

HANS-JOACHIM HÖHN

Verwundbare Natur?

Thesen zum Ethos der Mitgeschöpflichkeit

Die ökologische Krise hat auf dramatische Weise die Verletzlichkeit der biologischen Systeme verdeutlicht, in die auch die technisch-industrielle Zivilisation eingebunden ist. Diese Verletzlichkeit verleiht einem ökologischen Ethos heute besondere Relevanz und dringt auf eine Anerkennung des Eigenwertes der Natur. Dazu gehört auch, dass der Mensch für artgerechte Lebensmöglichkeiten seiner Mitgeschöpfe Sorge trägt. – Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn, geb. 1957, ist Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität zu Köln. Schwerpunkte seiner Arbeit sind die Analyse von Relevanz und Funktion religiöser Traditionen in der Moderne sowie Grundfragen einer christlichen Sozialethik. Veröffentlichungen u. a.: *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn 2010; *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Würzburg 2011; *Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute*, Freiburg/Br. u. a. 2012.

Narben sind bleibende Zeichen menschlicher Verwundbarkeit. Sie dokumentieren Misshandlungen und Verletzungen. Sie machen zwar deutlich, dass man solche Widerfahrnisse hinter sich bringen kann. Aber zugleich erinnern sie daran, dass nichts mehr wie früher ist: unversehrt, heil, unbeschädigt. Wunden und Narben kann der Mensch nicht nur anderen Menschen und sich selbst, sondern auch seinen Mitgeschöpfen zufügen: Tierquälerei steht zwar unter Strafe, ist aber gleichwohl an der Tagesordnung. Wenig artgerecht geht es bei der Tierhaltung in der Agrarindustrie und in den Versuchslaboren der Pharma- und Kosmetikkonzerne zu. In der freien Natur findet ein vom Menschen verschuldetes Artensterben statt. Ein ständig steigender Flächenverbrauch für Siedlungs-, Verkehrs- und Wirtschaftszwecke, der Eintrag von Schadstoffen in Luft, Boden und Gewässer sorgen dafür, dass immer mehr Tier- und Pflanzenarten in ihren Lebensräumen bedroht sind. In den von Umweltverbänden herausgegebenen „Roten Listen“ ist nachlesbar, in welchem Tempo die Ausrottung vieler Tier- und Pflanzenarten voranschreitet.

Während dieser Verlust an biologischer Vielfalt weithin unsichtbar bleibt, liegen andere Wunden, die der Mensch der Natur schlägt, offen zu Tage: Der Braunkohletagebau frisst sich tief in die Landschaft; der Betrieb von Minen zur Metallgewinnung hinterlässt eine leblose Ödnis und türmt Abraumhalden zu künstlichen Gebirgen auf, die keine Bergromantik aufkommen lassen.¹ Zwar stehen diesen Umweltsünden auch viele Beispiele

¹ Vgl. hierzu die Bestandsaufnahme von McNeill, J. R., *Blue Planet. Die Geschichte der Umwelt im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. u. a. 2003.

einer gelungenen Renaturierung von Industriebrachen gegenüber, aber nicht alle Umweltschäden sind reparabel oder reversibel. In der Mittelmeerregion sind noch immer die Folgen eines desaströsen Holzeinschlages in der Antike erkennbar.² Wie lange die durch havarierte Atomreaktoren freigesetzte Radioaktivität wirksam bleibt, ist mathematisch berechenbar, aber das Ausmaß ihrer Neben- und Spätfolgen bleibt unkalkulierbar.

Metaphorologie der ökologischen Krise

Die Phänomene der ökologischen Krise mit „medizinischen“ Metaphern – Qual, Verletzung, Wunde, Narbe – zu beschreiben, gilt manchen Zeitgenossen als Rückfall in eine Zeit, in der man Umweltprobleme emotionalisierte, einen ökologischen Alarmismus praktizierte und auf Appelle an quasireligiöse Einstellungen des um die Schöpfung besorgten Menschen setzte. Eingefordert wurde eine „dreifache Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, was unseresgleichen und was unter uns ist“³. Dabei hat man Unterlassungspflichten gegenüber der Natur geltend gemacht, die sich aus der Anerkennung einer Sphäre der Unantastbarkeit seitens der Natur ergeben.⁴ Zeitweise hat die „GAIA-Hypothese“ von James Lovelock großen Zuspruch gefunden, wonach die Erde nicht nur ein physisch-biologisches System darstellt, sondern als ein lebendiger Organismus bzw. als ein „beseeltes Lebewesen“ zu betrachten ist, das sich zu wehren weiß, wenn seine Existenz und Integrität bedroht sind.⁵ Immer wieder wurde auch auf religiöse Zeugnisse für die Heiligkeit einer Natur hingewiesen, in der der Mensch keine Sonderstellung beanspruchen darf. Neben Impulsen des Schöpfungsverständnisses und des Mitleidsethos in Hinduismus und Buddhismus („Ahimsa-Gebot“) hat vor allem die indianische Naturfrömmigkeit die Verfechter eines „ökologischen Weltethos“ beeindruckt und beeinflusst.⁶ Einen häufig zitierten Schlüsseltext bildet die Rede des Häuptlings Seattle vom Indianerstamm der Duwamisch im Gebiet des Staates Washington, der 1855 in Verhandlungen mit den Weißen über einen Landkauf gesagt

