

Theologische Impulse für eine ökologische Wende in der christlichen Theologie

Klaus von Stosch (Bonn)

1. Zur gegenwärtigen Kritik an der anthropologischen Wende in der Theologie

Die anthropologische Wende in den Theologien des letzten Jahrhunderts galt lange Zeit als Indiz dafür, dass die Kirchen in der Moderne angekommen sind und die Lektionen der Aufklärung gelernt haben. Liberale theologische Modelle zeichneten sich entsprechend dadurch aus, dass sie ihr Denken durch eine theologische Anthropologie vermittelten und freiheitstheoretisch grundierten.¹ Im Bereich der Sozialethik beispielsweise hielten sich zwar lange noch naturrechtliche Paradigmen. Aber mehr und mehr wurden diese durch diskurs-ethische Paradigmen abgelöst und nicht zuletzt Hans-Joachim Höhn leistete hier wichtige Begründungsarbeit, um diesem Paradigmenwechsel zur Durchsetzung zu verhelfen.² Wer die anthropologische Wende kritisierte, galt als konservativ und war für eine zeitgemäße Theologie wenig anschlussfähig.

Diese Situation hat sich in der Gegenwart geändert. Insbesondere die ökologische Krise und die Debatte um die Tierethik hat zu einer grundlegenden Kritik an der anthropologischen Wende von progressiver Seite geführt. Damit werden auch die Grundlagen der Theologie Hans-Joachim Höhns neu auf den Prüfstand gestellt. Ich will hier nur zwei paradigmatische Stimmen aus dem Konzert der Kritiker zu Wort kommen lassen.

Die Dresdner Theologin Julia Enxing plädiert in prominenter Weise für eine neue Anthropologie, die die nichtmenschliche Schöpfung mitdenkt.³ Sie plädiert für eine „Anthropologie, die den Menschen in seiner Abhängigkeit von der Ko-Schöpfung begreift.“⁴ Blicke man auf die gegenwärtige theologische Literatur zur Anthropologie, so stelle man fest: „Für das Verständnis

des Menschen spielt das Nicht-Menschliche offenbar nur eine ganz geringe Rolle.“⁵ Das Problem der traditionellen Ansätze sieht sie darin, dass die Schutzwürdigkeit nichtmenschlicher Lebewesen dadurch begründet wird, dass die Ähnlichkeit dieser Lebewesen zum Menschen betont wird.⁶ Alle Argumentationen seien deshalb auf methodischer Ebene letztlich der Anthropozentrik verhaftet.⁷ Statt den Menschen kriteriologisch als Krone der Schöpfung zu verwenden, gelte es, ihn „als zutiefst abhängig und in nahezu alle terrestrischen Prozesse involviert und verstrickt zu begreifen.“⁸ Entsprechend müsse „das Verständnis des Menschen in seiner evolutiven Gemeinsamkeit mit allem Nicht-Menschlichen am Ausgangspunkt theologischer Lehren von der Schöpfung stehen.“⁹

Sie fordert deswegen „eine Revolution im Denken, in der theologischen Lehre, Sprache und im Handeln“¹⁰ und eine holistische Theologie des Lebens als kriterialen Ausgangspunkt der Theologie. „Denn eines scheint offensichtlich: a) wir sind falsch abgelenkt und b) die Theologie, die hierzu geführt hat, kann nicht gleichsam die Theologie sein, die uns hier herausführt.“¹¹ Es helfe deswegen nichts, innerhalb der geltenden theologischen Paradigmen herumzudoktern und nach Linderung zu suchen, sondern es müsse ganz neu und anders gefragt werden. Und diese Frage dürfe nicht vom Menschen ausgehen und schon gar nicht von diskursiv versierten weißen Männern im Westen wie Hans-Joachim Höhn oder dem Autoren dieses Beitrags. „Um zu fragen, wie eine Theologie der Unterdrückung zu ändern wäre, sollten wir nicht die Unterdrücker*innen, sondern die Unterdrückten fragen.“¹² In dieser Sichtweise sind theologische Ansätze wie der von Hans-Joachim Höhn bereits *ab ovo* diskreditiert. Diskursethische Ansätze disqualifizieren sich von selbst, weil sie faktisch die privilegieren, die uns die gegenwärtig ökologische Krise allererst eingebrockt haben.

Ihrzufolge erleben wir einen Ökozid, den der Mensch frecherweise auch noch nach sich selbst benennt, wenn er unsere Zeit als Anthropozän begreift. Dagegen stellt Enxing mit Donna Haraway „das Zeitalter des Chthuluzäns (benannt nach einer kalifornischen Spinnenart; Vf.) ..., in dem sich der

Mensch seiner Verwandtschaft zum ‚Getier‘ gewahr wird und lebt, als hätte er Tentakel und Fühler.“¹³ Wie Spinnen müsse sich der Mensch neu in Solidarität mit seinen Mitgeschöpfen neu in der Welt zurechtfinden. Enxings Denken geht entsprechend nicht vom Menschen aus, sondern denkt diesen, seine Freiheit und seinen Geist immer schon zusammen mit anderen Kreaturen. Statt die nicht-menschliche Schöpfung dadurch auszubeuten, dass man ihr Bewusstsein und Freiheit abspreche, gelte es den paganen Animismus wiederzuentdecken¹⁴ und philosophisch zu begründen, dass sich alle Wirklichkeit prozesshaft gemeinsam entwickle.¹⁵ Die Besonderheit und die Würde des Menschen dürfe nicht mehr gegen das Tierreich gestellt werden, sondern müssen mit ihm entwickelt werden.

Schon Hans-Joachim Höhn hatte früh im Blick, dass der Panpsychismus von Charles Hartshorne zu einer Absage an das anthropozentrische Denken der Neuzeit führt und dass in diesem Denken – genauso wie bereits im Naturrecht – eine ethische Pflicht auch aus der Natur abgeleitet werden kann.¹⁶ Doch wie Höhn ausführlich zeigt unterliegt ein solches Denken einem naturalistischen Fehlschluss. „Der Natur ist kein Kriterium dafür zu entnehmen, wann es angezeigt ist, sich bei der Gestaltung menschlicher Lebensverhältnisse an ihr zu orientieren und wann nicht.“¹⁷ Auch wenn man wie Hartshorne der Meinung ist, dass Vorformen von Freiheit und Bewusstsein auch außerhalb der Spezies Mensch existiert, folgt aus dieser theoretischen Annahme noch keine bestimmte ethische Konsequenz. „Die widerspruchsfreie Beschreibung der Beschaffenheit von x und seiner Relation zu y entlässt aber aus sich keine unmittelbare Anweisung, wie mit x und seiner Relation zu y umzugehen ist.“¹⁸ Von daher würde Höhn sicher darauf beharren, dass der schöpfungstheologische und prozessionstheologische Paradigmenwechsel zu dem Julia Enxing aufruft, auf geltungstheoretischer Ebene gar nicht zu den Konsequenzen zu führen vermag, die sie zu insinuieren scheint. Dennoch benennt ihr Ansatz eine Problemanzeige, der sich auch Höhn in seinem Denken stellen muss und – wie wir sehen werden – auch stellen will.

