

Werner Kroh

Grundlagen und Perspektiven einer ökologischen Ethik

Das Problem der
Zukunftsverantwortung als
Herausforderung an die Theologie

Die Zunahme ökologischer Probleme in den letzten Jahrzehnten ist unbestritten. Ihr Gefahrenpotential verlangt nach ethischer Orientierung, ohne daß zunächst klar ist, worin sie bestehen könnte und welche Überzeugungskraft normative Aussagen über Maß und Grenzen der weiteren industriellen und wissenschaftlichen Anwendung der Technik haben. Auf konkrete Probleme zugeschnittene Gebote und Verbote allein greifen zu kurz, weil ihre Voraussetzungen durch die raschen Veränderungen in den Fähigkeiten ständig unterlaufen werden. Zudem verlieren ihre Maßstäbe, die auf die Resultate teilweise hochkomplexer technischer und wissenschaftlicher Forschung bezogen sind, leicht die ökologische Gesamtproblematik aus dem Blick. Darüber hinaus hat die Öffentlichkeit gegenüber den Trägern gesellschaftlicher Verantwortung (zum Beispiel bei Ethikkommissionen in Politik und Industrie) oft den Eindruck, daß diese selbst in Interessenkonflikten stehen und daß bei Entscheidungen andere als ethische Gesichtspunkte den Ausschlag geben. Gefragt ist aus all diesen Gründen nach einem einheitlichen, durchschaubaren und überprüfbaren Konzept, das die verschiedenen ethischen Einzelfragen erfaßt und eine Gesamtperspektive eröffnet.

Im folgenden Beitrag werden der verantwortungsethische Ansatz von Hans Jonas und der diskursethische Ansatz von Karl-Otto Apel dargestellt. Beide wollen den Anspruch eines sol-

chen Konzeptes erfüllen. Ihre zunächst gegenseitige kritische Befragung führt dann über beide Positionen hinaus und deckt die Diskussionspunkte auf, die für eine theologische Beschäftigung mit den angesprochenen Problemen zentral sind: den Subjekt- und Vernunftbegriff, das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte, schließlich das Problem der kollektiven Verantwortung für die Zukunft und deren Institutionalisierung. Doch vergegenwärtigen wir uns eingangs das Szenario, auf das sich die ethische Fragestellung beziehen muß.

I. Gemeinsame Probleme für Ökologie und Ethik

Die sogenannte Entspannungspolitik und die gesellschaftlichen Veränderungen in Osteuropa haben die Angst vor einem Atomkrieg in Europa gemindert. Gleichzeitig ist durch die Katastrophe im Atomkraftwerk von Tschernobyl und durch regelmäßige technische Defekte in vielen Anlagen zur Erzeugung von Atomenergie sowie zur Entsorgung oder Lagerung atomarer Brennelemente der Druck auf die Politiker gewachsen, stärker als bisher alternative Energiequellen nutzbar zu machen und so den Ausstieg aus der Atomindustrie einzuleiten. Zwar sind dadurch Fragen der militärischen und nichtmilitärischen Nutzung der Kernenergie, die noch vor einigen Jahren im Mittelpunkt auch der ökologischen Diskussion standen, in den Hintergrund getreten. Sie sind deshalb unter ethischer Rücksicht keineswegs gegenstandslos geworden, aber möglicherweise einer nüchterneren und unvoreingenommeneren Behandlung zugänglich. Andererseits werden (im Herbst 1990) Gefahren eines Krieges mit biologischen und chemischen Waffen, die längere Zeit aus dem Bewußtsein verdrängt worden sind, durch die Golfkrise wieder zunehmend diskutiert.

Zusammen mit den «neuen» ökologischen Problemen, deren Neuheit überwiegend in ihrer dramatischen Verschärfung und globalen Ausweitung besteht, drückt sich in der gegenwärtigen Problemkonstellation eine ambivalente Gesamtlage aus: Gefühle der Ohnmacht angesichts des Übermaßes möglicher Gefahren, zugleich das Bewußtsein für eine neue Dimension der Verantwortung; die Erkenntnis, daß es einen inneren Zusammenhang gibt zwischen der Schaffung weltweiter Gerechtigkeit, der Erhaltung

und Sicherung des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung, bei gleichzeitig unveränderter Durchsetzung partieller Interessen und Wünsche; die Einsicht, daß die Welt mehr ist als die Umwelt des Menschen, daß aber die Erhaltung der Erde mit dem Schicksal der Menschheit untrennbar verbunden ist.

Mit all dem soll hier angezeigt werden, daß Fragen einer ökologischen Ethik nicht zu eng angegangen werden dürfen, wenn die Lösungen tragfähig sein sollen. Gesucht ist eine *Ethik der Verantwortung für die Zukunft*, die erst den Rahmen für die angemessene Behandlung der konkreten Probleme der Ökologie und deren Lösungsmöglichkeiten abgibt. Grundlagen und Perspektiven einer solchen Ethik sind Gegenstand dieses Beitrags wie der in ihm erörterten Positionen.

In einer Auseinandersetzung mit Hans Jonas¹ formuliert Karl-Otto Apel, die Aufgabe der philosophischen Ethik liege heutzutage weniger darin, situationsbezogene materiale Normen vorzuschlagen, «als in der Analyse der normativen Bedingungen der Organisation der kollektiven Verantwortung auf den verschiedenen möglichen Ebenen praktischer Diskurse»². Denn es sei heute kaum noch möglich, aus allgemeinen Prinzipien, die alle Argumentierenden notwendigerweise anerkennen — wie z.B. das fundamentale Prinzip der kollektiven Verantwortung —, materiale Normen zu *deduzieren*. Andererseits könne nur eine Differenzierung und Vermittlung zwischen wissenschaftlicher, technischer, strategischer und ethischer Rationalität wirkungsvoll auf die Krise der Gegenwart reagieren sowie Ethik und Gesellschaft vor wohlmeinenden, aber letztlich naiven und irrationalen Kurzschlußreaktionen schützen³. In Verfolgung dieser Grundannahme charakterisiert Apel die Diskursethik im Vergleich mit der Begründung der Verantwortungsethik bei Jonas als eine *Zwei-Stufen-Ethik*: Zunächst soll eine erneuerte Transzendentalphilosophie das fundamentale Prinzip der kollektiven Verantwortung begründen; dann soll bei der Begründung der jeweils neu zu formulierenden, situationsbezogenen materialen Normen das Diskursprinzip der Organisation der kollektiven Verantwortung zur Geltung kommen. Und die Notwendigkeit solcher Begründung müsse — mit Jonas — aus der Beziehung der (gerade auch von uns je neu geschaffenen) Seinstatsachen auf

das *Können*, die technologische und politische Macht, erwachsen⁴.

