

HK: Und was ist mit anderen möglichen Ressourcen des christlichen Glaubens, gerade auch auf dem Hintergrund der immer komplexer und widersprüchlicher werdenden religiösen Gesamtlage?

Kaufmann: Die religiöse Situation sieht bekanntlich nicht überall auf der Welt gleich oder ähnlich aus. Auch wenn man die Verheißung, daß die Pforten der Hölle die Kirche nicht überwältigen werden, ernst nimmt, enthält sie nicht die Zusage, daß das Zentrum des Christentums weiterhin in Europa liegen muß. Ungeachtet der unauflösbaren Verbindung von Christentum und westlicher Kultur werden sich gewisse Makrostrukturen vermutlich grundlegend ändern. Dazu

gehört die wachsende Weltvergesellschaftung und möglicherweise auch eine stärkere Auseinandersetzung der Weltreligionen miteinander. Soziologisch gesprochen möchte der Mensch nur in einer Religion leben, sein Heil in eindeutiger Weise zugesprochen bekommen. Dem widerspricht aber der religiöse Pluralismus. Die damit gegebene Spannung wird eine nachhaltige Herausforderung für alle Weltreligionen bedeuten, die durchaus eine heilsgeschichtliche Herausforderung sein könnte. Es bleiben aber in jedem Fall die tiefen Ambivalenzen, von denen unsere Welt im Unterschied zu allen früheren Formen menschlichen Zusammenlebens geprägt ist. Deshalb müssen wir lernen, mit diesen Ambivalenzen umzugehen.

Schöpfungsgerechter Fortschritt

Grundlagen und Perspektiven der Umweltethik

Wie läßt sich die Verantwortung gegenüber der Umwelt theologisch-ethisch begründen, ohne die Sonderstellung des Menschen einzuebnen? Dieser Frage geht der Münchner Sozialethiker Wilhelm Korff im folgenden Beitrag nach. Es handelt sich um einen Vortrag bei der 2. Vollversammlung von Herausgebern und Fachberatern des neuen „Lexikons für Theologie und Kirche“.

Ethik fragt nach der Verantwortbarkeit dessen, was der Mensch tut, wie er sein Leben führt, was er aus sich und der Welt macht, wie er mit dem umgeht, was er kann. Mit dem allgemeinen Bewußtwerden der ökologischen Krise sieht sich die Ethik hier vor grundsätzlich neue Herausforderungen gestellt. Der Umgang des Menschen mit seiner natürlichen Umwelt gewinnt eine Bedeutung, die sich mit ganz eigenen Ansprüchen an sein Handeln geltend macht. Lagen die ethischen Fragen bisher wesentlich und vorgängig auf der Linie des Umgangs des Menschen mit dem Menschen, und zwar auch noch in den hier zu treffenden interaktionellen Regelungen von Ansprüchen und Gegenansprüchen auf verfügbare natürliche Ressourcen, so weitet sich die ethische Perspektive nunmehr in nicht minder fundamentaler Weise auf den Umgang des Menschen mit den von ihm in immer größerem Umfang erschlossenen und verfügbar gemachten Ressourcen selbst aus. Es geht um die verantwortliche Sicherung des ökologischen Bedingungsgefüges seiner Existenz, um die zukunftsfähige Einbindung seiner Zivilisationssysteme in das Netzwerk der ihn tragenden Natur. Eben damit aber stellt sich die ethische Frage erst als eigene umweltethische Frage.

Man wird der ethischen Diskussion um die Umweltfrage schwerlich gerecht, wenn man sie nicht zugleich auf dem Hintergrund der wachsenden Komplexität moderner Gesellschaft begreift. Moderne Gesellschaft ist geprägt durch zu-

nehmende Ausdifferenzierung ihrer Kultursachbereiche in sich eigenständig organisierende Teilsysteme mit je unterschiedlichen Strukturen, Aufgabenstellungen und Methoden. Hierauf beruht ohne Zweifel die außerordentliche Effizienz und Leistungskraft dieser Gesellschaft. Dennoch erweist sich der hier eingeschlagene Weg keineswegs als risikolos. Die auf diesem Weg erreichten ungeheuren Zuwächse an Kompetenz sind ihrerseits erkauft mit einer fortschreitenden Fraktionierung und Segmentierung von Verantwortungen und Zuständigkeiten der gesellschaftlichen Akteure, so daß hier bereits mit Recht von einer „Taylorisierung der Moral“ gesprochen wurde (*G. Anders, Die Antiquiertheit des Menschen, Band 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, München 1987, 294–297*).

Sozialethische Begriffe für die Umweltethik?

