

Kirche und Gesellschaft



Claus Dierksmeier

Umwelt als Mitwelt

Die päpstliche Enzyklika *Laudato si'*
und der argentinische *krausismo*

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ thematisiert aktuelle soziale Fragen aus der Perspektive der kirchlichen Soziallehre und der Christlichen Sozialethik.

THEMEN DER ZULETZT ERSCHIENENEN HEFTE:

Dezember 2015, Nr. 425: Dirk Sauerland

Im Dienst am Menschen. Zur Frage der Gerechtigkeit im deutschen Gesundheitssystem

Januar 2016, Nr. 426: Arnd Küppers/Peter Schallenberg

Flucht, Migration, Integration. Versuch einer sozialethischen Einordnung

Februar 2016, Nr. 427: Stephan Leibfried

Europa am Scheideweg. Wege aus der institutionellen Zerreißprobe

VORSCHAU:

April 2016, Nr. 429:

Holger Zaborowski zum Themenbereich „Barmherzigkeit und Flüchtlingspolitik“

Mai 2016, Nr. 430:

Jürgen Manemann zum Themenbereich „Dschihadismus“

Juni 2016, Nr. 431:

Nicole Podlinski zum Themenbereich „Tierschutz/Tierethik in der Landwirtschaft“

Die Hefte eignen sich als Material für Schule und Bildungszwecke.

Bestellungen

sind zu richten an:

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Brandenberger Straße 33

41065 Mönchengladbach

Tel. 0 21 61/8 15 96-0 · Fax 0 21 61/8 15 96-21

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

E-mail: kige@ksz.de

Redaktion:

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Mönchengladbach

Erscheinungsweise: Jährlich 10 Hefte, 160 Seiten

2016

© J.P. Bachem Medien GmbH, Köln

ISBN 978-3-7616-2901-7

Papst Franziskus geht in *Laudato si'* (LS) bekanntlich mit unserem Umweltverhalten scharf ins Gericht. Er kritisiert jedoch nicht nur die mangelnde Nachhaltigkeit gegenwärtiger wirtschaftlicher und politischer Modelle, sondern zielt aufs Prinzipielle ab: Unser Verhältnis zur Umwelt insgesamt sei gestört. Es gelte, eine neue Ära der Beziehungen zwischen Mensch und Natur einzuleiten; eine Ära, in der die Umwelt nicht mehr als bloßes Ressourcenlager, sondern als an und für sich wertvolle Mitwelt des Menschen zur Geltung komme. Worin besteht und woraus speist sich diese ökologische Wende? Welchen Anteil hatte die argentinische Variante der Befreiungstheologie an jener Neuausrichtung? Und inwieweit verdankt sich deren versöhnungsorientierte Tendenz ihrerseits der in Argentinien seit den 1860er Jahren präsenten Geistesbewegung des *krausismo*, die auf Theorien des deutschen Philosophen Karl Christian Friedrich Krause (1781 – 1832) zurückgeht? – Diesen Fragen wird im Folgenden nachgegangen.

Bergoglio: Zwischen Anthropozentrismus und Biozentrismus

Anstatt in der Umwelt seine Mitwelt zu erkennen, sehe der Mensch sie oft lediglich als ein ihm gänzlich unterworfenen Werkzeug an, moniert Franziskus. Dies sei der tiefere Grund unseres ausbeuterischen Umgangs mit der Natur; und daran trage auch die Theologie eine Mitschuld. Eine unangemessene Darstellung der christlichen Anthropologie konnte dazu führen, eine falsche Auffassung der Beziehung des Menschen zur Welt zu unterstützen (LS 116). Wer nämlich die Welt als bloßen Stoff beschreibt, der nur durch menschliche Gestaltung erst mit Bedeutung versehen wird, dem erscheint der Mensch allein als Quelle aller Werte (LS 107). Folglich sehen die Einzelnen in der Natur nur noch Mittel zum Zweck ihrer eigenen Befriedigung (LS 123). Darum verkündet Franziskus: „Es wird keine neue Beziehung zur Natur geben ohne einen neuen Menschen. Es gibt keine Ökologie ohne eine angemessene Anthropologie.“ (LS 118)

Worauf gründet diese neue, angemessenere Lehre vom Menschen? Es gelte, so Franziskus, eine Zwischenposition einzunehmen zwischen einem „despotischen Anthropozentrismus, der sich nicht um die anderen Geschöpfe kümmert“ (LS 68) und einem rigiden Biozentrismus, der „Menschen jeglichen besonderen Wert abzusprechen“ geneigt ist (LS 118). Nur sofern wir in der Welt der Theorie die „beständige Schizophrenie“ (LS 118) dieser gleichermaßen verfehlten Extreme vermeiden,

steht uns in der Praxis ein Mittelweg offen zwischen einer ahnungslosen Vergötterung einerseits und einer naiven Verteufelung von technologieintensiven Lebensweisen andererseits (LS 60); ein Mittelweg, ermöglicht und befördert durch eine offene und „ehrliche Debatte zwischen den Wissenschaftlern“ (LS 61).