Im folgenden soll nun versucht werden, Begründung und Grundanliegen einer ökologischen Ethik aus dem «Prinzip Verantwortung» von Hans Jonas herauszuarbeiten, diese mit der Diskursethik ins Gespräch zu bringen und Rückfragen an beide Positionen zu formulieren, aus denen der genuine theologische Ansatz zu einer ökologischen Ethik erkennbar wird. Dadurch wird auch deutlich werden, daß die Aufgabe der Theologie weder in einer bloßen Verdoppelung bereits vorhandener ethischer Theorien und Normen bestehen kann noch sich in gutgemeinten, aber rational unzulänglichen moralischen Appellen bezüglich Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung erschöpfen darf.

II. Zukunftsverantwortung angesichts der ökologischen Gegenwartsprobleme

Seit der Veröffentlichung der ersten Studie des Club of Rome (1972) über «Die Grenzen des Wachstums» haben sich nicht nur Menge und Ausmaß der ökologischen Probleme, sondern auch ihre «Qualität» und ihr Gefahrenpotential für die Zukunft der Erde und der Menschheit erhöht. Diese Zuspitzung ist bereits an dem Bericht an den Präsidenten (der USA) von 1980 «Global 2000» ablesbar und dürfte seitdem weiter fortgeschritten sein. Standen zunächst Bevölkerungsexplosion, Welternährungslage und Ressourcenknappheit im Vordergrund, so hat sich das Problemfeld inzwischen erweitert und verschärft: die Aufheizung der Erdatmosphäre, die Vergrößerung des Ozonlochs und die Abholzung der Regenwälder führen zur Erhöhung des Meeresspiegels und zur Verringerung der Sommerniederschläge, haben in der Form des sogenannten Treibhauseffekts Auswirkungen auf die Stabilität der Vegetation und die landwirtschaftliche Produktion und wirken so letztlich zurück auf die Ernährungslage der Weltbevölkerung und die Ausbeutung der begrenzten natürlichen Energiequellen. Und all dies wird überlagert durch ein exponentielles Bevölkerungswachstum, das die Einwirkungsmöglichkeiten mittels medizinischer sowie hygienischer Maßnahmen und den Erfolg von Bildungsbemühungen verringert, die krisenhafte Zuspitzung der ökologischen Gefahren und die Möglichkeit

militärischer Auseinandersetzungen aber verstärkt, zumal auch die Verteilungskämpfe um die knappen Güter und Ressourcen unter diesen Voraussetzungen weiter zunehmen werden.

Ausweitung des Verantwortungshorizontes

Zusammen mit der Tatsache, daß der Mensch selbst zum Objekt der Technik geworden ist, sieht Jonas in diesen erst durch die Möglichkeiten der modernen Technik heraufbeschworenen Gefahren das grundlegend Neue der heutigen Weltsituation, dem eine «Ethik der Zukunftsverantwortung» (157) zu entsprechen hat. Denn das Neue bezieht sich gleichermaßen auf die von den Menschen geschaffenen Tatsachen wie auf das geforderte ethische Handeln: «Die dem Menschenglück zgedachte Unterwerfung der Natur» ist selbst zur größten Herausforderung für die Existenz des Menschen geworden; und das «Neuland kollektiver Praxis, das wir mit der Hochtechnologie betreten haben, ist für die ethische Theorie noch ein Niemandsland» (7).

Sodann konnten alle bisherigen Ethiken, auch die Zukunftsethiken, bei der Frage nach der Verantwortung des Menschen von einem prinzipiell begrenzten Bereich menschlichen Handelns ausgehen; auf die Zukunft bezogen waren allenfalls noch die unmittelbaren Folgen für die nächste(n) Generation(en) ethisch gelangvoll. «Keine frühere Ethik hatte die globale Bedingung menschlichen Lebens und die ferne Zukunft, ja Existenz der Gattung zu berücksichtigen» (28).

Schließlich unterscheidet sich die Gegenwart durch ihren dynamischen und unter der Rücksicht des Wissens paradoxen Charakter von allen früheren Situationen. Denn einerseits wissen wir mehr als die früheren Generationen (auf der Ebene des analytisch-kausalen Wissens und seiner technisch-instrumentellen Anwendung); andererseits wissen wir weniger, weil wir in einer Epoche konstitutioneller *Veränderung* leben, was besagt, «daß wir mit immer Neuem rechnen müssen, ohne es errechnen zu können; daß Veränderung sicher ist, aber nicht, was das Andere sein wird» (216f).

Die Begründung der neuen Ethik muß nach Jonas, wenn sie nicht zu kurz greifen will, in die Metaphysik reichen, «aus der allein sich die Frage stellen läßt, warum überhaupt Menschen in der Welt sein sollen: warum also der unbedingte Imperativ gilt, ihre Existenz für die Zukunft zu

sichern» (8). In diesem Zusammenhang wirft er insbesondere der hellenistisch-jüdisch-christlichen Ethik einen «rücksichtslosen Anthropozentrismus» (95) vor, dem das von ihm vertretene Prinzip der «Pflicht zum Menschen» nicht erliegt, weil — hinsichtlich der Alternative «Erhaltung oder Zerstörung» — das Interesse des Menschen mit dem des übrigen Lebens zusammenfällt und durch die ausgeweitete Macht des Menschen sich auch seine Verantwortung auf die Biosphäre erstreckt (245; 248).

In Anlehnung an Kants kategorischen Imperativ formuliert Jonas (zunächst ohne Begründung als Axiom): «Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden»; oder negativ ausgedrückt: «Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens»; oder, wieder positiv gewendet: «Schließe in deine gegenwärtige Wahl die zukünftige Integrität des Menschen als Mit-Gegenstand deines Wollens ein» (36).

