

Ludger Honnefelder
Welche Natur sollen wir schützen?

Über die Natur des Menschen und
die ihn umgebende Natur

292 S. · Broschiert · € 39,90

ISBN 978-3-95832-111-3

Vorwort

Niemand, der die Entwicklung der letzten Jahrzehnte verfolgt hat, wird der Forderung widersprechen wollen, die Natur mit allen gebotenen Mitteln vor den ins Unermessliche gewachsenen schädlichen Eingriffen des Menschen zu schützen. Doch welche Natur sollen wir schützen? Keine Frage hat sich in der zurückliegenden Zeit mit größerer Dringlichkeit gestellt, keine aber hat selbst die Experten mit so vielen neuen Fragen konfrontiert.

Der Grund liegt auf der Hand: In keinem anderen Bereich hat sich für den Menschen das Spektrum der Möglichkeiten von Einsicht und Eingriff in den letzten Jahrzehnten in einem solchen Maß erweitert wie in dem der *Lebenswissenschaften*. Der Vorstoß in die molekulare Ebene des Lebens und der wachsende Einblick in die Zusammenhänge des Lebendigen haben den Biowissenschaften nicht nur einen neuen Erkenntnisraum erschlossen, sondern auch der Medizin und der Biotechnologie eine Eingriffstiefe eröffnet, die die Natur des Menschen und die ihn umgebende Natur grundlegend zu verändern beginnt.

Keine Problematik hat aber die Philosophie und insbesondere die Ethik so ratlos angetroffen wie die Frage nach der Natur und ihrer Schutzwürdigkeit. Und dies aus doppeltem Grund. Zum einen fehlt der Philosophie eine dem heutigen Stand des Wissens entsprechende *Philosophie der lebendigen Natur*. Denn, was die Philosophie seit Aufkommen der neuzeitlichen Physik vorrangig beschäftigt hat, war die angemessene Deutung der anorganischen Natur und der sie bestimmenden

Gesetze. Da der von Kant geforderte Newton des Grashalms ausblieb, der eine (von Kant selbst noch für unmöglich gehaltene) wissenschaftliche Erklärung des Lebendigen hätte geben können, fehlte auch eine daran anschließende Philosophie des Lebendigen. Erst schrittweise versucht die gegenwärtige Philosophie, das durch die Lebenswissenschaften neu erschlossene Terrain zu deuten und Ansätze einer den neuen Einsichten entsprechenden Philosophie des Lebendigen zu entwickeln.

Zum ändern hat die Ethik Probleme mit einer angemessenen Bezugnahme auf die Natur. Denn mit der neuzeitlichen Wende von der in der Antike dominierenden Ethik des guten Lebens zu einer ausschließlich an der Regelstruktur des menschlichen Handelns orientierten Normethik hat auch die Natur ihre Bedeutung für eine angemessene Rekonstruktion der den Menschen bestimmenden Handlungsleitung weitgehend verloren. Annahmen über die menschliche Natur bzw. über die ‚Natürlichkeit‘ bestimmter Phänomene erschienen – nicht zuletzt wegen des naturalistischen Fehlschlusses, der damit zwangsläufig verbunden schien, – als Ideologie, Orientierung an Handlungsdispositionen in Form von Tugenden als partikularistisch.

Gerade die neuzeitlich-moderne Entwicklung hat aber inzwischen die Defizite erkennen lassen, die den auf das Formale reduzierten Regelethiken eigen sind. Sie ziehen Orientierungsmängel in der konkreten Handlungsleitung nach sich, und dies vor allem im Blick auf die durch die modernen Lebenswissenschaften möglich gewordenen Eingriffe in die Natur des Menschen und die ihn umgebende Natur. Denn um die neuen Handlungsmöglichkeiten und ihre Folgen beurteilen zu können, müssen wir wissen, um welche Güter es geht und welche Kontextannahmen eine Rolle spielen. Sie aber ergeben sich nicht einfach aus den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, lassen sich freilich auch nicht ohne sie gewinnen. Nichts aber ist innerhalb der ethi-

schen Diskussion des neuen Problemfelds so kontrovers geblieben wie das Verständnis und der Status der für das Gegenstandsgebiet konstitutiven Grundbegriffe und Grundannahmen.

