

Walter Seidel / Peter Reifenberg (Hrsg.)

Moral konkret

Impulse
für eine christliche Weltverantwortung

echter

Inhalt

Vorwort	7
-------------------	---

A. GRUNDSATZFRAGEN DER INDIVIDUAL- UND SOZIALETHIK

ALFONS AUER

Die autonome Moral im christlichen Kontext	15
--	----

ARNO ANZENBACHER

Christliche Sozialethik als Wissenschaft. Zum methodischen Selbstverständnis der Disziplin aus katholischer Sicht	40
---	----

EBERHARD SCHOCKENHOFF

Kirchliche Autorität und persönliche Entscheidung	58
---	----

B. KONKRETISIERUNGEN – INDIVIDUALETHIK

BARBARA PLATZ

Die Erziehung zur Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Schule: Mut – Geduld – Verantwortung	83
--	----

ULF STEIN

Wahrheit und Lüge am Krankenbett	107
--	-----

C. KONKRETISIERUNGEN – SOZIALETHIK

KARL LEHMANN

Politik – Moral – Recht 125

MICHAEL SIEVERNICH

Soziale Sünde und soziale Bekehrung 146

JÜRGEN WERBICK

Ehe und Familie – Krise und Erneuerung 170

WILHELM KORFF

Defizite einer Umweltethik 190

MATHIAS SCHÜZ

Konkrete Ethik in der Wirtschaft – Perspektiven
unternehmerischer Verantwortung 216

Die Autoren und Herausgeber 240

Defizite einer Umweltethik

Die Umweltkrise, wie sie heute in ihren weltweiten Dimensionen hervortritt, steht ohne Zweifel in einem inneren Beziehungs- und Verweisungszusammenhang mit der Herkunft unserer neuzeitlichen Welt oder, wie es seit Habermas heißt, mit dem »Projekt der Moderne«. In gewissem Sinne scheint also mit der sich derart zuschärfenden Umweltkrise die Frage der Rechtfertigungsfähigkeit des »Projekts der Moderne« selbst aufgeworfen. Wenn aber schon die in dieser Umweltkrise zutage tretenden Probleme so tief reichen und so umfassender Natur sind, dann bedarf es nicht nur der Entwicklung eines ins einzelne gehenden vielfältig angereicherten *Sachverstandes*, um der Umweltgefährdung Herr zu werden, sondern nicht weniger auch der Entwicklung eines auf die Erkenntnis der Gesamtzusammenhänge gerichteten *Grundlagenverstandes*. Es gilt klarzustellen, wohin die Reise eigentlich gehen soll und von welchen Prinzipien wir uns dabei leiten lassen müssen. Gerade hier aber liegen offenkundig Defizite. Defizite einer – gemessen an dem Gang der Vernunft neuzeitlicher Entwicklung – längst nicht auf ihren sachgerechten Stand gebrachten Umweltethik.

I. *Wege und Irrwege im Ringen* *um eine sachgerechte umweltethische Semantik*

Daß diese Defizite beträchtlich sind, zeigt im Grunde schon der ausgesprochene Mangel an konzisen Begriffen, wenn es darum geht, umweltethische Ansprüche

sprachlich zu fassen und auf den Punkt zu bringen. Dies mag gewiß auch an der vergleichsweise jungen Tradition des Umweltproblems liegen, legitimiert damit aber noch nicht den benannten Mangel. Jedenfalls kennen wir Defizite dieser Art dort, wo es um die ethische Bestimmung des Umgangs des Menschen mit dem Menschen, also im Gegensatz zu umweltethischen um sozialetische Fragen geht, ganz und gar nicht. Hier steht uns vielmehr ein ganzes Arsenal von ethischen Begriffen, Regeln und Prinzipien zur Verfügung. Man denke nur an die uralte sogenannte »Goldene Regel«, der wir in unterschiedlichen Fassungen in fast allen Hochkulturen begegnen: »Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg' auch keinem andern zu«. »Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das sollt auch ihr tun.« Oder man denke an den neuzeitlichen Grundanspruch der Menschenwürde und der daraus abgeleiteten universellen Menschenrechte, aber auch schlicht an die fundamentale sozialetische Bedeutung der Kategorie des Rechts überhaupt. Man denke ferner an Tugenden wie Ehrfurcht, Liebe, Gehorsam, Verantwortung. An die ethische Leitidee der Gerechtigkeit und ihre Differenzierung in Legalgerechtigkeit, Tauschgerechtigkeit und Verteilungsgerechtigkeit bis hin zur sozialen Gerechtigkeit. Und schließlich an die für eine Ethik komplexer sozialer Systeme zentralen Prinzipien der Personalität, der Solidarität und der Subsidiarität.

Wird nun aber dieses ganz auf den Menschen hin konzipierte, höchst differenzierte ethische Begriffsinstrumentarium auch für eine Umweltethik taugen? Generell sicherlich nicht. Aber doch vielleicht, wenn es uns denn schon derart an eigenen spezifisch umweltethischen Begriffen mangelt, in der einen oder anderen Hinsicht, mit dem einen oder anderen Begriff? So geschieht dies denn in Wahrheit auch. Wir wollen also sehen, welche der angeführten Begriffe hierbei vorzugsweise herangezo-

gen werden, welche Bedeutung man ihnen unterstellt und wieweit sie für den Aufbau einer Umweltethik geeignet sind.

