

DAS NATÜRLICHE, DAS KULTÜRLICHE UND DAS  
VERBINDLICHE

Das Natürliche ist sowohl im politischen Streit als auch im argumentativen Diskurs von Fachleuten und nicht zuletzt auch in der alltagsweltlichen Orientierung zu einer gängigen, vielleicht sogar beherrschenden Bezugsgröße geworden. »Natur« meint in derartigen Zusammenhängen nicht nur die Gesamtheit der nicht-menschlichen Umwelt, sondern ist der Inbegriff des Unverfügbaren im Wirklichen selbst oder, anders gesagt, der Inbegriff dessen, was menschlicher Absicht und menschlichem Tun vorausliegt, insofern also unhintergebar, gleichwohl verletzlich, ja zerstörbar, ist. Die Hinwendung zur Natur verdankt sich dem Druck, den das Sichtbarwerden ökologischer Schäden, das Wissen um die Grenzen des Fortschritts und die Angst vor den großen Risiken der Zukunft schaffen. Der Rückgriff auf die Natur verspricht angesichts dieser bedrohlichen Situation neue und rettende Orientierung; ja, er scheint sogar unmittelbare Handlungsnormen liefern und diesen obendrein den Status unabweisbarer Geltung bestätigen zu können.

Nun ist die Bezugnahme auf Natur als Instanz der Verbindlichkeit für das menschliche Handeln bekanntermaßen keineswegs etwas Neues. Schon seit alters wurde Sittlichkeit mit Natürlichkeit in Verbindung gebracht. Deshalb zu vermuten, es handle sich bei der gegenwärtigen Konjunktur des Argumentierens mit dem Natürlichen um eine längst fällige Wiederaufnahme des klassischen Naturrechts-Denkens, wäre freilich vorschnell und trifft bei näherem Zusehen auch allenfalls für einen Teil der Diskussion zu. Was mit dem »Natürlichen« in den Blick genommen ist, bedarf daher erst einer genaueren Analyse jener Zusammenhänge, in denen es beschworen oder beansprucht wird.

I. INTEGRITÄT BZW. RESTITUTION DER NATUR ALS ZIEL

Das inhaltliche Feld, innerhalb dessen das Natürliche heute eingefordert wird, ist äußerst weit, die konkreten Probleme, um deren Lösung es dabei geht, sind alles andere als gleichartig. So kommt der Hinweis auf die Natur im Zusammenhang schädlicher Technikfolgen, bei denen ersicht-

lich ist, daß sie weniger Ergebnisse individuellen Versagens als Nebenwirkungen größerer Sachzwänge sind, genauso vor wie bei der Distanzierung von üblichen Lebensnormen der bürgerlichen Gesellschaft; und bei der Optimierung der Erträge in Tierzucht und Ackerbau ebenso wie bei Ernährung, Wohnung und Freizeit; bei der Lenkung der Fruchtbarkeit ebenso wie dort, wo der Tod nahe ist, sich aber auf Grund medizinischer Intervention in die Länge zieht. Wiederum einen anderen Bereich, in dem Natürlichkeit eine rasante Karriere absolviert hat, bilden die alternativen Heilungskonzepte und Therapieverfahren, die teils aus der praktischen Erfahrung der Vorfahren wieder zur Kenntnis gebracht, teils aus anderen Kulturen übernommen, teils auch aus naturnäheren Sichtweisen vom Menschen neu kreiert wurden. Die Autorität, die Natürlichkeit gerade in diesem Bereich gewonnen hat, ist so groß, daß sie unschwer selbst industriell genutzt werden kann: Mit den Elementen »natur-«, »bio-«, »sanft«, »pflanzlich« zusammengesetzte Qualitätsbezeichnungen sind zu vermarktbareren Signalen ökonomischer Rentabilität geworden.

Die Verschiedenheit der Sachfragen, um die es sich hier handelt und die jede für sich einigermaßen komplex ist, sollte allerdings nicht dazu verleiten, den Rekurs auf das Natürliche allzusehr als populäres Argumentationsmuster von notorischer Unschärfe abzutun. Denn zum einen handelt es sich in jedem Fall um ein sehr wirksames Begründungsmuster. Zum anderen kommt seine Plausibilität ja kaum von ungefähr. Deshalb ist über die aktuelle Veranlassung hinaus nach den tieferen Gründen zu suchen, die dazu bewegen, rettende Orientierung und verbindliche Lebensgestalten durch Vergewisserung des Natürlichen zu gewinnen. Wenigstens drei solcher Gründe lassen sich aus den Verwendungszusammenhängen des Natürlichkeitsrekurses herauschälen und damit zugleich als Bedeutungsmomente von »natürlich« ausmachen, nämlich: der Protest gegen das Monopol des Verfügungs-Denkens, sodann die Reaktion auf die Erfahrung eines Verlustes und schließlich die Korrektur von Verzerrungen im Selbstbild des Menschen.

a. Mit Verfügungs-Denken ist jene Grundeinstellung gemeint, die Natur nur als Objekt der Bearbeitung und als Material für das technisch-herstellende Tun des Menschen im Blick hat. Die Dominanz dieser Grundeinstellung wird geistesgeschichtlich synchronisiert mit der Entstehung von Naturwissenschaft und Technik in der Neuzeit und deren philosophischer Reflexion, ihre Wurzeln freilich werden dem »entzaubernd«-eschatologischen Weltverhältnis des christlichen Glaubens zugeschrieben. Diese Einstellung hat sich nun aber – so lautet das Argument – selbst an ihre Grenzen manövriert. Grenzen sind insofern sicht-

bar und jenseits der bloß subjektiven Einschätzung, als kalkuliert werden kann, wann bei ungebrochener Fortsetzung der bisherigen Nutzungs- und Verbrauchsdynamik wichtige Rohstoffquellen erschöpft, Tier- und Pflanzenarten ausgerottet, Vegetationszonen verwüstet, klimatisch zu-trägliche Verhältnisse destabilisiert und die vorhandenen Gewässer und Nährböden vergiftet sind. Wie in einem plötzlichen Qualitätsumschlag wird evident, daß Natur eine elementare Bedingung menschlichen Daseins und menschlichen Tuns ist, ihre Erhaltung sich aber keineswegs von selbst bewerkstelligt. Damit ist eine grundlegende Annahme des Verfügungs-Denkens, nämlich die Stabilität und Unerschöpflichkeit des Rahmens selbst, als falsch erwiesen; mit ihr wird das In-den-Griff-bekommen- und Verfügewollen selber ob seiner bedrohlichen Auswirkungen problematisch. Gleichsam als Gegenteil zum poetischen Handeln im Modus technischer Verfügung, das sich heute plötzlich als gegen die Natur gerichtet erweist, wird ein poetisches Handeln im Modus der Naturentsprechung kreiert – ein Handeln, das häufig nach der Analogie kommunikativen Handelns (also der Praxis im eigentlichen Sinn) konstruiert wird. Partnerschaft, Brüderlichkeit, Solidarität, Frieden etwa erscheinen in diesem Zusammenhang meist als die grundlegenden positiven Forderungen einer die Verfügungsmentalität kritisierenden Bewußtwerdung der Verletzlichkeit der Natur im Kleinen wie im Großen und Gesamten: Das Natürliche wird supponiert als der tragende und lebensförderliche Wirklichkeitskontext, innerhalb dessen die Menschen leben können und handeln sollen. An ihm soll sich unmittelbar ablesen lassen, was der Mensch zur Gestaltung seines Lebens und seiner sozialen und materiellen Wirklichkeit tun solle und dürfe.

b. Es ist aber keineswegs bloß die Bedrohlichkeit einer monopolisierten Bezugnahme zur Natur nach dem Muster des Verfügens, die sozusagen als Bremse nach der der Natur immanenten Ordnung und gegenseitigen Abgestimmtheit suchen läßt. Ihr zur Seite steht vielmehr die Erfahrung des Verlusts an Natur. Sie hat zweifellos ursächlich mit dem ersten zu tun, doch handelt es sich um eine eigenständige Erfahrung, die ungleich stärker als die Bedrohungsbedroffenheit von der eigenen Bedürfnislage und ihrer Beobachtung durch das Subjekt selbst ausgeht.