Insbesondere gilt dies für den *Begriff der Natur* und seine Verwendung in ethischen Zusammenhängen. Er kann nämlich nicht einfach den Naturwissenschaften entnommen werden. Denn für die Naturwissenschaften ist ‚die Natur‘ kein eigener wissenschaftlicher Gegenstand. Auch hilft ein einfacher Rekurs auf Ontologie bzw. Metaphysik nicht weiter. Denn das, was sie über die Natur weiß, gewinnt sie aus dem handelnden Umgang des Menschen mit der Natur, und dies sowohl was die eigene Natur des Menschen betrifft als auch die ihn umgebende Natur, deren Teil er ist.

In Situationen der Ratlosigkeit pflegt die Philosophie ihre Geschichte zu befragen und den Punkt zu suchen, an dem das richtige Fragen ansetzen kann. Deshalb nimmt es kein Wunder, dass unter den möglichen Adressaten derjenige Autor neue Aufmerksamkeit gefunden hat, der als erster und auf eine bis heute bedeutsame Weise eine von der Erfahrung in ihrer ganzen Breite ausgehende Philosophie des Lebendigen zu entwickeln und mit der Ethik zu verbinden versucht hat, nämlich *Aristoteles*. Da er sich mit seinem Bezug auf eine praktisch gedeutete Natur dem Einwand eines formallogischen Fehlschlusses entzieht, erstaunt es nicht, dass eine wachsende Zahl von Autoren in der jüngeren Diskussion einen ethischen Ansatz verfolgen, der den modernen Subjekt- und Regelbezug mit einem Rückgriff auf einen Naturbezug in aristotelischer Form verbindet.

Auf diesem Hintergrund stellen die nachfolgenden Kapitel dieses Buches den Versuch dar, die Frage nach dem Ort und der Notwendigkeit eines praktischen Begriffs der Natur aus unterschiedlichen Handlungskonstellationen in den Blick zu nehmen und dabei die von *Aristoteles* und den ihm folgenden Autoren entwickelten Ansätze aufzugreifen und auf ihre Trag-

weite für die gegenwärtige Diskussion zu prüfen. Sie verstehen sich als *Annäherungen* an einen handlungsleitenden Naturbegriff, nicht schon als dessen Ausarbeitung.

Eines aber machen schon solche Annäherungen deutlich: Ein Naturbegriff, der eine Sinndeutung der Natur erlaubt und verantwortliches Handeln zu ermöglichen vermag, kann nur der einer Natur aus der Perspektive der Kausalität handelnder Subjekte, also der Begriff einer in lebensweltlich-praktischer Perspektive wahrgenommenen und damit *gedeuteten* Natur sein. Dabei sind alle Erkenntnisse und Einschätzungen einzubeziehen, die wir aus naturwissenschaftlicher Perspektive gewinnen können. In der weiteren philosophischen Arbeit wird es von besonderer Wichtigkeit sein, die objektive Sinnhaftigkeit auszuweisen, die im ethischen Kontext der durch diesen Begriff erfassten (im letzten Kapitel dieses Buchs behandelten) ‚zweiten‘ Natur (ungeachtet ihrer partiellen materialen Identität mit der naturwissenschaftlich erfassten ‚ersten‘ Natur) für die Findung der ethischen und rechtlichen Maßstäbe zukommt.

Hintergrund der einzelnen Kapitel dieses Bandes sind konkrete Problemstellungen im Bereich der Bioethik, die mich dazu zwangen, die Frage nach dem im Spiel befindlichen Naturverständnis zu stellen. Deshalb bin ich dem Institut für Wissenschaft und Ethik (IWE) und dem Deutschen Referenzzentrum für Ethik in den Lebenswissenschaft (DRZE) an der Universität Bonn, in deren Kontext ich diesen Fragestellungen seit den 90er Jahren nachgegangen bin, und den dort tätigen Kolleginnen und Kollegen, Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern für mannigfache Anregung und wertvollen Rat, ebenso wie für die Unterstützung bei der Publikation dieses Bandes zu besonderem Dank verpflichtet. Für die Hilfe bei der Drucklegung danke ich Monika Geyer, Nils Fischer und wie immer besonders Elke Konertz.