Als erster ist in diesem Zusammenhang wohl der Begriff der *Verantwortung* zu nennen. Er steht nach Max Weber, der ihn 1919 in seinem berühmten Aufsatz »Politik als Beruf« in die sozialetische Diskussion eingeführt hat, zugleich für den Typus einer Ethik, die, im Gegensatz zu jeder schwärmerischen, auf eine weltenthobene Gestalt des Guten fixierten Gesinnungsethik, der Komplexität der Wirklichkeit Rechnung trägt und damit auf Optimierung im Rahmen des Möglichen ausgerichtet ist. Im Begriff Verantwortung schwingt viel von der alten klassischen Steuerungstugend, der Kardinaltugend der Klugheit mit, impliziert ist aber auch das eher Kantische Moment des Sich-in-Pflicht-genommen-Sehens, das jedem Sollensanspruch innewohnt. Folgen wir eben diesem Verständnis von Verantwortung als Einheit von Klugheit und Pflicht so kommt dem Begriff in der Tat nicht nur sozialetisch, sondern auch umweltethisch Schlüsselbedeutung zu. Freilich gilt selbst dann noch eine Einschränkung. Im Bezug auf die Umwelt kann Verantwortung nur mehr als Verantwortung *für* diese Umwelt, nicht jedoch als Verantwortung *vor* ihr verstanden werden. Verantwortung vor kann es nur im Bezug auf personale Instanzen geben; vor dem eigenen Gewissen, vor der Person des anderen, oder vor Gott. Nicht jedoch vor der uns tragenden Natur. Es sei denn, man dächte diese Natur als Gott. Aber dann würde dies auch ihre Unantastbarkeit einschließen, so daß jeder technische Eingriff im Grunde prometheischer Frevel wäre.

Als zweiten besonders in pädagogischen Kreisen viel diskutierten Begriff nenne ich die *Ehrfurcht*, hier umweltethisch als Ehrfurcht vor der Natur oder als Ehrfurcht vor dem Leben verstanden. Eine solche Haltung

scheint das notwendige Gegengewicht zu einem nurmehr instrumentalisierenden, vom Gedanken des Machbaren bestimmten Umgang mit Wirklichkeit zu bieten. Ehrfurcht ist nicht auf kausal-analytische Erforschung und mögliche Veränderung ihres Gegenstandes gerichtet, sondern läßt ihn für sich selbst sprechen. Sie entsteht dort, wo dieser Gegenstand für den Betrachter eine eigene Größe erkennen läßt, der er sich nicht entziehen kann. Und als ein derartiges, in vielem immer wieder überwältigendes Faszinosum stellt sich die Natur für uns ohne Zweifel dar. Insofern gehört Ehrfurcht gewissermaßen zu unserem elementaren Weltverhältnis. Ja, es bleibt zu fragen, ob es für uns ohnedem überhaupt einen über das rein Instrumentelle hinausgehenden genuin ästhetischen, kontemplativen oder gar religiösen Zugang zur Wirklichkeit gäbe.

Gerade unter ökologischem Aspekt aber fällt der Ehrfurcht nun zugleich eine *ethische* Funktion zu. Gegenüber einem unkoordinierten tabulosen Gebrauch der instrumentellen Vernunft baut sie offensichtlich Hemmschwellen in uns auf. Was Ehrfurcht weckt, hält man in Ehren, man will immer wieder seiner innewerden können, es verdient und fordert Bewahrung. Das gilt in Bezug auf die großen Zeugnisse unserer Vergangenheit, die Denkmäler der menschlichen Kultur und das gilt in anderer Weise erst recht für das gigantische Erbe der Natur. Wenn wir es also als moralisch gefordert betrachten, soviel wie möglich vom Faszinosum der Natur im Reichtum und in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen für die Zukunft zu bewahren, und umgekehrt als unmoralisch einstufen, wann immer diese Natur leichtfertig und ohne Not beschädigt oder zerstört wird, so hängt dies nicht nur mit handfesten utilitaristischen Beweggründen zusammen, sondern vielleicht wesentlicher noch mit Erfahrungen, die uns ein vom Respekt getragener Umgang mit der Natur allererst vermittelt.

Nun läßt sich allerdings nicht leugnen, daß der Begriff der Ehrfurcht gerade in diesem umweltethischen Zusammenhang auch zu gravierenden Fehlschlüssen verleiten kann. Das ist im Prinzip deshalb möglich, weil wir mit Ehrfurcht durchgängig eine gewisse Vorstellung des Sakrosankten, des Unverfügbaren und Unantastbaren verbinden. Bezogen auf die Erscheinungsformen der Natur läßt sich dies dann aber nur aufrechterhalten, wenn wir derlei Bestimmungen tatsächlich nur in einem entsprechend relativen, höchst bedingten Sinne verwenden. Von einer ethisch zu fordernden Unantastbarkeit im Vollsinn des Wortes kann nämlich letztlich nur im Bezug auf den Menschen die Rede sein. Nur der Mensch ist genuin moralische Existenz. Keiner der außermenschlichen Erscheinungsformen der Natur kommt die Eigenschaft eines personalen, der vernünftigen Selbstbestimmung fähigen Freiheitswesens zu. Die Befähigung zu verantwortlicher Selbstverfügung, die allein dem Menschen eignet, begründet zugleich seine Unverfügbarkeit, seine Unantastbarkeit als Person. Hier liegt das Fundament jener Moral, die unser neuzeitliches Gewissen bis in die politischen Strukturen hinein bestimmt.

Nun tendieren jedoch gewisse moderne Naturmystiker ihrerseits wiederum dazu, eben diese Unverfügbarkeit auf die gesamte Lebenswelt auszuweiten. Ihr berühmtester Avantgardist in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts ist der Theologe, Urwaldarzt und Nobelpreisträger Albert Schweitzer, mit seiner Grundforderung der »Ehrfurcht vor dem Leben« als universelles ethisches Prinzip. Hiernach bestimmt sich die Frage nach gut und böse einzig aus dem Maß einer Ehrfurcht, die auf alle Erscheinungsformen des Lebens gleichermaßen ausgerichtet ist. »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.«¹ Wo immer der Mensch sich Natur aneignet und herrschend in sie eingreift, fügt er ihr Leid zu und macht sich an ihr schuldig. Versöhnung und Friede mit der Natur lassen sich sonach nur durch eine Haltung unbedingter Ehrfurcht vor ihr erreichen, durch Einordnung der menschlichen Ansprüche in die ebenbürtigen Ansprüche der Natur. Unter dieser Voraussetzung aber kommt den Erscheinungsformen des Lebens der Natur ein quasipersonaler Rang zu. Die Differenz zum Menschen erscheint aufgehoben. Der Status der Unverfügbarkeit ist letztlich allem, was lebt, zu unterstellen.