Auch dem Dortmunder Theologen Gregor Taxacher ist klar, dass eine neue Erdspiritualität, die sich etwa an Gaia als Inspiration wendet, keine Lösung für die gegenwärtige ökologische Krise bereithält. „Denn Gaia schweigt: Identifiziert mit dem faktischen evolutiven Geschehen bietet sie keine Maßstäbe für unsere Orientierung. Die ‚Natur‘ sagt uns von sich aus nicht, was gut und böse ist im Umgang mit ihr. Es sind unsere Perspektiven auf sie, die sie uns als großes Fressen und Gefressenwerden, als darwinistische Kampfbahn oder als ökologische Idylle von Kooperation und Gleichgewicht sehen lassen.“¹⁹ Von daher gebe es keinen anderen Weg als den der menschlich-allzu menschlichen Perspektivierung der Wirklichkeit, um die vom Menschen verursachten Problem zu lösen. „Eine Regression in einen Zustand kosmischer Einbettung – falls es diesen je gegeben haben sollte – ist dem Menschen des Anthropozän nicht möglich.“²⁰

Auch wenn Taxacher bis hierhin ganz auf der Linie Höhns liegt, plädiert er für einen anderen grundlegenden philosophischen Paradigmenwechsel als Höhn – nämlich hin zu einer an Emmanuel Levinas orientierten Alteritätsphilosophie. Höhn würde hier sicher einwenden, dass man der Kritik von Levinas an Subjekt- und Seinsphilosophie durchaus zustimmen könne, ohne dadurch auch die von Höhn favorisierte diskursethische Tradition zu desavouieren. Von daher könnte Höhn der von Levinas inspirierten Kritik am doppelten abendländischen Totalitarismus²¹ durchaus zustimmen, würde aber dennoch auf philosophischer Ebene andere Wege gehen, als die in Prozessphilosophie und Alteritätsphilosophie vorgezeichneten. Diese Wege gilt es im Folgenden kurz nachzuzeichnen und auf die Herausforderung der ökologischen Krise hin zu durchdenken.

2. Höhns anthroporelationale Überwindung der Anthropozentrik

Ähnlich wie Julia Enxing und Gregor Taxacher kritisiert auch Hans-Joachim Höhn eine ungezügelter theologischer Anthropozentrik. Schon 2001 erkennt Höhn, dass die ökologische Frage

einen sozialetischen Paradigmenwechsel notwendig macht²² und schreibt seine ökologische Sozialethik, die im Zentrum dieses Beitrags steht. Er analysiert darin „ein Verständnis von Wissenschaft und Technik, das einseitig auf die Erweiterung menschlicher Verfügungsmacht über die Natur setzt“²³ und das dahinter stehenden menschliche Naturverhältnis als eine der Hauptursachen der ökologischen Krise. Ausführlich rekonstruiert er die gesellschaftlichen Naturverhältnisse der Menschheitsgeschichte und wie es immer mehr zu einer Vergesellschaftung der Natur kommt.²⁴ Und ganz ähnlich wie Taxacher kritisiert Höhn solche Formen von dogmatischer Systematik und christlicher Sozialethik, „in welcher die Schöpfung zum Supermarkt einer Wachstumsökonomie geworden ist.“²⁵ Doch bei aller Kritik an der Anthropozentrik und dem Bestreben sie auf materialdogmatischer und -ethischer Ebene zu überwinden, bleibt sie für ihn auf epistemischer Ebene unverzichtbar und wird im Sinne einer Anthroporelationalität neu zur Geltung gebracht.²⁶ Man könnte an dieser Stelle vielleicht auch mit Martin Breul von einem schwachen Anthropozentrismus sprechen, der schlicht die Unhintergebarkeit der menschlichen Erkenntnisperspektive für uns Menschen ernst nimmt.²⁷ Entsprechend orientiert er sich bei der Suche nach einem sozial-ökologischen Moralprinzip an einem diskursethischen Ansatz.

An dieser Stelle ist ihm vor allem wichtig, dass die Unbedingtheit des moralischen Sollens nur als Selbstverpflichtung menschlicher Freiheit begründet werden kann und von daher nur vom Menschen und seiner Autonomie her konzipiert werden kann, wenn die Standards der Aufklärung und Moderne nicht unterboten und das Autonomiedenken gewahrt werden soll.²⁸ Es müsse deshalb immer um „die Beförderung von Freiheit und Autonomie“ gehen. „An diesem Kriterium vorbei kann keine Norm als sittlich verbindlich behauptet werden, will sie den Test auf ihre Objektivität im Sinne der Universalisierbarkeit bestehen.“²⁹

Im Unterschied zu dem universalpragmatischen Zugang zur Diskursethik bei Jürgen Habermas, den Höhn in seiner Dis-

sertation vorstellt³⁰, rekonstruiert Höhn die Diskursethik im transzendentalpragmatischen Sinn und sucht nach einer Letztbegründung der zu entwickelnden moralischen Standards. Mit letztbegründet meint er, dass „man sie ohne Selbstwiderspruch weder bestreiten noch ohne Unterstellung ihrer selbst begründen kann, weil sie selbst die Grundlage allen Begründens ausmachen.“³¹ Sein an Karl-Otto Apel orientierter Kniff besteht darin, dass er die grundregelnden Regeln aufzudecken sucht, die wir beim Argumentieren immer schon befolgen. Der bestehende Dissens in der Sache soll auf diese Weise durch einen Konsens im Verfahren gelöst werden.³² Anders als die Letztbegründungsverfahren idealistischer Provenienz setzt Höhn dabei beim Diskurs als Ausgangspunkt aller Kommunikation an und will so das kommunikative Handeln als „Ursprungs- und Erkenntnisort ethischer Normen“ identifizieren.³³ Genau wie bei Karl-Otto Apel, Dietrich Böhler und Wolfgang Kuhlmann ist seine Strategie dabei insofern strikt reflexiv ausgerichtet, als sie danach strebt, „in kritischer Reflexion auf Struktur und Grenzen sinnvollen Zweifels nach etwas zu suchen, was prinzipiell jenseits der Reichweite sinnvollen Zweifels und kritischer Argumente liegen muss.“³⁴ Dabei denkt Höhn an die Vollzüge des Argumentierens, die für jedes Argumentieren notwendig sind und deren Bestreitung durch Argumente durch einen Argumentierenden zu einem performativen Selbstwiderspruch führte.