² Vgl. *Thirgood, J. V.*, *Man and the Mediterranean Forest. A History of Resource Depletion*, London 1981.

³ *Spaemann, R.*, Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik, in: *Birnbacher, D.* (Hg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 1980, 180–206, hier 198.

⁴ Vgl. *Jonas, H.*, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 1979, 393: „Die Ehrfurcht allein, indem sie uns ein ‚Heiliges‘, das heißt unter keinen Umständen zu Verletzendes enthüllt (und das ist auch ohne positive Religion dem Auge erscheinbar), wird uns auch davor schützen, um der Zukunft willen die Gegenwart zu schänden, jene um den Preis dieser kaufen zu wollen.“

⁵ Vgl. *Lovelock, J. E.*, *Unsere Erde wird überleben. GAIA – eine optimistische Ökologie*, München u. a. 1982; *ders.*, *GAIA – Die Erde ist ein Lebewesen*, Bern u. a. 1992; *ders.*, *GAIAS Rache – Warum die Erde sich wehrt*, München 2007.

⁶ Vgl. zum Ganzen *Gerlitz, P.*, *Mensch und Natur in den Weltreligionen. Grundlagen einer Religionsökologie*, Darmstadt 1998; *Kessler, H.* (Hg.), *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*, Darmstadt 1996.

haben soll: „Denn das wissen wir: Die Erde gehört nicht den Menschen, der Mensch gehört der Erde. [...] Der Mensch schuf nicht das Gewebe des Lebens, er ist darin nur eine Faser. Was immer Ihr dem Gewebe antut, das tut Ihr Euch selber an. [...] Könnt Ihr denn mit der Erde tun, was Ihr wollt? [...] Wie kann ein Mensch seine Mutter besitzen?“⁷

Achtung der Natur – Solidarität mit der Natur?

Man mag inzwischen von der affektiven Tönung dieses ökologischen Ethos abrücken und seine Sprache je nach Einstellung für nostalgisch, sentimental, esoterisch oder mystisch überhöht halten. Aber aktuell ist noch immer die darin formulierte Anfrage: Was darf der Mensch der Natur an Belastungen zumuten? Wie steht es um Eigenwert und Selbstzwecklichkeit der Natur? Wie viel Empathie hat der Mensch gegenüber Tieren und Pflanzen, Wäldern und Flüssen aufzubringen? Wie groß ist der Radius der Solidarität, die vom Menschen mit anderen Geschöpfen erwartet werden kann?

In der wissenschaftlichen Diskussion um tragfähige umweltethische Konzepte stehen diese Fragen nach wie vor im Zentrum.⁸ Für physiozentrische bzw. biozentrische Ansätze einer ökologischen Ethik ist klar, dass auch der belebten und unbelebten nicht-menschlichen Natur „intrinsische“ Werte und Eigenrechte zugesprochen werden müssen. Der Wert der Natur erschöpft sich nicht im Aspekt der Nutzbarkeit für den Menschen. Sie bleibt dem Menschen in ihrem ebenso gewaltigen wie versehrbaren Potential nur in dem Maße verfügbar, wie er anerkennt, dass sie nicht darin aufgeht, allein für ihn da zu sein. Auch aus theologisch-ethischer Perspektive ist gegen die Anmaßung einer menschlichen Sonderstellung zu protestieren, die dem Menschen eine unumschränkte Verfügungsmacht über seine Umwelt einräumt. Zum christlichen Erbe gehört als Hypothek nicht allein der häufig zitierte „Herrschaftsauftrag“ (Gen 1,28), sondern ebenso als Mitgift eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik, die das „Seufzen und Stöhnen der Kreatur“ (vgl. Röm 8,19–22) nicht überhört und die um die Einheit von Gottes- und Schöpfungsliebe weiß.⁹ Schöpfungstheologisch kann vom Menschen und seinen Mitgeschöpfen keine Verschiedenheit ausgesagt werden, die nicht von der jeweils größeren Gemeinsamkeit des Geschaffenseins von Gott übertroffen wird. Eben dies meint die Kategorie der Mitgeschöpflichkeit – die Gemeinsamkeit alles Seienden, das durch den „Le-

⁷ Der vollständige Text der Rede findet sich bei *Boff, L.*, Unser Haus, die Erde. Den Schrei der Unterdrückten hören, Düsseldorf 1996, 346–351.