Spätestens hier aber zeigt sich die Grenzüberschreitung. Wo Unverfügbarkeit in eben diesem egalisierenden Sinne der außermenschlichen Natur zugesprochen wird, fällt zugleich alles ethisch Unterscheidende dahin. Der Versuch, unsere Verantwortung für die Natur durch Quasi-Personalisierung ihrer Manifestationen zu sichern, führt zwangsläufig auch zur Einebnung des personalen Anspruchs des Menschen. Person meint dann letztlich dasselbe wie Natur, so erhaben und so gleichgültig wie diese. Ehrfurcht vor dieser Natur – in einem derart absoluten Sinne gefaßt – löst alle Ehrfurcht des Menschen vor dem Menschen in sich auf. Wir hätten keinen Grund mehr den einzelnen Menschen höher zu achten als irgendein anderes Lebewesen sonst.

In ganz ähnliche Schwierigkeiten führen uns aber auch jene, die zur Entfaltung einer Umweltethik undifferenziert mit einem ähnlichen genuin auf den Menschen bezogenen ethischen Grundbegriff operieren, nämlich dem der »Würde«. Daß dem Menschen als dem Wesen der Vernunft eine Würde zukommt, gehört gewiß zum unangefochtenen Grundbestand unserer Moral. Und vom gleichen Ansatz her gilt ebenso eindeutig, daß der

Mensch gegen diese seine ihm eigene Würde als Vernunftwesen handelt, wo immer er im Verfolgen seiner Ziele gegen gleichzeitige ökologische Erfordernisse und Notwendigkeiten verstößt. Genau dies aber ist bestimmten Umweltethikern nicht genug. Was sie nämlich darüber hinaus auszumachen und festzuschreiben suchen, ist eine der spezifisch menschlichen Würde nochmals überlegene »Würde der Natur«. In dieser Richtung argumentiert etwa Beat Sitter in einer Arbeit von 1987: »Alle Würde des Menschen nimmt ihren Ursprung in der Würde der Natur ... Was sie nicht gestattet, sollte der Mensch unterlassen.«² Natur ist nach Sitter »Voraussetzung des Menschen und objektive unverfügbare Einschränkung seiner Willkür«³. Insofern kommt ihr eine vom Menschen selbst nicht ableitbare »Macht« über den Menschen zu. Eben darin aber sieht Sitter den Grund für ihre Würde und ihr Eigenrecht, die jetzt zugleich für menschliches Handeln als unmittelbar normative Gegebenheiten verstanden werden. So sucht er daraus zu folgern, daß Ökosysteme als unabhängig vom Menschen bestehende Naturschöpfungen nicht in menschliches Eigentum übergehen können, also von daher auch keinen Eingriff als denkbar erscheinen lassen, der nicht wesentlich Zerstörung bedeuten würde. Hier werden nun in der Tat unhaltbare Schlüsse aus falschen Prämissen gezogen. Der Mensch ist durchaus in der Lage, seine Hand auf gegebene Ökosysteme zu legen und sie zugleich schöpferisch zu transformieren. Ja man wird sich fragen müssen, ob es, angesichts der langen Tradition menschlicher Eingriffe in die Natur überhaupt noch funktionierende Ökosysteme gibt, in die der Mensch nicht konstitutiv einbezogen ist, wenn wir hier einmal von den begrenzten Regionen des tropischen Regenwaldes oder den Biotopen der Korallenriffe und ähnlichem absehen. Als methodisch nicht weniger problematisch erweist

sich aber auch der Versuch des vielzitierten Naturphilosophen und Hamburger Umweltsenators Klaus Meyer-Abich, mittels Applikationen und Ausweitung der genuin sozialetischen Kategorie des *Rechts* die Grundlage für eine neue Umweltethik zu schaffen. Hiernach kann der Mensch seiner Naturzugehörigkeit nur aus einem Rechts- und Moralverständnis gerecht werden, das nicht anthropozentrisch – also vom Menschen her –, sondern physiozentrisch – von der Natur her –, 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 Sinne eines Eigenrechts zu. Meyer-Abich spricht in diesem Zusammenhang von einer »Rechtsgemeinschaft der Natur«, in welcher der Kreis der Rechtssubjekte »über die Menschheit hinaus« auf die gesamte Natur hin zu erweitern sei.⁴

Auch hier geht es wiederum um die illegitime Übertragung einer zentralen sozialetischen Kategorie. Eine Rechtsgemeinschaft von Naturwesen gibt es nicht. Außermenschliche Existenzen entwickeln Symbiosen und Konkurrenzen, und dies womöglich in einem hoch komplexen Zusammenspiel, aber sie schließen keine Verträge. Sie können ihre Bedürfnisse nicht als ein moralisch begründbares Recht einklagen oder die Bedürfnisse anderer als deren moralisch begründbares Recht erkennen und respektieren. Recht setzt *Moral* voraus. Natur ist aber keine moralische Größe, sie folgt lediglich ihren Gesetzen und deren so schwer durchschaubarem, auf immer neue Gestaltung hindrängendem evolutionem Impetus. Wenn also im Zusammenhang mit unserer natürlichen Umwelt von Recht die Rede sein soll, dann allein von einem solchen, das wir Menschen im

Sinne eines Umweltrechts für uns selbst festlegen, um unseren Umgang mit dieser Natur in verantwortlicher Weise verbindlich zu regeln.

Ziehen wir nun ein Resümee aus diesem ersten Überlegungsgang. Wir haben allen Grund, gegenüber Versuchen, sozialetische Kategorien in den Kontext einer Umweltethik zu übertragen, kritisch zu sein. Dabei sehen wir letztlich immer wieder diesselbe irrtümlische Überzeugung am Werk, die meint, man könne die Natur nur dann bewahren und ihr nur dann gerecht werden, wenn man den Umgang mit ihr unter den Anspruch des Personalen rückt, ihr also einen quasis menschlichen Subjektstatus zuspricht. Das gilt für Schweitzers »Ehrfurcht vor dem Leben«, für Sitters »Würde der Natur« und Meyer-Abichs »Rechtsgemeinschaft aller Naturwesen«. Das gilt aber entsprechend auch in Bezug auf die umweltethische Applikation einer ganzen Reihe anderer, hier nicht weiter systematisch behandelte sozialetischer Begriffe. Man denke nur an bestimmte umweltethisch immer mehr gängig gewordene Kennzeichnungen wie »Partnerschaft«, »Geschwisterlichkeit« oder »Solidarität« mit der Natur. Auch dies wiederum durchgängig Begriffe der *Interpersonalität*, die, so angewandt, allesamt eine fundamentale Gleichheit und Gleichsetzung zwischen Mensch und Natur assoziieren. Genau diese Vorstellung aber sollte bei der Wahl der Begriffe, die für eine ebenso natur- wie menschengerechte Umweltethik taugen sollen, unter allen Umständen vermieden werden.