In den Blick genommen ist hier Natur als die universelle Möglichkeitsbedingung allen Lebens, darüber hinaus auch als das zur leiblich-seelischen Regeneration und zum ästhetischen Gelingen des Menschseins Benötigte. Ehedem zur Genüge vorhanden, scheint sie mit der Ausbreitung menschlicher Herstellungskultur immer mehr abhanden zu kommen: Das Selbstverständliche hat seine Selbstverständlichkeit verloren, die grüne Wiese in der Nähe des Hauses etwa, Wildwuchs in Wald und Feld,

die Belebtheit von Flüssen und Seen, die Anmut abwechslungsreicher Landschaften, Reinheit und Würzigkeit der Luft, Ausgeglichenheit der eigenen Bewegung. Die Geschichte des wissenschaftlich-technischen Fortschritts offenbart sich von der Kehrseite als Geschichte des fortschreitenden Verlusts an Natürlichkeit. Dieser Prozeß vollzieht sich aber nicht bloß in der Form der Zurückdrängung der Natur, sondern auch so, daß Natur selbst nur noch als Ergebnis menschlicher Eingriffe vorkommt: Wiese, Wald, Gewässerverlauf, Flora und zunehmend auch Landschaftsbild entfalten sich durchweg nach vom Menschen gesetzten Zielvorgaben.

Die Orientierung am Natürlichen reklamiert demgegenüber jene Verhältnisse, die vom Menschen unmanipuliert sind und gleichsam wieder in ihren früheren Platz eingesetzt werden sollen und sei es jetzt auch um den Preis eines Wenigers an zivilisatorischem Komfort und ökonomischer Rentabilität. Es ist keine Frage, daß die Berufung bzw. Einforderung des Natürlichen trotz der unterschiedlichen Probleme, bei deren ethischer Thematisierung sie heute jeweils ins Spiel gebracht werden, in den eben analysierten semantischen Nuancen eben doch eine inhaltliche Nachbarschaft und Verknüpfbarkeit aufweist, die dazu berechtigt, sie in einer einzigen Formel zu fassen. Offen geblieben ist freilich, ob der Rekurs auf das Natürliche über die globale Anzeige fragwürdiger Grundhaltungen hinaus auch als Basis unmittelbarer Bestimmung normativer Verbindlichkeiten taugt<sup>1</sup>. Der stufenweisen Beantwortung dieser Frage sollen die folgenden Abschnitte dienen.

## II. APORIEN EINES ANTITHETISCHEN VERHÄLTNISSSES ZWISCHEN DEM NATÜRLICHEN UND DEM KULTÜRLICHEN

Als Argument wird die Bezugnahme auf das Natürliche vor allem in zwei Versionen verwendet. In der naiven spricht sie sich gegen jeden Eingriff in die Natur im Interesse des Menschen aus und begründet ein grundsätzliches Mißtrauen gegen die moderne Technik in globo. Alles vom Menschen Hergestellte gilt ihr als »künstlich«, wobei künstlich aber be-

<sup>1</sup> Zur neuesten Diskussion um Natur vgl. F. Böckle (Hg.), *Der umstrittene Naturbegriff. Person – Natur – Sexualität in der kirchlichen Morallehre*, Düsseldorf 1987 (= Schriften der Kath. Akademie in Bayern 124); O. Schwemmer (Hg.), *Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis*, Frankfurt 1987; R. Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige. Essays zur Anthropologie*, München u. a. 1987. Eine Bestandsaufnahme über Gebrauch und Bedeutung des Naturarguments in der ökologischen Bewegung steht noch aus.

deutungsgleich ist mit »nicht-« oder »unnatürlich«. Der normative Impetus zielt darauf, die Natur Natur sein zu lassen, sich ihrer nicht zu bemächtigen. Wo man die Rigidität der Konsequenzen scheut, verkürzt man das Argument pragmatisch zu einem »keine *weiteren* Eingriffe«. Akzeptabel scheint der vorindustrielle Umgang mit der Natur, weil hier das menschliche Arbeiten und Wirken der Natur abgeschaut und ihr eingefügt werde, wofür vor allem bäuerliche Wirtschaftsformen als paradigmatisches Anschauungsmaterial erinnert werden.

In der anspruchsvolleren, weil reflektierteren Version präsentiert sich die Verwendung der Bezugnahme auf das Natürliche zur Bereitstellung von Normen für sittliches Handeln als Forderung, ein Eigenrecht der Natur bzw. Eigenrechte der Lebewesen und Naturdinge anzuerkennen. Verglichen mit der naiven Version geht es bei dieser Forderung nicht um einen grundlegenden Vorbehalt gegenüber menschlichem Eingreifen in die Natur, sondern lediglich um die Grenzen menschlichen Handelns. Sie werden dort statuiert, wo das biologische Gesamtsystem bzw. die den Tieren, Pflanzen, Dingen innewohnenden Zweckmäßigkeiten, Strebungen, Interessen erkannt werden und durch menschliches Handeln im Interesse menschlicher Ziele verändert würden.

Charakteristisch für derartige Argumentationen ist, daß Technik, ja menschliches Tun insgesamt in seiner heutigen Gestalt als Widerpart der Natur gegenübersteht. Der Leitgedanke ist: Was »von Natur aus« so und so ist oder auch so funktioniert, das hat auch als moralische Richtschnur des Handelns zu gelten. Handelt der Mensch also in Übereinstimmung mit dieser Zweckmäßigkeit, handelt er gut. Die Natur selbst nämlich besorge, ursprünglich belassen, aus ihrer eigenen »Weisheit« gerade das, was der zweckrational in sie eingreifende Mensch fahrlässig bedrohe: Selbsterhaltung, Gesundheit, Verträglichkeit.

Wie verhält es sich nun aber damit, daß die so stark betonte Natur selbst sich in bestimmten Fällen als verschwenderisch und zerstörerisch erweist? Dies genau ist der Punkt, an dem die Entgegensetzung von Natürlichkeit und Künstlichkeit und die daraus abgeleitete Gleichsetzung von Natürlichem und Verbindlichem in ausweglose Widersprüche gerät: Nicht erst der Mensch setzt in der Natur zerstörerische Prozesse in Gang, vielmehr enthält bereits diese selbst eine ansehnliche Menge an Risiken, lebensvernichtenden Konkurrenzen, brutalen Gesetzmäßigkeiten und für die betroffenen Lebewesen schonungslos hereinbrechenden Katastrophen. Selbst wenn man einiges davon vom Standpunkt des Gesamtverlaufs der Evolution aus noch einmal als »sinnvoll« im Sinne eines ausgeglichenen Verhältnisses von Leben und Tod und genetischer »Fitness« bezeichnen darf, bleiben noch genügend Phänomene, in denen die

Natur mit ungeheuerlicher Gleichgültigkeit und Härte gegen ihre eigenen Hervorbringungen vorzugehen scheint. Und auch dort, wo die Gesamtbilanz im Sinne der Zweckmäßigkeit verläuft, kostet ihr Erfolg unzähligen Individuen das Leben. Man mag einwenden, dies sei nach menschlichen Maßstäben geurteilt. Das trifft zu, beweist allerdings eher das Gegenteil von dem, was das Argument, für das es bürgen soll, voraussetzt: daß nämlich die Natur selbst aus sich heraus dem Menschen die sittlichen Maßstäbe gibt. Vielmehr kann sie erst auf *dem* Weg für menschliches Handeln maßgebend sein, daß sie nach Mustern menschlicher Verpflichtungen gedacht und gedeutet wird. Als moralisch normierend kann die Natur konsequenterweise nur gelten, wenn entweder das in ihr vorkommende Leid als etwas zu ihr selbst in tiefstem Widerspruch Stehendes aufgefaßt wird, oder wenn die Zweckmäßigkeiten letztinstanzlich an positiven Gesamtbilanzen festgemacht werden. Bei Bevorzugung der ersten Lösung bedarf es metaphysischer und religiöser Sichtweisen, die die Natur als solche aber nicht bereitstellt. Schlägt man jedoch den anderen Weg ein, so kann die Berufung auf die Natur sehr schnell zweischneidig werden: Auf die Natur kann sich dann nämlich sowohl der berufen, der eigene Interessen zugunsten anderer hintansetzt, als auch der, der sich nur von der Erfüllung der eigenen naturgegebenen Bedürfnisse bestimmen läßt. Eine konsequente Eugenik etwa wäre ohne Zweifel rechtfertigbar. Der Selbstwert jeder einzelnen Person wäre relativiert gegenüber dem Selbstwert der besseren Natur.