Man könnte die hierbei gesuchte Zwischenstellung zwischen Anthropozentrismus und Biozentrismus als *anthroporelationale* Ethik bezeichnen; das heißt, als den Versuch, dem Eigenwert nicht-menschlichen Lebens gerecht zu werden, ohne doch dabei die insbesondere moralische Sonderstellung des Menschen auf Erden aus den Augen zu verlieren. Dafür findet Papst Franziskus bekanntlich im Sonnengesang des Heiligen Franziskus bedeutende emotionale Motive – und, was weniger weithin bekannt sein dürfte, in der Philosophie des *krausismo* triftige sachliche Gründe.

Geistige und geistliche Wurzeln

Auf der Suche nach den intellektuellen Wurzeln der Theologie Bergoglios attestieren ihm viele Interpreten eine Nähe zum Peronismus: einer durch das ehemalige Präsidentenehepaar Juan und Eva Perón inspirierten, paternalistisch-populistischen Bewegung, die in Argentinien bis auf den heutigen Tag viele Anhänger findet. Für diese Vermutung peronistischer Einflüsse gibt es durchaus Anlass. Einige Motive der Schriften von Papst Franziskus – besonders seine aus einer „Theologie des Volkes“ abgeleitete, scharfe Kritik eines rein profitorientierten Wirtschaftens – scheinen dies auf den ersten Blick nahezulegen.

Aber in seinem vor kurzem erschienenen Buch „Papst Franziskus – Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe“ rät Kardinal Walter Kasper von einer solchen Lesart dringlich ab.¹ Aufgrund des nachhaltigen Einflusses einer ganz anderen und deutlich freiheitlicheren Denkrichtung auf das argentinische Geistesleben mache man es sich „zu einfach, wenn man die argentinische Theologie des Volkes kurzschlüssig dem Peronismus zuordnet und dabei deren viel ältere Wurzeln übersieht.“ (S. 28)

Auf der Suche nach den wahren Ursprüngen der päpstlichen Theologie führt Kasper andere, bisher weniger beachtete Inspirationsquellen an. Er schreibt: „Dieses Verständnis des Volkes entspricht dem Geist der demokratischen Romantik, welche in Argentinien am Ende des 19. Jahrhunderts Einzug hielt (...). Das geschah unter dem Einfluss der Philosophie des deutschen Denkers Karl Christian Friedrich Krause (1781 – 1832), dessen Rezeption im romanischen Sprachraum die Ideen der Ro-

mantik und des deutschen Idealismus nach Spanien und Lateinamerika brachte. Man spricht dort von Krausismo.“ (S. 27/28)

Franziskus habe sich auch, notiert Kasper, ausdrücklich auf Werke der krausistischen Tradition bezogen (S. 28). Mehr noch: „Sein wichtigster theologischer Lehrer war Lucio Gera (1924 – 2012)“; und dieser vertrat eine vom *krausismo* inspirierte „argentinische Art der Befreiungstheologie“ (S. 26). Im Gegensatz zu ihren marxistisch inspirierten Geschwistern aus anderen lateinamerikanischen Staaten sei jene Theologie indes weniger radikal und revolutionär ausgeprägt, sondern entspringe eher einer „Kultur des Volkes, das von einem gemeinsamen Ethos geeint wird“ (S. 27). Nicht „von der Idee des Klassenkampfes, sondern vom Gedanken der Harmonie, des Friedens und der Versöhnung“ sei jene argentinische Befreiungstheologie getragen, so Kasper (S. 27).

In der Tat: Wenn man die Philosophie Krauses mit den Schriften des Papstes vergleicht, so bemerkt man sogleich große Übereinstimmungen beider Denker. Diese treten besonders klar hervor in ihrer jeweiligen kosmopolitischen Ausrichtung auf das Ziel einer aus verantwortlicher individueller wie institutioneller Freiheit zu bewirkenden Befriedung der natürlichen wie sozialen Lebensverhältnisse. Jene auf globale Versöhnung ausgerichtete Tendenz kommt in zwei Bereichen besonders deutlich zu Tage: in der Umwelt- und in der Wirtschaftsethik. Krause wie Bergoglio schweben dabei augenscheinlich ähnliche Konzepte gelingenden Lebens und erfüllter Personalität vor. Beide denken das Individuum von seinen natürlichen und sozialen Kontexten her und suchen dessen Heil durch die (Wieder-) Herstellung harmonischer Beziehungen zu seiner ökologischen sowie sozioökonomischen Lebenswelt.

Dabei zeigen sich beide Denker überzeugt: Menschliche Autonomie wird auf Dauer nur bewahrt, wo und sofern sie sich bewährt: Individuelle Freiheit ruht auf Voraussetzungen auf, die sie auch ruinieren kann. *Instrumentellen* Nutzen kann die Menschheit aus ihren natürlichen wie politischen Umwelten dauerhaft nur ziehen, sofern sie diese bewahrt.

