

Der Mensch in der Natur

Die Doppelrolle des Menschen als Schlüssel für Tier- und Umweltethik¹

Ulrich Kattmann

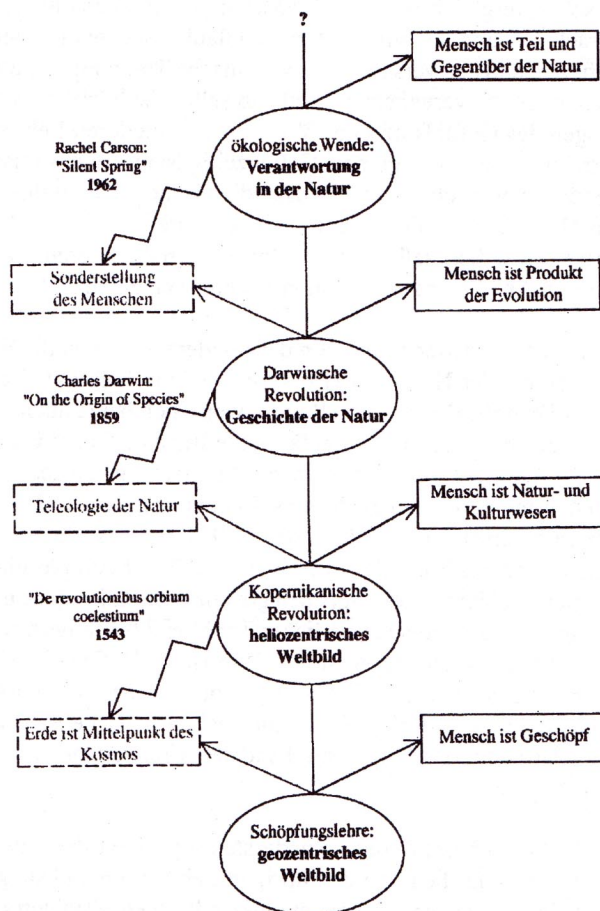
Zusammenfassung: Naturethik ist abhängig vom Natur- und Menschenbild. Ausgehend von der Bestimmung des Menschen als Teil und Gegenüber der Natur werden Tier- und Umweltethik naturgeschichtlich-anthropologisch begründet. Die Frage der Tierrechte und das Eigenrecht der Natur werden im Gegenüber zu utilitaristischen, biozentrischen und physiozentrischen Ansätzen erörtert. Mit der Erkenntnis, daß die Natur nicht ohne den Menschen zu denken ist, wird die Ausklammerung des Menschen aus der Naturethik abgewiesen, anthropozentrische Ethik aufgehoben, und es werden menschliche Maßstäbe einer Ethik der Natur formuliert.

Summary: Ethics of nature depends on the images of nature and the human being. Proceeding from the definition of humans as part and partner of nature the ethics concerning the treatment of creatures und environment is based on reasons of natural history and anthropology. The questions of animal rights and nature as subject of law are discussed in confrontation with arguments derived from utilitaristic and biocentric (or physiocentric) approaches. As nature must not be regarded without including human beings the elimination of *Homo sapiens* from nature is rejected and the anthropocentric view is abolished. Humanistic guidelines for an ethics of nature are proposed instead.

1. Ethik der Natur und die Frage nach dem Menschen

((1)) In der gegenwärtigen Debatte um eine naturbezogene Ethik gibt es starke Impulse, den Blick vom Menschen weg auf eine von der Existenz des Menschen unabhängig gedachte Natur zu lenken. So mag es zweifelhaft erscheinen, ob die Frage nach dem Menschen und seiner Rolle in der Natur noch zeitgemäß und ethisch relevant sei. Das Verständnis der Natur ist jedoch in der Geschichte stets mit dem Menschenbild verbunden gewesen, und dieses hat damit unabweisbaren Einfluß auf das Verhältnis und das Verhalten der Menschen in, mit und gegenüber der Natur. Die Entwicklung läßt sich stark vereinfacht als Abfolge von vier Phasen schildern (s. Abb. 1).

¹ Veröffentlicht in Ethik & Sozialwissenschaften (Eus) 8 (2), 123-131



1.1 Wandel des Natur- und Menschenbildes

((2)) In der jüdisch-christlich-moslemischen Schöpfungslehre ist die Erde Mittelpunkt der Welt (geozentrisches Weltbild). Der Mensch ist das Geschöpf, das mit der Gestaltung und Bewahrung der Erde beauftragt ist. Durch die Himmelsrevolution des KOPERNIKUS wurde das geozentrische Weltbild abgelöst: Die Planeten kreisen um die Sonne (heliozentrisches Weltbild). Zusammen mit der Erde verlor auch der Mensch seine Vorrangstellung im Kosmos. Dieser Verlust der kosmischen und irdischen Mitte wurde jedoch dadurch kompensiert, daß in der Folgezeit die Anlage der Natur für den Menschen und auf den Menschen hin verstärkt herausgestellt wurde. Diese Entwicklung, die sich erst im 18. Jahrhundert voll durchsetzte, war die notwendige Reaktion auf das sich sonst einstellende sinnlose Verlorensein des Menschen im Kosmos. Die im Mittelalter voll entwickelte Vorstellung von der Stufenleiter des Seienden lieferte jetzt die leitende Idee, mit der der Mensch als Krone und Ziel der Schöpfung angesehen wird: Die Harmonie der Bewegung der Himmelskörper setzt sich fort in der auf den Menschen ausgerichteten Harmonie der Natur, der Angepaßtheit der Lebewesen, die in der Existenz und im Handeln des Menschen ihr Ziel findet (Teleologie der Natur). Die Verwandtschaft mit der übrigen Natur konnte in diesem Welt- und Menschenbild keine Angst machen. "Nosce te ipsum!" Das "Erkenne dich selbst!" setzte CARL VON LINNÉ (1735) als Aufforderung hinter den hoffnungsvollen Namen *Homo sapiens*, mit dem er die biologische Art Mensch charakterisierte und in das Tierreich einordnete. Der Mensch ließ sich konfliktlos als Natur- und Kulturwesen zugleich verstehen, was mit der Zuordnung von *Homo sapiens* zu den Affen und der Aufforderung zur Selbsterkenntnis bei LINNÉ sehr schön zum Ausdruck kommt.

((3)) Mit der DARWINSchen Revolution wurde der Mensch dagegen zum Produkt ungerichteter Evolutionsprozesse. Teleologische Annahmen haben innerhalb der Selektionstheorie DARWINS keinen Platz. Daher scheint diese Form der Evolutionslehre die Grundlagen der menschlichen Existenz in Frage zu stellen: Hat der Lauf der Natur keine vorgesehene Richtung, dann droht das menschliche Leben seinen Eigenwert zu verlieren. Die Nähe zu den Menschenaffen verstärkt diese Gefahr. Wo der Weg nicht vorgezeichnet ist, muß der Mensch ausgezeichnet werden. Dem wurde mit dem Postulat der biologischen Sonderstellung nachgekommen, wie es in klassischer Weise THOMAS HENRY HUXLEY (1863) nach dem anatomischen Vergleich zwischen Mensch und Menschenaffen aussprach: "... und ich will noch mein Glaubensbekenntnis hinzufügen, daß der Versuch, eine psychische Trennungslinie zu ziehen, gleich vergebens ist und daß selbst die höchsten Vermögen des Gefühls und des Verstandes in niederen Lebensformen zu keimen beginnen. Gleichzeitig ist niemand so stark überzeugt wie ich, daß der Abstand zwischen den zivilisierten Menschen und den Tieren ein ungeheurer ist. Niemand ist dessen so sicher, daß, mag der Mensch von den Tieren stammen oder nicht, er zuverlässig nicht eins derselben ist."