Kapitel 1

Das Eigene und das Andere: Was ist Natur? Eine Einführung

Das Selbstverständliche ist meist das Verborgene, das Andere nicht selten das Eigene, das Vertraute oft das Gefährdete. Auf kaum etwas anderes trifft diese Spannung von Gegensätzen so deutlich zu wie auf das, was wir ‚Natur‘ nennen; denn nichts ist uns so nah und nichts zugleich so fremd. Auf nichts verschwenden wir weniger Gedanken und nichts macht uns mehr Kopfzerbrechen.

Was also ist ‚Natur‘? Wie begreifen wir sie (1) und unter welchen Perspektiven geschieht dies (2)? Wie verhalten wir uns zur ‚Natur‘, der wir gegenüber stehen (3) und deren Teil wir zugleich sind (4)? Und warum ist ‚Natur‘ für uns so sehr zum Gegenstand der Aufmerksamkeit und der Sorge geworden (5)?

Schon diese wenigen Fragen genügen, um an ihrem Leitfaden einen Vorblick auf die Stichworte zu gewinnen, die in den nachfolgenden Kapiteln weiter verfolgt werden sollen.

1. Begriffe der Natur

Lange Zeit ist Natur für die Menschen das Selbstverständliche und Umgreifende gewesen, zu dessen Ambivalenz man sich nur in Form von Mythos und Metapher, Religion und Kult, Bildern und Erzählungen ins Verhältnis setzte. Erst nach dem

Übergang „vom Mythos zum Logos“ (W. Nestle) im Rahmen der aufkommenden griechischen Philosophie wird der bei Homer begegnende Begriff der *physis* (lat. *natura*) zum *terminus technicus*.¹ Vom Verb *phyein* stammend, das ein *Werden* im Sinn von *Wachsen* bezeichnet, meint *physis* den Prozess dieses *Werdens* aus sich selbst und zugleich das Resultat dieses Prozesses. Ferner meint *physis* das Gegenteil zu dem vom Menschen Hergestellte, also das Gegenüber zu *Kunst* (*techne, ars*) ebenso wie zu *Vernunft* (*nous*) als Vermögen der Kunst. Und schließlich meint *physis* das Ganze ebenso wie auch dessen Teil.

Schon bei der ersten Bedeutung setzt die Kontroverse der Deutungen ein. Denn Platon wie Aristoteles verstehen *Natur* (*physis*) im Kontext menschlichen Handelns, aber in gegenläufiger Richtung. Platon versteht *Natur* als Resultat des Herstellens (*techne*), nämlich als Werk eines die *Natur* nach rationalen Ideen erzeugenden Demiurgen; Aristoteles benutzt den Begriff des Herstellens als Folie und versteht *Natur* nach dem Vorbild der lebendigen Dinge als ein *Seinkönnen*, das seine Zielgestalt aus sich selbst in Form von *Leben* (*zoe*), d.h. in Gestalt artspezifischen Handelns (*praxis*) gewinnt.

In beiden Weisen, *Natur* zu begreifen, werden – wie später auch I. Kant vermerkt – zwei wichtige Seiten des gleichen Phänomens festgehalten. Doch erweist sich der Versuch, die beiden Perspektiven begrifflich als Einheit zu bewahren als höchst schwierig, was dazu führt, dass die sich herausbildenden *Natur-Verhältnisse* entweder die eine oder die andere Sichtweise aufgreifen und weiterentwickeln.