In der systematischen Suche nach performativen Widersprüchen, also in der Suche nach der pragmatischen Konsistenz oder Inkonsistenz des Argumentierens, steckt also der Grundgedanke des transzendentalpragmatischen Letztbegründungsprogramms.³⁵ Seine Grundeinsicht besteht darin, dass es argumentativ nur bei Strafe des Selbstwiderspruchs möglich ist, die beim Argumentieren notwendig vorausgesetzten Regeln zu bestreiten³⁶; und dass zugleich diese Regeln im Argumentieren nicht ohne *petitio principii* begründet werden können.³⁷ Die Aufdeckung der Präsuppositionen des Argumentierens sei deshalb nicht deduktiv-logisch, sondern nur transzendental-reflexiv möglich.³⁸

Dabei ist es wichtig, sich des strikt reflexiven Charakters dieses Vorgehens bewusst zu sein. Es geht der Transzendentalpragmatik nicht darum, in einer allgemeinen Theorie die Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit sinnvollen Argumentierens zu beschreiben und der anderen dann Verstöße gegen diese Theorie nachzuweisen. Denn jede Theorie über die Präsuppositionen des Argumentierens ist notwendigerweise fallibel.³⁹ Deshalb gilt es, wie Kuhlmann betont, die Argumentationspräsuppositionen nicht auf der Grundlage einer *falliblen Theorie* der Argumentation in die Auseinandersetzung einzubringen, sondern sie als Handlungswissen der Argumentierenden in der Argumentationssituation selbst strikt reflexiv aufzuweisen.⁴⁰ Kuhlmann kommt zu dem Ergebnis, dass man „*nur* so, nämlich per strikt reflexive Argumentation, mit dem Einwand des Skeptikers fertigwerden (kann; Vf.), nur so ist wirkliche Letztbegründung möglich.“⁴¹

So sehr mir die Idee einleuchtet, dass das Argumentieren besonderen Regeln folgt, die man beim Argumentieren nicht bestreiten kann, ohne einen performativen Selbstwiderspruch zu begehen, so unsicher bin ich, ob sie wirklich die Last einer Letztbegründung zu tragen vermag. So kann man fragen, warum die bloße Teilnahme am Diskurs dazu führen soll, dass ich dessen Regeln als moralisch verbindlich anerkenne.⁴² Könnte ich mich den Regeln des Diskurses nur widerstrebend fügen und ihre moralische Dignität zurückweisen? Blickt man auf einzelne der in der Transzendentalpragmatik entwickelten Regeln, so ist für unseren Kontext vor allem die Frage relevant, ob man wirklich sagen kann, dass „irgendwelche Einschränkungen hinsichtlich des Kreises derer, gegenüber denen der Geltungsanspruch erhoben wird, ... dem Sinn einer Behauptung als Argumentationshandlung“ widersprechen muss.⁴³

So wird kaum jemand den Anspruch haben, dass die eigenen Geltungsansprüche auch einem Elefanten oder einem Baby einsichtig sein müssen. So wie ich keinen Selbstwiderspruch begehe, wenn ich auch in der idealen Sprechsituation nur die Argumente von ihrer Vernunft mächtigen Menschen berücksichtige und deshalb Babys und Elefanten nicht direkt

zum Diskurs zulasse, ist es m. E. auch nicht selbstwidersprüchlich, andere Gruppen, z. B. Juden, von vornherein vom Diskurs auszuschließen. „Was nämlich, wenn die Nazis die Juden erst gar nicht als menschliche Wesen betrachteten, wenn in ihrer Welt die Juden nicht als Menschen zählten?“⁴⁴ Auch umgekehrt könnte man im Kontext der Tierethik davon ausgehen, dass es Menschen gibt, die gerne mit Schimpansen in diskursive Verhandlungen eintreten wollen und vielleicht zumindest bei ihren eigenen Hunden kommunikative Handlungen und Geltungsansprüche wahrnehmen. Wer als Argumentationspartner anerkannt wird, ist letztlich eine prädiskursive Setzung und wessen Dignität im Diskurs präsent ist, auch wenn er sich nicht in meiner Sprache zu artikulieren vermag, noch viel mehr.

Auch Höhn sieht diese Problematik und fragt deshalb, ob die Diskursethik nicht letztlich „die Anerkennung von Personen ... von ihrer Fähigkeit zu argumentieren“⁴⁵ abhängig macht. Entsprechend fragt er: „Wer soll die Rechte und Interessen der Unmündigen, der pathologisch Unvernünftigen verteidigen, wenn nicht einmal vorgesehen ist, sie als potentielle Diskursteilnehmer zu betrachten?“⁴⁶ Wenn Höhn hier deswegen sein Konzept einer advokatorischen Ethik entwickelt, kann dieses nicht allein auf der Grundlage performativer Konsistenz begründet werden. Von daher ist es nur konsequent, wenn Höhn versucht die rein diskursive zu einer komprehensiven Ethik weiterzuentwickeln.⁴⁷ Allerdings vermag ich nicht zu erkennen, wie eine solche Ethik noch den transzendentalpragmatischen Letztbegründungsanspruch für sich in Anspruch nehmen könnte. Auch in inhaltlicher Hinsicht scheint sie mir für die uns hier interessierenden Fragen nach einer Tierethik wichtige Fragen offen zu lassen. Wenn uns Höhn in seiner advokatorischen Ethik⁴⁸ zu einer Anerkennung aller Lebewesen einlädt, „die leidensfähig sind wie wir selbst, ganz unabhängig davon, ob sie diese Anerkennung zu erwidern vermögen“⁴⁹, so ist nicht geklärt, für welche Tiere diese Aufforderung gilt. Zumindest ist die Zuschreibung von Leidensfähigkeit als Kriterium sehr unterschiedlichen Interpretationen zugänglich, und sicher würde Höhn das Leiden eines Regenwurms vom Leiden

einer Katze unterscheiden wollen, sodass viele Anschlussfragen zu klären sind, die nur schwer an transzendentalpragmatische Überlegungen rückzukoppeln sind.

In seiner ökologischen Sozialethik steht der starke transzendentalpragmatische Begründungsanspruch deswegen in einer gewissen Spannung zu seinen doch eher hermeneutisch orientierten Vorschlägen für die sozialethische Extrapolation seiner Überlegungen. Höhn versucht in seiner ökologischen Sozialethik beispielsweise dadurch weiterzukommen, dass er den sozialethischen Gedanken der Solidarität so fasst, dass er die menschliche Würde im größeren Ganzen der Schöpfung wahrnimmt⁵⁰ – ein Gedanke, der dem Anliegen Julia Enxings zunächst einmal weit entgegenkommt. Zugleich weitet Höhn Rahners Gedanken der Einheit von Gottes- und Menschenliebe zur „Einheit von Gottes- und Schöpfungsliebe“, weil „es kein Gottesverhältnis des Menschen ohne ein Verhältnis zur Schöpfung gibt.“⁵¹

Diese Weitung scheint mir allerdings nicht so recht einsichtig zu sein. Rahners Rede von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ist ja dadurch begründet, dass die Liebe zu einem anderen Menschen nur dann möglich ist, wenn man auch der Liebe selbst vertraut. In der Logik dieser Überlegung ist es zwingend, dass man in der Liebe auch Vertrauen in die Liebe hat, damit auch Gott vertraut, wenn Gott als Liebe gedacht wird. Die Liebe zum Nächsten wäre dann eben deswegen von der Liebe zu Gott nicht zu trennen, weil sie implizit auch die Liebe selbst bejaht.

