

entmündigt – und das zu einer Zeit, da Fremdbestimmung generell (bis in den Kindergarten) als Repression bezeichnet und bekämpft wird.

Man macht die Gesellschaft also nicht notwendigerweise menschlicher, wenn man das Leistungsprinzip noch stärker durch das Bedarfsprinzip zu ersetzen sucht. Aber ist dies überhaupt das eigentliche Anliegen der Kritiker der Leistungsgesellschaft? Sie möchten den gesellschaftlichen Druck nicht ganz abschaffen, aber mildern, vor allem insofern er die Menschen auch dann noch zu höheren wirtschaftlichen Produktionsleistungen zwingt, wenn es objektiv nicht mehr nötig ist. Sie verlangen eine andere Skala der Leistungsbewertung, gesellschaftliche Anerkennung auch von anderen Leistungen als nur den kommerziell verwertbaren. In der Produktion selbst soll der Mensch mehr Gelegenheit erhalten, seine persönlichen Anlagen und Fähigkeiten zu entwickeln; er soll von der Fremdbestimmung durch die Profitinteressen der wirtschaftlich Mächtigen befreit werden. Dazu muß der Konsumzwang abgebaut werden, der, durch psychologische Manipulation erzeugt, ihm Bedürfnisse suggeriert, die nicht seinen wahren Lebensinteressen entsprechen.

Für all diese Forderungen lassen sich in den Aussagen der christlichen Tradition Parallelen finden. Nur für einen Kritikpunkt vermag der christliche Sozialethiker kein Verständnis aufzubringen: Es wird behauptet, das System der Leistungsgesellschaft sei so totalitär, daß es nur in seiner Totalität angenommen oder verworfen werden könne. Läßt es Kritik, Protest, Reform zu, wird

auch darin ein Beweis der Unterdrückung gesehen („repressive Toleranz“). Darum müsse es auf Leben und Tod bekämpft werden auch mit Methoden, die der bürgerliche Mensch unmoralisch nennen würde. Diese „Beschwörung eines kindlichen Paradieses“ (Gaston Fessard über den Alternativ-Entwurf Herbert Marcuses zur heutigen Gesellschaftsordnung) vermag der christliche Sozialethiker deshalb nicht mitzumachen, weil er von der grundsätzlichen Schuldverhaftung des Menschen weiß, von der die christliche Theologie unter dem Stichwort „Erbsünde“ spricht und die sich gerade in gesellschaftlichen Strukturen äußert, weil er sich darum von einer einzigen Reform nicht die Wiederherstellung einer „heilen Welt“ verspricht und weil er fürchtet, daß eine gewaltsame und radikale Veränderung der Gesellschaft noch mehr Übel schafft, als sie beseitigt. Ihm ist der Haß der Weltverbesserer verdächtig, der sich nicht nur gegen tatsächliche Übelstände richtet, sondern in anonymen Personengruppen (Establishment, Monopolkapital) die Alleinschuldigen sieht. Er versucht darum den Weg der „kleinen Errungenschaften“ (François Perroux) zu gehen, indem er diese Gesellschaft nicht total ablehnt, aber weiß, daß es in ihr noch viel zu verbessern gibt.

Ein universelles Heilmittel zur Überwindung der Mängel unserer Gesellschaftsordnung wurde auf dieser Tagung also nicht angeboten, aber ein Beitrag zur Reflexion geleistet, damit die Werte unserer Leistungsgesellschaft nicht mehr ganz so kritiklos hingenommen oder blind bekämpft werden.

Walter Kerber SJ

Brauchen wir eine „Theologie der Umwelt“?