Jonas ist sich bewußt, daß die Begründung dieser Verpflichtung, auch im wohlverstandenen Interesse der jetzigen Generation die Existenz künftiger Generationen nicht aufs Spiel setzen zu dürfen, schwierig, ohne Religion vielleicht sogar unmöglich ist (36)⁵. Da aber sowohl die christliche Ethik der jenseitigen Vollendung wie auch die marxistische Politik der Utopie gescheitert seien, müsse der Versuch einer *nicht* eschatologischen und in bestimmtem Sinn anti-utopischen Zukunftsethik unternommen werden (46). Kennzeichnend für sie ist eine «*Heuristik der Furcht*» (8); gegenüber dem Fortschritt betont sie die Notwendigkeit des Bewahrens, gegenüber den Hoffnungen den Vorrang der (von bloßen Furchtphantasien freilich verschiedenen) Unheilsmöglichkeiten der modernen Technik. Denn die Beschleunigung technologisch gespeister Entwicklungen läßt immer weniger Zeit und Freiheitsspielräume für Selbstkorrekturen (72).

Zwischen Optimierung und Vernichtung des Lebens

Die Möglichkeiten der modernen Technik eröffnen letztlich zwei extreme Perspektiven: im Zeichen des Übermuts die weitere Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschheit zu schaf-

fen, tendenziell bis hin zur Erreichung des höchsten Gutes; oder — als höchstes Übel — die Selbstvernichtung der Menschheit und der Erde. Bei der Abwägung beider Möglichkeiten ergibt sich nun, daß die Gefährdung der Lebensbedingungen ernster zu nehmen ist als die eventuelle Verbesserung dieser Bedingungen. Das heißt auch, daß die Vermeidung des höchsten Übels Vorrang hat vor der Erreichung des höchsten Gutes. «Denn man kann ohne das höchste Gut, aber nicht mit dem höchsten Übel leben. . . Dieser Vorbehalt aber — nämlich, daß es nur Abwehr größten Übels und nicht Herbeiführung größten Gutes ist, was unter Umständen den totalen Einsatz fremder Interessen in deren Interesse rechtfertigen kann — schließt die großen Wagnisse der Technologie von seiner Erlaubnis aus» (79). Es gibt eine «*unbedingte Pflicht* der Menschheit zum Dasein» (80), die bei Entscheidungen Unheilsprognosen den Ausschlag vor Heilsprognosen geben läßt. Sie äußert sich in dem ethischen Grundsatz: «Niemals darf Existenz oder Wesen des Menschen im Ganzen zum Einsatz in den Wetten des Handelns gemacht werden» (81). — Wie aber läßt sich die «*unbedingte Pflicht* der Menschheit zum Dasein» selbst noch einmal begründen?

Hier führen die Überlegungen in den Bereich der Metaphysik. Es gehört nach Jonas zur *ontologischen Idee* des Menschen, daß seine Existenz sein *soll* (91). Die Entscheidung über die Existenz der Menschheit an sich ist weniger eine Entscheidung über das *Recht* künftiger Generationen als über deren *Pflicht*, «nämlich ihre Pflicht zu wirklichem Menschentum: also über ihre *Fähigkeit* zu dieser Pflicht, die Fähigkeit, sie sich überhaupt zuzusprechen, deren wir sie mit der Alchimie unserer «*utopischen*» Technologie vielleicht berauben können. Hierüber zu wachen ist *unsere* Grundpflicht gegenüber der Zukunft der Menschheit, von der alle Pflichten gegen die künftigen Menschen sich erst ableiten» (89)⁶.

Die Auszeichnung des Menschen, daß nur er Verantwortung haben kann, bedeutet zugleich, daß er für andere *seinesgleichen* haben *muß* (185). Wie auch immer die bisherige Geschichte der Menschheit zu beurteilen und die Frage, ob sie eine Fortsetzung verdient, zu beantworten ist: «Es ist die selbstverbindliche, immer transzendente *Möglichkeit*, die durch die Existenz offen gehalten werden muß. Eben die Wahrung dieser

Möglichkeit als kosmische Verantwortung bedeutet Pflicht zur Existenz.» (186)

Aber selbst wenn wir unterstellen (und wir kommen darauf im nächsten Teil zurück), daß der Mensch das größtmögliche Maß an Zukunftsverantwortung auch wahrnimmt, so ist doch die entscheidende Frage, wie sich die Natur zu dem intensivierten technischen und wirtschaftlichen Angriff verhält. «Die Frage ist also im Letzten gar nicht, wieviel der *Mensch* noch zu tun imstande sein wird. . . , sondern wieviel davon die *Natur* ertragen kann» (329). Es gibt «*Toleranzgrenzen der Natur*», die hinsichtlich der Grundprobleme (Versorgung mit Nahrungsmitteln, begrenzte Rohstoffreserven, Fragen der Energieversorgung und das Thermalproblem) bereits erkennbar sind, auch wenn sie nicht exakt festgelegt werden können. Hier müssen die Erkenntnisse der Biologen, Agronomen, Chemiker, Klimatologen, Ökonomen, Ingenieure usw. erst noch in einer «*globalen Umweltwissenschaft*» (330), auf deren Ergebnisse eine Ethik der Zukunftsverantwortung angewiesen ist, zusammengeführt werden. Bei aller Unsicherheit von Vorhersagen und Extrapolationen dürfte aber deutlich sein, daß nur bei einem «*Veto gegen die Utopie*» (337), also bei dem Verzicht auf die Steigerung globaler Produktion und aggressiver Technik, überhaupt noch die Möglichkeit besteht, die Vernichtung der Natur durch den Menschen und damit die Selbstauslöschung der Menschheit abzuwehren. Und eben die Verhinderung dieses Doppeleffekts war es ja, die mit dem Prinzip Verantwortung angezielt war.