Die Auseinandersetzungen um die seit Beginn der siebziger Jahre aufbrechende Umweltfrage haben eben diese Tendenz offensichtlich zunächst nochmals verstärkt. Der neu entdeckte Sachbereich Umwelt erwies sich schnell als ein sich deutlich von den übrigen Kultursachbereichen abhebender Verantwortungsbereich mit ganz eigenen Anforderungen, die in vielem überdies nur sehr schwer in die übrigen, vor al-

lem aber in den sozialen und in den ökonomischen Sachbereich mit ihren zum Teil geradezu gegenläufigen Gesetzmäßigkeiten hineinzuvermitteln waren. Nicht ohne Grund kam es hier deshalb bereits gegen Ende der siebziger Jahre erstmals zu einer breiten *Umweltbewegung*, zur Formierung zahlreicher Umweltverbände, ja sogar zu einer eigenen politischen Organisation in der Partei der Grünen. Die Umweltfrage schuf sich so gleichsam ihre speziellen Wächter und ihre eigenen Advokaten.

In diesem Zusammenhang müssen nun aber auch die hier gleichzeitig einsetzenden Bemühungen um die Grundlagenfragen einer Umweltethik gesehen werden. Es liegt auf der Hand, daß es für den Umgang des Menschen mit der Natur angesichts der neuen gewaltigen Herausforderungen entsprechender handlungsleitender Prinzipien bedarf, nach denen sich dieser Umgang als *gut* oder *schlecht* bestimmen läßt. Gerade hier aber liegen offenkundig Defizite, Defizite einer – gemessen an dem Gang der Vernunft neuzeitlicher Entwicklung – längst nicht auf ihren sachgerechten Stand gebrachten Umweltethik. Daß diese Defizite beträchtlich sind, zeigt im Grunde schon der ausgesprochene Mangel an konzi- sen 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, macht aber die Bemühungen um die Erstellung solcher Begriffe angesichts der grundlegenden Bedeutung, die diesem Problem zukommt, nicht weniger dringlich.

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 *sozial-ethische* 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“, die sich in unterschiedlichen Fassungen in fast allen Hochkulturen als Ansatz zur Entwicklung einer universellen Ethik findet: „Was du nicht willst, daß man dir tu“, das füg auch keinem anderen zu“. „Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen 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 ethische Grundhaltungen 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 nicht zuletzt an die für eine Ethik komplexer sozialer Systeme in unserem Jahrhundert zentral gewordenen Prinzipien der Personalität, der Solidarität und der Subsidiarität. Wird nun aber dieses ganz auf den Umgang des Menschen mit dem Menschen hin konzipierte, höchst differenzierte ethische Begriffsinstrumentarium auch für eine Umweltethik taugen? Oder anders gewendet: Läßt sich der offen-

kundige Mangel an einer spezifisch umweltethischen Semantik durch Applikation solch sozialetischer Begrifflichkeiten ausgleichen? Das ist in der Tat eine erregende und im einzelnen sehr genau zu prüfende Frage, deren Beantwortung um so dringlicher erscheint, als von solcher Applikation ja längst überaus reger Gebrauch gemacht wird, und zwar nicht nur umgangssprachlich, sondern auch in einer ganzen Reihe von theoretischen Begründungs- und Rechtfertigungsansätzen, die für sich Konsistenz beanspruchen.

Nehmen wir deshalb zum Einstieg hier nur den Begriff *Solidarität*, uns vertraut im gesellschaftsethischen wie rechtlichen Kontext als eines der zentralen Sozialprinzipien. Es ist zu fragen, ob dieses Prinzip heute, angesichts der globalen ökologischen Krise, nicht auch auf das Zuordnungsverhältnis Mensch–Natur auszudehnen ist. Auf den ersten Blick legt sich das in der Tat 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 Nutzungs- und Verfügungsverhältnis zu bestimmen, entlarvt sich als Irrweg. Trotz der Sonderstellung, die dem Menschen zukommt, ist er in eine Natur eingebunden, die sich in all ihren Entfaltungen und Erscheinungen 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 entgehen 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?

Gegen eine Quasipersonalisierung der Natur

Es gibt solche Versuche. Hiernach kann der Mensch seiner Naturzugehörigkeit nur aus einem Weltverständnis gerecht werden, das nicht anthropozentrisch, sondern wesenhaft physiozentrisch ausgelegt ist. Die Natur geht nicht im Menschen auf, und der Mensch hat sein Leben durch die Gemeinschaft mit ihr. 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 Michael Meyer-Abich* (Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Umweltphilosophie für die Umweltpolitik, Wien 1984, 139) spricht in diesem Zusammenhang von einer „Rechtsgemeinschaft der Natur“, zu

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 Gemeinhaftung. Das Prinzip einer physiozentrisch angelegten ökologischen Ethik hieße dann tatsächlich Solidarität.

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 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 gleichgeordnet 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. „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will“ (Kultur und Ethik [= Gesammelte Werke, Band 2; Erstveröffentlichung 1923], München 1974, 377). Wir haben es hier mit einer biozentrischen Position zu tun. An die Stelle des Personprinzips rückt das Prinzip Leben. Wo immer der Mensch herrschend in die Natur eingreift, fügt er ihr Leid zu und macht sich an ihr schuldig. Die gequälte und 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.