II. Entdivinisierung der Natur.

Biblisches Menschen- und Weltverständnis als Voraussetzung der neuzeitlichen Entwicklung.

Nun könnte man freilich dagegenhalten, daß sich auch in der christlichen Tradition, sogar in der Bibel selbst, bedeutende literarische Zeugnisse finden, die den Erscheinungsformen der Natur einen quasipersonalen Status zuweisen. Erinnert sei nur an den berühmten Sonnengesang des Franz von Assisi, in dem wie nirgends sonst das Verhältnis des Menschen zur Natur als ein geschwisterliches besungen wird. Zu nennen sind aber auch schon 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 8. Kapitel des Römerbriefes: »Die ganze Schöpfung seufzt und liegt in Geburtswehen bis auf diesen Tag« und »wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes«.

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 sollen. Unmittelbarer und eigentlicher Partner im dialogischen Geschehen zwischen Gott und Welt ist hingegen nach dem Zeugnis der Bibel allein der Mensch. »Du hast den Menschen nur wenig unter Gott gestellt und ihm alles zu Füßen gelegt« heißt es programmatisch in Psalm 8. Der Mensch erweist sich als Sinnspitze und Kristallisationspunkt der gesamten Schöpfung. Der An-

spruch des innerweltlich Numinosen verdichtet sich im Numen des Menschen als imago Dei, als Bild Gottes, als Person, als res sacra, als heilige Sache.

Dieser biblischen Glaubenserfahrung kommt eine fundamentale, bis heute anhaltende, kulturprägende Bedeutung zu, die weit über das auf der Grundlage anderer Religionen Erreichte hinausgeht. Sie bringt in Wahrheit 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 Pflicht 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 Verunft einer von numinosen Mächten durchwalteten Welt. Der Anspruch des Ethischen artikuliert sich also letztlich physiozentrisch auf der Grundlage eines religiös gefaßten Natur- und Kosmosverständnisses.

Diese Ineinssetzung von ethischem, religiösem und kosmischem Bezug wird religionsgeschichtlich durch den Gottesglauben Israels erstmals durchbrochen. Mit dem dort offenbarungstheologisch geltend gemachten Anspruch der alleinigen Gottheit Gottes und seiner personalen, freien geschichtswirksamen Gegenwart, ein Anspruch, der letztlich erst im Erfassen der Welt als einer *Schöpfung*, als *Werk* Gottes konsequent zu Ende gedacht ist, verliert die den Menschen umgreifende natu-

rale Wirklichkeit jede mythische, magische und divine Bedeutung. Die Welt wird von daseienden Göttern entleert. Theologie, Kosmologie und Soziologie, die vorher eine untrennbare Einheit bildeten, treten definitiv auseinander. Die Ordnungsvernunft der »Tora« – ethisch zusammengefaßt in den beiden Tafeln der »Zehn Gebote« –, die den Menschen mit Gott verbindet und menschliches Welthandeln in Verantwortung nimmt, ist eine genuin *anthropologisch* ausgerichtete Wirklichkeit.

Es war gerade die große Leistung 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 der Menschen *zueinander*. Jeder Mensch ist gleichermaßen Bild Gottes und berufener Partner des Bundes Gottes mit dem Menschen. Dem hat aller zwischenmenschliche Umgang zu entsprechen. Der Mensch ist dem Menschen eine heilige Sache. 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 die Bibel hier vornimmt, zeigt sich zweifellos ein entscheidender ethischer Fortschritt. In ihr ist der Gedanke einer wesentlich auf den Imago-Status des Menschen gerichteten Ethik angezielt und auf den Weg gebracht. Er vollendet sich in der Entfaltung des christlichen Handlungsprinzips der Liebe. Die andere Konsequenz betrifft das Verhältnis des Menschen zur *Welt*, die ihm als Bild Gottes kraft seiner Teilhabe an der schöpferischen Tätigkeit Gottes zur Gestaltung aufgegeben wird. Genau dies ist im »Herrschaftsauftrag« (Gen 1, 28): »Machet euch die Erde untertan« und im

Gärtnerauftrag an Adam (Gen 2, 15), den Garten dieser Erde »zu bebauen und zu bewahren«, festgehalten. Mit ihrer Entdivinisierung wird die Welt zum Arbeitsfeld des Menschen.

Wer diese biblische Sicht der Dinge unbefangen auf sich wirken läßt, kommt nicht umhin, darin bereits wesentliche Züge zu entdecken, die für unser neuzeitliches Menschen- und Weltverständnis in eigener Weise bestimmend geworden sind. Es geht zum einen um die *genuin ethische Sicht vom Menschen*, um die Bestimmung seiner personalen Unverfügbarkeit und Würde, die wir heute zugleich zunehmend mit dem Postulat genereller Menschenrechte und deren politischer und gesellschaftlicher Einlösung verbinden. Zum anderen geht es um das *Weltverständnis dieses Menschen*, letztlich also um die Legitimation seiner instrumentellen Vernunft, kraft derer er sich die Welt zu erschließen und verfügbar zu machen vermag. Die sich mit der europäischen Neuzeit anbahnende Entwicklung der technisch-wissenschaftlichen Kultur ist in der Tat wesentlich auf dem Hintergrund dieses Weltverhältnisses zu sehen. Nicht von ungefähr knüpfen denn auch manche Kritiker der neuzeitlichen Entwicklung – man denke hier nur an Carl Amery⁵ – nachdrücklich an diese Zusammenhänge an. Mit ihrer Kritik an der technisch-wissenschaftlichen Kultur und deren Folgen suchen sie zugleich auch den Geist ihres Ursprungs vor das Tribunal zu ziehen: Eben jenes Weltverhältnis, wie es sich jüdisch-christlichem Glauben eröffnet – um dieses dann um so leichter für alle Verirrungen und Fehlleistungen der Neuzeit verantwortlich zu machen.