Dort freilich, wo man sich emphatisch auf Natur beruft, wird die Unumgänglichkeit dieser Wahl bezeichnenderweise meist selektiv ausgefiltert oder harmonistisch übertüncht: Es wird unterstellt, daß die Natur, bliebe sie nur ungestört, bloß Sinnvolles hervorbringe und einheitsstiftend wirke. Natur wird dergestalt verklärt, ja bekommt Züge einer menschenfreundlichen Muttergottheit; das Übel aber wird auf das Konto der Gesellschaften verbucht.

Komplementär zur Verklärung der Natur kommt es zu einer – gleichermaßen fragwürdigen – Dämonisierung des Kultürllichen<sup>2</sup>. Daß es erst die Errungenschaften der Kultur waren, die den Menschen vor einer übermächtigen und völlig undurchschaubaren Natur schützten, gerät in dem Maße in Vergessenheit, als sich der kulturell gesicherte Mensch nicht mehr andauernd als bedroht erfährt. Daß menschliche Kultur naturfeindliche, ja naturzerstörende Züge annehmen kann, erscheint nahelie-

<sup>2</sup> Über den psychoanalytischen Zusammenhang zwischen beidem finden sich einige treffliche Bemerkungen bei J. Bopp, Die Tyrannei des Körpers, in: Kursbuch 88 (1987) 49–66, hier: bes. 60 ff.

gender als die menschenbedrohenden Potenzen der Natur. Der Mensch hat aber nicht nur immer in die Natur eingegriffen, so daß das, was wir mit »Natur« meinen, auch schon nicht mehr die natürlich-ursprüngliche Natur ist, sondern die durch menschheitliche Arbeit gestaltete und überformte Natur; sondern er ist auch darauf angewiesen, es zu tun, wenn er sich und seinesgleichen sichern will. Natur gibt ihm die Grundlage und das Spektrum der Möglichkeiten vor, aber die natürliche Ausstattung des Menschen selbst reicht gerade nicht aus, ein als menschlich empfundenenes Leben zu verbürgen. Insofern könnte man paradox sagen, daß zur Natur des Menschen gerade dies gehört, daß er über das gegebene Natürliche hinausgeht, es sich kulturell aneignet und umgestaltet. Dies gilt keineswegs nur für die quantitative Dimension Befriedigung der Elementarbedürfnisse einer so großen Zahl von Menschen, wie sie heute auf der Erde leben, sondern auch noch einmal für das friedliche Miteinander und für das Bedürfnis ästhetischer Nichtverzwecktheit und reflexiver Sinnhaftigkeit. Experimente, die Lebensgestaltung und menschliche Gemeinschaft in der Abwendung von herkömmlicher Kultur gerade nur auf der Basis von Natürlichkeit betreiben wollten, scheiterten in der Praxis entweder an der Menge nichtlösbarer Konflikte (wie der Versuch Robert Owens, in Indiana eine kooperative Produktionsgemeinschaft aufzubauen<sup>3</sup>), an massiver Barbarei (wie die NS-Gesellschaft) oder aber sie erwiesen sich bloß in exzeptionellen Schonräumen oder im Parasitären als lebensfähig (wie die Schäferidylle im Schloßpark von Versailles).

Die Unhaltbarkeit einer globalen Kritik des Kreatürlichen, die sich als Maßstab der Natürlichkeit bedient (der ebenso kritikbedürftig ist), stellt allerdings keineswegs einen Freibrief dafür dar, daß man alles, was sich menschlichem Machen verdankt, eo ipso auch als berechtigt ansehen dürfte. Aber die Grenzen zwischen dem sittlich Richtigen und dem sittlich Schlechten lassen sich offensichtlich nicht einfach so bestimmen, daß man das Natürlich-Gegebene prinzipiell dem Kulturellen über- und vorordnet. Die Verabschiedung von Kulturellem und der Verzicht auf

<sup>3</sup> R. Owen war nach dem Kampf um eine humanere Fabrikgesetzgebung in England und nach intensiven Bemühungen als Unternehmer und Schriftsteller um eine Besserstellung der Arbeiter 1824 nach den USA gegangen. Dort versuchte er, die von einer pietistischen Sekte erworbene Kolonie »Harmony« als kooperative Produktionsgemeinschaft aufzubauen (»New Harmony«), 1829 kehrte er enttäuscht nach England zurück, wo er für seine Ideale weiterkämpfte. Näheres s. etwa C. D. Kernig, Sozialismus. Ein Handbuch, Bd. I, Stuttgart u. a. 1979, 119–123. Zur Tradition der europäischen Zivilisationskritik s. etwa: J. B. Müller, Zurück zur Natur?, in: Kindlers Enzyklopädie Der Mensch, hg. v. H. Wendt u. N. Loaker, Bd. V, Zürich 1983, 713–727.

kulturell Mögliches sind nicht schon per se sinnvoll und moralisch positiv, sowenig wie andererseits auch das blinde Vertrauen auf die selbststeuernde Kraft einer technisch expansiven Kultur. Der eigentlich problematische Punkt ist das exklusive Verhältnis zwischen beiden Größen.

Eine interessante Variante, von Eigenrechten der Naturwesen zu sprechen und trotzdem die Aporie einer stringenten Gegenüberstellung von Natürlichem und Künstlichem zu vermeiden, findet sich übrigens bei K. Meyer-Abich. In seinem Vorschlag zu einer Charta der Rechte der Natur formuliert er: »Die spezifischen Lebensinteressen in der natürlichen Mitwelt werden unsererseits [sc. von seiten des Menschen] geachtet wie unsere eigenen. Die natürlichen Nahrungsketten sind Ausdruck spezifischer Lebensinteressen. – Menschliche Interessen sind nicht nur untereinander, sondern gegen die der natürlichen Mitwelt abzuwägen. Interessen sind immer Interessen *von x an y* und dementsprechend zweistellig zu gewichten.«<sup>4</sup> In den Erläuterungen zu diesen Sätzen tritt Meyer-Abich dafür ein, daß »die Abwägung zwischen menschlichen Interessen einerseits und denen der natürlichen Mitwelt andererseits bis auf weiteres in der Regel so getroffen [wird], daß »natürliche« Verhältnisse erhalten und wiederhergestellt werden«<sup>5</sup>. Hier wird also die Problematik einer stringenten Gegenüberstellung von Natürlichem und Künstlichem erkannt und diese deshalb nurmehr als Abwägungsprinzip formuliert<sup>6</sup>.

### III. DIE TIEFERE ZUSAMMENGEHÖRIGKEIT DES NATÜRLICHEN UND DES KULTÜRLICHEN IN DER QUALITÄT DES KREATÜRLICHEN

Das herausfordernde Stimulans des heutigen Orientierungsbedürfnisses liegt in der massiv sich einstellenden Erkenntnis, daß die Fortsetzung jener praktischen Einstellung zur Natur, die sich Hand in Hand mit der neuzeitlichen Wissenschaft und Technik – also: kulturell – herausgebildet hat, über kurz oder lang für Natur wie Mensch ruinöse Effekte hervorbringt oder wenigstens hervorbringen könnte. Aber – so der Er-

<sup>4</sup> K. Meyer-Abich, Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik, München u. a. 1984, 190 ff.

<sup>5</sup> Ebd. 148, vgl. 191.

<sup>6</sup> Vgl. ebd. 148: »Ich kann ein so striktes Erhaltungsgebot nicht generell vertreten, zumal dabei auch die Konsequenz nicht auszuschließen ist, um der Schonung der Mitwelt willen, Menschen zugrunde gehen zu lassen. Ich werde mich dem strikten Erhaltungsgebot durch meine Auslegung des Abwägungsprinzips jedoch annähern.«

trag der vorhergehenden Überlegung – genauso wenig wie blindes Vertrauen auf eine innere Korrekturautomatik des erreichten kulturellen Fortschritts taugen auch die Ausrichtung an der Vorbildlichkeit der ungestörten Natur und der kritische Rückverweis auf (für natürlicher angesehene) frühere Kulturstadien als normative Grundorientierung. Beide setzen voraus, Natur und Kultur ließen sich als die beiden Enden des geschichtlichen Verhältnisses zwischen dem Menschen auf der einen Seite und der vorgegebenen Materie auf der anderen begreifen. Diese Vorstellung wird aber der Eigenart des menschlichen Verhältnisses zur Natur nicht gerecht; Kultur und Natur sind enger miteinander verknüpft. Es muß deshalb nach einer anderen Verhältnisbestimmung gesucht werden, mit der sich beides als ineinander verschränkt und gleichwohl unterscheidbar begreifen läßt. Das Theologumenon »Geschöpflichkeit« eröffnet die Möglichkeit dazu.