Die Welt als Arbeitsfeld des Menschen

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 – fällt zugleich alles ethisch Unterscheidende dahin. Der Versuch, die Verantwortung des Menschen für die Natur durch eine Art Quasipersonalisierung 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.

Nun könnte man dagegen einwenden, daß sich in der christ-

lichen Tradition bedeutende literarische Zeugnisse finden, insbesondere dann aber auch in der Bibel selbst, 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 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 Beschreibungen des Jubels und des Lobes, der Klage und des Begehrens, des Harrens und der Sehnsucht dieser Schöpfung um rein analoge Redeweisen, um Metaphern, die das Wunder der Schöpfung, 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.

Dieser Glaubenserfahrung Israels kommt eine fundamentale, kulturprägende Bedeutung zu, die weit über das auf der Grundlage anderer Religionen Erreichte hinausgeht. 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 Bild Gottes, zu zentrieren. Das aber hat eine doppelte Konsequenz. Einmal im Blick auf das Verhältnis des Menschen zu der hier als Schöpfung und damit als *Werk* Gottes verstandenen Welt, die dem Menschen 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 Verantwortungs- und Arbeitsfeld des Menschen. Die andere Konsequenz betrifft das Verhältnis der Menschen zueinander. Es ist in derselben schöpfungstheologischen Profilierung des Menschen als Bild Gottes und berufenem Partner seines Bundes grundgelegt. Dem hat aller zwischenmenschliche Umgang zu entsprechen. Erst der Mensch ist genuin sittliches Wesen, und erst in bezug auf ihn gewinnt der ethische Anspruch den Charakter des Unbedingten. Eben diesen Anspruch entfaltet die Tora mit ihren für den Bund Jahwes mit Israel konstitutiven Geboten und Weisungen.

Diese hier grundgelegte anthropozentrische Position ist in ihrem Kern nicht aufgebbar. Sie behält ihr ganzes Gewicht gerade auch in Ansehung jener, die heute meinen, der andrängenden Umweltproblematik könne nur mit alternativen, in archaische Denkmuster zurückverweisenden biozentrischen oder physiozentrischen Ethikmodellen wirksam begegnet werden. Mit derartigen Redivinisierungsversuchen läßt sich in der Tat weder der personalen Bestimmung des Menschen gerecht werden, noch auch der Natur selbst. Tatsächlich beginnen wir die Natur zunehmend als einen gewaltigen evolutiven Prozeß zu begreifen, der durchgängig bis in ihre unterschiedlichen Hervorbringungen und Erscheinungsformen hinein nach eigenen Gesetzmäßigkeiten verläuft, eben damit aber seitens des Menschen auch höchst differenzierte Verantwortungswahrnehmungen im Umgang mit diesen Hervorbringungen und Erscheinungsformen fordert. Hier wird unmittelbar evident, daß die Entfaltung einer Umweltethik auf der Grundlage solch neo-animistischer Natur- und Weltdeutungen nicht sachadäquat zu leisten ist.

Der Mensch ist das Wesen der Verantwortung

Eine andere Frage bleibt es hingegen, wie der anthropozentrische Ansatz, zumal in bestimmten neuzeitlichen von seinen genuin biblischen Wurzeln abgeschnittenen Deutungen, in bezug auf die modernen umweltethischen Herausforderungen tatsächlich gehandhabt wird. Hier sind in der Tat deutliche Defizite festzustellen, so daß sich bei manchen die Vorstellung festsetzen konnte, Anthropozentrik gehe mit einem Ethos der Desensibilisierung gegenüber der außermenschlichen Wirklichkeit Hand in Hand, sie degradiere die Natur zum bloßen Material für den Menschen; von einem Eigenwert dieser Natur, der den Menschen noch in irgendeiner Weise ihren Erscheinungsformen gegenüber in eine moralische Pflicht zu nehmen vermöchte, könne hier keine Rede sein.

Nun ist nicht zu leugnen, daß es im Prozeß der Neuzeit zu derartigen Deutungsverschiebungen und Mißbräuchen gekommen ist, die sich in gewisser Weise sogar weltweit fortgesetzt haben. Es ist aber ebensowenig zu leugnen, daß damit die dem anthropozentrischen Ansatz inhärente *ethische* Dimension von Grund auf verfehlt wird. Das läßt sich mit einem einfachen Hinweis klarmachen: Der anthropozentrisch begründete Anspruch des Ethischen zielt zwar wesentlich auf den Menschen als dem *Adressaten* dieses Anspruchs. Dies meint aber gerade nicht, daß der Mensch gleichzeitig auch *einzig* *Inhalt* der sich daraus für ihn ergebenden ethischen Forderungen ist. Andernfalls wäre es völlig unsinnig, überhaupt von einer Umweltethik, einer Naturschutzethik, einer Tierethik oder dergleichen zu reden. Der Mensch ist das Wesen der Verantwortung, darin manifestiert sich seine Würde, und eben dies schließt in jedem Falle Willkür im Umgang mit den Hervorbringungen und Erscheinungsformen der Natur a limine aus.