Jedoch müssen Natur und Kultur auch um ihrer selbst willen geschätzt und geschützt werden. Krauses Philosophie und die Theologie Bergoglios raten in äußerst ähnlichen Formulierungen dazu, Natur und Kultur ebenfalls um ihres *intrinsic* Wertes willen zu achten und zu pflegen. Deshalb wenden sie sich von anthropozentrischen Ethiken ab und versuchen, den Eigenwert der den Menschen prägenden Lebensumwelten auf den Begriff zu bringen. Jenen augenfälligen Parallelen wird im Folgenden im Hinblick auf die Umweltethik beider Denker näher nachgegangen

gen. Zunächst aber einige Hinweise zum intellektuellen Ahnherren des *krausismo*.

Wer war Karl Christian Friedrich Krause?

Der in der angloamerikanischen Welt nahezu unbekannt und in seiner deutschen Heimat weithin vergessene Philosoph Karl Christian Friedrich Krause gilt etlichen spanischen und lateinamerikanischen Philosophen noch heute als eminenter Begründer einer ökologisch und sozial nachhaltigen Freiheitsphilosophie mit kosmopolitischem Antlitz. Nachdem hierzulande die Philosophie Krauses lange Zeit vernachlässigt wurde, erfährt sie jedoch seit den 1980ern zunehmende Beachtung in der Fachliteratur. Ihr wird zum einen hohe ideengeschichtliche Relevanz zugesprochen, weil Krause etliche Gedanken vorwegnahm, die später für den *Deutschen Idealismus* insgesamt prägend wurden. Zum anderen bessert man zusehends das Bild Krauses auf von einem ehemals als Philosophen der zweiten Reihe deklassierten Gelehrten zum Portrait eines Denkers ersten Ranges, dessen Werk auch und gerade gegenwärtig ein hohes Inspirationspotential zukommt.²

Tatsächlich muten etliche der Postulate Krauses erstaunlich modern an: Schon ganz zu Anfang des 19. Jahrhunderts verfiicht Krause am Leitfaden eines durch und durch kosmopolitischen Denkens die rechtliche Stellvertretung von ungeborenem Leben, Unmündigen, Behinderten, entfernt lebenden Völkern und zukünftigen Generationen; er spricht sich zudem für globale Ordnungsstrukturen zur friedfertigen Behebung internationaler Konflikte aus, fordert Naturschutz und Tierrechte ein und plädiert für die konsequente Abschaffung aller religiösen, geschlechtlichen wie rassistischen Diskriminierung – und das alles zu einer Zeit, als der in Deutschland vorherrschende Ton sich bekanntlich in den Stimmlagen eines nationalen wie sexistischen Chauvinismus gefiel.

Wie kam es zum *krausismo*?

Durch das Wirken spanischer Schüler, namentlich von Julián Sanz del Río (1814 – 1869), entwickelte sich Krauses Philosophie in vielen spanischsprachigen Ländern zur Bewegung des *krausismo*, eines auf soziale und ökologische Harmonie zielenden Liberalismus.³ Über ein halbes Jahrhundert, von Mitte der 1860er Jahre an bis zu seiner Unterdrückung durch Franco Mitte der 1930er, prägte der *krausismo* das Verfassungsleben und die politische Kultur Spaniens. So war etwa die *generación de 98*, eine zur Wende ins 20. Jahrhundert blühende Künstlerszene von bis

auf den heutigen Tag weltweit geachteten Dichtern, Dramaturgen und Malern, nachdrücklich krausistisch geprägt.

Gleiches gilt für viele lateinamerikanische Länder, vor allem aber für Argentinien und Uruguay, wo seit den 1870ern ganze Präsidentengenerationen sich dem krausistischen Denken verschrieben – bis in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch dort Diktatoren – wie zuvor schon in Spanien – das Zepter übernahmen und liberale Strömungen unterdrückten. Sogleich nach dem Ende jener Diktaturen bekannten sich jedoch die demokratischen Präsidenten Uruguays und Argentiniens wieder zum geistigen Vermächtnis Krauses. Dies gilt sowohl für die Battle-Familie in Uruguay, aus der zahlreiche Staatspräsidenten hervorgingen, als auch für den hochgeachteten argentinischen Präsidenten Raúl Alfonsín und seine sozialliberale Partei, die *Unión Cívica Radical* (UCR). Kurz: Bis auf den heutigen Tag prägt das krausistische Denken – bekannt als *radicalismo* in Argentinien und als *battlismo* in Uruguay – das Geistesleben am Río de la Plata mit.

Gegen Fichtes Anthropozentrismus

Obschon er als Musterschüler Johann Gottlieb Fichtes (1762 – 1814) galt, mochte sich Karl Christian Friedrich Krause der Philosophie seines berühmten Lehrers nie so recht anschließen. Fichtes Anthropozentrismus verwechselte nämlich, meinte Krause, eine Welt, auf die man sich freiheitlich bezieht, mit einer, die eigentlich nur darum existiere, damit man sich so auf sie beziehen könne; eine Welt also, die abzüglich ihrer Bearbeitung durch menschliche Freiheit weder Sinn noch Eigenwert hat. Demzufolge aber entstände ein nicht zu tilgender Dualismus zwischen dem Reich des Vernünftigen („Freiheit“) und dem des angeblich Vernunftwidrigen („Naturnotwendigkeit“). Folglich fehle die Möglichkeit, das Ich des Menschen mit der Natur auszusöhnen. Freiheitliches Leben trete somit zwangsläufig in Gegensatz zur Natur, und es resultiere „eben die verkehrte Ansicht der Natur, dass sie bloß Hemmung, Widerstand sei, nicht aber reelles Leben“ (K 5).⁴

