

Es gibt kaum einen weiteren und verwirrenderen Begriff als „Natur“. Gerade diese Weite und Unschärfe macht aber auch einen wesentlichen Aspekt seiner Beliebtheit aus: Er eignet sich als Projektionsfläche für die je eigenen Ideale, die dann mit der Autorität des „von Natur“ her scheinbar objektiv Vorgegebenen der eigenen Zivilisation gegenüber gestellt werden. Dieses Argumentationsmuster findet sich bereits in der antiken Stoa, die ein naturgemäßes Leben empfiehlt („secundum naturam vivere“), bei Rousseau, der gesellschaftliche Zwänge und rationalistische Engführungen besonders in der Erziehung kritisiert („zurück zur Natur“) oder auch in manchen Formen moderner Ökologie, in der verschiedene Vorstellungen von Gleichgewichtsprozessen der Natur normativ als eine Art „Heilslehre“ rezipiert werden (TREPL 1991). Mit der Idealisierung der „Natur“ ist eine lange Tradition radikaler Gesellschaftskritik verbunden (VOGT 1996a).

Die Wertung der Natur kann auch eine umgekehrte, negativ abgrenzende Richtung haben: So gilt die Natur in weiten Teilen der Aufklärung nicht als Vorbild, sondern als Negativfolie für die Zielbestimmungen menschlicher „Emanzipation von den Fesseln der Natur“. Das Reich der Freiheit, des Geistes und der Sittlichkeit wird bei Hegel, Kant und vielen anderen Philosophen als das verstanden, was jenseits der naturwüchsigen Zwänge liegt (KANT 1903; DISSELHORST 1988).

Die Dichotomie von positivem und negativem Naturbegriff

Auch in der christlichen Ethik spiegelt sich die Spannung zwischen diesen beiden ethisch polaren Zugangsweisen zum Naturverständnis:

- Der positiv wertende Naturbegriff knüpft an das biblische Schöpfungsverständnis an (z.B. Gen 1,31: „Und Gott sah, dass es sehr gut war“; Lobpreis der Schöpfung in Ps 104). In ihren Anfängen bei Lactans, dem Lehrer von Kaiser Konstantin, hat das christliche Naturrecht die Funktion, eine Brücke von biblischer Moral zum „allgemein Vernünftigen“, von „Natur her Einsichtigen“ zu schlagen und damit eine christliche Rezeption der Ethik antiker Philosophie zu ermöglichen. Insbesondere durch Thomas von Aquin wurde das Naturrecht zur prägenden Tradition für katholische Ethik (KORFF 1985, 42-61; HEIMBACH-STEINS 1990; SCHOCKENHOFF 1996).
- Der negativ bewertete Naturbegriff knüpft zumeist an die Paulinische Antithese von Natur und Gnade an. Christliche Freiheit und Sittlichkeit werden dabei als Überwindung der sündigen Natur des Menschen verstanden. Die Transzendenz Gottes und die Wirkmacht des Glaubens werden der Natur ge-

genüber gestellt. Diese Traditionslinie wurde besonders über Augustinus und Luther wirksam.

Beide Traditionen durchdringen sich wechselseitig. Man kann sie nicht verstehen, wenn man ihre Naturbegriffe einfach schwarz und weiss gegenüberstellt. So ist eine wesentliche Pointe des biblischen Schöpfungsberichtes, der die Natur als etwas Geschaffenes, das Anfang und Ende hat, kennzeichnet, eine Entmythologisierung und Kritik der Naturreligionen des Umfeldes (HALTER/LOCHBÜHLER 1999, Bd. I, 121-223). Auf der anderen Seite wird in den Briefen des Paulus auch den Heiden die Möglichkeit einer Erkenntnis des Guten von Natur her zugesprochen (Röm 2,14f) und die gesamte Schöpfung in die Erlösungsvorstellung einbezogen (Röm 8, 18-27; 1 Kol 1, 15-20).

Der Naturbegriff als Spiegel des Selbstverständnisses

Die unterschiedlichen Verständnisweisen von Natur sind jeweils prägender Ausdruck und Spiegel des theologischen, kulturellen und gesellschaftlichen Selbstverständnisses. Dieses wirkt sich nicht zuletzt auch auf die praktischen Ziele und Vorgaben für den Naturschutz und die Landschaftspflege aus. Die Akzentuierung der ethischen Frage in meinem Beitrag zum Naturverständnis ergibt sich also nicht nur aus meinem persönlichen Blickwinkel Vertreter des Fachs „Christliche Sozialethik“, sondern aus der Natur der Sache: „Natur“ ist ursprünglich ein dem Zusammenhang menschlicher Praxis zugehöriger und damit zugleich von ethischen Fragestellungen geprägter Begriff (SPÄMANN 1973, 957f.). Insofern seine Definition eine grundsätzliche Bestimmung des Wirklichkeitsverhältnisses impliziert, ist in ihm auch eine religiöse Dimension angesprochen.

Von den vielfältigen Facetten und Wandlungen des Naturbegriffs in der christlichen Ethik kann ich hier nur skizzenhaft einige Grundlinien aufzeigen. Ich möchte mich dabei auf drei Aspekte konzentrieren: 1. Begriffsklärung (Dieser Abschnitt steht unter der These, dass ohne die Wiederentdeckung eines kohärenten Naturbegriffs auch jede Naturethik im Leeren hängt).

2. Schöpfung und Evolution (Hier geht es um die Frage, welcher Erkenntnis- und Orientierungswert dem christlichen Schöpfungsglauben angesichts einer evolutionären Naturdeutung zukommt).

3. Konsequenzen für eine christliche Natur-Ethik (Im dritten Abschnitt stehen ökologische und anthropologische Aspekte im Vordergrund).

1. Begriffsklärung

In der Tradition gibt es fünf grundlegende Begriffe von Natur (vgl. zu den ersten vier Aspekten: SCHRAMM 1994, 53):

1. Etymologisch kommt „Natur“ von nasci, geboren werden, wachsen; im Hintergrund steht das griechische Wort phyo, erzeugen, wachsen bzw. hervorgebracht werden.
2. Metaphysisch meint natura als Übersetzung des griechischen ousia, Wesen, Substanz, die innere Beschaffenheit, das identitätsstiftende Prinzip dessen, was zum Dasein eines Dinges gehört.
3. Naturwissenschaftlich bezeichnet „Natur“ die Gesamtheit des Gegebenen, die empirisch fassbare Wirklichkeit.
4. Gesellschaftlich steht „Natur“ als Gegenbegriff zu „Kultur“ oder „Technik“ für das, was der menschlichen Praxis vorausgeht.
5. Theologisch bezeichnet „Natur“ den Bereich des Seins, dem die Transzendenz Gottes und das Wirken der Gnade gegenübergestellt wird.

Alle fünf Zugänge stoßen heute philosophisch, theologisch und gesellschaftlich auf grundlegende Probleme. Wir haben zur Zeit keinen einheitlichen, in sich stimmigen und gültigen Naturbegriff. Damit fehlt dem ethischen Bezug auf Natur die philosophische Basis. Dies wirkt sich lähmend und Verwirrung stiftend nicht nur auf Theologie und Ethik, sondern auch auf den praktischen Naturschutz aus. Zu diesen Aporien sowie den Versuchen, den Naturbegriff neu zu erschließen, möchte ich im Folgenden anhand der fünf genannten Zugangsweisen einige Stichpunkte nennen:

Etymologisch

Von seinem etymologischen Ursprung her ist der Naturbegriff eng mit der aristotelischen Vorstellung der Entelechie verbunden, also des Wachsens als Entfaltung eines vorgegebenen Wesenszieles, z.B. bei der Kastanie der Entfaltung des Kastanienbaum. Nach Aristoteles ist die Natur eine schaffende Macht, die das Prinzip der Bewegung in sich hat. Bis ins 17. Jahrhundert war dieser Naturbegriff in Geltung, der die Natur als unabhängig vom Mensch handelnd auffasst (RADL 1970; RAPP 1981).