III. Die Organisation kollektiver Verantwortung mittels des Diskursprinzips

Das Expertenwissen von gestern ist zu einem großen Teil zum kollektiven Bewußtsein der Gegenwart geworden. Ebenso muß heutiges, erweitertes Expertenwissen über den Zustand der Erde und die ökologischen Gefahren, die bei einer unveränderten Fortsetzung bisherigen Handelns hinsichtlich des Bestands der Erde und der Menschheit zu erwarten sind, in kollektives Zukunftswissen überführt werden. Gegenläufig dazu besteht die begründete Vermutung, daß die Kluft zwischen Wissen und Handeln noch nie so groß war wie heute und sich weiter vergrößert. Es bedarf deshalb zunehmend und dringlicher denn je einer Organisation kollektiver Verant-

wortung in Politik, Gesellschaft und Kultur, um bereits eingetretene Schäden noch in den Griff zu bekommen und drohende Gefahren abzuwenden.

Die Träger der Zukunftsverantwortung

Bei der Frage, wie diese kollektive Verantwortung für die Zukunft organisierbar ist, gerät Jonas nun in ein fundamentales Dilemma: Einerseits ist er sich bewußt, daß die Begrenzung der Macht «von der Gesellschaft ausgehen (muß), da keine private Einsicht, Verantwortung oder Angst an ihre Aufgabe heranreicht» (254) und «nur ein Höchstmaß politisch auferlegter gesellschaftlicher Disziplin die Unterordnung des Gegenwartsvorteils unter das langfristige Gebot der Zukunft zuwege bringen kann» (255). Es geht ja nicht mehr allein um Mäßigung im Gebrauch, sondern im *Erwerb* der Macht⁷. Andererseits glaubt er, daß die geforderte *neue* Macht (dritten Grades), die den Menschen nicht nur vor sich selbst, sondern auch die Natur vor dem Menschen schützt (253f.), nur noch von einer Elite ethisch und intellektuell übernommen werden kann (263); daß folglich «in der kommenden Härte einer Politik verantwortlicher Entsagung die Demokratie (bei der notwendig die Gegenwartsinteressen das Wort führen) mindestens zeitweise untauglich ist» und augenblicklich, wenn auch «widerstrebend», nur «zwischen verschiedenen Formen der *Tyrannis*» (269) abgewogen werden kann.

An diesem Punkt trifft sich und unterscheidet sich zugleich fundamental Jonas' Gedankengang vom diskursethischen Ansatz hinsichtlich der Frage nach den Trägern der Zukunftsverantwortung, wie sie im Eingangszitat von Karl-Otto Apel angeklungen ist. Zwar geht auch er von dem Dilemma aus, daß heutzutage die Notwendigkeit einer intersubjektiv verbindlichen Ethik solidarischer Verantwortung so dringend ist wie nie zuvor, andererseits die rationale Begründung einer solchen Ethik noch nie so schwierig gewesen ist wie in der Gegenwart⁸. Die Lösung erwartet Apel freilich allein von einer «*geschichtsbezogenen Anwendung der Kommunikationsethik aus Verantwortungsethik*»⁹. Und für sie ist Jonas' Elite in der Form der realen Kommunikationsgemeinschaft allenfalls ein Übergangsphänomen hin zur letztlich angezielten idealen Kommunikationsgemeinschaft, der

«Ausweg» durch jede Form von «*Tyrannis*» aber völlig unannehmbar. Denn bereits für die *reale* Kommunikationsgemeinschaft gilt die solidarische Verantwortung für das Problemlösen, die Gleichberechtigung aller beim Problemlösen sowie das Prinzip, «daß alle *gültigen* Problemlösungen — gerade auch die ethisch relevanten — für alle Mitglieder der unbegrenzten idealen Kommunikationsgemeinschaft *konsensfähig* sein müßten, wenn sie mitdiskutieren könnten»¹⁰.

Zu den Merkmalen der idealen Kommunikationsgemeinschaft, die in der realen auch kontraktfaktisch bereits antizipiert wird, gehören neben der schon erwähnten solidarischen Verantwortung, der Gleichberechtigung und Konsensfähigkeit ferner die Aufhebung aller (auch der sozialen) Asymmetrien, die Freiheit vom Zwang, die Transparenz und Unverzerrtheit der Argumentation sowie die Bereitschaft jedes Diskursteilnehmers, in den Diskurs eingeführte Auffassungen auch zu begründen und sich durch Gründe widerlegen zu lassen¹¹.

Freilich stellt sich auch für Apel die Frage, wie diese Bedingungen in einer konkreten geschichtlichen Situation, die schon immer durch Interessenkonflikte geprägt ist, institutionalisierbar und mit den auch dann noch unter Zeitdruck notwendig zu fällenden Gewissensentscheidungen vereinbar sind¹². Wir kommen anschließend darauf zurück. Zunächst müssen noch zwei weitere Einwände der Diskursethik gegen die Konzeption von Jonas besprochen werden. Sie verhelfen auch zu weiterer Klärung des diskursethischen Ansatzes hinsichtlich unseres Themas.

Erhaltung oder Fortschritt

Jonas geht von der These aus, daß die Fortschrittsidee und die darin implizierte Utopie in einen unlösbaren Konflikt mit der Idee der Erhaltung der Natur geraten sei und folglich zu alererst «eine Ethik der Erhaltung, der Bewahrung, der Verhütung und nicht des Fortschritts und der Vervollkommnung» (249) geboten sei. Dagegen wirft Apel die Frage auf, ob gerade unter der — im übrigen von ihm geteilten — Voraussetzung, daß es in der gegenwärtigen Situation darauf ankommt, Dasein, Überleben und Würde des Menschen zu retten, diese «durch *bloßes Bewahren des jetzigen Zustandes* überhaupt zu retten seien. Genauer: Ist die Natur des Men-

schen und seiner längst schon technisch und soziokulturell umgeformten Umwelt nicht so beschaffen, daß sie ohne eine *regulative Idee des technologischen und des sozialen Fortschritts* nicht bewahrt werden kann? Ist zumal die Möglichkeit einer *ethischen Bewahrung der Würde des Menschen* nicht a priori an die Bedingung geknüpft, daß sie auch immer noch erst *realisiert* werden muß — insbesondere im Sinne einer *weltweiten Herstellung menschenwürdiger sozialer Verhältnisse?*¹³ Insofern beinhaltet die Aufgabe der Realisierung einer idealen Kommunikationsgemeinschaft «auch die Aufhebung der Klassengesellschaft, kommunikationstheoretisch formuliert: die Beseitigung aller sozial bedingten Asymmetrien des interpersonalen Dialogs»¹⁴.