⁸ Vgl. *Römel, J.*, Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Bd. 2: Lebensbereiche (Grundlagen Theologie), Freiburg/Br. u. a. 2009, 316–329.

⁹ Vgl. *Kessler, H.*, Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik, Düsseldorf 1990. Zum Ganzen siehe auch *Münk, H. J. / Durst, M.* (Hg.), Schöpfung, Theologie und Wissenschaft (Theologische Berichte 29), Fribourg 2006.

bensatem“ Gottes lebt (Weish 11,24–12,1: „Herr du Freund des Lebens, du liebst und schonst alles, was du geschaffen hast, denn in allem ist dein unvergänglicher Atem“). Die Besonderheit des Menschen besteht im Miteinandersein mit anderen Menschen, die in ihrem Miteinandersein nur gemeinsam mit anderen Geschöpfen „vor“ und „mit“ Gott leben. Das einigende Band der Mitgeschöpflichkeit zwischen allen Kreaturen verbietet daher eine den Menschen und seine Bedürfnisse absolut setzende Anthropozentrik. Mensch und Tier haben als Geschöpfe eine gemeinsame Herkunft. Wenn sie auch eine gemeinsame Zukunft haben wollen, bedarf es einer ökologischen Solidarität.

Solidarität verweist stets auf ein vorgegebenes Gemeinsames, das Menschen zusammenschließt und miteinander sowie füreinander agieren lässt. Dieses vorgegebene Gemeinsame ist nicht bloß jene Gemeinsamkeit, die exklusiv Menschen miteinander teilen, wenn sie füreinander eintreten. Wenn es stimmt, dass jede Form von Solidarisierung ethisch defizitär bleibt, die Gemeinwohlinteressen gruppenspezifischen Interessen unterstellt, dann muss der Mensch seine wohlverstandenen Eigeninteressen am Wohl des größeren Ganzen, d. h. der Schöpfung, orientieren. Der Gedanke der Mitgeschöpflichkeit zeigt, dass es eine Gemeinsamkeit des Menschen mit den übrigen Geschöpfen gibt, die unhintergebar ist. Daher verlangt ein christliches Ethos, in dessen Zentrum das Eintreten für die Belange der Schwächsten steht, auch eine Solidarität mit jenen Geschöpfen, deren Überlebenschancen bedroht sind. Die ökologische Krise hat auf dramatische Weise klargemacht, dass das größere Ganze, in das der Mensch eingebunden ist, ebenso verwundbar und verletzlich ist wie der Mensch selbst.

Herausforderung Klimawandel

Eine besondere Zuspitzung hat die ökologische Krise durch den im 20. Jahrhundert forcierten Klimawandel erfahren.¹⁰ Er offenbart nicht nur die Fragilität der biologischen Systeme, sondern auch der technisch-industriellen Zivilisation. In Expertenkreisen kursiert zur Diagnose und Beschreibung dieser Situation seit einiger Zeit eine Vokabel, die bisher eher im Kontext der Psychologie geläufig war: *Vulnerabilität*. Ursprünglich gemeint ist damit eine durch soziale, psychische, organische, genetische Faktoren bzw. Umstände bedingte Anfälligkeit, auf Belastungen mit bestimmten Erkrankungen zu reagieren. Es handelt sich dabei um eine reduzierte Widerstandsfähigkeit gegenüber Beeinträchtigungen in den Beziehungen einer Person zu ihrer Umwelt. Sie kann vor allem in Stresssituationen ma-

¹⁰ Siehe hierzu ausführlich Lienkamp, A., Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive, Paderborn u. a. 2009.

nifest werden.¹¹ Im ökologischen Kontext fungiert die Kategorie der *Vulnerabilität* analog als Indikator für die Anfälligkeit eines regionalen sozio-ökologischen Systems für nachteilige Auswirkungen von Klimaänderungen und -schwankungen bzw. für das Vermögen, diese zu neutralisieren oder zu seinem Vorteil zu nutzen. Die Vulnerabilität ist abhängig von der Art, dem Ausmaß, der Geschwindigkeit und der Schwankungsbreite der Veränderungen, welcher das System ausgesetzt ist, sowie der Empfindlichkeit und der Anpassungskapazität des Systems oder des jeweiligen Akteurs.¹²