Nach Darwin wurde die Entelechievorstellung durch die Deutung der Evolution als Prozess von zufälligen Mutationen und Selektionen verdrängt. Die Annahme von in der Natur selbst liegenden Zielursachen scheint damit überflüssig (WOLTERS/ELEPFANT/VOGT 1998; MOOR 1987). Diese können also auch ethisch nicht mehr als verbindliche Handlungsnorm vorausgesetzt werden. Der philosophische Versuch einer Reformulierung der Teleologie von Spämann und Löw (SPÄMANN/LÖW 1981) hat – bisher jedenfalls – nur zögernd und vereinzelt Zustimmung gefunden.

Metaphysisch

Im Alltagsgebrauch der Sprache reden wir von der „Natur der Sache“ und meinen damit ihr Wesen. Die metaphysische Hintergrundannahme, dass es ein solches substantiell vorgegebenes Wesen, das sich von den veränderlichen Akzidenzien eindeutig unter-

scheiden lässt, gäbe, ist jedoch philosophisch fragwürdig geworden. Ohne Metaphysik hängt das Naturrecht im Leeren.

Insofern Natur erst im Hinausgehen über sie zum Begriff kommt, ist auch die Aufrechterhaltung des Naturbegriffs selbst abhängig von irgendeiner Art von Metaphysik. Denn ohne diese kann es keine Grenzen, folglich auch keine Definition der Natur geben. Als „das große Alles“ (Voltaire) wird Natur zu einem konturlosen und inhaltsleeren Begriff.

Eine der modernen Naturauffassung angemessene Metaphysik des Wesens der Natur müsste dynamisch ausgestaltet werden, etwa im Sinne der Evolutionsdeutung von Teilhard de Chardin oder der Prozessphilosophie von Whitehead. Vielleicht könnte auch die Synergetik von H. Haken neue Ansatzpunkte für ein dynamisches Verständnis der ordnungsbildenden Macht in der Natur geben. Sowohl die Erkenntnistheorie und Ontologie der Natur als auch der Begriff von Metaphysik müssten sich aufeinander zu bewegen, sollen sich Auswege aus der Verflachung der Naturphilosophie ergeben.

Naturwissenschaftlich

Seit dem 19. Jahrhundert dominiert ein empirischer Naturbegriff, der das Selbstverständnis der Naturwissenschaft bis heute prägt. Natur wird verstanden als Gegenstand empirischer Gesetzeswissenschaften. „Naturwissenschaft kann nur so heißen, weil sie eine Weise menschlicher Praxis ist, eine bestimmte Weise, sich dem, was ist und geschieht, zuzuwenden. In dem Maße aber, wie sie in der Behandlung ihres Gegenstandes diesen zunächst auf das pure Vorhandensein zu reduzieren suchte, musste ihr der Begriff „Natur“ ein gleichgültiges Synonym für „alles Beobachtbare“ werden“ (SPÄMANN 1973, 957).

Die klassische Physik der Neuzeit macht die Erklärbarkeit der Natur von experimenteller Erfahrung abhängig. Sie lässt die Geschichtlichkeit der Natur ausser acht und kann die Entstehung von Neuem (Emergenz) auf ihrer Erkenntnisebene prinzipiell nicht erfassen. Diese Einschränkung der Perspektive im Rahmen eines mechanistischen Weltbildes wird auch von neueren Ansätzen in den Naturwissenschaften selbst grundlegend kritisiert (PRIGOGINE/STENGERS 1990; KANITSCHIEDER 1993; LANDESHAUPTSTADT STUTTGART 1994, bes. Bd. I, 27-73).

Gesellschaftlich

Von seinem jeweiligen Komplementärbegriff her gewinnt das Verständnis der Natur seine spezifische Bedeutung. Diese Komplementärbegriffe sind stets solche, die Weisen oder Komponenten menschlicher Praxis bezeichnen. Dabei stehen seit der Antike zwei antithetische Verwendungen im Vordergrund:

- *physis* – *nomos*: In emanzipatorischer Absicht vertraten die Sophisten die These, dass die gesetzliche Ordnung des *nomos* in der Polis (Stadt bzw. Staat) die naturgegebenen Verhaltensweisen

und Neigungen unterdrückt. Aristoteles hielt dagegen: Der Mensch ist von Natur her ein politisches Wesen, das sich erst in sozial geregelten Ordnungen des Zusammenlebens entfaltet, das nicht blindlings auf Selbstbehauptung aus ist, sondern auf Verständigung mit Seinesgleichen.

- *physis – techne*: Natur wird als Gegensatz und Vorbild menschlicher Technik bzw. Kunst begriffen. Diese Antithese führt dazu, die Natur nach Analogie des menschlichen Schaffens als „Schöpfung“ zu begreifen. In der Bibel ist das Verständnis der Schöpfung theozentrisch auf Gott hingebordnet. In der Neuzeit wird teilweise der Mensch, der *homo faber*, zum Ausgangspunkt der Naturdeutung (vgl. MITTELSTRAß 1981).

Eine logische Relativierung der Antithese von Natur – Kultur/Gesellschaft geschieht notwendig dadurch, dass sich beide Bereiche wechselseitig durchdringen: Natur ist nicht bloß das der menschlichen Kultur-tätigkeit Vorausliegende, sondern zugleich das sie Umfassende. Ebenso fängt auch Kultur nicht erst dort an, wo Natur aufhört, sondern ist eine Umgangsform mit Natur. Hubert Markl hat diese paradoxe Verschränkung von Natur und Kultur auf die griffige Formel gebracht: „Natur als Kulturaufgabe“ (MARKL 1986; vgl. auch PLESSNER 1976).

In der soziologischen Analyse von Ulrich Beck wird die antithetische Gegenüberstellung von Natur und Gesellschaft heftig kritisiert: „Natur kann nicht mehr ohne Gesellschaft und Gesellschaft nicht mehr ohne Natur begriffen werden“ (BECK 1986, 107). Die Gesellschaftstheorien des 19. Jahrhunderts haben Natur im Wesentlichen als vorgegebene, zugewiesene, zu unterwerfende gedacht. Am Ende des 20. Jahrhunderts sei sie zunehmend geschichtliches Produkt geworden, „in den natürlichen Bedingungen ihrer Reproduktion zerstörte oder gefährdete Innenausstattung der zivilisatorischen Welt“ (ebd.).

Die Vergesellschaftung der Natur hat zur Konsequenz, dass sich auch ihre Zerstörungen und -gefährdungen unmittelbar vergesellschaften, d.h. in ökonomische, soziale und politische Konflikte verwandeln (daraus leitet Höhn den Begriff „ökologische Sozialethik“ ab; vgl. HÖHN 1997). Zivilisatorische Naturgefährdungen sind zugleich Gefährdungen der sozialen, ökonomischen und politischen Systeme. Während der Begriff der klassischen Industriegesellschaft auf der Gegenüberstellung von Natur und Gesellschaft beruhe, geht Beck mit dem Begriff der (industriellen) Risikogesellschaft von der zivilisatorisch integrierten „Natur“ aus und verfolgt die Metamorphosen ihrer Verletzungen durch die gesellschaftlichen Teilsysteme hindurch (BECK 1986, 107-112; vgl. auch BÖHME 1992; LUTZ-BACHMANN 1992). Nach dieser Analyse führt die traditionelle Antithese von Natur und Gesellschaft theoretisch und praktisch in völlig falsche Perspektiven.