Mit dem Schlagwort «Erhaltung oder Fortschritt» ist eine falsche Alternative gestellt, die im Sinne der «Erhaltung auch durch Fortschritt» aufgelöst werden muß: «Die Überlebensstrategie erhält ihren Sinn durch eine langfristige Emanzipationsstrategie.»¹⁵ Sodann implizieren die Anerkennung der *prinzipiellen Gleichberechtigung aller potentiellen Diskurspartner* (als Voraussetzung jeder ernsthaften Argumentation und zugleich als kontrafaktische Antizipation der progressiv zu verwirklichenden idealen Kommunikationsgemeinschaft) und die Angewiesenheit auf *Kohärenz und Konsens-Fähigkeit* aller gültigen Problemlösungen auch, «daß die jetzt existierende Kommunikationsgemeinschaft der Menschheit unter Bedingungen der Gleichberechtigung ihre kontinuierliche Fortsetzung in der Zukunft finden soll»¹⁶. Im früheren Zusammenhang spricht Apel von zwei *grundlegenden regulativen Prinzipien* für die langfristige moralische Handlungsstrategie jedes Menschen: «Erstens muß es in allem Tun und Lassen darum gehen, das *Überleben* der menschlichen Gattung als der *realen* Kommunikationsgemeinschaft sicherzustellen, zweitens darum, in der realen die *ideale* Kommunikationsgemeinschaft zu verwirklichen.»¹⁷ Die Letztbegründung der Diskursethik leistet somit zweierlei: Sie enthält — im Sinne von Jonas — eine rationale Begründung dafür, daß auch in Zukunft eine Menschheit sein soll; und sie beantwortet — in einem anderen Sinne als Jonas — die Frage, «ob es möglich ist, eine Ethik der *Bewahrung* des Daseins und der Würde des Menschen zu vertreten, ohne zugleich eine Ethik des *Fortschritts* in der Realisierung der Menschenwürde zu vertreten»¹⁸.

Zwei Konzeptionen von Verantwortung

Der zweite Einwand bezieht sich auf den von Jonas behaupteten «Fortfall der Reziprozität in der Zukunftsethik» (84ff). Gemeint ist die Idee der Gegenseitigkeit von Rechten (des einen Menschen) und Pflichten (des anderen), die sich normalerweise entsprechen; eine Idee, die aber in bezug auf das Problem der Verantwortung versagt. Da Nichtexistierendes keine Ansprüche stellen kann, kann es auch nicht in seinen Rechten verletzt werden. Und dennoch behauptet die Ethik der Zukunftsverantwortung Pflichten der gegenwärtigen gegenüber den kommenden Generationen.

Während für Jonas die Berechtigung, ja Notwendigkeit dieser (einseitigen) Verpflichtung in der ontologischen Verantwortung für die Idee des Menschen begründet ist, bezweifelt Apel, ob es sich bei der Frage der Verantwortung überhaupt um einen Fortfall der Gegenseitigkeit handelt. Denn: «Jonas' Musterbeispiele, die Verantwortung der Eltern für die Kinder und die Verantwortung des Staatsmanns für das Wohl und Wehe der ihm anvertrauten Bürgerinnen und Bürger, zeigen m.E. nicht, daß Verantwortung kein Reziprozitätsverhältnis ist. Sie zeigen eher, daß die prinzipielle Verantwortung der Menschen füreinander ein *potentielles* Verhältnis ist, das nur nach Maßgabe eines faktischen Machtvorsprungs *aktuell* wird.»¹⁹ Und eben eine solche solidarische Verantwortung will die Kommunikationsgemeinschaft aktualisieren. Insofern gilt der Satz von Jonas: «Du sollst, denn du kannst».

Die konkreten Pflichten des einzelnen und die sozial verbindlichen Normen ergeben sich freilich erst im Diskurs der Betroffenen darüber, welche Folgen und Nebenfolgen zu erwarten sind, wenn die vorgeschlagenen Normen befolgt werden. Ihre *Verbindlichkeit* und *Legitimierbarkeit* beziehen Normen aber aus einem tiefer liegenden Prinzip, demzufolge wir überhaupt zur Übernahme von Verantwortung verpflichtet sind. Und insofern wir dieses Sollen «als Vernunftwesen immer schon in Freiheit anerkannt haben»²⁰, bleibt auch Kants Satz gültig: «Du kannst, denn du sollst.» Damit löst sich für Apel auch diese Alternative von Jonas im Sinne eines komplementären Verhältnisses auf.

Greifen wir nun noch einmal die Frage auf, welche Konsequenzen die bisher entwickelten Grundlagen einer Ethik der Zukunftsverant-

wortung hinsichtlich ihrer Institutionalisierbarkeit haben. Es handelt sich dabei um Probleme, die beiden erörterten Ansätzen gemeinsam sind. Sie führen zugleich über diese Positionen hinaus und eröffnen deshalb die abschließende Reflexion über theologische Aspekte der Grundlagen und Perspektiven einer ökologischen Ethik.

IV. Rückfragen und Einsprüche: Theologische Aspekte einer Ethik der Zukunftsverantwortung

Die bisherige Komplementarität von scheinbar wertfreier Objektivität der Wissenschaft und moralischer Gewissensentscheidung des einzelnen hat sich nach beiden Seiten als ungenügend erwiesen.

Zum einen will der diskursethische Ansatz gerade sichtbar machen, daß jede rationale Argumentation und damit auch die «Objektivität» vermeintlich wertfreier Wissenschaft die Geltung universaler ethischer Normen voraussetzt. Und insbesondere gilt dies für die Humanwissenschaften, in denen es «um verstehende Rekonstruktion der menschlichen Handlungen, Werke und Institutionen, kurz: um das Selbstverständnis der menschlichen Lebenspraxis aus ihrer Geschichte» geht²¹. Schließlich setzt die instrumentelle und strategische Umsetzung wissenschaftlicher Erkenntnisse Entscheidungen über die Ziele menschlicher Praxis voraus, die selbst aber — gegen Apel — nur teilweise rational begründet, zu einem überwiegenden Teil jedoch aus Glaubensüberzeugungen und auch aus irrationalen, aufgrund langer Gewöhnung praktizierten Lebenseinstellungen abgeleitet sind.