Entsprechend differenziert wird sich hier seine Verantwortung aber auch darstellen. 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 Hervorbringungen der Natur – man denke hier nur an bestimmte Viren und Bakterien – können dem Menschen in extremer Weise bedrohlich werden, so daß die Vernichtung solcher Arten für ihn gegebenenfalls geboten ist. Andere hingegen – und dies kann für pflanzliche wie tierische, für niedere wie höhere Lebensformen im gegebenen Fall gelten – erweisen sich ihm als außerordentlich wertvoll, so daß er sie hegt, domestiziert, züchtet und sogar genetisch weiterentwickelt. Einige Tiere sind ihm sogar zum Gefährten geworden. In solcher Zuordnung können sich durchaus emotionale Bindungen entwickeln, die freilich die genuine Differenz zum Menschen nicht aufzuheben vermögen.

Generell wird man sagen müssen: Der Mensch ist, weil emotions- und leidensfähig, als Vernunftwesen zugleich *empathiefähig*, und dies wird die Ausgestaltung seiner moralischen Verantwortung im Umgang mit den übrigen Kreaturen entscheidend mitbestimmen müssen, wobei hier analoge Reaktionsweisen (Schmerz-, Streß-, Angstfähigkeit u.ä.) in deren Lebensäußerungen durchaus wesentliche Anhaltspunkte geben können. Das wiederum hat dann auch unmittelbare Konsequenzen insbesondere im Bereich der Tierhaltung, so etwa in bezug auf in der aktuellen Diskussion zu Recht angemahnte moralische Bedingungen, die bei Massentierhaltung, bei Tiertransporten oder bei Tierversuchen einzuhalten sind.

Doch im Spektrum unserer Verantwortung für die Natur geht es nicht nur um die Art unseres Umgangs mit den einzelnen Lebensformen. In noch umfassendere Verantwortung genommen sind wir ebenso in bezug auf die höchst unterschiedlichen Ökosysteme und ökosystemaren Zusammenhänge, in denen sich diese Natur entfaltet und sich uns vermittelt. Für eine Strukturierung der hier wahrzunehmenden Verantwortung sind wohl folgende Gesichtspunkte zu beachten:

Vom anthropozentrischen Ansatz her erweist es sich im Prinzip als legitim, in solche Systeme einzugreifen, sie auf uns hin umzugestalten und sie für unsere Zwecke zu nutzen. Die sich selbst überlassene ursprüngliche Natur, wie sie sich noch bis zum Beginn des Neolithikums darstellte, wurde so sukzessive in Kulturlandschaft umgewandelt. Das betrifft inzwischen den größten Teil der Landflächen unserer Erde, soweit sie sich für diese Zwecke eignen.

Natürlich lassen sich damit nicht auch die diesen Prozeß vielfach begleitenden, nicht selten sogar vorgängig aus Not oder auch aus Unwissenheit entstandenen *negativen Nebenfolgen* automatisch rechtfertigen oder gar gutheißen. Ich nenne hier nur den Verlust an Biodiversität, das regionale, aber auch globale Verschwinden von Arten. Ferner die fortschreitende Desertifikation ganzer Zonen, die Verkarstung von Bergregionen, die Entstehung von Ödland und die Ausweitung von Wüsten als Folge der Abholzung von Wäldern auf landbe-

wirtschaftungsuntauglichen Flächen. All dies verstärkte sich bereits früh mit der Entstehung von Hochkulturen sei es in China, Indien oder im Mittelmeerraum. Der Rede wert sind in unserem Zusammenhang aber umgekehrt auch mögliche nicht intendierte positive Auswirkungen von Eingriffen des Menschen in die Natur. Klassisches Beispiel hierfür: Die Lüneburger Heide, ein vom Menschen gewissermaßen „verschuldetes“, auf Abholzung des ursprünglichen Waldbestandes zurückgehendes neues Ökosystem, das heute seinerseits unter Naturschutz gestellt ist.