Theologisch

Ab dem 16. Jh. Dominiert die Antithese Natur – Gnade (*natura – gratia*) bzw. *naturale – supernaturale*. Theologisch soll damit die klassische Polarität Natur – Praxis auf die neutestamentliche Lehre (Paulus, Johannes) abgebildet werden, dass der Mensch als „Fleisch“ (hebräisch: *barah*), also von sich aus, nicht das werden kann, was er seiner Bestimmung nach ist. Er kann zwar einzelne Güter anstreben, aber die grundlegende Befähigung, Gutes zu wollen, liegt nicht noch einmal in seiner Verfügung (vgl. dazu RAHNER 1961). Wenn der Mensch Gutes will und tut, ist dies theologisch nicht primär als Verdienst zu betrachten, sondern als Geschenk, als Gnade. Bleibt der Mensch ohne die Erfahrung der Liebe sich selbst überlassen, ist sein Wollen auf bloße Selbstbehauptung, bloßen Daseinskampf zurückgeworfen, also unsittlich.

Es gilt jedoch anthropologisch, theologisch wie ethisch den Gegensatz von Natur und Gnade/Sittlichkeit zugleich dialektisch auf einer höheren Ebene zu unterlaufen und die beiden Elemente in ihrer Einheit zu begreifen. Sonst wird die Theologie „hinterweltlerisch“ und irrational und die Ethik „unnatürlich“ und inhuman.

Einerseits sind Ethik und Religion also nicht aus der Natur ableitbar. Das „Heraustreten“ aus der Natur ist konstitutiv für die Ethik. So bestimmt beispielsweise Max Scheler in seiner Anthropologie den Menschen ethisch als „Neinsagenkönner“ (SCHELER 1927). Zugleich ist eine Ethik, die das Glück des menschlichen Lebens zum Ziel hat, auf eine Erfüllung der natural angelegten Neigungen angelegt. Dies gilt auch und gerade für christliche Ethik (KORFF 1985, 42-61 und 76-112; VOGT 1997, 333-456; ZELINKA 1994; KNAPP 1989).

„Gnade setzt Natur voraus und vollendet sie“ lautet die klassische Formulierung von Thomas von Aquin für das paradoxe Verhältnis zwischen Natur und Gnade. Die theologische Kategorie des Übernatürlichen wird nicht dadurch definiert, dass es gegen Neigungen oder Naturgesetze verstößt, sondern bezeichnet das, was als Gnade – die auch in und durch Natur wirken kann – die bloße Natur überschreitet und im Glauben einen Sinngehalt vermittelt (RAHNER 1961).

Dieses anspruchsvolle Programm einer Kirche mitten in der Welt zu verwirklichen, war die Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils und bleibt eine noch längst nicht eingelöste, stets neue Herausforderung für die Zukunft einer vitalen, auf die Nöte und Hoffnungen der Zeit antwortenden Kirche. Für hilfreiche Antworten in den aktuellen anthropologischen und ökologischen Problemfeldern ist dabei ein neues Naturverständnis für und durch christliche Ethik unabdingbar.

Die neuzeitliche Abkehr von der Naturteleologie

Der stärkste Bruch im Naturverständnis ist die neuzeitliche Abkehr von der Naturteleologie. RADL spricht vom „Untergang der biologischen Weltanschauung“ im 16. Jahrhundert und meint damit die Zurückdrängung aristotelischer, wesentlich von organischen Vorstellungen geprägter Naturinterpretation durch mechanistische und atomistische Leitideen (RADL 1970, 147ff. sowie 219ff.). Nach dem atomistischen Naturverständnis gibt es keine Bewegung, die von sich her als natürlich ausgezeichnet wäre. Die Unterscheidung zwischen natürlicher und erzwungener Bewegung sowie in der Konsequenz auch die zwischen Natürlichem und Künstlichem verliert ihren Sinn.

Hinter der Preisgabe der Naturteleologie steht – so die zentrale These von SPÄMANN & LÖW (1981) – das Interesse an der Naturbeherrschung. Wenn man mit einer Sache alles Beliebige machen möchte, kann die Frage, wohin diese Sache von sich aus möchte, nur störend wirken.

Vor dem Hintergrund eines mechanistischen Weltbildes wird Freiheit als Heraustreten aus der Natur begriffen. So spricht Hobbes vom Heraustreten aus dem Naturzustand als erster Forderung der Vernunft. Kant fordert, dass der Mensch aus dem ethischen Naturzustand heraustreten soll, um Mitglied eines ethischen Gemeinwesens zu werden. Schiller zeichnet den Weg zum bürgerlichen Rechtsstaat als Übergang vom Naturstaat zum Vernunftstaat. Für Marx ist der Kommunismus eine Überwindung der „naturwüchsigen“ Gesellschaft des blinden Spiels konkurrierender menschlicher Handlungen, die er dialektisch zugleich als „Resurrektion“ der Natur begreift (DISSELHORST 1988).

Fazit zur Begriffsgeschichte

In der überwiegenden Mehrzahl der Verständnisweisen erfüllt der Begriff Natur eine analoge Funktion: Er bezeichnet das von der menschlichen Praxis nicht gesetzte Seiende, die im menschlichen Lebenszusammenhang vorausgesetzte Bedingung seiner Möglichkeit. Das Natürliche ist das vom Mensch nicht Gemachte. Dabei sind allerdings der Mensch selbst sowie sein Handeln und seine Produkte zugleich auch auf näher zu bestimmende Weise natürlich.

Als Arbeitshypothese zur Orientierung für die weitere Reflexion soll folgende vorläufige Umschreibung des Begriffs genügen: Natur ist der Teil der Welt, dessen Zustandekommen und gesetzmäßige Erscheinungsform unabhängig von Eingriffen des Menschen ist bzw. gedacht werden kann.

Ethisch hat der Begriff der Natur den Sinn, auszu-drücken, dass der Mensch auf unterschiedliche Weise sich der Struktur dessen, was ist, anpassen, auf sie reagieren und ihr antworten muss, ohne dabei die Rechtfertigung für sein Handeln aus dem Vorgegebenen ableiten zu können.

In diesem paradoxen Spannungsverhältnis bleiben vielfältige Aporien des Naturbegriffs in der Ethik. Sein Bedeutungsgehalt variiert mit dem Selbstverständnis menschlicher Praxis und kann insofern als eine abhängige Variable bezeichnet werden. Sein Sinn lässt sich nur im Kontext konkreter praktischer (und damit auch ethischer) Fragestellungen erschließen.

2. Schöpfungsglaube und Evolution

Konfliktfelder und Grenzbestimmungen

Als das im Hinblick auf die Naturdeutung erfolgreichste Paradigma der Neuzeit wurde die Evolutionstheorie zu einem wesentlichen Ausgangspunkt für das Vordringen der Naturwissenschaft in weltanschauliche Bereiche (VOGT 1997, 314-320; vgl. zum Folgenden: VOGT 2001). So äußert sich das Ringen um die weltanschauliche Leitfunktion von Naturwissenschaft bzw. Theologie und Philosophie häufig als Streit über den vermeintlichen Gegensatz von Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube. Um unproduktive Kontroversen zu vermeiden, sind zunächst folgende Grenzbestimmungen und Zuordnungen festzuhalten:

1. Die Evolutionstheorie kann als gut bestätigte Erklärung der Entstehung und Veränderung der Lebensformen gelten. Dies hat auch Papst Johannes Paul II. in seiner Botschaft an die Akademie der Wissenschaften vom Oktober 1996, die von manchen als „Rehabilitation der Darwinschen Evolutionstheorie“ verstanden wurde, bestätigt.
2. Evolution als naturwissenschaftliche Kategorie und Schöpfung/Erschaffung als theologische Kategorie schließen einander nicht aus, weil sie nicht dieselbe Frage beantworten. Die Evolutionstheorie beantwortet nicht die Frage nach dem intentionalen Ursprung und Sinn des Lebens, die Schöpfungstheologie beantwortet nicht die Frage nach den materiellen Prozessen der Lebensentstehung und -entwicklung.
3. Gott ist kein Lückenbüßer für das (noch) nicht kausal Erklärte. Deshalb muss der von der Metaphorik des Machens geleitete Versuch, Gottes Schöpferhandeln als das, was nicht durch evolutionäre Selbstorganisationsprozesse erklärt werden kann, zu konkretisieren, scheitern.
4. Die neodarwinistische Vorstellung, dass Zufall und Selektion hinreichende Erklärungen für die Entstehung und Entwicklung des Lebens seien, ist wissenschaftstheoretisch nicht haltbar.