((4)) Mit der Anschauung von der Sonderstellung ist die Beherrschung der Natur mit Hilfe von Wissenschaft und Technik verknüpft. Diese Vorstellung erweist sich heute auch aus ökologischen Gründen als gefährliche Illusion. Daher wurde bereits mehrfach vorgeschlagen, die Anschauung von der Sonderstellung durch den evolutionsbiologischen Begriff der Eigenart zu ersetzen (vgl. KATTMANN 1974; 1994 a). Die Sonderstellung des Menschen wurde innerhalb der europäischen Geistesgeschichte ursprünglich in griechischer Philosophie und (daran anknüpfender) christlicher Theologie formuliert. Ihre biologisch begründete Version jedoch ist ein Reflex der Einordnung des Menschen in die von nun an ganz ohne Vorsehung und Plan gedachte Natur. Die nachdarwinische Behauptung der Sonderstellung ist ein Kind der Affenverwandtschaft des Menschen.

((5)) Die so beschriebene Sonderstellung trennt die (zivilisierten!) Menschen von den übrigen Lebewesen und suggeriert eine weitgehende Unabhängigkeit des Menschen von seinen natürlichen Existenzbedingungen. Spätestens mit den sich abzeichnenden Umweltkrisen ist die Sonder- und Abseitsstellung des Menschen als Illusion entlarvt: Seit dem aufrüttelnden Buch von RACHEL CARSON wurde zunehmend bewußt, daß die Eingriffe des Menschen in die nichtmenschliche Natur auf ihn selbst zurückwirken und seine eigenen Lebensgrundlagen gefährden. Der Mensch ist immer zugleich sowohl Teil als auch Gegenüber der Natur. In dieser Doppelrolle stellt sich der Mensch in seinem Bewußtsein und mit seinem technischen Können der Natur als Gestalter und Veränderer gegenüber und bleibt doch zu jeder Zeit und unentrinnbar als Lebewesen ein Teil von ihr. Mensch und übrige Natur sind daher stets zusammen zu betrachten (KATTMANN 1977).

1. 2 Die Ausweitung der Ethik

((6)) "Die Natur auf der moralischen Bühne", so überschrieb der Philosoph HANS JONAS (1972) einen Aufsatz zum Verhalten des Menschen in und gegenüber der Natur. Die Eingriffe in die Biosphäre und die neuen Möglichkeiten, mit Hilfe der Gentechnik die zukünftige Evolution zu beeinflussen, verweisen gleichermaßen auf die Frage nach einer Ethik der Natur. JONAS sieht in der Verletzbarkeit der Natur durch den technischen Eingriff des Menschen das Wesen der Ethik verändert. Die traditionale Ethik des jüdisch-christlich-moslemischen Kulturkreises ist eine "Nachbarschaftsethik", die auf das zeitlich und räumlich überschaubare Zusammenleben mit den Mitmenschen abgestellt ist. Die Natur ist selbstverständliche Gegebenheit, der Umgang mit ihr ethisch neutral. Die neuen Dimensionen heutiger Ethik sind durch die technischen Machtmöglichkeiten des Menschen bedingt: Folgen bis in die ferne Zukunft, erdumfassende

Ausdehnung, Irreversibilität, Zusammenwirken vieler Faktoren (kumulative Wirkung). Das "Verfügungswissen", das Naturwissenschaft bereitzustellen scheint, wird aufgrund der unabsehbaren Folgen seiner Anwendung und der Verführung durch das nur scheinbar Machbare selbst zum ethischen Problem. Damit wird der ethische Horizont ausgeweitet und so auch die Frage nach den Grenzen menschlicher Verantwortung neu gestellt (vgl. JONAS 1984).

((7)) In der Neuzeit wird der Gegenstandsbereich der Ethik von verschiedenen Grundpositionen her verschieden weit gezogen (s. Abb. 2). Die traditionale Ethik erscheint vorwiegend oder allein auf den Umgang der Menschen untereinander zentriert. Innerhalb der Menschheit können der "Nahbereich", der mittlere "Zugehörigkeitsbereich" und der "Fremdkreis" unterschieden werden (vgl. MARKL 1985). Über diese anthropozentrische Sicht hinausgehend wurden ethische Vorstellungen entwickelt, die zunächst die Tiere einbezogen. Die Ausdehnung erfolgt nach dem Gleichheitsgrundsatz, nach dem den Tieren vor allem aufgrund ihrer Leidensfähigkeit kein unbegründeter Schaden zugefügt werden darf. Eine solche pathozentrische Ethik wird z. B. von Utilitaristen vertreten, die sich insbesondere für Tierschutz und Tierrechte einsetzen. Weiter geht die Maxime der Ehrfurcht vor dem Leben, mit der ALBERT SCHWEITZER (1923) das Lebensrecht aller Lebewesen begründet: "Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will". Eine von diesem Satz her motivierte biozentrische Ethik hat GÜNTER ALTNER (1991) umfassend ausgeführt. Angesichts der heutigen Gefährdung der Mitwelt erweitert z. B. KLAUS MICHAEL MEYER-ABICH (1986, 174) den Bereich ethischen Handelns auf die gesamte "Mitwelt", also auch auf die nichtlebende Natur (physiozentrische Ethik). Da schließlich alles, was uns begegnet, zur Natur gehört, wird dieser Ansatz auch als "holistisch" bezeichnet.

((8)) Beim Vergleich der Bezeichnungen "egozentrisch", "ethnozentrisch", "anthropozentrisch" mit "pathozentrisch", "biozentrisch" und "physiozentrisch" wird auffallen, das erstere meist negativ, letztere positiv bewertet werden. Mit einer solchen Bewertung bezeichnen man offensichtlich nicht einfach die Ausdehnung des ethischen Verantwortungsbereiches, sondern meint bereits eine (womöglich einseitige) ethische Grundposition. "Pathozentrische" bzw. "biozentrische" oder auch "physiozentrische" Ethik geben so bereits die Maximen, nach denen ethische Urteile gefällt werden sollen. Pathozentrisch heißt dann, das Vermeiden von Leiden zum ethischen Grundsatz zu erheben, während biozentrisch die entsprechende Wertung des Lebens in ganzheitlicher Sicht meint.

((9)) Bei der Ausweitung der Ethik über den menschlichen "Nachbarschaftsbereich" hinaus ist zu beachten, daß das ethische Subjekt sich dabei nicht ändert. Die Handelnden und die ihr Handeln Verantwortenden bleiben immer und ausschließlich Menschen. Ethik ist daher auch in der gesamten Bewegung der Ausdehnung auf alles Seiende immer Angelegenheit des Menschen (Pfeil in Abb. 2). Der erst in der Gefahr wiederentdeckte Zusammenhang zwischen Mensch und Natur macht die Natur zum Gegenstand (nicht zum Urheber) der Ethik. Ein Absehen vom Menschen kann es ethisch also nicht geben, weil damit zugleich dessen Verantwortung mißachtet würde. In diesem Sinne ist jede Ethik unausweichlich "anthropozentrisch" (vgl. INGENSEP 1988). Zu kritisieren ist entsprechend nur ein "egoistischer Anthropozentrismus" nicht aber ein "instrumenteller" (GROH & GROH 1994). Daher ist auch die über den Bereich der Menschheit hinausgehende Verantwortung immer bezogen auf den Menschen zu begründen.