2. Natur-Verhältnisse

Charakteristisch für das *Natur-Verhältnis* der mit der Neuzeit einsetzenden „neuen Wissenschaft“ von der *Natur* ist ohne Zweifel die *platonische* Sicht, *Natur* als eine den Ideen des Demiurgen folgende rationale Ordnung zu verstehen. Sie kann

damit durchaus an den christlichen Glauben anknüpfen, in dem Natur als Resultat von Schöpfung verstanden wird. Denn eben diese Schöpfung aus dem Nichts wird von den Theologen der Patristik und des Mittelalters nach platonischem Vorbild verstanden, nämlich als ein Hervorbringen nach den im göttlichen Verstand existierenden Ideen. Diese Sicht erlaubt es, die Natur als ein von Gott geschriebenes Buch zu verstehen, das sich lesen und verstehen lässt.

Die aufkommende Naturwissenschaft übernimmt diese Sicht der Natur als eine in sich intelligible Ordnung und verändert sie zugleich, indem sie die Natur als ein System versteht. An die Stelle der Idee tritt das Gesetz, an die Stelle des apriorischen Ideenwissens die vom Menschen entworfene *Gesetzhypothese*. Man liest nicht mehr im Buch der Natur, sondern zwingt die Natur, im Experiment auf vom Menschen mit Hilfe der Hypothesen formulierte Fragen zu antworten. Und da sich herausstellt, dass Erde und Himmel den gleichen Gesetzen gehorchen, und zwar solchen, die sich in mathematisch formulierten Hypothesen erfassen lassen, wird „Wissen zur Macht“ (F. Bacon), die es erlaubt, den Menschen zum „Meister und Besitzer der Natur“ (R. Descartes) zu machen, indem er die Natur mit Hilfe ihrer eigenen Gesetze dazu zwingt, den vom Menschen gesetzten Zielen zu folgen. Natur wird zum Gegenstand der Technik.

Solange man diese Ziele wie Bacon und Descartes in der Verbesserung der Lage der Menschheit, d.h. im Sieg über Hunger und Krankheit erblickt, erscheint die technische Veränderung der Natur als unproblematisch, ja als begrüßenswerter ‚Fortschritt‘. Dies ändert sich in dem Maß, in dem nicht nur die Dignität der Ziele zweifelhaft wird, sondern sich auch die Mittel als problematisch erweisen. Denn werden Ziele nur mehr nach ökonomischem Nutzen bewertet, wird Natur zum beliebigen ausbeutbaren Objekt. Und ziehen die eingesetzten Mittel unerwünschte ‚Nebenfolgen‘ nach sich, die sich ins Unabsehbare weiten und die erwünschten Folgen

weit überwiegen, wird der Mitteleinsatz im Blick auf die Folgen selbst dann unvertretbar, wenn er unzweifelhaft guten Zwecken dient.

Dies aber führt unter dem Stichwort der ökologischen Krise bzw. Wende zur Renaissance eines Natur-Verhältnisses, das sich die *aristotelische* Sicht zu eigen macht, die Natur nach dem Vorbild der Lebewesen als in sich poetische Natur versteht, die ihren Sinn in Form der in ihr liegenden Zielhaftigkeit (Teleologie) in sich selbst trägt und aus sich selbst zur Erfüllung bringt.² Diese Sicht kann sich mit derjenigen Form der Naturwissenschaft verbinden, die ihr Paradigma nicht in der mechanistischen Physik der Neuzeit besitzt, sondern in den neuen *Lebenswissenschaften* und die Natur als Resultat einer *Geschichte* versteht, die sich in Form einer – bestimmten Ursachen entspringenden – *Evolution* vollzieht.

In dieser Sicht wird Natur wieder als *Ganzes* sichtbar, nämlich als ein Netz von *Ökosystemen*, d.h. von *Ganzheiten*, die sich in Form eines evolutiv gewordenen Zusammenlebens verschiedener Lebewesen unter bestimmten Randbedingungen verstehen lassen.³ Die Einsicht in diese Ganzheiten lässt deren labiles Gleichgewicht und die damit verbundene potentielle Gefährdung erkennen und macht ökologisch bewahrendes Handeln in Form von *Umweltschutz* möglich. Aber lässt sich auf diese Weise auch der der Natur *eigene* Sinn erfassen und als *Eigenwert* behaupten? Denn *Evolution* lässt zwar eine bestimmte, durch die Konstellation der Ursachen sich ergebende Gerichtetheit, nicht aber eine innere Zielhaftigkeit im Sinn der alten Teleologie erkennen. Wie aber kann daraus ein Schutz erfordernder *Eigenwert* der Natur begründet werden, wenn zur *Evolution* auch Krankheitsursachen wie ein HIV-Virus oder Naturkatastrophen wie ein Tsunami gehören?