Evolution als Ausdruck des schöpferischen Seins

Die dynamische Naturauffassung, wie sie von der Evolutionstheorie eingefordert wird, ist eine durchaus konsequente Entfaltung des Grundgedankens der jüdisch-christlichen Schöpfungslehre, dass die Welt einen Anfang hat und dementsprechend geschichtlich als zeitliche Entfaltung zu denken ist.

Weil Gott die Natur als dynamische und lebendige Wirklichkeit schafft, die die evolutiven Kräfte ihrer Entfaltung in sich selbst trägt und selbst Ursache ihrer Entwicklung sein kann, liegt es durchaus auf der Linie des Schöpfungsglaubens, dass die Geschöpfe erst durch Evolution und Geschichte werden, was sie nach dem Schöpfungswillen sein sollen.

Schöpfung meint das Setzen eines Anfangs aus nichts, auf der Seite der Geschöpfe also: ein Dasein, das sein Sein nicht aus sich selbst hat, sondern erst im Rückbezug auf seinen Ursprung, seine Bestimmung, seinen Sinn gewinnt und immer wieder neu gewinnen muss. Die Schöpfungstheologie nimmt das Vorhandene zum Anlass, nach seinem Woher und Wohin, nach seinem Grund und nach seinem Sinn zu fragen. Als Schöpfung ist die Welt bleibend in die Wirklichkeit Gottes eingebunden. Dadurch, dass etwas evolutiv geworden oder technisch durch den Menschen gemacht ist, entgleitet es nicht per se der kreatürlichen Abhängigkeit von Gott (*Humani generis* D 3027).

Die existentielle und bleibende Abhängigkeit des Geschaffenen vom Schöpfer, von dem es sein Sein hat und dem es zugeordnet bleibt, nennt die traditionelle Theologie „Erhaltung“. Dies ist jedoch nicht statisch zu verstehen, sondern transzendentaltheologisch als Ursache der innerweltlichen Ursachen, als Sein im Werden, als tragende Macht in und über der weltlichen Dynamik der Schöpfung, als die Quelle der Zeit.

Die Ewigkeit Gottes ist nicht bloß negativ als „Unzeitlichkeit“ zu verstehen, sondern als schöpferische Seinsmächtigkeit, welche das im Nacheinander zersplitterte zeitliche Dasein umgreift und trägt. In dieser Perspektive gibt es keinen Gegensatz zwischen Schöpfung und Evolution. Evolution ist Ausdruck des schöpferisch-kreativen Seins.

Die Differenz zwischen Evolution und Geschichte

Vielfach besteht die Neigung, das Göttliche als „Geist des Universums“ mit der Dynamik evolutionärer Differenzierungsprozesse zu identifizieren. Gott wäre dann „nicht absolut, sondern er evolviert selbst – er ist die Evolution“ (vgl. JANTSCH 1984, 411-415). Christlicher Schöpfungsglaube beharrt dagegen auf der Unterschiedenheit Gottes v. Evolutionsprozess: Zwar ermöglicht die offene Dynamik komplexer Evolutionssysteme „Selbsttranszendenz“ im Sinne der Entstehung von qualitativ Neuem, das weder kausal ableitbar noch vorhersehbar ist und insofern auch ein kausalmechanisches Weltbild aufsprengt. Das Woraufhin einer Selbsttranszendenz, eine sinngebende Intention, die dann auch als das in der Natur von Anfang an Intendierte u. Angebahnte anzunehmen wäre (LINK 1991, 439ff.), ist jedoch nicht aus systemtheoretischen evolutiven Überlegungen ableitbar.

Von daher ist die Evolutionstheorie weder in der Lage, die Entstehung und Wirklichkeit des Geistigen

hinreichend zu erklären, noch, die menschliche Personenwürde zu begründen. Sie umfasst lediglich eine Erklärung der Veränderung des Materiellen durch materielle Kräfte, nicht Veränderungen durch das freie, verantwortliche Handeln. Letzteres gehört zur Kategorie der Geschichte, auf die Evolution theologisch gesehen angewiesen und hingeordnet ist. Schöpfungstheologisch zielt auf die Aussage, dass die Welt nicht allein in evolutionären Zufallsprozessen gründet, sondern in dem intentionalen Akt der Entscheidung Gottes für die Welt und für den Menschen, was ihrer Evolution die Möglichkeit gibt, zu einer sinnvollen Geschichte zu werden.

Durch die Ausweitung evolutionärer Analysen auf soziale, kulturelle und geistige Phänomene entstehen ständig neue Felder der Auseinandersetzung zwischen Naturwissenschaft und Theologie bzw. Geisteswissenschaft. Dabei wendet sich die Schöpfungstheologie gegen eine lineare Übertragung der biologischen Evolutionsgesetze auf den Menschen und die Normen seines Handelns. Sie zeigt auf, dass die Evolutionstheorie zwar Wesentliches zum Verständnis des menschlichen Handelns und zur Entstehung und Funktion seiner Normen beitragen kann, nicht aber zu deren Begründung (KNAPP 1989; VOGT 1997). Will sich die Theologie dabei nicht einfach in Rückzugsgefechte drängen lassen, muss sie sich offensiv um wissenschaftstheoretische Differenzierungen zwischen natur- und geisteswissenschaftlichen Aussagen bemühen.

Perspektiven für einen ethisch folgenreichen Begriff von Schöpfung

Insbesondere in der theologischen Auseinandersetzung mit der Umweltkrise trat wieder ins Bewusstsein, dass mit „Schöpfung“ nicht nur eine Erklärung für den Anfang der Welt gemeint ist, sondern eine lebendige, ethisch relevante Hinordnung der Weltwirklichkeit auf den in ihr gegenwärtigen Gott. Da die evolutionären Differenzierungsprozesse zwar Parameter, aber keine eigentlich ethischen Vorgaben bieten, liegt die Rückfrage nach der Intention und wirksamen Gegenwart eines Schöpfers nahe, vor der sich der Mensch bei seiner Einwirkung auf den Schöpfungszusammenhang zu verantworten hat.

Im Unterschied zur „Natur“ hat der Begriff „Schöpfung“ einen handlungsleitenden Charakter: Die schöpfungstheologische Sichtweise nimmt die Erde als Raum des geschenkten Lebens wahr. Wer von Schöpfung redet, verpflichtet sich damit zu einem verantwortlichen Umgang mit der Natur, der sich nicht allein an ihrem Nutzwert orientiert, sondern an ihrer religiösen, ästhetischen und symbolischen Bedeutung sowie an ihren „kreativ-schöpferischen“ Entfaltungsmöglichkeiten.