Nun ist es gewiß abwegig, die Frage des Mißbrauchs eines kulturellen Potentials auf die Frage nach dem Ursprung dieses Potentials zurückzuführen und sie damit gleichzusetzen, wie dies hier geschieht. Dennoch nimmt das der Richtigkeit des Ansatzes der Frage nach dem

Ursprung selbst nichts von ihrer Gültigkeit: Neuzeitliche Rationalität hat eine biblische Wurzel, die welterschließende Tätigkeit des Menschen liegt auf der Linie des biblischen Schöpfungsverständnisses und des darin eingeschlossenen Herrschaftsauftrags. Wenn wir es heute im Prinzip für rechtfertigungsfähig halten, die uns tragende, empirisch vorgegebene Wirklichkeit methodisch zu erforschen und so den Bedingungen zu umfassender Entfaltung unserer Daseinschancen auf die Spur zu kommen, dann hat dies seine entscheidende geistesgeschichtliche Voraussetzung in dieser biblischen Sicht von der Welt und der dem Menschen hier zugewiesenen Stellung.

III. *Kategoriale Entfaltung einer Umweltethik*

Natürlich fordert diese neuzeitliche Entwicklung mit all den sich daraus für Mensch und Natur ergebenden Problemen dann entsprechend auch eine ihr gemäße umfassende ethische Steuerung. Die Voraussetzung hierfür kann aber eben nicht in einer physiozentrischen Neuaufgabe, in einer Art moderner Redivinisierung und Remythisierung der Natur gesucht werden. Derartige Versuche zielen doch am Ende auf nichts anderes als auf eine bloße Desavouierung der Neuzeit und d. h. auf eine Absage an die sie tragende technisch-wissenschaftliche Kultur. Auf eben diese zu verzichten, scheint mir aber letztlich nicht nur gegen jede evolutive Vernunft der Schöpfung und ihrer Geschichte zu stehen, sondern wäre überdies auch schon aus reinen Überlebensgründen der Menschheit schlechthin absurd: Für 5 Milliarden Menschen gibt es keine ökologischen Nischen. Die einzig angemessene Grundlage für eine umweltgerechte Ethik unter dem Anspruch eben dieser neuzeitlichen Entwicklung sehe ich vielmehr allein im Menschen

selbst: Im Menschen als verantwortungsfähigem Subjekt, als Wesen des Gewissens, als Sachwalter und Promotor der Schöpfung. Der Mensch kann sich nicht ohne Preisgabe seiner Würde der Verantwortung für die Natur entziehen. Die Art der Ausübung dieser Verantwortung ist aber nun offensichtlich viel differenzierter zu verstehen als dies die meisten ökologisch-ethischen Ansätze glauben machen wollen. Natur ist schließlich nicht durch Gleichförmigkeit gekennzeichnet, sondern bietet sich uns von vornherein in einer gestuften Vielfalt von Gestaltungen dar, von unbelebten und belebten, von vegetativen und sensitiven. Schon dies schafft bereits gewisse Differenzierungen im verantwortlichen Umgang mit ihr. Diese Natur vermag uns aber darüber hinaus auch auf unterschiedliche Weise zu *affizieren*, nämlich zum einen *emotional*, in ihrem Reichtum, ihrer Schönheit und Erhabenheit, zum anderen *zweckrational*, unter dem Aspekt ihrer Nützlichkeit: sie ist uns eben auch Rohstoff- und Nahrungsquelle. Mit dem Begriff »nützlich« stellt sich aber nun zugleich auch der Gegenbegriff »schädlich« ein. Und damit sind wir wiederum bei ethisch unmittelbar relevanten Bestimmungen. Das Nützliche soll gefördert, das Schädliche vermieden und – so notwendig – bekämpft und ausgeschaltet werden. Auch das gehört zu den Gegebenheiten unserer Verantwortung. 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 ganzer Arten, so sie möglich wäre, hier gegebenenfalls sogar geboten erscheint. Cholerabakterien oder AIDS-Viren wird man jedenfalls nicht geschwisterlich tolerieren dürfen, damit ist weiß Gott nicht zu spaßen. Dennoch wird man darüber hinaus sagen müssen, wir gehen mit Unterscheidungen wie schädlich und nützlich heute zu-

nehmend differenzierter um als noch vor wenigen Jahren. Ohne Zweifel ist das ein Verdienst der ökologischen Forschung und des durch sie vermittelten Wissens um die komplexen Biozöosen und Wechselbeziehungen zwischen den einzelnen Lebensformen. Derlei Erkenntnisse haben dann aber auch in wachsendem Maße Folgen für die Praxis. Wenn es denn schon Schädliches gibt, das es auszugrenzen und zu bekämpfen gilt, dann kommt alles – wollen wir nicht länger Teufel durch Belzebug austreiben – auf die Entwicklung und den Einsatz von Verfahren an, mit denen sich den Erfordernissen der Umwelt und der Gesamtheit der auf sie wirkenden Einflüsse auf möglichst optimale Weise Rechnung tragen läßt.

