



Ethik und Umwelt



Fachtagung am 31. Januar 2007

UmweltSpezial



Ethik und Umwelt

Fachtagung am 31. Januar 2007

UmweltSpezial

Impressum

Ethik und Umwelt
Fachtagung des LfU am 31. Januar 2007
ISBN (Online-Version): 978-3-940009-52-4

Herausgeber:
Bayerisches Landesamt für Umwelt
Bürgermeister-Ulrich-Straße 160
86179 Augsburg
Tel.: (0821) 90 71 - 0
Fax: (0821) 90 71 - 55 56
E-Mail: poststelle@lfu.bayern.de
Internet: www.lfu.bayern.de

Redaktion:
LfU Referat 12

Druck:
Eigendruck Bayer. Landesamt für Umwelt

Gedruckt auf Papier aus 100 % Altpapier.

Stand:
November 2007

Diese Druckschrift wurde mit großer Sorgfalt zusammengestellt. Eine Gewähr für die Richtigkeit und Vollständigkeit kann dennoch nicht übernommen werden. Sofern in dieser Druckschrift auf Internetangebote Dritter hingewiesen wird, sind wir für deren Inhalte nicht verantwortlich.

Inhaltsverzeichnis

Begrüßung	5
Prof. Dr.-Ing. Albert Göttle, Präsident des Bayer. Landesamtes für Umwelt	
Geschichte der Ethik	9
Prof. Dr. Karl-Heinz Nusser, LMU München, Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft	
Ethik, Naturphilosophie und Positivismus	18
Prof. Dr. Walter Schweidler, Ruhr-Universität, Fakultät für Philosophie, Pädagogik und Publizistik, Bochum	
Ethik und Umwelt – aus evangelischer Sicht	29
Pfarrer Kirchenrat Gerhard Monninger, Der Beauftragte für Umweltfragen der Evang.-Luth. Kirchen in Bayern	
Ethik und Umwelt aus der Sicht der Religionen – katholisch	34
Prof. Dr. Markus Vogt, Philosophisch-Theologische Hochschule Benediktbeuern	
Islam und Umwelt Ethik	45
Doz. Dr. Ibrahim Özdemir, Universität Ankara	
Ethik und Umwelt aus der Sicht der Politik	58
Prof. Dr. Dr. h. c. Heinrich Oberreuter, Lehrstuhl für Politikwissenschaften I, Universität Passau	
Tagungsleitung / Referenten	63
Programm	65

Begrüßung

Prof. Dr.-Ing. Albert Göttle, Präsident des Bayer. Landesamtes für Umwelt

Sehr geehrte Damen und Herren,

ich freue mich sehr, Sie auf unserer Fachtagung „Ethik und Umwelt“ begrüßen zu können.

Zitat aus Einladung

„Ethik und Umwelt“. Gibt es Zweifel daran, dass Handeln für die Umwelt gut ist? Hält Umweltschutz nicht jeder ethischen Bewertung stand? Aber was motiviert uns zum Umweltschutz? Ist es letztlich nicht ein egozentrisches Weltbild?

Zur Einordnung des Begriffs Ethik

Der Begriff Ethik geht zurück auf das **2.500** Jahre alte griechische „èthos“, das mit „**Sitte**“ und „**Brauch**“ übersetzt wird und sich mit **guten Verhaltensregeln** beschäftigt.

In der Tradition von Aristoteles waren im Mittelpunkt die menschlichen Handlungen und besonders die Gesinnung aus der sie hervorgehen oder die von ihnen erzeugte Wirkung.

In der abendländisch-christlichen Kultur entwickelt sich Ethik zum Maßstab und Ziel dafür, was **humanes und lebenswertes Leben** auszeichnen soll (Thomas von Aquin).

Meine Folgerung

Auch eine technische und ökologische Fachbehörde sollte sich gelegentlich mit den weiteren Grundlagen und Wirkungen ihrer Arbeit beschäftigen, daher die Tagung Ethik und Umwelt ein Versuch mit erfreulicher Resonanz. Doch wo fangen wir an?

Normative Grundlagen – Legitimation staatlichen Handelns

Immanuel **Kant** definiert **1785** ethisches Verhalten durch seinen kategorischen Imperativ: „Handle derart, dass die Maxime deines Willens jederzeit als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte.“

Für Verwaltung bieten sich **normative Grundlagen** als Ausgangspunkt für die Suche ihrer Rolle auf dem Weg zu gelebter Umweltethik an:

- Schon **1984 Staatsziel Umweltschutz** in den Art. 3 und 141 **Bayerische Verfassung**: der Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen ist, auch eingedenk der Verantwortung für die kommenden Generationen, der besonderen Fürsorge jedes einzelnen und der staatlichen Gemeinschaft anvertraut.

- 1994 nach Wiedervereinigung folgt das **Grundgesetz** und verpflichtet in der Staatszielbestimmung des Art. 20a GG den Staat, auch in Verantwortung für die künftigen Generationen die natürlichen Lebensgrundlagen zu schützen.

Für diese o. g. Regelungen sprechen in erster Linie volkswirtschaftliche, politische, rationale und ökonomische Gründe. Doch es geht auch um die Umsetzung **ethischer Überzeugungen**, d. h.:

- **Verantwortung** für die kommenden Generationen, denen man die Lösung ihrer Probleme auch überlassen könnte,
- **Schutzpflicht** über die Mindestanforderung der Grundrechte, insb. auf Leben, Gesundheit und körperliche Unversehrtheit hinaus: daraus leitet sich das
- **Vorsorgeprinzip** ab, das vor allem beim Immissions- und Gewässerschutz durch Gesetze und die Verwaltung weiter konkretisiert wird. Der Staat beschränkt sich nicht auf die Gefahrenabwehr, er hat sich – auch aus ethischen Gründen – zu einer weitergehenden Vorsorge für Mensch und Umwelt verpflichtet.

Paradebeispiel: Naturschutz

Im **Bayerischen Naturschutzgesetz** ist der Gesetzgeber sogar einen Schritt weiter gegangen und hat seit 1998 (ihm wiederum folgend 2002 das Bundesgesetz) den **Schutz von Natur und Landschaft aufgrund ihres eigenen Wertes** und als Lebensgrundlagen des Menschen zum Ziel des staatlichen Naturschutzes gemacht.

Das bedeutet: Der **anthropozentrische Ansatz** als ausschließliche Legitimation wurde durch den **ökozentrischen Ansatz** zwar nicht ersetzt, aber ergänzt.

Der Einfluss von Religion und Philosophie ist untrennbar.

Diese **normativen Grundlagen**, die wir als Gesellschaft uns gegeben haben, haben vielfältige religiöse und philosophische Ursprünge und Grundlagen.

Lassen Sie mich aus der Genesis zitieren: „Gott, der Herr, nahm also den Menschen und setzte ihn in den Garten von Eden, damit er ihn bebaue und hüte“ (Gen 2,15). Bebauen und behüten sollen wir die Erde, aber nicht ausbeuten und zugrunde richten. Wir dürfen die Ressourcen der Erde nutzen, sind aber zugleich in Pflicht genommen, die Schöpfung zu schonen und achtsam mit ihr umzugehen (Kardinal Wetter).

Aus der **Diskussion des 20. Jahrhunderts** möchte ich in Stichworten (willkürlich getroffen) kurz aufzeigen, wo wir heute stehen.

- Beim **Prinzip Hoffnung** hat **Ernst Bloch** noch nicht an den Umweltschutz gedacht. Im letzten Sommer konnten viele Menschen den Main als Badegewässer nutzen. Wer dessen trübe und schaumige Brühe in den 70er Jahren gesehen hat, konnte dies sich bestenfalls als konkrete Utopie vorstellen. Dennoch wurde der Weg der Abwasserreinigung beschritten und mit Geduld und Ausdauer, deren Grundlage die Hoffnung ist, verfolgt.
- In seinem „**Prinzip Verantwortung – Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation**“ befasst sich **Hans Jonas** intensiv mit dem Verhältnis des Menschen zur Natur und seinem Umgang mit der Technik. Er hat einen **ökologischen Imperativ** formuliert, der die heutige Diskussion um den – problematischen – **Begriff der Nachhaltigkeit** prägt:

„Handele so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.“

- Und schließlich **Karl Popper** mit seinem **kritischen Rationalismus**. Er lehrt uns: „Wir müssen dafür offen sein, dass es keine vorgefertigten Wahrheiten gibt und dass scheinbar sichere Erkenntnisse im Lauf der Zeit durch noch bessere Erkenntnisse geändert oder gar widerlegt werden.“

Der Einfluss der Gesellschaft

Wir leben heute in einer sogenannten **offenen Gesellschaft** – ein Begriff von Karl Popper. In ihr konnte sich der Umweltschutz besonders entwickeln, weil Missstände und Umweltbelastungen frei benannt und diskutiert werden können. Konkret heißt dies z. B.:

- Eine offene Gesellschaft kann **abwägen und Prioritäten beim Umweltschutz setzen**, bei uns z. B. ein sehr strenger Schutz des Grundwassers, aber nur ein Mindestschutz gegen Fluglärm. Hier spielt der kulturelle und religiöse Hintergrund, den wir heute diskutieren werden, eine besondere Rolle.
- In der offenen Gesellschaft sind für den Entscheidungsprozess **geregelte Verfahren** wichtig. Bei allen Bemühungen um Verfahrensbeschleunigung und Deregulierung sollte die angemessene Information und Beteiligung der Öffentlichkeit in Planungs- und Genehmigungsverfahren nicht vernachlässigt werden.
- Gerade in Bayern beobachten wir, wie sich in der offenen Gesellschaft neue **Instrumente des kooperativen Umweltschutzes** etablieren und Erfolge erzielen, z.B. Umweltpakt Bayern mit der Wirtschaft, Mobilfunkpakt oder die lokale Agenda 21 in vielen Gemeinden und Landkreisen. Aber:

Umweltethik ist globale Herausforderung

In einer **globalisierten Welt** wird aber auch die **Staaten- und Völkergemeinschaft** zu einer besonderen Form der offenen Gesellschaft. Immer mehr erweisen sich Umweltprobleme als **globale Herausforderung**, vom Klimaschutz und Wassermangel bis zu den Zugvögeln, die nur überleben, wenn ihre Lebensgrundlagen in mehreren Kontinenten funktionieren.

Mit immer mehr **Konventionen** stellen sich die Staaten dieser Herausforderung: Washingtoner Artenschutzübereinkommen, Baseler Abfall-Konvention oder Kyoto-Protokoll.

Prüfstein Klimawandel

Der globale Klimawandel – Hauptthema im Kyoto-Protokoll – ist bereits Realität; er fordert uns in unserer Schöpfungsverantwortung heraus.

Wir haben es mit der wohl umfassendsten Gefährdung der Lebensgrundlagen der heutigen und in noch viel stärkerem Maß der kommenden Generationen zu tun.

- Die **Lasten** des menschlich verursachten Klimawandels sind sehr ungleich verteilt. Sowohl weltweit als auch in den einzelnen Staaten sind gerade die Ärmsten am stärksten betroffen. Arme Länder haben kaum Möglichkeiten, sich vor den Folgen des Klimawandels zu schützen (Anstieg des Meeresspiegels mit verheerenden Überschwemmungen, Trinkwasserknappheit und Dürren). Zugleich tragen diese Länder bislang weit weniger zum Ausstoß der klimaschädlichen Treibhausgase bei als die Industriestaaten (Kardinal Wetter).
„Der Klimawandel ist ein Problem der globalen Gerechtigkeit!“

- **Klimaschädliches Verhalten wirkt** sich nicht nur kurzfristig, sondern gerade auch **mittel- und langfristig** aus. Noch in mehreren Jahrzehnten wird deutlich spürbar werden, welche Mengen an Treibhausgasen wir an die Atmosphäre abgeben.

So werden nachkommende Generationen die Leidtragenden unseres heutigen Verhaltens sein.
„**Der Klimawandel ist ein Problem der Gerechtigkeit zwischen den Generationen!**“

- Der **Klimawandel verändert** auch tiefgreifend die Lebensbedingungen der Natur. Lebensräume für Pflanzen- und Tierarten verschwinden und damit wird auch die biologische Vielfalt der Erde geringer.
„**Der Klimawandel ist ein Problem der Schöpfungsgerechtigkeit!**“

Vom Denken zum Handeln

Der Weg zu richtigen Erkenntnis in der Umweltethik ist ein **erster Schritt** zur Lösung der vielfältigen lokalen und globalen Probleme. Schwieriger und oft dornenreicher ist aber noch die **Umsetzung dieser Erkenntnis** in der Praxis und Politik und unsere Tagung hätte einen großen Mangel, wenn sie sich vor dieser Frage drücken würde.

Mit der Tagung heute wollen wir der Frage nachgehen, ob es **gemeinsame ethische Grundlagen** gibt, die sich unter verschiedenen **kulturellen und religiösen Randbedingungen** entwickelt haben. Dazu widmen wir uns den Grundlagen der Umweltethik und lassen uns aus authentischer Quelle die umweltethischen Kernaussagen **großer Weltreligionen** vorstellen.

Als Berichterstatter für die **Sicht der Wirtschaft** ist die Siemens AG gut gewählt, nicht nur, weil sie derzeit eine besondere Herausforderung für ethische Unternehmensführung bestehen muss und bestehen wird.

Auch wenn die ideologischen Umweltdiskussionen nachgelassen haben, bleibt die **Politik** spannend. So freuen wir uns auf die Ausführungen von **Prof. Oberreuther**. Es ist letztlich die Politik, die in unserem Wertesystem die ethische Verbindlichkeit zum Ausdruck bringt, auch und vor allem in den umwelt- und entwicklungspolitischen Normen wie den Naturschutz-, Boden- und Wassergesetzen ebenso wie im Landesentwicklungsprogramm.

Viele spannende Fragen und Themen. Daher genug der Vorrede – ich wünsche Ihnen eine aufschlussreiche Tagung, bei der auch die Diskussion nicht zu kurz kommen sollte.

Geschichte der Ethik

Prof. Dr. Karl-Heinz Nusser, LMU München, Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft

1 Einleitung

Geschichte besteht aus Ereignissen, die das Leben der Menschen prägen. In den Geschichtstheorien geht es um die Frage, welches Gewicht Ereignisse und der mit ihnen gegebene Kontext haben. In der Geschichte der Ethik sind die großen Ereignisse solche ethische Theorien, die in philosophische Entwürfe eingebettet sind und in besonders prägnanter Weise eine Antwort auf die Grundprobleme des Menschen geben. Im Unterschied zu den historischen Ereignissen, die Fakten darstellen, sind die Antworten, die in diesen Ethiktypen bereitliegen, nicht nur vergangen, nicht nur historisch, weil sie sich auf Fragen beziehen, die die Menschen zu allen Zeiten beschäftigen und die sie zu lösen haben. Ein solches Grundproblem ist die Grenzenlosigkeit des menschlichen Wollens, die Tatsache, dass der Mensch versuchen kann, alles zu wollen, und dabei schnell in Konflikt mit der Realität gelangen kann. Die Erfahrung des Menschen, dass er, wenn er der Beliebigkeit und Unersättlichkeit seines Wollens Raum gibt, sich selbst schadet, führt zu dem Versuch, das Gute und Schlechte zu unterscheiden und Regeln für die Lebensführung des Menschen aufzustellen. Der Mensch ist gezwungen, in den zentralen Bereichen seines Lebens beständig zu entscheiden, und sein privates, sein gesellschaftliches und politisches Handeln führt dazu, dass er Wirklichkeit verliert oder Wirklichkeit gewinnt.¹ Die zentrale Alternative in der Geschichte der Ethik, die auch die Ethik der Gegenwart herausfordert, ist die Frage nach der Art der Nützlichkeit der Ethik, mit der übrigens die Frage nach der Nützlichkeit der Philosophie eng verknüpft ist. Brauchen wir eine Ethik, weil sie nützlich ist, weil wir ohne sie die Gesellschaft nicht integrieren und die Gewalt nicht eindämmen können, oder ergeben sich aus der Ethik Einsichten, die unabhängig von irgendwelchem kurzfristigen Nutzen gelten, weil es sittlich gute Handlungen sind, die immer getan werden müssen. Der Schutz des „werdenden menschlichen Lebens“² oder Maßnahmen des Umweltschutzes können mit finanziellen Interessen der Wirtschaftsgesellschaft kollidieren und doch müssen sie vorrangig gelten.

Durch die Geschichte der Ethik ziehen sich zwei Hauptfragen die sich immer wieder stellen. Es sind die Fragen nach der Gerechtigkeit und dem Glück. Ist Gerechtigkeit möglich? Was ist ein gutes Leben? Kann man ein gutes Leben unabhängig vom gerechten Handeln führen? Wie soll ein gutes Leben im Ganzen aussehen, um ein gutes zu sein? Und was muss einer tun, um ein solches gutes Leben wirklich führen zu können? Wenn Personen sich widersprechende Ziele und Interessen haben, ist dann die Ethik am Ende? Sind staatliche Gemeinschaften ethisch orientiert, sodass es für Individuen und die staatliche Gemeinschaft jeweils höchste Güter bzw. oberste Werte gibt?

Wie verhält sich die Ethik zur Geschichte? Einerseits halten sich in der abendländischen Geschichte verschiedene Fragen wie z. B. die nach der Freiheit und Gerechtigkeit durch, andererseits aber sind in der Moderne spezifische Anforderungen an das ethische Denken entstanden, die sich von denen der Antike unterscheiden. Für die Moderne ist die Betonung der individuellen Freiheit und Unabhängigkeit charakteristisch. Was bedeutet dies für die Ethik? Die mit der Moderne gegebene zentrale Stellung der individuellen Freiheit hängt u. a. mit dem Übergang von einer statischen, schwerpunktmäßig agra-

¹ Adolf Arndt, „Politik“ in: Adolf Arndt, *Geist der Politik*. Reden, Literarisches Colloquium, Berlin 1965, S. 7.

² Im Jahre 1975 setzte das Bundesverfassungsgericht den rechtlichen Lebensbeginn auf den Zeitpunkt der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle fest. 1993 separierte es das „werdende Leben“ als eigenständiges Schutzgut (im Sinne des Artikels 2 des Grundgesetzes) vom Lebens- und Menschenwürdeschutz der Mutter.

risch strukturierten Wirtschaftsweise, die an den Hausverband gebunden ist, zur dynamischen Industrie- und Produktion und stetigen Vermehrung des Kapitals zusammen. Was bei Aristoteles als schlechte Lebensführung abgelehnt wird, die beständige Vermehrung des Geldes als Beruf auszuüben, wurde in der Moderne als „Geist des Kapitalismus“ (Max Weber) zur Voraussetzung eines verlässlichen wirtschaftlichen Handelns.

Zwischen der Moderne und der Antike ist die Verwandlungskraft des Christentums wirksam, die in den theologischen Ethiken von Augustinus und Thomas von Aquin die Tugendlehren von Platon und Aristoteles auf eine neue Ebene hebt. Da der Bruch zwischen Antike und Christentum für unsere Thematik nicht so schwer wiegt wie der vom Mittelalter zur Neuzeit, werde ich von Platon und Aristoteles als den Klassikern der Antike einen großen historischen Schritt zu Immanuel Kant tun, um dann zur aktuellen Moderne mit ihren Hauptströmungen des Neokantianismus und des Utilitarismus zu kommen. Entsprechend dem Thema der Tagung und dem Umfang der zur Verfügung stehenden Zeit werden diese beiden Richtungen in ihrer Anwendung auf die Umweltethik entwickelt werden. Auf die Darstellung des Kontraktualismus und der Diskursethik muss verzichtet werden.

1.1 Platon und Aristoteles

Die Ethik nimmt bei Platon ihren Ausgang von der sophistischen, das Gefüge der Polis bedrohenden These, dass das Recht ein Recht des Stärkeren ist. Die sophistische Aufklärung wandte sich gegen die traditionelle Auffassung, dass das Recht von den Göttern gesetzt ist. Das Recht ist nach einer materialistischen Auffassung von der Natur das Recht des Stärkeren. Nach Platon gibt es eine wirkliche Erkenntnis von der geistigen Realität des Rechts und darüber hinaus stützt der philosophische Begriff von Gott die Auffassung, dass die Götter das Elend der Menschen nicht wollen, sodass diese, wenn sie der Vernunft folgen, auch das Richtige und für sie Nützliche zu tun in der Lage sind.

Nach dem Sophisten Kallikles ist es gerecht, wenn der Stärkere mehr hat als die Schwächeren und über sie herrscht (Gorgias 483d). Die These, die Platon im Dialog Gorgias aufzeigen will, ist, dass *das Unrecht tun das größte von allen Übeln ist* (Gorgias 469b). Kant wird später in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* erklären, dass nichts so gut ist wie der gute Wille. Unrecht und guter Wille sind die Extreme nach der Seite des Schlechten und des Guten. Die Vermeidung des größten Übels, nämlich des Unrechttuns, kann für Platon zur Folge haben, dass jemand Unrecht leiden muss (Gorgias 474b).

Im *Gorgias* wird vorausgesetzt, dass die Erkenntnis des Guten und der Rechte des anderen und der anderen Naturwesen dem Menschen von Natur aus möglich ist, sodass derjenige, der dies leugnet, auch nicht weiterargumentieren kann und sich, wie Kallikles, dem Dialog verweigern muss. Derjenige, der nur seine eigenen Ziele anerkennt unter potenzieller Negation der anderen und nur die eigenen Ziele als recht ansieht, ist, wie Platon sagt, „zur Gemeinschaft unfähig“. Wer aber keinen Gemeingeist in sich habe, könne auch „keine Freundschaft besitzen“ (Gorgias 507e5-508a1). Das Ganze der Ordnung, das zwischen den Menschen, aber auch zwischen den Menschen und ihrer Umwelt besteht, beruht darauf, dass die Menschen besonnen und gerecht sind (Gorgias 508a2). Der bei Kant später aufgestellte Gegensatz zwischen selbstzwecklichem menschlichem Sein, das ausschließlich moralische Ansprüche stellen kann und anderen Lebewesen, die in sich keinen moralischen Wert haben findet sich bei Platon noch nicht. Dieser unterscheidet nicht schroff zwischen den Begriffen des Nutzens und des Guten, sondern sieht diese in einem analogen Verhältnis. Der Nutzen, den die Tiere für den Menschen haben können, muss so verwirklicht werden, dass er deren Eigenrecht berücksichtigt. Die artgerechte Lebensweise des Tiers und der Nutzen des Menschen müssen kompatibel gemacht werden. Dies erläutert Platon in der *Politeia* am Beispiel der Tätigkeit des Hirten. Der Hirt hütet das Schaf in einer dem Schaf gemäßen Lebensweise auch dann, wenn es später zum Schlachter geführt wird. Die naturgemäße Lebensweise des Schafes muss bei der Verfolgung der menschlichen ökonomischen

Interessen berücksichtigt werden (Politeia 343b – 345c). Wie begründet Platon diese Einsicht? Der Mensch knüpft in seiner Ordnung schaffenden Vernunft an Maßstäbe an, die ihm vorgegeben sind. Die richtige gesetzliche Ordnung (der Nomos) respektiert und realisiert nach Platon die Natur (physis) bzw. die Tätigkeit der Vernunft gelangt an ihr Ziel, indem sie das von Natur aus Rechte (physikon dikaiion) erkennt. Die Vernunft erkennt das Gerechte im Lichte der Idee der Gerechtigkeit. Was Idee dabei heißt, darauf werde ich gleich zu sprechen kommen. Durch die Erkenntnis des Gerechten fügt sich der Mensch in den Weltplan ein, sodass die Natur von vornherein nicht nur Material für den menschlichen Beherrschungswillen ist. Im Dialog *Gorgias* lässt Platon Sokrates erklären: „Die weisen Männer behaupten, Kallikles, dass Himmel und Erde, Götter und Menschen durch Gemeinschaft und die Freundschaft, durch Ordnung, Besonnenheit und Gerechtigkeit zusammengehalten werden, und dieses Ganze nennen sie deshalb Weltordnung“ (Gorgias 508a). Die richtige Ordnung ergibt sich durch das dem anderen Menschen und den anderen Lebewesen Geschuldete, also das Gerechte. Der Mensch wird dies jedoch nicht leisten können, wenn er nicht auch in seiner Seele eine Ordnung errichtet, die das dauernde Mehr-Haben-Wollen zügelt und die seelischen Kräfte in ein richtiges Verhältnis bringt. Erst dadurch wird die Seele mit sich selbst befreundet, wie Platon in der *Politeia* sagt (Politeia 443d). Dem anderen gegenüber Freund zu sein setzt nach Platon voraus, dass jeder erst einmal selbst mit sich Freund ist. Dies unterscheidet die Platonische Ethik grundsätzlich von modernen Gerechtigkeitstheorien, die nur das Verhältnis zum anderen zugrunde legen.

Dass der Mensch etwas zum Recht nicht aus eigener Stärke erklären kann, sondern aus der Kraft eines vorliegenden Wesenszusammenhanges, eines Sachverhaltes, wird bei Platon durch die Lehre von der Idee weiter deutlich. Die Seele und die Polis sind Orte, an denen sich Gerechtigkeit zeigt. Sie sind Abbilder vom Urbild, von der Idee der Gerechtigkeit. Was ist diese Idee der Gerechtigkeit? Wenn wir gerecht handeln, geben wir z. B. jemandem das, was ihm gehört. Wenn der Gesetzgeber eine Regelung für das Zusammenleben der Bürger erlässt, versucht er dem nahe zu kommen, was als grundsätzliches Problem in einem bestimmten Bereich besteht und die Menschen hindern könnte, in ein wechselseitiges wohlwollendes Verhältnis zu kommen. Die gerechte Ordnung, die in diesem Bereich eingeführt wird, macht in einer bestimmten Hinsicht die Menschen, die ansonsten ungleich sind, einander gleich, weil sie eben diesem bestimmten gerechten Gesetz folgen. Die Ordnung des Straßenverkehrs, die bei uns in der Festlegung besteht, dass „rechts“ gefahren werden muss, illustriert den Vorgang, wie sich die Idee der Gerechtigkeit realisiert. Andere Länder wie z. B. England haben den Linksverkehr. Insofern ist die Festlegung einer betreffenden Seite, auf der gefahren werden muss, willkürlich und allein dem Gesetzgeber überlassen. Die Notwendigkeit der Festlegung, dass überhaupt die Seite, auf der gefahren werden muss, festgelegt ist, ergibt sich aus der Häufigkeit und der Schnelligkeit, mit der wir uns mit unseren Fahrzeugen auf der Straße bewegen. Das Gerechte ist gleich für alle Verkehrsteilnehmer. Die beliebige Fortbewegungsweise auf der Straße wird durch die Verkehrsordnung in ein geregeltes Verhalten der Teilnehmer umgesetzt. Das Gerechte ist in allen Lebensbereichen die jeweilige Ordnung, die erkannt und vollzogen werden muss. Mit der Regelung des Straßenverkehrs ist die Idee des Gerechten nicht erschöpft. Alle anderen Lebensbereiche können in analoger Weise durch die Gerechtigkeit geordnet werden. Die Gerechtigkeit ist in sich ein Gehalt, der bei vielen verschiedenen Gelegenheiten verwirklicht werden kann. Platon spricht von ihr als eidos, was soviel wie Gestalt oder Paradigma heißt. Wie wir am Beispiel der Verkehrsregelung gesehen haben, kann sich die Verwirklichung des Gerechten nicht vollziehen ohne die Einsicht in das Paradigma, während das Paradigma ohne die Verwirklichung im einzelnen Fall nur durch sich besteht, da der einzelne Fall nur das Abbild des Paradigmas ist. Die Seele und der Staat sind, wie wir gehört haben, solche zentrale Orte, an denen die Abbilder realisiert werden müssen. Das Paradigma oder die Gestalt der Gerechtigkeit sind das Objekt des reinen Denkens, des Nus, wie Platon es nennt. Dieser stützt sich auf die menschliche Sprache und die Gehirnaktivität, um sich mitzuteilen. Die Idee der Gerechtigkeit ist das Objekt einer geistigen Schau, ein Objekt, das selbst nicht räumlich und zeitlich ist. Die Gerechtigkeit ist in sich unveränderlich und zeitlos. Das geistige Sein der Gerechtigkeit existiert unabhängig vom aktuellen Tätigsein des menschlichen Intellekts und ist im göttlichen Intellekt verwurzelt. Platon

ist es erst in seinem Spätwerk gelungen, eine Theorie zu entwickeln, die zeigt, wie das Ideal der Gerechtigkeit in der Polis von den Menschen verwirklicht werden könnte. Der Idealstaat, die Politeia, besteht in der falschen Annahme, dass die Gerechtigkeit als solche von weisen Menschen verwirklicht werden könnte. Dass grundsätzlich jeder Mensch, auch weise Herrscher, in der Gefahr sind, von der Macht korrumpiert zu werden, hat Platon erst spät erkannt und in der These umgesetzt, dass die Gesetze und nicht die Mensch herrschen sollen. Aristoteles hat diesen Stand der Erkenntnis von Platon aufgegriffen und für seine Theorie von Ethik und Politik fruchtbar gemacht.

Bevor ich zu Aristoteles übergehe, will ich die Elemente der Platonischen Ethik und Politik übersichtlich zusammenstellen. Ausgangspunkt ist die Platonische These, dass Jeder seine Lebensgestaltung selbst wählt, indem er das Gerechte oder das Schlechte tut. Wenn er das Gerechte tut und nicht der Habgier verfällt, kann er mit sich in Frieden leben und Freund mit sich selbst sein. Nur wer Freund mit sich selbst ist, kann auch zum anderen, oder anderen nicht-menschlichen Lebewesen wirklich gerecht sein. Die in der modernen Demokratie vorherrschende Haltung, Gerechtigkeit nur als Forderung an die anderen zu stellen, kann hier von Platon lernen. Eine gerechte Gesellschaft und ein gerechter Staat gehören sozusagen zu den Bedingungen, die jeder braucht, um ein gerechtes Leben führen zu können.