Die Freude an den Gütern der Schöpfung und die Entschlossenheit, diese auch anderen zu ermöglichen, also zu schützen und gerecht zu teilen, sind angemessener Ausdruck, entscheidendes Bewährungs-

feld und sichtbares Zeugnis des Glaubens, dass die Schöpfung Gottes gute Gabe ist (WERBICK 1998). Angesichts der ökologischen Krise ist das Engagement für die Bewahrung der Schöpfung als Lebensraum für alle Kreaturen heute eine unverzichtbare Praxis des christlichen Schöpfungsglaubens.

Nur wenn es in neuer Weise gelingt, die evolutionären Prinzipien und Wirkweisen der Natur als offene, jedoch zugleich schöpferisch-kreative Ordnungsmacht zu analysieren, kann ihr auch eine Orientierungsfunktion zukommen. Sie wird dabei stets eine die menschliche Vernunft weit übersteigende Ordnung bleiben. Ihre Deutung durch die menschliche Vernunft ist ein kreativer Prozess und hat den Charakter von Hypothesen. Schon aufgrund dieser Offenheit und Kreativität sowohl auf Seiten der Schöpfung wie auf Seiten der menschlichen Vernunft kann die Natur nicht unmittelbar verbindliche Handlungsvorgabe sein, sondern Spielraum vielfältiger, aber keineswegs beliebiger Möglichkeiten. Ethik ist dabei also nicht aus der Natur ableitbar, sondern braucht zugleich mit und in der Naturdeutung den Rekurs auf geschichtliche, kulturelle und religiöse Kategorien. Der Begriff der Schöpfung kann in diesem Sinne eine nicht naturalistische Ethik der Natur ermöglichen (KORFF 1985, 42-128; GANOCZY 1987).

3. Konsequenzen für den Ansatz einer christlichen Natur-Ethik

Natur und Freiheit

Die Entgegensetzung von Natur und menschlicher Praxis hat eine anthropologische Basis: Die Tatsache, dass menschliche Triebbefriedigung nicht instinkthaft geschieht, sondern durch bewusstes Handeln geleistet werden muss (GEHLEN 1986; PLESSNER 1965). Die Verweigerung dieses Hinausgehens, die Berufung auf die eigenen Natur als Rechtfertigung des Handelns, ist ethisch unzureichend. Gerechtfertigt werden können nämlich nur Handlungen, insofern sie Handlungen, also nicht Naturgeschehen sind. Wo Rechtfertigung für das Handeln gefordert wird, muss man auf etwas Bezug nehmen, was über diese natürlichen Gesetzmäßigkeiten hinausgeht (ZELINKA 1994; KNAPP 1989; MOORE 1984). Die Gegenüberstellung von Natur und Sittlichkeit ist gebunden an das Freiheitsbewusstsein des Handelnden.

„Die Frage erhebt sich dann, welches der Inhalte naturüberschreitenden Handelns ist und ob Natur in ihm nur die Rolle eines *terminus a quo* spielt oder ob es auch sinnvoll ist, den *terminus ad quem* als natürlich, unnatürlich oder widernatürlich zu qualifizieren“ (SPÄMANN 1973, 965). Mit anderen Worten: Ist die Natur nur Grenze der sittlichen Selbstbestimmung des Menschen, etwa nach dem lateinischen Leitspruch „Ultra posse nemo obligatur“ oder nach Maßgabe ökologischer Tragkapazität, die die Gesellschaft nicht dauerhaft überschreiten darf, wenn

sie überleben will? Oder ist die Natur auch ein für die ethische Zielbestimmung selbst inhaltlich qualifizierender Anspruch? Dann wäre „Natürlichkeit“ als Bestandteil menschlicher Entfaltung und Sittlichkeit und Umweltqualität als Bestandteil von Lebensqualität qualifiziert.

Obwohl Hubert Markl den gärtnerischen Umgang mit der Natur durchaus im Blick hat, geht in der Zuspitzung seiner Position auf eine „Moral der Widernatürlichkeit“ (MARKL 1998, 155) die Dimension der inhaltlich qualifizierten Orientierung an der Natur verloren. Natur kommt primär als Objekt eines „selbstverantwortlichen Managements der Biosphäre“ (ebd.) in den Blick. Der Auftrag zur Manipulation der Natur – auch im Sinne genetischer Sortenveränderung (ebd. 157) – wird als Überlebensprogramm vorgeschlagen. Das Problem, dass die Möglichkeit des Missbrauchs der durch das Heraustreten aus der Natur entfesselten Freiheit heute zum existentiellen Risiko geworden ist (vgl. BECK 1986, 107ff.), wird nicht systematisch in die Reflexion über den Naturbegriff einbezogen.

Die Bestimmung der Natur als *terminus ad quem* für menschliche Freiheit, also als Bestandteil sittlicher Zielbestimmung, kann nur im Rahmen eines offenen Systems sowohl der Moral als auch der Natur den naturalistischen Fehlschluss vermeiden, der das Sittliche aus der Natur abzuleiten versucht. Einige allgemeine Überlegungen hierzu im Blick auf die aktuelle ökologische sowie die anthropologische Diskussion sollen meinen Aufsatz abschließen.

Die Vieldeutigkeit der Natur als praktische Orientierungsgröße

Im Rahmen der aktuellen ökologischen Diskussion erlebt das normative Verständnis des Naturbegriffs gegenwärtig eine Renaissance. Dem ist zunächst kritisch entgegenzuhalten, dass die Wahrnehmung, ob ein Lebensraum ökologisch intakt ist, stets von den spezifischen Bedürfnissen und Interessen desjenigen abhängt, der diesen Lebensraum als seine Umwelt betrachtet und nutzen will. Die Ökologie beschreibt Zustände, Prozesse und Bedingungsbeziehungen, sie bietet aber aus sich heraus keinen Maßstab dafür, wessen Perspektive bei deren Bewertung der Vorrang zuzuerkennen ist. Somit kann eine Auskunft darüber, was ökologisch falsch oder richtig ist, letztlich nicht aus der Ökologie allein gewonnen werden (vgl. zum Folgenden VOGT 1996a).

Als empirische Wissenschaft hat Ökologie, die mit ihrer Beschreibung von faktischen Zusammenhängen Verfügungswissen bereitstellt, einen deskriptiven und instrumentellen Charakter. Jede Verbindung ihrer konditionalen Aussagen mit werthafter Zielvorstellungen ist der modernen Biologie, die seit Darwin nicht mehr von einem der Natur inhärenten Zielstreben ausgeht, von Grund aus entgegengesetzt; das gilt dann aber ebenso für die Ökologie als eine primär der Biologie zuzuordnende Disziplin. Die Festlegung

von Normen für menschliches Handeln würde ihren Kompetenzbereich überschreiten.

Von deskriptiven Aussagen über einen „Ist“-Zustand kann nicht unmittelbar präskriptiv auf ein „Soll“ geschlossen werden. Einen solchen direkten Schluss vom „Ist“ zum „Soll“ bezeichnet man seit George Edward Moore, der an David Hume anknüpft, als *naturalistischen Fehlschluss* (MOORE 1984; vgl. auch HONNEFELDER 1993 sowie differenzierend SCHOCKENHOFF 1996, 64-73). Jeder Vorstellung eines Sollens liegt der genuin ethische Begriff des Guten zugrunde; dieser kann deshalb nicht durch einen vorethischen Begriff wie etwa den der Funktionstüchtigkeit oder des Fließgleichgewichts ökologischer Systeme definiert werden. Das Prädikat „gut“ ist nicht ohne den Bezug auf eine wertendes Subjekt zu bestimmen.