Unabhängig von seinem jeweiligen bekenntnismäßigen Kontext und durch die verschiedenen lehrhaften Ausgestaltungen hindurch bringt der Gedanke der Geschöpflichkeit zwei elementare Erfahrungen zur Sprache: Die Erfahrung des Sich-gesetzt-Vorfindens und die Erfahrung von Sinnhaftigkeit. Sobald der Mensch als Ich zu denken, zu sprechen oder auch zu handeln vermag, findet er sich und seine Welt schon vor. Dankbar oder auch schmerzlich wird ihm bewußt, daß er nie ganz von vorn mit sich und seiner Welt anzufangen braucht, ja, solches gar nicht kann. Er ist sich im voraus bereits irgendwie gegeben; und er nimmt zur Kenntnis, daß auch alles andere sich nicht selbst entspringen zu lassen vermag. Selbst da, wo er eine Chance oder die Aufgabe sieht, mehr dieses Selbst zu werden, das er sein möchte, gelingt ihm dies nur auf dem Fundament und im Rahmen der grundlegenderen Voraussetzung, daß er schon ist und sich als Wesen erfährt, fähig, sich selbst zu diesem bestimmten und einzigartigen Individuum zu entfalten.

Was als im voraus gewährt erfahren wird, bildet aber nun keine strukturelose Anhäufung. Zumindest jedoch zeigt sich inmitten all des Chaotischen, Verschwenderischen und zum Sterben bestimmt Scheinenden immer wieder und oft genug überraschend das Andere: Gesetzmäßigkeiten und Übereinstimmungen, Strukturen im Kleinen und Kleinsten und Ordnungen im Größeren, Zusammengehörigkeiten und Abgestimmtheiten, Balancen, festgelegte Dynamiken zwischen Jetzt-Zuständen und späteren Entwicklungsformen – mit einem Wort: Sinnhaftigkeit. Das besagt zunächst soviel, daß es in der Natur viele Phänomene gibt, die den Eindruck entstehen lassen, hier sei jemand mit Plan und Überlegung am Werk.

Glaube deutet die Erfahrung des Gewährtseins als Geschaffensein durch

Gott, das Sinnvolle und Schöne als Fürsorglichkeit Gottes. Gott steckt zwar nicht selbst unmittelbar in der Natur drinnen, aber als Schöpfung enthält die Natur etwas von Gott. Im gläubigen Nachdenken hat diese »Gotthaltigkeit« unterschiedliche Gestaltungen bekommen: Die biblischen Schöpfungserzählungen bringen sie nicht bloß mit der göttlichen Bestätigung des Gutseins, sondern auch damit zum Ausdruck, daß sie den Schöpfungsvorgang als Sprechen Gottes darstellen. Die Geschöpfe erscheinen somit als Realisierung einer göttlichen Idee; andererseits erscheinen sie damit als verstehbar, sind nicht bloß Verkörperungen, sondern auch Chiffren der in ihnen enthaltenen Intentionalität. In der Theologiegeschichte gibt es durchgängig die Metapher der Spur, die zu Gott führt<sup>7</sup>. Die neuere Schöpfungstheologie greift stark auf den Sakramentsbegriff zurück, um die besondere Qualität des Kreatürlichen zum Ausdruck zu bringen<sup>8</sup>: Das Geschöpfliche steht nicht bloß in und für sich selbst, sondern in ihm ist eine größere Wirklichkeit da. Noch weiter geht der Vorschlag J. Moltmanns, in den Strukturen und Informationen von Natur und Kosmos Materialisationen des Geistes Gottes zu sehen<sup>9</sup>.

Freilich: In keiner dieser Explikationen von Kreatürlichkeit wird göttliche Intentionalität unmittelbar auf das aktuelle So-sein des Natürlichen bezogen. Vielmehr gibt es im Bereich des Kreatürlichen selbst eine Differenz des Noch-nicht. Erfahrbar ist diese Differenz darin, daß es neben dem Wohlgeordneten und Sinnvollen, das Menschen als gewährt und als verlässlich erfahren, auch Bedrohliches und Vernichtendes, Zweideutiges und Verfehltes gibt, die Realität des Versagens auf seiten des Menschen eingeschlossen. Für den Glauben ist deshalb die Welt, so wie sie gegenwärtig ist, nicht schon in ihr Ziel gekommen, sie ist noch unfertig, noch nicht geglückt und heil. Mit Paulus zu sprechen ist ihr derzeitiger Zustand als »sehnsüchtiges Harren« und als »in Geburtswehen liegend« zu umschreiben (Röm 8, 18–27), anders gesagt als ein Zustand, der einerseits leidvoll ist, dem aber andererseits auch eine größere Zukunft bevorsteht.

Genau hier, in dieser Differenz des Noch-nicht, befindet sich nun auch

<sup>7</sup> S. J. Auer, *Die Welt – Gottes Schöpfung*, Regensburg 1975 (= KKD III), 80–90.

<sup>8</sup> S. statt anderer: C. Bonifazi, *Eine Theologie der Dinge. Der Mensch in seiner natürlichen Welt*, Stuttgart 1977; Ph. Schmitz, *Ist die Schöpfung noch zu retten? Umweltkrise und christliche Verantwortung?* Würzburg 1985, 96 f.; G. Greshake, *Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung*, Freiburg u. a. 1986.

<sup>9</sup> J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, 23–27; 215–220 u. passim.

der Ort des Menschen in der Schöpfung und der Spielraum seines Wirkens. Theologisch hat das Wirken des Menschen im und mit dem Kreatürlichen drei ursprüngliche Qualitäten, hinter denen die konkrete Wirklichkeit menschlichen Tätigseins wohl zurückbleiben, die sie aber nicht aufheben kann, nämlich: Freigesetztsein, Verantwortlichkeit, Verbesserung des Defizienten.

### *1. Das Kultürliche als Freigesetztsein*

Der Mensch ist der ihn umgebenden Natur nicht auf Gedeih und Verderb ausgeliefert, sondern vermag selbst in reflexiver Distanz zu sich und seiner unmittelbaren Bedürftigkeit Zwecke zu setzen, Natürliches zu lenken und umzulenken und es sich so dienstbar zu machen. In der Fähigkeit, Natürliches in den Dienst von ihm gesetzter Zwecke zu nehmen, erfährt er sich als singular unter allen anderen Kreaturen. Die Gesamtheit dessen, was er aus seiner natürlichen Umwelt und sich selbst macht, eingeschlossen das, was die, die vor ihm gelebt haben, ihm an gestalteter Umweltlichkeit in Form von Wissen, Fähigkeiten und Produkten hinterlassen haben, ist die Kultur. Das entscheidende Merkmal von Kultur gegenüber der Natur ist, daß alle Kultur letztlich auf menschliche Handlungen im spezifischen Sinn eines wissentlich-willentlichen Tuns zurückgeht<sup>10</sup>. Über die Bildung der individuellen Persönlichkeit<sup>11</sup> hinaus umfaßt Kultur also die heute üblicherweise als eigenständige Gesellschaftsbereiche betrachteten Wissenschaften, Technik, Politik, Wirtschaft, Kunst. Die spezifische Art des menschlichen Tuns, die für all diese verschiedenen Formen von Kultur grundlegend ist, darf in einem sehr umfassenden Sinn theologisch als »Arbeiten«<sup>12</sup> umschrieben werden. Durch

<sup>10</sup> So trotz aller sonstigen Unterschiede der Sache nach übereinstimmend: A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt 1971, 37–39 u. 80 f.; E. Rothacker, *Probleme der Kulturanthropologie*, Bonn 1965, 9–16; M. Landmann, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, München u. a. 1961, passim, z. B. 192 f.; O. Höffe, *Freiheit in sozialen und politischen Institutionen*, in: J. Splett (Hg.), *Wie frei ist der Mensch? Zum Dauerkonflikt zwischen Freiheitsidee und Lebenswirklichkeit*, Düsseldorf 1980, 54–82, hier: 63–70; R. Maurer, *Zum Begriff der Kultur*, in: R. Löw (Hg.), *OIKEIΩΣΙΣ. Festschrift für R. Spaemann*, Weinheim 1987, 171–187, hier: 173–176.