Aristoteles wird häufig als derjenige bezeichnet, der die Ethik als eigene Wissenschaft begründet und sie von der Metaphysik getrennt habe. Dies ist nur teilweise richtig, weil auch Aristoteles die Ausrichtung des Menschen auf die Transzendenz kennt. In der Theoria ist dem Menschen die Kontemplation des Göttlichen möglich. Diese wird jedoch nur von Wenigen vollzogen, sodass die Theorie des bürgerlichen Glücks, wie man Aristoteles` Tugendlehre genannt hat, der Häufigkeit nach vorherrscht. Die Bürgertugend steht im engen Zusammenhang mit den in der Polis geltenden Verhaltensweisen und Meinungen.

Im Unterschied zu Platon, bei dem das Glück eine Folge des gerechten Handelns ist, gibt es bei Aristoteles ein naturhaftes Streben nach Glück, das sich aber an der Hierarchie der menschlichen Seele orientieren muss. Das gute Leben, um das es dem Bürger gehen muss, ist nicht einfach die Verfolgung seines Luststrebens, sondern die Erwerbung von Tugenden, die ihn in der Gemeinschaft mit den anderen Bürgern befähigen, die Autonomie der Polis und das gute gemeinsame Leben hervorzubringen. Die Gerechtigkeit ist neben der Tapferkeit die herausragende Tugend in der menschlichen Gemeinschaft. Wie auf einem Schiff müssen alle dabei mitwirken, das Schiff über das Meer zu seinem sicheren Bestimmungsort zu bringen. Und so heißt es in der Politik: „In der besten Verfassung ist derjenige Bürger, der fähig und willens ist, zu regieren und sich regieren zu lassen im Sinne des tugendgemäßen Lebens“ (Politik 1283a39). Während Kant die Aristotelische Ethik als eudämonistisch auffasst, findet in der Gegenwart von den Vertretern des Kommunitarismus, einer Lehre, die die gewachsenen Lebensformen einer Gemeinschaft betonen, ein Rückgriff auf die aristotelische Form der Moral statt. Die Tatsache, dass Aristoteles und Platon das dauernde Mehr-Haben-Wollen kritisieren, wird von manchen Analytikern der modernen Gesellschaft als Anregung begriffen, da die moderne Gesellschaft und Ökonomie zwar freiheitliche Errungenschaften aufweist, aber das Problem der notwendigen Grenzziehung scheinbar nicht aus sich zu lösen vermag. Auch in Bezug auf das Verhältnis des Menschen zu den anderen Lebewesen erkennt Aristoteles, dass der Mensch Teil einer Ordnung des Lebendigen ist und er dadurch, dass er ein Lebewesen ist, mit allen anderen Lebewesen ontologisch verbunden ist. Aristoteles hat bereits gesehen, dass bei den Organismen und Lebewesen ein dem Menschen analoges Streben und Selbstverhältnis vorliegen, die auf die Erhaltung des Individuums und der Art zielen.

1.2 Die Frühe Neuzeit und Kant

Der große historische Schritt, den wir jetzt vollziehen, indem wir zur Ethik Kants übergehen, rechtfertigt sich durch den bedeutenden geistesgeschichtlichen Bruch, der mit der frühen Neuzeit und mit Kant einsetzt. Während die christliche Spätantike und das Mittelalter die Naturauffassung der Antike nur geringfügig im Sinne einer Schöpfungsgeschichte präziserte und die antiken Lehren von der Bürgertugend um die christlichen Tugenden von Glaube, Liebe und Hoffnung ergänzte, vollzieht sich durch die neue Wissenschaft der Physik und durch die Erfahrung der konfessionellen Bürgerkriege ein Bruch mit der Tradition, der sich massiv auf ethische Theorien auswirkt.

Drei Gesichtspunkte sind wichtig:

- Die Wissenschaft der Physik ist nur noch Kausalerkenntnis auf der Basis der empirischen Erfahrung, nämlich des Experimentes. Die Erfahrung der Zielstrebigkeit der Lebewesen, aufgrund derer Platon und Aristoteles vorher auf ein die Welt lenkendes geistiges Wesen schließen konnten, wird methodisch ausgeschlossen. Die Natur besteht nur noch aus einem Gesamt materieller Körper, das Material für den Forscher darstellt. Das antike und mittelalterliche Vollkommenheitsideal der Begrenztheit und des „Nichts allzu sehr!“ wird damit von seiner theoretischen Grundlage her zugunsten des unendlichen Fortschritts der Wissenschaften und der menschlichen Gattung aufgehoben.
- In der ethischen Erkenntnis wird der Zusammenhang zwischen Ethik und Politik, so z. B. bei Machiavelli und Hobbes, geleugnet. Die geistige Erfahrung der Aufforderung, Recht und Gerechtigkeit im Zusammenleben der Menschen herzustellen, wird ausschließlich als Aufgabe der konstruktiven Vernunft des Menschen verstanden, die in autonomer Gesetzgebung Prinzipien und Regeln des Zusammenlebens aufstellt. Nach der frühneuzeitlichen Wende richtet der Mensch sein Leben nicht mehr nach der Natur, sondern nach seiner eigenen Vernunft aus; denn es ist diese, mittels derer die Natur beherrscht werden kann.
- Neben diesen wissenschaftsgeschichtlichen Umbrüchen vollzieht sich mit dem Zerfallen der mittelalterlichen Glaubenseinheit die Ausgrenzung der Religion auf der primären Ebene der öffentlichen Wertorientierung. Über den Umweg des konfessionell ausgerichteten Staates werden die empirischen Erfahrungswissenschaften zum wertneutralen Ideal von Erkenntnis und Fortschritt.

Unter diesen drei eben genannten Voraussetzungen entwickelt Kant, dessen Philosophie wir uns jetzt zuwenden, seine Ethik und Rechtsphilosophie.

Kant legt die beiden ethischen Schriften, die *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785) und die *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) nach der Ausarbeitung der *Kritik der reinen Vernunft* vor, die 1781 erschienen war. Die Frage, die die *Kritik der reinen Vernunft* nicht lösen konnte, die aber von grundlegendem Interesse für jeden Menschen ist, ist, ob der Mensch als Sinnen- und Vernunftwesen durch sinnliche Neigungen und Bedürfnisse letztlich an Naturzusammenhänge gebunden ist, oder ob die Möglichkeit zu einem freien, selbst bestimmten und selbst verantworteten Handeln besteht. Die *Kritik der reinen Vernunft* hatte den Gegensatz von Determinismus und Freiheit nicht entschieden. Weder der Determinismus der Kausalität, dass alle Vorgänge in der Natur kausal gesetzlich bestimmt sind, noch die Behauptung der Möglichkeit von Freiheit kann in der theoretischen Vernunft bewiesen werden. Kant hält die Frage der Vereinbarkeit von Kausalität und Freiheit in der *Kritik der reinen Vernunft* offen. Sie wird nicht entschieden. Sowohl der Determinismus hat Argumente für sich als auch die Freiheit als Ursache. Die Lösung, die Kant in den ethischen Schriften anzielt, ist, dass die Freiheit auf der Ebene der moralischen Selbstbestimmung des Menschen in einer neuen Weise erfahren werden kann. Anders als von Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin angenommen, kann die Vernunft nur in Verbindung mit der Sinnlichkeit Erkenntnis bewirken. Es gibt keine geistige, sondern nur eine empirische Anschauung. Auch keine theoretische Metaphysik, die eine wissenschaftliche Erkenntnis

eines höchsten Wesens als freier Ursache der Welt leisten könnte. Kant verwirft den Begriff eines transzendenten höchsten Wesens und lenkt die Aufmerksamkeit auf die menschliche Vernunft und ihre Möglichkeitsbedingungen. In der moralischen Erkenntnis und im moralischen Handeln stößt der Mensch auf ein Sein, das die Erfahrung von Unbedingtheit enthält und sich von der theoretischen Erkenntnis, die sich nur auf die Erscheinung bezieht, grundlegend unterscheidet. Die Erkenntnis des guten Willens, die die Voraussetzung für die moralische Qualität des Handelns wird, ist für Kant der zentrale Einstieg in jede Ethik. Ein guter Wille besteht darin, dass er sich auf Erkenntnisse des Guten ausrichtet bzw. weiß, was gut ist, und dieses Gute will. Dazu ist nach Kant nötig, dass der Mensch eine moralische Einstellung einnimmt, die er als Naturwesen nicht schon hat. Als Naturwesen ist der Mensch seinen Begierden und Neigungen, seinem grenzenlosen Vorteilsstreben unterworfen. Für Kant ist der gute Wille ohne Einschränkung gut, d. h. er ist kein relatives Gut, er ist ein absolutes Gut. Bei Kant heißt es dann weiter: „Verstand, Witz, Urteilskraft, und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des Temperaments, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist.“¹ Der Gegensatz zwischen dem Prinzip des guten Willens und den Instinkten und Begierden, lässt sich übersetzen in den Gegensatz von Pflicht und Neigung.

Der Kategorische Imperativ lautet: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“² Denken wir uns eine Mutter mit ihrer vierjährigen Tochter, die sich auf dem Olympiagelände in der Nähe des Olympiaturmes aufhält und deren Aufmerksamkeit gerade durch ein auf dem Olympiasee stattfindendes Fischerstechen abgelenkt wird. Die Mutter bemerkt plötzlich, dass das Kind nicht mehr da ist, und erfährt von einem Passanten, dass das kleine Mädchen zusammen mit anderen Erwachsenen in den Aufzug des Fernsehturmes geschlüpft ist. Jede Mutter hat nun eine vorrangige Aufsichtspflicht. Sie muss nach der Maxime handeln, durch die das Wohl und die Sicherheit des Kindes garantiert sind. Als Mutter kann sie ihr Interesse, weiterhin dem Fischerstechen zuzuschauen und dessen Ausgang abzuwarten, nicht als allgemeine Verhaltensregel, nach der jeder handeln müsste, begreifen. Dagegen ist die andere Seite der Alternative, die Aufforderung sofort und unverzüglich nach dem Kind Ausschau zu halten, bis man es gefunden hat, ohne weitere Bedingung von jedermann nachvollziehbar. Jedermann müsste, wenn er an der Stelle der Mutter in dieser Situation wäre, gleichermaßen so handeln. Dies bedeutet, sie hat dem kategorischen Imperativ zu folgen und mit dem nächsten Aufzug dem Kind hinterherzufahren. Die Maxime, für das Wohl des Kindes verantwortlich zu sein, hat in dieser Situation zur Folge, dass sie gemessen an anderen persönlichen Zielsetzungen der Aufsichtspflicht unbedingten Vorrang geben muss.

Wir könnten nun die anderen Formeln des Kategorischen Imperativs durchgehen, in denen Kant das Kriterium für die Begründung der Moralität der Handlung darin sieht, ob sich der Wille, der sich aus dem Kategorischen Imperativ ergibt, als eine allgemeine Naturgesetzgebung denken lässt oder der Behandlung des Menschen „als Zweck an sich selbst“ entspricht – der entscheidende Gesichtspunkt ist der Charakter der Autonomie des Menschen. In welcher Hinsicht bringt der Mensch das moralische Gesetz hervor? Von der praktischen Vernunft her müssen wir sagen, dass der Aufruf, dem Sittengesetz zu folgen, nicht aus dem Menschen als bloßem Sinnenwesen hervorgehen kann, weshalb Kant auch das anschauliche Bild vom Menschen als Bürger zweier Welten, einer intelligiblen und einer empirischen, geprägt hat. Der eigentliche Grund der Freiheit, die Erkenntnis der guten Ordnung, würde so in unerklärlicher Weise dem Menschen voraus liegen, eine Perspektive, der Kant im Postulat der Unsterblichkeit der menschlichen Seele weiter Raum gibt. Andererseits ist diese praktische Sicht aus

¹ Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, in: Kant, *Gesammelte Werke*, hg. von Weischedel, Band IV, Darmstadt 1963, S. 18.

² Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, a. a. O., S. 51.

dem Blickpunkt der theoretischen Vernunft nicht festzuhalten; denn die theoretische Vernunft eliminiert das Konzept einer zielstrebigem Natur und damit auch den Begriff eines Gesetzgebers. Die Deutschen Idealisten und positivistische Philosophien des 19. Jahrhunderts haben diese Unentschiedenheit Kants aufgelöst. Im Selbstverständnis der modernen Naturwissenschaft wird Natur als physikalisch erkennbare Totalität unterstellt, sodass die autonome Selbstgesetzgebung des Menschen als einzige Quelle der Ethik verstanden wird. Die beiden Hauptformen der gegenwärtigen Ethik der Neokantianismus und der Utilitarismus sollen dabei in ihrer Ausprägung in der Umweltethik zur Sprache kommen.

2 Moderne Ethik mit Blick auf die Umweltethik

Die autonome gesetzgebende praktische Vernunft des Menschen ist für die eine Hauptströmung der gegenwärtigen Umweltethik Ausgangspunkt und Ziel. Ihr stehen Theorien des Utilitarismus gegenüber. Dass man Tieren keine unnötigen Schmerzen zufügen darf, ist die These des Utilitaristen Jeremy Bentham. Bei ihm heißt es: „Die Frage ist nicht, können sie denken? Oder: können sie sprechen?, sondern können sie leiden?“¹ Wie wirkt sich dieser Impuls Benthams aus? Kant hatte auf die Frage, ob die Menschen verpflichtet seien, die grausame Behandlung von Tieren zu vermeiden, nur geantwortet, dass es keine direkten Pflichten des Menschen gegenüber Tieren gebe. Solche Pflichten seien vielmehr Pflichten gegen die Menschheit. Tiere seien vernunftlos und nur Mittel oder Instrumente des Menschen. Durch die grausame Behandlung der Tiere werde aber „das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen“ abgestumpft, das „eine der Moralität, im Verhältnis zu anderen Menschen, sehr diensame natürliche Anlage sei“.² Bei Kant hängt die Ablehnung von direkten Pflichten des Menschen anderen nicht-menschlichen Lebewesen gegenüber damit zusammen, dass nur die Menschen in der Natur Selbstzwecke sind. Für die anthropozentrische Denkweise ist diese Annahme prägend geblieben, sei es, dass behauptet wird, dass jedes ethische Urteil von einer menschlichen Wertung ausgehe und der Mensch deshalb eine zentrale Stellung auf der Erde habe,³ sei es, dass die Rechte der Umwelt und die Tierethik in der Menschenwürde verwurzelt werden.⁴ Zwar wird die strenge Trennung von Menschen und Tier von modernen Anthropozentrikern abgelehnt, gleichwohl wird den Lebewesen kein Lebensrecht an sich zugestanden. Bei dem Utilitaristen Dieter Birnbacher heißt es im Jahre 1980: „Wüssten wir mit Gewissheit, dass der Planet Erde vom Jahre 2000 an bis in alle Ewigkeit unbewohnbar wäre, gäbe es keinerlei ethischen oder ästhetischen Grund, warum wir die Welt nicht als Müllhalde hinterlassen sollten.“⁵ Dabei gerät diese eben zitierte Gleichgültigkeit gegenüber dem Sein alles Lebendigen nicht in Widerspruch zur Ablehnung der Leidzufügung bei Bentham, weil sich diese auf bereits existierende Tiere bezieht. Die schmerzfreie Beseitigung eines Lebewesens ist utilitaristisch gesehen nur dann abzulehnen, wenn Nutzen Gründe dagegen sprechen. Alle Gründe ökologischer und ökonomischer Art beziehen sich auf den Nutzen des Menschen, der die Natur als Mittel menschlicher Bedürfnisbefriedigung in den Blick nimmt. Daraus folgt jedoch nicht die Achtung natürlicher Zusammenhänge, z. B. von Lebendigem in sich, sondern nur, insofern Ressourcen wegen mangelnder vorausschauender Planung zerstört werden könnten. Eine Reihe von Regeln lassen sich aus diesem obersten Prinzip, das mit dem Nützlichkeitsprinzip der Glücksmehrung des Menschen zusammenhängt, herleiten.

¹ Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789.) Kap. 17, Par. 1, Abschnitt 4, Anm., hg. von J. H. Burns, H. L. Hart, London 1970.

² Kant, *Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre §18, in: Kant, *Gesammelte Werke*, hg. von Weischedel, Band IV, S. 579.

³ Krebs, Angelika, *Ökologische Ethik I*, in: Nida-Rümelin (Hg.), *Angewandte Ethik*, Stuttgart 1996, S. 346-385.

⁴ Knoepfler, Nikolaus, *Umwelt- und Tierethik* in: Knoepfler, Kunzmann, Pies, Siegetsleitner (Hg.), *Einführung in die angewandte Ethik*, Freiburg 2006, S. 82ff.

⁵ Birnbacher, Sind wir für die Natur verantwortlich? In: Birnbacher (Hg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 1980, S. 312.

So gibt es

- die Regenerationsregel, das ist die Begrenzung des Abbaus erneuerbarer Ressourcen; ferner
- die Substitutionsregel, das ist die Forderung nach funktionsäquivalenten Ressourcen, die den Abbau von erschöpfbaren Ressourcen ausgleichen sollen. Einige weitere ähnliche Regeln können hier nicht aufgeführt werden.¹ Es fehlen aber im eben angeführten Handbuch der angewandten Ethik Regeln, die auf Sparsamkeit als Mittel gegen den steigenden Energieverbrauch der Menschen hinweisen.

Der anthropozentrischen steht die pathozentrische oder auch biozentrische Naturethik gegenüber. Bei letzteren lassen sich eine radikale von einer gemäßigteren Form unterscheiden. Die radikale Version spricht jeder Form des Lebens ein gleiches Recht zu.² Sie wird z.B. von den Anhängern der indischen Religion des Jainismus und von Albert Schweitzer vertreten.³ Die gemäßigte Form der Biozentrik geht davon aus, dass der Schmerz eines vernunftlosen Tieres und eines selbstbewussten, reflexionsfähigen Menschen nicht auf eine Stufe gestellt werden dürfen. Sie hält jedoch grundsätzlich daran fest, dass das Streben der Tiere und ihr Schmerz sowie das Existenzrecht der Arten von der ordnenden Vernunft berücksichtigt werden muss, ganz so, wie wir es vorhin von Platon im Dialog *Gorgias* gehört haben: „dass Himmel und Erde, Götter und Menschen durch Gemeinschaft und Freundschaft, durch Ordnung, Besonnenheit und Gerechtigkeit zusammengehalten werden“ (*Gorgias* 508a). Die Biozentrik nimmt an, dass auch bei den Tieren ein Strebevermögen und ein Selbstverhältnis vorliegen. Das Strebevermögen setzt Wahrnehmung, Vorstellung und die Empfindung von Lust und Unlust voraus. Es verursacht die Fortbewegung der Lebewesen. Wir erkennen aus den äußeren Regungen der Tiere ihre inneren. Der sich krümmende Hund zeigt den Schmerz an. Die Katze, die die am Küchentisch lesende Oma unmissverständlich zum Spielen auffordert, hat eine Intention und ein Interesse. Montaigne hat einmal bemerkt, man wisse nicht, ob der Mensch mit der Katze oder die Katze mit dem Menschen spiele, aber wahrscheinlich sei eher das letztere der Fall.⁴ Das Wissen um das innere Streben der Lebewesen lässt sich nicht durch ein bloße Erweiterung des Umfangs einer autonomen Selbstgesetzgebung des Menschen auf nicht-vernünftige Lebewesen erreichen, es sei denn, man nimmt in Korrektur Kantischer Voraussetzungen an, dass der Mensch dadurch, dass er ein Lebewesen ist, mit allen anderen Lebewesen ontologisch verbunden ist.⁵ Aristoteles hat bereits gesehen, dass bei den Organismen und Lebewesen ein dem Menschen analoges Streben und Selbstverhältnis vorliegen, die auf die Erhaltung des Individuums und der Art zielen.⁶ Bei Thomas von Aquin findet sich der Gedanke, dass das Seiende nach Vollkommenheitsstufen geordnet ist: „Und ebenso wird dem, der das Seiende im einzelnen durchgeht, ersichtlich, dass eine Art zur anderen eine Stufe der Vollkommenheit hinzufügt, wie die Sinnenwesen zu den Pflanzen und die der Fortbewegung fähigen Tiere zu den der Fortbewegung unfähigen Tieren.“⁷ Mit der Gestuftheit der Lebewesen ist deren unterschiedliches Eigensein und Eigenrecht gegeben. Bei Hans Jonas wird dies durch den Hinweis ausgedrückt, dass die Bedürftigkeit des Organismus eine Form der Intentionalität ist.⁸ Vorzugsregeln bei der Behandlung von Lebewesen ergeben sich aus ihrer Gestuftheit, die damit zusammenhängt, dass die nichtvernünftigen Lebewesen ihr Sein in mehr oder weniger differenzierter Weise anstreben.

¹ Knoepffler, a.a.O., S. 86ff.

² Aus utilitaristischer Position von Singer Peter, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1984.

³ Schweitzer Albert, *Kultur und Ethik. Sonderausgabe mit Einschluss von Verfall und Wiederaufbau der Kultur*, München 1960.

⁴ Montaigne Michel: „Wenn ich mit meiner Katze spiele, wer weiß denn, ob sie sich nicht eher die Zeit mit mir vertreibt, als ich mit ihr?“ In: Michel de Montaigne, *Die Essais*, Stuttgart 1999, S. 206. Für den Hinweis darauf danke ich Professor Dr. Tilo Schabert.

⁵ So der Ansatz bei Patzig, *Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Göttingen 1983.

Dazu hilfreich die Auseinandersetzung bei Johann Ev. Hafner, *Über Leben*, Würzburg 1996, S. 325ff.

⁶ Aristoteles, *de anima* II,4 415a-23-415b20. Der sachgerechte Rekurs auf Aristoteles findet sich bei Friedo Ricken, „Anthropozentrismus oder Biozentrismus?“

In: *Theologie und Philosophie*, Jahrgang 62, 1987, S. 1-21.

⁷ Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden* hg. u. übersetzt von Karl Albert und Paulus Engelhardt 2. Band, Kap 95, S. 483.

⁸ Jonas Hans, *Organismus und Freiheit*, Göttingen 1973, S. 123ff.

Der gemäßigte Biozentrismus¹ erkennt den ontologischen Stellenwert der Naturwesen und unterscheidet ihre Ranghöhe nach dem unterschiedlichen Selbstverhältnis, das sie in ihrem Streben zeigen. Die Natur hat somit nicht nur zur Befriedigung menschlicher Interessen zu dienen, sondern der Mensch muss seine Interessen in der Weise verfolgen, dass er dabei die Ziele der anderen Lebewesen achtet. Aus ökonomischen Interessen heraus dürfen z. B. Tieren nicht die artgemäße Bewegung vorenthalten werden. Diesen Hinweis haben wir bereits im ersten Teil von Platon bekommen. Die Umwelt gefährdeter Tierarten, wie z. B. von Eisbären, Schmetterlingen und mancher Vogelarten muss vom Menschen geschont, bzw. wiederhergestellt werden. Die für den Menschen bedrohlichen Folgen seiner technischen Eingriffe in die Natur (z. B. die Erderwärmung) können nur abgewendet werden, wenn er ein Maß findet, mit dem er dem Ziel der Erhaltung seiner Umwelt gerecht wird. Ein solches Maß muss der Einbettung des Lebewesens Mensch in seinen ökologischen „Biotop“ entsprechen. Die hybriden Vorstellungen der Frühen Neuzeit, der Mensch sei der Herr der Natur, sind aufzugeben. Wenn neben dem Marktideal und über dessen unangefochtene Herrschaft hinaus die Sorge um die² Bewahrung der Umwelt und die Erhaltung der Ressourcen zunehmen soll, muss die gesamte Bevölkerung ihre Haltung des Herrschens über die Natur anders auffassen. Es ist in der Tat ein Mentalitäts- und Bewusstseinswandel nötig. Die Natur ist zwar kein mit dem Menschen sprechender Dialogpartner, aber sie zeigt sich diesem mittels seiner genauen Messtechniken in ihrer guten oder schlechten Beschaffenheit. Eine ökologische Ethik, die nur auf der Basis des rationalen Nutzens unserer Spezies argumentiert,³ wird den richtigen Zeitpunkt von naturschonenden technischen und ökonomischen Kurskorrekturen immer weiter hinausschieben, sodass katastrophale Folgen für die Menschheit tatsächlich eintreten können. Die Geschichte der Ethik zeigt, dass helfende Einsichten bereits vor 2400 Jahren zur Verfügung standen. Die moderne Ethik sollte diese nicht ganz vergessen.

¹ Eine klare und kurze Fassung dieser Position findet sich bei Friedo Ricken, „Anthropozentrismus oder Biozentrismus?“ In: *Theologie und Philosophie*, Jahrgang 62, 1987, S. 1-21.

² Nähere Einzelheiten über die nötigen Einsparungen an CO₂-Emissionen bei den Industrieländern bei Reinhard Loske, *Klimapolitik*, Marburg 1996.

³ So z. B. aus ökonomischer Position Homann Karl, *Vorteile und Anreize*, hg. von Christoph Lütge, Tübingen 2002; zur Kritik dieser Position: Manstetten Reiner, *Ökonomie und Philosophie*, Ronneburger Kreis, Bidingen 2004.

Ethik, Naturphilosophie und Positivismus

Prof. Dr. Walter Schweidler, Ruhr-Universität, Fakultät für Philosophie, Pädagogik und Publizistik, Bochum

Meine sehr geehrten Damen und Herren,

die Verantwortung für den Umweltschutz ist einer der Bereiche, in denen man besonders oft einem Missverständnis der Begriffe Ethik und Philosophie begegnet. Ich meine das Missverständnis, wonach der ethische Gesichtspunkt derjenige sei, den wir zwar hoffentlich alle als wünschenswert erachten und den wir, so gut es geht, im Umgang mit politischen und sozialen Themen auch zur Geltung bringen sollten, der aber auf Grenzen stößt, wenn wir uns ökonomischen oder politischen Sachzwängen beugen müssen und beispielsweise die Wettbewerbsfähigkeit unserer Industrie oder den sozialen Frieden bisweilen über die ethischen Ideale stellen müssen. Noch geneigter ist man zu dieser Sichtweise natürlich, wenn nicht einmal vom ethischen Gesichtspunkt, sondern, wie es der zweite Begriff in dem mir aufgegebenen Thema tut, von Philosophie die Rede ist. Philosophieren über Umwelt kann man, so denken sicher nicht wenige, solange man keine harten Entscheidungen treffen muss, aber wenn es um die Grundlagen geht, ohne die man sich auch das Philosophieren nicht mehr leisten könnte, dann muss man nach ganz anderen, handfesten Kriterien des Handelns unter Unsicherheit fragen. Das kann so weit gehen, dass man Ethik überhaupt zur Gesinnungssache erklärt und Verantwortung als das harte Brot empfindet, das im Ernstfall sogar gegen die moralische Empfindung in Schutz genommen werden muss, wenn wir sozial und politisch überleben wollen. Ökonomie zu Ethik wie Rationalität zu Emotion: diese unverfrorene Gleichung kann man selbst bei prominenten und einflussreichen Wirtschaftsethikern wiederfinden.

Dieser fundamentalen Problemverzerrung muss ich schon im Ansatz meiner gesamten Ausführungen entgegentreten. Es geht hier selbstverständlich nicht um „Gesinnung“, sondern um ethische Verantwortung. Und vor allem: ethische Verantwortung ist nicht ein für unsere Handlungsorientierung relevanter Gesichtspunkt neben anderen, sondern er ist der ausschlaggebende, der den Schritt von der rationalen Problemanalyse zur rationalen Handlungsbestimmung und zur rationalen Folgenbewertung leitende Schwellenaspekt, der uns als vernünftige Wesen vom Denken zum Handeln führt. Wer eine umweltbezogene Entscheidung unter Berufung auf die Wettbewerbsfähigkeit seines Unternehmens oder der deutschen Industrie etc. trifft und begründet, nimmt damit selbstverständlich einen ethischen Anspruch wahr, und zwar ob er will oder nicht. Die Gründe, aus denen wir das, was wir tun, für gerechtfertigt ansehen und anderen gegenüber rechtfertigen, sind ethische Gründe – womit natürlich noch nichts darüber gesagt ist, ob es richtige, akzeptable ethische Gründe sind, ob wir oder andere uns ihnen also anschließen können. Ethik – und genauso Philosophie, von der die Ethik ein Teil ist – ist nicht das Reich idealer Wünschbarkeiten, sondern der gedankliche Hort der Kriterien, die es jedem verantwortlichen Menschen erlauben, in seiner Analyse der Voraussetzungen und Ziele seines Handelns das Wichtige vom Unwichtigen zu trennen und eine Wichtigkeitshierarchie aufzustellen, nach der er sich im Handeln richtet. Darum ist jede und jeder von uns, solange wir bereit sind, über die Gründe unseres Tuns nachzudenken und Rechenschaft abzulegen, ethisch sachverständig oder jedenfalls ethischem Sachverstand zugänglich und ihm gegenüber verantwortlich. Den ethischen Gesichtspunkt zu suspendieren, ihn bewusst und gewollt zurückzustellen, und zwar auch hinter Abstimmungen zurückzustellen: das ist ethisch verantwortungslos.

Wenn ich also nun die Frage stellen und aus meiner Sicht beantworten möchte: *Warum sind wir für die Umwelt ethisch verantwortlich?*, dann muss ich unweigerlich den Anspruch erheben, den für uns alle gültigen Gesichtspunkt am Grunde verantwortlichen Handelns in Umweltfragen zu skizzieren,

nicht einen, der nur für philosophierende oder philosophie-willige Zeitgenossen Gültigkeit hätte. Philosophischer „Sachverstand“ kann dabei hoffentlich eine Rolle spielen, wenn es um den sinnvollen Aufbau der Schrittfolge geht, in welcher eine Antwort auf diese Frage am rationalsten nachvollziehbar ist. Dem folgt meine Einteilung der weiteren Antwortschritte. Zunächst die generelle Frage:

Warum haben wir als Menschen überhaupt Verantwortung?