Inzwischen hat sich auch die Politik dieses Themas angenommen. Im Jahr 2008 hat das Bundeskabinett eine „Deutsche Anpassungsstrategie“ beschlossen, deren Ziel die Verminderung der Verletzlichkeit bzw. der Erhalt und die Steigerung der Anpassungsfähigkeit natürlicher, gesellschaftlicher und ökonomischer Systeme an die unvermeidbaren Auswirkungen des globalen Klimawandels ist.¹³ Im Zentrum dieser Strategie stehen Überlegungen zur Reduzierung der anthropogenen Faktoren des Klimawandels (u. a. Verminderung der Emission von Treibhausgasen), zur Prävention und Prophylaxe angesichts extremer Wetterereignisse (z. B. Deichbauten und Bereitstellung von Überflutungsgebieten bei Hochwasser), zur vorausschauenden Folgen- und Risikoanalyse für unterschiedliche Wirtschaftszweige (u. a. Wald- und Energiewirtschaft, Fischerei) sowie für den Gesundheitssektor.

Breiten Raum nehmen Überlegungen zu den Auswirkungen für die tierische und pflanzliche Artenvielfalt ein. Durch Klimaänderungen könnten in den nächsten Jahrzehnten Schätzungen zufolge bis zu 30 % der derzeitigen Tier- und Pflanzenarten deutschlandweit aussterben, da ihre Anpassungsfähigkeit begrenzt ist. Negative Folgen werden besonders für Arten der Gebirgs- und Küstenregionen und für solche Spezies erwartet, die auf Gewässer und Feuchtgebiete oder kleinräumige Sonderstandorte spezialisiert sind, bei deren Verlust es keine Ausweichmöglichkeiten gibt.¹⁴

Diesen Gefährdungen kann nur begrenzt gegengesteuert werden. Am ehesten tragen Maßnahmen zum Erhalt der Biodiversität wie Biotopverbundsysteme und Renaturierungsprojekte dazu bei, die Anpassungsfähig-

¹¹ Vgl. *Jerusalem, M.*, Persönliche Ressourcen, Vulnerabilität und Streßerleben, Göttingen u. a. 1990.

¹² Vgl. *Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC)*, Climate Change 2007. Impacts, Adaptation and Vulnerability, Cambridge 2007.

¹³ Fortgeschrieben wurde dieses Papier vom Bundeskabinett im Jahre 2011 im „Aktionsplan Anpassung der Deutschen Anpassungsstrategie an den Klimawandel“ (APA). Beide Dokumente sind im Internet zugänglich unter <http://netzwerk-vulnerabilitaet.de/tiki-index.php> (letzter Zugriff am 31.7.2013). Das mit einer Projektlaufzeit von 2011–2014 ausgestattete „Netzwerk Vulnerabilität“ umfasst vor allem Bundesbehörden und -institute, die sich mit Vulnerabilitätsanalysen im Bereich Klimawandel beschäftigen.

¹⁴ Vgl. *Mosbrugger, V. / Brasseur, G. P. / Schaller, M. / Stribny, B.* (Hg.), Klimawandel und Biodiversität. Folgen für Deutschland, Darmstadt 2012.

keit der natürlichen Systeme zu erhalten oder wieder zu stärken. Ob sie die prekären Folgen des Klimawandels wirkungsvoll abfedern können, bleibt jedoch fraglich.

Ökologische Verwundbarkeit: Ethik und Metaphorik

„Vulnerabilität“ ist in der Klimapolitik ein *terminus technicus*. Nur wer seine Etymologie kennt, vermag darin noch „emotive“ Konnotationen zu entdecken. Und wer seinen aktuellen politischen Gebrauch analysiert, kommt rasch dahinter, dass die geforderte Sensibilität des Menschen für die Verletzlichkeit seiner Umwelt primär einem aufgeklärten Selbstinteresse entspringt.¹⁵ Hier geht es nicht um Empathie oder Mitleid mit einer Schöpfung, der vom Menschen tiefe Wunden zugefügt werden. Die Achtung des Eigenwertes der Mitgeschöpfe erscheint vielmehr als eine abgeleitete Variable der Selbstwertschätzung des Menschen.

Die Erfahrung zeigt, dass von der Umweltpolitik wichtige Rahmenbedingungen für den Einsatz effizienter Umwelttechnologien gesetzt werden können. Dass es bei diesem Einsatz um den Erhalt und Schutz von Werten und Gütern geht, ist jedoch weder allein politisch noch ökonomisch oder technisch vermittelbar. Hier spielen Prozesse der Problemsensibilisierung eine Rolle, bei denen es auch um Fragen einer ethischen Bewusstseinsbildung geht.¹⁶ Ein ethisches Bewusstsein von Werten und Gütern lässt sich jedoch nicht aufbauen unter Ausblendung affektiver bzw. emotiver Faktoren.¹⁷ Natürlich genügt es nicht, hier nur das Herz auf dem rechten Fleck oder ein grün angestrichenes Umweltgewissen zu haben. Aber wäre das sittliche Subjekt nicht „mindestens der Anlage nach empfänglich für den Ruf der Pflicht durch ein antwortendes Gefühl, so wäre selbst der zwingendste Beweis seines Rechtes, dem die Vernunft zustimmen muß, doch machtlos, das Erwiesene auch zu einer motivierenden Kraft zu machen.