Fortschritt muß von den Bedingungen der Natur mitgetragen werden

Wir haben es auf der hier skizzierten zweiten, größeren Naturzusammenhängen geltenden Verantwortungsebene offensichtlich vorrangig mit dem zu tun, was man gemeinhin auch Naturschutz nennt. Mit der Forderung eines spezifischen Naturschutzes sehen wir uns verpflichtet, dem entgegenzuwirken, was an möglichen negativen Folgen aus dem jeweiligen, auf unser Eigenwohl gerichteten Handeln im Umgang mit der uns verfügbaren Natur für diese Natur selbst entsteht. Doch ist damit keineswegs auch schon apriori festgelegt, welche Natur wir denn nun meinen, die es zu schützen gilt, *welche* Natur wir also schützen sollen? Verstehen wir darunter die ursprüngliche, vom Menschen bisher noch *unberührt* gelassene Natur, die ihrerseits das verbliebene Resultat eines über hunderte Millionen Jahre gehenden Evolutionsprozesses darstellt, in dem sich eine Vielfalt von Arten und Lebensformen einander immer wieder abgelöst haben? Oder meinen wir die vom Menschen *gestaltete* Natur, die es zu schützen gilt, den von Adam bebauten Garten in seinen vielfältigen Ausprägungen in Stadt-, Fluß-, Park- und Agrarlandschaften, in denen Mensch und Natur ihre Symbiose finden? Oder meinen wir im gegebenen Fall jene Natur, die gleichsam unbeabsichtigt im Gefolge menschlicher Eingriffe immer neu zu entstehen vermag?

Welche Natur also soll geschützt werden? Die Frage ist offensichtlich eben nicht zeitlos, geschichtsunabhängig, ein für allemal zu beantworten. Weder die Natur noch der Mensch und seine Kultur sind statische, unwandelbare Größen. Es geht sonach hier immer auch um Abwägungsprozesse, in welche Kriterien der Pluriformität, der Schönheit, der Seltenheit, des Faszinierenden und Ehrfurchterweckenden, aber auch Kriterien der funktionalen Erforderlichkeit und Notwendigkeit einfließen und ebenso immer wieder miteinander konkurrieren können. Dasselbe gilt dann aber nicht anders auch unter der Voraussetzung, daß wir diese unbeendbar reiche, dynamische, evolutive Natur mit ihrer Sinnspitze Mensch in einem letzten, theologischen Sinne als Schöpfung Gottes zu betrachten haben, die es ihrer intentionalen Zielrichtung nach als Schöpfung zu bewahren gilt. Von daher meint „Bewahrung der Schöpfung“ denn auch nicht einfachhin nur Festschreibung ihres uns überkommenen Be-

standes, sondern wesenhaft Fortschreibung und Weiterentwicklung der in ihrem Bestand angelegten Möglichkeiten. Doch gerade das Wort von der „Bewahrung der Schöpfung“ enthält zugleich mehr noch einen eindringlich mahnenden und warnenden Ton, der uns hier unmittelbar auf die dritte Verantwortungsebene hinlenkt. Wir haben es nämlich längst nicht mehr nur mit bestimmten Tierschutz- und Naturschutzanforderungen zu tun, so relevant diese im einzelnen auch immer sein mögen. Es geht vielmehr darüber hinaus gleichzeitig längst schon um die Wahrnehmung und Ausfaltung einer noch umfassenderen, oder wenn man so will, noch elementarerer Verantwortung. Es geht um die dauerhafte Sicherstellung der Funktionsfähigkeit des Bedingungsgefüges menschlicher Zivilisationssysteme *und* der Tragkapazität der Natur. Erst in diesem Zusammenhang sprechen wir je und je von Umwelt und Umwelterfordernissen. Es geht um eine dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung und darin um die Überlebens- und Zukunftsfähigkeit des Menschen und der Menschheit.

Wenn uns nun aber heute die in dieser Weise gefaßte Umweltfrage als Frage nach dem Ressourcenpotential und der Tragkapazität der uns umgreifenden Natur plötzlich zu einer solch zentralen ethischen Herausforderung geworden ist, so läßt dies zugleich eines erkennen, daß wir nämlich, trotz aller immensen Fortschritte, die uns das „Projekt“ neuzeitlicher Rationalität gebracht hat, was den Umgang mit dieser Natur betrifft, auf einen höchst irrationalen und riskanten Weg geraten sind und uns in vielem immer noch auf ihm befinden. Mit ihm erscheint am Ende alles bereits Erreichte an Fortschritt aufs Spiel gesetzt und darin zugleich jegliche *schöpfungsgerechte* Idee von Fortschritt desavouiert.

Die Tatsache, daß die Natur „zurückschlägt“, wo ihre Gesetzmäßigkeiten mißachtet, ihre Ökosysteme zerstört und ihre Ressourcen geplündert werden, zeigt an, daß sich auf die Dauer kein Fortschritt auszahlt, der gegen grundlegende Bedingungen der Natur verläuft. Auf eine ethische Bestimmung gebracht, bedeutet dies: Als Fortschritt kann nur bezeichnet werden, was von den Bedingungen der Natur mitgetragen wird. Je mehr wir uns deshalb 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, bisher ungeahnte Verantwortungen genommen. Neuzeitliches Fortschrittsdenken wird damit einem entscheidenden Reifungsprozeß unterworfen.