Doch schädlich – nützlich, gefährlich – ungefährlich, derlei Unterscheidungen bestimmen nicht nur unser Verhältnis zu niederen, sondern ebenso auch zu hochentwickelten Lebensformen. So imponierend beispielsweise die großen Raubtiere, wie Bär, Tiger, Löwe, Leopard oder Wolf auch sein mögen, eine Biozönose mit ihnen erweist sich als unrealisierbar. Wir haben ihnen längst den Platz streitig gemacht und zu tolerieren sind sie nur noch in Reservaten. Tatsächlich erscheint es uns dennoch nicht verantwortbar, sie völlig zu eliminieren, auch wenn sie für uns dysfunktional bleiben. Andere hochentwickelte Lebensformen hingegen erweisen sich dem Menschen als außerordentlich nützlich, so daß er sie hegt, domestiziert, züchtet und möglicherweise sogar genetisch verändert und weiterentwickelt. All dies wirft aber in fortschreitendem Maße nochmals ganz eigene ethische Probleme auf, die ich hier im einzelnen nicht erörtern kann. Ich nenne in diesem Zusammenhang aber wenigstens das Problem der artgerechten Tierhaltung insbesondere bei Massentierhaltung und das Problem der Tierversuche im bio-medizinischen Experiment. In beiden Fällen geht es um Formen des Um-

gangs mit einer Spezies, die als solche *sensitiv* strukturiert ist und insofern streß-, schmerz- und angstfähig ist, so daß ihr von daher eine gewisse Ähnlichkeit mit uns zukommt. Unter diesem Aspekt aber empfinden wir es als ein Gebot der Gerechtigkeit, die jedem »das Seine« zuerkennt, solch negative Nebenwirkungen gar nicht erst entstehen zu lassen oder zumindest so gering wie möglich zu halten. Gerade die Tatsache nämlich, daß es neben dem Menschen Lebensformen gibt, die ähnlich wie er sensitive Eigenschaften besitzen, macht es möglich, daß einzelne von diesen, man denke nur an Hund und Katze, sogar zu einer Art »Gefährte« zu werden vermögen. In solcher Zuordnung können sich durchaus emotionale Bindungen von beiden Seiten entwickeln, die freilich die genuine Differenz zum Menschen nicht aufzuheben vermögen.

Das Tier bleibt in die prärationale Welt seiner Antriebsstrukturen eingebunden. Es vermag dem, was es empfindet, nicht gegenüberzutreten und es zum Gegenstand eines vernünftigen Willens zu machen. Entsprechend handeln wir denn auch in gegebenen Grenzsituationen. Ein Tier ist zwar schmerzfähig, aber nicht auch in einem genuin menschlichen Sinne 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. Beim leidenden Menschen hingegen wird man gerade so nicht verfahren dürfen. Man wird ihm zwar unnötige Schmerzen zu nehmen suchen, nicht aber die ihm geschenkte und bis in seinen Tod hinein zu verantwortende Existenz.

Wenn ich nun hier eine Reihe von speziellen Fragen angeschnitten habe, so um zu zeigen, daß Umweltethik, je mehr wir ins Detail gehen, höchst differenzierte Sachverhalte abzudecken hat. Dennoch erscheint es zugleich um so drängender, daß Umweltethik ebenso auch die

Totale unseres Umgangs mit der Natur ethisch auf den Begriff zu bringen hat. Es geht um die Frage der Stimmigkeit im Verhältnis von Mensch und Natur als ganzer. Das aber betrifft dann nicht mehr nur Probleme einer ethisch vertretbaren Tierhaltung oder einer ökologisch verträglichen Landwirtschaft – so wichtig diese auch sind – sondern dem nochmals vorausliegend das Problem der Zuordnung von Technik und Natur, von Industrie und Umwelt, von Ökonomie und Ökologie überhaupt. Dieser so gefaßten Umweltfrage kommt in unserer Gegenwart eine Bedeutung zu, die nur noch mit der Wucht der »Sozialen Frage« verglichen werden kann, wie sie in den sich industrialisierenden Gesellschaften seit Beginn des 19. Jahrhunderts aufbrach und nicht wenige dieser Gesellschaften bis heute umtreibt. Ist es doch eben diese Umweltfrage, mit der sich heute zunehmend die Überlebensfrage der Menschheit als ganzer stellt.

Die Tatsache, daß die Natur zurückschlägt, wo der Boden ihrer Bedingungen preisgegeben, wo 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-menschheitliche 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 von Arten 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 Lebensform im Reichtum ihrer Erscheinungen, ihre Stimmigkeit in der

gegebenen und sich immer wieder neu formierenden Vielfalt.

Menschliche Vernunft ist die Vernunft einer Natur, die in ihrem ebenso gewaltigen wie versehrbaren Potential nur in dem Maß verfügbar bleibt, als der Mensch respektiert, daß sie nicht darin aufgeht, allein für den Menschen dazusein. 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 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 zu übersetzen beginnt. Das aber impliziert zugleich den Umbau der Natur auf ihn hin. Soll er zur tatsächlichen Ausfaltung der ihm von der Natur her gegebenen 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 auch die von ihm zu gestaltende Ökonomie unter eine Zielvorgabe, für die die Rückbindung an ökologische 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 herzustellen- des, 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 Ge-

samtzusammenhang unaufgearbeitet bleiben. Hier aber – und nur hier – liegt das eigentliche Problem.

In der Zuordnung von Mensch und Natur wird eine Interdependenz sichtbar, der fundamentale moralische Bedeutung zukommt und die entsprechend einer eigenen Kennzeichnung bedarf. Es geht um die Rückbindung unserer Kulturwelt – mitsamt der unerhörten Dynamik der sie bestimmenden Ökonomie – in das sie tragende Netzwerk der Natur. Das zentrale Stichwort hierfür, das wir in bisherigen umweltethischen Konzeptionen vergeblich suchen, heißt »Gesamtvernetzung«, oder mit einem vom lateinischen »retina« abgeleiteten Begriff »Retinität«. In diesem Begriff der Retinität ist ohne Zweifel *das* umweltethische *Prinzip* und damit das Kernstück einer umfassenden Umweltethik festgehalten. Wir werden in Zukunft schwerlich auf ihn verzichten können.

IV. *Das Spezifikum moderner Wirtschaft*

Nun wird man freilich keine klare Vorstellung von dem, was Retinität, was Gesamtvernetzung hier meint, entwickeln können, solange das Interesse einseitig auf die Eigenstruktur unserer *Umwelt* und die sich daraus ergebenden Erfordernisse fixiert bleibt, nicht aber ebenso auch die Eigenstruktur unserer modernen *Wirtschaft* und die mit ihr gegebenen Möglichkeiten, Chancen und Risiken in Blick genommen werden. Gerade solcher Reduktionismus gehört womöglich sogar zu den verbreitetsten umweltethischen Defiziten. Selbst engagierte Umweltspezialisten zeichnen sich nicht selten dadurch aus, daß sie von der Eigenwirklichkeit moderner Wirtschaft einen völlig ungenügenden Begriff haben. Was sie dann als Alternative postulieren, gemahnt denn auch eher an vergangene, längst überwundene Formen einer

Subsistenzwirtschaft, die ja bekanntlich von den Betroffenen selbst keineswegs als idyllisch empfunden wurde und die zu überwinden wir letztlich die ganze Anstrengung dieser neuzeitlichen Entwicklung auf uns genommen haben. Lassen Sie mich deshalb hier einige Sätze zum Spezifikum moderner Wirtschaft sagen, um dann zum Abschluß nach den Voraussetzungen zu fragen, unter denen eine neue Synthese von Ökonomie und Ökologie möglich erscheint.