Hier setzt die Wiederentdeckung des Natur-Verhältnisses ein, an das die Metapher von der *Bewahrung der Schöpfung* appelliert.⁴ Erstaunlich ist die Überzeugungskraft, die diese dem Glauben an einen Schöpfergott entstammende Metapher in

kurzer Zeit gefunden hat, weit hinaus über den Umkreis derer, die diesen Glauben teilen. Offensichtlich greift die säkulare Gesellschaft auf diese Metapher zurück, um eine Wertüberzeugung zum Ausdruck zu bringen, die sie für überaus wichtig hält, die allen einleuchtet, für die ihr aber die rechten Begründungen fehlen. Ohne Zweifel geht es dabei um Antworten auf Fragen wie die, was die Natur eigentlich für uns bedeutet, wie wir mit ihr umgehen wollen, welches Verhältnis wir zu der uns umgebenden Natur und vor allem zu unserer eigenen Natur haben. Was aber besagt die Metapher?

- „Bewahrung der Schöpfung“ heißt, dass Natur nicht eine beliebige Ressource ist, sondern einen zu respektierenden Eigenwert hat, weil sie eine hochkomplexe und labile, aber in ihren Einheiten doch sinnhafte Ordnung darstellt. Es heißt auch, dass der Mensch nicht ein außerhalb der Natur stehendes autonomes Subjekt ist, das mit der Natur schalten und walten kann wie er will, sondern dass er selbst ein Stück der Natur, ein „Mitgeschöpf“ ist, und zwar dasjenige unter den Geschöpfen, dem die anderen Geschöpfe anvertraut sind und das wie ein Hirte eine besondere Verantwortung für die umgebende Natur trägt. Es ist diese Stellung, die ihm eine besondere Würde verleiht und die ihm zugleich eine spezifische Verpflichtung auferlegt.
- In der Metapher von der „Bewahrung der Schöpfung“ spricht sich eine Sorge und zugleich ein Vertrauen aus: die Sorge, dass der Mensch der Herausforderung nicht gewachsen sein könnte, die sich aus dem immens gewachsenen Spektrum der neuen Handlungs- und Interventionsmöglichkeiten ergibt. Denn sie legt ihm die besondere Verantwortung auf, nicht nur die bereits vorhandenen Normen zu respektieren, sondern die in Zukunft zu respektierenden allererst zu finden. Zugleich drückt die Metapher aber auch das Vertrauen in die moralische Kraft des Menschen aus angesichts der Versuchung, vor der scheinbaren Selbstläufigkeit zu kapitulieren, die der Spirale eigen ist, zu der sich

Forschungsfortschritt, Erwartungsdruck und ökonomisches Interesse verbinden.

- Nicht zuletzt besagt die Rede von der „Bewahrung der Schöpfung“, dass mit dem, was wir *Natur* nennen, ein *Anspruch* und eine *Grenze* verbunden sind, nämlich der *Anspruch*, das in der *Natur* liegende ungeheure Potential zur Entfaltung zu bringen, sowie die *Grenze*, die wir bei dieser Entfaltung zu beachten haben, wollen wir mit der *Natur* nicht uns selbst zerstören. Und sie besagt zugleich, dass unsere Motivation im Umgang mit der *Natur* nur die sein kann, *Anspruch* und *Grenze* zu wahren.