Es liegt auf der Hand, daß es zur Gestaltung eines solchen, nunmehr zugleich *umweltgerechten* Fortschritts unserer menschlichen Zivilisation einer schier unendbaren Fülle von Einzelaktivitäten bedarf, die ein großes Maß an Spezialwissen aber auch an Interdisziplinarität erfordern. Dabei mag es als ein Hoffnungszeichen gelten, daß inzwischen Vertreter vieler wissenschaftlicher Einzeldisziplinen, seien es Geologen, Biologen, Ökologen oder Toxikologen, seien es Technikwissenschaftler, Sozialwissenschaftler, Juristen oder Ökonomen, aber nicht zuletzt auch der Gesetzgeber selbst,

die Umweltfrage in dem so verstandenen Sinne anzugehen suchen. Immerhin spricht die Tatsache für sich, daß gerade dem Umweltrecht während der beiden letzten Jahrzehnte eine immer größere Bedeutung zugewachsen ist, so daß es angesichts der Vielfalt und der fortschreitenden Dichte umweltrelevanter rechtlicher Regelungen, die es hier inzwischen zu verwalten gilt, heute bereits einen eigenen gewichtigen Rechtsbereich darstellt. Auf diesem Hintergrund stellt sich für uns aber nunmehr um so nachdrücklicher die Frage, welche Aufgabe denn die Ethik – und das gilt gleichermaßen für die theologische Ethik – als handlungsleitende normative Grundlagendisziplin hier in spezifischer Weise wahrzunehmen hat. Fällt es nicht gerade ihr zu, die tragenden Grundsätze, die generellen entscheidungsrelevanten Prinzipien herauszuarbeiten, nach denen angesichts dieser neuen Umweltfrage insgesamt zu verfahren ist? Und ist in diesem Zusammenhang nicht auch die Kirche im Kontext des durchaus produktiven und reflektierten Erfahrungsschatzes ihrer Soziallehre hier wieder neu und in eigener Weise gefordert?

Zum Aufbau einer humanen Welt bedarf es nicht nur klarer handlungsleitender Prinzipien, die als soziale Strukturprinzipien den Umgang des Menschen mit dem Menschen betreffen, sondern gleichermaßen notwendig auch ebenso klarer handlungsleitender Prinzipien, die den Umgang des Menschen mit der ihm vorgegebenen und ihn tragenden Natur betreffen. Hier tut sich nämlich inzwischen, gerade was Natur- und Umweltethik angeht, ein riesiger Markt der Meinungen auf, der mit Vorrang auch von Theologen – katholischen wie evangelischen, darunter eine ganze Reihe von Bestsellerautoren – in immer neuen Varianten fleißig bedient wird. Was da aber zumeist vorgeschlagen wird, ist genau Ausdruck eines vorherrschenden, in gewisser Weise verständlichen, aber keineswegs unproblematischen Trends.

Das Retinitätsprinzip als umfassender Imperativ

Angesichts des hohen Maßes an Instrumentalisierung im neuzeitlichen Umgang mit der Natur verstärkt sich die Tendenz, diese Natur in der Einschätzung ihres Wertes und des Wertes ihrer Erscheinungsformen wieder näher an den Menschen heranzurücken, in dem Glauben sie auf diese Weise um so besser vor dem Menschen schützen zu können. Nur so erklärt sich das erstaunlich große Echo, das Autoren wie *Eugen Drewermann*, *Jürgen Moltmann*, *Franz Alt*, *Günter Altner*, *Klaus Michael Meyer-Abich* und jüngst selbst noch *Leonardo Boff* mit ihren unterschiedlichen umweltethischen Ansätzen immer wieder finden. Und in diesem Kontext muß dann auch die entsprechende Begriffswelt gelesen werden, die hier zur Kennzeichnung dieser Natur und des Umgangs mit ihr vorwaltet: Heiligkeit, Würde, Solidarität, Partnerschaft, Gleichwertigkeit, Eigenrecht. Unabhängig davon, wie weit hier nur mehr metaphorisch oder tatsächlich auch buchstäblich geredet wird, und unabhängig davon, was von diesem buchstäblich Gemeinten einer ernsthaften Prüfung

standhält: ethisch entscheidend ist die Tatsache, daß man hier in Sachen Umwelt und ihren gewaltigen Herausforderungen auf eine Strategie setzt, in der die Natur als eine unverfügbare Größe suggeriert wird, um sie so dem instrumentellen Zugriff des Menschen möglichst zu entziehen. Was man sich aber auf diese Weise einhandelt, ist letztlich nur mehr ein von der ungeheuren Fülle der ökonomischen und sozialen Erfordernisse als Menschheitsfragen abgekoppeltes *ökologisches Gegenethos*.