Zum anderen stellt sich gerade hinsichtlich der moralischen Gewissensentscheidung des einzelnen die Frage, ob es zum «*Gespenst der Tyrannei*» nur die Alternative der Selbstdisziplin gibt und sich die Notwendigkeit der Tyrannei nur vermeiden läßt, «*indem wir uns in die Hand nehmen und wieder strenger mit uns selbst werden*»²². Mit anderen Worten: Nach welchen Kriterien können unterschiedliche Gewissensentscheidungen einzelner zur Übereinstimmung gebracht werden? Und führt gemeinsame Willensbildung auch zu verbindlichen Entscheidungen (über Konventionen hinaus), so daß wirklich eine *solidarische* Verantwortung für die gesellschaftliche Praxis möglich ist?

Grenzen einer Diskursethik

So sehr auch die Anliegen einer postkonventionellen Moral, einer Ethik der Kommunikation und der demokratischen Willensbildung zu unterstützen sind²³, sie führen aus einem Dilemma nicht heraus: Rationale Gründe können, aber müssen nicht die ausschlaggebenden Motive zum Handeln sein; und schon gar nicht die einzigen. Diese Differenz gilt aber nicht nur diesseits der idealen Kommunikationsgemeinschaft, wie Apel zu unterstellen scheint; zumindest kann nicht gezeigt werden, daß in ihr Gründe und Motive einfach zusammenfallen. Selbst wer bereit ist, «alle Bedürfnisse von Menschen — als virtuelle Ansprüche — zum Anliegen der Kommunikationsgemeinschaft zu machen»²⁴, muß noch nicht davon überzeugt sein, daß sie sich *auf dem Wege der Argumentation* in Einklang bringen lassen. Und erst recht vermag diese Forderung nicht das entsprechende Handeln zu garantieren. Der in diesem Sinn «durchrationalisierte Mensch» bleibt offensichtlich auch für Apel eine Fiktion: Selbst die Verpflichtung, an der «approximativen Beseitigung» der Differenz von realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft mitzuarbeiten, kann deren *prinzipiellen* Charakter nicht aufheben²⁵. Zusätzlich rechnet Apel zumindest damit, daß außerhalb institutionalisierter Kommunikation auch unter Zeitdruck Gewissensentscheidungen zu fällen bleiben und das Gewicht des Tragischen in menschlichen Grenzsituationen nicht unterschätzt werden darf²⁶.

Das banalere, gleichwohl verbreitetere Hindernis für eine universale Ethik der Kommunikation liegt in den Differenzen von Grund und Motiv, von Einsicht und Tat, von Diskursgemeinschaft und Handlungsgemeinschaft. Daß Menschen ihre kurzfristigen über langfristige Interessen stellen, daß sie die Anforderungen des Gemeinwohls, die aufs Ganze gesehen auch zu ihrem eigenen Nutzen sind, egoistischen Zielen unterordnen, daß sie faktisch tun, was sie eigentlich gar nicht wollen; all dies muß unter ethischer Rücksicht gerade dann als Ausdruck der Freiheit — theologisch gesprochen: der Schuldfähigkeit des Menschen — ernst genommen werden, wenn es im Diskurs nicht aufgelöst werden kann.

Ein Problem der Kommunikationsethik liegt in dem Überspringen der Differenz von theoretischen und praktischen Diskursen. Eine ethi-

sche Grundnorm, die jeden verpflichtet, bindende Übereinkünfte in der Praxis auch einzuhalten²⁷, stößt eben hier an ihre *äußere Grenze*: Ihre Geltung kann zwar rational begründet, ihre Befolgung aber ohne Preisgabe der kommunikationstheoretischen Voraussetzungen nicht durchgesetzt werden. Diese Grenze sieht auch Jürgen Habermas, wenn er feststellt, daß es keineswegs selbstverständlich ist, daß «Regeln, die *innerhalb* von Diskursen unausweichlich sind, auch *außerhalb* von Argumentationen Geltung beanspruchen können», und daß die Nötigung normativ gehaltvoller Diskursbedingungen nicht vom Diskurs auf das Handeln übertragbar ist²⁸. Habermas spricht von Einbußen an konkreter Sittlichkeit, die jede universalistische Moral um des kognitiven Vorteils willen zunächst in Kauf nehmen und durch ihr entsprechende Lebensformen wettmachen muß, um praktisch wirksam zu sein²⁹.

Hier schließen sich unmittelbar zwei Fragen an: Setzt eine kommunikative Ethik also nicht nur die Einbettung theoretischer in praktische Diskurse voraus, sondern vor allem die Einbettung von Kommunikationsgemeinschaften in Lebensgemeinschaften, damit potentielle Ansprüche nicht nur anerkannt, sondern auch realisiert, und ethische Grundnormen nicht nur rational eingesehen werden, sondern ihre Geltung auch praktisch eingehalten wird? Solche Lebensgemeinschaften bedürfen aber umfassenderer Motivationen und Traditionen sowie einer tragfähigeren institutionellen Gestalt, um langfristig lebensfähig zu sein, als Diskursgemeinschaften sie liefern können. Sodann ist zu fragen: Scheitert der Versuch, ethische Grundnormen «rational» zu begründen, nicht an einer *inneren Grenze*, die eben in diesem Verständnis von Rationalität zum Ausdruck kommt, das schlaglichtartig bei Apel sichtbar wird, wenn er über die Funktion der metaphysischen (und auch mythischen oder spekulativ theologischen) (!) Darstellungsweise von Problemen spricht: «Die «analoge» Sprache der Metaphysik ist gewissermaßen solange berechtigt, wie eine adäquatere Formulierung des Problems noch nicht gelungen ist.»³⁰

Die Bedeutung anamnetischer Vernunft für die Ethik

Erkennbar ist darin ein verkürztes Verständnis von Rationalität und zugleich ein «idealisti-

scher» Subjektbegriff. Beides klingt auch in der nachdenklichen Frage von Habermas an, ob «wir als Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation... ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen»³¹, und er spricht dabei von metaphysischen *und* religiösen Fragen. Ist die «adäquate Formulierung eines Problems» in jedem Fall identisch mit ihrer logisch stringenten Form, und läßt sich der Teilnehmer des praktischen Diskurses auf ein «Subjekt rational begründeter Argumentation» reduzieren? Wenn beide Bestimmungen auch notwendige Bedingungen *bestimmter Formen* von Diskurs und Kommunikationsgemeinschaft sind, so bilden sie doch keine *hinreichenden* Bedingungen für das Verständnis von Rationalität und Subjekt. Hieran wird deutlich, inwiefern der theologische Einspruch auf Dimensionen aufmerksam macht, die eine Kommunikationsgemeinschaft und die von ihr angezielte Diskursethik in zweifacher Hinsicht sprengen.