1.3 Natur als Norm?

((10)) Was als "natürlich" angesehen wird, kann daher nicht schon deshalb als ethisch gerechtfertigt gelten. Von der evolutionären Erkenntnistheorie erhoffen sich manche dennoch eine evolutionäre

Ethik, die mit den Regeln und den Ergebnissen der Evolution begründet werden könnte (vgl. z. B. BRESCH 1995). Demgegenüber ist zu betonen, daß Naturprozesse oder als "natürlich" angesehene Verhältnisse für sich genommen niemals zu verbindlichen Normen menschlichen Verhaltens werden können. Aus der Tatsache, daß es Spontanaborte gibt, wird z. B. niemand ernstlich folgern, daß ein künstlich eingeleiteter Abort, also ein Schwangerschaftsabbruch, aus diesem Grunde moralisch zu rechtfertigen sei. Ebenso wenig kann die Existenz tödliches Gift produzierender Bakterien in der Natur die Herstellung biologischer Waffen ethisch qualifizieren. Und schließlich kann die Beobachtung, daß die Männchen einer Schimpansengruppe eine benachbarte durch gezielte Aggression regelrecht ausrottete, ebenso wenig zur Richtschnur menschlichen Handelns gemacht werden wie das erotisch bestimmte Friedenstifen bei den Bonobos. Die "Natur" kann dem Menschen weder positiv noch negativ zum Vorbild dienen. Wird von dem Sein unvermittelt und unmittelbar auf das Sollen geschlossen, so liegt ein sogenannter naturalistischer Fehlschluß vor. Dies gilt für die als natürlich angenommenen Faktoren "Konkurrenz" oder "Selektion", "Gleichgewicht" oder "Kreislauf" ebenso wie für die gleichermaßen "natürlichen" Faktoren "Kooperation", "Vielfalt", "Ungleichgewicht" oder "ökologische Katastrophe". Auch "Altruismus" und "Egoismus", die in der Soziobiologie als tierliches Verhalten aus genetischen Egoismus hergeleitet werden, sind biologisch definiert keine ethischen Kategorien.

((11)) Auf naturalistischen Fehlschlüssen beruhen auch die Formen des Biologismus, bei denen biologisch bestimmte Aussagen zu ethisch verpflichtenden Weltanschauungen ausgedeutet werden. Hier sind Vorstellungen zu nennen, nach denen das Handeln des Menschen vor allem genetisch bestimmt ist und daher auch Soziales und Geschichtliches als genetisch bedingt angesehen wird (Genetizismus). Eng damit zusammen hängt die Bewertung des Völkischen und Rassischen als für den Menschen bestimmend (Rassismus). Schließlich gehören hierher auch die Vorstellungen, nach denen der Mensch sich nach den vorgegebenen ökologischen Systemen auszurichten habe. Verbunden mit den beiden letzteren Formen ist die Ganzheitsideologie. Als "natürliche" Ganzheiten, die dem Individuum übergeordnet sind und es lebensgesetzlich bestimmen sollen, fungieren einerseits "Lebensraum", "Ökosystem" und "Biosphäre", andererseits "Volk" und "Rasse". Dasjenige, was jeweils als "natürliche Norm" beschrieben wird, ist nichts anderes als die zugrundeliegende jeweilige zeit- und erkenntnisgebundene Sicht der Natur. Im naturalistischen Fehlschluß werden die ausgesprochenen Werturteile als im Biologischen vorgegeben angesehen, und so wird versäumt, diese wirklich ethisch zu reflektieren. Stattdessen fließen unbemerkt längst vorgefaßte Werturteile in die vorgeblich logische Argumentation ein (vgl. PATZIG 1995).

((12)) Der naturalistische Fehlschluß kann in ethischen Diskussionen allerdings auch als "Totschlag-Argument", d. h. als Waffe mißbraucht werden, mit der das Gegenüber mundtot gemacht werden soll. Nicht jeder Bezug zu "natürlichen" Gegebenheiten ist ethisch unangemessen. Als Fehlschluß ist nur die Annahme zu qualifizieren, aus bestimmten als gegeben und als natürlich angesehenen Verhältnissen bereits einen gültigen ethischen Schluß ziehen zu können (vgl. INGENSEP & DÜNCKMANN 1990, 105 ff.).

((13)) Ethisches Handeln besteht im begründeten Wahrnehmen von Optionen. Wenn ein naturgegebener Zwang zu einem bestimmten Handeln vorliegt, so ist das entsprechende Tun nicht Ergebnis einer natürlichen Norm, sondern es ist überhaupt nicht ethisch zu bewerten. Dies gilt z. B. für den Zwang, Luft zu atmen. Die dadurch erfolgende Anreicherung der Luft mit Kohlenstoffdioxid ist nicht zu verantworten, da sie unausweichlich ist. Verantwortung setzt die Wahl zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten voraus. Folglich steht jedes Argument

außerhalb ethischer Überlegungen, das sich auf einen natürlichen Zwang oder einen Sachzwang bezieht.

((14)) Die Natur gibt den Rahmen, nicht die Richtschnur für unser Handeln. Die Natur ist - abgesehen vom Menschen - nicht vernünftig. Aber es kann vernünftig sein, evolutionär Geschaffenes zu beachten, z. B. im Bedenken komplexer Lebensgefüge. Für menschliche Entscheidungen sind daher - gerade auch bei angenommenen genetisch oder evolutionär bedingten Dispositionen - vernunftgemäße ethische Überlegungen nötig. Die Evolution zum Menschen hat diese Freiheit zur Verantwortung geschaffen und daher den Rahmen für ethisches Handeln eröffnet (vgl. NEUWEILER 1987; STREY 1989). Wenn auch die Natur selbst nicht die Normen gibt, so heißt dies nicht, daß unser Naturverständnis ethisch bedeutungslos wäre. Entscheidend ist vielmehr, wie das Verhältnis von Mensch und nichtmenschlicher Natur bestimmt wird.

2. Naturgeschichtlich-anthropologische Begründung naturbezogener Ethik

2.1 Die Doppelrolle des Menschen

((15)) Der Schlüssel für eine tragfähige Tier- und Umweltethik ist die Doppelrolle des Menschen als Teil und Gegenüber der Natur. Diese Formel ist buchstäblich gemeint. Sie bezeichnet die realen Naturbeziehungen der biologischen Art *Homo sapiens*. Natur ist daher nicht nur als abstrakte Größe gedacht. Ökologisch kann die Doppelrolle daher auch konkret als Teil und Gegenüber der Biosphäre, und geologisch ganz gegenständlich als Teil und Gegenüber des Bioplaneten Erde formuliert werden (vgl. KATTMANN 1977; 1991). In der Doppelrolle stellt sich der Mensch in seinem Bewußtsein und mit seinem technischen Können der Natur als Gestalter und Veränderer gegenüber und bleibt doch zu jeder Zeit und unentrinnbar als Lebewesen ein Teil der Natur. Die Einheit von Mensch und Natur wird noch unzureichend erfaßt, wenn sie nur als ein Wechselwirkungsgefüge gekennzeichnet wird. Menschliche und außermenschliche Natur durchdringen sich vielmehr und bilden so ein unauflösbares Ineinander, das nicht analytisch, sondern nur dialektisch als das Verhältnis von Teil und Ganzem zu beschreiben ist. Die Dialektik besteht darin, daß der Mensch immer zugleich sowohl Teil als auch Gegenüber der Natur ist. Aussagen zur Doppelrolle zeichnen sich dadurch aus, daß Mensch und übrige Natur als Betroffene des Handelns in ihrer spannungsvollen und schicksalhaften Verknüpfung stets zusammengedacht werden.

((16)) In ethischen Argumentationen gibt es zwei Holzwege, die sich jeweils nur auf einen Teil der Doppelrolle des Menschen beschränken. Wird nur das Gegenüber des Menschen zur Natur erfaßt, so folgt daraus der Anspruch auf (unbeschränkte) Herrschaft und Verfügungsgewalt des Menschen und das Vertrauen, daß dieser die Schäden, die er an seinem "Eigentum" verursacht, auch wieder mit technischen Mitteln reparieren kann. Diese Haltung ist vielfach innerhalb von naturwissenschaftlich-technischem Management zu finden. Sie führt durch technokratische Verharmlosung zur Verschärfung der ökologischen Krisen. Wird hingegen der Mensch nur als Teil der Natur gesehen, so entspringt dem die Forderung nach unbedingter Ein- und Unterordnung unter "natürliche" Prinzipien wie Harmonie und biologisches Gleichgewicht. Die Natur soll dann dem Menschen als ihrem Teil die eigene Bestimmung vorschreiben. Die Anschauung ist innerhalb der sogenannten ökologischen Bewegung verbreitet. Die romantische Forderung nach Einfügen in Naturkreisläufe ist für den modernen Menschen nicht zu erfüllen, da es zu seiner Existenzgrundlage gehört, in Naturkreisläufe einzugreifen, diese umzugestalten und in seinem Sinne zu nutzen. Eine

unreflektierte Unterordnung unter sogenannte Naturgesetze würde einer ökologischen Weltanschauung und Moral Vorschub leisten.