¹⁵ Noch deutlicher wird dies in betriebswirtschaftlichen Studien zu den ökonomischen Folgen von Klimaveränderungen. Siehe dazu etwa *Günther, E.*, Klimawandel und Resilience Management. Interdisziplinäre Konzeption eines entscheidungsorientierten Ansatzes (Schriftenreihe der HHL-Leipzig Graduate School of Management), Wiesbaden 2009.

¹⁶ Zur ökologischen und sozialen Mehrdimensionalität des *sustainability*-Konzeptes siehe *Vogt, M.*, Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive (Hochschulschriften zur Nachhaltigkeit 39), München 2010.

¹⁷ Für *Jonas, H.*, Prinzip Verantwortung (s. Anm. 4) 65, besteht neben der Pflicht zur vorausschauenden Folgenabschätzung menschlicher Eingriffe in die Natur eine zweite Pflicht „in der Selbstbereitung zu der Bereitschaft, sich vom erst gedachten Heil und Unheil kommender Geschlechter affizieren zu lassen“ bzw. in der „Aufbietung des dem Vorgestellten angemessenen Gefühls“. Zum Nexus zwischen ethischer Rationalität und Emotivität siehe ausführlicher *Meier-Seethaler, C.*, Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft (Beck'sche Reihe 1229), München 2001; *Merker, B.* (Hg.), Leben mit Gefühlen. Emotionen, Werte und ihre Kritik, Paderborn 2009; *Slaby, J. / Stefan, A. / Walter, H. / Walter S.* (Hg.), Affektive Intentionalität. Beiträge zur welterschließenden Funktion der menschlichen Gefühle, Paderborn 2011.

Umgekehrt, ohne eine Beglaubigung ihres Rechtes wäre unsere faktische Empfänglichkeit für Appelle dieser Art ein Spielball zufälliger Prädilektionen [...] und die von ihr getroffene Wahl ermangelte der Rechtfertigung.“¹⁸ Metaphern aus dem semantischen Feld „Mitleid und Verletzlichkeit“ haben in der Kommunikation über ökologische Belange die wichtige Funktion, einen Brückenschlag zwischen der emotionalen und rationalen Dimension menschlicher Verantwortung zu leisten. Wie bei allen Metaphern, so geht es auch hier um den Aufweis eines Entsprechungsverhältnisses zweier Bereiche, die auf den ersten Blick kaum etwas miteinander gemein haben. Hier geschieht „Sinnübertragung“, indem im übertragenen Sinn etwas Gemeinsames und Verbindendes zwischen Vernunft und Gefühl aufgedeckt wird.¹⁹ Die Moral kommt ohne dieses sprachliche Vehikel nicht aus – ebenso wenig die Religion und schon gar nicht ein christliches Ethos der Mitgeschöpflichkeit. Aber ebenso braucht ein solches Ethos die Anstrengung des Begriffs.

Ökologische Solidarität im Format einer advokatorischen Ethik

Im Begriff der „ökologischen Solidarität“ kommt die Erwartung zum Ausdruck, dass die Gemeinsamkeit des Menschen und seiner Mitgeschöpfe ebenso zu respektieren ist wie ihr Unterschied. Theologisch ist diese Gemeinsamkeit präzise bestimmbar: Wenn Gott der ist, ohne den nichts ist, dann steht alles, was ist, in Beziehung zu Gott und hat in dieser Beziehung seinen unverrechenbaren Wert. Zugleich aber ist nichts, was nicht ohne Gott sein kann, Gott gleich oder göttlich und darum auch nicht sakrosankt. Was nicht sakrosankt ist, steht menschlicher Verfügung offen. Allerdings ist diese Verfügung nicht unbeschränkt. Sie ist eingeschränkt durch den Eigenwert, der jedem Geschöpf kraft seiner Beziehung zum Schöpfer zukommt. Dieser Eigenwert und diese Beziehung sind es, an der menschliche Freiheit und Verantwortung Maß nehmen müssen.