Wir haben sie, weil wir freie Wesen sind, weil es also dafür, wie die Welt sich verändert, darauf ankommt, welche Zwecke wir uns setzen. Zwecke und ihre Verfolgung haben in den Naturgesetzen eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung. Freies Handeln ist keine Unterbrechung der Kausalkette der Natur, sondern eine zusätzliche, aus dieser Kette nicht ableitbare Determinationsweise anderer Art, es ist Determination nach Gründen, die wir durch Nachdenken setzen und nach denen wir uns richten können. Die spezifisch menschliche, die kulturelle Entwicklung, also die Geschichte, konnte immer nur unter Voraussetzung der Naturgesetze und in den vielfältigen Formen ihrer Manipulation, ihrer technischen Indienstrahmung und rastlosen Ausbeutung vor sich gehen, aber die Zwecke, nach denen wir uns dabei richten, führten und führen dazu, dass diese Geschichte sich von der sonstigen, der rein natürlichen Evolution so signifikant unterscheidet wie das Leben des Bürgers der Menschheitszivilisation des 21. Jahrhunderts vom Leben des Peking-Menschen oder der Artgenossen, deren Reste wir im Ötztal oder in der Olduvai-Schlucht gefunden haben. (Von moralischer Entwicklung spreche ich hier übrigens ganz bewusst nicht; soweit es sie gegeben hat, kann man sich auf sie nicht berufen, sondern was uns als moralischer Grund einleuchtet, tut dies aufgrund unserer vernünftigen Urteilsfähigkeit, genauso wie ja eine Rechnung nicht dadurch richtig oder falsch ist, dass sich unser Rechenvermögen irgendwie entwickelt hat.) Indem wir uns Zwecke setzen, verhalten wir uns zu den Resultaten unseres Handelns, die sich nur und gerade aufgrund dieser Zwecksetzung einstellen, wir verhalten uns zu der durch uns selbst bestimmbaren Zukunft. Und zwar verhalten wir uns damit zu ganz bestimmten, zu den relevanten und für uns entscheidenden Folgen, die wir als aus unserem Tun hervorgehend voraussehen können. Wir nennen „Zweck“ diejenige Folge, die wir aus der Gesamtheit der Wirkungen unseres Handelns bewusst herausheben und im Verhältnis zu denen alle sonstigen Wirkungen dieses Handelns Mittel, Kosten oder in Kauf genommene Nebenfolgen sind.¹ Aus der notwendigen Verschränkung von Zwecken, Mitteln und Folgen unseres Handelns ergibt sich schon, dass Freiheit keineswegs Willkür bedeutet, sondern sich überhaupt nur unter Berücksichtigung der und Abstimmung mit den Zwecken der anderen handlungsfähigen Wesen vollziehen kann. Frei zu handeln heißt gerade nicht, sich um die Zwecke der anderen nicht zu kümmern; das ist vielmehr das Grundkennzeichen tierischen, instinktgeleiteten und also unfreien Verhaltens, und um sich von dieser Unfreiheit zu lösen, muss der vernünftig Handelnde genau die Perspektive hinter sich lassen, in der das Tier von Natur aus lebt und leben muss, die Perspektive mit sich selbst und allenfalls der eigenen Nachkommenschaft im Zentrum des Weltbildes. Menschliche Freiheit und übrigens auch Würde hat Kant definiert gerade als die Fähigkeit – und das ist gleichbedeutend mit: die Notwendigkeit – des Handelnden, seine Zwecke immer zugleich aus dem Blickwinkel aller anderen vernünftig zwecksetzenden Wesen („die eben deshalb Personen heißen“, so Kants fundamentale Definition von „Person“) zu nehmen.² Als Menschen müssen wir also, um nicht der Naturdetermination allein zu unterliegen, alle zwecksetzenden Wesen und also zumindest die Menschheit als Beurteilungsinstanz unseres Tuns zulassen und betrachten.

¹ Vgl. Robert Spaemann: Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik, in: Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns, Stuttgart 2001, 448-466, 449.

² Immanuel Kant: Metaphysik der Sitten, Werkausgabe Bd. VIII, hg. von Wilhelm Weischedel, 11. Auflage, Frankfurt a. M. 1997, BA 83. Fundamental ist die hier gegebene Definition, weil sie hervorhebt, dass ich „Person“ nicht bin, weil ich bestimmte tatsächlich vorhandene Eigenschaften oder Fähigkeiten hätte, sondern weil jeder, der sich für sein Handeln rational rechtfertigen will, dies (aus logischen Gründen) nur tun kann, wenn er sich auch vor mir rechtfertigen kann, weil er also mit mir einem durch ein Rechtsverhältnis konstituierten Verband namens „Menschheit“ angehört. Vgl. zu diesem Zusammenhang Walter Schweidler: Das Unantastbare. Beiträge zur Philosophie der Menschenrechte, Münster 2001.

Doch ist auch damit noch nicht vollständig geklärt, worin die menschliche Verantwortung gründet, denn die noch so vollständige Koordinierung unserer menschlichen Zwecksetzungen würde ja nur bedeuten, dass wir fähig sind, uns einen maximalen Überblick über die Interessen unserer Mitmenschen zu verschaffen, die wir einzubeziehen haben, wenn wir unsere eigenen Zwecke verwirklichen wollen. Verantwortung wird unterscheidbar von Umsicht und Schlaueit erst dadurch, dass wir die Unterscheidung machen zwischen den Zwecken, die wir uns setzen können und denen, die wir uns, ungeachtet der Möglichkeit der tatsächlichen Durchsetzung, setzen dürfen, also kurz durch die *Differenz zwischen Können und Dürfen*. Gäbe es diese Differenz nicht, dann gäbe es auch keine ethische Verantwortung, denn dann wäre Vernunft nur eine gesteigerte, spezifisch menschliche Weise von egoistischer Gewalt, wie es im Prolog zum „Faust“ heißt: „Er nennt's Vernunft und braucht's allein/ Nur tierischer als jedes Tier zu sein.“ Dann wäre der bekannte Vorwurf des „Speziesismus“ berechtigt, wonach auch noch der Respekt vor Menschenrechten und Menschenwürde nichts anderes ist als der tierische Gattungsegoismus in angebliche Werte gegossen. Die Antwort auf diesen Vorwurf ist für unser Thema von größter Bedeutung und sie hat entscheidend mit dem Leitfaden zu tun, der unseren Umgang mit der Differenz von Können und Dürfen bestimmen muss. Es ist nämlich durchaus richtig, dass der Mensch, wenn er Ethik betreibt, wenn er Menschenrechte, Menschenwürde hochhält, dass er dann etwas tut, was man in Parallele zum tierischen Verhalten setzen kann. Er tut in gewisser Weise das, was natürliche Wesen oder andere natürliche Wesen auch tun, er lehnt sich an bestimmte Strukturen der Natur an; insoweit muss man das zugeben oder ist das ganz einfach so. Aber der Mensch tut das aus anderen Ursachen als die Tiere, er tut es nämlich aus Freiheit. Er müsste es nicht tun. Der Mensch muss die Angehörigen seiner Gattung nicht bevorzugen, er ist nicht durch Instinkt und Naturgesetze dazu gezwungen, im Gegenteil. Der Mensch hat ein Vermögen, das es ihm an sich erlaubt, natürliche Hemmungen und natürliche Gattungssolidarität außer Kraft zu setzen, und dieses Vermögen ist die Vernunft. Die Vernunft kann tatsächlich dazu eingesetzt werden, tierischer als jedes Tier zu sein, d.h. Konzentrationslager zu bauen, Menschen mit ausgesuchter Grausamkeit zu töten, technische, medizinische Mittel zu entwerfen, die Menschen dazu führen, dass sie ihre Hemmungen verlieren. Die menschliche Freiheit gestattet es uns, die natürlichen Mechanismen, die zwischen anderen Wesen herrschen, außer Kraft zu setzen. Wenn wir uns auf Grund der menschlichen Freiheit dafür entscheiden, durch Recht und Moral Grenzen zu ziehen, die in Parallele zu Grenzen stehen, die andere natürliche Wesen auch haben, dann tun wir das gerade auf Grund dessen an uns, was nicht tierisch ist.

Dass wir hier aber zu einer Parallelisierung mit dem Verhalten anderer natürlicher Wesen greifen, ist von entscheidender Relevanz für die Rolle, die wir unserer natürlichen Umwelt zumessen müssen, wenn es um ethische Verantwortung geht. Wir brauchen, um uns über dasjenige zu orientieren, was uns von allem nur Natürlichen unterscheidet, die Natur; das heißt, wir brauchen sie in moralischer Hinsicht ebenso, wie wir sie in technischen Zusammenhängen brauchen, die ja auch wesentlich damit zu tun haben, dass wir uns ihrer Strukturen bedienen, um sie für unsere Zwecke in Dienst zu nehmen. Der Mensch kann fliegen nicht von Natur aus, aber weil er der Natur etwas abschauen, weil er sie wie einen Code benutzen kann, um das, was ihn von anderen natürlichen Wesen unterscheidet, das Geistige, wieder in der Natur zur Geltung zu bringen als seine Fähigkeit, sich ihr anzupassen, sich in ihr zu behaupten und sich ihrer zu bedienen.

Hier kann ich einen ersten Eckpunkt der Charakterisierung des dritten Begriffs, den Sie mir im Thema vorgegeben haben, setzen, des Positivismus. Es ist ein Grundnenner der positivistischen Naturphilosophie, dass sie von der Behauptung und dem Forschungsprogramm ausgeht, das auf den Nachweis gerichtet ist, dass die Strukturen, in denen der Mensch sein kulturelles Dasein ausdrückt und gestaltet, kausale Funktionen der Naturgesetze sind, derer er sich dabei bedient. Demnach würden wir uns also in der Gewährleistung der Menschenrechte und der Menschenwürde nicht nur in Parallele zur Natur setzen, sondern wir würden, ungeachtet allen Freiheitsbewusstseins, dabei doch noch die Marionetten des unser Verhalten bestimmenden kausalen Programms der Naturkräfte sein. Es ist die gro-

ße Errungenschaft der wohl wichtigsten Kulturtheorie des 20. Jahrhunderts, nämlich des Strukturalismus gewesen, diesen Ansatz im Kern zurückzuweisen und zu widerlegen. Nicht nur gibt es keinerlei Nachweis einer Reduzierbarkeit der Vielfalt und Dynamik kultureller Strukturen auf Naturgesetze, so dass die positivistische Grundbehauptung bestenfalls ein Postulat, ein Glaubenssatz wäre; nicht nur zeigt sich nach dem Wort von Konrad Lorenz der Mensch als das Wesen, das durch Bildung und Erziehung, durch Weitergabe der Kenntnisse einer Generation an die nächste, ohne dass diese dieselben Erfahrungen, die zu ihnen geführt haben, noch einmal machen müsste, die Fähigkeit besitzt, „erworbene Eigenschaften zu vererben“. Sondern vor allem gibt es einen Faktor bzw., logisch betrachtet, Operator, der dem Menschen die Verfügung über natürliche Strukturen möglich macht, ohne jemals aus ihnen abgeleitet werden zu können, weil er nämlich den größtmöglichen Gegensatz gegen sie und ihre Positivität darstellt: die Negation, das Verbot. Vom Inzest- und Heiratsverbot am Anfang bis zum Instrumentalisierungs- und Definitionsverbot im kulturell entwickelten Zustand des menschlichen Daseins ist es die Ja-nein-Binarität, die als die Überwindung aller Positivität der Kerneinwand gegen jeden Positivismus bleibt.

Diese Einsicht setzt der simpelsten normativen Wendung des Positivismus, dem diffus wissenschaftsgläubigen Evolutionismus, jene Grenzen, die eigentlich seit den Argumenten von Lévi-Strauss aus den 50er Jahren jeder Reflexion auf das Verhältnis von Kultur und Natur geläufig sein sollten.¹ Wenn es eine evolutionäre Kausalität gibt, der der Mensch sich aufgrund ihres Determinismus nicht entziehen kann, dann hat es gar keinen Sinn, als Vorgabe unseres ethischen Verhaltens zu fordern, dass wir uns diesem Determinismus, also „der Evolution“ in welchem näher präzisierbaren Sinne auch immer, „anzupassen“ hätten. Denn dann ist Anpassung selber Teil des Naturmechanismus und unabhängig davon, ob wir sie akzeptieren oder nicht. Wenn es aber einen solchen Determinismus nicht gibt, wenn es von unserer Zwecksetzung abhängt, ob wir uns dieser Naturmacht anpassen oder nicht, dann gibt es offensichtlich andere Beweggründe und Faktoren unseres Zwecksetzens als das naturgegründete Müssen und das sich aus ihm ergebende Können. Dann gibt es Richtlinien unseres Dürfens, und dann muss die Aussage, wir dürften uns den Wirkfaktoren und Bedingungen der Evolution nicht versagen, auf diese anderen Richtlinien gestützt werden. Und nach denen fragen wir gerade, wenn wir die Prinzipien ethischer Verantwortung gegenüber der Umwelt suchen.

Eine andere Differenzierung muss aber nun noch angebracht werden, wenn es um die Gründe, aus denen wir überhaupt Verantwortung haben, geht. Es gehört zu den kulturellen Daseinsbedingungen des Menschen, dass die Differenz zwischen Können und Dürfen nicht vom einzelnen allein ausgeschöpft werden kann. Die Grenze zwischen Zwecken und Nebenfolgen unseres Handelns kann nicht allein in einem gigantischen Koordinationsprozess zwischen den menschlichen Individuen allein gezogen werden, weil wir damit schlicht überfordert wären. Jede Zwecksetzung des einen behindert potenziell die des anderen, und sie tut es aktuell und sicher unter Voraussetzung der Knappheit der Mittel, die wir im gesellschaftlichen Verbund für unsere Zwecksetzungen in Anspruch nehmen können. Daher muss es eine *institutionalisierte* Organisation des sozialen Handelns geben, aufgrund derer die Individuen von der aktuellen, aktiven Einbeziehung der Interessen anderer entlastet sind und sich so überhaupt erst wirklich frei zur Differenz von Können und Dürfen verhalten können. Und dabei kommt dem Staat eine entscheidende Bedeutung zu, ja es ist, wie Robert Spaemann einmal sagt, „seine wichtigste Aufgabe überhaupt. Für den Staat gilt nicht, wie für das Individuum, dass das Handeln nur durch partielle Blindheit gegen entferntere Folgen ermöglicht wird. Der Staat hat, im Unterschied zum Individuum, die Pflicht, so weit zu sehen, wie es unter Zuhilfenahme aller in einer bestimmten Epoche zur Verfügung stehenden Mittel möglich ist... Er kann seiner primären Aufgabe, die unerwünschten Nebenfolgen menschlicher Zweckhandlungen zu neutralisieren, nur genügen, wenn er nicht selbst als der größte Realisierer von Zwecken auch die größten und dann von niemandem mehr kontrollierten

¹ Vgl. Claude Lévi-Strauss: Das Ende des Totemismus, übers. v. Hans Naumann, 7. Aufl., Frankfurt a. M. 1988.

Nebenfolgen produziert. In Familie, Gemeinde und Staat, nicht im Individuum konkretisiert sich die Pflicht des Menschen, seine Zweckverfolgung so einzuschränken, dass nicht Risiken auf andere, insbesondere aber auf kommende Generationen abgewälzt werden.“¹ Das bedeutet, dass wir unsere ethische Verantwortung gegenüber der Umwelt immer in zweifacher Perspektive sehen müssen, in der unserer verantwortlich wahrgenommenen individuellen Zielverfolgung und zugleich unter dem Blickwinkel unserer Verantwortung als Staatsbürger, aber damit auch als Mitglied unserer Gemeinden und sozialen Institutionen. Das wirkt sich insbesondere dann aus, wenn wir von Berufs wegen in spezifisch sozialen Näheverpflichtungen, die Juristen sprechen von Garantenverhältnissen, stehen. Wer in einer Gemeinde, in einer öffentlich rechtlichen Körperschaft, aber auch etwa in einem Unternehmen, dessen Produktions- und Funktionsweise von entsprechendem Einfluss auf die langfristige Gestaltung des Verhältnisses zwischen individuellen Zwecksetzungen und kollektiver Verwaltung ihrer Nebenfolgen ist, Verantwortung trägt, kann sich nicht darauf beschränken, sich als Sachwalter der Koordination der sich artikulierenden Interessen der Individuen in der aktuell existierenden Gesellschaft zu verstehen.

So lässt sich zusammenfassen: Wir tragen als rationale Subjekte Verantwortung, weil wir freie Vernunftwesen sind, es eine Diskrepanz zwischen Können und Dürfen gibt und wir diese immer auch als Sachwalter eines den Individuen und der aktuell existierenden Gesellschaft entzogenen Kontextes der Regelung der Nebenfolgen unserer Zwecksetzungen wahrnehmen müssen. Unter dieser Voraussetzung können wir nun in einem zweiten Schritt fragen:

Warum haben wir nun spezifisch auch Verantwortung für das Nichtmenschliche?

Warum also tragen wir Verantwortung für Wesen und Entitäten, die sich gar keine Zwecke zu setzen vermögen, die nicht im Sinne freier Bestimmung über sich handlungsfähig sind? Auf diese Frage lassen sich in der gegenwärtigen umweltethischen Diskussion im Kern drei Typen des systematischen Antwortens unterscheiden, also drei umweltethische *Standpunkte* von paradigmatischer Bedeutung.

Der *anthropozentrische* Standpunkt leitet das Prinzip menschlicher Zwecksetzung überhaupt aus der Stellung des zwecksetzenden Wesens, also des Menschen selbst, ab. In jeder vernünftigen Orientierung unserer Zwecke ist als Bedingung ihrer Möglichkeit die Anerkennung des zwecksetzenden Wesens durch alle seinesgleichen vorausgesetzt. Daraus leitet sich das strukturelle Grundgebot ab, welches die kategorische Grenze markiert, jenseits derer eine Abwägung zwischen Folgen und damit auch die Erwägung der Nebenfolgen unseres Handelns gar nicht stattfinden darf, nämlich der Respekt vor der Menschheit in jedem von uns und als dessen Ausdruck das *Verbot der Instrumentalisierung* von Menschen für die Interessen anderer ohne Begründung in ihren eigenen Interessen. Die Kehrseite davon ist gewissermaßen die Erlaubnis zur Instrumentalisierung aller nichtmenschlichen Wesen, und eine Verantwortung diesen gegenüber kann sich nur aus der Bedeutung ergeben, die sie für die Bewahrung des Respekts vor der spezifisch menschlichen Grundlage jeder möglichen Zwecksetzung haben. Die radikalste Form des anthropozentrischen Ansatzes ist die, die man bei Kant findet, für den eine ethische Verpflichtung gegenüber nichtmenschlichen Wesen und insbesondere Tieren sich nur aus der verrohenden Rückwirkung ergibt, die ihre rücksichtslose Behandlung durch uns auf uns selbst haben könnte oder müsste.² Dies ist die Kehrseite der Abkehr von der theonomen Begründung eines den Menschen gegebenen Gesetzes als Grundlage ihrer Verantwortung. In der klassischen Naturrechtslehre, in der der Satz „Gebrauche die vernunftlosen Geschöpfe zum Nutzen des Menschen“ auch eines der letzten Axiome war, gab es als den unsere Zwecksetzung orientierenden Horizont je-

¹ Spaemann, a.a.O. 455 f.

² Immanuel Kant: Metaphysik der Sitten, a. a. O. A 107 f.

doch noch den Gedanken der unendlichen Vernunft und des unbedingten Subjekts aller Verantwortung als Maß der immer bedingten und endlichen Begründungsbasis menschlicher Zwecksetzung. Der Mensch hat, so Thomas von Aquin etwa in der *Summa contra gentiles*¹, die Aufgabe, durch sein Handeln zur Vollkommenheit des Universums beizutragen. Darum ist er, der im Universum noch einmal das Verhältnis des Schöpfers zu dessen Ganzem repräsentiert, für die Vervollkommnung des Universums und die ihrer Art gemäße Ausbildung der Anlagen und Lebensformen der zu ihm gehörenden Wesen verantwortlich. Man kann diese Position natürlich primär unter dem Gesichtspunkt der Problematizität ihrer theologischen Voraussetzung betrachten; man kann aber auch umgekehrt die theologische Denkfigur als eine Implikation des von Thomas durchaus mit bleibender Bedeutung herausgearbeiteten paradoxen Grundaspekts im Verhältnis des Menschen zur Natur ernst nehmen: der Mensch als das Wesen, das sich zu dem an ihm selbst, worin es die Natur übersteigt und transzendiert, zum Kulturellen und Geistigen also, nur in der von uns schon vorhin berührten indirekten Weise verhalten kann, also unter Respektierung der natürlichen Strukturen in ihrem – zunächst ganz theoretisch und instrumentell zu verstehenden – Eigenwert. Im göttlichen Schöpfer denkt der Mensch, so gesehen, einen Sinn, den in der Natur nur er verstehen, den er aber in sie nicht gelegt haben kann.

Ganz anders ist der Ausgangspunkt der *pathozentrischen* Umweltethik. Sie beginnt mit der Frage nach der Gemeinsamkeit von menschlichen und nichtmenschlichen Wesen als Basis möglicher Verpflichtung, und die Antwort auf diese Ausgangsfrage lautet: das Leidenkönnen – und natürlich das Nichtleidenwollen. „Frag nicht, ob sie denken können, sondern frage, ob sie leiden können!“ Das war schon Benthams Devise im Blick auf die Rekonstruktion normativer Ansprüche natürlicher Wesen an den Menschen gewesen², und die pathozentrische Umweltethik ist bis heute in den Bahnen des Utilitarismus geblieben. Tiere leiden anders und unvergleichlich weniger als der Mensch, so war Schopenhauers These gewesen, weil ihr Bewusstsein eine bloße Sukzession von Gegenwarten sei; aber diese Position schlägt, selbst wenn man sie einnimmt, radikal auf den Menschen zurück, wenn man menschliche Personen ins Auge fasst, die noch nicht oder nicht mehr das normale Erinnerungs- und Erwartungsbewusstsein haben. Es ist nicht zu sehen, warum dann ein menschliches Leben mehr „wert“ sein sollte als ein tierisches. Das liegt an der Grundproblematik des Pathozentrismus, die einfach darin besteht, dass er, wie immer er die menschliche Verpflichtung gegenüber nichtmenschlichen Wesen einschätzt, das Leiden für intrinsisch schlecht erklärt und damit letztlich die Beseitigung des Leidens ethisch dem adäquaten Umgang mit dem leidenden Wesen überordnen muss. Wenn das Leiden an sich schlecht ist, dann ist gegen die schmerzlose, überraschende Tötung eines Lebewesens eigentlich gar nichts mehr einzuwenden, da sie ja das Kriterium, nach dem die Verantwortung ihm gegenüber sich bemessen soll, aus der Welt schafft.

Ein noch grundsätzlicherer Einwand gegen die Pathozentrik ist der des naturalistischen Fehlschlusses³. Aus dem Willen zur Schmerzvermeidung folgt nicht das Recht auf sie; will man also das Leid zur Grundlage von Ansprüchen nichtmenschlicher Wesen machen, muss man zunächst die Frage beantworten, woher überhaupt so etwas wie Rechtsansprüche von Wesen zu folgern seien, die in keinem reziproken Verhältnis zum Menschen stehen. Der einzig gangbare Ausweg aus diesem Problem, die Idee einer Vertretung und Anwaltschaft von Menschen für solche angeblichen Rechte anderer Wesen, ist ersichtlich ein Rückfall in den Anthropozentrismus.⁴

¹ II.46; vgl. dazu Michael Schlitt: Umweltethik, Paderborn u. a. 1992, 50.

² Jeremy Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, London 1970, 283.

³ Der „naturalistische Fehlschluss“ ist der – grundlose – Schluss daraus, dass etwas ist, darauf, dass es so sein sollte.

⁴ Vgl. Schlitt, a. a. O. 96.

Die *biozentrische* Begründung der Umweltethik schließlich teilt mit der Pathozentrik den Ausgangspunkt bei der dem Menschen und den anderen Lebewesen gemeinsamen Eigenschaft, die für sie aber nicht im Leidenkönnen, sondern im Leben besteht. Ehrfurcht vor dem Leben: Das war die bekannte Grundforderung Albert Schweitzers, für den „die unmittelbarste Tatsache des Bewusstseins“ war: „Ich bin Leben das Leben will, inmitten von Leben, das Leben will“, woraus sich die Forderung ergibt, „allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen“. Die Problematik eines solchen Standpunkts besteht in der prinzipiellen Überforderung, die er für den handelnden Menschen bedeutet. Zwecke müssen gesetzt werden; wäre aber das Leben ein so unmittelbar auf unsere Verpflichtung durchschlagendes Aktionsprinzip, dann würde uns die Zwecksetzung praktisch jeden Augenblick durch schutzbedürftiges Leben in unserer Nähe aus der Hand genommen. Führt man dagegen ein Abwägungsprinzip ein, so kommt man wieder in die anthropozentrischen Denkstränge zurück. Leben ist mit Sicherheit eine Gegebenheit, der gegenüber das Handeln des Menschen als eines Lebewesens sich bestimmen muss. Aber das ist nur so möglich, dass wir das, was unser spezifisch menschliches Leben ausmacht, zum Leben anderer natürlicher Wesen in eine Beziehung setzen und uns nach Entsprechungen und Proportionen fragen, in denen sie zu uns stehen. Dabei zeigt sich ethische Verantwortung als die Weise, in der der Mensch auf seine, mit der aller anderen natürlichen Wesen unvergleichliche Art gerade der Ordnung gerecht zu werden versucht, in der ihm Leben gegenübertritt. Zu dieser Ordnung gehört die mehr oder weniger große Ähnlichkeit, in der anderes zu seinem Leben steht, aber auch die Nähe, in die es aus mehr oder weniger kontingenten Gründen zu ihm tritt. Durch die unvergleichbare menschliche Art, dieser Ordnung gerecht zu werden, stellt sich das kulturelle, aus der Natur nicht ableitbare Verhältnis ein, das uns als die Würde, die uns als zur freien Zwecksetzung fähigen Wesen gegenüber allen anderen, die sich darin von uns unterscheiden zukommt. Der Grundirrtum des pathozentrischen wie des biozentrischen Standpunkts ist, dass dieses Verhältnis mit einer Eigenschaft verwechselt wird. Aber Würde ist keine Eigenschaft, sonst wäre sie desto minimaler, je weniger ein menschliches Wesen ihre Verletzung wahrnehmen oder reflektieren könnte. Gerade aber wenn und weil Würde ein Verhältnis ist, zeigt sie sich prinzipiell nicht in statischen Gegebenheiten, sondern genau in dem, was uns zu Personen macht: im Handeln. Das heißt: Die Grundunterscheidung, durch die unsere Verantwortung gegenüber nichtmenschlichen Wesen gestiftet wird, ist die zwischen würdigem und unwürdigem Handeln. Wir müssen daher zwischen dem Adressatenkreis und dem Betroffenenkreis unserer Verantwortung gegenüber natürlichen Wesen strikt unterscheiden. Weil wir vor allen anderen zwecksetzenden Wesen und uns selbst Verantwortung haben, haben wir sie für andere natürliche Wesen auch dort und unter Umständen gerade deshalb und insofern diese sich selbst keine von ihnen zu verantwortenden Zwecke setzen können. Es gibt daher einen großen Bereich, in dem menschenwürdiges Handeln ganz und gar am Umgang mit der nichtmenschlichen und insbesondere, aber nicht nur der tierische und der pflanzlichen Natur hängt. Eine ganze Kultur wie die unsere wird eines Tages auch danach bemessen werden, welches Bild sie im Umgang mit der nichtmenschlichen Natur von sich selbst hinterlassen und welche Verantwortung gegenüber der ihr zukommenden, aber eben dadurch auch aufgegebenen Würde sie in dieser Hinsicht wahrgenommen hat.