Eine solche Theorie pervertiere alle Freiheitstätigkeit *in* der Natur zur Forderung nach radikaler Freiheitsverwirklichung *gegen* alles noch nicht Vernünftige – auch gegen die Natur. Deshalb, so Krause, könne Fichte in der Natur lediglich ein „Material der Pflicht“ erkennen und müsse Tieren und Pflanzen zu *für uns* eventuell nützlichen, *an sich* aber wertlosen Sachen herabstufen (GW 455). So schrumpft die Natur zum bloßen

Objekt menschlicher Werk­­tätigkeit zusammen: Ein scharfer Anthropozentrismus ist die Folge.

Krause: Zwischen Anthropozentrismus und Biozentrismus

Krause hingegen sucht menschliche Freiheit nicht so sehr in *Independenz* von, sondern eher in *Interdependenz* mit ihrer Umwelt. Der Mensch muss die natürlichen Voraussetzungen seines Lebens wahren, will er im Akt seiner Freiheit nicht deren Voraussetzungen untergraben (VR 58). Deshalb schon müsse uns an der „Schonung, Erhaltung, Förderung des Naturlebens“ (NR 135) gelegen sein. Doch das ist nicht alles.

Die Natur sei ferner nach ihren eigenen Gesetzen und „in ihrer inneren Freiheit und Absolutheit“ (Nph 82) zu erfassen. Das ist wörtlich gemeint: Krause orientiert seine Philosophie an den in allen Lebewesen realisierten Freiheitsgraden, d. h. anhand von deren Fähigkeit zu selbstgesteuerten Aktivitäten (ERB 36). Die Natur erkenne am besten, wer versuche, alle Lebewesen zufolge ihrer jeweils *eigenen* Strebungen zu verstehen.

Allerdings kann der Mensch die Natur nicht von göttlich-absoluter Warte aus beschauen. Auf die Natur muss deshalb zweifach reflektiert werden: einerseits aus menschlicher Perspektive heraus und zugleich andererseits mit einem kritischen Bewusstsein für die Beschränktheit eben dieses Blickwinkels. Wir müssen gleichermaßen festhalten am Anerkennen einer nicht immer schon auf den Menschen hin angelegten, in eigener Freiheit lebenden Natur (ERB 45) *und* an der Einsicht, dass, soweit wir wissen, auf Erden allein der Mensch genau jenen Eigensinn und Eigenwert der Natur zu erfassen sucht (ERB 36).

Dass der (von unserem Bewusstsein unabhängig sein sollende) Eigenwert der Natur nicht anders als durch unser Bewusstsein taxiert werden kann, verhindert direkte Ableitungen von Normen aus Sachverhalten. Biologische Tatsachen können uns bisweilen zwingen, jedoch niemals verpflichten. Befunde reichen nicht; wir benötigen Bewertungen. Somit verwahrt sich Krause bereits gegen jene Position, die wir seit George Edward Moore (1873 – 1958) als *naturalistischen Fehlschluss* bezeichnen.⁵

Umgekehrt dürfen wir aber auch nicht den *normativistischen Fehlschluss* begehen,⁶ moralische Zwecke einfach in die Natur hineinzulesen (VR 104). Gegen die von der Antike über das Mittelalter bis in die Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts gepflegte Tendenz, das jeweils favorisierte Gute dem Wesen des Menschen als eine diesem angeblich

immer schon innewohnende metaphysische Strebung einzuschreiben, geht Krause ebenso an.

Man kommt, will dies besagen, auf der Suche nach ethischen Normen um den selbstkritischen Geist des Menschen und dessen Freiheit also nicht herum; darum argumentiert Krause *anthroporelational*.

Freiheit (in) der Natur

Krause diskutiert verschiedene Formen personaler Freiheit. Dazu unterscheidet er „drei wesentliche verschiedene Stufen der endlichen Vernunftpersönlichkeit“ und ihnen jeweils zugehöriger Freiheitsgrade (VR 245). Die unterste Form von Freiheit liegt bei Individuen, deren Selbststeuerung allein leiblich erfolgt. Die nächste Stufe umfasst Personen, die sich bei ihrem Verhalten geistig orientieren, aber nur (pragmatisch) verständig, nicht (moralisch) vernünftig, also nur *bedingt* motiviert, aber nicht *unbedingt* begründet handeln. Sie folgen Interessen, nicht Werten. Die dritte Freiheitsstufe erst beschreibt jene, die sich zudem ihrer selbst reflexiv bewusst werden und ihr eigenes Verhalten anhand von Werten kritisch evaluieren (können). „Was nun diese drei Stufen der Vernünftigkeit betrifft, so finden wir sie von den Menschen dieser Erde alle drei auf gewisse Weise dargestellt.“ (VR 245)

Krause antizipiert in diesem Zusammenhang die später von Ernst Häckel (1834 – 1919) verbreitete These vom Nachhall der Gattungsentwicklung (*Phylogenese*) in der Individualentwicklung (*Ontogenese*) des Menschen: Jeder bilde in seiner persönlichen Reifung zunächst „gewisse Perioden“ des in der Evolutionsgeschichte vorangegangenen vegetativen und animalischen Lebens nach, auf denen ein Mensch allerdings nur mangels Erziehung oder aufgrund von Behinderung stehenbleibe (LL 118).