Ein solcher Gedanke ist nur dann auf die Schöpfung applizierbar, wenn man annimmt, dass die Schöpfung im gleichen emphatischen Sinne geliebt werden kann wie ein anderer Mensch. Nun erinnere ich mich noch gut, wie ich in einem Seminar zu Höhns Buch über die Ökologische Sozialethik auch Bäume umarmt habe⁵² und respektiere von Herzen alle Versuche, auch unser Verhältnis zur Schöpfung im Sinne eines Liebesverhältnisses zu kultivieren. Dennoch kann ich nicht erkennen, wie das Umarmen Baums in sich bereits ein Akt ist, der zwingend die Liebe zur Liebe impliziert. Vielleicht ist das

für Hundebesitzer im Blick auf Hunde anders. Und vielleicht gibt es Menschen, die auch bei der Berührung von Bäumen erotische Gefühle haben. Aber mir kommt es doch so vor, als brauche die Hingabe und das Vertrauen in die Liebe auch die Annahme der formal unbedingten Freiheit des geliebten Mitgeschöpfes, sodass mir die Rede von einer Einheit von Gottes- und Schöpfungsliebe nicht so leicht über die Lippen kommt.

Ich frage mich auch, ob es wirklich einleuchtend ist, dass Tiere ihren Rang als moralisches Gegenüber erst dann in vollem Umfang entwickeln, wenn sie nicht artgerecht gehalten werden.⁵³ Zumindest bin ich nicht ganz sicher, ob es tierethisch bereits ausreichend ist, die Tiere vor ihrem Verzehr 'gut zu behandeln. Die eigentliche Herausforderung wäre doch die, in verständlicher Weise das Lebensrecht von Tieren mit dem von Menschen in eine angemessene Relation zu setzen. An dieser Stelle wirft eine pathozentrische Argumentation innerhalb eines anthroporelationalen Bezugsrahmens vielleicht doch mehr Fragen auf als sie zu beantworten vermag.

Auf der grundsätzlichen Ebene des transzendentalpragmatischen Theorielayouts fragt sich, ob die Bedingungen der Möglichkeit des Argumentierens wirklich als transzendental bezeichnet werden sollten. Denn natürlich haben alle Sprachspiele Bedingungen der Möglichkeit und es fragt sich, warum gerade das Sprachspiel des Argumentierens in dieser Weise herausgehoben werden sollte.⁵⁴ Stimmt es wirklich, dass Geltungsansprüche nur in einer genau bestimmbaren argumentativen Form erhoben werden können? Diese Auffassung unterstellt, dass Geltung (berechtigterweise) nur argumentativ erhoben werden kann, dass also, wie Böhler es offen zugibt, in der transzendentalpragmatischen Sicht „Geltung beanspruchen heißt: zu argumentieren beginnen.“⁵⁵

Schon in meiner Zeit als Assistent Hans-Joachim Höhn habe ich mich mit ihm ausdauernd über diese Frage gestritten.⁵⁶ Kann Kunst, Musik oder Religion wirklich jenseits ihrer argumentativen Rekonstruktion keine Geltungsansprüche stellen? Ist es kein Geltungsanspruch, wenn Jesus seine Jünger und Jüngerinnen zur Nachfolge ruft? Oder ist der Geltungs-

und Wahrheitsanspruch, der gemäß der christlichen Tradition in Jesus von Nazaret Fleisch geworden ist, nur dann berechtigt, wenn er in einer idealen Kommunikationsgemeinschaft bewährt wird?

Mit Hohn teile ich den Anspruch, alle religiösen Überzeugungen auf rationalem Wege kritisch zu überprüfen. Aus der von mir favorisierten Wittgenstein'schen Perspektive ist es allerdings nicht notwendig, nur solche Begründungen als ausreichend zu akzeptieren, die unhintergebar in allem Argumentieren und in jedem Geltungsanspruch präsupponiert werden. Wittgenstein würde vielmehr die Voraussetzung bestreiten, von der die Auseinandersetzung von Transzendentalpragmatik und pankritischem Rationalismus ihren Ausgang genommen hat: nämlich dass etwas nur dann ausreichend begründet genannt zu werden verdient, wenn es auf eine als unhintergebar ausgewiesene Grundlage zurückgeführt wird.⁵⁷

Begründet ist etwas für Wittgenstein nicht dann, wenn weltbildextern kein Zweifel mehr möglich ist, sondern dann, wenn in der gemeinsam geteilten Grammatik der Zweifel keinen Angriffspunkt mehr findet. Diese Auffassung erfordert natürlich eine Hinwendung zum Einzelfall und zu konkreten Situationen, die die Suche nach einer gemeinsamen Grammatik ja allererst ermöglichen. Die gemeinsame Grammatik kann dabei sicher auch reflexiv aufgewiesen werden, und jede Form des Zweifels kann jederzeit auf seine pragmatische Konsistenz hin überprüft werden. Wittgenstein würde es aber nicht als hilfreich ansehen, Präsuppositionen eines ‚transzendentalen Sprachspiels‘ aufzuweisen, um den Skeptizismus zu widerlegen, sondern den Skeptiker eher in konkreten Sprachspielen auf etwaige pragmatische Inkonsistenzen aufmerksam machen. Damit könnte er sicherlich keine direkte Widerlegung des Skeptizismus leisten⁵⁸, wohl aber könnte er dessen Unsinnigkeit zeigen, indem – durch immer neue Hinwendungen zum Einzelfall – der von ihm ins Feld geführte Zweifel als bloßer *paper doubt* entlarvt wird.⁵⁹

Insgesamt kann man bei Wittgenstein zwar keine Transzendentalphilosophie im Sinne einer letztbegründeten Geltungs-

theorie finden, die auf einer Metaebene meint, in einem affirmativen Sinne die Begründung der Geltung von Erkenntnis leisten zu können. Aber nichtsdestoweniger ist es in Wittgensteins Ansatz sehr wohl möglich, universale und unbedingte Geltungsansprüche begründet zu erheben, indem diese mikrologisch unter Zuhilfenahme verschiedener, auch rekursiver Begründungsstrategien je neu eingelöst werden. Von daher wäre ich in der Härte des Begründungsanspruchs ein wenig zurückhaltender als Höhn, lerne aber viel und gerne von seiner anthroporelationalen Wende.