Die Biozentrik setzt somit als den aus dem Lebendigen allein nicht mehr ableitbaren Faktor, durch den die Verantwortung vor ihm selbst in es hineinkommt, eben doch den Menschen als das Lebewesen voraus, das andere natürliche Wesen so zu verstehen und zu respektieren vermag, wie sie es gerade nicht können. Sie setzt einen Sinn in der Natur voraus, der nicht in sie programmiert worden ist, der aber eben deshalb nur von einem Wesen wahrgenommen werden kann, das sich an dem zu orientieren fähig ist, was es nicht für sich gemacht hat, sondern um seiner selbst willen respektiert. Der Ausgangspunkt der klassischen Position – und damit kommen wir nach dem Positivismus nun zum entscheidenden Aspekt, unter dem der Begriff „Naturphilosophie“ für unser Thema einschlägig ist –, die

diesen Sinn zugrunde gelegt und die noch hinter der bei Thomas und im Mittelalter selbstverständlichen theologischen Wendung ihr eigenes Prinzip entwickelt hat, ist in unserer Zeit von ganz „theologiefreien“ Denkern wie insbesondere Merleau-Ponty und Heidegger wieder herausgearbeitet worden.¹ Es handelt sich um das prinzipiell *teleologische* Verständnis von Natur als einem die die lebendigen Wesen gemäß ihrer Art voneinander unterscheidenden Gefüge von Sinnzusammenhängen, die sich nicht aus einem Kausalprogramm ableiten lassen, sondern die durch die Art konstituierte Zeitgestalt eines lebendig sich entwickelnden Formwesens als unableitbaren, naturwissenschaftlich nicht zu rekonstruierenden Determinationsfaktor seiner autopoietischen Verwirklichungsweise voraussetzen. Diese Konzeption, die wir in unserem Kontext nicht profund rekonstruieren können, hat jedenfalls signifikante Implikationen für den anthropozentrischen Standpunkt in der Umweltethik. Zum einen macht sie den *Artenschutz* zu einem kategorischen Gebot, das in keinem Fall mehr à la Kant an seinen Rückwirkungen auf die menschlichen Verhältnisse gemessen werden kann, sondern uns als Zweck wie die Zwecke, die aus unserer Vernünftigkeit hervorgehen, vorgegeben ist. Und zum zweiten gestattet sie die Transformation des Anthropozentrismus als Normbegründungsprinzip in einen vorsichtigeren *Anthropomorphismus* als eher regulative Bestimmung unseres Denkens und Reflektierens im Umgang mit natürlichen Wesen, das heißt als das Gebot, uns in nichtmenschliche Wesen nach dem Leitfadens unserer Selbsterfahrung hineinzusetzen und sie ihm entsprechend nicht nur auszulegen, sondern auch zu respektieren. Unter dieser Voraussetzung kann und muss der alte Anspruch, mit dem der Mensch der Natur sie transzendierend gegenübertritt, aufrechterhalten werden, aber mit der Folge, daß wir für das Zurgeltungbringen ihrer Eigengesetzlichkeiten Verantwortung tragen, so weit sich dies in unsere vernünftige Zwecksetzung integrieren lässt. „Nur der Mensch kann die Anthropozentrik überwinden“, so hat dies Robert Spaemann einmal formuliert², „und gerade darin liegt seine Würde. Eben deshalb ist er der Herr der Natur. Gerade weil er nicht in der Mitte der Natur steht, kann er an ihrer Spitze stehen. Als vernünftiges Wesen hat er tatsächlich die Wahl: Verwüster oder Hüter der Schöpfung zu sein. Tierische Unschuld ist ihm nicht möglich. Wenn er sich nicht bewusst als Hüter versteht, wird er unvermeidlich Verwüster.“

Man kann an dieser Stelle zusammenfassen, dass unsere Verantwortung gegenüber der nichtmenschlichen Natur sich nur als Reflex der Verpflichtung zu menschenwürdigem Handeln ergibt, und dass es daher gerade der Zusammenhang zwischen dem, was uns aufgrund unserer Natur von allen anderen natürlichen Wesen unterscheidet und emanzipiert, einerseits und dem, was uns als lebendige, bewusste und leidensfähige Wesen mit ihnen mehr oder weniger verbindet, ist, woraus sich die Prinzipien des Umgangs mit unserer Umwelt ableiten lassen. Dies ist genau die Einsicht, von der aus wir erst einen Begriff von Umwelt gewinnen können, der in die Reflexion über unsere ethische Verantwortung ihr gegenüber eingehen kann. Denn in der Tat setzt ja praktisch niemand (außer den ganz radikalen „Physiozentristen“) Umweltschutz allein mit dem Schutz nichtmenschlicher Wesen gleich, sondern wir sehen darin gerade die Herausforderung und die Chance, dem Gefüge gerecht zu werden, in dem wir zugleich im Verhältnis zu unserergleichen und zu den uns und unserergleichen im Handeln als Anspruchssubjekte begegnenden Wesen stehen. Wenn man also einen gemeinsamen Gesichtspunkt für das, was uns von der Natur emanzipiert und das, was uns ihr verbindet, in normativer Dimension nennen will, so scheint es mir am ehesten der zu sein, den man den *responsorialen* nennen könnte: Menschen wie nichtmenschliche Naturwesen begegnen uns mit Ansprüchen, die wir in unserer Zwecksetzung nicht ignorieren dürfen. Es gibt klassisch-widerwärtige Beispiele solcher Ignoranz gegenüber den Ansprüchen, die ein Tier sichtbar mit sich bringt, so etwa die Tierexperimente der Cartesianer, die glühendes Blei in die Venen lebender Tiere spritzten, um durch die Reaktionen bewiesen zu sehen, dass es sich um Maschinen mit gleichen Reaktionsmechanismen handelte. Sol-

¹ Vgl. Walter Schweidler: Gattungszugehörigkeit als Personsein – Zur rechtlichen Konstitution des Menschen, in: E. Klein/Ch. Menke (Hg.), Menschenrechte und Bioethik, Berlin 2004.

² Robert Spaemann: Mensch und Natur. Vortrag zur Museumseröffnung ‚Mensch und Natur‘ in München, unveröffentlicht.

che „Empirie“ zeigt nur eines: Wenn man ein Lebewesen als Maschine behandelt, reagiert es wie eine, so wie ein Mensch nur sprechen lernt, weil wir mit ihm sprechen und die Würde, die wir am anderen respektieren, sich durch diesen Respekt erst zu zeigen vermag. Auch umgekehrt gilt: Wenn wir uns, wie es heute üblich wird, selbst nach dem Modell von Computern mit beliebig programmierbarer Einsetzbarkeit betrachten, werden wir einander als Konsequenz davon eines Tages auch so behandeln. Wofür wir Verantwortung haben, das ergibt sich aus dem Respekt vor den Ansprüchen, die von dem, wozu wir durch unsere Vernunft und damit unsere Fähigkeit, alles nicht nur aus unserer, sondern auch aus seiner Perspektive wahrzunehmen, im Verhältnis stehen. In diesem Sinne möchte ich nun abschließend nach den unsere Antwort herausfordernden Faktoren fragen, die zu einem vernünftig nachvollziehbaren und ethisch operationalisierbaren Begriff von Umwelt gehören.

Warum also haben wir als zu menschenwürdigem Handeln berufene Wesen Verantwortung für unsere Umwelt?

Nach dem bisher Gesagten muss die erste Antwort lauten: weil sie gerade das Element des Übergangs zwischen dem ist, was uns mit der Natur verbindet und dem, was uns von ihr trennt. Ich setze hierbei die bewusst weite Definition des Wortes „Umwelt“ voraus, ohne die der Begriff für menschliche Angelegenheiten gar nicht brauchbar wäre. In seiner engen, biologischen Definition besagt er nichts anderes als die spezifische Umgebung einer Tierart¹, und relativ auf diese Bedeutung haben Scheler und andere Anthropologen den Menschen als das „weltoffene“ Wesen bestimmt, das gar keine „Umwelt“ habe. In der weiteren Definition aber umfasst der Begriff der menschlichen Umwelt „sowohl die urwüchsige Natur als auch den an die menschlichen Bedürfnisse angepassten, kulturell gestalteten Lebensraum“². Das „urwüchsig“, also nicht menschliche und nicht vom Menschen gezüchtete Natürliche ist es aber, wie ich oben gesagt habe, auf dessen Selbstsein wir Rücksicht nehmen müssen, um den für menschenwürdiges Handeln entscheidenden Grundakt, das Heraustreten aus der anthropozentrischen Ignoranz hinüber in die Verantwortung gegenüber dem Selbstsein des Natürlichen, schaffen zu können. Diese rein natürliche Komponente unserer Umwelt ist genau die, in der Nutzwert und Eigenwert dessen, was wir nicht herstellen können, ihren Zusammenhang gewinnen. Wir brauchen das Natürliche: Nahrung und Medizin haben wir immer gewonnen und gewinnen wir bis heute aus jenem „urwüchsig“ Natürlichen, in dem wir, wenn wir es um seiner selbst willen hüten, unser eigenes Leben schützen. Mit jeder der 80.000 Pflanzenarten, von denen man schätzt, dass sie für die menschliche Ernährung verwendbar sein dürften, geht eine Ressource unserer eigenen Selbstbewahrung verloren, wenn sie ausstirbt.³

Aber wir „brauchen“ das urwüchsige, ursprüngliche Natürliche auch in einem tieferen Sinne als nur in dem der Nahrungs- und Medizingewinnung, wir brauchen es als unentbehrlichen geistigen „Code“ unserer Selbstverständigung. Seit jeher, von den primitivsten Stadien seines gesellschaftlichen Daseins an, hat der Mensch die Klassifikation der Arten und das Verhältnis der natürlichen Individuen zu ihnen in einem Maße betrieben, das durch den Willen zum Überleben, durch die Zwecke der Ernährung und Heilung überhaupt nicht erklärbar wäre.⁴ Die Kenntnis der natürlichen Umwelt, die Einsicht gerade in alle die Zusammenhänge, die wir nicht beliebig manipulieren können, ist seit jeher als das große theoretische Reservoir betrachtet worden, das ja auch dem, der es kennt und seine Kenntnis weiterzugeben versteht, höchsten Rang unter den Menschen sichert. (Der berühmte „Medizinmann“ bei den Urvölkern – der Nobelpreisträger heute!) In den unabänderlichen Formen der Lebenszusammenhänge

¹ Vgl. Schlitt, a. a. O. 15.

² Schlitt, a. a. O. 15.

³ Vgl. ebd. 55.

⁴ Vgl. dazu den schon erwähnten, schwierig verständlichen aber sehr wesentlichen Ansatz der strukturalistischen Anthropologie bei Claude Lévi-Strauss: Das wilde Denken, 9. Aufl. Frankfurt a. M. 1994.

allein können die Menschen die verlässlichen und stabilen Bahnen finden, auf denen sie das, was sie durch ihre Kommunikation zu ändern und zu schaffen vermögen, geistig transportieren. Ganz elementar ist dieser Zusammenhang in der Namensgebung respektiert worden, in dem Netz aus sozialen Funktionen, das der Mensch gesellschaftlich seinen Individuen überwirft, und umgekehrt in den oft den ganzen Stamm involvierenden archaischen Benennungsritualen neu entdeckter Tier- oder Pflanzenarten. Diese anthropologischen Zusammenhänge gehören nur noch am Rande zu unserem Thema, aber sie sind wesentlich für eine wichtige Abwehrfeststellung: Die Motivation, aus der heraus der Mensch seinen Anthropozentrismus überwinden und den Respekt vor der Natur als Voraussetzung der Wahrung seiner eigenen Würde erkennen kann, lässt sich schlechterdings nicht aus der Ablehnung seiner eigenen, spezifisch menschlichen Daseinsberechtigung gewinnen. Wenn man den Menschen an seine Verantwortung für die Umwelt gerade deshalb verantwortlich machen muss und will, dass man ihn daran erinnert, dass er zur Natur gehört, dann ist es unsinnig und widersprüchlich, wenn man diese Natur, zu der er doch gehören soll, dann als eine hinstellt, für die es am besten wäre, wenn der Mensch aus ihr verschwände. Das ist der merkwürdige Impetus hinter bestimmten radikalen, oft als „physiozentrisch“ bezeichneten Ansätzen der Umweltethik, für die Respekt vor der Natur letztlich so aussieht, dass der Mensch sich in ihr zu benehmen hätte, als gäbe es ihn nicht. Wer konsequent so denkt, der darf auch den Jägerstand nicht mehr mit der Säge bearbeiten, sondern muss auf das Wildschwein warten, das ihn umrennt, das heißt er müsste eigentlich sich selbst mitsamt seinem wirklichkeitsfeindlichen Denken in nichts auflösen. Das zeigt, dass dieser Standpunkt letztlich absurd ist. Wenn es einen Sinn hat, vom Menschen zu fordern, dass er sich im Umgang mit der natürlichen Umwelt ein natürliches Maß setzen soll, dann zeigt sich dieser Sinn eben gerade in der Veränderung, die durch einen auf sie Rücksicht nehmenden Menschen in die von sich aus rücksichtslose Natur hineinkommt. Diese Veränderung, die ja eben nicht mehr vom Ziel der Nutzung und Ausbeutung der natürlichen Ressourcen bestimmt sein soll, ist dann genau als sie selbst, als die Erscheinung eines solchen ihrer Wesen in der Natur selbst, ihr Sinn.

Die zweite Antwort auf die Frage nach der Umweltverantwortung lässt sich nun entsprechend der zweiten der in der oben genannten Definition enthaltenen Komponenten zuordnen, also dem „an die Bedürfnisse des Menschen angepassten kulturell gestalteten Lebensraum“. Und auch hier scheint mir ein entscheidender Faktor für die Motivation zur Umweltverantwortung zu liegen, den man wiederum nicht durchstreichen kann, ohne genau das zu beseitigen, woraus sie sich gewinnen lässt. Der Mensch kann seine anthropozentrische Nutzenorientierung zugunsten der Umwelt wesentlich deshalb überwinden, weil sie nicht abstrakt „die“, sondern weil sie *seine* Umwelt ist, das heißt die, in der er sich als ein kulturell und geschichtlich geprägtes, also ein gemeinschaftliches Wesen, durchaus auch in der Differenz zu anderen geschichtlich-kulturellen Gemeinschaften seiner Art wieder findet. Diesen Aspekt hat in nach wie vor gültiger und mehr denn je erinnerungsbedürftiger Weise der große Regensburger Staatsrechtler Otto Kimminich herausgearbeitet: Das vielleicht wichtigste Motiv, aus dem wir Verantwortung für unsere Umwelt wahrnehmen können, ist, dass sie unsere *Heimat* ist.¹ Damit sie dies sein kann, müssen wir in ihr unsere kulturell-geschichtliche Eigenart als die ihrige, das heißt immer auch als die Landschaft und das Klima, die unser Leben prägen, wieder finden. Und wir müssen in ihr das Schöne suchen und finden können. Das ist alles andere als eine sentimentale Wunschvorstellung, vielmehr zeigt sich der Anthropomorphismus nirgendwo radikaler als Wirklichkeitsprinzip denn auf dem Gebiet des Schönen. Kants und Schillers Bestimmung des Schönen ist bis heute unüberholt, nämlich dass das Schöne dann entsteht, wenn Natur wie Kunst und Kunst wie Natur erscheint. Es gibt Schönheit nur, weil es Kultur gibt, aber auch, weil Kultur letztlich im Genitiv steht, die Kultur, die Pflege von etwas ist, das uns als das nicht Herzustellende und nicht zu Verdienende vorgegeben ist. „Wenn der Mensch heute“, so erinnert in psychologischer Akzentuierung der Zoologe und Ökologe Bernd Heydemann, „in die feingliedrigen Ordnungsprinzipien einer Landschaft, in die gleich-

¹ Vgl. Otto Kimminich: Das Recht des Umweltschutzes, 2. Aufl. München 1974; ders.: Das Recht auf die Heimat, 3. Aufl. Bonn 1989.

mäßige Vielfalt der Tier- und Pflanzengestalten durch Zerstörung Jahrmillionen alter ästhetischer Muster eingreift, zerstört er auch seine ihm angeborenen visuell geprägten Bindungen an diese Gestalttypen seiner Umwelt. Er zerstört mit der Schönheit der Natur seine psychisch unverzichtbare Erlebnisgrundlage...“¹ Und darum ist unsere die Anthropozentrik überwindende Fähigkeit zum Anthropomorphismus, zum Wiederfinden unser selbst in der Verantwortung vor der Umwelt, auch durch etwas bedroht, was man einen ökologischen Machbarkeitswahn nennen könnte. Die Inbrunst, mit der landschaftszerstörende Technologien wie die der unmittelbar gar nicht wirtschaftlich überlebensfähigen, sondern auf mehrfache Weise durch politische Subvention durchgesetzten Windräder wahllos der Natur aufgezwungen und die ökologischen Widersprüche, die man in Gestalt zahlloser toter Vögel und Fledermäuse, zerstörter Landschaftseindrücke und eindeutig ökonomisch begründeter Durchsetzungsfaktoren hinnimmt, erinnern wie kaum etwas anderes an das Besserwisserpathos, mit dem einmal eine Architektur in die menschlichen Stadtbaltungen gesetzt wurde, die den Menschen vom Joch seiner bourgeoisen Privatsphäre befreien und zum Rädchen der Lebenssinn stiftenden Orientierung an der Arbeit für die imaginäre Zukunftsgesellschaft machen sollte. Ökologie ist ihrer Definition nach nichts anderes als eine Wissenschaft, die Wissenschaft von den Strukturen und Funktionen der Biosphäre mit Bezug auf die Bedürfnisse der Lebewesen²; wo das Spezifikum der menschlichen Lebensbedürfnisse aus der technologischen Umsetzung dieser Wissenschaft ausgespart und der Mensch quasi als Funktionär der Bewahrung der Natur vor ihm selbst eingespannt wird, dort herrscht genau dasselbe undialektische Verhältnis zur Natur wie im emotionalen Nährboden der angesägten Jägerstände, und es ist noch verbunden mit der Kraft, der es sich eigentlich zutiefst entgegengerichtet fühlt, nämlich der Verabsolutierung vermeintlicher wissenschaftlicher Lebensbeherrschung und Zukunfterschließung. Die Welt soll ein großer Naturpark werden, den die Menschen sich ers noch emotional aneignen müssen, bis sie zuletzt auch noch die Naturwüchsigkeit ihrer eigenen Fortpflanzung zum Opfer von Optimierungsplanungen machen. „Alle menschlichen Planungen“, so hat Robert Spaemann dem schon vor längerer Zeit entgegengehalten, „erzeugen Planungsnebenfolgen. Je umfassender die Eingriffe, umso größer die Nebenfolgen. Der Versuch, Planung so total zu gestalten, dass alle bisher bekannten Folgen in das Planungskonzept miteinbezogen werden, kann nur dazu führen, dass die nichtvorausgesehenen Nebenfolgen immer dramatischer und unkalkulierbarer werden.“³ Das gilt auch für ökologischen Machbarkeitswahn.

Letztendlich liegt beidem, der selbstverleugnenden wie der machbarkeitsverfallenen Konzeption von Umweltverantwortung ein falscher, undialektischer Naturbegriff zugrunde, der genau aus der Quelle stammt, von der beide sich so extrem weit entfernt glauben, nämlich der Vorstellung von einer Natur, zu der der Mensch in ein Verhältnis treten könne, ohne seine eigene Natur und damit genau das, was ihn vom Rest der Natur unterscheidet, als Schlüssel in dieses Verhältnis einbringen zu können und zu müssen. Man kann diese Quelle durchaus die positivistische Verirrung in den Glauben an das Transnatürliche der menschlichen Zwecksetzungsfähigkeit nennen; aus ihr fließt, was uns in die urwüchsigke, tierische Natürlichkeit unserer Vernunftmacht zurücktragen will. Ethische Verantwortung vor der Umwelt kann demgegenüber nur auf eine Naturphilosophie gestützt werden, die vor dem Paradox des Nachdenkens über ein Wesen, das seiner Natur nur gerecht werden kann, indem es sie transzendiert und sich darin wiederum an ihr orientiert, nicht zurückscheut.

¹ Bernd Heydemann: Naturschutz der Seele zuliebe. Ein neuer Denkansatz, in: Natur. Horst Sterns Umweltmagazin 1 (1981), H. 1, 36.

² Vgl. Schlitt, a. a. O. 16.

³ Robert Spaemann: Mensch und Natur. Vortrag zur Museumseröffnung ‚Mensch und Natur‘ in München, unveröffentlicht.

Ethik und Umwelt – aus evangelischer Sicht

Pfarrer Kirchenrat Gerhard Monninger, Der Beauftragte für Umweltfragen der Evang.-Luth. Kirchen in Bayern

Sehr geehrter Herr Professor Göttle, sehr geehrte Damen und Herren,

dass das Landesamt für Umwelt zu einer Tagung mit dem Titel „Ethik und Umwelt“ einlädt, ist eine bemerkenswerte und aus meiner Sicht höchst erfreuliche Angelegenheit. Die Industrienationen auf dieser Erde sind dabei, ihre natürlichen Lebensgrundlagen zu zerstören, und die Ursachen dafür liegen nicht darin, dass wir zu wenig technisches know how hätten, zu wenig Forschung betreiben usw., sondern vor allem darin, dass bestimmte Einstellungen und Werthaltungen in unserer Gesellschaft diese Entwicklung befördert haben. Also muss dringend darüber nachgedacht werden.

Noch eine Vorbemerkung: Was die Fragen der Schöpfungstheologie, der Schöpfungsverantwortung und der Umweltethik betreffen, gibt es keine grundsätzlichen Unterschiede zwischen der evangelischen und der katholischen Position. Da gibt es andere Bereiche, in denen wir uns nicht einigen können. Die Schöpfung gehört nicht dazu. Es besteht also durchaus eine gewisse Gefahr, dass Herr Vogt und ich im Grunde das gleiche vortragen.

Das würde ja auch nichts schaden, im Gegenteil, es würde die christliche Position glaubwürdiger und stärker machen; aber es wäre vielleicht auch etwas langweilig. Deswegen gehe ich das Thema auf einem spezifisch evangelischen Weg an: Ich spreche nicht zuerst vom Imperativ, also davon, was wir tun sollen, sondern vom Indikativ, also davon, wer wir sind als Menschen in unserem Verhältnis zu Natur und Umwelt; daraus folgen dann auch die ethischen Impulse, aber sie ruhen auf dem Indikativ, hier auf einer theologischen Anthropologie.

Als evangelisch werde ich mich auch insofern erweisen, als ich meine Aussagen aus der Bibelauslegung entwickle. Aber auch das ist schon lange kein Alleinstellungsmerkmal mehr.

Zur Sache: In seinem Buch „Das Ende der Vorsehung – Die gnadenlosen Folgen des Christentums“ hat der inzwischen verstorbene Publizist Karl Amery geschrieben:

Macht euch die Erde untertan: in dieser Aufforderung zur totalen Unterwerfung der Natur hat sich das Christentum weit über seine Grenzen hinaus manifestiert. Die Vernichtung der Natur durch den Menschen ist die Folge jüdisch-christlicher Wertvorstellungen, z. B. die Entmythologisierung der Natur.

Ein Planet wird geplündert, und die Bibel ist schuld.

Viele Zeitgenossen haben diese Überzeugung inzwischen übernommen.

Zu Recht?

Ich möchte zuerst der Frage nachgehen, wie die Bibelwissenschaft den berühmt-berüchtigten Spruch heute deutet.

In einem zweiten Teil möchte ich die Rolle des Menschen auf diesem Globus beschreiben, wie sie von der evangelischen Theologie heute gesehen wird.

In einem dritten Gedankengang müssen wir dann fragen: Welche Lebensweise muss aus dem folgen, was wir als Rolle und Aufgabe des Menschen beschrieben haben.

Zurück zur Bibel:

Karl Amery (und viele, die seine Position teilen) bezieht sich ja nicht nur auf einen isolierten Vers; er bezieht sich darauf, dass das Christentum den Menschen als die Krone der Schöpfung gepriesen hat, er bezieht sich darauf, dass der Mensch in eben demselben Kapitel der Genesis als Bild Gottes bezeichnet wird, was von keinem anderen Lebewesen des Globus ausgesagt wird: *Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn.*

Stimmt es nach heutiger Bibelauslegung

- dass der Mensch die Krone der Schöpfung sei,
- dass er als das Bild Gottes eine unvergleichlich herausgehobene Stellung über alles Leben hat
- und dass er den Auftrag hat, sich die Erde untertan zu machen?

Die erste Beobachtung:

In Genesis 1 beginnt die Schöpfungsgeschichte mit den bekannten Worten: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und dann geht es los, es entstehen Licht und Finsternis, Tag und Nacht, Erde und Meer, grüne Pflanzen, Vögel, Fische, Landtiere – in insgesamt sieben Tagen ist die Welt fertig. Am Ende steht als Höhepunkt der Mensch. So haben wir es im Kopf, und das stimmt nicht.

Beschrieben wird, wie man mit Verblüffung feststellt, die Schaffung von Lebensräumen, also von Ökosystemen: Himmel, Meer, Luftraum, Festland, und diese Lebensräume werden besiedelt von Lebewesen:

Der Himmel von den Gestirnen – der alte Orient dachte sich die Sterne als Lebewesen –, das Meer von den Wassertieren, die Luft von den Vögeln und das Land von den Landtieren, angefangen von den Würmern über die Tiere des Feldes bis – zum Menschen. Das passiert am sechsten Schöpfungstag. Der Mensch muss sich den Lebensraum Festland mit den Tieren teilen, für ihn ist kein eigener Lebensraum vorgesehen. Es gibt hier keine hervorgehobene Stellung des Menschen. Der Segen, den Gott erteilt „Seid fruchtbar und mehret euch...“ gilt den Tieren genauso wie den Menschen. Es gibt auch noch eine Nahrungsmittelzuweisung, damit es im Lebensraum Erde nicht gleich Mord und Totschlag gibt: Die Menschen sollen sich von den Körnern und Früchten der Pflanzen ernähren, die Tiere vom Gras und Kraut.

Die ganze Anordnung zielt darauf, ein Ökosystem zu schaffen, in dem die Lebewesen unter Einschluss des Menschen ihr Auskommen haben und auf ein Miteinander angewiesen sind. Es deutet sich auch an, dass es da Konflikte um die Nahrung geben kann.

Und wo bleibt die Krone der Schöpfung? Die Krone der Schöpfung ist der Schabbat, nicht der Mensch. Es heißt:

So wurden vollendet Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer. ²Und so vollendete Gott am siebenten Tage seine Werke, die er machte, und ruhte am siebenten Tage.... ³Und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn.

Daraus könnte man nun auch allerhand Kulturkritisches für unsere Zeit ableiten, aber das ist nicht unser Thema.

Wie steht es nun mit dem Menschen als Bild Gottes? Was haben Philosophen und Kirchenväter in Jahrhunderten dazu nicht alles Tiefsinniges gesagt: Es ist aber ganz einfach:

In der altorientalischen Welt pflegten die jeweiligen Herrscher, der Großkönig oder der Pharao, im Land und vor allem in den fernen Provinzen, Standbilder von sich aufzustellen. In dem Bild war nach der damaligen Auffassung der Herrscher selber gegenwärtig. Wo das Bild stand, war der Herrschaftsbereich des Pharao.

Man könnte mit dem Kino-Kultfilm „The Blues Brothers“ formulieren: Wir – die Menschen – sind im Auftrag des Herrn unterwegs! Das ist nun schon etwas, was den Menschen fundamental von den Tieren unterscheidet, aber es ist keine Macht aus eigener Machtvollkommenheit, es ist übertragene Macht. Gott ist der alleinige Ursprung allen Seins. Die Herrschaft des Menschen ist undenkbar ohne Rückbindung an ihn. Wir sprechen deshalb heute von einem Anthropozentrismus der Verantwortung, nicht einem Anthropozentrismus der Herrschaft. Das ist der Ausgangspunkt für alle ethischen Forderungen.

In die Richtung Anthropozentrismus der Verantwortung weist nun die dritte Aussage über den Menschen: Macht euch die Erde untertan und herrscht.

1934 schrieb der jüdische Theologe Benno Jakob, ganz im Geist der damaligen Technikbegeisterung

in einem Kommentar zu Genesis 1:

Mit diesen Worten ist dem Menschen die uneingeschränkte Herrschaft über den Weltkörper Erde verliehen, deshalb kann keine Arbeit an ihr, z. B. Durchbohrung oder Abtragung von Bergen, Austrocknen oder Umleiten von Flüssen und dergleichen als gottwidrige Vergewaltigung bezeichnet werden.

Schon an den Beispielen kann man erkennen, dass niemand zu dieser Zeit sich eine Vorstellung davon machen konnte, welche Ausmaße menschliche Eingriffe in die Natur einmal haben würden. Und man verstand auch in der christlichen Exegese einen symbolischen Akt der alten Zeit nicht mehr. Das Wort, das Luther mit „untertan machen“ übersetzt, heißt in seiner Grundbedeutung „Den Fuß auf etwas setzen“. Das kann ein Akt harter Unterwerfung sein, aber weit häufiger ist dieses Wort mit dem Land verbunden und dann handelt es sich um einen Akt der Inbesitznahme. Man müsste also übersetzen: Füllt die Erde und nehmt sie in Besitz.

Bleibt das andere Wort „Herrschen“. Hier kommt alles darauf an, was mit Herrschen gemeint ist. Der Begriff kann denjenigen bezeichnen, der eine Prozession anführt, er steht dafür, wie ein Hirte seine Herde leitet, auch dies ein Bild von Herrschaft, aber eben keine beliebige, sondern eine Herrschaft, deren primäres Merkmal Fürsorge ist. Das gilt auch für die Herrschaft des Königs: Er ist zuständig dafür, dass in seinem Herrschaftsbereich Leben gedeiht. Insgesamt müsste man also übersetzen: „*Seid fruchtbar und mehret euch, nehmt die Erde in Besitz und tragt Fürsorge für alles Leben auf ihr*“.

Mir ist völlig klar, dass das christliche Abendland, besonders seit der Zeit der Aufklärung, dies nicht so verstanden hat. Da hat Amery Recht. Aber die Ur-Kunden des Christentums sprechen eine ganz andere Sprache.

Wir haben es also mit einer doppelten Natur des Menschen zu tun:

Einerseits ist er Geschöpf wie alle anderen Geschöpfe. Das wird z. B. auch durch die Genetik bestätigt: Das Erbgut des Menschen deckt mit dem des Schimpansen zu 98 %. Wir sind Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will, wie es Albert Schweitzer ausgedrückt hat.

Andererseits ist der Mensch in biblisch-christlicher Sicht durchaus herausgehoben über die außermenschliche Schöpfung durch den Auftrag, Gottes Schöpfermacht auf der Erde zu repräsentieren und Verantwortung für alles Leben auf der Erde zu übernehmen. Eine Verfügung über das Leben selbst hat er nicht.

Jahrtausende lang hatte er diese Verfügungsgewalt rein praktisch gesehen. Kein Mensch hat früher die Frage gestellt: Wie schützen wir die Natur. Die Frage hieß vielmehr: wie schützen wir uns vor der Natur?

Der Wolf beispielsweise, der im Märchen zur archetypischen Figur geworden ist, war eine reale Bedrohung für Mensch und Vieh. Hagelschlag, Überschwemmungen, Stürme und Dürrezeiten vernichteten nicht nur bäuerliche Existenzen, sondern stürzten ganze Landstriche in Not und Elend. In alten Kirchenliedern und gottesdienstlichen Gebeten wird Gott um Hilfe gegen den Mehltau, Dürre und Wassersnot angefleht.

Seit der Mensch durch die Explosion seines technischen Könnens und naturwissenschaftlichen Wissens eine erdrückende Überlegenheit errungen hat, ist die ethische Dimension erst richtig brisant geworden.

Jetzt, in dieser für die Natur so bedrohlichen Lage, taucht die Forderung auf, Natur zu schützen, jetzt macht sie natürlich Sinn, in der Sprache des Glaubens reden wir davon, dass es gilt, die Schöpfung zu bewahren.