Die Verschiedenheit des Menschen gegenüber seinen Mitgeschöpfen besteht nun darin, dass nur der Mensch in der Lage ist, Zwecke zu verfolgen, die über „Naturzwecke“ hinausgehen. Über „Naturzwecke“ (z. B. Reproduktion des Genoms, Erhöhung der Umwelthanpassung, Steigerung der evolutionären Fitness) hinausgehen zu können, bedeutet aber nicht einen Freibrief, die Verschiedenheit des Menschen von Tieren und Pflanzen nur zu Gunsten des Menschen auszugestalten. Ein unaufgebbares Moment dieser Verschiedenheit besteht gerade in der spezifisch menschlichen Verpflichtung, der unabstreifbaren Gemeinsamkeit von Mensch und Tier gerecht zu werden.

¹⁸ Jonas, H., Prinzip Verantwortung (s. Anm. 4) 163.

¹⁹ Vgl. Kühne, W., „Im übertragenen Sinne“. Zur Theorie der Metapher, in: *Conceptus* 17 (1983) 181–200.

Empathie und Eigeninteresse, Gemeinsamkeit und Verschiedenheit, Solidarität und Verantwortung lassen sich hinsichtlich des Verhältnisses von Mensch und Mitgeschöpfen am ehesten im Format einer „advokatorischen“ Ethik in Einklang bringen. Bei der Klärung dieses Konzepts hilft die Assoziation, die sich mit der Vorstellung eines Anwalts einstellt, „der – durch einen Klienten beauftragt – dessen Interessen in einem juristischen Streit vertritt, und zwar genau deshalb, weil er hierzu besser als der Klient in der Lage ist. Freilich gehört zum Mandat des Advokaten im Prinzip seine Bevollmächtigung durch den Klienten – ein Umstand, der schon in Vormundschaftsfällen oder etwa im Fall der Pflichtverteidigung nicht mehr gegeben ist. In diesen Fällen wird aus dem Advokaten, der eigentlich auf Geheiß der Klienten deren Interessen wahrnimmt, ein Anwalt, der die Interessen der Klienten auch und gerade dann wahrnimmt, wenn sie weder willens noch dazu in der Lage sind, ihre Interessen selbst zu vertreten bzw. selbst einen Interessenvertreter zu benennen. Wir können dieser Veränderung in der Sache und der damit einhergehenden Bedeutungsverschiebung des Begriffs ‚Advokat‘ vielleicht dadurch Rechnung tragen, daß wir zwischen einem anwaltlichen und einem vormundschaftlichen Wahrnehmen von Interessen unterscheiden. Anwaltliche und vormundschaftliche Beauftragung eines Advokaten unterscheiden sich dadurch, daß wir im ersten Fall dem Klienten eine aufgeklärte und verantwortete Kenntnis seiner Interessen zuschreiben, derweil wir im zweiten Fall davon ausgehen, daß der Klient diese aufgeklärte Kenntnis seiner Interessen nicht besitzt.“²⁰

Die Hauptschwierigkeit advokatorischen Handelns im ökologischen Kontext besteht in der Klärung, inwiefern die Vernunft eines Subjekts von etwas in die Pflicht genommen werden kann oder Befugnisse erhalten kann von etwas, das nicht den Status eines Vernunftsubjektes hat. Als Legitimationsgrund eines möglichen Mandates kommt hier nur eine prärationale Gemeinsamkeit von Lebewesen in Frage, die zu Normierungen führt, die zu ihrer Gültigkeit nicht auf die Zustimmung aller Betroffenen angewiesen sind, aber zumindest von allen Vernunftsubjekten als verbindlich eingesehen werden können. Vernunftsubjekte müssen mit Vernunftgründen dazu gebracht werden, nicht-vernünftigen Lebewesen einen moralischen Status zuzusprechen, der die Vernunftsubjekte zur Beachtung bestimmter moralischer Pflichten gegenüber den Nicht-Vernünftigen anhält. Aus schöpfungstheologischer Sicht steht für diese prärationale Gemeinsamkeit die Kategorie der „Mitgeschöpflichkeit“. Ob diese Kategorie tatsächlich ethisch tragfähig ist, bedarf differenzierter Übersetzungsleistungen.

²⁰ Brumlik, M., Advokatorische Ethik. Zur Legitimation pädagogischer Eingriffe (Kritische Texte), Bielefeld 1992, 160.

Tier und Mensch: Recht auf Anerkennung?

Auf die Frage, ob überhaupt Vernunftsubjekte nichtmenschlichen Lebewesen einen moralischen Status in der Natur zusprechen können und welche moralischen Verpflichtungen für den Menschen daraus resultieren,²¹ scheint es zunächst nur eine negative Antwort zu geben. Denn Verhältnisse der moralischen Anerkennung bestehen nur dort, wo moralfähige Subjekte einander auf Regeln des Zusammenlebens festlegen und diese Regeln für die Beteiligten wechselseitig verbindlich sind. Insofern sind alle moralischen Verpflichtungen zunächst solche *unter Personen*, d. h., sie haben ihren Ort nur in intersubjektiven Verhältnissen und Zusammenhängen.