((17)) Ist der Mensch ein Teil der Natur, dann hat die übrige Natur teil am Menschlichen. Wenn nämlich der Mensch Teil der Natur ist, so ist der Umgang mit der nichtmenschlichen Natur immer zugleich ein Umgang des Menschen mit sich selbst. Die besondere Qualität des Menschen als Gegenüber der Natur, als des Lebewesens also, das über Vernunft, Entscheidungsfreiheit und Verantwortung verfügt, wird diesen nicht länger nur von den Mitgeschöpfen abheben, sondern durch die Teilhabe an der Natur mit ihnen verbinden. (vgl. DULITZ/KATTMANN 1990).

((18)) Für die Begründung der Ethik ergibt sich aus der Teilhabe des Menschen an der Natur eine Konsequenz, mit der jedes weitere Nachfragen nach einer "natürlichen" Ethik abgewiesen wird. Mit dem Einschluß des Menschen in die Natur werden so zugleich naturalistische Fehlschlüsse abgewehrt, in denen Normen aus der nichtmenschlichen Teil-Natur abgeleitet werden. Wenn die Natur im Menschen Bewußtsein und die Fähigkeit zur Vernunft besitzt, so ist es unvernünftig, aus einer um das Menschliche amputierten Natur Normen ablesen zu wollen. Als "natürlich" kann daher eigentlich nur eine auf Vernunft gegründete, humanorientierte Ethik angesehen werden.

2.2 Tierethik: Menschenrechte für Menschenaffen?

((19)) In den letzten Jahren hat ein Wandel in der Betrachtung tierlichen Verhaltens eingesetzt. Versuchte man bisher, das Verhalten von Tieren möglichst so zu erklären, daß menschliche Fähigkeiten als Ursachen ausgeblendet blieben, so wird nun damit begonnen, Übereinstimmungen von menschlichem und tierlichem Verhalten stärker zu beachten und das menschliche Verhalten sogar als Erklärungsmuster für tierliches Verhalten zu verwenden. Anthropomorphe Beschreibung gilt nicht länger als verpönt, sondern dient als Methode, um menschenähnliches Verhalten bei Tieren zutreffend zu erfassen. Die Aussagen über tierliches Bewußtsein betreffen in besonderem Maße unsere stammesgeschichtlich nächsten Verwandten, die Menschenaffen. Molekularbiologische Untersuchungen belegen, daß Schimpansen dem Menschen sogar näher stehen als dem Gorilla. Der Mensch ist stammesgeschichtlich in die Gruppe der afrikanischen Menschenaffen zu stellen. Biologisch gesehen erscheint er als ein sonderbar abgewandelter Schimpanse. Die aus der neuen Einstellung entspringenden Forderungen sind ein Modellfall für Konsequenzen aus den unterschiedlichen Begründungen für eine Tierethik. Er wird deshalb hier exemplarisch dargestellt.

((20)) Die Nähe der Menschenaffen zum Menschen hat einige Forscher dazu bewogen, diesen Tieren gegenüber eine neue ethische Grundhaltung einzunehmen. Im „Great Ape Project“ fordern vor allem Biologen und Humanwissenschaftler, die Großen Menschenaffen mit gleichen Grundrechten in die Rechtsgemeinschaft der Menschen aufzunehmen. Daraus folgt das Programm, Menschenaffen in der Natur unbehelligt zu lassen und alle gefangenen freizulassen. Zu den Verfechtern der Idee zählen die berühmten Verhaltensforscher JANE GOODALL und ADRIAAN KORTLANDT, der Evolutionsbiologe RICHARD DAWKINS, der kürzlich verstorbene deutsche Sonderpädagoge CHRISTOPH ANSTÖTZ sowie der durch seine umstrittenen Thesen zum Umgang mit Behinderten bekannte Ethiker und engagierte Tierschützer PETER SINGER (CAVALIERI & SINGER 1994).

((21)) Bei dem Vorhaben sind weniger die Grundsätze für einen humanen Umgang mit den Menschenaffen streitig als deren ethische Begründungen und die damit verknüpften weiteren Schlußfolgerungen. Dem Projekt liegt ein Gleichheitsprinzip zugrunde, wie es in verschiedenen Versionen von führenden utilitaristischen Tier- und Umweltethikern wie DIETER BIRNBACHER und PETER SINGER, aber auch über den Utilitarismus hinaus etwa von GOTTHARD M. TEUTSCH und KLAUS MICHAEL MEYER-ABICH vertreten wird. Die Grundsätze ethischen Handelns richten sich nach den Eigenschaften der Betroffenen: Lebewesen, die (kategorial) dieselben Eigenschaften besitzen, müssen gleich behandelt werden und somit auch die gleichen Rechte besitzen. Da es in utilitaristischer Sicht allgemein von Bedeutung ist, einem leidensfähigen oder gar bewußtseinsbegabten Lebewesen keinen Schaden zuzufügen, werden die ethischen Grundsätze nicht auf den Menschen beschränkt: „Es gibt Menschen (nämlich Autisten), die diese beiden Fähigkeiten [vortäuschendes Spiel, Hineinversetzen in einen anderen] nicht haben, und doch behandeln wir sie (ganz zu Recht natürlich) als Menschen. Um wie vieles mehr haben die Schimpansen dann Anspruch auf Gleichbehandlung“ (DUNBAR in CAVALIERI & SINGER, 1994, 170).

((22)) Die Art- oder Gattungszugehörigkeit hat in dieser Anschauung keine ethische Bedeutung. In umfänglicher logischer Argumentation wird geschlossen, daß eine Sonderstellung des Menschen nicht zu rechtfertigen sei, da die ethisch relevanten Eigenschaften nicht an Art- oder Gattungsgrenzen gebunden seien. Das Postulat der Sonderstellung habe seinen Ursprung im Glauben an die „Gottesebenbildlichkeit“ und könne daher nicht Grundlage einer allgemein verbindlichen Ethik sein. Die Auffassung, nach der ein Mensch nicht wegen seiner individuellen Eigenschaften, sondern aufgrund seiner (biologischen) Artzugehörigkeit gegenüber anderen bevorzugt werden soll, wird in Parallele zum Rassismus als „Speziesismus“ qualifiziert.

((23)) Die utilitaristische Interpretation des Gleichheitsgrundsatzes hat nun schwerwiegende ethische Konsequenzen. Wenn nämlich Individuen gemäß ihren Eigenschaften behandelt werden sollen, dann gilt dies auch für Menschen. Das Verhalten erhält je nach Besitz oder Fehlen bestimmter Eigenschaften des Gegenübers unterschiedliche ethische Qualität. Von hier aus sind die Aussagen von PETER SINGER zu verstehen, nach denen das Töten schwerst behinderter Säuglinge als ethisch gerechtfertigt erscheint. Er schreibt zu einem Gerichtsurteil, demzufolge ein Baby mit DOWN-Syndrom, schwerem Herzfehler und Darmverschluß gegen den Willen der Mutter operiert werden mußte: „In diesem Fall wurde ein Wesen gegen den Wunsch seiner Mutter am Leben erhalten, und zwar mit einem Kostenaufwand von mehreren tausend Dollar, ungeachtet der Tatsache, daß es jemals weder zu einem unabhängigen Leben noch zum Denken und Sprechen fähig sein würde wie normale Menschen. Welch ein Gegensatz zu der Unbekümmertheit, mit der wir streunenden Hunden, Versuchsaffen und Rindern das Leben nehmen. Was rechtfertigt den Unterschied?“ (SINGER, 1984, 103). Ähnlich urteilt JOEL FEINBERG (1980, 166): „Wenn Mammutbäume und Rosensträucher keine möglichen Träger von Rechten sein können, dann auch kein unheilbar dumpf dahindämmernder Mensch.“ Die Plattform einer solchen Argumentation ist angelegt, wenn aus der Behandlung von Behinderten als (vollgültigen) Menschen, der ethische Schluß gezogen wird, Menschenaffen seien in gleicher Weise zu behandeln. Lediglich die Argumentationsrichtung ist bei SINGER und FEINBERG umgedreht.