Was wir heute brauchen, ist, diesen Respekt vor der außermenschlichen Natur wieder zu lernen. Die Tiere und Pflanzen sind nicht einfach für uns da, sondern zuerst einmal für sich selber.

Allerdings mischen sich in die Debatte nun auch Stimmen ein, die gehen nach meinem Dafürhalten zu weit. „Seit ich die Menschen kenne, liebe ich die Tiere“ heißt ein böses Sprichwort. Menschen sind streitsüchtig, egoistisch, machtbesessen, heißt es dann. Die Tiere leben in paradiesischer Unschuld. Wenn wir Menschen nur von unserem hohen Thron heruntersteigen und uns einfach einfügen würden in den Kreislauf der Natur – dann wären alle Probleme gelöst.

Hier wird die doppelte Natur des Menschen in einer anderen Weise aufgelöst, in dem die Verantwortung und der Fürsorgeauftrag abgewiesen werden.

Aber ein Blick aus dem Fenster hinaus in den Garten zeigt: Die Natur ist auch nicht friedlich. Die Katze jagt die Amsel, und die Amsel frisst den Regenwurm. Was man so distanziert die „Nahrungskette“ nennt, hat in Wahrheit mit „töten und getötet werden“ zu tun.

Auch wir Menschen können ja gar nicht anders, als unser Leben auf Kosten der Tiere und Pflanzen zu fristen.

Wir können nicht dem Grundkonflikt entrinnen, dass alles, was lebt, auf Kosten anderen Lebens lebt. Es hat keinen Sinn, von einer völlig konfliktlosen Einheit zwischen Menschen und Natur zu träumen. Es wird immer Konflikte geben. Die Bibel weiß das und hat deshalb dem Menschen die Verantwortung dafür übertragen, diesen Konflikt zu regeln. So, dass möglichst viele möglichst gut leben können und nicht von vornherein die Menschen dominieren. Die Bibel hat schon Recht, wenn sie dem Menschen den Auftrag gibt: Herrscht über die Erde und tragt Sorge für das Leben, das auf ihr gedeiht.

Mit diesen Einsichten, meine sehr verehrten Damen und Herren, sind wir aber noch nicht am Ende, denn jetzt wird die Frage umso dringender, wie wir denn nun unser Leben einrichten sollen, damit alles Leben auf der Erde gedeiht. Das Problem hat sich noch verschärft, seit wir unter dem Gebot der Nachhaltigkeit auch noch das Leben der künftigen Generationen in den Blick bekommen haben.

Ich kann unmittelbar anknüpfen an meinen letzten Gedanken:

Den Einklang mit der Natur zu suchen, heißt das Gebot, auch wenn es nicht ohne Konflikte abgeht. Heruntersteigen vom Sockel des Allmachtswahns, sich zurücknehmen, leise auftreten, kleine Schritte tun. Achtsamkeit heißt die neue Tugend!

Das wird eine technische, eine wirtschaftliche Seite haben und eine geistig-geistliche. Die Stichworte dazu heißen Effizienz, Konsistenz und Suffizienz.

Effizienz – die Verringerung des Energie- und Materialeinsatzes pro Produkt und Dienstleistung.

Die **Konsistenz** setzt darauf, dass natürliche und industrielle Kreisläufe aufeinander abgestimmt werden. Stoffe, die nicht kompatibel sind mit den natürlichen Kreisläufen, müssen demzufolge eliminiert werden. Der wichtigste Bereich der Konsistenzstrategie ist der Ersatz fossiler Energieträger durch regenerative Energieformen.

Als Theologe interessiert mich am meisten die **Suffizienz**, also die Frage:

Wie viel Energie, wie viele stoffliche Ressourcen brauchen wir eigentlich, um ein menschenwürdiges, erfülltes, befriedigendes Leben zu führen.

Ich verstehe Suffizienz nicht als Verzicht und Genügsamkeit. Im Gegenteil: ein an der Suffizienz orientierter Lebensstil bringt mehr Lebensqualität und nicht weniger.

Auch dafür gibt es ein schönes biblisches Muster: die Lilien auf dem Felde.

Im Matthäus-Evangelium Kapitel 6 sagte Jesus: Schaut die Lilien auf dem Feld an, wie sie wachsen: sie arbeiten nicht, auch spinnen sie nicht. Ich sage euch, dass auch Salomo in aller seiner Herrlichkeit nicht gekleidet gewesen ist wie eine von ihnen. Wenn nun Gott das Gras auf dem Feld so kleidet, sollte er das nicht viel mehr für euch tun, ihr Kleingläubigen?

Jesus ruft hier nicht dazu auf, sich ins soziale Netz der Gesellschaft fallen zu lassen. Seine Worte sind ein Lockruf zum Vertrauen. Menschen, die sich ihres Wertes aus dem Glauben heraus als Kinder

Gottes gewiss sind, Menschen, die frei sind um die ängstliche Sorge um sich selbst und sich in Liebe dem Nächsten zuwenden können, Menschen, deren Hoffnung tiefer gegründet ist als die Glücksverheißungen des Konsums, solche Menschen haben es auch leichter mit einem Lebensstil nach Grundsätzen der Suffizienz und entdecken darin die Qualität eines Leben nach dem Motto „Gut leben statt viel haben“.

Dabei kommt uns etwas zu Hilfe, was die wenigsten vermutet hätten, aber aus diesen Quellen gespeist ist: die guten alten Kardinaltugenden der abendländisch-christlichen Tradition. Neben den geistlichen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung sind das die Klugheit, die Tapferkeit, die Mäßigung und die Gerechtigkeit.

Als die wichtigste erscheint mir für uns heute die Mäßigung (temperantia), oder besser: Die Tugend, das **richtige Maß zu kennen**. Sie lehrt uns zu fragen: Wie viel ist genug?

Die Frage des Metzgers „Darf’s ein bisschen mehr sein?“ wird nach wie vor gestellt: bei der Urlaubsreise, bei den Quadratmetern der Wohnung, bei den PS des Automobils, bei der Zahl der Anzüge im Schrank.

Wie viel ist genug?

Temperantia hilft diese Frage zu beantworten.

Das richtige Maß kann man finden, wenn man den Satz „Gut leben statt viel haben“ weiter entfaltet:

Gut leben statt viel haben, kann heißen:

lieber weniger statt mehr;

lieber einfacher statt komplexer;

lieber langsamer statt schneller;

lieber näher statt weiter;

lieber nutzen statt besitzen;

lieber bewahren statt wegwerfen.

Zu jedem einzelnen Punkt könnte ich Ihnen, meine Damen und Herren, praktische Beispiele anführen, die von unzähligen Menschen in ihrem Alltag praktiziert werden. Die meisten tun es mit ausgesprochenem Vergnügen.

Den Evangelischen wird gerne nachgesagt, sie verdächtigen das Vergnügen als Sünde und ethisches Verhalten könne keinesfalls vergnüglich sein. Wenn es so ist, dann breche ich heute mit dieser Tradition und lade Sie ein, das Vergnügen des rechten Maßes zu entdecken.

Ich danke für Ihre Aufmerksamkeit!

Ethik und Umwelt aus der Sicht der Religionen – katholisch

Prof. Dr. Markus Vogt, Philosophisch-Theologische Hochschule Benediktbeuern

1 Einleitung

Der Ausgangspunkt des katholischen Beitrags für eine theologische Antwort auf die ökologische Herausforderung ist im Kern der Schöpfungsglaube, der ein gemeinsames jüdisch-christliches Erbe ist und der über seine Tradierung im Koran auch die islamische Tradition wesentlich prägt.

Die entscheidende Differenz hinsichtlich einer kompetenten Verantwortung für die Schöpfung, die alle gleichermaßen für sich beanspruchen, ist nicht die zwischen den monotheistischen Religionen, nicht einmal die zwischen ihnen und den asiatischen Weltreligionen, sondern eine Differenz zwischen Anspruch und Wirklichkeit in den Religionen selbst, die angesichts der naturwissenschaftlich-technisch geprägten Kultur Schwierigkeiten haben, ihr eigenes Erbe auf der Höhe der Zeit verständlich und wirksam in die Gestaltung der Gesellschaft einzubringen. Man kann – was mir hier nur in Bezug auf die katholische Tradition zu sagen zusteht – von einer akuten Schöpfungs- oder Naturvergessenheit sprechen.

Positiv gewendet: Es kommt darauf an, dass sich die monotheistischen Religionen den ethischen, anthropologischen, weltanschaulichen und spirituellen Gehalt ihres eigenen Erbes heute im Kontext der naturwissenschaftlich-technischen Zivilisation und ihrer Umweltkrise neu aneignen. Dabei sind sie darauf angewiesen, wechselseitig voneinander sowie von Philosophie und Naturwissenschaft zu lernen.

In diesem Lernprozess sind oft gerade die scheinbar kleinen Unterschiede besonders spannend, weil sie im Diskurs dazu zwingen, die eigene Position zu begründen und weil sich oft erst daran, wie man die eigene Botschaft in Bezug auf konkret anstehende Fragen und Entscheidungen auf den Punkt bringt, die Geister scheiden. Wenn ich also im Folgenden Differenzen akzentuiere, dann nicht, um das fundamental Gemeinsame zu schmälern, sondern, um den kritischen Blick auf den Streit zu lenken, den wir heute brauchen, um uns den reichen Schatz der monotheistischen Glaubenstradition neu anzueignen.

Differenzen zeigen, dass die religiösen Mentalitäten bisweilen überraschend relevant sind für umweltpolitische Entscheidungen:

- So äußern beispielsweise fast alle evangelischen Stellungnahmen zur Kernenergie ein kategorisches „Nein“, während die überwiegende Mehrheit der katholischen Bewertungen lediglich Bedingungen für eine verantwortbare Nutzung formuliert, was auf eine bedingte Befürwortung hinausläuft (Feldhaus 1992).
- Ähnlich verlaufen die Fronten im aktuellen Streit um die Grüne Gentechnik: Das „Kompendium der Soziallehre der Kirche“, das 2004 auf italienisch und 2006 auf deutsch mit dem Anspruch einer lehramtlich gültigen Zusammenfassung der katholischen Soziallehre erschienen ist und das erstmals auf dieser Ebene ein ausführliches Kapitel zur Umweltethik enthält, bewertete die Agrogentechnik sehr wohlwollend (Kapitel 10, Nr. 472-483: fast ein Viertel des Umweltkapitels ist dieser Frage gewidmet; die kulturell-technische Gestaltung der Natur wird als Vollzug des Schöpfungsauftrags gewertet und Bedingungen der Verantwortung im Rahmen einer Folgenabschätzung formuliert). Die überwiegende Mehrheit der evangelischen Stellungnahmen in Deutschland und Europa sind recht kategorisch gegen Grüne Gentechnik (vgl. Kordecki).

- Ein dritte Beispiel von Differenzen: Rote Gentechnik, vor allem die Frage der Erlaubtheit von Forschungen mit menschlichen Embryonen, wird in Israel und von jüdischen Theologen, soweit ich den Überblick haben, weitgehend positiv gewertet, während sich hier katholische und evangelische Kirche in der Forderung einigermaßen strikter Restriktionen einig sind. Im Islam ist diese Frage – soweit mir bekannt – kein prominentes Thema religiöser Einmischung in die Politik.

Man könnte noch viele weitere Beispiele tiefer Differenzen in aktuellen umweltethischen Fragen anführen. Worauf es mir hier ankommt ist zu zeigen, dass man trotz gleicher oder ähnlicher systematischer Grundlage zu erheblich unterschiedlichen Bewertungen der Grenze zwischen gut und böse bzw. erlaubt und unerlaubt im Umgang mit der Natur kommen kann und dass man gerade auf dem Weg einer „Kontroversökumene“ sehr schnell beim springenden Punkt ist, wo es spannend wird, weil aktuelle Entscheidungen anstehen.

2 Biblisch: Der Schöpfungsauftrag zwischen Herrschaft und Verantwortung

Der Schöpfungsglaube als Krisenbewältigung

Die praktischen Herausforderungen der Ökologie waren der Kontext für eine beginnende Wiederentdeckung der Schöpfungstheologie in der evangelischen und katholischen Kirche.¹ Durch das schockartige Bewusstwerden der ökologischen Krise ist die lebenspraktische Relevanz der Schöpfungstheologie verdeutlicht worden.²

Der Schöpfungsglaube ist wohl auch in biblischer Zeit in einem Krisenhorizont entstanden: der Zeit des Exodus sowie des Exils. Der als Welterschaffung erkannte Anfang begründet über alle Krisenphänomene hinausgreifend das Hoffen auf die Sorge Gottes um das Weiterleben seiner Kreaturen.³ Er hat seinen primären Ort in der Hoffnung auf Heil und bedient sich, um dies auszusagen, des damaligen Weltbildes. Der Schöpfungsbericht in Gen 1 hat einen kritisch-aufklärerischen Impuls gegen Naturreligionen des Umfeldes (Sonnenkult in Ägypten, Baalkult in Palästina).

Die Einheit von Herrschafts- und Gärtnerauftrag (Gen 1 und 2)

Der sogenannte Herrschaftsauftrag – Gen 1,26: „Macht euch die Erde untertan“ hat der Bibel den Ruf eingebracht, das kulturgeschichtliche Programm der Naturzerstörung formuliert zu haben.⁴ Tatsächlich können die hier gebrauchten Verben *rdh/kbs* „niedertreten, (die Kelter) treten, stampfen, unterwerfen, geschlechtlich vergewaltigen“ heißen. Sie stehen in Gen 1,26 jedoch im Kontext königlicher Hofsprache, was zur Konsequenz hat, dass nicht gewaltsames Treten und Willkürherrschaft gemeint sein können, sondern Herrschen im Sinne verantwortlicher Sorge, wie ein König für sein Volk sorgt.⁵ Vom Kontext her ist hier eindeutig „in Besitz nehmen, urbar machen“ gemeint.⁶

Für diese Interpretation spricht auch die biblische Komposition der Parallelführung von erstem und zweitem Schöpfungsbericht. Der Herrschaftsauftrag ist also mit dem „Gärtnerauftrag“ (Gen 2, 15) zu-

¹ Moltmann 1985. Vgl. auch Welker 1995, 29: „Die konventionelle Konzeption von Schöpfung war nicht subtil, differenziert und komplex genug. Es gebrach ihr deshalb an theologisch erschließender und klärender Kraft.“

² Hilpert 1999, 7.

³ Ganoczy 1982, 11.

⁴ Vgl. dazu Amery 1972; zur kulturgeschichtlichen, theologischen und ethischen Antwort: Rappel 1996.

⁵ Müller 1999, 56f.

⁶ Ganoczy 1982, 42.

sammen zu lesen. In Gen 2 werden die Verben „pflegen, hüten“ (*abd/smr*) gebraucht. Der Mensch soll die Schöpfung pfleglich und verantwortlich bebauen und bewahren, gestalten und schützen.

Gottebenbildlichkeit und „Erdverbundenheit“ der Menschen

Der in Gen 1, 26 genannte Herrschaftsauftrag gründet theologisch in der im gleichen Vers genannten Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott, die ein Freiheits- und Verantwortungsauftrag ist. Der Mensch erhält (etwa im Unterschied zur babylonischen Kosmogonie „Emuna Elisch“) keine grundsätzliche und ausschließliche sakrale Bestimmung. Er soll frei und eigenverantwortlich seine Fähigkeiten und Talente entfalten und so Gott die Ehre erweisen.¹

Von daher ist das Verb *rdh* als herrschen nach dem Vorbild Gottes zu interpretieren: auf die Weide führen, leiten, zähmen. Der Herrschaftsauftrag zielt auf eine hierarchisch geordnete Partnerschaft zwischen Mensch und Tier im Sinne der Herrschaft durch Fürsorge.²

Der Mensch wird in der Bibel „Erdling“ (*adam*) genannt, womit eine „grundlegend ökologische Bestimmung des Menschen“³ ausgesagt ist. Er ist „Staub“, in seiner Begrenztheit ein Irdischer, eine der Erde zugehörige Kreatur, das gilt für alle, auch für die Könige.

Die Charakterisierung des Menschen als „Adam“, als „Erdling“ meint seine konsequente Einbindung in die Natur, jede Theorie einer biologisch begründeten Sonderstellung des Menschen wird strikt zurückgewiesen. Allein der Gottesbezug, die „Gottfähigkeit“ als Geschenk und Möglichkeit hebt ihn über die Natur hinaus; genau dies aber gefährdet er, wenn er seine Erdhaftigkeit, Kreatürlichkeit und damit auch Angewiesenheit auf Gott leugnet. Diese Differenzierung muss in der theologischen Anthropozentrikdebatte beachtet werden.

Die Natur als Vertragspartner Gottes (Gen 9)

In der Noageschichte wird die Natur und nicht nur der Mensch als Vertragspartner Gottes genannt: „Meinen Bogen setzte ich in die Wolken. Er soll das Bundeszeichen zwischen mir und der Erde sein“ (Gen 9,13). Die ganze Komposition der Geschichte zeugt von der Vorstellung eines Eigenwertes der Natur.

3 Systematisch: Ökologische Schöpfungslehre

Gott und Welt: Schöpferische Unterschiede

Die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf ermöglicht die Eigenwirklichkeit des Menschen und der Schöpfung und „befreit die Welt, ihre Geschichte und damit auch den Menschen von der Last einer vermeintlichen Göttlichkeit“.⁴ Gerade die Differenz ermöglicht eine freie Beziehung der Geschöpfe zu ihrem Schöpfer.

¹ Ganoczy 1982, 39.

² Welker 1995, 101-106.

³ Bujo 1999, 244.

⁴ DBK – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen 1998, Nr. 78f. Die Entlastung der geschöpflichen Wirklichkeit von dem Anspruch einer vermeintlichen Göttlichkeit und Vollkommenheit ist gerade für die Sozialethik von ganz zentraler Bedeutung, insofern Ideologien ihren Ursprung darin haben, dass geschöpfliche Wirklichkeit absolut gesetzt wird. Christliche Ideologiekritik setzt mit dem Verweis auf die Vorläufigkeit alles Irdischen an.

Schöpfungsglaube und Zeitverständnis

Das biblische Weltverständnis ist nicht zyklisch, es lässt sich nicht in die Kreisläufe der Natur einsperren, steht nicht im Bann der Wiederkehr des Immergleichen, sondern öffnet den Blick nach vorn, ist geschichtlich.¹ Dies ist zugleich die Voraussetzung dafür, dass jüdisch-christliche Hoffnung das Heil nicht als Erlösung von Materie, Leib und Naturgebundenheit erhofft, sondern als Erlösung der Wirklichkeit, die in ihrer Gesamtheit des Heils teilhaftig und verwandelt wird.²

Creatio continua: Schöpfung als Prozess

Trotz der Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf gibt es eine verborgene Gegenwart des Ewigen in der Zeit, die theologisch mit dem Topos „creatio continua“ ausgedrückt wird.³ Entgegen dem üblichen Verständnis ist auch die Urgeschichte (Gen 1-11) nicht so sehr eine Spekulation über den Anfang der Welt im Sinne der creatio prima, sondern vor allem eine narrative Form der Darstellung allgemeiner Grundzüge der Schöpfung als „creatio continua“⁴. Schöpfung ist ständig im Werden, sie ist ein unaufhörlicher kreativer Prozess.⁵

Die Spannung zwischen erlöster und unterlöster Welt

Der christliche Schöpfungsbegriff ist durch die Spannung zwischen unerlöster Welt und dem Vorgriff auf versöhnte Wirklichkeit geprägt. Diese findet sich in analoger Weise auch im Naturbegriff als Spannung zwischen Harmonie und Konflikt, Ordnung und Chaos, Leben und Tod, Werden und Vergehen.

Angesichts dieser Spannung ist Ethik nicht aus der Natur ableitbar, sondern braucht zugleich mit und in der Naturdeutung den Rekurs auf geschichtliche, kulturelle und religiöse Kategorien. Dabei kann der christliche Schöpfungsbegriff eine nicht naturalistische Ethik der Natur ermöglichen. Zugleich ist der Schöpfungsbegriff auf den Bezug zur Reflexion der Natur als einer offenen, prozesshaften und ethisch ambivalenten Ordnung angewiesen, weil er sonst abstrakt und leer bleibt.

Schritte zu einem ethisch folgenreichen Begriff von Schöpfung

Vor diesem Hintergrund lässt sich die ethisch-praktische Bedeutung des Schöpfungsglaubens prägnant in drei Begriffen zusammenfassen:⁶

- *Gottesebenbildlichkeit*: Der Mensch kann dem Weltverhältnis Gottes so entsprechen, dass er als sittliches Subjekt frei über sich selbst bestimmt. Dies macht seine besondere Würde aus und verpflichtet ihn zur Verantwortung gegenüber allen Kreaturen. Die Betonung der unantastbaren Würde des Menschen als Person und Ebenbild Gottes schließt also keineswegs die Anerkennung des Eigenwerts der Natur aus, sondern ist in gewisser Weise deren logische Voraussetzung.⁷

¹ Für Ganoczy ist sie damit zugleich anfällig für einen Optimismus, der sich bis hinein in Konzilstexte (GS 31,1; 34,1; 38,1.69; 8,1.12) zeigte; Ganoczy 1982, 8f.

² Ganoczy 1982, 53. Theologisch wird dies ausgedrückt in der Formulierung „Auferstehung des Leibes“, was nicht Wiederherstellung und Verlängerung des zeitlich-räumlichen Daseins bedeutet, sondern Verwandlung (Paulus findet dafür den Hilfsbegriff „soma pneumatikos“).

³ Schon der Schöpfungsakt selbst ist nicht zeitlich zu denken, sondern als Anfang der Zeit: „Der Schöpfungsakt ist kein zeitlicher Akt. Er umfasst vielmehr als ein ewiger, aller Zeit gleichzeitiger Akt den gesamten Weltprozess; aber der Weltprozess hat einen zeitlichen Anfang, weil er in der Zeit verläuft“ (Pannenberg 1970, 60).

⁴ Ganoczy 1995, 94f.

⁵ Ganoczy 1995, 188. Vgl. auch Gaudium et spes 5,3: „Die Menschheit vollzieht heute einen Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis.“ Dies ist nach wie vor aktuell und keinesfalls abgeschlossen.

⁶ Vgl. Deutsche Bischofskonferenz – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen 1998a, Nr. 56-84, bes. 50ff.

⁷ Zur theologischen und philosophischen Eigenwertdiskussion vgl. Rosenberger 2001, 131-165; Halter/Lochbühler 1999.

- *Mitgeschöpflichkeit*: Den Menschen verbindet mit allen übrigen Kreaturen das gemeinsame Geschaffensein von Gott. Dies verbietet, dass der Mensch seine Mitgeschöpfe nur als Mittel zum Erreichen seiner Zwecke behandelt. Die Achtung der Mitgeschöpfe ist eine notwendige Konsequenz der Gottesliebe. Als Geschöpf steht der Mensch in einer umfassenden Schicksalsgemeinschaft mit allen Lebewesen, denen ihr je eigener Ort im großen „Lebenshaus“ der Schöpfung¹ zugewiesen ist.
- *Ehrfurcht*: Dem christlichen Schöpfungsglauben geht es um eine Haltung der Ehrfurcht, die die Unversehrtheit und Schönheit der Schöpfung inmitten von Leid und Konflikt immer wieder neu entdeckt und schützt. „Die Ehrfurcht vor dem Schöpfer impliziert die Ehrfurcht vor dem Erschaffenen sowie die Beachtung der der Schöpfung innewohnenden Maße und Grenzen.“²

Entscheidend für einen Neuansatz der Umweltethik ist es, die Zusammengehörigkeit dieser drei Aspekte zu erkennen und sie nicht gegeneinander auszuspielen:

4 Spiritualität und Ethik angesichts der Grenzen des Rationalismus

Mystik, Ethik und Politik

Die Stärke christlicher Ethik in pluraler Gesellschaft liegt nicht primär in zusätzlichen Argumenten, die sie über die Philosophie hinaus einbringen könnte, sondern in der Verbindung zu einer spirituellen Dimension, die über den Begründungsdiskurs hinaus ganz wesentliche Motivationspotenziale für ethisches Handeln erschließen kann. Sie verfügt über einen Reichtum an Traditionen, die die Ethik in ein Ethos zu übersetzen suchen, indem sie gleichermaßen Herz und Verstand, tiefe Hoffnungen und alltägliche Lebenspraxis ansprechen.

Leonardo Boff kritisiert die auf Rationalität verkürzte Anthropologie und Ethik der Moderne:³ „Ohne Mystik und ihrer Institutionalisierung in den unterschiedlichen Religionen würde Ethik zu einem kalten Katalog von Vorschriften verkommen, und die verschiedenen Moralkodizes würden zu Prozessen gesellschaftlicher Kontrolle und kultureller Bevormundung entarten.“⁴

Ethische Analysen zum Wissenstyp der Spiritualität

Spiritualität ist ein Wissenstyp, bei dem Anschauung und Emotion in ihrer Erkenntnisfunktion stärker beachtet werden und einen Zugang zu Qualitäten der Natur jenseits physikalisch beschreibbarer, quantifizierbarer Eigenschaften erschließen. „Es gibt elementare außerwissenschaftliche Verständniszugänge zur Natur, die auf Alltagserfahrung beruhen und nicht im neuzeitlichen Objektivitäts- und Rationalitätsideal aufgehen.“⁵ Lebensweltliche Sinnerfahrungen liegen auf einer anderen Ebene als die Erkenntnisform quantifizierbarer Messungen. Träger dieser multiperspektivischen Wahrnehmungs- und Wissensformen finden sich besonders im Bereich der Theologie und der Kunst.

¹ Zur biblischen Begründung des Begriffs „Lebenshaus“ vgl. Löning/Zenger 1997, 142-146.

² Münk 1999a, 235.

³ Boff 2000, 93-95; Boff 1995; im Hintergrund steht das Motiv der Logik des Herzens“, wie es Pascal entfaltet; Rahner spricht von der Notwendigkeit einer „höheren, zweiten Naivität“; Rahner 1980c, 380.

⁴ Boff 2000, 117; vgl. dazu auch Steffensky 2003, 9: „Wir haben oft die Last der Verpflichtung, die Moral betont, die der Glaube von uns verlangt. Wir haben vergessen, dass er Brot, Wein und Feuer ist.“

⁵ Hofmeister 2000, 77; Böhme/ Engelhardt 1979, 12ff.

Die Reflexion über das Verhältnis zur Schöpfung führt in tiefere Schichten des menschlichen Selbstverständnisses und kann so neue Energien des Ethischen und Religiösen freisetzen.¹

Viele Umweltschützer fordern, stärker den Eigenwert der Natur wahrzunehmen. Dies setzt eine Perspektive voraus, die nicht nur das Faktische und naturwissenschaftlich Messbare wahrnimmt, sondern auch die Schönheit der Natur, ihren Sinn und Symbolgehalt. Es verlangt eine ästhetische und spirituelle Sensibilität, die die Dinge nicht nur vereinzelt sieht, sondern in ihrer inneren Verbundenheit und Ganzheit. So können sich ökologische und religiöse Sichtweise wechselseitig ergänzen und befruchten.

Leitfiguren christlicher Schöpfungsspiritualität

Dabei kann die christliche Ethik an eine reiche Tradition anknüpfen. Am bekanntesten ist wohl Franziskus (1181-1226), der in seinem sprichwörtlichen Bruder-Schwester-Verhältnis zu Sonne, Mond, Wasser, Feuer, Bienen, Lämmern, Wanzen, Blumen, Vögeln und Fischen eine zuvor nicht gekannte Expansion christlicher Liebeszuwendung auf die gesamte untermenschliche Natur vorgelebt hat.² Franziskus gilt als Vorbild für eine „trotzige Sympathie für die Schöpfung und die Mitgeschöpfe“³, die sich gerade auch angesichts von Leid, Elend und Tod bewährt und dadurch von der naiven Projektion der Sehnsucht nach einer heilen Welt in die Natur radikal unterscheidet.

Ein weiteres Paradigma christlicher Kosmosfrömmigkeit, das mehr die *intellektuell-kontemplative* Seite herauskehrt, repräsentiert Thomas von Aquin (1225-1274), der auf der Grundlage einer schöpfungstheologischen Reflexion die gottgewollte Eigenständigkeit der empirischen Wirklichkeit verdeutlicht und so die aristotelische Philosophie in den christlichen Glauben zu integrieren vermag.⁴ Für Thomas stellen Schöpfungs- und Heilsordnung komplementäre Vollzüge der einen Affirmation Gottes zur Welt dar. Deshalb ist für ihn die Bejahung und wertschätzende Anerkennung der Schöpfungswirklichkeit in all ihren Bezügen, Strukturen und Bereichen, mit ihren belebten und unbelebten Ausgestaltungsformen, die dem Christen gemäße sittliche Grundhaltung.⁵

Die durch Thomas geprägte Tradition des Naturrechts ist der maßgebende Anknüpfungspunkt für eine christliche Umweltethik. Ihre Grundintention der neugierigen, wissensdurstigen und sorgfältigen Zuwendung zur empirischen Wirklichkeit hat die Moderne wesentlich geprägt.

Christliche Spiritualität zeigt sich nicht primär im Rückzug in Innerlichkeit und das Streben nach Selbstvervollkommnung, sondern in der Befähigung zu Neugier, Anteilnahme, Verantwortung und Liebe.

¹ Amery 2002, 55.

² Vgl. Werner 1986, 13-37. Werner bietet eine sehr anschauliche Einführung in den Zugang zu „Natur“ bei Franz von Assisi, Jakob Böhme, Albert Schweitzer und Teilhard de Chardin. Er entfaltet anhand dieser Gestalten „Denk- und Lebensmöglichkeiten“, die „innerhalb der christlichen Tradition liegen“, aber oft verborgen und unerkannt (ebd. 10).

³ Ganoczy 1982, 89-94.