Es vergeht kaum ein Tag, an dem nicht in den Massenmedien das Thema „Umwelt“ angesprochen wird. Verunreinigung der Luft, Verschmutzung der Gewässer und Verunstaltung der Landschaft sind Probleme, mit denen jeder in seinem unmittelbaren Lebens-

bereich konfrontiert wird. Es ist jedoch notwendig, diese Probleme in einem größeren Zusammenhang zu sehen, damit rechtzeitig geeignete Maßnahmen zum Schutz der Umwelt getroffen werden können. In dieser Hinsicht verdient der Bericht des *Club of Rome*

zur Lage der Menschheit¹ besondere Beachtung, weil er mit großer Sachlichkeit, gestützt auf umfangreiche wissenschaftliche Forschungsergebnisse, ein zuverlässiges Bild der gegenwärtigen Weltsituation entwirft. Der Club of Rome ist ein informeller Zusammenschluß von gegenwärtig etwa 70 Mitgliedern (Wissenschaftler der verschiedensten Provenienz, Industrielle, Wirtschaftler, Humanisten) aus 25 über die ganze Erde verteilten Staaten, der 1968 in Rom gegründet wurde, um die Ursachen und inneren Zusammenhänge der sich immer stärker abzeichnenden kritischen Menschheitsprobleme zu ergründen. Auf Initiative und mit Unterstützung des Club of Rome wurde der vorliegende Bericht ausgearbeitet, der in allgemeinverständlicher Form die Ergebnisse der am Massachusetts Institute of Technology (USA) durchgeführten und von der Stiftung Volkswagenwerk geförderten Forschungsarbeiten wiedergibt.

Es geht mir nicht darum, diesen Bericht in allen Einzelheiten darzulegen und zu kommentieren. Ich möchte auch nicht auf die Frage eingehen, welchen Beitrag die Theologie zum Schutz der Umwelt leisten könnte, obwohl sie bei der „grundsätzlichen Änderung der Wert- und Zielvorstellungen des einzelnen, der Völker und auf Weltebene“, wie sie in diesem Bericht (174) gefordert wird, sicher ein Wort mitzureden hätte. Mein Ziel ist es vielmehr, auf das veränderte Weltverständnis hinzuweisen, das sich in Zusammenhang mit dem Problem des Umweltschutzes abzeichnet. Zu diesem Zweck werde ich zunächst das Weltverständnis, das dem Bericht des Club of Rome zugrundeliegt, kurz darzustellen versuchen. Damit das Neue an diesem Weltverständnis deutlich wird, werde ich zum Vergleich das Weltverständnis in der Theologie der Welt von Johann Baptist Metz skizzieren.

Man könnte gegen dieses Vorgehen ein-

wenden, daß Ökologie und Theologie verschiedene Wissenschaften sind, die sich nicht miteinander vergleichen lassen. Es steht jedoch fest, daß sowohl im Bericht des Club of Rome als auch in der Theologie der Welt von Metz die Grenzen der jeweiligen Fachwissenschaft überschritten und allgemeine Aussagen zur Situation der Menschheit und zum Weltverständnis gemacht werden. Dieser Berührungspunkt ist der eigentliche Gegenstand meiner Überlegungen. Die Theologie der Welt von Metz habe ich deswegen zum Vergleich herangezogen, weil sie die bekannteste und prägnanteste theologische Konzeption von Welt ist. Alfons Auer, der sich ebenfalls näher mit dem Problem des Weltverständnisses befaßt hat, schließt sich weitgehend der Konzeption von Metz an, wenn er auch die Eingründung der weltlichen Ordnungen in transzendente Seinsbezüge stärker betont².

Die Menschheit lebt weithin noch in der Illusion eines unbegrenzten Fortschritts. Demgegenüber weist der Bericht des Club of Rome darauf hin, daß die Welt ein ökologisches System mit gewissen Grenzen und Regeln ist, deren Nichtbeachtung für die Menschheit katastrophale Folgen haben kann. Niemand wird bezweifeln, daß die Erde ein Planet mit begrenzter Oberfläche und begrenzten Rohstoffvorräten ist. „Die Erdrinde enthält riesige Mengen von Rohstoffen, die der Mensch abzubauen und in nützliche Dinge umzuwandeln gelernt hat. Riesig ist aber nicht gleich unendlich“ (55). Diese Erkenntnis ist an sich nicht neu. Neu ist jedoch die Einsicht in die Schnelligkeit, mit der der Rohstoffverbrauch ansteigt. Es handelt sich hier nicht um lineares, gleichmäßiges Wachstum, sondern um exponentielles, sprunghaftes Wachstum. Verschiedene Diagramme, die auf Computer-Hochrechnungen basieren, machen das unvorstellbare Ausmaß exponentiellen Wachstums deutlich. „Ebenso wie exponentiell steigender Landbedarf rasch gegen die Grenze des ver-