Die Mehrzahl aller Menschen verbringt, so Krause, die meiste Zeit ihres Lebens auf der zweiten Stufe des Freiheitsbewusstseins: selbstbewusst, aber kaum selbstkritisch. Zum menschlichen Wesen im Vollsinn gehört indes (potentiell) auch jene dritte und höchste Stufe des Bewusstseins – moralisch-kritische Freiheit – sowie (aktuell) zumindest ein Streben danach. Im Erfassen von Werten und Normen, an welche man sich wesentlich und willentlich bindet, liegt – so betont Krause – der entscheidende Unterschied zwischen Tier und Mensch. Tiere seien dazu nicht imstande, da „sie sich nur nach sinnlichen endlichen Antrieben bestimmen, nicht nach den ewigen unendlichen Begriffen [...]“ (VR 172). Wir sehen darum „im Kreise unserer Erfahrung“ den Menschen als die einzi-

ge Lebensform an (LL 115), der Freiheit im umfassenden Sinne zukomme (AR 183).

Die verschiedenen Reifestufen, welche die Freiheit durchschreitet, ziehen unterschiedliche Formen von Verantwortung nach sich (LL 127 ff.). Individuelles Leben beginnt in „sinnlicher Freiheit“, die sich an Gewohnheiten und Gebräuchen orientiert (VR 441). Davon hebt sich eine Stufe „verständiger Freiheit“ ab, auf der Individuen durch rationale Abstraktion sich gezielt von ihren Kontexten unabhängiger machen und etwa ihre Individualität gegenüber der Gemeinschaft betonen (ibid.). Jene verständige Freiheit führt zur produktiven Freisetzung persönlicher Vermögen, aber – ausschließlich gebraucht – auch zur Entfremdung von der natürlichen wie sozialen Lebenswelt. Korrigiert wird diese Form der Freiheit durch eine ihr das rechte Maß setzende „vernünftige Freiheit“ (ibid.), die sich moralisch bindet und beschränkt.

Umweltethik

Da Krauses Kriterium für die Zumessung von Rechten und Pflichten die Freiheitsgrade der unterschiedlichen Lebensformen sind, können Pflanzen nur passive *Objekte*, nicht aktive *Subjekte* der Ethik sein. Pflanzen sind zwar funktional auf sich selbst bezogen, können aber diesen Selbstbezug nicht bewusst gestalten. Der Gedanke der Freiheit jedoch verlangt ein seiner selbst und seiner Umwelt bewusstes, gezieltes Agieren. Insofern lehnt Krause ausdrücklich die in einigen biozentrischen Theorien propagierte Gleichrangigkeit von Mensch und Pflanze ab.

Dennoch darf sich menschliche Freiheit gegenüber Pflanzen nicht alles herausnehmen. Aufgrund der niemals auszuschließenden Möglichkeit, irgendwie, irgendwem, irgendwann als Mittel zur Freiheit zu dienen (NR 139), kann nichts absolut wertlos sein, so Krause (AR 182). Folglich muss die Rechtfertigung, Gegebenes (zer-) stören zu dürfen, von den Störern erbracht werden. Sie müssen plausibilisieren, dass sie mit ihren Vorhaben mehr und bessere Freiheit schaffen als vernichten (NR 144, Anm.). Diese Forderung nach Nachhaltigkeit dient dem Schutz nicht nur gegenwärtiger, sondern vor allem auch zukünftiger Freiheit.

Aus jener *qualitativen* Vorgabe resultiert der *quantitative* Radius legitimen Naturgebrauchs. Nur Gebrauch von Umwelt ohne deren Verbrauch oder Abnutzung kann völlig schrankenlos gewährt werden (NR 176). Der Legitimation des Naturgebrauchs zugunsten der Freiheit aller entspringt zugleich auch ihre Limitation. Obschon also die Natur prinzipiell zum Gebrauch angeeignet werden kann, darf dies keinesfalls willkürlich

geschehen. Ihre konkrete Aneignung und Nutzung sind vielmehr politisch zu regeln.

Als ethisches Fundamentalkorrektiv aller Sachaneignung und Sachnutzung fungiert dabei – ganz wie seit eh und je in der katholischen Soziallehre – der Gedanke eines menschheitlichen Gemeinbesitzes der Erde. Jegliche rechtliche Aufteilung von Nutzungsrechten unterliege dem Gestaltungsrecht aller gegenwärtigen Völker und dem Revisionsrecht einer zukünftig vielleicht einmal kosmopolitisch-rechtlich verfassten Menschheit (ERB 108).