Zum einen bleibt in der (realen ebenso wie idealen) Kommunikationsgemeinschaft das Verhältnis von Wahrheitsfrage und demokratischem Diskursprinzip offen. Einerseits wird Demokratie als Verfahren zur Willensbildung und Entscheidungsfindung verstanden, andererseits ist damit eine umfassende Lebensform (im Sinne von Demokratisierung aller Lebensbereiche, der Gesellschaft usw.) gemeint. In beiden Fällen gehört zu ihr die Geltung des Mehrheitsprinzips, und es ist nicht klar, wie sich das Problem der Wahrheitsverpflichtung dazu verhält. Die diskursive Begründung ethischer Grundnormen impliziert ja selbst einen Wahrheitsanspruch, der mit demokratischer Willensbildung im Diskurs vermittelt werden müßte. Ist damit aber nicht eine unlösbare *coincidentia oppositorum* gefordert? Zugespitzt formuliert: Sind Wahrheits- und Mehrheitsfrage (zumindest: in *jedem* Fall) miteinander vereinbar?

Zum anderen sollte für eine Ethik der Zukunftsverantwortung die Einsicht fruchtbar gemacht werden, daß das Christentum primär keine Argumentationsgemeinschaft, sondern eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft ist. Erst das Eingedenken schützt die Kommunikationsgemeinschaft vor einem geschichtslosen Rationalitätsbegriff und konkretes sittliches Handeln

vor seiner Auflösung in den Prozeß der Evolution. Kommunikative Vernunft ist nicht nur auf Erinnerungen angewiesen, um im Interesse menschlicher Freiheit wirksam zu sein. Nach Apels Auffassung gehört die «wertende Charakteristik» zur Gegenstandskonstitution der Humanwissenschaften. Insofern ermöglicht nicht die historische Rekonstruktion, sondern erst das Eingedenken der Leiden der Vergangenheit ein Verstehen menschlicher Lebenspraxis und ein Selbstverständnis des Menschen aus seiner Geschichte. So kann Aufklärung über die tatsächlichen geschichtlichen Aufklärungsprozesse und ihre Halbierungen geschehen und damit der Weg zu umfassenderer Freiheitsverwirklichung geebnet werden. Denn ohne konkrete Leidenserinnerung sind weder die Widersprüche der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte greifbar, noch ist ihre Überwindung realisierbar. Aber es gilt nicht nur das! Kommunikative Vernunft muß sich selbst als anamnetische Vernunft begreifen, wenn sie als Freiheitsinteresse praktisch werden will². Erst solches Eingedenken schützt auch kommunikative Vernunft vor der Zerstörung ihrer subjektiven Basis und ermöglicht es ihr, sich selbst als Ausdruck des menschlichen Freiheits- und Gerechtigkeitsinteresses und als Widerstandskraft gegen jede Form von Ungerechtigkeit und Unfreiheit zu verstehen. Und wenn es schließlich im Zeitalter der globalen Wirkung menschlicher Handlungen «auf eine Mobilisierung der moralischen Phantasie im Sinne der *prima facie*

abstrakten «Fernstenliebe» ankommt³, so ist dieser Gedanke ja nicht nur dem christlichen Glauben entnommen, sondern gerade und erst recht auf die Kraft der Erinnerung angewiesen, um die Zukunftsorientierung menschlichen Handelns zu gewährleisten.

Das Prinzip Verantwortung und die Diskursethik greifen — je auf ihre Weise — das Thema des Heftes «Kein Himmel ohne Erde» auf, um Grundlagen und Perspektiven einer Ethik der Verantwortung für die Zukunft zu erarbeiten. Woher aber der Mut und die Kraft zur *Selbstdisziplin* (Jonas)? Woher der lange Atem, in der realen die ideale Kommunikationsgemeinschaft immer wieder *kontrafaktisch* zu antizipieren (Apel)? Woher nehmen wir die Maßstäbe, um unsere Vorstellungen von Gerechtigkeit, Freiheit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung weder zu eng zu fassen noch angesichts der Realität preiszugeben? Nicht eine abstrakte Berufung auf die jüdisch-christliche Tradition, sondern die konkrete Erinnerung an die Leiden der Vergangenheit, die in den geschichtlichen und gesellschaftlichen Kämpfen um Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit ertragen werden mußten, und an die Hoffnungen, die aus diesen Leiden hervorgegangen sind, verweist auch auf die Umkehrung dieses Themas in der Gestalt eines Verheißungs- und Hoffnungssatzes, der selbst eine geschichtlich bestimmte Zeit und einen konkreten gesellschaftlichen Ort hat: «Keine Erde ohne Himmel!»

¹ H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (Frankfurt 1979), zitiert nach der Suhrkamp-Ausgabe von 1984. Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Werk.

² K.-O. Apel, Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral (Frankfurt 1990) 212. (Abkürzung: Diskurs.)

³ AaO. 258, Anm. 8.

⁴ AaO. 211f.

⁵ Zum Zusammenhang von Gottesbegriff, Metaphysik und Ethik bei Jonas vgl. W. Oelmüller, Hans Jonas. Mythos — Gnosis — Prinzip Verantwortung: Stimmen der Zeit 206 (1988) 343–351.