Als praktische Orientierungsgröße ist die Natur keineswegs eindeutig. Die „gute“, also zu schützende Natur ist Resultat einer Interpretation, in die notwendigerweise auch die jeweiligen moralischen Präferenzen und Wertentscheidungen von Subjekten eingehen. Das richtige Maß des „Natürlichen“ ist dem Menschen nicht vorgegeben, er muss es selber bestimmen. Natur in diesem Sinne ist zugleich Kulturaufgabe (MARKL). „Richtschnur“ (Norm) ist die Natur nicht als umfassend *vorgegebene* Ordnung, sondern als eine offene, zur Deutung und Gestaltung *aufgegebene* Ordnung.

Dementsprechend hat die jeder ökologischen Ethik zugrundeliegende Frage, welche Natur wir schützen sollen, bei näherer Betrachtung den Charakter einer Güterabwägung, und zwar nicht nur hinsichtlich der Folgen, sondern auch hinsichtlich der Ziele menschlichen Handelns. Umweltethische Zielsetzungen sind letztlich nicht möglich ohne Bezugnahme auf eine bestimmte gesellschaftliche Vorstellung von Gerechtigkeit.

Insbesondere im Rahmen der Tiefenökologie sowie der Bio-, Patho- und Physiozentrik gibt es in der neuen ökologischen Ethik zahlreiche Ansätze, die den notwendigen Bezug zum Menschen und zur gesellschaftlichen Definition von Gerechtigkeit leugnen. Ansätze, die die Natur für sich allein als hinreichende ethische Basis betrachten, laufen letztlich auf naturreligiöse Perspektiven hinaus, die mit christlicher Ethik nicht vereinbar sind (VOGT 1996b).

Freiheit in der Einheit von Herrschafts- und Gärtnerauftrag (Gen 1 und 2)

Eine Ausdehnung der Herrschaft über die Natur ist zugleich eine Ausdehnung der Beherrschbarkeit von Menschen. Der Prozess dieser Ausdehnung ist selbst insofern naturwüchsig, als er dem natural angelegten Machtstreben entspricht. Deshalb ist auch eine Geschichte des Menschen, die als bloße Geschichte der Naturbeherrschung verstanden wird, bloße Naturgeschichte. „Wo der Herausgang aus der Natur in der Weise der progressiven Herrschaft über Natur Selbst-

zweck wird, da geschieht Rückfall in die pure Naturwüchsigkeit“ (SPÄMANN 1973, 967). In ihr hat die Unterscheidung natürlich – unnatürlich keinen Ort. Herausgehen aus der Natur findet nur dort statt, wo die Natur als sie selbst erinnert und die Achtung ihres Eigenwertes zum Maß des Handelns gemacht wird. Nur indem der Mensch Verantwortung übernimmt und sich damit als sittliches Subjekt erweist, tritt er aus dem naturbestimmten Zustand heraus (VOGT 1997, 333-368 und 348-350; PLESSNER 1976).

Das entspricht der Grundbedeutung des Wortes Kultur als Ackerbau, als Pflege eben jener Natur, aus welcher Kultur befreit, indem sie sie gestaltet. Kultur in diesem ursprünglichen Sinn ist ein Verhältnis der Symbiose, einer Gestaltung, Pflege, Erinnerung und Weiterführung bestimmter Aspekte der Natur. Diese notwendige Verbindung von Pflege und Herrschaft ist der ethisch-systematische Zusammenhang der beiden biblischen Schöpfungsberichte in der Genesis (Herrschaftsauftrag in Gen 1, 26 und Gärtnerauftrag in Gen 2, 15).

„In der Neuzeit ist an die Stelle dieser Symbiose das Verhältnis einer progressiven Herrschaft getreten, die despotisch genannt werden muss, weil der Eigenstand des beherrschten Objektes fortschreitend abgebaut wird“ (SPÄMANN 1973, 967; RAPP 1981; MEYER-ABICH 1990; BÖHME 1992). Ein dramatisch aktuelles Beispiel hierfür ist die moderne Landwirtschaft: Stand traditionell der pflegende Umgang mit den Tieren und Pflanzen im Mittelpunkt des Selbstverständnisses der Landwirte, so sind heute die äußeren Zwecke der maximalen Produktion von Fleisch und anderen Nahrungsmitteln so dominant geworden, dass der Eigenwert der Geschöpfe bis hin zur millionenfachen Verbrennung von Rindern zur Stützung der Marktpreise praktisch gezeugnet und mit Füßen getreten wird.

Eine dermaßen verabsolutierte und für den Eigenwert der Geschöpfe blinde Naturbeherrschung schlägt auch auf den Menschen selbst zurück. Die komplexen Wirkungszusammenhänge der Natur werden zunehmend unbeherrschbar. Der Mensch selbst wird zum Objekt der Naturbeherrschung. Die naturwüchsige Expansion der Naturbeherrschung steigert zugleich die Möglichkeiten der Manipulation des Menschen. Nur mit einem hohen Maß an gesellschaftlicher Moral und wissenschaftlichem Ethos lässt sich verhindern, dass der hohe Grad an Naturbeherrschung in eine Versklavung des Menschen umschlägt.

Deshalb ist die Akzeptanz von Grenzen der Natur in vieler Hinsicht hilfreich und notwendig für die humane Beherrschbarkeit des wissenschaftlichen und technischen Könnens. Christliche Ethik begreift die Natur im Schöpfungsglauben nicht nur als *terminus a quo*, sondern zugleich auch als *terminus ad quem* für die Bestimmung menschlicher Freiheit: Freiheit

beginnt nicht erst jenseits der Natur in ihrer Umgestaltung durch den *homo faber*, sondern zunächst grundlegend in der Akzeptanz des geschöpflichen kontingenten Daseins mit all seinen Grenzen. Die Grundhaltung einer solchen Dankbarkeit und Demut gegenüber der Schöpfung ist notwendige Basis für einen lebenserhaltenden Umgang mit ihr. Andernfalls bleibt die Manipulation der Natur – theologisch gesehen – naturwüchsig und schlägt um in destruktive Herrschaft.

Im Sinne einer solchen Grundhaltung bedingen sich die Verteidigung der Würde des Menschen und die Verteidigung der Würde der Geschöpfe wechselseitig: Das eine kann nicht ohne das andere gelingen. Notwendig ist nicht nur umsichtiges Management, sondern ebenso eine Grundhaltung der Ehrfurcht.

Der Prozess der naturwüchsigen Naturbeherrschung ist heute an einem Punkt angelangt, wo er sich gegen den Menschen selbst wendet. Die Zukunft der menschlichen Gattung ist an die Bedingung geknüpft, dass die technische und industrielle Expansion sowie die durch die moderne Medizin herbeigeführte Bevölkerungsexplosion beendet wird zugunsten eines neuen längerfristigen Gleichgewichtszustandes, einer neuen Symbiose, die nicht mehr durch die menschliche Ohnmacht stabilisiert wird, sondern durch die bewusste Anerkennung der jeweiligen natürlichen, geschichtlichen, sozialen kulturellen Voraussetzungen und Gestaltungselemente menschlicher Existenz.

Als Leitbegriff hierfür beginnt sich „Nachhaltigkeit“ zu etablieren. Hinter diesem Begriff steht nicht nur ein politisches Programm, sondern ein grundlegender naturphilosophischer Paradigmenwechsel von linear kausalmechanischen Deutungsweisen der Natur zu einem Verständnis der Natur als komplexe, nicht lineare offene Systeme. Nachhaltigkeit wird heute von den Kirchen weitgehend als kategorischer Imperativ christlicher Schöpfungsverantwortung anerkannt (Die Deutschen Bischöfe – Kommission VI 1998, Nr. 106-150; VOGT 1996b). Zur Umsetzung dieses neuen Natur- und Schöpfungsverständnisses in der Praxis ist es allerdings noch ein weiter Weg.