<sup>11</sup> In diesem heute meist als »übertragen« bezeichneten Sinn begegnet der Begriff schon bei Cicero und im Humanismus (*cultura animi* u. ä.). Näheres dazu bei W. Perpeet, *Art. Kultur, Kulturphilosophie*, in: HWP IV, 1309–1324, hier: 1309 f.

<sup>12</sup> Von Arbeit in diesem anthropologisch grundsätzlichen Sinn ist etwa die Rede in der Enzyklika *Laborem Exercens* (1981) nr. 9 (freilich ohne Definition im

Arbeiten kann sich der Mensch im und aus Natürlichem jene Welt künstlich – das heißt nichts anderes als: mit Absicht und Wille – bauen, die er als »Zuhause« für ein gelingendes Dasein erleben mag. Die Kulturanthropologie spricht, Th. von Uexküll folgend, immer wieder von »Umwelt« im emphatischen Sinn, das heißt: in qualitativer Abhebung von der Welt der Tiere; man könnte dasselbe auch mit dem oft ins Sentimentale abgleitenden, anthropologisch gleichwohl unentbehrlichen Begriff »Heimat« benennen<sup>13</sup>.

Die theologische Dignität des kulturellen Schaffens besteht darin, Teilhabe am schöpferischen Handeln Gottes zu sein. Der Mensch darf sich als *cooperator Dei* (vgl. 1 Kor 3, 9) begreifen, ermächtigt und beauftragt, die Welt mit- und fortzugestalten und sich in ihr einzurichten. Arbeiten ist von daher auch und zunächst Daseinserfüllung, erst dann auch drückende Last, Fluch oder zwangsläufiges Erfordernis der Realität. Das Ergebnis des Arbeitens sind nicht bloße materielle Dinge, sondern diese enthalten ihrerseits ein Quantum Subjektivität dessen, der sie jeweils verfertigt hat<sup>14</sup>.

Es gehört zu den großen theologischen Leistungen des II. Vatikanum, daß es diese theologische Würdigung des Kultürliehen vollzogen<sup>15</sup> und sich ausdrücklich zum Eigenwert und zur Eigengesetzlichkeit der kulturellen Schaffensbereiche bekannt hat<sup>16</sup>.

## 2. *Verantwortlichkeit*

Kulturelles Handeln hebt die Zugehörigkeit des Menschen zur Natur nicht auf. Nicht nur Kultur ist unhintergebar (s. o.), sondern auch die Natur. Kultur, so großartig sie auch sein mag, stellt den Menschen nicht außerhalb des Zusammenhangs Natur; vielmehr bleibt er auf diese als Lebensgrundlage verwiesen und in sie als Lebensraum eingebunden. Natur ist sowohl in ihm wie um ihn ein Stück seiner Leiblichkeit. Gestaltung

(strengen Sinn). Zur Würdigung und theologiegeschichtlichen Einordnung s. W. Korff, *Wandlungen im Verständnis der Arbeit aus der Sicht der christlichen Soziallehre*, in: *Jahrbuch f. Christl. Sozialwissenschaften* 27 (1986) 11–34.

<sup>13</sup> Weiterführende Gedanken hierzu bei Moltmann (Anm. 8), 59–61. S. auch A. Zottl, *Christsein in der Gefährdung. Pastoraltheologische Überlegungen zum Begriff Heimat*, in: *Stimmen der Zeit* 205 (1987) 115–126.

<sup>14</sup> Solche Aussagen dürfen freilich nicht deskriptiv-legitimierend genommen werden, sondern nur normativ-kritisch.

<sup>15</sup> Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute »*Gaudium et Spes*« nr. 33–34 (mit ausdrücklicher Einbeziehung auch des alltäglichen Tuns) (lateinischer Text u. deutsche Übersetzung in: *LThK.E III*, 241–492).

<sup>16</sup> Ebd. nr. 36 u. 41.

und Verwirklichung seines Lebens finden nicht außerhalb oder gegen das Natürliche statt, sondern in ihm. In dieser bleibenden Kreativität unterscheidet sich das menschliche Schaffen vom göttlichen – eine Differenz, die in der priesterschriftlichen Schöpfungstheologie durch die exklusive Verwendung von »bara« für das göttliche Schaffen auch noch terminologisch zum Ausdruck gebracht ist. Die Qualität des Kreatürlichen aber teilt der Mensch mit Tieren und Pflanzen und überhaupt mit allem, was ist. Das bedeutet vor allem, daß ihm sein Anfang vorgegeben ist und daß sein Handeln im Horizont von Festlegungen steht, die einerseits seine eigene Begrenztheit betreffen und andererseits die grundlegenden Sinngefüge in der Natur. Er kann Neues schaffen, aber stets nur in der Zeit und innerhalb des schon Verfügtten.

Daß der Mensch um diese *Conditio* weiß und daß er sie bei seinem Handeln berücksichtigen kann, das verleiht menschlichem Tun den Charakter der Verantwortlichkeit. Verantwortlichkeit<sup>17</sup> besagt, daß das handelnde Subjekt für sein Handeln gute Gründe hat, die es auf Befragen nennen kann, und daß es dafür mit seiner Person einsteht, was soviel heißt, als daß es die Folgen des eigenen Tuns auf sich zu nehmen bereit ist. Verantwortlichkeit benennt in diesem Sinn also nicht bloß eine grundlegende Einstellung der Person, sondern die ontische Verfaßtheit des Menschen als Handlungswesen selbst.

So ist der Mensch in seinem kultürlichen Schaffen also nie bloß die Kreatur, die sich selbst übergeben ist und etwas aus ihrer Freiheit machen kann (biblisch: die den Schöpfungsauftrag ausführt), sondern auch diejenige, der die Selbstbestimmung und die Weltgestaltung überantwortet sind (biblisch: der Mensch kann nur die Stelle Gottes in der Schöpfung vertreten und bleibt diesem weiterhin verpflichtet). Freigesetztsein und Verantwortlichkeit sind koextensiv. Diese Verantwortlichkeit unterscheidet das Handeln des Menschen einerseits vom Schaffen Gottes, andererseits vom Verhalten der Tiere.

<sup>17</sup> Einen informativen Überblick über die Verantwortungskonzepte bietet J. Klawitter, Traktat zum Topos Verantwortung – Grundlinien für eine historisch-systematische Untersuchung mit Rücksicht auf neuzeitliche Perspektiven, in: W. Baumgartner (Hg.), *Gewißheit und Gewissen*. Festschrift für F. Wiedmann zum 60. Geburtstag, Würzburg 1987, 187–221.

### 3. Verbesserung des Defizienten

Schließlich hat das kultürlche Tun noch eine dritte Ausrichtung: Es greift ein in das Natürlche, wo immer Leben gefährdet, Gesundheit beeinträchtigt oder die Fähigkeit, sich selbst zu bestimmen, durch naturale Gegebenheiten beeinträchtigt wird. Es bekämpft alles, was Leiden verursacht, Dasein bedroht, Feindschaft und Zerrissenheit stiftet, Sinn vernichtet – kurz: Es arbeitet den grundlegenden Negativitäten des Lebens entgegen.

Dieses Moment des Verbesserns und Helfens kommt in so gut wie jeder Kultur vor; als selbstverständlich findet es sich dort, wo das Aufeinanderangewiesensein unmittelbar erlebt wird und als direkte oder wenigstens gruppeninterne Reziprozität plausibel erscheint (Familie, Verwandtschaft, Dorfgemeinschaft, Stamm ...). Erheblich schwieriger ist hingegen seine rationale Begründung und die damit verbundene Generalisierung. Infolgedessen ist es kaum verwunderlich, daß die Thematik Verbessern/Helfen/Lieben vor allem in der theologischen Ethik eine wichtige Rolle spielt, weil sie vom Hoffungsgehalt des Glaubens her ihre Plausibilität und Dringlichkeit erhält. Die Überwindung oder Linderung natural bedingter Leidsituationen erweist sich als Antizipation erlöster Schöpfung und als Vorschein der Liebe Gottes.