Wenn zur ethischen Kernstruktur des Solidaritätsprinzips die wechselseitige Anerkennung der Beteiligten gehört, aus der sich grundlegende moralische Rechte und Pflichten ergeben, kann die Rede von einer Solidarität des Menschen mit den übrigen Geschöpfen sich offenkundig nicht auf diese Struktur berufen; denn hier fehlt das Element der Wechselseitigkeit. Die Mitgeschöpfe des Menschen sind nicht in der Lage, Vollzüge der moralischen Anerkennung zu erwidern. Es muss daher ein anderes Format eines moralisch grundierten Anerkennungsverhältnisses herangezogen werden. Ein solches Format findet sich bereits in zwischenmenschlichen Beziehungen und lässt Analogiebildungen zu, die über diese Beziehungen hinausgehen: „Kindern und schwer kranken Menschen etwa bringen wir Anerkennung entgegen und schreiben ihnen Rechte zu, ohne daß sie in der Lage wären, diese Anerkennung überhaupt oder im selben Maß zu erwidern. Ähnlich verhält es sich dort, wo wir Tieren mit moralischer Rücksicht begegnen; hier gilt unsere Anerkennung den Lebewesen, die leidensfähig sind wie wir selbst, ganz unabhängig davon, ob sie diese Anerkennung zu erwidern vermögen. Diesem nicht geringen Teil der Natur gegenüber ist also ein Verhältnis moralischer Anerkennung möglich.“²² Allerdings hat diese Rücksichtnahme ihren Ort im Verhältnis zu einem Lebewesen, dem es selbst etwas ausmacht, ob es rücksichtsvoll oder rücksichtslos behandelt wird: „Jenseits der tierischen Welt aber sind keine Jemande mehr da, die aus direkten moralischen Gründen zu berücksichtigen wären, denen *gegenüber* wir moralische Pflichten hätten. Pflanzen und Steine, Flüsse und Landschaften stellen kein denkbare Gegenüber einer direkten moralischen Rücksicht dar; sie sind keine ‚Subjekte ihres Lebens‘, auch nicht in der weitesten Verwendung des Wortes ‚Subjekt‘“.²³

²¹ In dieser Frage hat die zeitgenössische Debatte um eine Tierethik ihren Brennpunkt. Vgl. dazu Ach, J. S., Sind alle Tiere gleich? Positionen in der Tierethik, in: *ders./Bayertz, K./Siep, L.* (Hg.), Grundkurs Ethik. Bd. II, Paderborn 2011, 81–97.

²² Seel, M., Ästhetische und moralische Anerkennung der Natur, in: *ders.*, Ethisch-ästhetische Studien. Ein Überblick (stw 1249), Frankfurt/M. 1996, 220–243, hier 222.

²³ Seel, M., Ästhetische und moralische Anerkennung (s. Anm. 22) 223.

Daraus folgt zwar, dass es keine mitgeschöpfliche Solidarität in der Weise wechselseitiger intersubjektiver Anerkennung geben kann. Das aber bedeutet wiederum nicht, dass keine moralischen Pflichten in Bezug auf die Mitgeschöpfe des Menschen bestehen. Diese werden jedoch erst formulierbar auf der Basis der Unterscheidung von moralischem „Subjekt“ und moralischem „Gegenüber“. Subjekt der Moral ist, wer grundsätzlich den Respekt seiner Selbstzwecklichkeit begründet einfordern kann und seinerseits zu moralischer Rücksichtnahme gegenüber anderen Subjekten verpflichtet ist. Moralisches „Gegenüber“ ist, wer moralische Anerkennung verdient, ohne seinerseits auf eine moralische Rücksichtnahme gegenüber anderen verpflichtet werden zu können.²⁴