Im Blick auf die ökologische Sozialethik scheint mir Höhns grundlegender Vorschlag jedenfalls bleibend gültige Einsichten zu formulieren. In der Tat kann menschliche Vernunft nur durch autonom philosophisch Reflexion an moralisch ausgewiesene Standards normativ gebunden werden. An dieser Stelle ist Höhns Einsicht wichtig, dass die diskursive Vernunft naturalen Bedingungen unterliegt, um überhaupt arbeiten zu können. Insofern kommunikative Vernunft von diesen naturalen Bedingungen radikal abhängig ist, können sie in ähnlicher Weise als transzendental ausgewiesen werden, wie andere Präsuppositionen des Argumentierens. Auch die naturalen Voraussetzungen dafür, um sich als Vernunftwesen artikulieren zu können, werden notwendiger Weise im lebendigen Vollzug des Arguments mitgebracht, sodass sie rekursiv als notwendig ausgewiesen werden können. Der Ansatz bei der Personaltät in Sozialität macht tatsächlich auch die Respektierung der naturalen Sachverhalte notwendig, „die den inneren Aufbau und die äußeren Formen kommunikativer Rationalität ... disponieren.“⁶⁰ Denn nur wenn die naturalen Bedingungen menschlicher Existenz gewahrt werden, kann er faktisch einen moralischen Standpunkt begründen. Oder in Höhns eigenen Worten: „Die Achtung des Menschen kann nicht abgekoppelt werden von der Achtung jener naturalen Bedingungen, die zu den fundamentalen anthropologischen Ermöglichungsbedingungen des Menschseins zählen.“⁶¹

Die anthroporelationale Wende bietet also wichtige Argumente für mehr Nachhaltigkeit in der gegenwärtigen ökologi-

schen Krise und vermag etwa den Einsatz gegen die Erderwärmung gültig zu begründen. Allerdings kann man durch diesen Gedanken keinen ausgeweiteten Tierschutz rechtfertigen. Und auch bei einem anthroporelationalen Begründungsgefüge bleibt der Gedanke der Selbstzwecklichkeit nur dem Menschen vorbehalten.⁶² Wir hatten ja schon gesehen, dass Höhn hier Hilfestellungen durch seine advokatorische Ethik bietet. Zugleich hatten wir uns gefragt, wie tragfähig seine philosophische Begründung dafür ist, welche Geschöpfe in welchem Ausmaß in diese advokatorische Ethik einzubeziehen sind. Wir wollen deswegen versuchen, seinen Gedanken an dieser Stelle noch einmal schöpfungstheologisch anzuschärfen.

3. Theologische Impulse für eine ökologische Wende

Dabei können wir wiederum bei Höhns eigenen Gedanken ansetzen. Höhn nutzt den Impuls der Schöpfungsruhe und das aus ihm abgeleitete Sabbatgebot als Anregung, um Grenzen für eine auf grenzenloses Wachstums ausgerichtete Wirtschaftsweise aufzuzeigen. So schreibt er: „Die Institution z. B. des Brachjahres bzw. des Jubeljahres führt zu einem regelmäßigen Verzicht auf wirtschaftliche Ertragssteigerung und ermöglicht durch Schuldenerlaß bzw. Freilassung von Schuldklaven und weiter Maßnahmen zugunsten sozial Schwacher die Überwindung von tief eingegrabenen gesellschaftlichen Asymmetrien. ... Hier wird die Erinnerung wachgehalten, daß sich eine Gesellschaft und ihre natürlichen Ressourcen ‚regenerieren‘ können, wenn periodisch das wiederholt wird, worin die ‚Genesis‘ der Welt ihren Abschluß fand: im uneigennütigen Seinlassen der Schöpfung.“⁶³

Dieser schöne Gedanke zeigt wiederum, wie kreativ Höhn auch auf theologischer Ebene biblische Impulse ausnutzt, um seine sozialetischen Anliegen zu motivieren. Ich will dieser Fährte nun folgen, um deutlicher die besondere Würde und Selbstzwecklichkeit der Tiere zu begründen. Dazu soll mir der biblische Text dienen, der den Bund Gottes mit Noah nach der

Sintflut beschreibt. Denn interessanterweise bewahrt Gott bei der Sintflutgeschichte ja nicht nur Noah und seine Familie, sondern auch je ein Paar jeder Tierart vor dem Untergang. Tiere erscheinen so als Schicksalsgefährten der Menschen, um die sich Gott genauso sorgt wie um sie. Besonders beeindruckend – und theologisch leider immer noch wenig rezipiert – ist die Tatsache, dass Gott den Bund nicht nur mit der Seele der Menschen, sondern auch mit der Seele der Tiere schließt. Der hebräische Begriff der *naefaesch* bezeichnet in Gen 9,10.12.15.16 gleich viermal den Träger der Partnerschaft von Mensch und Tier im Bund mit Gott, d. h. auch die Tiere haben eine solche Instanz in sich, die sie mit Gott verbindet. Offenbar gibt es dem biblischen Text zufolge also eine Beziehungsfähigkeit auch der Tiere zu Gott, die sich an einer Instanz festmachen lässt, für die sich der Begriff Seele eingebürgert hat, der im Hebräischen aber auch an den Lebensatem erinnert. Diese Instanz des Atmens, Lebens und der Beziehungsfähigkeit zu Gott impliziert die besondere Würde nicht nur der Menschen, sondern auch der Tiere und zwar aller Tiere.

Bis hierhin ist dieser Sachverhalt zwar in der Theologie so wenig präsent, dass man ihn immer wieder vergisst und dass ich in meiner ersten exegetischen Arbeit zu Gen 9 im Grundstudium den Eindruck gewann, dass er in der Literatur gar nicht wahrgenommen wird. Aber auch wenn wenig davon gesprochen wird, kommt er doch immer wieder prominent vor. So geht etwa Karl Barth in seiner Schöpfungstheologie „von der biblischen Gemeinsamkeit aus, nach der Menschen und Tiere durch den Geist Gottes belebte, d. h. beseelte Wesen sind, so dass ‚auch vom Sein der Tiere zu sagen ist: Durch den Geist Gottes des Schöpfers ... sind auch sie Seele ihres Leibes‘ (KD III,2, 431). Barth zieht daraus eine gegenüber der üblichen philosophisch-theologischen Tradition erstaunliche Konsequenz: ‚In der Beziehung Geist-Leben und also Geist-Seele-Leib als solcher besteht zwischen dem Menschen und dem Tier kein Unterschied.‘ (KD III,2, 432).“⁶⁴ Allerdings fehlt dem Menschen eine Form von Diskursgemeinschaft mit Tieren, die es ihm verständlich machen könnte, wie das Tier seine Geist-Be-

gabung vollzieht. Und auch bei Barth oder dessen Rezeption bei Taxacher wird der biblische Text nicht genutzt, um genauer zu verstehen, wie man aus menschlicher Sicht diesen tierischen Lebensatem in seiner besonderen Würde schützen kann. Taxacher plädiert zwar emphatisch für einen christlichen Animismus: „Die Anima, die gemeinsame Beseeltheit von Mensch und Tier mit der Ruach, dem Pneuma Gottes, bedeutet Präsenz, Immanenz Gottes durch seine Lebewesen in der Welt.“⁶⁵ Aber inwiefern der biblische Text helfen kann, zu verstehen, wie wir diese Präsenz Gottes in den Tieren und ihre Beziehung zu Gott würdigen können, bleibt dunkel.