Moderne Wirtschaft ist wesentlich *Innovativwirtschaft*. Darin unterscheidet sie sich von jeder bisherigen geschichtlichen Form menschlichen Wirtschaftens. Ihre innovative Struktur gewinnt diese Wirtschaft aus der methodischen Anwendung und Ausweitung technischer-rationaler Mittel bei der Beschaffung, Herstellung und Verteilung von Gütern, die der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse dienen sollen. Gleichzeitig vermag sie aus denselben Voraussetzungen fortschreitend neue, bisher unbekannte Güter zu entwickeln und bereitzustellen, mit denen sie zwar an gegebene Bedürfnisse anknüpft, diese aber damit auch ständig fortentwickelt. Insofern ist sie also nicht nur auf Bedarfsdeckung, sondern auch auf Bedarfsweckung ausgelegt. Sie bewältigt nicht nur Knappheit, sondern stellt sie auch immer neu her. Mit ihr tritt die Produktion als eigenständige Größe zwischen Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung. Wurde vorher auf Abruf und Bestellung produziert, so jetzt auf ein offenes Feld sich immer neu auftuender Bedürfnischancen hin. Damit aber wird der ökonomische Rahmen traditionell vorgegebener Erwartungswelten endgültig gesprengt. Die Frage der menschlichen Bedürfnisse verliert gleichsam ihre Unschuld. Sie beginnt sich von den Möglichkeiten der menschlichen Produktivität selbst her auszulegen.

Nun wird man sich freilich zugleich fragen müssen, liegt darin im Prinzip schon etwas Negatives? Kommt

dem nicht vielmehr eine eminent *konstruktive* Bedeutung zu? Wir haben es mit einer offenen, dynamischen, produktiven Kultur zu tun die, trotz aller ihr innewohnenden Risiken, der Bestimmung des Menschen gerechter wird als jede andere zuvor. Und das nicht nur in materieller Hinsicht. Sie ist gleichsam die Ausfaltung der Wahrheit vom Menschen als eines seiner Natur nach *offenen Bedürfnissystems*. Der Mensch ist dieses offene Bedürfnissystem kraft seiner Vernunft und Freiheit. Genau dies hat ihn zu der neuzeitlichen Entwicklung geführt, und genau dies befähigt ihn auch, so wird man postulieren müssen, zur *humanen Gestaltung* seiner sich ausweitenden und immer stärker ausdifferenzierenden Bedürfniswelt.

Moderne Innovativwirtschaft erweist sich so als Konsequenz, aber zugleich auch als Motor eines Kultursystems, das nach seinem Ansatz darauf ausgelegt ist, die Einrichtung und das Wissen des Menschen in methodischer Weise zu mehren. Es evoziert ständigen Überstieg. Die Welt, die sich der Mensch auf dieser Grundlage einer durch Wissenschaft und Technik geprägten Ökonomie zu schaffen vermochte, stellt alles bisher Erreichte in den Schatten. Sie baut sich nach Bedingungen auf, die zu einer immensen Steigerung der Möglichkeiten in fast allen Lebensbereichen geführt hat, der Nahrungsmittel- und Güterproduktion, des Gesundheitswesens, des Verkehrswesens, des Bildungswesens, der Kommunikation und schließlich, im Gefolge der Gesamtsteigerung der Ökonomie, des Ausbaus von sozialen Netzen.

Eben dieses auf ständige Ausweitung seiner Einsichts- und Könnensbestände ausgelegte Kultursystem entwickelt entsprechend eine eminent expansive Kraft. Alle wollen an ihm partizipieren. Keine überkommene Kultur vermag sich auf die Dauer seinem Sog zu entziehen. Zu seiner Verbreitung bedarf es keiner Missionare. Tat-

sächlich hat es – so Hannah Arendt – eine neue Welt-situation entstehen lassen. Mit der globalen Rezeption der technisch-wissenschaftlichen Kultur und deren mächtigstem Promotor, der modernen Ökonomie, ist »zu einer einfachen Tatsache geworden«⁶. Die Entwicklung scheint mit unaufhaltsamer Notwendigkeit zu verlaufen. Wir sind Zeitgenossen einer entstehenden Weltkultur.

V. Auf dem Wege zu neuen Synthesen

Was aber kann uns denn nun – und das bleibt meine abschließende Frage – Grund zu der Hoffnung geben, daß es uns gelingt, im Rahmen dieses gewaltigen Kultursystems, das uns so entscheidende Fortschritte gebracht hat, mit dem wir uns jedoch zunächst auch die bisher größte vom Menschen produzierte Umweltkrise eingehandelt haben, auf der nunmehr anzustrebenden weiteren Stufe seiner Entwicklung zu einer neuen Synthese von Ökonomie und Ökologie zu finden? Nun, ich denke – und das sei gegen alle blinde Angst gesagt –, es sind durchaus deutliche Ansätze erkennbar, die in diese Richtung weisen und damit Grund zu eben solcher Hoffnung geben können. Trotz aller immer noch zu verzeichnender gegenläufiger Tendenzen: die ökonomisch-ökologische Frage hat in Wahrheit längst begonnen, ihre Eigendynamik zu entwickeln. Sie läßt sich ernsthaft nicht mehr zurücknehmen. Drei Tatsachen belegen dies:

1. *Der Wandel des öffentlichen Bewußtseins.* Während Umweltfragen noch vor wenigen Jahren nur bestimmte Eliten oder auch Außenseitergruppen bewegten, sieht sich heute die Gesellschaft davon zunehmend insgesamt berührt. Das Informationsbedürfnis in diesen Dingen ist ständig im Wachsen, aber auch die Erkenntnis, daß eine

Lösung erhebliche Anstrengung auf allen Ebenen, Vorausplanung, Einfallsreichtum, Disziplin, vor allem aber gewaltige finanzielle Anstrengungen fordert. Gerade die wachsende Bereitschaft, nicht nur für die *Herstellung* unserer Zivilisationsprodukte, sondern ebenso für deren *Entsorgung* mit gleicher barer Münze zu zahlen ist vielleicht der wichtigste Indikator für unser sich wandelndes Umweltbewußtsein. Jedenfalls kommt darin der Gedanke der Rück- und Gesamtvernetzung, das zentrale umweltethische Prinzip der Retinität, am deutlichsten zum Tragen.