Im Grunde weiß jedermann, daß die großen ökonomischen und sozialen Probleme der Gegenwart nicht gegen die Umweltfrage gelöst werden können, sondern nur mit ihr. Doch was nützt in diesem Kontext eine Umweltethik, die von ihrem eigenen Ansatz her über bloße Ehrfurchts-, Achtungs- und Bewahrungsforderungen hinaus kaum etwas einzubringen vermag, was hier Brücken schlagen könnte? In Wahrheit stehen wir aber damit vor einem neuen, die Grundlagen unseres ethischen Selbst- und Weltverständnisses berührenden Prinzipienproblem. Wir brauchen in der Tat ein eigenes verfahrensrelevantes umweltethisches Grundprinzip, das genau diesen Brückenschlag leistet, indem es die Aufgabe benennt, um die es eigentlich in der ganzen Umweltfrage geht, nämlich um die Einbindung unserer Zivilisationssysteme in das sie tragende Netzwerk der Natur. Ich bezeichne deshalb dieses umweltethische Prinzip in Anknüpfung an das lateinische *rete*, das Netz, und in klarer Kontrastierung zu den sozialen Strukturprinzipien Personalität, Solidarität und Subsidiarität näherhin als *Retinitätsprinzip*, als Vernetzungsprinzip.

Dieser Begriff der Retinität ist im übrigen auch vom Sachverständigenrat der Bundesregierung für Umweltfragen als *das* umweltethische Handlungsprinzip in seinen Gutachten durchgängig rezipiert worden. Wer sich einigermaßen mit den Umweltaufgaben, die sich uns heute stellen, vertraut gemacht hat, der weiß, daß es hier durchgängig um nichts anderes geht als um ganz dezidierte und detaillierte Retinitätsarbeit: um Beschaffenheitsprobleme von Luft, Wasser und Boden, um umweltfreundliche Produkte und Produktionsverfahren, um die Aufarbeitung von Eingriffen in komplexe ökosystemare Zusammenhänge, um Artenschutz und Sicherung von Artenvielfalt, um Probleme einer dauerhaft-umweltgerechten Landnutzung oder auch einer nur einigermaßen umweltverträglichen Gestaltung des Verkehrs, um Emissionen und Immissionen von Schadstoffen, um die Festlegung von Grenzwerten und Umweltstandards, und schließlich selbst um grundlegende Fragen einer Umwelterziehung und eines Umweltbewußtseins, die die Menschen überhaupt erst instandsetzen, nicht nur mit Betroffenheit zu reagieren, sondern zu lernen, in eben dieser Weise vernetzt zu denken und zu antworten.

Mit dem Retinitätsprinzip ist in der Tat der umfassende umweltethische Imperativ formuliert, der diesen zugleich in seiner Brückenfunktion erkennen läßt: Als Fortschritt, als sozialer Fortschritt, als ökonomischer Fortschritt, als technischer Fortschritt kann nur bezeichnet werden, was von den Bedingungen der Natur mitgetragen wird. Es geht um Rück-

koppelungs-, Einbindungs- und Vernetzungsaufgaben, ohne deren stetige Bewältigung jede Rede von Fortschritt ihren schöpfungsgemäßen Sinn verliert.

Sieht man erst einmal die Dinge in dieser Weise, dann hat das aber noch ein Weiteres zur Konsequenz, dies nämlich, daß die Umweltfrage nicht länger als eine Art Nebenkriegsschauplatz, als ein der Nachsorge vorbehalten, gesonderter, für sich abzuwickelnder Reparaturbereich betrachtet werden kann, sondern als ein Faktor zu sehen ist, der die gesamte Vorstellung von gesellschaftlicher Entwicklung und gesellschaftlichem Fortschritt von der Wurzel her mitbestimmen muß. Das aber bedeutet: Es ist keinerlei dauerhaft ökonomische und soziale Entwicklung denkbar, wenn sich diese nicht zugleich auch dauerhaft umweltgerecht vollzieht. Worum es hier geht, ist bisher nirgends klarer auf den Punkt gebracht als in jener gesellschaftspolitischen Programmatik, zu der sich die Weltgemeinschaft auf der Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung von Rio de Janeiro im Jahre 1992 unter dem Leitprinzip „sustainable development“ – nachhaltige, zukunftsfähige, dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung – bekannt und verpflichtet hat. Was dieser Leitprogrammatik zugrunde liegt, ist nichts Geringeres als die Erkenntnis, daß ökonomische, soziale und ökologische Entwicklungen notwendig als eine innere Einheit zu sehen sind.