⁴ Vgl. zur Schöpfungstheologie des Thomas von Aquin vgl. u. a. Summa Theologica, I, q 44-46 (1962ff., Bd. I, 319-341).

⁵ Mertens 2006.

5 Katholische Soziallehre: Der weite Weg zu einem politikfähigen Schöpfungsglauben

Die „ökologische Berufung“ der Christen (Papst Johannes Paul II)

Eindringlich hat Papst Johannes Paul II von der „ökologischen Berufung“ aller Christen gesprochen (2002, Angelusgebet). Bereits in seiner ersten Enzyklika hat er die Umweltkrise als „Zeichen der Zeit“ gedeutet, das die Kirche und alle Glaubenden zu entschlossenem Handeln herausfordere, um dem Anspruch globaler Solidarität der Menschheitsfamilie, dem Charakter der Schöpfungsgüter als öffentliche Güter zum Wohle aller (Gemeinwohl) sowie dem Bewusstsein für die Grenzen des ökonomischen Nutzenkalküls gerecht zu werden (Redemptor hominis 1979, Nr. 8.14-16).

Defizite der katholischen Soziallehre im Umweltbereich

Dennoch hat die Delegation des Vatikans bei den UN-Konferenzen für Umwelt und Entwicklung bisher keine herausragende Rolle gespielt. Dies hat einen Grund in dem Fehlen einer zeitgemäßen Klärung der sozialetischen Grundlage für die Antwort der Kirche auf die Umweltfrage. Ökologische Problemfelder tauchten in Lehramtlichen Stellungnahmen bisher eher vereinzelt und als ein Randphänomen auf. Eine Enzyklika zu Umweltfragen gibt es bisher nicht.

Im Kompendium der Soziallehre der Kirche (2006) fehlt jeder Hinweis auf das Prinzip der Nachhaltigkeit. Das ist einer der Gründe, warum es trotz guter Einzelpassagen – insbesondere zum Verhältnis von Umweltschutz und Gemeinwohl – nichts wesentlich Neues beiträgt über den bereits zuvor erreichten Erkenntnisstand. Die Verbindung zum aktuellen politischen und gesellschaftlichen Diskurs der Umweltethik ist ohne systematische Basis.

Weiterentwicklungen: Nachhaltigkeit als Imperativ zeitgemäßer Schöpfungsverantwortung

So wie der christliche Gedanke der Nächstenliebe Jahrhunderte lang nur tugendethisch verstanden und erst in der Verbindung mit der Anerkennung der Menschenrechte und dem Solidaritätsprinzip politikwirksam wurde, so braucht der Schöpfungsglaube eine Übersetzung in ordnungsethische Kategorien, um politikfähig und juristiziabel zu werden. Dafür bietet sich das ethische Prinzip der Nachhaltigkeit an. Es bietet die Chance, christliche Schöpfungsverantwortung zu konkretisieren und unter den Bedingungen und tatsächlichen Entscheidungsproblemen moderner Gesellschaften zur Geltung zu bringen.

Umgekehrt kann die Begründung und Umsetzung des Nachhaltigkeitskonzeptes vom christlichen Schöpfungsglauben her entscheidende Impulse erhalten. Schöpfungsglaube ohne Nachhaltigkeit ist strukturethisch blind: Nachhaltigkeit ohne Schöpfungsglaube ist ethisch flach (vgl. DBK 1998; Nr. 106-150).

6 „Ökologisches Weltethos“: Welche Kompetenzen haben die Religionen?

Das Worldwatch-Institut zum Verhältnis zwischen Religion und Nachhaltigkeit

Bei vielen mehrte sich die Überzeugung, dass gerade den Kirchen eine Schlüsselrolle zukommt, an einer breiten gesellschaftlichen Verständigung über die ethischen Grundlagen einer nachhaltigen Entwicklung mitzuwirken. Dabei geht es um Weichenstellungen für die Zukunft, bei denen die Kirchen

herausgefordert sind, die Grundoptionen christlicher Schöpfungsverantwortung und die Kraft des Glaubens zur Umkehr, Rückbesinnung auf das Wesentliche und zu einer Vorstellung von Lebensqualität, die sich nicht an der Menge von Konsumgütern festmacht in den gesellschaftspolitischen Dialog einzubringen.

Das renommierte Worldwatch-Institut geht davon aus, dass der „Kurswechsel“ der Weltgesellschaft zu einer nachhaltigen Entwicklung nur dann gelingen kann, wenn die Religionen intensiv Mitverantwortung übernehmen.¹

Fünf Potenziale der Religionen für Nachhaltigkeit

Hierfür nennt es fünf herausragende Qualitäten bzw. Machtfaktoren, die die Religionen einbringen können:²

1. Fähigkeit zur Sinnstiftung (Gestaltung von Weltanschauung und emotional wirksame Vermittlung ihres Orientierungsgehaltes durch Symbole, Riten und Mythen);
2. moralische Autorität (diese ist in den säkularisierten westlichen Gesellschaften zwar wesentlich relativiert nur noch teilweise institutionell kontrolliert, zählt aber auch dort und weltweit immer noch zu den einflussreichsten Faktoren);
3. eine große Anhängerschaft (Die katholische Kirche ist mit über einer Milliarde Mitglieder die weltweit größte Religionsgemeinschaft; die Zahl der Christen umfasst derzeit 2 Milliarden, das sind 33 % der Weltbevölkerung.);
4. bedeutende materielle Mittel (insbesondere im Bereich von Immobilien, Ländereien und Mitarbeitern);
5. die Fähigkeit zur Bildung von Gemeinschaft (Gemeinschaftsbildung ist in allen Weltreligionen ein wesentlicher Faktor und hat für die christlichen Kirchen eine besonders zentrale Bedeutung; die katholische Kirche ist die älteste globale Institution, die hierarchisch gut organisiert und in fast allen Ländern der Welt auch lokal verwurzelt ist).

Bisher werden diese religiösen Potenziale nur eingeschränkt und eher vereinzelt für Schöpfungsverantwortung und eine global nachhaltige Entwicklung aktiviert.

7 Theologische und philosophische Kritik linearer Fortschrittsvorstellungen

„Das Prinzip Verantwortung“ als Gegenmodell zum „Prinzip Hoffnung“?

„Das Prinzip Verantwortung“ das Hans Jonas als Gegenmodell zu dem von Bloch formulierten neuzeitlichen „Prinzip Hoffnung“ formuliert, fordert eine Ethik der Vorsicht, der Akzeptanz von Grenzen und der „Heuristik der Furcht“. Andere sprechen von „intelligenter Selbstbeschränkung“ (A. Honneth), denn nicht die Grenzen der Natur, sondern die scheinbare Grenzenlosigkeit unseres Begehrens in Verbindung mit der extremen Zunahme des Verfügungswissens gefährden heute primär die Zukunft. Ohne die Fähigkeit zur Selbstbegrenzung wird der Mensch zum Sklaven seiner eigenen Technik und Wirtschaft.

¹ Vgl. Gardner 2003, 291.

² Gardner 2003, 291 und 296; zu den Potentialen der Religionen für Nachhaltigkeit vgl. auch Orth 2002; Forum Ökologie und Religionen an der Harvard Universität (www.hds.harvard.edu/cswr/ecology und www.environment.harvard.edu/religion) sowie das Projekt "nachhaltigkeit & religion(en) – eine pilgerreise" des Religionspädagogischen Instituts der Erzdiözese Wien (www.rpi.at/nachhaltigkeit).

Insofern Nachhaltigkeit das kritische Gegenmodell zur neuzeitlichen Fortschrittsutopie ist¹, ordert sie die Anerkennung von Grenzen, die nur dann gelingen wird, wenn der Mensch einen Transzendenzbezug hat, mit denen er diese Grenzen zugleich anerkennen und kreativ als Chance von Freiheit und einer über das eigenen Können und Leben hinaus gehenden Hoffnung gestalten kann.²

Differenzierung des Fortschrittsglaubens durch Natur- und Transzendenzbezüge

Der offene Horizont eines Transzendenzbezuges kann den Menschen davon befreien, die Erfüllung all seiner Hoffnung in der Projektion einer immer besseren Zukunft zu suchen. Er befähigt, die Grenzen und Brüche der geschöpflichen, naturhaften Wirklichkeit anzuerkennen, ohne zu resignieren. Eine solche nicht resignative Differenzierung des Fortschrittsglaubens ist heute entscheidend für eine gesellschaftlich tragfähige Transformation des Naturverhältnisses. Es kommt darauf an, Fortschritt nicht als Emanzipation von den Fesseln der Natur zu verstehen und anzustreben, sondern als Leben im Rhythmus der Natur als einem geschenkten, nicht beliebig verfügbarer Lebensraum. Kultur fängt nicht da an, wo Natur aufhört, sondern ist im Anspruch einer ökologischen Schöpfungstheologie, der achtsame und kreative Umgang mit der Natur.

8 Fazit

Verpasste und neue Chancen: Der „nachholende Lernprozess“ der katholischen Kirche“

Man kann die katholische Kirche nicht als Vorreiter der ökologischen Bewegung bezeichnen.³ Sie befindet sich eher in einem nachholenden Lernprozess, der sich jedoch teilweise als Wiederentdeckung eigener vergessener Traditionen gestaltet und sich deshalb auch für sie selbst als identitätsstärkend auswirken kann. Das bisherige Defizit konkreter Schöpfungsverantwortung liegt wesentlich darin begründet, dass es an Übersetzungen in die Sprache und die aktuellen Entscheidungsprobleme von Politik und Wirtschaft fehlt. Zahllose christlich motivierte Umweltschützer/-innen sind bereits enttäuscht aus den Kirchen ausgewandert.

Diskurse zur Wiederentdeckung des ökologischen Erbes im christlichen Glauben

Die Kirchen müssen ihr eigenes Erbe neu entdecken und immer neu lebendig auf die jeweilige Situation hin auslegen, um es zu besitzen. Nur wenn sie sich als lernende Gemeinschaft begreifen, können sie ihr ethisches, spirituelles und institutionelles Potenzial hilfreich in die Suche nach zukunftsfähigen Wegen aus der ökologischen Krise einbringen.

¹ Altner/Michelsen 2001; BUND/Misereor 1996, 9-22.

² Rosenberger versteht eine solche "Wiederentdeckung der Tugend des Maßes" und damit auch einer "Spiritualität der Grenze" als Grundlage einer schöpfungsgerechten und nachhaltigen Entwicklung; vgl. Rosenberger 2001, 181-207 ("Der kreative Umgang mit Grenzen als eine spirituelle Leitperspektive").

³ DBK-Kommission VI 1998, Nr. 151-164.

Literatur

- Altner, G./Michelsen, M. (Hrsg.)(2001): Ethik der Nachhaltigkeit, Frankfurt.
- Amery, C. (1972): Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Hamburg.
- Boff, L. (2000): Ethik für eine neue Welt, Düsseldorf.
- BUND/Misereor (Hrsg.) (1996): Zukunftsfähiges Deutschland. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung. Studie des Wuppertal Instituts für Klima, Umwelt, Energie, Basel.
- Die deutschen Bischöfe - Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen sowie Kommission Weltkirche (2006): Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit (Erklärungen der Kommissionen 29), Bonn.
- Die deutschen Bischöfe – Kommission VI für gesellschaftliche und soziale Fragen(1998): Handeln für die Zukunft der Schöpfung, Bonn.
- Die deutschen Bischöfe/Evangelische Kirche in Deutschland (2002): Stellungnahmen zur UN-Konferenz für Nachhaltigkeit und Entwicklung vom 26. 8. – 4. 9. 2002 in Johannesburg, in: epd-dokumentation 30/2002, 4-6.
- Diefenbacher, Hans (2001): Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Zum Verhältnis von Ethik und Ökonomie, Darmstadt.
- Ganoczy, A. (1982): Theologie der Natur, Zürich.
- Gardner, G. (2003): Die Einbeziehung der Religion in der Suche nach einer nachhaltigen Welt (Invoking the spirit: Religion and Spirituality in the Quest for a sustainable World, Worldwatch Paper 164), in: Worldwatch Institute (Hrsg.): Zur Lage der Welt 2003, Münster, 291- 327.
- Halter, H./Lochbühler, W. (1999): Ökologische Theologie und Ethik, 2 Bde., Graz.
- Hilpert, K./Hasenhüttl, G. (Hrsg.) (1999): Schöpfung und Selbstorganisation. Beiträge zum Gespräch zwischen Schöpfungstheologie und Naturwissenschaften, Paderborn.
- Höffe, O. (1993): Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt. - Frankfurt.
- Hofmeister, G. (2000): Ethikrelevantes Natur- und Schöpfungsverständnis. Umweltpolitische Herausforderungen, naturwissenschaftlich-philosophische Grundlagen, schöpfungstheologische Perspektiven, Fallbeispiel: grüne Gentechnik (Darmstädter Theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen, Bd. 4). Frankfurt a. M.
- Höhn, H.-J. (2001): Ökologische Sozialethik. Grundlagen und Perspektiven, Paderborn.
- Honneth, A. (Hrsg.) (1993): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a.M.
- Hösle, V. (1992): Sein und Subjektivität. Zur Metaphysik der ökologischen Krise, in: ders., Praktische Philosophie in der modernen Welt, München, 166-197.
- Hüttermann, A. (2002): Biology and the Law of Judaism, in: Neusner, N./ Avery-Peck, A.J./ Green, W.S. (Ed.): The Encyclopedia of Judaism, Boston, Vol. IV, 1620–1629.
- Johannes Paul II. (2002): Ökologische Berufung des Menschen. Angelus in der Sommerresidenz Castelgandolfo am 25. August 2002, in: OR 35/2002 (Wochenausgabe in deutscher Sprache), 1.
- Jonas, H. (1994): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, 2. Aufl. Frankfurt.
- Korff, W. (1985): Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Freiburg.
- Lönig, K./Zenger, E. (1997). als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf.
- Mertens, G. (1998): Umwelten: Eine humanökologische Pädagogik, Paderborn.
- Münk, H. (1998): Nachhaltige Entwicklung und Soziallehre, in: Stimmen der Zeit 216 (4/98), 231-245.
- Orth, G. (Hrsg.): Die Erde – ein lebensfreundlicher Ort für alle. Göttinger Religionsgespräch 2002 zur Umwelt- und Klimapolitik, Münster.
- Rosenberger, M. (2001): Was dem Leben dient. Schöpfungsethische Weichenstellungen im konziliaren Prozess der Jahre 1987-89, Stuttgart.

- Schramm, M. (1994): Der Geldwert der Schöpfung. Ökologie - Theologie - Ökonomie. - Paderborn.
- SRU (Der Rat von Sachverständigen für Umweltfragen)(1994): Umweltgutachten 1994. Für eine dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung, Stuttgart.
- Trepl, L. (1987): Geschichte der Ökologie: Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart., Frankfurt a. M.
- UNEP (United Nations Environment Programme)(1999): Global Environment Outlook 2000, Nairobi.
- Vogt, M. (1996): Ökologie als Gesellschaftskritik? Zur normativen Relevanz der Ökologie, in: B. Köstner/M. Vogt (Hg.), Mensch und Umwelt. Eine komplexe Beziehung als interdisziplinäre Herausforderung, Dettelbach, 25-44.
- Vogt, M. (2002): Warum sollen wir die Umwelt schützen? Zur Rolle der Ethik in der Umweltkommunikation, in: Brickwedde, F./Peters, U. (Hrsg.): Umweltkommunikation - vom Wissen zum Handeln. 7. Internationale Sommerakademie St. Marienthal, Berlin, 67-80.
- Vogt, M. (2006): Den Schrei der Schöpfung hören - das ökologische Bewusstsein als „Zeichen der Zeit“, in: Hünermann, P. (Hrsg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Anstöße zur weiteren Rezeption (Festschrift für Kardinal Lehmann), Freiburg, 122-145.
- Vogt, M. (2006): Nachhaltigkeit und christliche Ethik: wie kann der Schöpfungsglaube zu ökosozialer Verantwortung befähigen? in: Barwig, K. / Schmid, D. (Hrsg.): Nachhaltigkeit – Strategien in den Kirchen. Ein Beitrag zu UN-Dekade „Bildung für nachhaltige Entwicklung“ (Hohenheimer Protokolle 63), Stuttgart, 71-106.
- Vogt, M. (2006): Naturvorstellungen in der Moderne: Zwischen Wertvorstellungen und Weltbildern, in: Politische Ökologie 99: Die Zukunft der Natur (Sonderausgabe hrsg. von Wolfgang Haber), 3/2006, 12-16.
- Vogt, M. (2006): Solidaritätspotentiale der Kirchen für Klimaschutz, in: Bohrmann, T. / Hilpert, K. (Hrsg.): Solidarische Gesellschaft. Christliche Sozialethik als Auftrag zur Weltgestaltung im Konkreten (Festschrift für Alois Baumgartner), Regensburg, 317-332.
- Welker, M. (1995): Schöpfung und Wirklichkeit, Neukirchen-Vluyn.
- Werner, H. J. (1986): Eins mit der Natur. Mensch und Natur bei Franz von Assisi, Jakob Boehme, Albert Schweitzer, Teilhard de Chardin, München.
- Wulsdorf, H. (2005): Nachhaltigkeit. Ein christlicher Grundauftrag in einer globalisierten Welt, Regensburg.

Islam und Umwelt Ethik

Doz. Dr. Ibrahim Özdemir, Universität Ankara

1 Einstieg

Eines der wichtigsten, vielleicht sogar das wichtigste Problem der Menschheit ist die Umwelt.

Dieses Problem bedroht nicht nur die Menschen als Individuen, sondern auch die nachkommenden Generationen, und somit stellt sich die Umweltproblematik als die globale Gefahr der Menschheit dar. Trotz der atemberaubenden Entwicklungen in Wissenschaft und Technologie hat es die Menschheit bedauerlicherweise nicht geschafft, mit der Umwelt in Einklang zu sein. Sich und der Umwelt fremd werdende Mensch hat es versäumt einzusehen, dass er ein Teil der Natur ist, und nicht die Natur ein Gut ist, welches er besitzen und benutzen kann, wie er will.

Viele Philosophen wie Habermas sprechen in dem 21. Jahrhundert von Wiederaufstehung des religiösen Bewusstseins (Habermas, 2005; Berger 1999). Jedoch wird diese Wiederaufstehung als eine politisch fundamentalistische diskutiert. Tatsächlich aber haben alle großen Religionen und ihre Tradition der Menschheit während der Geschichte unterschiedliche aber auch positive Blickwinkel in Bezug auf Wahrnehmung der Umwelt gegeben.

Aus diesem Standpunkt denke ich, dass die Religionen dem Verhältnis des Menschen zu dem Umweltbewusstsein einen ethisch positiven Beitrag leisten. Somit wird der Menschheit ermöglicht, ihren Verhältnis zum Kosmos und alle Lebewesen in der Umwelt neu zu definieren, und ein im Einklang befindliches Zusammenleben zu führen. Dieses Werk durchleuchtet den Blickwinkel des Islam auf den Kosmos und die Menschheit und versucht ihren Beitrag zur Umweltethik zu unterstreichen.

Die Unterstreichung der religiösen Bedeutung der Umwelt kann, angefangen bei den Industriellen und Regierenden sowie der Bevölkerung noch mehr Sensibilisierung hervorrufen. Jemandem, der an die Liebe zum Kosmos glaubt, darf und kann seine Umwelt nicht gleichgültig sein. Im Gegenteil: Er fühlt sich dazu berufen, über die Folgen der Umweltschäden nachzudenken.

Wie der norwegische „deep ecology“ Mitgründer Prof. Arne Naess auch unterstreicht; Der Kur'an und die Bibel nehmen Muslime und Christen in die Pflicht, ihren Blickwinkel auf die Umwelt unter ökologischen Gesichtspunkten neu zu orientieren (Naess, 1992).

Wenn wir von Umwelt reden, meinen wir alle Lebewesen und ihr Umfeld. Somit wird dem Mensch klar, dass sein Haus, Garten, Auto, die Luft, die er atmet, das Wasser, das er trinkt, die Stadt, in der er lebt, aber auch die Meere, Seen, Flüsse, Straßen, Berge und Wälder, die er mit anderen teilt, stellen seine Umwelt dar. Der Kur'an schreibt, dass Allah unser endgültiges Umfeld darstellt. Weil „Auch der Osten und Westen gehört Allah. Egal wohin sie sich drehen, dort ist Allah. Es ist außer Zweifel; Allah ist überall. Allah ist Allwissend“ (2. Bakara, 115).¹ Oder „Allah ist Erster, Letzter, Rückhalt, Verborgener“ (57. Hadîd, 3).

Wenn wir von Umweltproblemen sprechen, so meinen wir; das Zerstören von all dem, was um uns herum ist und lebt, das Verschwinden der Tierarten, übermäßiges Konsumieren von Erdvorkommen. Dem ist auch die soziale Verschmutzung hinzuzufügen wie: Armut, Hungersnot, Obdachlosigkeit,

¹ Die Übersetzungen der Verse aus dem Kur'an sind aus folgender Quelle: Prof. Dr. Suad Yıldırım, *Kur'an-ı Hâkim ve Açıklamalı Meali* (Istanbul: Işık yayınları, 2002).

Vertriebene, Fremdenhass, verwaarloste Kinder, Alkohol- und Rauschgiftabhängigkeit. Untersucht man die Gründe von solchen Problemen, stellt man fest, dass sehr viele von Menschen hausgemacht sind. Aus diesem Grunde ist es interessant zu beobachten, wie die großen Religionen das Zusammenleben Mensch / Umwelt versuchen in Einklang zu bringen (Fern 2002; Foltz, 2003).

2 Umweltvorstellung im Kur'an

Der die Grundlage für das Umweltbewusstsein eines Muslem darstellende Kur'an ist manchmal Vers für Vers, manchmal aber auch Sure für Sure in einem Zeitraum von 23 Jahren entstanden (Hamidullah 1980, 4). Der Prophet (A.S.) hat die ihm übertragenen Verse an seinen im Umfeld befindlichen Zuhörer erzählt, die wiederum das auswendig Gelernte in ihrem Umfeld weitergegeben haben.

Während den 23 Entstehungsjahren hat der Kur'an die Ansichten seiner Zuhörer grundlegend verändert. Laut der Kur'an Terminologie wurde alles was selbstverständlich und unwichtig erscheinende aus der Umwelt auf einmal für die Araber als Verse des Allah da sein klar. (Izutsu 1975, 18).

Vor dem Islam war die Umwelt für die Araber ganz selbstverständlich, aber auch wertlos. Als die ersten Versen von Kur'an erschienen, wendete sich diese Ansicht plötzlich, als dieser über die Macht, Wissen, Schönheit der Schöpfungen des Schöpfers sprach (41. Fussilet, 53). Somit hat der Kur'an nicht nur bei den Arabern die Glaubenswurzeln verändert, sondern Denkweisen aller wurden grundlegend verändert (Izutsu, 17-18).

Der erste Vers im Kur'an befiehlt dem Propheten (A.S.) „lese!“ (96:1-5). Dies ist nicht nur das Lesen eines Schriftstückes, Buches oder Vorsagen etwas auswendig Gelernten, sondern das ist eine Aufforderung zum anderem „Lesen“. Das vor dem Kur'an „leblose, lebenlose und bedeutungslose“ Umfeld hatte auf einmal durch das neue „Lesen“ eine ganz tiefersinnige Bedeutung angenommen. Weil laut Kur'an Terminologie war alles Beweis für das Dasein Allah's und seiner Macht und Alles betete Allah an. Allein der folgende Vers zeigt wie sehr grundlegend Kur'an die Ansicht in Bezug auf Umwelt und Kosmos verändert hat: *“Alles was in den Firmamenten (Himmelsgewölben) ist, alles was in den Erden ist erklärt Allah für erhaben und betet Allah an”* (57. Hadîd, 1; 6. Cuma, 21; 17. Isrâ', 44).

Der Schlüssel in der Einheit und Grund des Islam ist „Tevhid“ „Vereinheitlichung“ also Allein Dasein von Allah und eins sein dessen. Die Gottesvereinheitlichung zeigt sich hier in der Einheitlichung der Menschen mit der Natur. Das Auffällige hier ist, dass Allah sich nicht aussondert, sondern immer im Einklang mit der Umwelt ist. Der vom Kur'an dargebotene Allah ist auch nicht irgendwo in der Ferne. Allah zeigt sich mit all seinen Schöpfungen in der Natur. Vogelgezwitscher, das Lachen der Blumen, das Wehen der Winde, kurz; alles was da ist, ist Spiegelung der Allmächtigkeit, des Wissens und der Schönheiten Allahs.

Als der Pharao fragte „wer ist euer Schöpfer noch mal? Moses!“, sagte Moses (A.S.); „Unser Schöpfer ist das Alles Schöpfende, und das dann in Einklang mit seinem Schöpfungsgrund ordnende“ (20. Tâhâ, 49-50). Dies ist auch die im Kur'an definierte Allah Wahrnehmung

Für den Muslem ist Allah der Schützende und Verzeihende. Die Verinnerlichung dessen zeigt dem Muslem, dass er in diesem Kosmos nie alleine ist, ebenso vergisst er nie, dass alle Schöpfungen den Schöpfer anzubeten haben. Der Kur'an, der in allem was im Kosmos ist, einen Beweis dafür sieht, dass es Allah gibt, predigt dies als Geschenk Allah's. Vielmehr hat der Mensch dafür zu beten und zu danken, dass diese Verse und Segen ein Grund sind Allah anzubeten. Jedoch dieses Anbeten kommt dann nur zustande, wenn die Verse Allah's richtig verstanden und gewürdigt werden (Izutsu 1975, 219).

Die Aufforderungen im Kur'an zur Überlegung, Lehre ziehen, tief nachdenken, bezwecken ausschließlich Dank an Allah und die Wertschätzung der Schöpfungen Allah's.

2.1 Schöpfung des Kosmos

Die erste Feststellung im Kur'an in Bezug auf den Kosmos ist, die Wahrheit, dass dieser aus Nichts entstanden ist (6. En'am, 1, 101). Jedoch ist diese Entstehung nicht zufällig, irgendwie und chaotisch passiert, sondern im Gegenteil: ganz im Sinne seines Schöpfungsgrunds in einem Einklang und Vollkommenheit passiert. Allah kann dann neu schaffen, wann Allah es will. (50. Kâf, 15). Die Schöpfungen Allah's sind niemals nur einmal (Izutsu, 2001). Die sieben Firmamenten (Himmelsgewölbe) sind von Allah geschaffen. Du siehst niemals Disharmonie an seinen Schöpfungen. Mache Deine Augen auf, und schaue; siehst Du irgendwo einen Fehler, Disharmonie? Schau noch mal und noch mal genau nach, siehst Du irgendwelche Disharmonien? Wirst Du auch niemals finden! (67. Mülk, 4).

Während der Kur'an sagt: „die Sonne und der Mond bewegen sich nach einer vorbestimmten Berechnung. Die Pflanzen und Bäume beten, die Firmamenten (Himmelsgewölbe) wurden von Allah gehoben, der Einklang wurde von Allah gesetzt. Wagt es ja nicht dieses Gleichgewicht zu zerstören, seid gerecht und nicht gierig“ wird hier die Aufmerksamkeit auf die Natur gelenkt. Ebenso wird das gesellschaftliche Zusammenleben im Einklang und Gerechtigkeit angemahnt.

Während der Kur'an von dem Kosmos spricht, wird besonders sein Muslem sein hervorgehoben (3. Âl-i Imrân, 83). Also alles an Schöpfung ist nach dem Willen Allah's Allah untertan. Die Natur, die lebenden aber auch leblosen Schöpfungen sind den Befehlen Allah's unterstellt. Sie sind wie Soldaten, die gehorsamst aber mit Hingabe alle Befehle ausführen. (48. Fetih, 4). Die Erwartung von einem Muslem ist aber aus eigenem freien Willen dem heiligen Willen zu gehorchen. Nachdem er dem kosmischen Willen gehorcht, ist alles was im Kosmos ist sein Freund und Bruder. Auch mit leblosen wird er sich verbrüdern und im Einklang leben. Er sieht auch, dass er ebenso von seinen Mitgeschöpfen so gesehen und behandelt wird. Er sieht nicht mehr – wie es in den materialistischen Systemen der Fall ist – in allem einen Feind und Gegner. (Ulutürk 1985, 63).

Ein Muslem, der den Kur'an liest, sieht ein, dass alles im Kosmos Allah anbetet. Der Boden, die Erden, die Himmelsgewölbe und all die Lebewesen in diesen beten und himmeln Allah an. All das, was in denen sich befindet bezeugt, dass Allah der Schöpfer ist (17. Isrâ', 14; Kutub, 9, 328-329). Mit seinem Blau der Himmel, mit dem Grün die Felder, Augenschmaus von Weintraubenbergen, Bäume mit ihren Blattgeräuschen, Wasser mit ihren Flussgeräuschen, Vögel mit ihrem Gezwitscher, die untergehende und aufgehende Sonne, die Wolken mit ihren Regen, ja all die beten Allah an, bezeugen Dasein Allah's. Aber ihr könnt dieses Anbeten nicht verstehen, weil die nicht in eurer Sprache beten. (es Sabunî 1995, 3, 380). Nun können wir uns mit die im Kur'an beschriebenen Welt in unserem Umfeld aus der Nähe betrachten.

2.2 Wasser als Lebensquelle

Der Kur'an sieht das Wasser als Lebensquelle. Allah hat alle Schöpfungen, die leben, aus dem Wasser geschaffen. (21. Enbiyâ', 30). Manche von diesen Lebewesen bewegen sich kriechend auf dem Bauch, manche gehen auf zwei Beinen, manche auf vier Beinen. Allah schöpft was Allah will. Weil Allah ist allmächtig. Die Winde werden als Segenvorbote gesendet, ebenso werden Tote aus dem Leben erweckt; Tiere und Menschen bekommen ihr Lebenselixier Wasser aus dem Himmel, nur durch Allah's Wille (25. Furkan, 48-49. Ayrıca bkz.: 22. Hacc, 5; 42. Isrâ, 28; 30. Rûm, 50).