Tierethik

Bei Tieren, so Krause, liegt stets *bewusstes* Leben und ein bestimmter Grad von *Personalität* vor. Überdies kommt höherentwickelten Arten *selbstbewusstes* Leben zu. Solche Tiere, erklärt Krause, haben Freiheiten, die wir achten müssen, „weil wir nämlich annehmen, dass sie sich selbst auf gewisse Weise wissen, sich selbst empfinden, und nach sinnlichen Zwecken ihre Selbstheit zu erhalten und zu vollenden streben“ (VR 172). Ein Blick auf gewöhnliche Haustiere lehre zum Beispiel, „dass diese Wesen alles Eigentümliche zeigen, was die unterste Stufe der geistigen Persönlichkeit ausdrückt; sie haben Selbstgefühl, sie empfinden Lust und Schmerz, sie haben Vorstellungen und Phantasie, ja sie bestimmen sich nach Gemeinbegriffen, indem sie überall in verschiedenen Individuen derselben Gattung doch dieselbe Gattung wieder erkennen, z. B. jeden Menschen als Menschen unterscheiden, jedes Tier ihrer eigenen Gattung auch demgemäß unterscheiden und anwirken. Es sind dies also geistige Wesen [...]“ (VR 246)

Während die meisten Denker seiner Zeit Tiere lediglich als Triebautomaten ansahen und darum als bloße Sachen der menschlichen Nutzung überantworteten, erkennt also Krause Tiere als Freiheitswesen an und ruft zu ihrem Schutz auf; damit nimmt er eine Sonderstellung in der Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts ein, die, nebenbei bemerkt, in der Fachliteratur zur Tierrechtsethik bis heute noch nicht zureichend gewürdigt ist.

Tierrechte und Menschenrechte sind jedoch nicht gleich, nicht etwa, weil Tiere ihre Rechte nicht selber einfordern können – das vermögen Kinder, Unmündige und geistig stark behinderte Menschen oft ebenfalls nicht (NR 149f.) –, sondern weil sie auf einer niedrigeren Freiheitsstufe existieren als Menschen. Deshalb haben Tiere *andere* Rechte als Menschen. Die Rechte der Tiere sind aber nicht *schwächer*, sondern kommen

Tieren ebenso unbedingt zu wie Menschen die Menschenrechte. Dem entspreche, meint Krause, auch ein immer weiter um sich greifendes „Gefühl der Gerechtigkeit gegen Tiere“, welches aus dem menschlichen Gemüt „nicht ausgerottet werden kann“ (NR 137).

Ebenso wie für eingeschränkt autonome Menschen sei daher für Tiere ein Vormundschaftsrecht auszuüben, so dass die „Vollführung ihres rein tierischen Lebens geleistet werden“ kann (VR 246). Obschon Tiere „ein Recht haben auf leibliches Wohlbefinden, auf Schmerzlosigkeit, auf die erforderlichen Nahrungsmittel“ (VR 246), vertritt Krause aber nicht die These, der Mensch müsse es allen Lebewesen dieser Erde recht behaglich machen. Im Regelfall wissen ja Tiere für ihr eigenes Wohl zu sorgen, verschaffen sich Nahrung selbst, vermeiden Qualen, usw. – sie verwirklichen ihre natürlichen Rechte also aus eigener Kraft und Freiheit. Wohl aber bringt der menschliche Eingriff in tierische Biosphären Sorgfaltspflichten mit sich (LL 117). Entnimmt man Tiere ihrem originären Lebensraum oder begrenzt diesen und beeinträchtigt dadurch ihre Selbsterhaltung, so folgt eine Pflicht zu artgerechter Haltung und Ernährung auf dem Fuße (NR 136, Anm.).

Tiere haben ein Recht, selbstbestimmt zu leben, sofern sie nicht (wie zum Beispiel Raubtiere gelegentlich) dabei höherstufige, d. h. menschliche Rechte verletzen (NR 136f.). Natürlich: Was der Mensch als Repräsentant des auf Erden höchsten Freiheits- und Autonomiegrads sich selbst abzwingt, zum Beispiel die Aufhebung von rechtswidriger Gewalt, darf auch gegen jedes auf niedrigerer Freiheitsstufe existierende Lebewesen durchgesetzt werden. Wenn und weil es uns erlaubt ist, *menschliche* Freizügigkeit durch Rechtszwang zum Schutz der Freiheit aller einzuschränken, so auch *tierische*, sofern dabei alle sonstigen Rechte der Tiere berücksichtigt werden (NR 137 / VR 246).

Menschliche Sonderstellung

Menschen und Tiere trennt, so Krause, der Unterschied zwischen rein technischer (bedingter, nur eingeschränkt freier) und moralischer (unbedingt freier) Geistestätigkeit (NR 136). Vollentwickelte Menschen können ihre Grundvermögen reflexiv aufeinander ausrichten, d. h. zum einen ihr Fühlen fühlen, ihr Wollen wollen, ihr Denken denken, aber zum anderen auch ihr Denken fühlen, ihr Fühlen wollen, ihr Wollen überdenken. Mittels dieser reflexiven Vermögen kann sich der Mensch autonom moralisch lenken (LL 115 ff.). Im Unterschied zum Menschen sind Tiere, wenigstens soweit wir wissen, zu selbstkritischer Freiheit und einer

darauf beruhenden, bewusst sittlichen Lebensführung nicht imstande (NR 149f.). Und dies, so Krause, macht einen Unterschied „der ganzen Wesenheit“ aus (LL 338).