Dabei gibt es in Gen 9 einen Vers, der bei aller Ambiguität doch in dieses Dunkel hineinspricht. Gen 9,4 wird in der Regel als kultisches Gebot verstanden, das eine besondere Weise der Schlachtung von Tieren vorschreibt. Diese besondere Art des Schlachtens soll die Würde von Tieren achten, ist in der Gegenwart aber besonders umstritten und in seiner kultischen Interpretation sicher keine besonders eindrückliche Hilfestellung für tierethische Erwägungen. Sie wird auch christlich nicht rezipiert, sodass sie uns für die Fragestellungen einer christlichen ökologischen Sozialethik nicht wirklich weiterhilft. Man kann den Text aber auch jenseits dieser kultischen Interpretation zu verstehen suchen.

Wörtlich heißt es in dem Vers, dass man Fleisch niemals essen darf, wenn es noch in seiner *naefaesch*, seinem Blut ist. Die Seele scheint hier also kultisch durch das Blut interpretiert zu werden. Könnte man aber vielleicht auch die Rede vom Lebensatem bzw. der Seele in diesem Vers in den Vordergrund rücken? Könnte man die Apposition nur als eine Konkretion ansehen, die nicht nur auf die Frage der Schlachtung hin gesprochen ist, sondern noch auf andere Weise die materiale Grundlage der Beziehungsfähigkeit der Kreaturen zu Gott ins Wort fassen will? Für diese Möglichkeit spricht die Tatsache, dass ja bereits der Talmud Gen 9,4 universalisiert, als noachidisches Gebot versteht und auf alle Völker anwendet.⁶⁶ Die Rabbinen verstehen die Bestimmung dann meistens einfach so, dass man kein Fleisch eines lebenden Tieres verzehren darf.

Eine solche Interpretation würde es sehr einfach machen, diesem Gebot zu folgen, sodass sich fast fragt, wie man seine prominente Stellung in der Schrift bei einer solchen Deutung rechtfertigen kann. Vielleicht darf man hier das Wort *nae-faesch* also auch als Indikator für die bleibende Bedeutung der Seele bzw. des Lebensatem der Tiere verstehen, die auch beim Verzehr im Blick zu behalten ist. Dann ginge es darum, die dauernde Würde der Tiere, die im Lebensatem ihre Grundlage hat, zu respektieren. Dann wäre der Konsum von Fleisch in seinem Lebensatem als Vernichtung des Tiers als Partner Gottes, also gewissermaßen die Auslöschung seiner Beziehungsfähigkeit zu Gott das zu bearbeitende Problem. Die besondere Art des Schlachtens die aus Gen 9,4 abgeleitet wird, wäre dann ein symbolischer Versuch, die Würde der Tiere zu wahren und ihre Beziehungsfähigkeit zu Gott anzuerkennen. Gerade aus christlicher Sicht könnte man – inspiriert durch die rabbinische Auslegung – nach anderen symbolischen Ausdrucksformen der Bewahrung der Tiere in ihrer Würde fragen. Auf ethischer Ebene ließe sich überlegen, ob die Bestimmung nicht so gedeutet werden könnte, dass Fleischkonsum nur dann gestattet ist, wenn Tiere in ihrem Eigenwert und ihrer Beziehungshaftigkeit zu Gott anerkannt werden. Zumindest lädt uns der biblische Text dazu ein, diese Beziehungswirklichkeit wahrzunehmen und uns in ihr mit den Tieren verbunden zu sehen.

Ob es überhaupt möglich ist, ein Mitgeschöpf zu essen, das in einem Bundesverhältnis zu Gott steht und in dieser Beziehungsstruktur zu würdigen ist, wäre dann im Ringen mit dem Text zu klären. Möglicherweise könnte man den Text so deuten, dass man bei der auch Hohn so wichtigen artgerechten Tierhaltung ankommt. Möglicherweise müsste man aber auch sagen, dass der Konsum von Fleisch nur dann legitim ist, wenn menschliches Überleben nur durch Fleischkonsum sichergestellt werden kann. Da uns die Popularität eines veganen Lebensstils gerade unter jungen Leuten zeigt, dass man ohne Fleischkonsum nicht nur überleben, sondern auch gut leben kann, dürfte der Diskurs an dieser Stelle spannend werden.

In jedem Fall macht der biblische Text klar: So wie Gott sich verpflichtet, nie mehr alle Menschen vom Erdboden zu vertilgen, gibt er auch den Tieren das Versprechen künftig zu ihnen zu stehen. Tiere und Menschen werden gemeinsam in der Arche vor dem völligen Untergang bewahrt und Gott macht mit ihnen gemeinsam einen Neuanfang. Und er benennt eine Instanz im Tier, die seine Beziehung zu ihm konstituiert und die auch von Menschen zu respektieren ist. Das scheint mir erst einmal ein spannender Impuls für eine tierethische Reflexion zu sein und sie deutet in eine ähnliche Richtung wie Höhns eigene Rezeption des ja auch erst einmal kultisch interpretierten Sabbatgebotes.

An dieser Stelle soll aber nicht unerwähnt bleiben, dass Höhn noch zahlreiche weitere theologische Impulse in seine ökologische Sozialethik einbringt, die in ausgesprochen kreativer Weise Einsichten aus der christlichen Sozialethik für die ökologische Krise nutzbar machen. So wendet Höhn etwa das in der Sozialethik prominent rezipierte Vernunftprinzip der „Nonkontraproduktivität“ so an, dass die „Nutzungsrate einer Ressource ihre Regenerationsrate nicht übertreffen darf“⁶⁷ und zeigt „generationsübergreifende Nutzungsrechte und Erhaltungspflichten“ auf.⁶⁸ Und er liefert immer wieder ausgesprochen anregende Impulse zur konkreten Operationalisierung der von ihm eingeführten ethischen Prinzipien.⁶⁹ Immer wieder zeigt er dabei überzeugend, welch anregendes Potenzial eine anthroporelationale Ausrichtung für die Debatten um eine ökologische Sozialethik zu entwickeln vermag. Es wäre – gar nicht so sehr um seinetwillen, sondern um des Diskursniveaus der gegenwärtigen Debatten mit dem Ziel der Überwindung der Anthropozentrik willen – zu wünschen, dass seine wichtigen Impulse zur ökologischen Sozialethik wieder stärker rezipiert werden.