¹ D. Meadows u. a., Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit (Stuttgart 1972) (Übersetzung aus dem Amerikanischen: *The Limits to Growth*, New York 1972).

² Vgl. A. Auer, Gestaltwandel des christlichen Weltverständnisses, in: *Gott in Welt* (Festgabe für Karl Rahner), Bd. I (Freiburg 1964) 356.

fügbaren Landes stößt, kann analog exponentieller Rohstoffverbrauch rapide zu einer Erschöpfung der vorhandenen Lagerstätten führen“ (51). Das ökologische System der Erde ist jedoch nicht nur durch die Ausbeutung der Rohstoffreserven bedroht. Mit Hilfe eines Weltmodells, das von Professor Jay W. Forrester am Massachusetts Institute of Technology erarbeitet wurde und in seinem Buch „Der teuflische Regelkreis“ beschrieben ist, wurden fünf wichtige Trends mit weltweiter Wirkung untersucht: die beschleunigte Industrialisierung, das rapide Bevölkerungswachstum, die weltweite Unterernährung, die Ausbeutung der Rohstoffreserven und die Zerstörung des Lebensraums (15). Das Schwierige dabei ist, daß diese Trends nicht isoliert voneinander wirken, sondern durch vielfältige Beziehungen miteinander verkettet sind.

Ich kann in diesem Rahmen nicht auf alle Einzelheiten eingehen. Die angeführten Tatsachen sollten nur deutlich machen, was es heißt, die Welt als ökologisches System zu verstehen. In dieser Betrachtungsweise ist die Welt jedenfalls kein „Land der unbegrenzten Möglichkeiten“, in dem der technische Fortschritt immer neue Triumphe feiern kann, sondern ein begrenztes, meßbares System, das der Aktivität des Menschen unüberwindliche Grenzen setzt. „Die Geschichte der Menschheit kennt viele Fälle fehlerhaften Verhaltens bei dem Versuch, im Rahmen der naturgegebenen Grenzen zu leben. Dennoch ist heute der Erfolg beim Überwinden gesetzter Grenzen traditionelles kulturelles Leitziel vieler führender Persönlichkeiten. Während der letzten drei Jahrhunderte war der Mensch erfolgreich bemüht, serienweise durch technische Neuerungen die ehemals dem Wachstum von Bevölkerung und Wirtschaft gesetzten Grenzen zu durchbrechen“ (116). Die Verselbständigung der Geschichte hat in der Neuzeit dazu geführt, daß die Menschheit die naturgegebenen Grenzen nicht mehr beachtete. „Aber die Verhältnisse zwischen den irdischen Grenzen und dem Umfang der menschlichen Tätigkeit ändern sich. Das exponentielle Wachstum belastet das Ökosystem der Erde jährlich mit mehreren Millionen

zusätzlicher Menschen und Milliarden von Tonnen von Abfallstoffen. Selbst in den Ozeanen, die einst wirklich unerschöpflich schienen, wird allmählich eine Art um die andere der wirtschaftlich nutzbaren Wasserbewohner ausgerottet. Offensichtlich lernt der Mensch aber nichts bei seinem Sturmlauf gegen die irdischen Grenzen“ (136 f.). Die Einsicht in die Sinnlosigkeit eines unbegrenzten technischen Fortschritts und in die Notwendigkeit einer Stabilisierung des „Mensch-Umwelt-Systems“, die zunächst auf einen kleinen Kreis von Gelehrten beschränkt war, greift jedoch in jüngster Zeit immer weiter um sich. Damit bahnt sich meines Erachtens ein verändertes Weltverständnis an, das auch für die Theologie von Bedeutung ist.