Eine neue Bewährungsprobe für die Soziallehre

Die wegweisende Bedeutung des Sustainability-Konzepts liegt darin, daß es die ökologische Frage aus ihrer Isolierung herausholt und als unabdingbaren Bestandteil der gesellschaftlichen Gesamtentwicklung erkennen läßt. Der Umgang mit der Natur betrifft keine Randbedingungen der gesellschaftlichen Entwicklung, sondern erweist sich als ein Faktor, ohne dessen verantwortliche Gestaltung letztlich alles Bemühen um wirtschaftliches Wachstum und soziale Konsolidierung in eine Sackgasse gerät. Umgekehrt läßt das Sustainability-Konzept aber ebensowenig einen Zweifel daran, daß es hier zugleich wesentlich um ökonomische und soziale Entwicklung geht. Dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung meint weder eine prinzipielle Absage an die sich mit der modernen technisch-wissenschaftlichen Kultur eröffnenden Möglichkeiten noch eine prinzipielle Absage an deren rational fundierte ökonomische Nutzung noch gar eine prinzipielle Absage an die sich erst daraus ergebenden Chancen für eine sozial gerechtere Welt. Sie meint aber wohl eine Entwicklung, deren Zukunftsfähigkeit in jedem ihrer Schritte grundsätzlich von der funktionalen Leistungskraft der naturalen Systeme abhängt. Mit dem Leitbild des sustainable development wird sonach ein Denken auf den Weg gebracht, das entschieden gegen simple Polarisierungen im umweltethischen wie im umweltpolitischen Diskurs gerichtet ist und damit eingefahrene „Lagermentalitäten“ überwinden hilft.

Bei allen Schwierigkeiten, die sich der Umsetzung des Su-

stainability-Konzeptes in den Weg stellen können, handelt es sich hier dennoch nicht um eine utopische Forderung, sondern um eine operationalisierungsfähige Bestimmung im Sinne eines handlungsleitenden Prinzips. Die menschliche Gesellschaft ist nur in dem Maße zukunftsfähig, wie es ihr gelingt, die ökonomische Komponente mit ihrer hochsensiblen Produktivitätsproblematik und die soziale Komponente mit ihrer hochsensiblen Verteilungsproblematik sowie die ökologische Komponente mit ihrer hochsensiblen Vernetzungsproblematik so auszutarieren, daß sich diese Komponenten nicht gegenseitig aufheben, sondern sich umgekehrt gegenseitig stimulieren, so daß sie immer neu als eine funktionale Einheit erfahren werden.

Es liegt auf der Hand, daß eine derart schlüssige Leitprogrammatik nach entsprechenden *Operationalisierungen* ruft. Inzwischen gibt es insbesondere auf lokaler und regionaler Ebene bereits eine Vielzahl solcher konkreter Umsetzungsversuche. Ansätze dazu finden sich aber auch schon auf nationaler wie internationaler Ebene. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß unter vielen anderen inzwischen sogar schon kirchliche Organisationen initiativ wurden, unter ihnen das katholische Entwicklungswerk Misereor, das in Zusammenarbeit mit dem Bund für Umwelt- und Naturschutz auf der Grundlage dieser Programmatik eine eigene Studie „Zukunftsfähiges Deutschland“, die sogenannte „Wuppertal-Studie“ erstellen ließ. Es sollte uns Grund zum Nachdenken geben, daß unsere kirchliche Soziallehre, die auf dem Hintergrund der sozialen Frage seit nunmehr über einhundert Jahren vielfältige gesellschaftsethische Impulse gegeben und in den Sozialprinzipien entscheidende Markierungen gesetzt hat, offensichtlich mit der systematischen Reflexion der Umweltfrage immer noch zurückliegt, so daß sich sogar kirchliche Organisationen anderswo Rat holen müssen.

Zwar wird die Umweltfrage auch in kirchlichen Dokumenten in zunehmender Weise eigens thematisiert, aber thematisiert wird sie dort eben immer noch für sich, als ein eigener „Reparaturbereich“, und nicht als etwas, was die gesamte gesellschaftsethische Reflexion, seitdem wir um diese Umweltfrage wissen, von der Wurzel her mitbestimmen muß. Mit der Umweltfrage steht die Soziallehre sonach vor einer neuen Bewährungsprobe. Sie muß in ihren Weisungen einer noch größeren Komplexität Rechnung tragen, als dies bisher schon der Fall war. Größere Komplexität – das muß hier jedoch nicht einfach nur Signum für Verfall bedeuten, dem es gegenzusteuern gilt –, größere Komplexität, darin liegt in Wahrheit nicht weniger auch die Chance für eine höhere, umfassendere Entwicklungsform. Gerade hierzu aber bedarf es differenzierter klarer und konsensfähiger Wegmarkierungen. Deshalb das ganze Ringen um Prinzipien. Geht es doch darin letztlich um das Ausmachen von Zielmargen, die der Grundintention Gottes mit seiner Welt entsprechen. Gott läßt die Welt nicht ohne Rat. Sie hängt nicht im Leeren. Die Schöpfung hat Gott im Rücken und vor sich. Wir arbeiten nicht im Nichts.

Wilhelm Korff