Dieses Gegenüber, das keine menschliche Person ist, muss zumindest das moralisch relevante Kriterium erfüllen, dass es einer Lebensumgebung bedarf, „in der sich das Individuum in selbstzweckhaften Interaktionen als lebendiges Gegenüber anderer Individuen erfahren kann“²⁵. Auf eine solche Lebensumgebung angewiesen zu sein, impliziert, auf moralische Anerkennung angewiesen zu sein. Um nochmals eine zwischenmenschliche Analogie zu bemühen: „Eben das unterscheidet ja die moralische Anerkennung von taktischen Bündnissen der verschiedensten Art; es werden Rechte verliehen und Pflichten übernommen, die nicht auf eine bestimmte Lebenslage zugeschnitten sind, sondern den Beteiligten als solchen zukommen.“²⁶ Hierbei reichen die Rechte über alle Pflichten hinaus, da die Beteiligten sich verpflichten, einander generell Achtung und gegebenenfalls Unterstützung zukommen zu lassen, auch wenn bestimmte Individuen – z. B. Komapatienten – faktisch nicht in der Lage sind, als moralische Subjekte von sich aus diese Unterstützung zu gewähren oder zu erwidern: „Daraus folgt dreierlei. Erstens: Auch das Verhältnis symmetrischer personaler Anerkennung ist für Formen einer asymmetrischen Rücksicht offen. Zweitens: Obwohl nur Personen Pflichten haben können, ist der Kreis der Rechte nicht auf Personen beschränkt. Drittens: Die unter Personen geltenden Rechte kommen allen zu, die – wie Personen – für ihr Wohlergehen auf interaktive Begegnung angewiesen sind.“²⁷

Es liegt nun durchaus in der Konsequenz dieser Überlegungen, die Zuerkennung des Status eines moralischen Gegenübers nicht an der Grenze der menschlichen Spezies enden zu lassen. Wenn ein Lebewesen zu einem moralischen Gegenüber des Menschen dadurch wird, dass es zum Erhalt seiner Lebensmöglichkeiten und seines Wohlergehens auf menschliche Für-

²⁴ Das Folgende orientiert sich an *Seel, M.*, *Moralischer Adressat und moralisches Gegenüber*, in: *ders.*, *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*, Frankfurt/M. 1995, 256–320.

²⁵ *Seel, M.*, *Moralischer Adressat* (s. Anm. 24) 273.

²⁶ *Seel, M.*, *Moralischer Adressat* (s. Anm. 24) 275.

²⁷ *Seel, M.*, *Moralischer Adressat* (s. Anm. 24) 276.

sorge angewiesen ist, dann gilt dieser Status auch für Tierarten und Tiere – wenngleich unter besonderen Bedingungen:

- Tierarten werden dort zu einem Adressaten besonderer Verpflichtungen des Menschen, wo sie zu einem artgemäßen Leben auf vom Menschen zu bewerkstelligende Umstände ihrer Existenz angewiesen sind. Dies ist der Fall, wo es aufgrund menschlicher Eingriffe in die Natur keine „natürliche Natur“ mehr gibt, sondern die technisch-industrielle Zivilisation eine solche Eingriffstiefe in einst naturwüchsige Prozesse besitzt, dass von einer „vergesellschafteten Natur“ gesprochen werden muss.²⁸
- Über die Sicherung artgemäßer Lebensmöglichkeiten hinaus bestehen weitere Fürsorgepflichten z. B. bei Haus- und Zuchttieren, wenn als Folge der Vergesellschaftung ihrer Lebensbedingungen Tiere nur noch im Kontext zwischenmenschlicher Verhältnisse existieren (können) und zum Erhalt ihrer Lebensmöglichkeiten und ihres Wohlergehens der Zuwendung durch den Menschen bedürfen.

Je weniger Tiere noch von Natur aus artgemäße Lebensbedingungen vorfinden, umso eher kommt ihnen der Rang eines moralischen Gegenübers zu. Diese Situation ist heute vielfach gegeben; denn die Gefährdung der Artenvielfalt betrifft keine Entwicklung, die in einer naturbelassenen Umwelt des Menschen stattfindet. Sie hat ihre Ursache in den negativen Nebenfolgen industrieller Wohlstandsproduktion, die sich nun als Ko-Produktion ökologischer Übelstände manifestieren. Es ist an der Zeit, dass der Mensch die Verantwortung für diese Entwicklung und für die Globalisierung von Umweltrisiken übernimmt.²⁹ Nachdem ein Stadium eingetreten ist, in der Mensch und Tier von einer Natur abhängig sind, deren Integrität ihrerseits von den Eingriffen des Menschen in die Natur (bzw. von ihrer Unterlassung) abhängt, ist die Beachtung der Verletzlichkeit der für Mensch und Tier gleichermaßen lebenswichtigen Ökosysteme ein Gebot ökologischer Solidarität.

²⁸ Vgl. hierzu Höhn, H.-J., *Ökologische Sozialethik. Grundlagen und Perspektiven*, Paderborn u. a. 2001; ders., *Zwangssolidaritäten der Globalisierung*, in: Reinalter, H. (Hg.), *Ethik in Zeiten der Globalisierung. Mit einem Vorwort von Hans Küng (Vergleichende Gesellschaftsgeschichte und politische Ideengeschichte 20)*, Wien 2007, 161–176.

²⁹ Vgl. ebd.