Das zeigt ein Vergleich mit der Theologie der Welt von *Johann Baptist Metz*, in der die Welt vor allem als Geschichtswelt gesehen wird³. Nach Metz stand die Theologie zu lange im Bann des griechischen Kosmosdenkens, das die Welt vor allem als Natur begriff und diese noch dazu mit göttlichen Attributen ausstattete. Auf diese Weise hat es die Theologie versäumt, die epochale Wende im Weltverständnis der Neuzeit mitzuvollziehen, die die Welt in erster Linie als Geschichte und Objekt menschlicher Aktivität verstand. Die „formale Umorientierung des Denkens von der Welt zum Menschen, von der Natur zur Geschichte, von der Substanz zum Subjekt und seiner freien Subjektivität, kurz von einer mehr ‚kosmozentrischen‘ zu einer ‚anthropozentrischen‘ Denkform“ (52) bedeutet jedoch seiner Ansicht nach keine Abkehr vom christlichen Glauben, sondern ganz im Gegenteil eine konsequente Ausformung christlichen Weltverständnisses. Metz ist davon überzeugt, „daß zwischen dem vom Primat der Zukunft geleiteten Verständnis der Welt als einer operativ entstehenden Geschichtswelt und dem biblischen, jüdisch-christlichen Weltverständnis ein innerer und ursächlicher Zusammenhang besteht“ (140). Der Grund für die geistige Verwandtschaft

³ J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt* (Mainz, München 2 1969).

zwischen dem christlichen und dem neuzeitlichen Weltverständnis ist im Schöpfungsge-danken zu suchen. Der heidnischen Antike hingegen fehlte die Vorstellung eines trans-zendenten Schöpfergottes. „Dort, wo kein Glaube an einen transzendenten Schöpfer herrscht, gibt es auch keine echte Verweltlichung der Welt und keine echte Zuhandenheit dieser Welt für den Menschen“ (59). Die ablehnende Haltung der Kirche und der Theologie gegenüber dem neuzeitlichen anthropozentrischen Weltverständnis beruhte daher nach Metz auf einem tragischen Mißverständnis. „Das Christentum hat aus sich selbst auch (gewiß nicht nur!) den sachlich-zweckhaften Hinblick auf Natur ermöglicht und so eigentlich erst jenes Abenteuer des neuzeitlichen Geistes in Gang gebracht, in dem die Natur zum ‚Werk‘ wird, in welchem der Mensch die Welt universal besetzt und sie ganz erscheint als Material *seiner Hände*, so daß gleichsam alles im Welthorizont Gegenwärtige mehr und mehr unter der totalen Überblendung vom Menschen her steht und alles sich als unmittelbar von ihm abkünftig zeigt“ (34).

Jenes „Abenteuer des neuzeitlichen Geistes“ ist jedoch an einem kritischen Punkt angelangt, wie aus dem Bericht des Club of Rome und anderen ähnlichen Untersuchungen eindeutig hervorgeht. Bei dem Versuch, die vorgegebene „Naturwelt“ mit Hilfe von Naturwissenschaft und Technik immer mehr in eine „anthropologisch gewendete Geschichtswelt“ umzugestalten (Metz, 48 f.), stößt die Menschheit allmählich auf unüberwindliche Grenzen. Damit drängt sich die Frage auf, ob nicht die bisherige Theologie der Welt in Richtung auf eine „Theologie der Umwelt“ weiterentwickelt werden müßte. Metz gibt selbst zu, daß es jeweils neu einer „theologischen Situationsvergewisserung“ bedarf (132, Anm. 2). Er ist sich auch der „gefährlichen Einseitigkeiten des geschilderten Weltverständnisses ‚unter dem Primat der Zukunft‘“ bewußt (139, Anm. 13). Daher dürfte es durchaus in seinem Sinn sein, das aus der gegenwärtigen Umweltkrise resultierende veränderte Weltverständnis auch in der Theo-