So geht denn auch der ethische Grundimpuls, den Jesus mit dem Hereinbrechen der Herrschaft des gütigen Vätergottes zuinnerst verknüpft und den er einerseits in seinem eigenen Verhalten exemplarisch sichtbar macht, andererseits narrativ, ausführlicher systematisierend oder auch zu Regeln bündelnd ins Wort bringt, vor allem in diese Richtung. Ihr Nachdruck und auch ihre Provokation liegen nicht auf der Erschließung der sittlichen Handlungsfelder der damaligen Lebenswelt (sie wird als anerkannte Folie vielmehr vorausgesetzt und kommt eher beiläufig zur Sprache!), sondern auf der Option für den verletzten und bedrängten Menschen. Das Leiden von Menschen schon als solches wird als Grund zur Teilnahme an der Not und als Herausforderung zum Helfen eindringlich gemacht. Ihre entscheidende Formulierung findet diese Logik der Solidarität mit dem Leidenden im Liebesgebot.

Viele der Defizienz-Situationen, die für die neutestamentliche Lebenswelt noch als naturale galten, müssen heute als kulturelle verstanden werden (Mangel an Nahrung, krankheitsbedingte Isolation, Zugehörigkeit zu einem fremden Volk, Angst und Trauer). Insofern ist unsere Sicht der Nöte heute anders und müssen auch die Weisen, wie die Option für den leidenden Menschen handelnd einzulösen ist, andere sein. Die Kultur der Liebe ist deshalb heute auch als Kultur der Gerechtigkeit weiterzu-

führen (nicht hingegen: zu ersetzen). Freilich weiß der Glaube auch, daß sich die Welt nicht ganz in Ordnung bringen läßt. Von daher operiert das Lieben in einer schwierigen Dialektik: Es muß das je Bessere versuchen und sich gleichzeitig eingestehen, daß augenblicklich je Erreichtes nie das Beste sein kann.

Wo aber liegt zutage oder läßt sich entdecken, woran Verantwortlichkeit und Lieben inhaltlich Maß nehmen sollen? Die philosophische Tradition seit Sokrates antwortete hier mit dem Hinweis auf die Vernunft. In dieser Antwort sind, unbeschadet der jeweiligen systematischen Explikation, zwei grundlegende Einsichten festgehalten:

Das *Erste* ist die Einsicht, daß die Natur das, was in ihr an Sinn und Verfügtheiten enthalten ist, nicht von selbst bekannt macht; vielmehr bedarf es des Menschen, der Fragen stellt, beobachtet, sucht, vergleicht usw., damit erkannt wird, was es mit der Natur »eigentlich« auf sich habe. Erst die durch die menschliche Vernunft erkannte natürliche Ordnung kann verbindlich sein für das Handeln, nicht schon die Natur als solche unter Weglassung des Menschen in einer bestimmten Gegebenheit.

Die *zweite* grundlegende Einsicht besteht darin, daß der Gehalt des als verbindlich Erkannten – des Guten also – nicht mit subjektiver Einsicht zusammenfällt, sondern allen, sofern sie nur gutwillig und urteilsfähig sind, gemeinsam ist bzw. sein können muß. Das Gemeinsame, Allgemeingültige erscheint als Merkmal, ja als Kriterium des Guten, aber nicht einfach nur deshalb, weil empirische Handlungen fast immer in Gemeinschaft mit anderen geschehen und andere betreffen, sondern auch transzendental, weil im Personsein des einzelnen das Mensch-sein als solches (Subjekthaftigkeit, moralische Urteilsfähigkeit) unabweislich im Spiel ist. Nur wenn dem anderen bzw. den anderen eingeräumt wird, daß sie gleichfalls Wesen sind, die fähig sind, sich auf Grund eigenen Urteils und Wollens selbst zu bestimmen, hat der Anspruch auf so etwas wie Vernünftigkeit Sinn.

Der Ertrag dieses Kapitels kann im Blick auf das Ausgangsproblem so zusammengefaßt werden: Anstelle der gängigen zweistelligen Relation Kultur versus Natur drängt sich vom Gedanken der Geschöpflichkeit eine dreistellige Verhältnisbestimmung auf: menschliche Kultur als Leben mit der Natur im Gewährungs- und Verantwortlichkeits-Verhältnis der Kreatürlichkeit. Dieses komplexere Verschränkungsverhältnis ermöglicht die Würdigung des Kultürlichen als des Raums subjektiver, sozialer und gattungsmäßiger Selbstentfaltung; gleichzeitig widerspricht sie aber schon im Ansatz einer schonungslosen Ausbeutung und Vernutzung der Natur, weil sie die menschliche Freiheit nicht einfach ans Können bindet, sondern an das Vermögen, Zwecke zu setzen, die die di-

stanzlose Vorhandenheit des Naturhaften räumlich, zeitlich, modal und qualitativ bewertend transzendieren, vernünftiger Einsicht (zwar nicht immer auch faktisch, aber wenigstens prinzipiell) zugänglich sind und in denen die Anerkennung der anderen als urteilsfähiger Wesen zum Voraus wenigstens insinuiert ist.

#### IV. DAS NATÜRLICHE ALS DIE GRENZE DES VERANTWORTBAREN

In der bisherigen Geschichte menschlicher Kultur lagen die Grenzen menschlichen Handelns aufs Ganze gesehen stets innerhalb der Natur, ihren Ressourcen und ihrer Regenerationsfähigkeit. Ja, oft genug erschien sie als die übermächtige, der die Unangefochtenheit menschlichen Daseins mühsam und letztlich nie lückenlos sicher abgerungen werden muß. Geschehnisse, denen diese übermächtigende Qualität von Natur eigen ist, gibt es im Leben des einzelnen und der Gruppen noch immer und immer wieder einmal. Aber sie sind seltener geworden, so selten, daß sie im alltäglichen Bewußtsein derer jedenfalls, die an den Errungenschaften der Kultur teilnehmen dürfen, weitgehend verdrängt werden können oder nur den Status von Ausnahmen haben. Darin unterscheidet sich heutiges kulturelles Bewußtsein zweifellos von demjenigen früherer Generationen. Ein weiterer Unterschied kommt hinzu: Wir sehen heute und merken mittels Störungen und Belastungen, daß die Reichweite des inzwischen erreichten kulturellen Handelns die Grenzen der Natur zu überschreiten beginnt. Damit tritt Natur selbst als begrenzt und endlich dem Menschen gegenüber.

Unter diesen veränderten Bedingungen bekommt aber auch die Frage nach dem Verbindlichen für das Handeln eine neue zusätzliche Dimension, nämlich die nach den Grenzen des Kultürliehen. Dabei geht es allerdings nicht eigentlich um die durch ein für allemal gegebene Sachverhalte umschreibbaren Wirklichkeitsbereiche, die Kultur auszuklammern hat, sondern um die Grenzen dessen, was Menschen vernünftigerweise bei der Kultivierung von Natur verantworten können. Die Naturverträglichkeit, die in der bisherigen Geschichte menschlicher Kultur wenigstens aufs Ganze gesehen gleichsam als selbstverständlich unterstellt werden konnte, muß angesichts der heute offensichtlichen Problematik ausdrücklich zum Gegenstand menschlicher Verantwortung gemacht und handelnd bzw. unterlassend gesichert werden.

Vier solcher moralischer Grenzen sollen im folgenden genannt werden, freilich ohne daß ihre praktische Relevanz an dieser Stelle bis ins einzelne entfaltet werden könnte.

## 1. Personalität

Verantwortlichkeit besagt (s. o.), daß jemand sich als Subjekt seines Tuns weiß, als urteilsfähig und selbstbestimmt. Ob sich solche Selbständigkeit herausbilden kann und ob sie erhalten bleibt, hängt nicht bloß von der ontisch-geschöpflichen Verfaßtheit ab, sondern auch davon, ob die anderen sie respektieren und einen als eine zu eigenem Urteilen und Wollen fähige Person, als ihnen gleichwertig, anerkennen. Solche Anerkennung wird verweigert, wo Menschen von anderen als bloß zu steuernde Masse, als Objekt der Abrichtung für bestimmte Funktionen oder als bloßer Kostenfaktor »behandelt« werden. In der Entwicklung des neuzeitlichen Bewußtseins wurde diese Einsicht in der Verarbeitung kontrastierender Inhumanitätserfahrungen auf der Grundlage eines gemeinsamen Kerns antiker und christlich-biblischer Menschensicht zu der Vorstellung von ursprünglichen Rechten ausgestaltet, die auch politisch nur soweit eingeschränkt werden dürfen, wie es das Miteinander von freien Personen verlangt. Was hier im Blick auf typische *soziale* Eingriffe und Beeinträchtigungen festgehalten ist, bedarf heute einer Erweiterung im Blick auf *kulturelle* Eingriffsmöglichkeiten *überhaupt*. Hier sind ja nicht nur im Bereich der Biotechnik, sondern auch der Informationstechnik und der Psychotechniken Handlungsspielräume zugewachsen oder auch erst absehbar, die die Verweigerung der Anerkennung des anderen so frühzeitig und so sublim stattfinden lassen können, daß sie der »Mißlichkeit«, als illegitimer Zwang gespürt zu werden, Widerspruch hervorzurufen oder immer wieder von neuem durchgesetzt werden zu müssen, entzogen sind.