Die Anthropologie als Schnittstelle zwischen Natur und Ethik

Neben der ökologischen Diskussion ist die Anthropologie die zweite zentrale Schnittstelle zwischen Naturverständnis und christlicher Ethik. Die Formen der Vergesellschaftung des Menschen und damit zugleich die Bedingungen und möglichen Ziele von Moral sind durch die anthropologischen Strukturen des Humanen prädisponiert. Erst aus der „inneren Anspruchslogik jener strukturunbeliebigen Vielfalt natürlicher Gesetzmäßigkeiten, in denen sich menschliches Seinkönnen je und je artikuliert und ausgestaltet“ (KORFF 1985, 76), gewinnt der Bezug des Sittlichen auf dem Subjektstatus des Menschen seine materialetische Gestalt und Legitimation. Diese natürlichen Gesetzmäßigkeiten lassen sich empirisch erfor-

schen und in einem transdisziplinären Dialog mit den Humanwissenschaften für die Ethik fruchtbar machen.

Erst durch die rationale und emotionale Integrationsleistung der biopsychischen Antriebe wird ein Verhalten zur sittlichen Handlung, d.h. dem Subjekt als Handlungsträger und personaler Einheit zurechenbar. Insofern die praktische Vernunft auf das Gelingen des konkreten Menschseins ausgerichtet ist, konstituiert sie sich nicht unabhängig von den im biologischen Bauplan des Menschen angelegten Neigungen als sittliche Vernunft. Daher lässt sich die grundlegende Differenz zwischen Natur und Moral nicht materialetisch an bestimmten Inhalten oder Zielbestimmungen festmachen – etwa indem man der Evolution eine rein egoistische und der Sittlichkeit eine rein altruistische Dynamik zuordnet, was weder der Natur noch einem umfassenden Begriff des Sittlichen gerecht wird. Die Differenz zwischen Natur und Sittlichkeit ergibt sich vielmehr aus dem Subjektstatus des Menschen als Grund des Sittlichen; sie ergibt sich aus dem Akt der Übernahme von Verantwortung im Rahmen einer gestaltenden und deutenden Integration der biologisch vorgegebenen Handlungsantriebe zu einer intentionalen Einheit.

Evolutionäre Ethik geht davon aus, dass die Natur des Menschen, also seine biopsychischen Antriebe, in einer langen Evolutionsgeschichte geprägt wurden und in starkem Maß an die von Kleingruppen geprägten Lebensbedingungen des Pleistozäns angepasst sind. Daraus ergibt sich eine Spannung zu den kulturellen Lebensbedingungen der Moderne. Dies ist für Konrad Lorenz der zentrale Ausgangspunkt für seine Deutung der Moral als Kompensationsinstrument der schneller als die Natur des Menschen evolvierenden Kultur (vgl. dazu auch MOHR 1987, 77-80).

Im Rahmen der philosophischen Anthropologie wurde nicht nur die Naturbestimmtheit, sondern auch die Plastizität der menschlichen Antriebe verdeutlicht. Die Formbarkeit der Handlungsantriebe gehört grundlegend zur Natur des Menschen und bedingt, dass sich die kulturellen Prägungen nicht wie eine dünne Oberflächenschicht über die unverändert vorkulturell geprägte Natur legen, sondern dass die kulturellen Lebensbedingungen das menschliche Antriebsgefüge als Ganzes mitprägen können. In seiner anthropologischen Bestimmung der „*conditio humana*“ kritisiert Plessner heftig die zoologische Auffassung menschlicher Antriebsformen, die durch undifferenzierte Übertragung von Beobachtungen an Tieren, insbesondere im Rahmen eines mechanistischen Verständnisses der Triebe, wie es sich bei vielen Biologen aber auch in den Grundmodellen der Freud'schen Psychoanalyse finde, zu einer „Zoologisierung der Moral“ führe.

Demgegenüber charakterisiert Plessner die spezifische Vitalitätsform des Menschen durch die Fähigkeit zur Leidenschaft, die dem Menschen über die biolo-

gisch vorgegebenen Formen hinaus neue Motivationskräfte erschließe (PLESSNER 1976, 166; auch 159 sowie 163). Damit ist auch das natürliche Wollen keine feststehende Größe, sondern kann bis in die Wurzeln hinein in kulturelle Vitalitätsbereiche verlagert und im Sinne von kulturellen Tugenden oder Leidenschaften durchformt werden. Die Deutung von Religion und Kultur als bloße Sublimation der biologisch vorgegebenen Handlungsantriebe wird der Plastizität menschlicher Handlungsantriebe nicht gerecht.

Auf der Basis der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts und ihres Rückgriffs auf die Natur als eine gerade in ihrer Gestaltungsoffenheit verbindliche ethische Bezugsgröße hat die christliche Ethik – etwa in den Ansatz von Wilhelm KORFF – eine Renaissance auf neuer Qualitätsstufe erreicht.

Da der Mensch „von Natur aus ein Kulturwesen“ ist (GEHLEN), schließt Natur die kulturelle Durchformung der Emotionen, Neigungen und Verhaltensweisen keineswegs aus. Die Auffassung des Natürlichen ist stets gesellschaftlich vermittelt und daher einem kulturellen Wandlungsprozess unterworfen. Im Sinne der vitalen Integration der biopsychischen Antriebe zu einer mit sich selbst identischen Persönlichkeit ist Natur ein Lernziel von Menschlichkeit und Sittlichkeit.

Literatur

- BECK, U. (1986):
Die Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne; Frankfurt.
- BÖHME, G. (1992):
Natürlich Natur: Über die Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit; Frankfurt.
- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE – Kommission für gesellschaftliche u. soziale Fragen (1998):
Handeln für die Zukunft der Schöpfung; Bonn.
- DIESELHORST, M. (1988):
Naturzustand und Sozialvertrag bei Hobbes und Kant; Göttingen.
- DREYER, M. & K. FLEISCHHAUER (Hrsg.) (1998):
Natur und Person im ethischen Disput; Freiburg.
- GANOCZY, A. (1987):
Schöpfungslehre; 2. Aufl. Darmstadt.
- GEHLEN, A. (1986):
Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt; 13. Aufl. Wiesbaden (Erstveröffentlichung 1940).
- HALTER, H. & W. LOCHBÜHLER (1999):
Ökologische Theologie und Ethik; 2 Bände, Graz 1999.
- HABER, W. (1993):
Von der ökologischen Theorie zur Umweltplanung. In: Gaia, 2: 96-106.
- HAMPICKE, U. (1992):
Ökologische Ökonomie. Individuum und Natur in der Neoklassik (Natur in der ökonomischen Theorie, Teil 4); Opladen.
- HEILAND, S. (1992):
Naturverständnis. Dimensionen des menschlichen Naturbezugs; Darmstadt.

HEIMBACH-STEINS, M. (Hrsg.) (1990):
Naturrecht im ethischen Diskurs; Münster.

HÖHN, H.-J. (1997):
Technik und Natur: Perspektiven einer ökologischen Sozialethik, in: ders. (Hrsg.): Christliche Sozialethik interdisziplinär.- Paderborn u.a. 1997, 263-289.

HONNEFELDER, L. (1993):
Welche Natur sollen wir schützen?. In: Gaia 5: 253-264.

HUME, D. (1973):
Ein Traktat über die menschliche Natur; übers. von T. Lipps, hrsg. von R. Huning, 2 Bände, Hamburg.

JANTSCH, E. (1984):
Die Selbstorganisation des Universums; 2. Aufl. München.

JONAS, H. (1984):
Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.- 2. Aufl. Frankfurt.