Anmerkungen

1. Vgl. nur Pröpper, Thomas (2011): *Theologische Anthropologie*, 2 Bände, Freiburg/Basel/Wien.
2. Vgl. bereits Höhn, Hans-Joachim (1985): *Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas* (FTS 32), Frankfurt a. M.; Ders. (Hg.) (1997): *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn u. a.
3. Vgl. Enxing, Julia (2020): *Und Gott schuf den Erdling*, in: *HerKorr* 74 (2020), 24–26; Dies. (2021): *Entschieden anders?! Anthropozentrismus-kritische Impulse für eine multispeziessensible Schöpfungstheologie*, in: *Ökumenische Rundschau* 70 (2021), 300–317; Dies. (2021): *Der Zusammenhang von konstruierter Andersartigkeit und Gewalt. Über religiös legitimierte Abwertungen des Nicht-Menschlichen und Nicht-Männlichen*, in: Horstmann, Simone (Hg.): *Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt*, Bielefeld, 77–106; Dies. (2022): *Und Gott sah, dass es schlecht war. Warum uns der christliche Glaube verpflichtet, die Schöpfung zu bewahren*, München.
4. Dies., *Und Gott schuf den Erdling*, 24.
5. Ebd.
6. Tatsächlich ist es auch bei Höhn so, dass Gleichheitsmomente bzw. Ähnlichkeiten zwischen Mensch und Tier eine solche Rolle spielen. Er sieht sie vor allem im Schmerz- und Leidensempfinden sowie im Interesse an der eigenen Existenz begründet und nimmt sie als Ausgangspunkt für seine unten noch genauer zu erläuternde advokatorische Tierethik (vgl. Höhn, Hans-Joachim [2001]: *Ökologische Sozialethik. Grundlagen und Perspektiven*, Paderborn u. a., 113).
7. Vgl. Enxing, Julia, *Und Gott schuf den Erdling*, 25; zur systematischen Kritik dieser Anthropozentrik vgl. auch Dies., *Entschieden anders?!*, 304–306.
8. Dies., *Und Gott schuf den Erdling*, 26.
9. Ebd.
10. Ebd.
11. Dies., *Entschieden anders?!*, 309.
12. Ebd., 310.
13. Dies., *Und Gott schuf den Erdling*, 26.
14. Vgl. Dies., *Entschieden anders?!*, 306: „Was einst als Errungenschaft galt – die Verdrängung des paganen Animismus durch das Christentum –, bildete die religiös-kulturelle Basis für einen ausbeuterischen Zugriff auf eine entspiritualisierte, entseelte oder zumindest minderbeseelte nicht-menschliche Schöpfung.“
15. Hintergrund der neuen von ihr geforderten Denkform ist ihr prozessphilosophischer Ansatz vgl. bereits Dies. (2020): *Gott im Werden. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes (ratio fidei 50)*, 2. Auflage, Regensburg.
16. Vgl. Höhn, Hans-Joachim, *Ökologische Sozialethik*, 80.

17. Ebd., 82.
18. Ebd., 88.
19. Ebd., 34.
20. Ebd., 35.
21. Vgl. Taxacher, Gregor (2018): Alles nur Natur? Zum Problem der Anthropozentrik, in: Ders./Silke Horstmann/Thomas Ruster: Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg, 31–45, hier: 32f.
22. Vgl. Höhn, Hans-Joachim, Ökologische Sozialethik, 14–25.
23. Ebd., 35f.
24. Vgl. ebd., 53–66.
25. Taxacher, Gregor, Alles nur Natur?, 36.
26. Vgl. Höhn, Hans-Joachim, Ökologische Sozialethik, 89.
27. Vgl. Breul, Martin (2022): Der bestirnte Himmel über mir, in: HerKorr 76 (2022), 25–27, hier 27: „Es bedarf eines schwachen Anthropozentrismus. Ein solch schwacher Anthropozentrismus nimmt einerseits die Unhintergebarkeit der menschlichen Erkenntnisperspektive ernst, andererseits weiß er um die Größe des Universums und das Ausmaß der ökologischen Krise.“
28. Vgl. Höhn, Hans-Joachim, Ökologische Sozialethik, 69.
29. Beide Zitate ebd., 70.
30. Vgl. nochmals Ders., Kirche und kommunikatives Handeln, 34–39.
31. Ders., Ökologische Sozialethik, 71.
32. Vgl. ebd., 72f.
33. Ebd., 75.
34. Kuhlmann, Wolfgang (1985): Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik, Freiburg-München, 22; vgl. Ders. (1992): Sprachphilosophie – Hermeneutik – Ethik. Studien zur Transzendentalpragmatik (Forum Bad Homburg; 2), Würzburg, 43f. Im Folgenden nehme ich in erweiterter und veränderter Form einige Formulierungen aus meiner Dissertation auf; vgl. Stosch, Klaus von (2001): Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein (ratio fidei 7), Regensburg, 208–211.
35. Vgl. Böhler, Dietrich (1986): Wohin führt die pragmatische Wende? Norwegische Diskussionsbeiträge in transzendentalpragmatischer Sicht, in: Ders./Nordenstam, Tore/Skirbekk, Gunnar (Hg.): Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik? Norwegische Beiträge zur Pragmatik-Debatte, Frankfurt am Main, 261–316, hier 286: „Wer ihn (den Probiestein der pragmatischen Konsistenz/Inkonsistenz; Vf.) systematisch anwendet, und zwar auch auf seine eigene Argumentation, hat den Rubikon zur Transzendentalpragmatik überschritten.“
36. Vgl. Kuhlmann, Wolfgang, Reflexive Letztbegründung, 83f.: „Die Behauptung: ‚Die Regeln der Argumentation gelten für mich nicht‘ ... ist notwendig falsch. ... Denn es ergibt sich, daß die Geltung der Argumentationsregeln von mir nur dann wirklich bestritten wird ..., wenn ich die Argumentationsregeln zugleich anerkenne.“

37. Vgl. Apel, Karl-Otto (1998): Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes, Frankfurt a. M., 69: „Wenn ich etwas nicht ohne aktuellen Selbstwiderspruch bestreiten und zugleich nicht ohne formallogische *petitio principii* deduktiv begründen kann, dann gehört es eben zu jenen transzendentalpragmatischen Voraussetzungen der Argumentation, die man immer schon anerkannt haben muß, wenn das Sprachspiel der Argumentation seinen Sinn behalten soll.“
38. Vgl. ebd., 166 sowie ebd., 79: „Die Pointe philosophischer Letztbegründung liegt dann in dem reflexiven – transzendentalpragmatischen und nicht deduktiven – Argument, daß man weder für noch gegen die Regeln des transzendentalen Sprachspiels argumentieren oder sich praktisch entscheiden kann, ohne diese Regeln schon vorauszusetzen.“
39. Vgl. den Einwand, den Kuhlmann sich auf der ersten Stufe einer noch nicht *strikt* reflexiven Letztbegründung macht bei Kuhlmann, Sprachphilosophie – Hermeneutik – Ethik, 276.
40. Vgl. ebd., 277: „Das strikt reflexive Argument besteht nun darin, daß man versucht, bestimmte Argumentationsregeln oder Präsuppositionen zu bestreiten, dabei die negative Behauptung mit dem konfrontiert, was man bei diesem Versuch in Anspruch nehmen muß, *ohne die Situation des aktuell Argumentierenden zu verlassen.*“
41. Ebd.
42. Vgl. die einmütige Kritik von so unterschiedlichen Denkern wie Verweyen, Hansjürgen (2000): Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, 3. völlig neubearb. Auflage, Regensburg, 136f.; Albert, Hans (1975): Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott, Hamburg, 88; Habermas, Jürgen (1996): Diskursethik– Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: Ders.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 6. Auflage, Frankfurt a. M., 53–125, hier: 96 und 105.
43. Böhler, Dietrich (1985): Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie, Frankfurt a. M., 376.
44. Rossvær, Viggo (1986): Transzendentalpragmatik, transzendente Hermeneutik und die Möglichkeit, Auschwitz zu verstehen, in: Böhler, Dietrich/Nordenstam, Tore/Skirbekk, Gunnar (Hg.): Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik? Norwegische Beiträge zur Pragmatik-Debatte, Frankfurt am Main, 187–201, hier 193.
45. Höhn, Hans-Joachim (1989): Sozialethik im Diskurs. Skizzen zum Gespräch zwischen Diskursethik und Katholischer Soziallehre, in: Arens, Edmund (Hg.): Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns, Düsseldorf, 179–198, hier: 194.
46. Ders., Kirche und kommunikatives Handeln, 105.
47. Vgl. Ders. (1989): Vernunft – Kommunikation – Diskurs. Zu Anspruch und Grenze der Transzendentalpragmatik als Basistheorie der Philosophie, in: FZPhTh 36 (1989), 93–128, hier: 126f.; Ders. (1990): Vernunft – Glaube – Po-