Entsprechend werden Tieren also Rechte, welche spezifisch jene dritte – auf Erden nur Menschen vorbehaltene – Freiheitsstufe ausgestalten, vor-enthalten. Da die menschliche Freiheit und Voraussicht die der sonstigen Lebewesen übertrifft, kommt Menschen eine Vormundschaft über die Natur zu. Der Umgang mit der Umwelt muss dabei sowohl der Würde des Menschen als auch dem Eigenwert der Tier- und Pflanzenwelt gerecht werden.

Krauses anthroporelationale Ethik bestreitet also nicht den irdischen Vorrang des Menschen, verknüpft aber die humanen Vorrechte mit besonderen Sorge- und Sorgfaltspflichten für alle Lebewesen. Der Mensch ist, philosophisch gesprochen, Wächter und Pfleger der Natur, beziehungsweise, theologisch gesprochen, Gärtner im Garten Gottes. Darum darf er die Natur in Dienst nehmen, nicht jedoch Raubbau an ihr betreiben; es ist ihm erlaubt, die Umwelt zu genießen, nicht aber, sie zu zerstören.

Zurück zu Franziskus

Die Theologie Jorge Mario Bergoglios fordert ebenso wie die Philosophie Karl Christian Friedrich Krauses zur Erlangung harmonischer Beziehungen zur Umwelt als Mitwelt auf, ausgehend von der Einsicht, dass Pflanzen und Tiere „einen Eigenwert besitzen“ (LS 33). Anstatt menschliches Leben in einen scharfen Gegensatz zur Natur zu bringen, sei einzusehen, so Franziskus, dass der Mensch „ein Teil der Welt ist mit der Pflicht, seine eigenen Fähigkeiten auszubauen, um die Welt zu schützen und ihre Potentialitäten zu entfalten“ (LS 78). Genau wie der Krausismus erklärt daher *Laudato si'*: „Gerade wegen seiner einzigartigen Würde und weil er mit Vernunft begabt ist, ist der Mensch aufgerufen, die Schöpfung mit ihren inneren Gesetzen zu respektieren.“ (LS 69) Durch eben die Behutsamkeit oder Grausamkeit, die sie anderen Lebewesen widerfahren lässt, stellt sich die Menschheit ihr eigenes moralisches Zeugnis aus (LS 92).

Laudato si' stimmt mit dem Krausismus ebenfalls vollkommen darin überein, dass das theoretische Gegenmittel zu einem überzogenen Anthropozentrismus keinesfalls im Biozentrismus liegt. Denn dies würde, laut *Laudato si'*, in der Praxis darauf hinauslaufen, „ein neues Missverhältnis einzubringen, das nicht nur die Probleme nicht lösen, sondern

auch andere hinzufügen“ würde (LS 118). Nicht um die Verwerfung jeglicher Nutzung der Natur geht es, sondern um ihren angemessenen, acht-samen Gebrauch (LS 130).

Genau wie Krause orientiert sich Franziskus bei der Suche nach der goldenen Mitte zwischen verfehlten Extremen im Umgang mit der Umwelt am Leitfaden menschlicher Freiheit – und zwar aus *prinzipiellen* wie *pragmatischen* Gründen. Prinzipiell gilt: Der Mensch ist auf Erden das einzige Wesen, das sein „ökologisches Bürgertum“ (LS 211) bewusst inne hat und mit Vorsatz gestalten kann. Schon deshalb bleibt die Sonderstellung des Menschen also bestehen. Pragmatisch ist außerdem zu beachten: „Man kann vom Menschen nicht einen respektvollen Einsatz gegenüber der Welt verlangen, wenn man nicht zugleich seine besonderen Fähigkeiten der Erkenntnis, des Willens, der Freiheit und der Verantwortlichkeit anerkennt und zur Geltung bringt.“ (LS 79)

Insofern ist – was in vielen Kommentaren zu *Laudato si'* zu kurz kommt – der prinzipielle Ausblick der Enzyklika trotz aller Kritik am ökologischen *status quo* durchaus optimistisch. „Die menschliche Freiheit ist in der Lage, die Technik zu beschränken, sie zu lenken und in den Dienst einer anderen Art des Fortschritts zu stellen, der gesünder, menschlicher, sozialer und ganzheitlicher ist.“ (LS 112) Damit dies jedoch gelingen kann, muss die natürliche Lebensumwelt als „ein kollektives Gut, ein Erbe der gesamten Menschheit und eine Verantwortung für alle“ begriffen werden (LS 95).