KANITSCHNEIDER, B. (1993):
Von der mechanistischen Welt zum kreativen Universum. Zu einem neuen philosophischen Verständnis der Natur; Darmstadt.

KANT, I. (1903):
Grundlegung der Metaphysik der Sitten, in: Werke IV, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. - Berlin 1903, 385-463.

KLUXEN, W. (1997):
Moral – Vernunft – Natur, Beiträge zur Ethik; Paderborn.

KNAPP, A. (1989):
Soziobiologie und Moraltheologie; Weinheim.

KORFF, W. (1985):
Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft; Freiburg.

———— (1993):
Mensch und Natur: Defizite einer Umweltethik. In: Göhner, R. (Hrsg.): Die Gesellschaft für morgen.- München: 66-87.

———— (1993):
Naturale Bedingungsstrukturen des Sittlichen, in: A. Hertz u.a. (Hrsg.): Handbuch der christlichen Ethik; Freiburg, Bd. I. 152-158.

LANDESHAUPTSTADT STUTTGART u.a. (Hrsg.) (1994):
Zum Naturbegriff der Gegenwart; 2 Bände, Stuttgart.

LINK, Ch. (1991):
Schöpfung; Göttingen.

LOCHBÜHLER, W. (1996):
Christliche Umweltethik. Schöpfungstheologische Grundlagen – Philosophisch-ethische Ansätze – Ökologische Marktwirtschaft; Frankfurt a.M.

LORENZ, K. (1983):
Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit.- 16. Aufl. München (Erstveröffentlichung 1973).

LUHMANN, N. (1990):
Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? 3. Aufl. Opladen (Erstveröff. 1986).

LUTZ-BACHMANN, M. (1992):
Die Unnatürlichkeit der Natur; Basel 1992;

MARKL, H. (1986):
Natur als Kulturaufgabe: über die Beziehung des Menschen zur lebendigen Natur; Stuttgart.

———— (1998):
Wissenschaft gegen Zukunftsangst; München.

MEYER-ABICH, M. (1990):
Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt; Wien.

- MITTELSTRAß, J. (1981):
Das Wirken der Natur. Materialien zur Geschichte des Naturbegriffs, in: F. Rapp (Hrsg.): Naturverständnis und Naturbeherrschung; München 1981, 36-69.
- MOHR, H. (1987):
Natur und Moral. Ethik in der Biologie; Darmstadt.
- MOORE, G. E. (1984):
Principia Ethica; übers. von B. Wisser; Stuttgart.
- PLESSNER, H. (1965):
Die Stufen des Organischen und der Mensch; 2. Aufl. Berlin.
- (1976):
Die Frage nach der *Conditio humana*. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie; Baden-Baden.
- PRIGOGINE, I. & I. STENGERS (1990):
Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens; München 1990.
- RADL, E. (1970):
Geschichte der biologischen Theorien in der Neuzeit, erster Teil; Hildesheim.
- RAHNER, K. (1961):
Über das Verhältnis v. Natur u. Gnade, in: Schriften zur Theol., Bd. I, 323-345, 5. Aufl. Einsiedeln.
- RAPP, F. (Hrsg.) (1981):
Naturverständnis u. Naturbeherrschung; München.
- RICKEN, Friedo (1987):
Anthropozentrismus oder Biozentrismus, in: Theologie und Philosophie 62, 1-21.
- SCHOCKENHOFF, E. (1996):
Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt; Mainz.
- SCHRAMM, M. (1994):
Der Geldwert der Schöpfung. Ökologie - Theologie - Ökonomie.- Paderborn.
- SPÄMANN, R. (1973):
Natur, in: Krings, H. u.a. (Hrsg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe; München 1973, Bd. 4, 956-969.
- SPÄMANN, R. & R. LÖW (1981):
Die Frage wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens; München.
- TREPL, L. (1991):
Ökologie als Heilslehre: Zum Naturbild der Umweltbewegung, in: Politische Ökologie 25 (Dez. 1991), 39-45.
- VOGT, M. (1996a):
Ökologie als Gesellschaftskritik? Zur normativen Relevanz der Ökologie. In: Köstner, B. & M. Vogt (Hrsg.): Mensch und Umwelt. Eine komplexe Beziehung als interdisziplinäre Herausforderung; Dettelbach, 25-44.
- (1996b):
Verantwortung für die Schöpfung. Wo christliche Umweltaethik heute ansetzen muss, in: Herder-Korrespondenz 50, 402-407.
- (1997):
Sozialdarwinismus. Wissenschaftstheoretische, politische und theologisch-ethische Aspekte der Evolutionstheorie; Freiburg.
- (1998):
Verhaltensforschung, 2. Ethisch, in: Lexikon der Bioethik, Gütersloh, Bd. III, 693-701.
- (1999):
Das neue Sozialprinzip „Nachhaltigkeit“ als Antwort auf die ökologische Herausforderung, in: Handbuch der Wirtschaftsethik; Gütersloh; Bd. I, 237-257.
- (2000):
Schöpfung, VI. Schöpfung und Evolution, in: Lexikon für Theologie und Kirche; Freiburg, Bd. IX, 236-239.
- WERBICK, J. (1998):
Schöpfung, in: W. Korff, L. Beck, P. Mikat (Hrsg.): Lexikon der Bioethik; Gütersloh, Bd. III, 242-245.
- WOLTERS, G.; A. ELEPFANT & M. VOGT (1998):
Evolution/Evolutionstheorie(n), in: W. Korff, L. Beck, P. Mikat (Hrsg.): Lexikon der Bioethik; Gütersloh, Bd. I, 706-721.
- ZELINKA, U. (1994):
Normativität der Natur – Natur der Normativität. Eine interdisziplinäre Studie zur Frage der Genese und Funktion von Normen; Freiburg.

Anschrift des Verfassers:

Prof. Dr. Markus Vogt
Clearingstelle Kirche & Umwelt
Don-Bosco-Straße 1
D-83671 Benediktbeuern
e-mail: clear.k-u@t-online.de

Berichte der ANL

25 (2001)

Herausgeber:

Bayerische Akademie für Naturschutz
und Landschaftspflege (ANL)

Seethaler Str. 6

D - 83406 Laufen

Telefon: 0 86 82/89 63-0

Telefax: 0 86 82/89 63-17 (Verwaltung)

0 86 82/89 63-16 (Fachbereiche)

E-Mail: poststelle@anl.bayern.de

Internet: <http://www.anl.de>

Die Bayerische Akademie für Naturschutz
und Landschaftspflege ist eine dem
Geschäftsbereich des Bayerischen Staatsministeriums
für Landesentwicklung und Umweltfragen
angehörnde Einrichtung.

Beiträge des vorliegenden Jubiläumsbandes
gesammelt von:

Manfred Fuchs, Dr. Christoph Goppel,

Dr. Josef Heringer, Dr. Christof Thron

Schriftleitung und Redaktion:

Dr. Notker Mallach, ANL

Für die Einzelbeiträge zeichnen die
jeweiligen Autoren verantwortlich.

Die Herstellung von Vervielfältigungen

– auch auszugsweise –

aus den Veröffentlichungen der

Bayerischen Akademie für Naturschutz

und Landschaftspflege sowie deren

Benutzung zur Herstellung anderer

Veröffentlichungen bedürfen der

schriftlichen Genehmigung unseres Hauses.

Erscheinungsweise:

Einmal jährlich

Bezugsbedingungen:

Siehe Publikationsliste am Ende des Heftes

Satz: Christina Brüderl (ANL)

Druck und Bindung: Lippl Druckservice, Tittmoning

Druck auf Recyclingpapier (100% Altpapier)

ISSN 0344-6042

ISBN 3-931175-62-6