((24)) Die bezogen auf den Menschen möglichen Schlußfolgerungen können als Indiz gewertet werden, daß die mit dem Gleichheitsgrundsatz gegebene Basis der Tierethik fragwürdig ist. Indem Menschenrechte über die Artgrenze ausgedehnt werden, scheinen sie zugleich für aus der „Norm“ fallende Menschen gefährdet. In der utilitaristischen Interpretation des Gleichheitsgrundsatzes

werden die Partner ethisch anhand von Eigenschaften und Fähigkeiten klassifiziert und damit (auch Menschen) in logische Klassen verschiedener Handelsgüter separiert. Als Konsequenz ethischen Handelns erscheint hier eine nach den Gesetzen der Logik gebildete Klassengesellschaft.

((25)) Aus biozentrischer Sicht kritisiert GÜNTHER ALTNER (1995) in einer Stellungnahme zum "Great Ape Project" nicht grundsätzlich den Vergleich zwischen Tieren und Behinderten, sondern moniert lediglich, daß stets von "geistig Schwerstbehinderten" zu reden sei. In Anerkennung des Gleichheitsgrundsatzes will er diesen nur differenziert wissen, und zwar abgestuft für verschiedene Tiere bis hin "zur Intention aller Lebewesen, Leben haben und vermehren zu wollen." Zugleich will er einen Abstand von Mensch und Menschenaffen durch Beachten der Besonderheiten des Menschen gewahrt wissen. An anderer Stelle betont er ausdrücklich: "Die Anerkennung von Rechten der nichtmenschlichen Natur darf nicht die Relativierung und Entrechtung irgendeines Stadiums der menschlichen Existenz zur Folge haben" (ALTNER 1991, 108) und wiederholt mehrfach den Grundsatz "Es gibt kein lebensunwertes Leben". Gegenüber der utilitaristischen Logik wirken diese Aussagen jedoch nur als Appell. Das Problem mit der Feststellung von Verschiedenheit in der Gleichheit lösen zu wollen, ohne den utilitaristischen Gleichheitsgrundsatz selbst als ethische Maxime in Frage zu stellen, offenbart die theoretische Schwäche dieser Argumentation.

((26)) Der entscheidende Fehler der utilitaristischen Position liegt darin, daß sie das Gebäude ihrer ethischen Argumentation auf den für Menschen erkennbaren Eigenschaften der Lebewesen aufbaut. Die Verantwortung des Menschen reicht jedoch weiter als zu den Grenzen unserer Erkenntnisse über Leidensfähigkeit, Selbsterleben und Ichbewußtsein von Tieren. Bewußtheit kennen wir nur aus der Selbsterfahrung, die ihrerseits schon Ich-Bewußtsein zur Voraussetzung hat. Aus dem psychischen Erleben des Selbst schließen wir auf das Bewußtsein anderer Menschen, die uns Gleiches über sich mitteilen und entsprechend handeln. Jede Wissensbehauptung über das Ich-Bewußtsein eines anderen Wesens stößt an die Grenze dessen, was wir über es wissen können, ohne seine Innenwelt zu kennen. Der Umstand, daß wir keinen Anhaltspunkt für Bewußtseinsvorgänge bei einem anderen Lebewesen haben, berechtigt nicht zur Aussage, diese seien nicht vorhanden: „The absence of evidence is not the evidence of absence“.

((27)) Das Eingeständnis der Unwissenheit ist ethisch bedeutsam, folgt aus ihm doch zwingend, daß unsere Kenntnisse von den individuellen Eigenschaften der Naturdinge und Lebewesen keine tragfähige Grundlage für das ethische Handeln sein können. Die auf ihnen fußende ethisierende Logik der Utilitaristen ist gegenstandslos, unsere Verantwortung in der Natur anders zu begründen.

((28)) Die Grund- und Menschenrechte wurden so formuliert, daß sie für alle Menschen ohne Ansehen der Person gelten sollen. Sie beziehen sich also gerade nicht auf besondere Eigenschaften, sondern gelten vorbehaltlos für alle Menschen ohne Rücksicht auf Qualifikationen und Leistungen. Deshalb ist es entscheidend, daß das Menschsein nicht durch ein Kombinat menschentypischer Eigenschaften definiert wird, sondern durch die Zugehörigkeit zur Menschheit. Ethisch sind die Menschenrechte daher anthropologisch zu begründen.

((29)) Menschsein besteht in der Mitmenschlichkeit. Das Leben des Menschen ist nicht allein vom Individuum her zu bestimmen. Personsein ergibt sich nicht aus arttypischen Eigenschaften oder Potenzen des Individuums, sondern immer nur soweit und sofern es in seiner Entwicklung und Existenz von anderen als Mensch angenommen wird. Die Menschlichkeit des Menschen besteht in seinem Zusammensein mit anderen Menschen.

((30)) Die Art „Mensch“ ist ein biotisches Individuum. Überraschenderweise wird hier ethisch bedeutsam, was biologisch unter einer Art (Spezies) verstanden wird. Die utilitaristische Auffassung der Art „Mensch“ und der Vorwurf des „Speziesismus“ beziehen sich auf einen typologischen Artbegriff. Die Zugehörigkeit zu einer (biotischen) Art folgt jedoch nicht aus dem Besitz arttypischer Eigenschaften, sondern aus der Mitgliedschaft in derselben Fortpflanzungsgemeinschaft. Dieser Auffassung entspricht bereits die mittelalterliche Bestimmung: „Mensch ist, wer vom Weibe geboren ist“. Eine Art wird biotisch also nicht durch die Eigenschaften der Individuen konstituiert; vielmehr haben artgleiche Organismen gemeinsame Merkmale, weil sie (seit langem) eine Fortpflanzungsgemeinschaft bilden und somit an derselben Geschichte teilhaben. Als Fortpflanzungsgemeinschaft ist die Art ein biotisches Individuum höherer Ordnung. Menschsein heißt also Teilhabe an der (Natur-) Geschichte der Art *Homo sapiens*.

((31)) Der Gedanke der Teilhabe, der hier als Grund für die Existenz des Menschen formuliert wurde, läßt sich auf die gesamte Naturgeschichte ausweiten.

Die Verantwortung des Menschen als Teil und Gegenüber der Natur reicht über unsere Artgrenze hinaus, ohne damit die Einheit der Menschheit aufzulösen und das Humanum selbst preiszugeben. Humanes Handeln heißt hier u. a., den Mitgeschöpfen in ihrer jeweiligen Eigenart gerecht zu werden, d. h. sie artgerecht zu behandeln. Nur in diesem Rahmen haben dann auch die besonderen Eigenschaften von Menschen und Tieren ihre Bedeutung. Um einem Schimpansen gerecht zu werden, muß er anders - nicht schlechter - behandelt werden als ein Mensch.