Im Zusammenhang der Debatte um die Gentechnologie haben einige Autoren<sup>18</sup> von einem Recht des Menschen, Produkt des Zufalls zu sein, gesprochen. Das ist sicherlich eine gewagte Formulierung, weil sie zum Inhalt eines Anspruchs etwas macht, was schicksalhaft ist und deshalb strenggenommen von niemandem zur Verfügung gestellt werden kann. Aber diese Zuspitzung in der Formulierung ist ja eher ein sehr deutlicher, vielleicht gewollt provozierender, vielleicht auch nur verlegener Ausdruck für das, worum es hier geht: nämlich um die kategorische Abwehr aller Versuche, das, was für einen Menschen Schicksal, weil lebenslange und unabänderliche biologische Grundlage und begrenzender Rahmen seines Subjektseins ist, von irgendwelchen anderen, seien sie

<sup>18</sup> Z. B. J. Herbig, *Der Bioboom. Möglichkeiten und Gefahren der Genmanipulation*, Hamburg 1982, 153; H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt 1985, 212; R. Löw, *Leben aus dem Labor. Gentechnologie und Verantwortung – Biologie und Moral*, München 1985, 189.

nun Helfer, Erzeuger, Konstrukteure, Machthaber oder Weltverbesserer, gezielt beeinflussen zu lassen. Biologisches Sosein und genetische Identität, ja, selbst das leidvoll Verunglückte sind als Produkt menschlichen Planens und Bewerkstelligens etwas qualitativ anderes denn als Hervorbringung der Natur. Qualitativ anders sind sie für den Hauptbetroffenen insofern, als der willkürlich hergestellten Person jene Einmaligkeit fehlte, die durch die Neukombination der Gene in der Natur allemal konstituiert wird, für das Verhältnis zu den anderen insofern, als sein Sosein nicht als dasjenige, das es ist, für gegeben genommen wird, sondern von vornherein als abhängig von anderen, ja vielleicht sogar als rechtfertigungsbedürftig erscheint. Aber weder das Aufs-Spiel-Setzen der Einmaligkeit noch der Ersatz der Vorfindlichkeit durch den Status eines sozialen Abhängigkeitsverhältnisses lassen sich mit guten Gründen rechtfertigen, noch können ihre Folgen von den Verursachern übernommen werden, zumal letztere auch gar nicht absehbar sind. In diesem Sinne sind sie nicht verantwortbar. Zugespitzt ausgedrückt steht der Begriff »Zufall« in der hier zur Debatte stehenden Formulierung also eigentlich für Nicht-verantwortbarkeit humangenetischer Konstruktion und nicht so sehr für den Respekt vor einem blinden oder geheimnisvollen Walten der Natur.

## *2. Das gesundheitlich Unverträgliche und das Krankmachende*

Personen sind nicht nur darin Naturwesen, daß ihre Subjekthaftigkeit und Individualität ein biologisch-vitales Substrat hat, sondern auch in der Weise, daß sie als Naturwesen über Ernährung, Wachstum, Reproduktion mit der Natur in einem andauernden und intensiven Austauschverhältnis stehen. Auch wo dieser Austauschprozeß in den Modi von Arbeiten, verantwortlich Handeln und Lieben und durch vielfache Vermittlungsstrukturen hindurch geschieht, gelangt ein Teil der abgegebenen Wirkungen in Form unerwünschter Belastungen oder fehlender Qualitäten über unsere Leiblichkeit wieder an uns zurück. Deshalb ist auch die leibliche Gesundheit (im weiteren, das psychische Wohlbefinden einschließenden Sinn) eine Grenze, zweifellos eine recht vage, insofern es kaum gelingen dürfte, exakt zu definieren, was Gesundheit ist und was Krankheit. Auch dürften beide Kategorien kaum schlechthin invariant sein, was ihr historisches und kulturelles Verständnis betrifft. Aber selbst wenn man das Phänomen hinsichtlich seines Umfangs problematisiert, verbleibt noch genügend Eindeutigkeit, um den Begriff im Alltag und in der Wissenschaft zu verwenden. Bei aller Vagheit an den Rändern handelt es sich bei der leiblichen Gesundheit aber um eine ele-

mentare und darüber hinaus auch sehr plausible Grenze. Es verwundert deshalb kaum, daß gerade sie im alltagsethischen Diskurs die dominante der hier in den Blick genommenen Grenzen insgesamt ist. Manches deutet darauf hin, daß ihr auch in der Politik wachsende Bedeutung zukommt, weil hier die Störung und der Verbrauch von Natur am stärksten eine ökonomische Bewertung erzwingt.

Krankheit und psychisches Elend sind freilich nicht an kulturelle Verursachung gebunden; sie kommen auch unabhängig von solcher vor. Auch sind die Ursachenverhältnisse komplex, so daß es so gut wie immer ausgeschlossen ist, von einer bestimmten Krankheit mit Sicherheit auf eine einzelne Ursache zurückzuschließen; ursächliche Zusammenhänge lassen sich nur »epidemiologisch«, also statistisch, ermitteln. Dann freilich sprechen die Befunde vielfach eine sehr deutliche Sprache<sup>19</sup>.

Im Blick hierauf mag es der Verdeutlichung des Gemeinten dienen, daß die Grenze des Verantwortbaren in der Überschrift von der Negation her definiert wird: In Rede steht nicht das Phänomen Krankheit in seiner ganzen Breite, sondern nur in jenem Sektor, in dem Krankheit der Preis für bestimmte kultürlche Eingriffe in die natürlichen Gegebenheiten ist<sup>20</sup>.

### 3. *Das Ganze der Natur*

Trotz aller Kultur und trotz rasanter technischer Fortschritte ist der Mensch auf Natur so angewiesen, daß sein Dasein und sein Wirken naturhafte Lebendigkeit als unersetzbare Möglichkeitsbedingung voraussetzt. Von dieser Angewiesenheit auf Natur kann keine Kultur emanzipieren, jedenfalls nicht auf absehbare Zeit hin. Ohne ein bestimmtes Maß von Natur wäre Menschsein unmöglich. Andererseits steht es gerade nicht in des Menschen Macht, Natur als ganze so zu beherrschen, daß diese nicht nur in bestimmten Bereichen, sondern in ihrer Komplexität, in ihrem Zusammenwirken und in ihren Ressourcen auf Wunsch einfach wiederhergestellt oder aber durch eine neue wenigstens gleichwertige substituiert bzw. durch planetarische Auswanderung wettgemacht werden könnte. Bei den kulturellen Eingriffsmöglichkeiten in die Natur besteht faktisch eine kräftige Asymmetrie zwischen dem Potential an Schä-

<sup>19</sup> Für einen Überblick s. etwa H. Schaefer/M. Blohmke, Sozialmedizin: Einführung in die Ergebnisse und Probleme der Medizin-Soziologie und Sozialmedizin, Stuttgart <sup>2</sup>1978.

<sup>20</sup> Möglicherweise müßte das Thema Gesundheit und Krankheit von diesem Gesichtspunkt her als Thema theologischer Ethik neu entfaltet werden. S. dazu einige Überlegungen bei: A. Elsässer, Gesundheit und Krankheit, in: Stimmen der Zeit 200 (1982) 373–384.

digung und Verderbnis und dem Potential an Entstehenlassen und »Heilung«. Von daher betrachtet trifft die Allerweltsformel, daß nicht alles Menschenmögliche auch verantwortet werden könne, in der Tat den Nagel auf den Kopf. Wegen der prinzipiellen Begrenztheit unseres menschlichen Könnens müssen wir auch noch angesichts der großartigsten Erfindungen und Technologien Natur als etwas unterstellen, was wir als ganzes und »in seinen wesentlichen Formen *nicht können* und das gleichzeitig für ein Verständnis unseres Lebens im ganzen unverzichtbar ist«<sup>21</sup>. In Analogie zu der theologisch vertrauten Formel des eschatologischen Vorbehalts könnte man von einem prinzipiellen naturalen oder auch kreatürlichen Vorbehalt sprechen.