Wie die katholische Sozialethik in der Sozialpolitik nach einer Einheit von globaler Solidarität und lokaler Subsidiarität sucht, so auch die Umweltheik. Das kosmopolitische Mandat zum Umweltschutz soll nämlich „nicht auf Kosten der Freiheit und der Verantwortung des Menschen“ umgesetzt (LS 78), sondern im Einklang mit seinen persönlichen Möglichkeiten und sozialen Verbindlichkeiten ausgeübt werden (LS 180). Der Mensch benötigt dafür weniger die starke Hand weiser Führer – wie der Peronismus suggeriert –, sondern vielmehr ein verbessertes Selbst- und Weltverständnis. Im Lichte dessen kann die Menschheit aus eigener Einsicht und Kraft die nötige Balance zwischen individueller Freiheit und einer Verantwortung fürs Ganze herstellen. Auch und gerade darin stimmt *Laudato si'* mit der liberalen Tradition des Krausismus vollauf überein.

Anmerkungen

- 1 Kasper, W. (2015): Papst Franziskus – Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe theologische Wurzeln und pastorale Perspektiven. Stuttgart.
- 2 Vgl. die Studien von Ureña, E.M.V.R. (1991): K.C.F. Krause: Philosoph, Freimaurer, Weltbürger: eine Biographie. Stuttgart-Bad Cannstatt; Ureña, E.M. (2001): Philosophie und gesellschaftliche Praxis: Wirkungen der Philosophie K.C.F. Krauses in Deutschland, 1833-1881. Stuttgart-Bad Cannstatt; Dierksmeier, C. (2003): Der absolute Grund des Rechts. Karl Christian Friedrich Krause in Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling. Stuttgart-Bad Cannstatt; Dierksmeier, C. (2016): Qualitative Freiheit. Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung. Bielefeld.
- 3 Vgl. Kodalle, K.-M.; Evangelische Akademie Hofgeismar (1985): Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832): Studien zu seiner Philosophie und zum Krausismo. Hamburg, S. 221-223; Stoetzer, O.C. (1998): Karl Christian Friedrich Krause and his Influence in the Hispanic World. Köln.
- 4 Krause wird nach diesen Siglen zitiert:
AR = Abriss des Systems der Philosophie des Rechtes oder des Naturrechts, Göttingen 1828;
ERB = Der Erdrechtsbund an sich selbst und in seinem Verhältnisse zum Ganzen und zu allen Einzeltheilen des Menschheitens, hg. von G. Mollat, Weimar 1893;
GW = Vorlesungen über Grundwahrheiten der Wissenschaft, Göttingen 1828;
K = Erklärende Bemerkungen und Erläuterungen [Kommentar] zu J.G. Fichtes Grundlage des Naturrechts, hg von G. Mollat, Leipzig 1893;
LL = Lebenlehre oder Philosophie der Geschichte zur Begründung der Lebenskunstwissenschaft. Zweite Auflage, Leipzig, 1904;
Nph = Anleitung zur Naturphilosophie, Jena/Leipzig 1804;
NR = Vorlesungen über Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates, hg. von R. Mucke, 1892;
VR = Das System der Rechtsphilosophie – Vorlesungen, hg. von K.A.D. Röder, 1874.
- 5 Vgl. §12 in Moore, G.E. (1903): Principia Ethica; Moore, G.E. (2005): Principia ethica. New York; ausführlich: Frankena, W.K. (1939): The Naturalistic Fallacy, in: Mind, 48(192): S. 464-477.
- 6 Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion vgl. Putnam, H. (2004): Ethics without Ontology. Cambridge, Mass., S. 75.

Weitere Literatur des Verfassers zum Thema:

- Dierksmeier, C. (2016): Qualitative Freiheit. Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung. Bielefeld.
- (2011): Humanistic Ethics in the Age of Globality. London/New York.
 - (2010): Krausism, in: Susana Nuccetelli/Ofelia Schutte /Otávio Bueno (Hg.): A Companion to Latin American Philosophy. Hoboken, NJ.

-
- (2008): From Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832) to „Krausismo“, in: APA Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy (American Philosophical Association) 8,1: S. 15-21.
 - (2007): Qualitative oder quantitative Freiheit?, in: Rechtsphilosophische Hefte XII: S. 107-119.
 - (2004): Recht und Freiheit. Karl Christian Friedrich Krauses „Grundlage des Naturrechts“ im Kontext des Jenaer Idealismus, in: International Yearbook of German Idealism/Internationales Jahrbuch für Deutschen Idealismus 2 (2004): S. 309-334.
 - (2003): Die Wirtschaftsphilosophie des „Krausismo“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 4: S. 571-581.
 - (1999): Karl Christian Friedrich Krause und das „gute“ Recht, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (ARSP), Sonderheft: Deutscher Idealismus 85 (1/): S. 75-94.
 - (1998): Das Noumenon Religion – Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants. Berlin/New York.

Der Verfasser

Prof. Dr. Claus Dierksmeier ist Direktor des Weltethos Instituts und Professor für Globalisierungs- und Wirtschaftsethik an der Universität Tübingen. Seine akademische Arbeit konzentriert sich auf Fragen der Politik-, Religions- und Wirtschaftsphilosophie unter besonderer Berücksichtigung von Theorien der Freiheit und der Verantwortung im Zeitalter der Globalität.