Hier wird unterstrichen, dass das Wasser nicht wie im Allgemeinen wahrgenommen, nur ein Gut ist, sondern es wird im Kur'an Terminologie auf eine sehr wichtige Begrifflichkeit hingewiesen; in Gegen-

wart all dieser Gaben ist unsere Aufgabe nicht Undankbarkeit, sondern im Gegenteil beten und Dankbarkeit zeigen (25. Furkân, 50). (35. Fâtîr, 12. Ayrîca bkz: 55. Rahmân, 19, 22-23; 56. Vâkıa, 68-70; 67. Mülk, 29-30; 77. Neml, 27; 80. Abese, 24-25).

2.3 Die Ozeane und die Meere

So wie Allah uns instand setzt, über Land und Meer zu reisen (10. Yunus 22) ist es Er, der die Sterne für uns geschaffen hat, auf dass wir durch sie den Weg finden in den Finsternissen (6. En'am, 97). Und Er ist es, der uns das Meer dienstbar gemacht hat, dass wir frisches Fleisch daraus essen und Schmuck aus ihm hervorholen, den wir anlegen. Und dass die Schiffe auf dem Meer treiben, damit das Ganze ist Seine Kraft, das Ziel ist es für uns bestimmten Anteil suchen, Ihm für Seine Gaben dankbar sein (16. Nahl, 14; 17. Isra', 66).

2.4 Die Wolken und der Regen

Als der islamische Prophet die Mekkaner zum Islam einlädt, erinnerten die Menschen an die Wunder von Moses und Jesus. So verlangten sie, dass der Hügel Safa aus Gold entsteht. Nach diesem Verlangen, wurde noch einmal hingedeutet, das größte und dauernde Wunder ist uns die umhüllende Welt. In der Schöpfung der Himmel und der Erde und im Wechsel von Nacht und Tag und in den Schiffen, die das Meer befahren mit dem, was den Menschen nützt, und in dem Wasser, das Allah niedersendet vom Himmel, womit Er die Erde belebt nach ihrem Tode und darauf verstreut allerlei Götter, und im Wechsel der Winde und der Wolken, die dienen müssen zwischen Himmel und Erde, sind für Wahrzeichen für solche, die verstehen (2. Bakara, 164). Er ist es, Der Seiner Barmherzigkeit vor dem Regen die Winde als frohe Botschaft voraus sendet (7. A'raf, 57; 22. Hacc, 5-6; 30. Rum, 19,50; 35. Fatir, 9; 42. Şura, 28).

Während Koran zu Geschehnissen und Dinge um uns herum deutet, spricht und leitet den Ansprechpartner. Dass der Koran so eindrucksvoll wirkt, ist damit zusammenhängend. Zum Beispiel nachdem der Koran sagt, dass der Himmel und die Erde Allahs Königreich ist, fragt er den Ansprechpartner: „Hast du nicht gesehen, dass Allah die Wolken einhertreibt, dann sie zusammenfügt, dann sie aufeinander schichtet, dass du Regen hervorströmen siehst aus ihrer Mitte? Und Er sendet vom Himmel Berge (von Wolken) nieder, in denen Hagel ist, und Er trifft damit, wenn Er will, und wendet ihn ab, von wem Er will. Der Glanz seines Blitzes benimmt fast das Augenlicht. Allah lässt wechseln die Nacht und den Tag. Hierin ist wahrlich eine Lehre für solche, die Augen haben (24. Nur, 42-44). Bei einer anderen Sure wird erwähnt, dass es Allah ist, Der die Winde sendet, die das Gewölk hochtreibt. Dann treibt Er es über ein totes Gelände und belebt damit die Erde nach ihrem Tode (35. Fatir, 9).

Als im Koran vom Regen gesprochen wird, sieht man, dass die Welt als Ganzes betrachtet wird. Das ökologische Gleichgewicht wird angesprochen, somit deutet man hin, dass die Welt wie ein Haus wäre.

2.5 Der Blitz und der Donner

Laut Koran sind Donner und Blitze keine Naturereignisse, die von selbst geschehen. Diese Ereignisse sind von Allah erschaffen und sie verherrlichen und lobpreisen Allah. Zum Beispiel wird gesagt, dass die Engel in Ehrfurcht vor Ihm Allah verherrlichen und lobpreisen (13. Ra'd, 13) und der Donner verherrlicht Ihn mit Seiner Lobpreisung. Somit wird gedeutet, dass vom Donner bis zu Engeln die ganze Schöpfung ihren eigenen Schöpfer verherrlicht und lobpreist. Auch wird die belebte Natur hervorgehoben.

So wie der Koran von der Erschaffung von Wolken und Regen spricht, bemerkt man, dass die Natur lebendig und im Ganzen ist. Wichtigstes ist es, man sieht offen und deutlich, wie Koran das Verständnis von Allah hervorhebt (24. Nur, 43).

2.6 Die Berge

Laut Koran, hat Allah nicht die Welt erschaffen und sie auf sich selbst ruhen lassen. So wie Er die Welt erschuf, ist es Er, Der die Erde ausbreitete und Berge und Flüsse in ihr gründete. Und Früchte aller Art schuf Er auf ihr, ein Paar von jeder. Er lässt die Nacht den Tag bedecken. Hierin sind wahrlich Zeichen für ein nachdenkendes Volk (13. Ra'd, 3; 15. Hicr, 19). In einer anderen Sure wird gesagt: Und Wir schufen darin Mittel zu eurem Unterhalt und derer, die ihr nicht versorgt. Und es gibt kein Ding, von dem Wir nicht Schätze hätten; aber Wir senden es nur nach bestimmtem Maß hinab (15. Hicr, 20-21).

Er hat die Himmel erschaffen ohne Stützen, die ihr zu sehen vermöchtet, und Er hat in der Erde feste Berge gegründet, damit sie nicht mit euch bebe, und hat allerlei Getier über sie verstreut. Und in den Bergen hat Er euch Obdachstätten gemacht; und Er hat euch Gewänder gemacht, die euch vor Hitze schützen, und Panzerhemden, die euch schützen in euren Kriegen. Also vollendet Er Seine Gnade an euch, dass ihr (Ihm) ergeben sein möchtet (16. Nahl, 81-82; 31. Lokman, 10).

Die Aufgaben der Berge sind hiermit nicht beendet. Die Berge singen mit den Vögeln und David zusammen um (Gottes) Lob (34. Sebe', 10-11). Wenn wir das ökologisch betrachten sehen wir, dass wir die Sicht von einer Natur im Ganzen haben. (Yazır, age, 6, 353-354).

2.7 Die Tiere

Wenn man den Kur'an sich anschaut, stellt man fest, dass den Tieren als ein Glied im Ökosystem sehr wichtiger Stellenwert gegeben wird. Richard Foltz beschreibt in seinem Buch, dass im Kur'an im Gegensatz zu anderen großen Religionen die Tiere größeren Stellenwert haben. (Foltz, 2005). Es Tragen einige Sure im Kur'an Tiernamen: Bakara (Kuh), Nahl (Biene), Ankebut (Spinne), Nemi (Ameise). Im Übrigen wird an unterschiedlichen Stellen im Kur'an mehrmals von folgenden Tieren erzählt: Hund 17, Affe 16, Schwein 15, Schlange 14, Schaf 13, Kamel 12, Ochse und Kuh 11, Pferd 10, Packesel 9, Esel 8, Wolf 7, Biene 6, Ameise 5, Spinne 4, Mücke 3 und Fliege 2.

Auffällig im Kur'an ist, dass die Tiere auch als Gläubige dargestellt werden. (6. En'am, 38). Wenn man bedenkt, welche wichtige Rolle und Bedeutung „Gläubige“ im Islam hat, und bei Tieren von „Gläubige“ gesprochen wird, hat wohl seinen tiefen Sinn und beachtungswert.

Laut einem zeitgemäß modernen Kur'an Interpreten M. H. Yazır, handelt es sich bei dem oben genannten Vers um einen Beweis über die Macht Allah's und das Dasein der Lebewesen sehr viele Geheimnisse verbirgt, die den Menschen nur von Nutzen sein können.

Kur'an verlangt von den Arabern, dass sie den Kamel, der einen enorm wichtigen Mittelpunkt ihres Alltags darstellt, gut aufpassen sollen (88. Gâşiye, 17).

Warum heutzutage die Tierarten immer weniger werden, lässt sich wohl so erklären, dass die Tiere leider als eine lebende Maschine, die nur für die Wohlstand der Menschen da sind, gesehen werden. Wie oben erwähnt, da die Tiere im Kur'an als Gläubige gesehen werden, kann und darf von der Menschheit nicht nur der Nutzen der Tiere für die Menschen im Vordergrund stehen, sondern, weil sie Gläubige sind, stellen sie einen Ausgleich im System dar. Es darf nicht vergessen werden, dass die Tiere vor der Menschheit da waren.

Die in diesem Thema besprochene Betrachtungsweise aus der Sicht des Kur'an kann am besten das folgende Beispiel aus dem 13. Jahrhundert von dem Islam-Jurist İzz b. Abdisselam beschreiben: Ein Unterüberschrift in einem seiner Bücher lautet: „Die Rechte der Tiere an den Menschen“. Demnach sind die den Menschen auferlegten Pflichten die folgenden:

- Auch wenn das Tier so alt oder krank ist, dass es dem Mensch keinen Nutzen mehr bringt, muss es sehr gut versorgt werden.
- Niemals mehr als das Tier tragen kann beladen.
- Niemals mit anderen Tieren, die dem Tier eine Gefahr darstellen könnten, zusammen in einen Raum bringen. Auch wenn es gleiche/ähnliche Rasse ist.
- Beim Schlachten keine Gewalt anwenden. Niemals bevor ganz gestorben anhäuten. Niemals irgendwelche Knochen brechen.
- Niemals die Auswürfe vor den Augen der Mutter-/Vatertiere schlachten.
- Die Unterkünfte möglichst sauber halten.
- Während der Paarungszeit die Paare zusammenbringen.
- Nicht aus Lust und Spaß erlegen/jagen. Niemals so behandeln, dass sein Fleisch zum Verzehr verboten werden muss (Abdisselam, 1980).

Im Übrigen wenn im Kur'an über Schafe und Kühe gesprochen wird, ist im Vordergrund nicht der Nutzen der Tiere für die Menschheit, sondern auch sie sind Allah's Schöpfungen und somit auch ein Beweis für Allah's Dasein. Aus diesem Grunde hat der Prophet (A.S.) als er nach einem Wunder gefragt wurde, gesagt: sie sollen sich umschauen, all die Umwelt, der Himmel, die Tiere in deren Umfeld sind Beweis und Wunder genug. Im Sure Taha wird gesagt: „Mit dem Wasser aus der Himmel und Wolken sind Pflanzen entstanden. Esst diese und gebt sie auch euren Herden zu fressen“ (20. Tâhâ, 53-54). Auch hier ist zu sehen, dass auch die Tiere das Recht haben von der Umwelt einen Nutzen zu bekommen. Und dies darf der Mensch nicht übersehen (16. Nahl, 10).

2.8 Alle Erschaffenen sind eine zum Schutz übergebene Leihgabe Allah's an die Menschheit

Wie vorher erwähnt, das vom Koran dargebotene Fundament des ökologischen und biologischen Begriffs wendet sich zur Behauptung, dass alle Lebewesen, darunter auch die Menschen und alle leblosen Sachen von Allah erschaffen sind. Durch diese These sind die Menschen und die Natur nicht zwei zueinander fremde Faktoren, sondern die vom selben Schöpfer erschaffenen Gesamtheit. (6.En'am:38). Der Unterschied zwischen dem Menschen und der Natur ist tatsächlich eine Rangdifferenz und das den Menschen nicht dazu berechtigt, sie beliebig auszunutzen, jedoch ihn in einem Verantwortungsgefühl ohne Übertrieb zu genießen. Wenn man das, „dass Allah alles mit einem Maß erschaffen hat“ (54. Kamer: 49), in Betracht nimmt, sieht man, dieses Maß aufzubewahren und ihn nicht zu deformen, ist Pflicht des Menschen.

Die Festlegung von Ismail R. Faruki, der die geordneten und gezielten Stand der Erschaffung der Natur hinweist, fasst die Beziehung zwischen dem Menschen und der Natur so schön zusammen. *Ers-tens*: Die Natur ist das Eigentum Allahs, nicht des Menschen. *Zweitens*: Die Ordnung der Natur ist dem/den Menschen (unter welcher Bedingungen) zur Verfügung gestellt, sodass der auf ihr auch Änderungen vornehmen kann. *Drittens*: Der Mensch ist verpflichtet, sich bei der Nutzung der Natur verantwortungsbewusst und moralisch zu verhalten.

Viertens. Der Islam verlangt von Menschen, die Naturwissenschaften und die Gesetze ihrer allgemeinen Ordnung und Schönheit zu erforschen und sie zu verstehen (Serdar, 1994, 213-249). Allzu dem wurde die Mission, die dem Himmel, der Erde und den Bergen angeboten wurde, dem Menschen übergeben (33. Ahzab: 72). Dazu, als Allah, der den Erdboden uns wie ein dienstbereites Reittier

schenkte, hinwies, dass wir nur aus den von ihm erlaubten Nahrung essen und genießen dürften, und festlegt „Wisset, dass ihr nach dem Tode wieder auferstehen und in seinen Empfang kommen werdet!“ (67. Mülk, 15), teilt uns eindeutig mit, sodass wir von allem, was wir auf dieser Welt tun, zur Verantwortung gezogen werden.

Wenn man aus dieser Perspektive schaut, sieht man, dass die islamische Weltsicht eine Mission, die die von Allah erschaffenen und als Verse seines Daseins übermittelten ökologischen Gleichgewichte, die Ordnung der Natur zerstört und vernichtet, nicht begrüßt. Mission heißt hierzu Vertretung. Im Klartext: der Mensch ist das einzige Lebewesen, das von Allah vom Schutz und von der Schonung des Erdbodens verantwortlich gehalten wird. Der Missionsträger darf die Leihgabe Allahs, der ihm dieses Universum mit perfekter Ordnung und Schönheit übergab, nicht verraten. Wenn er dieser Ordnung und Harmonie schadet, wird er als ein schlimmer Missionär erwähnt werden.

Islam erlaubt uns, dass wir von der Natur, die Allahs Segen, Gnade und Leihgabe zusammenhält, nutzen dürfen, jedoch diese Nutzung berechtigt nicht zum unnötigen Verbrauch. Denn eine der hauptsächlichen Doktrinen Islams ist, der Glaube an Jenseits. Dementsprechend werden sich alle Menschen vor dem Erschaffer des Universums versammeln und zur Rechenschaft gezogen, was sie in ihrem Leben gut und böses getan haben. Der glaubende und wachsame Muslim darf nicht vergessen, er sei verantwortlich von seinen Taten nicht nur von denen, die er gegenüber den Mitmenschen tat, sondern auch von den Taten, die er auch gegenüber anderem Erschafften tat und dass er dafür mit Konsequenzen zu rechnen hat. Dieser Vers des Koran ermahnt die Gläubigen: „Wer wie ein Staub große Gefälligkeit beging, sieht es. Wer wie ein Staub große Unrecht tat, sieht es!“ (99. Zilzal: 7-8).

Der Prophet Islams ermahnte uns auch so: „Am Tag des Prozesses werdet ihr die Rechte der Rechthaber unbedingt zurückgeben. Für den hornlosen Schaf wird vom hornigen Schaf ein Teil genommen werden, der Stein wird gefragt werden, wenn er auf einem anderen Stein gelegen hat, Der Mann wird gefragt werden, warum er einen anderen verletzt habe!“ (Muslim, Birr 60, 2582; Tirmizi, Kiyamet 2, 2422). Kurz gesagt, der Mensch der diese Mission trug, wird auch gefragt werden, wie er mit der „Leihgabe“ umgegangen ist.

Somit darf der Muslim beim Genuss der weltlichen Gunst nicht mit unbeschränktem und verantwortungslosem Verbraucherwunsch handeln, sondern muss er alle seine Taten und Verbrauchsarten an wirtschaftliche Grundsäule Islams anlehnen. In einer Zeit, in der die Knappheit lebenswichtigen Quellen der Welt von Tag zu Tag besser verstanden wird und über die fortzusetzenden Entwicklungs- und Wirtschaftsmodelle diskutiert wird, sollte man jenen Begriff des Korans „alles ist uns Segen, Gunst und Gnade Allahs“ besser betonen.

2.9 Verschwendung ist eine Sünde

Der Koran bietet uns alle Gunsten im Universum als Gnade Allahs. Dadurch „Er ist, der die Gärten mit und ohne Laube, die Datteln, die Geschmacke, verschiedenste Früchte, die Oliven, die Granitäpfel, die sich mal ähneln, mal nicht, schöpfte. Wann er Frucht gegeben hat, esset von seinem Frucht und gebt das Recht des Erntetages! Lasst nichts verschwenden, denn er mag Verschwender nicht“ (6. En´am: 141). In einem anderen Vers wird sogar auch das Thema Ankleidung dazu hingefügt: „In jeder Gebetsstunde, wenn ihr in die Moschee geht, zieht eure schönen Kleide an! Esst und trinkt, verschwendet aber nicht! Denn Allah mag die Verschwender nie.“ (7. Araf: 31).

Die Sache gehört vor allem an Allah. Der Muslim ist ein verantwortlicher Wächter der Habe, die er erwarb oder verdiente. Was diese Verantwortung vorsieht, wie diese Sache verwendet wird, zwingt auch dazu, dass die anderen Teile der Gesellschaft, besonders die Armen beim Verbrauch dieser Sache nicht übersehen werden dürfen.

Die Lehre des Korans in dieser Angelegenheit ist genug deutlich: „*Gib die Rechte deiner Verwandten, der Armen und dem, der auf Strecke blieb, ihnen. Vergeude nie, weil die Vergeuder sich mit Teufel verbrüderten. Denn der Teufel ist gegenüber seinem Schöpfer sehr undankbar.*“ (17. Isra: 26-27). Von der egoistischen Qualität der menschlichen Natur ausgegangen (17. Isra: 100) „sei nicht handfest, bzw. *geizig*, aber ganz handoffen, bzw. *freigebig* sollst du auch nicht sein. Sonst wirst du gelästert und vermisst du die, was du verlorst“. Der ideale Stand in dieser Sache ist das Verhalten der guten Gläubigen Allahs. „bei ihren Ausgaben weder vergeuden sie, noch benehmen sie sich geizig. Sie halten ein Gleichgewicht zwischen beiden Seiten.“ (25. Furkan: 67)

Wenn man aus dieser Perspektive schaut, stellt sich heraus, dass die Dankbarkeit an Allah für seine Gunsten, die er den Menschen bietet, eine Pflicht ist. Der Grund des Verbotes der Verschwendung, bzw. Vergeudung durch Koran lässt sich besser verstehen. Der Koran verachtet den und lädt zur Verantwortung ein, der die Gaben Allahs nicht als Segen sieht, über die nicht nötig überlegt und keine richtige Lehre rausholt, letztlich der an Allah statt Dankbarkeit Untreue zeigt.

Dadurch ist Verschwendung, bzw. Vergeudung nicht nur bewusstloser Verbrauch der Naturquellen, gleichzeitig eine Unachtsamkeit gegen Allah, den Schöpfer und den Eigner dieser Gunsten. Die Höchststrafe der Menschen, die die Quellen vergeuden, ist Fernbleiben von Liebe und Segen Allahs (7. Araf: 31) Deshalb ist aus islamischer Sicht; Essen und Trinken jeweils Recht, Verschenden ist eine Untat. Die Verschwendung und übertriebener Verbrauch sind verboten, weil sie nicht nur uns sondern auch die zukünftigen Generationen betreffen würden.

Wenn man bedenkt, dass die wichtigsten Ziele des modernen Umweltbegriffes Nichtverschenden der Naturquellen, Beibehaltung deren Eigenschaften, Wiederverwendung sind, lässt sich die Lehre des Korans über die Dinge, Einheiten um uns mit den „die Verse, das Segen, die Dankbarkeit und Nichtverschwendung“ besser verstehen. Wenn man das Verhaltensmodell, das vom Koran gezeichnet wird, anschaut, kommt dieses Menschenmodell uns so vor, das alles auf der Erde und im Universum als Beweis des Existenz Allahs sieht, ihm in einer moralischen Haltung dankt und beim Verbrauch dieser Gunsten sich jeglicher Übertrieb und Vergeudung verbietet.

3 Endwort

Es ist so zu sehen, dass der Koran erst den Verstand der Gesellschaft über sich selbst und das Weltall radikal zu ändern versucht. Mit Korans Begriff ist es Allah, der den Himmel mit Sonne, Mond, Sternen, den Erdboden mit Blumen, Bäumen, Gärten, diversen Tieren schmückt. Er lässt die Wasser fließen, hält den Himmel ohne Stütze hoch, lässt regnen und die Grenze zwischen Tag und Nacht zieht. Das Universum ist mit all seinem Reichtum und Lebhaftigkeit ist eine Kunst Allahs. Allah ist es, der Pflanzen und Tiere doppelt erschuf und sie vermehrt. Dann erschuf Allah den Menschen.

Wir sind die Pförtner und Vertreter Allahs auf der Erde. Wir sind jedoch nicht Eigner der Natur und der Welt, dadurch dürfen wir uns nicht alles erlauben, z. B. beim Umgang mit Natur.

Einerseits werden wir ermahnt, mit heiliger und sachlicher Existenz der Natur, andererseits, dass wir von allem, was wir auf dieser Welt tun, zur Rechenschaft gezogen werden.

Der gläubige Muslim hat im Jenseits nicht nur von den Beziehungen mit Menschen, sondern auch vom Umgang mit der Natur zu verantworten. Kurz gesagt: jeder Muslim ist verpflichtet, *die Umwelt und alle Lebewesen in ihr im Namen Allahs zu mögen und schützen. Es ist klar, dass das mehr ethische Pflicht ist als gesetzliche.* Dennoch wiesen wir hin, dass die Islamtheologen auch die (zivil-) rechtliche Seite nicht versäumten.

Letztlich kann man die Rolle Islams im Thema Mensch und Natur so beschreiben: Sie setzt sich für ewige Zufriedenheit des Menschen, den Frieden zwischen von Himmel bis Erde und das Gleichgewicht zu erarbeiten. Wenn man den hierarchischen Inhalt der Realität anschaut, ist es die erste Voraussetzung, dass wir mit der Umwelt in Frieden leben. *So lang wir mit Allah nicht in Frieden leben, können wir diesen Frieden nicht vom Kosmos beziehen.* Der Mensch als Vertreter Allahs kann den Menschen die ihm untertan sind nur herrschen, so lange er Allahs Macht über sich anerkennt. Wenn er gegen Allah rebelliert, würden seine Untertanen auch gegen ihn meutern (Chittick, 2004).

Die Welt ist ein Segen, die uns von Allah gegeben wurde. Wir sind keine Adligen der Natur, sondern ihre armen Mitglieder. Unsere Umwelt und alle Lebewesen in ihr müssen wir für Allah lieben und schützen. Deshalb, um die Welt und die feinen ökologischen Bestände auf ihr zu schützen, soll die Aufgabe für uns alle sein. In dieser Sache ist es klar, dass die Aufgabe der religionstreuen Menschen sehr wichtig ist. Als wir für eine bessere Welt, bessere Zukunft und eine für schönere Umwelt arbeiten, glaube ich, dass wir uns und den Dialog, den die Welt vermisst, direkt kennen lernen würden.

Ich betrachte dieses Treffen, indem wir ein Muster der *Annäherung der religiösen und ökologischen Gruppen* sahen, als ein historisches Ereignis und eine Gelegenheit. Falls diese Annäherung wirksame Resultate herausbringt, könnte die im Westen seit Jahrhunderten bestehende große Kluft zwischen Religion und Wissenschaft zu Ende gehen (Gardner, 2003). Somit können wir hoffen, dass das 21. Jahrhundert ein nicht nur für Menschen, sondern auch für alle Lebewesen und sonstigen Geschöpfe von Frieden, Ruhe, Toleranz und Brüderlichkeit beherrschtes Jahrhundert werden könnte.

Referenzen

- Abdisselam, İzz b. Kavaidu'l-Ahkam fi Mesalihi'l-Enam, c.1, s. 167, Daru'l- Ceyl, Beyrut, 1980.)
- Berger, P. L. (ed.) (1999), *The Desecularization of the World*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center.
- Chittick ,William C. "Allah herşeyi çepeçevre kuşatır" *Karakalem Dergisi*, s. 13, 2004.
<http://karakalem.net/?article=928>
- Draz, Abdullah. *Kur'an'a Giriş*, ter. Salih Akdemir, (Ankara: kitabiyat, 2000)
- es Sabunî Muhammed Ali. *Saf ve tül Tefasir*, (Tefsirlerin Özü), Ter: S. Gümüş–N. Yılmaz, (İstanbul: Yeni Şafak, 1995).
- Faruki, İsmail R. *Tevhid*, ter. Dilaver Yardım), (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987)
- Fern, Richard L. *Nature, God, and Humanity: Envisioning Ethics of Nature*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
- Foltz, Richard. *They Are Communities Like You: Animals in Islamic Tradition and Muslim Culture* (New York: 2005) basılıyor.
- Foltz, Richard. *Worldviews, Religion, and the Environment*, (Belmont: Wadsworth, 2003).
- Gardner, Gary. "Dinleri Sürdürülebilir Bir Dünya Arayışına Katmak", *Dünyanın Durumu 2003*, TEMA Vakfı yayınları. İstanbul, 2003.
- Habermas, Jürgen. "Religion in the public sphere". *European Journal of Philosophy* 1 (14):1-25, 2006.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, ter. Dr. Ramazan Ertürk, (İstanbul: ANKA, 2001).
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*, ter. Süleyman Ateş, (Ankara: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1975).
- Kutub, Seyyid. *Fi Zilali'l Kur'an (Kur'an'ın gölgesinde)* ter. Hakkı Şengüler-Emin Saraç-Bekir Karlığa, (İstanbul: Hikmet yayınları, 1979). <http://www2.ikraislam.com> sitesindeki S. Kutub'un tefsiri kullanıldı ve basılı nüshası ile karşılaştırıldı.
- Naess, Arne. *Ecology, Community and Lifestyle*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İnsan ve Tabiat*, ter. Nabi Avcı, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1988).

Serdar, Ziyaüddin. *Hilal Doğarken*, Çev.: Ş. Yalçın, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994).

Şatibî, *el-Muvâfakât*, çev.: Mehmed Erdoğan, (İstanbul: İz Yayıncılık 1990).

Şengül, İdris, *Kuran Kıssaları Üzerine*, (İzmir: Işık Yayınları, 1994)

Ulutürk, Veli, *Kur'arı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?*, (İzmir: Çağlayan A.Ş., 1985).

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirenler: İ. Karaçam, E. Işık, N. Bolelli, A. Yücel, (İstanbul: Feza Gazeteçilik A.Ş.). <http://www2.ikraislam.com> sitesindeki E. Hamdi Yazır'ın tefsiri kullanıldı ve basılı nüshası ile karşılaştırıldı.

Yıldırım Suad. *Kur'an-ı Hakim ve Açıklamalı Meali* (İstanbul: Işık yayınları, 2002).

Kreative Liebe, Natur und Mawlana Dschalal ad-Din Muhammad Rumî

Doz. Dr. Ibrahim Özdemir, Universität Ankara

Der Dezember ist die Zeit sich an Mawlana Dschalal Rumi zu erinnern, der am 17. Dezember 1273 gegangen ist seinen Lieben (Gott) zu besuchen. Viele Menschen auf der Erde vom Osten, Westen, Süden und Norden, reisen lange Entfernungen um seinen Schrein in Konya zu besuchen. Sie besuchen nicht nur den Platz wo er gelebt hat, sondern fühlen auch seine Gegenwart in Konya. In diesem Artikel beschäftigen wir uns mit seiner Vision und seinen Gedanken über die Natur und Ökologie. G. Geertz unterstrich einmal, dass das Ethos eines Volkes der Ton, der Charakter und die Qualität von seinem Leben, seinem moralischen und ästhetischen Stil und Stimmung ist; es ist die darunter liegende Einstellung zu sich und ihrer Welt, die das Leben reflektiert. Deshalb ist ihre Weltanschauung ihr Bild der Sachen wie sie in reiner Wirklichkeit existieren, ihre Vorstellung der Natur, von Selbst und von der Gesellschaft. Es enthält ihre umfassendsten Ideenfolge. Deshalb wird das lernen von Rumî's Perspektive von Natur und kreativer Liebe, uns eine bessere Perspektive geben um ein Umweltbewusstsein für die Natur zu entwickeln. Beginnen wir mit seinem Leben.

Rumî's Leben

Rumî, der größte Sufi-Dichter von Islam, wurde in 1207 in Balch, Afghanistan geboren. Die muslimische Welt ehrt ihn mit dem Titel von Mawlana (Unser Meister). Seine Einmaligkeit liegt in der Tatsache, dass seine Antropokosmische Weltanschauung auf dem Prinzip der Liebe basierte. Es ist dieser Aspekt seiner tiefen Vision von Universum und der Stelle der Menschheit darin, welcher Umweltschützer anzieht und sie mit neuen Perspektiven versorgt um die tiefere Dimension der Wirklichkeit zu sehen.

Als Rumî zwölf Jahre alt war, verließ seine Familie Balch, um der Mongolischen Invasion zu entkommen. Vier Jahre lang reiste der junge Rumî beträchtlich in muslimische Länder, sah majestätische Berge und schöne Ebenen, besuchte bedeutende Städte und traf wohlbekannte Sufis und Gelehrte der Zeit. Seine Familie führte die Pilgerfahrt nach Mekka und siedelte schließlich dann in Konya, Anatolien, damals ein Teil des Tselchukischen Imperiums.