3. Deutungen der Natur

Die Zuflucht zur religiösen Metapher eröffnet verlorene Sinn-dimensionen, macht aber zugleich das Dilemma der Moderne im Umgang mit der *Natur* offenkundig. Denn das *Naturverständnis* der *Naturwissenschaften* erfasst *Natur* nur unter dem Gesichtspunkt des *Gesetzeswissens*, das auf die Frage nach den Ursachen antwortet und sich im Experiment überprüfen lässt. Ein solcher Ansatz vermag höchst erfolgreich *Natur* kausal zu erklären und mit Hilfe dieses Wissens zu verändern, gibt aber keine Antwort auf die Frage nach Sinn und Wert der *Natur*. Hält man nur das für *Natur*, was auf die Weise der *Naturwissenschaften* sichtbar wird, gerät man in einen *Naturalismus*, der entweder als *Monismus* der kausalen Erklärung die Frage einer Orientierung an der *Natur* ortlos werden lässt, oder aber diese Frage in einen von der *Natur* getrennten Bereich der kulturellen Selbstdeutungen des Menschen verschiebt, also dualistisch abtrennt. Die Wirklichkeit zerfällt auf diese Weise in den die *Natur* erklärenden „Raum der Ursachen“ und den das Deuten und Handeln des Menschen bestimmenden „Raum der Gründe“; „*Natur*“ und „*Kultur*“ erscheinen als getrennte Welten.

Damit aber wird eben die Trennung auf Dauer gestellt, die die Krise des modernen Umgangs mit der Natur allererst ausgelöst hat. Die Natur bleibt Objekt, die handlungsorientierenden Ziele Sache menschlicher Interessen und Entscheidungen, also beliebig. Der Weg, der aus diesem Dilemma herausführt, kann nur ein ‚nicht-monistischer Monismus‘ sein, also der Versuch, Natur als eine Einheit zu begreifen, die sich in verschiedenen, aufeinander zu beziehenden Perspektiven zeigt, oder anders ausgedrückt, den „Raum der Ursachen“ mit dem „Raum der Gründe“ zu verbinden.

Dies setzt freilich den Begriff einer „zweiten Natur“ voraus,⁵ wie ihn Aristoteles kannte, wenn er die erklärende mit einer deutenden Naturerkenntnis verbindet. Ist nämlich Natur ihrem Wesen nach ein *Seinkönnen*, bedarf sie nicht nur wie die „erste“, in naturwissenschaftlicher Perspektive erscheinende Natur einer Erklärung, die in Form von Wenn-dann-Sätzen Bedingungen dieses Könnens angibt, sondern einer Deutung, die nach den Gründen fragt, die die Entfaltung dieses Seinkönnens zu bestimmen vermögen. Dies wird heute nicht mehr durch einfachen Rückgriff auf eine im Wesen der Natur liegende Zielgerichtetheit (Teleologie) geschehen können, wie Aristoteles dies für möglich hielt. Doch wird es umgekehrt auch nicht bei dem Reduktionismus bleiben können, der nur monistische oder dualistische Lösungen zulässt und damit die Orientierung an der Natur entweder unmöglich oder aber beliebig macht.

4. Menschliche Natur

An nichts wird dies so deutlich wie am Menschen und seinem Umgang mit der eigenen Natur. Soll der Mensch – um ein Beispiel zu nennen – die neuen Einsichten in seine genetische Konstitution nicht nur zur Diagnose und Therapie von Krankheiten nutzen, sondern auch, um seine eigene Natur

und die seiner Nachkommen zu optimieren? Oder ist dies – und damit kommt eine zweite Metapher aus der religiösen Sprache ins Spiel – ein „*playing god*“, also der Versuch, Gott zu spielen? Ist die Anwendung der molekularbiologisch möglich gewordenen genetischen „Anthropotechnik“ (P. Sloterdijk) eine zerstörerische Selbstüberhebung des Menschen oder schließt die zum Wesen des Menschen gehörende „Selbsttranszendenz“ (K. Rahner) auch die genetische Selbstverbesserung ein, wie der amerikanische Theologe T. Peters meint?