((32)) So werden auch die als „Speziesismus“ bezeichneten Konsequenzen egoistisch-anthropozentrischer Ethik vermieden. Mit der Wahrung der Einheit der Menschheit als ethischer Kategorie ist nämlich eine Sonderstellung des Menschen nicht mehr verknüpft, da auf besondere Eigenschaften gar nicht Bezug genommen wird. Das Gebot, die Mitgeschöpfe zu achten, wird so als Teil menschlicher Verantwortung begriffen werden. Es entspringt nicht den (menschenähnlichen) Eigenschaften und Fähigkeiten von Lebewesen, sondern dem gemeinsamen Lebenszusammenhang.

2.3 Umweltethik: Eigenrecht der Natur?

((33)) Im physiozentrischen Ansatz von KLAUS MICHAEL MEYER-ABICH und in der biozentrischen Ethik von GÜNTER ALTNER sind jeweils Vorstellung vom Eigenrecht der Natur entwickelt. Die "Erklärung der Rechte der Natur" gleicht formal und inhaltlich der "Deklaration über die Großen Menschenaffen": Die Rechte bemessen sich am Gleichheitsprinzip: Gleiches soll gleich, Verschiedenes verschieden behandelt werden. Als fundamentale Gleichheiten werden Empfindungsfähigkeit und Interessiertheit verstanden. Die "spezifische Lebensinteressen" der Mitwelt sind genauso zu achten wie die des Menschen. Sie drücken sich in den natürlichen Nahrungsketten aus (MEYER-ABICH 1986, 190 ff.). ALTNER leitet die Rechte der Natur aus Schöpfungstheologie und der gemeinsamen Naturgeschichte ab, an der der Mensch auch gestaltend teilnimmt (ALTNER, 1991, 101 ff.; 198). Die Mitgeschöpfe will er aber ähnlich wie MEYER-ABICH anhand von Ähnlichkeit und Verschiedenheit differenziert behandelt wissen, und als die basale Gleichheit der Lebewesen erkennt er deren Intentionalität "Leben haben zu wollen" (ALTNER 1991, 204 f.). Die Natur soll als Rechtssubjekt anerkannt werden, so daß menschliches Handeln jeweils gegenüber der Natur zu rechtfertigen ist (ALTNER 1991, 112 ff.). Wie in der Tierethik erscheint nicht das Ziel fraglich, die uneingeschränkte Ausbeutung der nichtmenschlichen Natur auch rechtlich zu beschränken, problematisch sind vielmehr die Begründungen und die in ihnen enthaltenen Implikate.

((34)) Obwohl nämlich ALTNER die gestaltenden Fähigkeiten des Menschen in der Naturgeschichte ausdrücklich akzeptiert, ist der Mensch in seiner Sicht doch aufgefordert, sich neu aus dem Naturzusammenhang zu verstehen und "darin so etwas wie eine Sinngarantie für die menschliche Existenz, aber auch für die Naturgeschichte insgesamt" wahrzunehmen (ALTNER 1991, 202). Die anthropozentrische Ethik ist angesichts der Gefährdung der Biosphäre als eine letztlich egoistische aufzugeben. Der naturgeschichtliche Zusammenhang wird hier nicht nur als konstitutiv für menschliche Existenz gedeutet, sondern als Sinnzusammenhang, in den der Mensch eingebettet ist (vgl. WOLF 1995). Damit wird ein bestimmtes Naturbild für das allgemeine Selbstverständnis der Menschen verpflichtend gemacht. Die Abhängigkeit eines solchen Naturbildes von zeitbedingten subjektiven Entscheidungen zeigt sich z. B. in der Bewertung der "Vielfalt der Arten" und der mit ihr verbundenen "Bestandsgarantie", die in einer entschiedenen Kritik der Gentechnik mündet: "Auf jeden Fall bedeutet die zunehmende gentechnische Manipulierung und Patentierung der nichtmenschlichen Lebenswelt eine verwerfliche Antastung des überkommenen [sic!] Artenspektrums" (ALTNER 1991, 108 f.). Als übergeordnete Ganzheit erhält die Natur unter der Hand normativen Charakter.

((35)) Die Aussage, daß der Mensch Teil der Natur sei, wird in der biozentrischen Ethik vorwiegend von der Natur auf den Menschen hin gedeutet. Sie ist bisher noch kaum auf ihre Folgerungen für die Ethik der Natur hin ausgelegt worden. Ist der Mensch in die Natur eingeschlossen, so ist Natur nicht ohne den Menschen zu denken und kann demzufolge ohne Einschluß des Menschen nicht zutreffend beschrieben werden. Die Biosphäre der Erde ist, seit und so lange der Mensch an ihrem Leben teilhat, in eine neue Phase getreten: Sie ist zur Noosphäre geworden. Der in Anschluß an den russischen Biogeochemiker VLADIMIR I. VERNADSKIJ und den französischen Theologen PIERRE TEILHARD DE CHARDIN gebrauchte Name besagt nicht, daß die Biosphäre oder die in ihr herrschenden biologisch beschreibbaren Gesetzmäßigkeiten aufgehört hätten zu bestehen, deren Geschichte wird jedoch fortan (oder jedenfalls vorerst) durch die gestaltende und auch zerstörend wirkende Vernunft des Menschen mitbestimmt. Als Noosphäre kommt die Natur zum Bewußtsein ihrer selbst.

((36)) Durch die Existenz des Menschen hat die Natur teil am Menschlichen. Humanes Handeln kann dann auf die gesamte Natur ausstrahlen: Die ethische Konsequenz aus der Doppelrolle des Menschen führt zur ökologischen Interpretation des Gebotes der Nächstenliebe: "Liebe Deinen Nächsten als Dein Selbst" bedeutet hier, daß sich der Mensch mit seinen Mitgeschöpfen solidarisch erklärt. Das "Selbst" drückt eine Identität aus. Der "Nächste" und das "Selbst" werden in einem gesehen. Da sich der Mensch gegenüber der nichtmenschlichen Natur letztlich immer auch gegenüber sich selbst verhält, müssen in der Ethik entsprechend "Natur" und das "Selbst" zusammengedacht werden.

((37)) Es muß beachtet werden, daß diese Ethik der Natur naturgeschichtlich-anthropologisch begründet ist. Das Verhalten gegenüber den Mitgeschöpfen wird nicht aus mythologischen Überhöhungen, wie z. B. in der Behauptung einer allgemeinen Beseelung der Natur, hergeleitet. Die moralische Qualität der Natur ergibt sich allein aus der Teilhabe des Menschen am Leben und nicht etwa durch allgemein feststellbare Eigenschaften des Lebendigen. Die Mitgeschöpfe werden also nicht schwärmerisch mythisiert, vergöttert oder vermenschlicht, sondern nüchtern in den gemeinsamen Lebenszusammenhang gestellt.

((38)) Aus der Erkenntnis der Einheit der Natur (den Menschen eingeschlossen) folgt so die Einheit der Ethik. Die Nutzung der Naturdinge, Manipulation von Lebewesen und Eingriffe in Lebensgefüge sind nicht mehr ganz anderen Maßstäben zu unterwerfen als die Eingriffe beim Menschen selbst. Das Verhalten des Menschen gegenüber der übrigen Natur bekommt auf diese Weise (und nur so) dieselbe ethische Dimension wie das Verhalten gegenüber dem Mitmenschen. Ist der Mensch in die Natur eingeschlossen und die Natur nicht vollständig Natur ohne den Menschen, dann entspricht dieser Natur-Einheit die Einheit der Ethik. So entspringt der Einheit der Natur das Motiv einer Gegenbewegung gegen das objektivierende Verfügbarmachen der Umwelt. Dem Sog der naturwissenschaftlich-technischen Objektivierung darf daher nicht erst an der vermeintlichen Schwelle zum Humanum entgegengewirkt werden. Daraus kann sich ein Verständnis der Mitwelt und der Mitgeschöpfe entwickeln, in dem der nichtmenschlichen Natur - Pflanzen, Tiere und Landschaften - eigener Wert und eigene Rechte zugesprochen werden. Dieser Zuspruch von Rechten ist dann nicht aus einem übergeordneten Sinnzusammenhang oder besonderer Wertschätzung abgeleitet, sondern aus dem naturgeschichtlichen Zusammenhang, in dem der Mensch als Teil und Gegenüber steht. Damit ist die Begründung im eigentlichen Sinne anthropologisch: Der durch sein Handeln in und an der Natur sich selbst gefährdende Mensch wird für die gesamte Biosphäre verantwortlich. Sein Handeln ist daher nicht allein aus kurzfristigem menschlichen Nutzungsinteresse zu verantworten, sondern im Blick auf das gesamte Lebensgefüge des Bioplaneten Erde (vgl. DULITZ/KATTMANN 1990; KATTMANN 1990).