Rumî's erster Lehrer war sein Vater, der eine Autorität in islamischer Theologie war. Aber Rumî fand, dass Theologie und klassisches Lernen unbefriedigend mit Formalismus zusammenhingen. Unter diesen Umständen hatte er ein lebensänderndes Treffen mit Schams-i Tabrizi, der sein geistiger Mentor wurde. Schams war für Rumî „das Licht vom Auge, die Klarheit von Grund, die Helligkeit der Seele und die Aufklärung des Herzens“. Durch seine Freundschaft mit Shams entdeckte Rumî Liebe als die dynamische Macht des Universums. Als Rumî am 17. Dezember 1273 starb, besuchten Juden, Christen und Muslime das Begräbnis.

Gott und Die Kreation

Für Rumî, schuf Gott, der Kosmische Ego, die materielle Welt ex-nihilo aus dem Nichts. und hört nie auf, neue Sachen zu schaffen. Alles ist mit einer bestimmten Reihenfolge, Pflicht, Zweck und Bedeutung geschaffen worden. Es gibt keine leblose Sache in diesem System; alles ist lebend, obgleich bei verschiedenen Abstufungen des Seins. Nach Rumî ist „die Erde und das Wasser, der Feuer und die Luft in der Sicht von Gott am Leben, obwohl sie uns tot zu sein scheinen“. Er warnt: denken Sie „nie die Erde ist leer oder tot; ihm ist bewusst, es ist wach, und es zittert.“

Theozentrismus ist der Schlüssel um Rumî's anthropokosmische Weltanschauung zu verstehen. Gott ist Ziel von Rumî's Gedanken. Seine Poesie ist so „nichts als ein Versuch, von Gottes Großartigkeit zu sprechen, wie es sich in den anderen Aspekten des Lebens enthüllt“. Für Rumî, will Gott bekannt werden, deshalb zeigt er sich aus Seinen ewigen Qualitäten. Zwei von Gottes Eigenschaften sind in dieser Hinsicht besonders relevant: Gott ist der Schaffer von allem Reichtum und Wesen und als solchen besteht er aus Liebe und schafft alles aus Liebe; weiterhin ist Gott keine Statik Absolut, aber ein immer strömender Springbrunnen ewigen Lebens, der Seine Majestät, Weisheit, Wissen durch das Universum zeigt. Infolgedessen, im kosmischen System wie es Rumî sieht, passiert alles einem großen nach einem göttlichen Willen und Wissen formulierten Plan zufolge. Sogar Bienen bauen ihre Häuser durch Inspiration von Gott. Deshalb enthüllt sich eine bunte und lebende Welt in seiner Poesie. Während alles miteinander verbunden ist, hat alles auch einen besonderen Raum, Bedeutung, Pflicht und Wichtigkeit. Der Kosmos wird so ein sinnvolles Buch und kostbares Kunstwerk, das „die Eigenschaften und die Qualitäten“ seines Besitzers zeigt. Weiterhin, die ganze Welt: Fisch und Mond, Atom und Sonne – sind geschaffen worden um Gott anzubeten und zu lieben, und ihre beständige Anbetung in einem berauschten Tanz auszudrücken.

Für Rumî sind Menschen keine Außenseiter und Fremde in einer feindlichen und rohen natürlichen Umgebung. Eher ist die ganze Welt ein majestätischer Garten, in dem jede Blume seine Funktion hat und verschiedene Staaten und Aspekte menschlichen Lebens darstellt, jedes Blatt auf einem Baum und jeder Vogel in einem Busch drückt Lob und Danksagung für Gottes Größe und Nahrung aus. Jedes Blatt und jeder Baum ist ein Bote von der Nicht-Existenz und verkündet die kreative Macht von Gott, sie reden mit langen Händen und grünen frischen Zungen. Nicht nur hört Rumî dem beständigen Lobe der von den Blumen und allen anderen Kreaturen geäußert wird, sondern stellt sie auch in den verschiedenen Positionen des Gebetes dar. Ein einfacher Baum öffnet seine Hand im Gebet zum Beispiel einfach so wie ein Gläubiger es machen würde. Die Wolken sind andererseits vom Ozean der Liebe schwanger: „so lange die Wolken nicht weinen, wie der Garten lächeln.“ Die Morgenbrise ist ein passendes Symbol für den lebenspendenden Atem vom Geliebten, der verursacht das Blätter und Zweige berauscht zu werden und tanzen.

Tierische Symbolik ist auch in Rumî's Poesie prominent. Rumî sagt, Tiere sind nicht nur „Maschinen oder automata“, wie kartesianische Philosophie uns glauben ließe. Sogar der Wolf, der Hahn und der Löwe wissen was Liebe ist. Deshalb war Rumî gegenüber Tieren sehr sensitiv und freundlich, wie viele Anekdoten bestätigen. Zum Beispiel, als er lief habe er einen schlafenden Hund auf seinem Weg nicht gestört sondern wartete, bis die arme Kreatur aufstand. Überdies beschränkte Rumî sein Mitgefühl und seine Liebe nicht zu großen Tieren, sondern umarmte jede Schöpfung.

Rumî's ganze Poesie kann als Bewunderung ewiger Schönheit betrachtet werden wie in den Kosmos reflektiert. Deshalb benutzt er oft einen Spiegel als ein Symbol für die geschaffene Welt, die die ewige Schönheit von Gott reflektiert. Weil die natürliche Welt ein Spiegel göttlicher Schönheit ist, ist Gott Menschen näher als ihre Drosselader. Rumî sieht die Zeichen seines Liebenden Gottes überall, und er ermüdet nie davon, die Wunder Gottes Kreationen – die Ergebnisse vom göttlichen Willen und Macht zu wiederholen.

Rumî wird als ein hervorragender evolutionärer Denker betrachtet, obwohl nicht wie ein mechanischer oder biologischer Evolutionist wie Darwin und Spencer. Während Darwin durch blinde Dränge von Kampf für Existenz und die Adaptation von Leben mit Umgebung eine biologische Ansicht über die Schaffung höherer Spezies präsentierte, begreift Rumî den ganzen Prozess der Evolution in einem großartigen System. Statt es durch mechanische Dynamik zu erklären, greift er zu Liebe als der wesentliche Drang, der Anziehung und Neigungen schafft: „Alle Atome im Kosmos ziehen sich zu einander wie Liebhaber, jeder wird zu seinem Partner vom magnetischen Ruck der Liebe angezogen.“ Die himmlischen Bewegungen sind Wellen in einem unendlichen Ozean der Liebe. Ohne kosmische Liebe würde alle Existenz frieren und zu einem Nichts schrumpfen. Das Organische würde ablehnen zu-

sammenzukommen und in Vegetation zu entstehen, Vegetation würde nicht in tierisches Leben übergehen, noch würde Leben zum Verstand und dem Geist aufsteigen. Kurzum, ohne Liebe würde sich nichts bewegen. Es ist klar, dass Rumî ein anderes Verständnis für die Evolution entwickelte der auf Liebe und wechselseitiger Abhängigkeit statt Konfliktes und Überlebens vom geeignetsten basiert wird – eher ist Evolution eine Assimilation als eine Vernichtung. Seine Theorie der Evolution kann mit Bergson verglichen werden, der auch die kreative und evolutionäre Dimension des Lebens diskutiert. Aber während Bergson diesen kreativen evolutionären Prozess ohne Ziel und Bedeutung nachvollzieht, betrachtet Rumî andererseits, Gott als den Boden und das Ziel aller Existenz wie von Evolution.

Liebe als Dynamische Macht

Für Rumî – liegt hinter der geistigen und materiellen Welt eine Macht – eine geheime Energie, die die unsichtbaren, progressiven Änderung im Universum (die Menschheit eingeschlossen) informiert. Diese Macht ist Liebe, und es entsteht mit Gott und geht wieder zu Gott. Rumî zufolge ist Liebe die positive Energie, die für Interaktion zwischen Teilchen verantwortlich ist und so alles mit allem anderen im Universum verbindet. Deshalb ist alles im Universum voneinander abhängig.

Weiterhin sagt Rumî, weil die Liebe jeden Sinn weckt, die Macht der Vorahnung erhöht, und zu Einblicken führt, ist Liebe in menschlichem Leben zu Intellekt überlegen. Zum Beispiel im täglichen sozialen Leben hat Liebe eine wichtige praktische Funktion: es löst Streit, schließt Selbstüchtigkeit und Egoismus aus, und zieht alle Schleier im Verstand zur Seite. So, ist Liebe nicht nur für ein religiöses und moralisches Leben grundlegend und notwendig, aber auch für die Aufrechterhaltung der kosmischen Reihenfolge notwendig. In kurz gefasst, präsentiert Rumî ein tiefes und umfassendes Verständnis für die wechselseitige Abhängigkeit von der Menschheit und der natürlichen Welt. Mit dieser Anschauung, bestätigt er die Wirklichkeit der Welt und Würde allem Lebenden, von insbesondere menschlichem Leben, das befangen und seinem göttlichen Ursprung bewusst geworden ist, und Ziel.

Die Menschheit

Die Menschheit ist die zentrale Figur in Gottes Schaffung und deshalb, ist der Mensch Stellvertreter von Gott im Sinn auf der Erde, dass es von Menschen abhängt, das ganze System zu überwachen. Die ganze Schaffung ist ein Geschenk von Gott und ein Zeichen Seiner kreativen Macht. Weil Gott alle Öko-Systeme schafft und überleben lässt, müssen Menschen mit der natürlichen Welt weise interagieren und seinen natürlichen Quellen mit Vorsicht benutzen, und eine Beziehung mit der Erde haben die auf Liebe und Mitgefühl gegründet ist und welche der Wesen aller Wirklichkeit ist.

Zum Schluss, haben Geistigkeit, Vernünftigkeit und universale Moralität eine gesunde Synthese in Rumî's Gedanken gefunden. In seinem System werden Gott, das Universum und die Menschheit in einer einzelnen aller-umfassenden Vision, der Vision kreativer Liebe, umarmt. Rumî's Ideen, obwohl sechs Jahrhunderte alt, sind relevant für heutige Umweltsorgen.

Lese Tipps für Rumî Liebhaber:

Barks, Coleman. *The Essential Rumî*. San Francisco: Harper, 1995.

Chittick, William. *The Sufi Path of Love: the Spiritual Teaching of Rumî*. N.Y.: State University of New York Press, 1983.

Schimmel, Annemarie. *I Am Wind, You Are Fire: the Life and Work of Rumî*. Boston, Mass.: Shambhala Publications, 1992.

Vitray-Meyerovitch, Eva de. *The Whirling Dervishes: A Commemoration*. London: International Rumî Committee, 1974.

Ethik und Umwelt aus der Sicht der Politik

Prof. Dr. Dr. h. c. Heinrich Oberreuter, Lehrstuhl für Politikwissenschaften I, Universität Passau

„Die“ Politik gibt es nicht. Das Thema „aus der Sicht der Politik“ angehen zu wollen, ist also vermessenes. Denn wie immer gibt es unterschiedliche politische Sichtweisen, unterschiedliche Interessen und Positionen auch zur Ökologie, wie dies einem offenen pluralistischen System angemessen ist.

Wertkonflikte

Nach wie vor existiert in Deutschland gegenüber dem Umweltthema z. B. auch noch Nonchalance – mittlerweile aber wohl eher ein Minderheitenphänomen. Die Frage nach den wichtigsten Problemen in Deutschland wird 2006 von 25 % der Bevölkerung spontan mit dem Hinweis auf den Umweltschutz beantwortet; das bedeutet in der Rangfolge Platz 2. 70 % meinen, die Regierung solle mehr für die Umwelt tun. Ganz ohne ethische Orientierungen, die solche Umfragen nicht erheben, ergeben sich aus diesen Daten Berücksichtigungszwänge für die Politik. Nonchalance hat also keine Durchsetzungschance mehr. Aber andererseits ist z. B. die Energieversorgung eine Existenzgrundlage der Gesellschaft.

In jedem Fall bestehen also Wertkonflikte fort, zum Beispiel zwischen Ökonomie und Ökologie. Die oberste Priorität des Arbeitsmarktes und der damit verbundenen sozialen Sicherung – ein hohes ethisches Prinzip – bedrängt zweifellos zumeist die „ökologische Orientierung“, die ebenfalls auf nicht zu vernachlässigenden ethischen Prinzipien beruht. Auch wenn 70 % meinen, dass konsequente Umweltpolitik sich positiv auf die Wettbewerbsfähigkeit der Wirtschaft auswirke, werden dadurch klassische politische und ökonomische Wertkonflikte nicht auf die Seite geräumt. Angesichts des abnehmenden Grenznutzens hierzulande werden Kosten- und Wettbewerbsargumente wieder lauter hörbar. Für die Umwelt wäre global mit weit weniger Mitteln sehr viel mehr zu erreichen, wenn man sie dort investieren würde, wo technische und mentale Rückständigkeiten herrschen, statt für unmäßige Summen in ihrem Ausmaß mäßige Optimierungen im eigenen Land zu erreichen. Ich wage die These, dass diese Argumente in Entscheidungssituationen eher Priorität gewinnen – nach den Bedürfnisbefriedigungsmechanismen von beiden: von Wählern und Gewählten.

Denn das primäre Prinzip der Politik bleibt Machterhalt oder Machtgewinn, die primäre Orientierung des Durchschnittswählers bleibt aktuelle, kurzfristige Bedürfnisbefriedigung. So sehr das Umweltbewusstsein im Laufe einer Generation gewachsen ist, so sehr neigen – alle – Akteure in der Politik dazu, im Konfliktfall normativen Code abzusondern, konkret aber sehr genau zu wissen, woran sich Wähler und Bürger wirklich orientieren. Trotz aller aktuellen und dramatischen positiven Zuwendung wird das letztlich auch für den derzeit in den Vordergrund drängenden Klimaschutz gelten.

Dass die „ökologische Risikogesellschaft“ die „klassische Industriegesellschaft“ abgelöst habe, mag in der Theorie schlüssig sein. Im Bewusstsein der Gesellschaft ist dieser radikale Paradigmenwechsel nicht vollzogen. Wie sind diese beiden Gesellschaftsantipoden charakterisiert? Bei der „sozialen Frage“ der Industriegesellschaft ging es um Verteilungs- und Partizipationsprobleme, auch um eine sozialverträgliche Ökonomie, für die ethische Impulse wegweisend waren: die personale Würde aller Menschen und die sich darauf gründende Solidarität als Bedingung zur Herstellung sozialer Gerechtigkeit. Es ging und geht um die Humanisierung der Arbeitswelt, um Chancen- und Beteiligungsgerechtigkeit sowie um eine auf sozialen Ausgleich ausgerichtete Marktwirtschaft. Bei der „ökologischen Frage“ handelt es sich um eine darüber hinausgehende Problemkonstellation, um eine Konstellation,

welche die klassische soziale Frage umgreift. Die alten Spannungen und Gegensätze werden überlagert von ökologischen Systemgefährdungen. Diese Gefährdungen lassen politische Polarisierungen entstehen, auch neue Koalitionen zur Gefahrenabwehr. Solche Koalitionen können quer liegen zu den immer noch bestehenden industriegesellschaftlichen Gegensätzen und Gruppenegoismen.

Ökologische Sozialethik oder Entscheidungszwänge zwischen unterschiedlichen Moralprinzipien?

In dieser Situation ist nun die Herausforderung der Ethik darin gesehen worden, die umweltethische und die sozialethische Problemstellung nicht länger als getrennte Bereiche zu sehen. Ihre Entkopplung sei eine zentrale Ursache der „ökologischen Krise“. Eine „ökologische Sozialethik“ habe die Aufgabe, ein Konzept zur Integration wirtschaftlicher, sozialer und ökologischer Entwicklungen unter dem Aspekt der Zukunftsfähigkeit zu erstellen. Eigentlich ist dies eine klassische Aufgabenbeschreibung der Politik, der es nämlich seit je obliegt, wertorientiert dem Gemeinwohl zu dienen. Ich halte dieses Postulat für zutreffend in der Theorie und als Vision. Ich halte es aber aus den genannten Gründen nicht für praktisch verwirklichtbar. Denn wir können seit längerem täglich den empirischen Beweis dafür antreten, dass die erstrebte Integration zurücktritt hinter die klassischen sozialethischen Orientierungen, wie oben schon ausgeführt. Das Auseinanderdriften der Gesellschaft, die Herausbildung eines neuen „Prekariats“, die sozialen Chancen überhaupt scheinen derzeit auf dem Weg zu sein, ein neues Generationenthema zu werden, so wie es die Umwelt in den 80er Jahren gewesen ist. Ob der Klimawandel wirklich eine nachhaltige Umorientierung nach sich ziehen vermag, wird sich erst noch erweisen müssen.

Ich sage noch einmal, dass es mir nicht um Einsichten und Bewusstsein geht, sondern um Praxis. Von daher glaube ich nicht, dass in nächster Zeit die wahrscheinlich zutreffende Idee zur politischen Handlungsmaxime werden wird, sozialethische Kategorien auf den Umgang mit der Natur auszudehnen. Demnach gäbe es Solidaritätspflichten nicht nur zwischen Menschen, sondern auch zwischen Menschen und allen übrigen Mitgeschöpfen: der Weg von der „Mitmenschlichkeit“ zur „Mitgeschöpflichkeit“ ist gemeint. Weder ist die Gesellschaft so weit, noch sind die Zeitumstände entsprechend, auch wenn es den einen oder anderen programmatischen Ansatz dazu geben mag.

Auf eine ganz andere Entwicklung ist noch aufmerksam zu machen, welche die Grenze von Biosphäre und Soziosphäre aufhebt: Im Zeitalter der Gentechnologie wird die Unterscheidung zwischen der vom Menschen unabhängigen „natürlichen“ Natur und der vom Menschen „hergestellten“ Natur hinfällig. Natur wird menschliches Produkt, wird Kulturprodukt. In biochemischen Labors stellt der Mensch Natur her, die ihrerseits Natürliches herstellt: Insulin, Hautzellen – von gezielten Eingriffen in die Erbinformationen nicht zu reden und von der Tendenz, letztendlich die genetisch-biologische Evolution erstmals zur abhängigen Größe der soziokulturellen Entwicklung zu machen. Bekanntlich liegen hier erhebliche ethische Herausforderungen der Politik, die unschlüssig vor der Weiche zu tatsächlichem oder vermeintlichem Fortschritt oder zur Bewahrung des bisher für unverfügbar gehaltenen steht. Die Metapher von der „Bewahrung der Schöpfung“ könnte hinfällig werden – nicht infolge von Unterlassungen, sondern von Handlungen. Allerdings führt unser Thema nicht immer zum Unbedingten und Unverfügbaren. Dass es aber auch dazu führt, hat in jüngster Zeit zu einer Rückkehr des Normativen (ja sogar der Religion als ethische Ressource) in die öffentliche politische Debatte geführt.

Um zum Alltäglichen zurückzukehren: Wenn sich moralische und ethische Prinzipien gegenüberstellen, sind Moral und Ethik keine angemessenen Hilfen für politische Entscheidungsträger. Diese entscheiden dann nämlich nicht unmoralisch oder unethisch, sondern stehen vor der Notwendigkeit, sich zwischen zwei Moralprinzipien oder Ethikmaximen zu entscheiden. Für Deutschland kann man allerdings in Anspruch nehmen, dass ein umfassendes Umweltrecht in jedem Fall gewährleistet, Umweltin-

teressen intensiv abzuwägen. In Konfliktfällen knickt die Umweltethik sozusagen auf ziemlich hohem Niveau ein.

Trotzdem: ethische Maßstäbe der Politik

Welche ethischen Maßstäbe für Politik lassen sich identifizieren? Zunächst Gerechtigkeit in drei Dimensionen: globale Gerechtigkeit (zu verdeutlichen am Klimawandel), Generationengerechtigkeit (zu verdeutlichen am Recht auf physische und psychische Unversehrtheit, auf Gesundheit, Nahrung, soziale Sicherheit und Eigentum) und – wenn man will und in Richtung auf „Mitgeschöpflichkeit“ denkt – Umweltgerechtigkeit (zu verdeutlichen an den Lebensräumen in Flora und Fauna).

Widersprüche und Gegentendenzen tauchen aber schon bei Überlegungen zur globalen Gerechtigkeit auf. Signum unserer Zeit scheint eher der globale Wettbewerb zu sein, dessen ökonomische Orientierung und Effizienz politische und ethische Maßstäbe zu vernachlässigen, jedenfalls keineswegs steuerungsfähigen Sekundärphänomenen degradiert. Die Globalisierung könnte – aus gleicher Motivation – auf internationaler Ebene das passgenaue Gegenstück zur Priorität der Wohlfahrtsorientierung auf dem nationalen Spielfeld liefern. Die Energie- und Umweltpolitik von großen und bevölkerungsreichen Staaten wie China und Indien, die Entwicklung und Anteil am Wohlstand begehren, legt ihren Akzent nicht auf globale Verantwortung, sondern auf globale Teilhabe. Sie folgt dem in der Aktualität definierten eigenen Wohl, ohne primäre Rücksicht auf dessen (und des Globus) künftige Gefährdung. Damit geht sie den gleichen Weg, den die klassischen Industriestaaten auch gegangen sind, tritt ihn aber allerdings auf einem erheblich höheren Risikoniveau der Umweltgefährdung an, als jene, die diese Gefährdung früher erst erzeugt haben.

Von der globalen, intergenerationellen und ökologischen Gerechtigkeit ausgehend – an welchen Grundsätzen müssen politische Akteure ihr Handeln orientieren?

Zu nennen sind

- das Verursacherprinzip, das gebietet, die Lasten für Schäden zu übernehmen sowie „Kosten“ für Mensch und Umwelt im Entscheidungsverfahren gewissenhaft zu kalkulieren;
- das Vorsorgeprinzip, das auf die Minderung von Risiken und die Schonung natürlicher Lebensgrundlagen auch im Interesse nachfolgender Generationen abzielt;
- der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit (der allen gesetzgeberischen und administrativen Entscheidungen zu Grunde zu liegen hat), der verlangt, dass alle Maßnahmen zur Gefahrenabwehr geeignet, erforderlich und angemessen sein müssen.

Diese Prinzipien durchzusetzen, ist alles andere als einfach. Denn die Umwelt ist ein äußerst differenzierter Querschnittsbereich der Politik, der ein hohes Maß an Interdisziplinarität, Kompromissbereitschaft und nicht zuletzt auch Kommunikations- und Durchsetzungsvermögen verlangt. Zudem ist sie ein Langfristbereich, in dem getroffene wie versäumte Entscheidungen sich eben langfristig auswirken – u. U. mit großer Zeitverzögerung. Das Denken in Wahlperioden, Quartalsbilanzen und Börsenkursen steht dazu im Gegensatz.

Daraus ergeben sich einige praktische Schwierigkeiten, für die nur einige Beispiele genannt seien.

Faktisch gilt in der Praxis nicht immer das Verursacherprinzip, sondern meist das Gemeinlastprinzip, nach dem die Allgemeinheit Kosten trägt, die nicht (mehr) zurechenbar sind oder über den Verursacher nicht aufgebracht werden können.

Erst jüngst legte die Bundesregierung einen Gesetzentwurf zur Vermeidung und Sanierung von Umweltschäden und damit zur Umsetzung der Richtlinie des Europäischen Parlaments und des Rates über die Umwelthaftung vor (16/3806), der sich am Verursacherprinzip und dem Grundsatz der nachhaltigen Entwicklung orientiert. Der Verantwortliche für einen Schaden hat nach dem Entwurf die Pflicht, über den Schaden zu informieren, Gefahren abzuwehren und für Sanierung zu sorgen. Nach dem Vorsorgeprinzip wäre aber eigentlich gefordert, Umweltschäden erst gar nicht entstehen zu lassen.

Auch der Ruf nach Wissenschaftlichkeit führt nicht aus Widersprüchen heraus. Sobald Wissenschaft in die politische Gestaltung interveniert, nimmt die Beratungsintensität erheblich zu. Zugleich verliert man sich in einem Dilemma. Die Berufung auf wissenschaftliche Expertise spielt in der umweltorientierten Politik und Kommunikation eine wichtige Rolle, während andererseits Umweltbewegung und Umweltethik der Kritik an der auf Wissenschaft basierenden technischen Zivilisation entspringen.

Weder der Bezug auf Wissenschaft noch der auf Umweltethik führt also zu gesicherten, widerspruchsfreien Maßstäben für die Politik.

Politisch-programmatische Ansätze

Gleichwohl argumentiert die Politik abgestützt auf beide Leitprinzipien – und kann von daher auch nicht widerspruchsfrei sein. Im Wesentlichen folgt sie den Stichworten Nachhaltigkeit, Bewahrung der Schöpfung und Generationengerechtigkeit. Dahinter verbergen sich aber z. T. sehr unterschiedliche Schwerpunkte und Vorstellungen, wie ein Blick in die Grundsatzprogrammdiskussion der großen Parteien zeigt.

Im eigenen Kapitel Nachhaltigkeit bekennt sich der „Bremer Entwurf“ der SPD dazu, dieses Prinzip zur Grundlage aller Politikfelder zu machen, wobei sie die Generationengerechtigkeit und die globale Gerechtigkeit apostrophiert. Fast erwartungsgemäß verweist dieser Entwurf nicht auf das christliche Bild vom Menschen, die zur Bewahrung der Schöpfung verpflichtet sei, obwohl die Partei ihre Grundwerte u. a. *auch* in diesem Menschenbild verankert.

Wie die Schöpfung bewahrt werden kann, ist eine der Leitfragen zur Programmdiskussion der CDU. Generationen- und Globalprobleme werden ebenfalls thematisiert. Im Einzelnen dreht sich die Diskussion um die Grenzen des technologischen Fortschritts, die Vereinbarkeit von Wohlstand, Wettbewerbsfähigkeit und hohen Umweltstandards und um internationalen Klimaschutz und Energiepolitik. In der Grundsatzrede der Parteivorsitzenden im Rahmen der CDU-Wertekonferenz kam die Bewahrung der Schöpfung nur sehr indirekt vor. Im Vordergrund steht für die Partei die soziale Marktwirtschaft mit ihrem Grundwert Freiheit, auf dem christlichen Menschenbild basierend. Der CDU-Ansatz ist anthropozentrisch. Er ist nicht physiozentrisch, bezieht also die weitere Natur nicht explizit mit ein.

Das CSU-Grundsatzprogramm von 1993 enthält bereits einen umfassenden umweltethischen Ansatz: „Die CSU sieht den Menschen als Teil der Schöpfung berufen, diese zu nutzen und zu gestalten, aber auch zu bewahren und zu erhalten. Ziele und Wege unserer Politik sind: Effizienz des Umweltschutzes zu steigern, marktwirtschaftliche Anreize für umweltgerechtes Verhalten fortzuentwickeln, die Verantwortung jedes einzelnen zu stärken, der Technik mit nüchterner Offenheit zu begegnen und den Fortschritt in den Dienst von Mensch und Umwelt zu stellen.“

In der Programmdiskussion 2007 wird nun als Grundlage der Verantwortung für die Schöpfung der Wert der Natur um ihrer selbst und um des Menschen willen benannt – also die physiozentrische Orientierung hinzugefügt und die Nachhaltigkeit ohnehin erwähnt. Politisch werden daraus allerdings in einem Positionspapier von 2003 („Schützen und Gestalten“) andere Folgerungen gezogen als z. B.

von der SPD. Die wirtschaftliche Belebung habe Vorrang vor Belangen des Umweltschutzes, wenn diese nicht zentral seien und die Reduzierung der CO₂-Emissionen sei nur mit der Atomenergie zu realisieren.

Was ergibt sich daraus? Im Grunde eine Bestätigung der Relevanz des Themas; ebenso aber auch eine Bestätigung der aufgezeigten Spannungsfelder zwischen Umwelt- und Wirtschafts- und Sozialpolitik, zwischen Umweltethik und Sozialethik. Das Thema Umwelt steht zwar prominent auf der politischen Tagesordnung, aber alles andere als allein oder von überwältigender Priorität. Es unterliegt Abwägungsprozessen, in denen es sich behaupten muss. Freilich ist die Politik immer bereit, sensibel auf Stimmungen oder gar auf Katastrophen zu reagieren – zumindest symbolisch.

Tagungsleitung / Referenten

Prof. Dr.-Ing. Albert Göttle
Präsident
Bayerisches Landesamt für Umwelt
Bürgermeister-Ulrich-Str. 160
86177 Augsburg
Tel.: (0821) 90 71 – 50 01
E-Mail : albert.goettle@lfu.bayern.de

Wolfgang Vierling
Bayer. Landesamt für Umwelt
Bürgermeister-Ulrich-Straße 160
86179 Augsburg
Tel.: (0821) 90 71 – 52 02
E-Mail : wolfgang.vierling@lfu.bayern.de

Pfarrer Kirchenrat Gerhard Monninger
Der Beauftragte für Umweltfragen
der Evang.-Luth. Kirchen in Bayern
Marsstr. 19
80335 München
Tel.: (089) 55 95 – 6 12
E-Mail : gerhard.monninger@elkb.de

Prof. Dr. Karl-Heinz Nusser
Ludwig-Maximilians-Universität München
Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie
und Religionswissenschaft
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München
Tel.: (089) / 21 80 – 24 88
E-Mail : nusser@lrz.uni-muenchen.de

Prof. Dr. Dr. h. c. Heinrich Oberreuter
Universität Passau
Lehrstuhl für Politikwissenschaft I
94030 Passau
Tel.: (0851) 5 09 – 26 70
E-Mail : oberreuter@uni-passau.de

Doz. Dr. İbrahim Özdemir
Universität Ankara
Theologische Fakultät
06500, Beşevler, Ankara
Tel.: +90 312 212 68 00
E-Mail : iozdemir@meb.gov.t

Prof. Dr. Markus Vogt
Philosophisch-Theol. Hochschule der Salesianer
Don Boscos in Benediktbeuern
seit April 2007:
Ludwig-Maximilians-Universität München
Katholisch-Theologische Fakultät
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München
Tel.: (089) 21 80 – 24 76
E-Mail : soz.ethik@kaththeol.uni-muenchen.de