⁶ Eine vollständige Wiedergabe müßte an dieser Stelle Jonas' Gedankengänge über den «Vorzug des Seins vor der Werttheorie (vgl. 97ff) und die Umkehrung des Satzes «Du kannst, denn du sollst» (vgl. 230ff) verfolgen. Darauf wird in unserem Zusammenhang verzichtet.

⁷ Vgl. H. Jonas, Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung (Frankfurt 1985), 70.

⁸ Vgl. K.-O. Apel, Diskurs, 16.

⁹ AaO. 10.

¹⁰ AaO. 202 — Zur Begründung der Diskursethik vgl.

ferner K.-O. Apel, Transformation der Philosophie (Frankfurt 1973) Bd. 2, 358–435 (Abkürzung: Transformation); J. Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (Frankfurt 1983), 53–125.

¹¹ Zu dieser Zusammenstellung vgl. K.-O. Apel, Transformation, 402, Anm. 61; ders., Diskurs, 202f; J. Habermas, aaO. 97–99.

¹² Vgl. K.-O. Apel, Transformation, 426f.

¹³ K.-O. Apel, Diskurs, 184.

¹⁴ K.-O. Apel, Transformation, 432.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ K.-O. Apel, Diskurs, 203.

¹⁷ K.-O. Apel, Transformation, 431.

¹⁸ K.-O. Apel, Diskurs, 203.

¹⁹ AaO. 196f.

²⁰ AaO. 198.

²¹ K.-O. Apel, Transformation, 380.

²² So Jonas in: H. Jonas/D. Mieth, Was für morgen lebenswichtig ist. Unentdeckte Zukunftswerte (Freiburg i.B. 1983) 31.

²³ Vgl. K.-O. Apel, Diskurs, 365f; ders., Transformation, 426.

²⁴ K.-O. Apel, Transformation, 425.

²⁵ So Apel in: W. Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik* (Frankfurt 1986) 247; 249f.

²⁶ AaO. 427f.

²⁷ Vgl. aaO. 375.

²⁸ J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 96; vgl. 115f;

²⁹ Vgl. aaO. 119.

³⁰ K.-O. Apel, *Transformation*, 418.

³¹ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt 1988) 23.

³² Vgl. J. B. Metz, *Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften*: A. Honneth u.a. (Hgg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung* (Frankfurt 1989) 733-738.

³³ K.-O. Apel, *Transformation*, 388.

senschaftlicher Mitarbeiter bei J. B. Metz. 1982 Promotion zum Dr. theol. 1984-1987 Kaplan in Hannover. Z. Zt. im Habilitationsstudium in Münster. Veröffentlichungen u.a.: *Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch. Zur Verständigung zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie* (München 1982); «*Laborem exercens*» aus der Sicht politischer Theologie: W. Klein/W. Krämer (Hgg.), *Sinn und Zukunft der Arbeit* (Mainz 1982) 48-58; *Potential für gesellschaftliche Veränderung? Aufgaben der KAB als Sozialbewegung heute: Orientierung 1984*, 92-95; *Katholische Soziallehre am Scheideweg*: F. Furger (Hg.), *Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen* (Zürich/Einsiedeln/Köln 1985) 139-163; *Theologie und Gemeinde. Beobachtungen eines Grenzgängers*: E. Schillebeeckx (Hg.), *Mystik und Politik. Johann Baptist Metz zu Ehren* (Mainz 1988) 345-354; *Theologisch-politischer Fundamentalismus?: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 1989*, 221-225; *Aufklärung und katholische Soziallehre. Kritische Anfragen an eine naturrechtlich argumentierende Sozialethik*: M. Heimbach-Steins (Hg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs* (Münster 1990) 47-66. Anschrift: Dr. Werner Kroh, Elbinger Str. 25, D-4400 Münster.

WERNER KROH

1949 in Papenburg geboren. Kath. Priester, Studium ab 1967 in Frankfurt/St. Georgen und Münster. 1980-1984 Wis-

John Carmody

«Ökologische Weisheit» und die Tendenz zu einer Remythologisierung des Lebens

Wir wollen diese wichtige Frage in drei Etappen behandeln, indem wir zunächst von der «ökologischen Weisheit», sodann von der Tendenz zu einer Remythologisierung des Lebens und schließlich von den Folgerungen sprechen, die sich für die künftige christliche Praxis ergeben.

I. «Ökologische Weisheit»

Viele Autoren, die sich mit der Ökologie befassen, machen ausdrücklich oder implizit darauf aufmerksam, daß der Naturwelt eine Weisheit innewohnt, die vom Menschen nicht ungestraft außer acht gelassen werden kann. Die Umweltkrise — die Verschmutzung und somit Funktionsstörung von Natursystemen wie der Luft,

des Bodens und des Wassers — ist der offensichtlichste Beweis dafür, daß dieser Hinweis stimmt. Durch unsere moderne Technologie haben wir Menschen in die Prozesse der Naturwelt so maßlos und unweise eingegriffen, daß wir der Schöpfung Wunden geschlagen haben. Abgesehen von den Gefahren, welche die Verschmutzung der Luft, des Erdbodens und des Wassers für die Menschen mit sich bringt, sind Anzeichen dafür vorhanden, daß wir daran sind, die natürliche Grundlage für das Leben selbst zu vernichten. Schädlicher Smog, saurer Regen, giftige Chemikalien, der Treibhauseffekt, das Schwinden der Ozonschicht und weitere unerwünschte Änderungen im Gesamtsystem des Planeten Erde machen uns fast allüberall darauf aufmerksam, daß wir unweise leben. Die Lebensweise und folglich die Wertordnung, welche die industrialisierten Nationen entwickelt haben, scheinen den Gesetzen, nach denen die Schöpfung abläuft, zuwiderzulaufen. «Ökologische Weisheit» ist die Botschaft, die in die Schöpfungsgesetze eingetragen ist, auf die der Zusammenbruch der Natur nun grelles Licht wirft. Für viele, die in Wort und Schrift über ökologische Fragen handeln, ist das erste, das die Menschen zu tun haben, wenn sie unseren Planeten und unsere Spezies retten wollen, dies, auf die Weisheit der Erde zu horchen¹.

Was vernimmt man, wenn man versucht, auf die Weisheit der Erde zu horchen? Erstens hört