Die praktische Folgerung aus diesem Vorbehalt ist ganz allgemein Respektierung und Schutz der Natur als ganzer. Kategorisch gefaßt, führt dieses Gebot in das fruchtlose Dilemma, entweder auf kulturelle Eingriffe verzichten oder sein kulturell gestaltetes Dasein als tragisch begreifen zu müssen. Die Alternative besteht darin, unbeschadet des prinzipiellen Verbots, die Natur in ihrer Gesamtheit zu verletzen oder auch nur fahrlässig in Frage zu stellen, das generelle Gebot im Sinne folgender drei Optimierungsregeln konkret zur Geltung zu bringen: Die *Einführung* einer Technologie ist nur insoweit vertretbar, als sie den Gesamtzusammenhang der Natur nicht dauerhaft und unumkehrbar schädigt (Naturverträglichkeitsherstellungspflicht). Bei *Ersatz* von Natürlichem durch Künstliches müssen erheblichere Gründe dafür sprechen als dagegen (Rechtfertigungspflicht). Bei der *Entwicklung* neuer Techniken dürfen nicht bloß die Chancen im Blick sein, sondern müssen gleichzeitig die Risiken erforscht werden (Risikoerkundungspflicht).

#### 4. Die Kontinuität der Menschheitsgeschichte in Naturgeschichte

Der dargestellte naturale Vorbehalt hat nicht nur eine globale, sondern auch eine zeitliche Dimension, die eigens zur Sprache gebracht werden soll. Zur Natur, die Menschen jeweils sind, gehört der Tod. Mag es ihnen auch gelingen, den Zeitpunkt, zu dem er eintritt, hinauszuschieben, entrinnen können sie ihm jedoch prinzipiell nicht. Auch Zeitlichkeit und Endlichkeit des menschlichen Daseins begrenzen den Umfang dessen, was Menschen verantworten können. Für Folgen, genauerhin: Für die negativen Spätfolgen, die erst *nach* Ablauf ihrer eigenen Lebenszeit auftreten werden und die sie selbst als beeinträchtigend erfahren, würden

<sup>21</sup> J. Mittelstraß, Leben mit der Natur, in: O. Schwemmer (Hg.), Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis, Frankfurt 1987, 37–62, hier: 61.

sie selbst jetzt damit konfrontiert, vermag niemand einzustehen. Die sich durchsetzende Redeweise von der »Verantwortung für die zukünftigen Generationen«<sup>22</sup> bringt eben diesen Sachverhalt in positiver Formulierung bündig ins Wort. Eigentlich und genauer besehen geht es darum, daß nicht durch die negativen Spätfolgen des Umgangs der Gegenwärtigen mit der Natur, dessen Vorteile ihnen zugutekommen, die Natur so zugerichtet wird, daß sie als Lebensgrundlage für ein menschliches Dasein nicht mehr taugt. Dies würde de facto nämlich eine Entscheidung darüber bedeuten, daß Menschen in Zukunft nicht mehr leben dürften. Präzis ausgedrückt geht es also um die Garantie dafür, daß menschliches Dasein auch in der Zukunft möglich bleibt.

Die Benennung dieser Grenze in der Überschrift möchte berücksichtigen, daß, so wie Menschsein in Natur eingelassen ist, auch die menschheitliche Geschichte in die Geschichte der Natur eingebettet ist. Infolge dieses Ineinanders läßt sich die hier in Rede stehende normative Grenze kultürliehen Handelns auch »kosmozentrisch« beschreiben. Die Grenze des Verantwortbaren und damit des Erlaubten würde dann überschritten, wenn die Kontinuität der Naturgeschichte abgebrochen würde. Woran diese Kontinuität festzumachen ist, ist die Einmaligkeit der aus dem Evolutionsprozeß hervorgegangenen Formen, wozu eben auch der Mensch zählt. Aus dieser Perspektive formuliert G. Altner die hier verhandelte Grenze beispielsweise so: »Verantwortung heißt, Schöpfung so zu gestalten, daß sie die in ihr liegenden Möglichkeiten nicht verliert, daß sie mit dem Menschen unterwegs bleiben kann.«<sup>23</sup>

## V. DIE BEDEUTSAMKEIT DES HINWEISES AUF DIE NATÜRLICHKEIT

Ist nun mit der Bestimmung des Natürliehen als Grenze des Verantwortbaren im kultürliehen Eingreifen in die Natur die Bezugnahme auf Natur in dem eingangs vorgestellten Sinn endgültig obsolet geworden? Diese Schlußfolgerung wäre nun doch allzu voreilig.

<sup>22</sup> S. D. Birnbacher, Verantwortung für zukünftige Generationen, Stuttgart 1988.

<sup>23</sup> G. Altner, Ethische Perspektiven, in: Gentechnologie – Genmanipulation. Reproduktionstechnik: Begegnungen 1/86 der Evangel. Akademie Mülheim, 186–194, hier: 190. Ähnlich: ders., Die Überlebenskrise der Gegenwart. Ansätze zum Dialog mit der Naturwissenschaft und Theologie, Darmstadt 1987, 63: »Das mit dem Begriff der Schöpfung Gemeinte zielt auf die nicht rekonstruierbare Einmaligkeit dieser Welt, dieses Sonnensystems, dieser Erde, dieser irdischen Lebensform und dieses Menschen, der das alles im nachhinein zu bedenken, zu verändern, aber nicht zu wiederholen vermag.«

Wie alles Neue üben auch neue kultürliche Möglichkeiten einen eigenartigen Reiz bis hin zur Faszination aus. Seine Wirkung kann so stark sein, daß die eventuelle sittliche Problematik übersehen oder suspendiert wird. K. Rahner sprach im Blick hierauf schon vor zwei Jahrzehnten von der neuen sittlichen Aufgabe, »ein kritisches Verhältnis zur Faszination des neuen Möglichen« zu bekommen<sup>24</sup>. Der Zusammenhang, in dem das damals gesagt wurde, macht deutlich, daß damit nicht einer prinzipiellen Verdächtigung des Neuen das Wort geredet werden sollte als vielmehr der Errichtung einer Schwelle, die der Attraktivität des noch ungeprüften Neuen einen Widerstand entgegensetzt, der Gelegenheit schafft, nicht so sehr die erwünschten, als alle möglichen Folgen nüchtern zu bedenken, bevor diese irreversibel werden oder durch allzu schnelles Faktensetzen teuer bezahlt werden müssen.

Sicher kann die Vernunft nicht lückenlos von der Beeinflussung durch Verblendung und Interessen abgeschirmt werden. Dennoch könnte gerade die Orientierung am Natürlichen durchaus ein wirksames Gegengewicht gegen die Faszination des Neuen bilden und so zumindest in der Ökonomie der öffentlichen Meinung eine kritisch-ernüchternde Funktion haben, weil sie die Automatik zwischen Können und Machen stört und so zur Rechtfertigung nötigt. Freilich kann sie diese Korrektivfunktion nur dann erfüllen, wenn die Berufung auf das Vorbild des Natürlichen nicht absolutistisch, sondern *heuristisch* und *provisorisch* genommen wird. Heuristisch insofern, als sie die Aura des Neuen, Fortschrittlichen, Rentablen, Prestige Einbringenden, des Wissenschaftlichen usw. durchdringt und hartnäckig nach dem Verantwortbaren zu suchen nötigt. Provisorisch<sup>25</sup> aber insofern, als sie für die Dauer dieses verschlungenen und aufwendigen Suchprozesses Verantwortung nicht einfach aussetzt, sondern die grundsätzliche Verpflichtung auf Bewahrung und Schonung der Mitgeschöpfe in Erinnerung hält. Dies zu tun mag heute wichtiger denn je erscheinen, weil unsere Lebenswelt in einem solchen Ausmaß artifiziell geworden ist, daß uns der elementare Zusammenhang mit der Natur aus unserer sinnhaften Wahrnehmung zu entschwinden droht.

<sup>24</sup> K. Rahner, Zum Problem der genetischen Manipulation, in: ders., Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln u. a. 1967, 286–321, hier: 317.

<sup>25</sup> »Provisorisch« ist hier also exakt im Sinn von Descartes' Vorschlag gemeint. S. ausführlicher dazu K. Hilpert, Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik, Düsseldorf 1980 (= MSS 6), 112–120.