Die Antwort kann nur gefunden werden, wenn wir die menschliche Natur selbst in den Blick nehmen, und zwar so, wie sie sich in der Erfahrung des Menschen selbst darstellt. Denn in der Perspektive dieser Erfahrung ist der Mensch nicht nur ein Teil der Natur und zugleich ein ihr gegenüber Stehender, er erfährt diese Dialektik auch an sich selbst.⁶ Denn er ist sein Leib und hat ihn zugleich als Körper und zu diesem Haben muss er selbst noch einmal ein Verhältnis einnehmen und die darin gelegene Spannung zum Ausgleich bringen. H. Plessner hat dieses Verhältnis von Identität und Nichtidentität unter der Formel der die *conditio humana* bestimmenden „exzentrischen Positionalität“ beschrieben. Für den Menschen bedeutet dies, dass er die ihm eigene Natur als *vorgegeben* und zugleich als *aufgegeben* erfährt. Er kann seine eigene Natur in Form von Medizin und Biotechnologie zum Gegenstand des eigenen Betrachtens und Handelns machen und stellt zugleich fest, dass dieser Vergegenständlichung aufgrund der Identität von Ich und Leib Grenzen gezogen sind.

Wenn der Mensch aber nicht wie andere Lebewesen einfach leben kann, sondern sein Leben führen muss, dann kann er nicht ohne Selbstdeutung und also nicht ohne Sinndeutung der eigenen Natur leben und handeln. Und wenn die umgebende Natur gleichsam die Verlängerung und der Kontext der eigenen Natur ist, dann trifft dies für die Gesamtheit der Natur zu. Der Mensch kann gar nicht anders als in einer gedeuteten „zweiten“ Natur leben.

Aber gerät das Verständnis der Natur damit nicht in die Kontroverse der unterschiedlichen ‚Menschenbilder‘ und ‚Lebensentwürfe‘?⁷ Gewiss ist die Deutung der „zweiten Natur“ ein Werk der Kultur und damit der Pluralität der Kulturen ausgesetzt. Doch sind diese kulturellen Deutungen der Natur nicht beliebig. Denn offensichtlich gibt es Grunddimensionen, ohne deren Wahrung menschliches Gelingen nicht möglich ist, wie unterschiedlich dieses auch verstanden sein mag. In den Grund- oder Menschenrechten sind solche Rahmenbedingungen gelingenden Menschseins sogar als Gegenstand von Schutzansprüchen in den Blick genommen, die der Belieblichkeit entzogen sind.

5. Zukunft der Natur

Die Natur ist zu wichtig, um ihre Deutung allein den Naturwissenschaften und ihre Veränderung allein dem Spiel der Interessen zu überlassen. Dispensieren wir uns von ihrer Deutung, an der wir unseren Naturumgang orientieren könnten, wird sie – wie jetzt schon absehbar – zurückschlagen und uns selbst die Grenzen setzen, allerdings zu äußerst unwillkommenen Preisen.

Wollen wir diese Preise vermeiden, müssen wir in den Versuch eintreten, der die eigentliche geistige Herausforderung darstellt, zu der die Natur uns nötigt, nämlich unsere verschiedenen Perspektiven auf die Natur zur Konvergenz zu bringen: die Einsichten der Wissenschaften in die „erste Natur“ ernst zu nehmen und zu wahren und uns zugleich klar zu werden, was wir als „zweite Natur“ festhalten wollen im Sinn jener unaufgebbaren Grunddimensionen des Gelingens. Dabei werden wir von den Natur-Bildern ausgehen müssen, die wir deutend und gestaltend entworfen haben, um in ihnen jene Fluchtlinien der Orientierung zu entdecken, die niemand nicht wollen kann. Solche Fluchtlinien sind nirgendwo

einfach ablesbar. Sie müssen in der Perspektive unserer eigenen Natur gewonnen werden, aber als etwas, das den Strebungen unserer Natur nur dient, wenn es in seinem Eigensein erfahren und gewahrt wird. Weil Natur wie nie zuvor zum Werk unserer Hände geworden ist, nötigt sie zu einer in dieser Weise nie zuvor geforderten kulturellen Selbstverständigung.