2. *Der Ausbau eines eigenen Umweltrechts.* Auch dies ein weiterer Beleg für den Willen, zu neuen Synthesen zu gelangen. Der Staat sieht sich immer stärker in Pflicht genommen, hier die Dinge auch mit den Mitteln des Rechts voranzutreiben. Über die klassischen Fragen des Umwelt- und Naturschutzes hinaus – wie Artenschutz, Tierschutz, Gewässerschutz, Landschaftsschutz und dergleichen mehr –, ist es vor allem die umweltspezifische Fortentwicklung des *Technikrechts*, die heute für ihn als Aufgabe ins Zentrum rückt. Der entscheidende Fortschritt eines so verstandenen Technikrechts liegt wesentlich darin, daß es der Gesetzgeber nicht mehr dabei beläßt, durch Auflage entsprechender Sicherheitsstandards nurmehr jenen Gefahren entgegenzuwirken, die sich aus dem Gebrauch einer Technik in *direkter* Weise für den Menschen ergeben können, sondern zugleich durch zusätzliche Restriktionen auch jenen Gefahren wirksam gegenzusteuern, die uns aus einer durch die Nutzung solcher Technik gravierend belasteten, beschädigten und aus ihren ökologischen Gleichgewichten gebrachten Natur erwachsen können. Das Ziel heißt: umweltkompatible Technik. Hier weisen bereits vielfältige Neuregelungen in eine womöglich doch entschieden bessere Zukunft.

3. *Der ökologische Kurswechsel in der Wirtschaft.* Von ei-

nem solchen kann man heute bereits durchaus sprechen. Die Wirtschaft erkennt zunehmend: soll sie langfristig, ja in vielen Bereichen heute sogar schon mittel- und kurzfristig, funktionsfähig bleiben, ist sie auf Umweltkompatibilität verwiesen. Dabei schlagen umweltrechtliche Auflagen aufs Ganze betrachtet nicht nur als Kostenfaktor zu Buche. In diesem Prozeß bleibt Wirtschaft ja keineswegs passiv; hier fällt ihr vielmehr eine aktive und eigenschöpferische Rolle zu. Umweltschonende Produktionsverfahren und umweltkompatible Produkte werden schließlich nicht in Umweltministerien entwickelt, sondern in Betrieben und Unternehmen. Im übrigen zeigt sich gerade daran, daß die Wettbewerbswirtschaft gegenüber jeder Planwirtschaft die bei weitem überlegeneren Voraussetzungen zur Durchsetzung einer wirksamen Umweltpolitik bietet. Die Pflicht zur Planerfüllung ist auf die Dauer kein zureichendes Motiv für technische Innovation, und technische Innovation ist hier in jedem Fall gefordert.

Ich denke nicht, daß ich damit optimistisch überzeichnet habe. Natürlich wissen wir alle, daß es noch Gewaltiges aufzuarbeiten gilt, ganz zu schweigen von der bedrückenden Tatsache, daß es bisher nicht einmal gelungen ist, die in Teilen der Welt immer noch weitergehende, geradezu planmäßige Umweltzerstörung endlich aufzuhalten. Dennoch, eines ist gewiß: Die Lösung kann nicht in der Absage an den Weg der technisch-wissenschaftlichen Kultur liegen, wie dies eine reduktionistische Umweltethik zu suggerieren sucht. Wer so denkt unterstellt im Grunde, daß der Mensch seiner natürlichen Disposition nach einer ethischen Steuerung des von ihm in Gang gesetzten technischen Fortschritts gar nicht fähig sei: Technisch zwar ein Gigant, jedoch zugleich ausgestattet mit einem moralischen Antriebspotential, das ursprünglich für ganz andere Aufgaben vorgesehen in keiner Weise entsprechend entwicklungsfähig

hig ist und sich von dem des Neandertalers nicht wesentlich unterscheidet – so etwa Konrad Lorenz. Ich halte diese These für ebenso falsch wie gefährlich. Der Mensch ist keine Fehlkonstruktion der Natur und homo faber ist kein Irrläufer der menschlichen Evolution, 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. Das zu leisten gehört zur Größe seiner Bestimmung.

Die Umweltkrise hat uns gewiß in vielfältiger Weise eingeholt. Doch wir sind sehr wohl nicht nur moralisch gehalten, sondern auch befähigt, darauf eine kreative Antwort zu geben. Die Geschichte der Menschheit erweist sich ohne Zweifel bis zur Stunde als eine Geschichte ungeheurer Konflikte, aber sie erweist sich auch als Geschichte des Aufstiegs ihrer Freiheit und ihrer humanen Form.

Anmerkungen

¹ A. Schweitzer, Kultur und Ethik. Kulturphilosophie, Zweiter Teil, ³1923, XVII.

² B. Sitter, Wie läßt sich ökologische Gerechtigkeit denken?, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 31 (1987), 271–294, 278. Hierzu auch: B. Irrgang, Naturrechtliche Begründung der Umweltethik?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung »Das Parlament«, B33/91 (1991), 39–46.

³ Ebd.

⁴ K. M. Meyer-Abich, Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Umweltphilosophie für die Umweltpolitik, Wien 1984, 139, 170.

⁵ Vgl. C. Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek bei Hamburg ²1974.

⁶ H. Arendt, Vita activa, Stuttgart 1960, 252.