3. Aufhebung der Anthropozentrik

((39)) Die Umweltbeziehungen des Menschen werden gegenwärtig vor allem als Gefährdung der Natur und als Naturzerstörung wahrgenommen: Umweltvernichtung; Belastung von Luft, Wasser und Boden durch biotopfremde Abfallstoffe, Ausbeutung der Ressourcen; Ausrottung von Pflanzen, Tieren und Menschen; Aussetzen von Organismen in fremden Lebensräumen; gentechnische Veränderungen von Organismen; artfremde Massentierhaltung. Die Eingriffe des Menschen werden als eigennütziger Verstoß gegen übergeordnete Natur-Prinzipien gedeutet. In der gegenwärtig vorherrschenden Weise der Naturbegegnung wird der Mensch als Störenfried verstanden, der das "Gleichgewicht" in der Natur gefährdet oder gar zerstört (vgl. KATTMANN 1994 b). So wird er zum Gegner der Natur: Seine Existenz bedroht die übrige Natur. Angesichts der krisenhaften Entwicklung wird gefolgert: "Jeder einzelne Mensch auf der Erde wirkt sich negativ auf die Umwelt aus" (BIRCH 1976).

((40)) In einigen Ansätzen der sogenannten Öko-Ethik gibt es gefährliche Ansichten von einer Unterordnung menschlichen Handelns unter scheinbar ökologisch bestimmte Bewertungen. So findet sich gar die Gleichsetzung des Tötens von Tieren und Menschen, wobei das Umbringen einzelner Menschen ökologisch unbedenklich sei, da es im Gegensatz zu dem Vernichten von bedrohten Pflanzen- und Tierarten das natürliche Gleichgewicht nicht störe (vgl. die hilfreiche Kritik von WOLSCHKE-BULMANN 1988). "Naturvergessener Anthropozentrismus" (ALTNER) pervertiert hier zu menschvergessenem Ökologismus. Die Einordnung des Menschen in die nichtmenschliche Natur führt hier sogleich zu unmenschlichen Konsequenzen.

((41)) In der umweltethischen Diskussion werden auch Stimmen laut, die meinen, künftig habe sich die Ethik überhaupt nicht mehr am Menschen selbst zu orientieren, sondern am Überleben der nichtmenschlichen Natur, die allenfalls vor dem Menschen zu bewahren sei. Mit einer solchen Forderung aber wird der Mensch in neuer Weise aus der Natur ausgeschlossen und vom Schicksal der

Biosphäre getrennt. Ein Ausklammern des Menschen verändert jedoch die moralische Qualität der Natur. Es führt notwendig dazu, daß die Zukunft der Biosphäre für den Menschen und sein Handeln gleichgültig wird. In welchen Zustand nämlich die Biosphäre vom Menschen nach einer ökologischen Katastrophe versetzt würde und welche Lebewesen dadurch günstige Lebensbedingungen erhielten, das ist - ohne Rücksicht auf menschliche Maßstäbe - ethisch wertfrei. Die Natur ohne den Menschen zu denken entspricht einem Atavismus und abstrahiert von der realen Geschichte der Natur, die die Stammeslinie des Menschen seit etwa 7 Millionen Jahren einschließt. Das Absehen vom Menschen verführt also zur Sorglosigkeit und Gleichgültigkeit im Handeln gegenüber der (dann übrigbleibenden) Natur. Sorge um die Biosphäre ist Sorge um den Menschen. In der umweltethischen Argumentation sind menschliche Interessen daher nicht grund- und grenzenlos zu diffamieren. Verantwortliches Handeln in der Natur schließt die Existenz des Menschen ein.

((42)) Mit dem Erkennen der Doppelrolle des Menschen in der Natur ist der Gegensatz zwischen anthropozentrischer und biozentrischer oder physiozentrischer Ethik (im doppelten Sinne des Wortes) aufgehoben. Wenn nämlich der Mensch in die Natur eingeschlossen ist und die Natur nicht ohne den Menschen zu denken, dann hat die bio- und physiozentrische Sicht zugleich immer auch eine anthropologische zu werden. In Auseinandersetzung mit den Entwürfen von GÜNTHER PATZIG und KLAUS MICHAEL MEYER-ABICH hat GERNOT STREY (1989, 76 ff.) darauf hingewiesen, daß bei beiden die entscheidende Frage offen bleibt, nämlich, was "statthafte" und was "unstatthafte" Nutzung der Natur sei. In der Differenzierung der Lebensinteressen sind die biozentrisch als Interessenkonflikte zwischen Mensch und Natur formulierten Probleme anthropologisch als Güterabwägungen zu bestimmen, bei denen die kurzfristigen Interessen zugunsten einer nachhaltigen Nutzung zu beschränken sind. Bei der Lösung dieser Fragen ist die von STREY (1989, 131 ff.) herausgestellte Unterscheidung von "Leben" und "Wohlleben" hilfreich.

((43)) Die Erkenntnis der Rolle des Menschen als Teil und Gegenüber der Natur verwehrt gleichermaßen rücksichtslose Ausbeutung der Mitwelt und schwärmerisches Aufgehen in sich selbst erhaltenden Naturprozessen. Die Maßstäbe des Handelns in und mit der Natur sind vielmehr anthropologisch zu bestimmen. Die weitreichenden Konsequenzen moderner Technik für Mensch und Mitwelt machen es zur verantwortungsethischen Maxime, das Nichtwissen von Folgen und Nebenfolgen einzugestehen. Zu den menschlichen Maßstäben des Handelns in und mit der Natur gehören daher:

- Vorsicht im Umgang mit den Mitgeschöpfen und beim Eingreifen in komplexe Lebensgefüge;
- Beschränkung auf faßbare Aufgaben mit überschaubaren Dimensionen;
- langsames Tempo der Entwicklung;
- Rechnen mit menschlichem Versagen (Fehlerfreundlichkeit).

Die menschlichen Maßstäbe stehen scheinbar im Gegensatz zur augenfälligen Realität. Die Situation auf unserem Planeten scheint radikale Eingriffe in globalem Umfang und großem Maßstab zu erfordern, die unverzüglich und ohne Rücksicht auf die Menschen erfolgen müßten. Diese Vorstellung ist jedoch geprägt von der in mechanischen Systemen herrschenden starken Kausalität: starke Ursachen haben starke Wirkungen. Bei einem auf den Abgrund zurasenden Zug hülfe dann nur eine Vollbremsung. Die nichtlineare Wissenschaft komplexer Systeme zeigt jedoch, daß kleine Änderungen große Wirkungen haben, große und radikale Eingriffe dagegen entweder ins Nichts verpuffen oder eine Katastrophe auslösen. Im (eigentlich untauglichen) Bild des rasenden Zuges bedeutet dies: Eine kleine Änderung der Richtung kann den Zug am Abgrund vorbeifahren lassen. Die menschlichen Maßstäbe geben das den Menschen Mögliche und Angemessene an. Kleine überschaubare und überlegte Schritte können lebensrettend sein.