- litik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik (Abhandlungen zur Sozialethik 30), Paderborn u. a., 140ff.
48. Vgl. Ders., *Ökologische Sozialethik*, 109–116.
49. Ebd., 111.
50. Vgl. ebd., 105.
51. Ebd., 107.
52. Damit niemand an dieser Stelle die Stirn über unseren Jubilar runzelt, sei wenigstens in dieser Fußnote festgehalten, dass diese Umarmungsversuche nicht auf seine Anregung zurückgingen, sondern etwas mit dem interdisziplinären Charakter des Seminars zu tun hatten.
53. Vgl. ebd., 116: „Was der Mensch dem Tier am ehesten schuldet, ist die Schonung bzw. der Erhalt und die Wiederherstellung seiner naturalen Lebensbedingungen. Je weniger Tiere solche Bedingungen vorfinden oder artgerecht gehalten werden, um so eher kommt ihnen der Rang eines moralischen Gegenübers zu.“
54. Vgl. Bubner, Rüdiger (1982): Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente, in: Kuhlmann, Wolfgang/Böhler, Dietrich (Hg.): *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*, Frankfurt a. M., 304–332, hier: 326: „Sicher gibt es ausgezeichnete Regeln für dieses Sprachspiel ebenso wie für andere, und sicher müssen alle, die argumentieren, sich an diese Regeln halten. Sogar wer über das Argumentieren argumentiert, wer Kritik an Thesen und Zweifel an Beweisen anmeldet, unterliegt jenen Regeln – darin hat Apel vollkommen recht. Aber wieso nehmen die Regeln des Argumentierens einen transzendentalen Status ein, während man dergleichen kaum von Regeln harmloserer Sprachspiele wie Befehlen, Scherzen, Plaudern, Polemisieren usw. behaupten würde?“
55. Böhler, Dietrich, *Rekonstruktive Pragmatik*, 359; vgl. ebd., 368, 370.
56. Dass dieser Streit auch von den Studierenden wach und rege mitverfolgt wurde, sieht man etwa an der Publikation der Masterarbeit eines seiner studentischen Mitarbeiter dieser Zeit Pfannkuchen, Markus (2000): *Archäologie der Moral: zur Relevanz von Michel Foucault für die theologische Ethik*, Münster/Hamburg/London.
57. Vgl. Berlich, Alfred (1982): Elenktik des Diskurses. Karl-Otto Apels Ansatz einer transzendentalpragmatischen Letztbegründung, in: Kuhlmann, Wolfgang/Böhler, Dietrich (Hg.): *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*, Frankfurt a. M., 251–287, 251: „Beide, Apel wie Albert, scheinen die Voraussetzung zu teilen, daß eine Begründung entweder zureichend, d. h. bis in die letzte Prämisse begründet und in diesem Sinne ‚Letztbegründung‘ sein müsse oder keinen Wert als Begründung habe.“ „Dagegen läßt sich eine andere Auffassung stellen: Unser Wissen reicht eben so weit, wie unser Begründen. Und je schlüssiger, je komplexer die Begründung ist, je weiter sie hinabführt ..., um so besser begründet ist unser Wissen“ (ebd., 278).
58. Vgl. Moser, Paul K. (1984): *Justified doubt without certainty*, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 65 (1984), 87–103, hier: 101–103. Allerdings besteht durch-

aus auch Anlass zu der Frage, ob Apel tatsächlich die angestrebte Widerlegung des Skeptizismus gelungen ist. Ich bin jedenfalls nicht sicher, ob seine Antwortversuche auf die transzendentalpragmatisch nicht behebbare Möglichkeit eines nicht argumentierenden Skeptikers (vgl. Habermas, Jürgen, Diskursethik, 109; Albert, Hans, Transzendente Träumereien, 139) trotz ihrer rhetorischen Schärfe und beeindruckenden Leidenschaftlichkeit vor dem Urteil der idealen Kommunikationsgemeinschaft Bestand haben. Vielleicht sollte man sich einfach wie Armin Kreiner damit abfinden, dass ein wirklich konsequenter Skeptizismus letztlich weder begründ- noch widerlegbar ist (vgl. Kreiner, Armin [1992]: Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie, Freiburg/Basel/Wien, 65–68; vgl. im Übrigen auch Humes Aufweis der Unwiderlegbarkeit der Skepsis, der bei Abel, Günter [1993]: Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Frankfurt a. M., 107ff. gut referiert wird).

59. Die dann immer noch verbleibende Möglichkeit eines Skeptizismus, der im Unterschied zu einem starken Skeptizismus so schwach ist, dass er nicht unsere Gewissheiten material bestreitet, sondern nur auf deren Kontingenz aufmerksam macht, sollte sinnvollerweise gar nicht mehr als Skeptizismus bezeichnet werden; denn: „It comes to no more than pointing out that contingent propositions are not necessary propositions“ (Hanfling, Oswald [1987]: How is scepticism possible?, in: Philosophy 62 [1987], 435–453, hier: 449).
60. Höhn, Hans-Joachim, Ökologische Sozialethik, 76.
61. Ebd., 100f.
62. Vgl. ebd., 78.
63. Ebd., 121.
64. Taxacher, Gregor, Alles nur Natur?, 38.
65. Ebd., 41; vgl. ebd. 292–306.
66. Babylonischer Talmud, Sanhedrin 56a/b (https://www.halakhah.com/sanhedrin/sanhedrin_56.html, abgerufen am 15.11.22).
67. Höhn, Hans-Joachim, Ökologische Sozialethik, 124.
68. Ebd.
69. Vgl. ebd., 129–162.