((44)) Das Urbild der Mensch-Naturbeziehung ist nicht die Wildnis, sondern der Garten, wie er uns im Jahwistischen Schöpfungserzählung vorgestellt wird. Die biblischen Schöpfungsberichte erzählen keine abgeschlossene Geschichte, sondern Grundzüge fortwirkender Realität. "Und Gott nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, daß er ihn bebaue und bewahre." Den Auftrag, der in der Schöpfungserzählung von Gen. 2 an den Menschen gegeben wird, vernehmen wir heute zwiespältig. "Bebauen" und "Bewahren" erscheinen uns als Gegensätze. Dieses Empfinden entspringt heutigem Naturverständnis. Mit den beiden Wörtern ist jedoch ein und dasselbe gemeint. Ein Garten, der nicht bebaut wird, geht zugrunde, er verwildert. So wie der Garten für den Menschen da ist, so ist der Mensch für den Garten da: Ohne eingreifendes Gestalten kann die Menschheit in der Natur nicht überleben; ohne gestaltendes Eingreifen hört auch der Garten auf zu bestehen. Bebauen bedeutet für den Garten bewahren, und bewahren bedeutet gleichzeitig bebauen. Das Urbild der menschlichen Naturbeziehung ist der Garten, nicht die Wildnis. In traditionaler Auslegung legt Gott den Garten für den Menschen an. Der Garten ist für den Menschen da. Die Schöpfung scheint auf den Menschen hin angelegt. Doch der Auftrag an den Menschen kehrt das einseitige Bild um: Der Mensch ist für den Garten da. Die beiden Teile der Schöpfung sind aufeinander angewiesen. Sie gehören zu ein und derselben Schöpfung. Der Mensch wird aus einem Erdkloß geschaffen. Das hebräische Wort bezeichnet "kultivierte Erde". Um das Bild zu verdeutlichen, könnte man es mit "Gartenboden" übersetzen. Der Mensch stammt also eigentlich aus dem Garten, in den er hineingesetzt wird. Die Zusammengehörigkeit von Garten und Mensch, die Einheit der Schöpfung, ist ganz material begründet.

((45)) Die biblische Vorstellung von der Schöpfung ist nicht mit neuzeitlichem Naturverständnis gleichzusetzen. Eine unbefragte Einheit von Natur und Schöpfung wird es nicht wieder geben. Beide können sich jedoch im verantwortlichen Handeln heute auf einer neuen Ebene begegnen. Die Entsprechung liegt in den Aussagen von der schicksalhaften Einheit des Lebensgefüges des Bioplaneten Erde und der Einheit der Schöpfung. Der in den Garten Eden gesetzte Mensch soll im Bebauen und Bewahren fürsorglich für die ganze Schöpfung handeln. Zu dieser Verantwortung gehört, daß er sich nicht im Streben nach Allmacht und im Wahn der Machbarkeit selbst überhebt, sondern als Teil der Schöpfung bescheiden. Verantwortung in der Natur und Bewahrung der Schöpfung verwirklichen sich nach menschlichen Maßstäben im kleinen Rahmen.

Literatur

- ALTNER, G. (1991). Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- ALTNER, G. (1995). Menschenrechte für Menschenaffen? Kosmos, (5), 53-55.
- BIRCH, C. (1976). Es ist an der Zeit zu zahlen. Lutherische Monatshefte, 15 (1), 12-18.
- Birnbacher, D. (1980). Sind wir für die Natur verantwortlich? In D. Birnbacher (Hrsg.), Ökologie und Ethik (S. 103-139). Stuttgart: Reclam.
- BIRNBACHER, D. (1993). Welche Ethik ist als Bioethik tauglich? In J. S. ACH & A. GAIDT (Hrsg.), Herausforderungen der Bioethik (S. 45-67). Stuttgart-Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- BRESCH, C. (1995). Wertwenden - gestern und heute. Eine phasengebundene Ethik der Evolution. In S. M. DAECKE & C. BRESCH (Hrsg.), Gut und Böse in der Evolution (S. 19-31). Stuttgart: Hirzel.
- CAVALIERI, P., & SINGER, P. (Hrsg.) (1994). Menschenrechte für die Großen Menschenaffen. München: Goldmann.
- DULITZ, B., & KATTMANN, U. (1990). Bioethik. Stuttgart: Metzler.
- FEINBERG, J. (1980). Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen. In D. BIRNBACHER (Hrsg.), Ökologie und Ethik (S. 140-179). Stuttgart: Reclam.
- GROH, R., & GROH, D. (1994). Natur als Maßstab - eine Kopfgeburt. In Zum Naturbegriff der Gegenwart (Band 2, S. 15-37). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- HUXLEY, T. H. (1863). Evidences as to man's place in nature. London: Williams (dtsh: Zeugnisse für die Stellung des Menschen in der Natur. Stuttgart: Fischer 1963).

- INGENSIEP, H. W. (1988). Umweltethik - Standpunkte und Probleme. In H. W. INGENSIEP & K. JAX (Hrsg.), *Mensch, Umwelt und Philosophie* (S. 139-145). Bonn: Wissenschaftsladen.
- INGENSIEP, H. W., & DÜNCKMANN, M. (1990). Zur Kontroverse zwischen Soziobiologie und philosophischer Ethik. In *Evolution des Menschen 4* (S. 55-143). Tübingen: Deutsches Institut für Fernstudien.
- JONAS, H. (1972). Die Natur auf der moralischen Bühne. *Evangelische Kommentare*, 65 (2), 73-77.
- JONAS, H. (1984). *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- KATTMANN, U. (1974). Sonderstellung oder Eigenart? Zur Stellung des Menschen innerhalb der Lebewesen. *Praxis der Naturwissenschaften-Biologie*, 23 (10), 253-264.
- KATTMANN, U. (1977). *Bezugspunkt Mensch*. Köln: Aulis (2. Aufl. 1980).
- KATTMANN, U. (1990). *Biologie und Verantwortung*. Hannover: Lutherisches Verlagshaus.
- KATTMANN, U. (1991). Bioplanet Erde. Neue Ansichten über das Leben. *Unterricht Biologie* 15 (162), 51-53.
- KATTMANN, U. (1994 a). Menschenbild und Evolution des Menschen. *Unterricht Biologie*, 18 (200), 4-13.
- KATTMANN, U. (1994 b). Verantwortung in der Natur. In G. Pfligersdorffer & U. Unterbruner (Hrsg.), *Umwelterziehung auf dem Prüfstand* (S. 15-31). Innsbruck: Österreichischer Studienverlag.
- MARKL, H. (1985). *Evolution, Genetik und menschliches Verhalten*. München: Piper.
- MEYER-ABICH, K. M. (1986). *Wege zum Frieden mit der Natur*. München: dtv.
- NEUWEILER, G. (1987). Evolution und Verantwortung. *Nationalpark*, 55 (2), 42-46.
- PATZIG, G. (1983). *Ökologische Ethik - innerhalb bloßer Vernunft*. Göttingen: Vandenhoeck.
- PATZIG, G. (1995). Kann die Natur Quelle moralischer Normen sein? In S. M. DAECKE & C. BRESCH (Hrsg.), *Gut und Böse in der Evolution* (S. 85-96). Stuttgart: Hirzel.
- SCHWEITZER, A. (1923). *Kultur und Ethik*. München: Beck (10. Aufl. 1955).
- SINGER, P. (1984). *Praktische Ethik*. Stuttgart: Reclam (2. Auflage 1994).
- STREY, G. (1989). *Umweltethik und Evolution*. Göttingen: Vandenhoeck.
- TEUTSCH, G. M. (1985). *Lexikon der Umweltethik*. Göttingen: Vandenhoeck.
- WOLF, D. (1995). *Der Eigenwert der Natur. Zur Begründung einer Naturethik*. Oldenburg: Universität (Diplomarbeit Fachbereich Biologie, unveröff.).
- WOLSCHKE-BULMANN, J. (1988). Öko-Ethik, der ideologische Zeigefinger. Kritische Anmerkungen zur aktuellen umweltpolitischen Diskussion. *Wechselwirkungen*, (Mai), 10-14.