logie zu berücksichtigen. Wenn Metz ein Bewußtsein der Solidarität fordert, „das vor den Nöten der anderen und auch der kommenden Menschen nicht die Augen verschließt und das darum den technologischen Planungsprozeß mehr als bisher auf jene Nöte konzentriert, die in unserer Gegenwart und vor allem auch in der absehbaren Zukunft drohen: Hungerkatastrophen etwa aufgrund von Übervölkerung, extreme Ungleichheit der ökonomischen Bedingungen und Bildungsmöglichkeiten, grassierende Krankheiten usw.“ (146), dann gehört in diese Aufzählung unbedingt auch die Gefährdung und Zerstörung der Umwelt. Metz spricht zwar gelegentlich von Umwelt, aber meist in einem rein geschichtlichen und anthropozentrischen Sinn; so umschreibt er etwa die in der Neuzeit feststellbare Wende in der Auslegung der Weltwirklichkeit folgendermaßen: „Welt erschien nun nicht mehr als umgreifendes ‚fertiges‘ Ganzes, sondern als verfügbare und veränderbare Umwelt menschlichen Handelns“ (48). Gewiß, das durch die neuesten Erkenntnisse der Ökologie veränderte Weltverständnis begreift die Welt weiterhin als verfügbare und veränderbare Umwelt menschlichen Handelns; darüber hinaus aber wird Welt auch als umgreifendes, wenn auch nicht „fertiges“ Ganzes gesehen. Der Satz: „Welt wird, im Zuge des Aufkommens und der Entfaltung der Naturwissenschaften, von der den Menschen umgreifenden Umwelt zum Objekt und Material menschlicher Veränderung“ (135) hat heute nur noch beschränkte Gültigkeit.

Wenn nicht alles täuscht, bahnt sich allmählich eine gegenläufige Bewegung an, die die Welt wieder mehr als eine den Menschen umgreifende Umwelt versteht. Damit soll nicht gesagt sein, daß eine Rückkehr zum mittelalterlichen oder gar antiken Kosmosdenken zu erwarten sei. Ich bin jedoch davon überzeugt, daß die von Metz etwas vorschnell verworfene alte theologische Kosmologie und Seinsmetaphysik zumindest gewisse Bauelemente für eine künftige „Theologie der Umwelt“ anzubieten hätte. Niemand wird bestreiten, daß die „Apotheose der Natur“ im griechischen Kosmosdenken dem christli-

chen Verständnis der Welt als Schöpfung widerspricht. Aus der „Entnuminisierung“ der Natur ergibt sich jedoch nicht unbedingt die Folgerung, daß die Welt nur noch als Geschichtswelt, und zwar als „anthropologisch gewendete Geschichtswelt“, begriffen werden könne. Auch für den emanzipierten Menschen der Neuzeit, der sich mit Hilfe von Naturwissenschaft und Technik aus vielen Naturzwängen befreit hat, bleibt die Natur eine vorgegebene Größe, die sich nicht völlig in Geschichte auflösen läßt. Gewiß, das Naturerlebnis früherer Jahrhunderte ist in dem von der Ökologie geprägten Weltverständnis weithin zu einem bloßen Grenzerlebnis zusammengeschrunft. Ich finde jedoch, daß die Einsicht in die „quantitativen Grenzen unseres Lebensraums“ (Meadows, 170) theologisch durchaus relevant ist. Während die ständigen Fortschritte in Naturwissenschaft und Technik allmählich den Eindruck aufkommen ließen, der Mensch begegne in der Welt nur noch sich selbst, erwacht plötzlich wieder das Bewußtsein, daß es naturgegebene Grenzen gibt, die sich der Mensch nicht selbst gesetzt hat, und die er daher auch nicht selbst aufheben kann.

Es wäre naiv und kurzschlüssig gedacht, dieses neu erwachende Grenzerlebnis sofort als religiöses Erlebnis auszugeben. Ich möchte jedoch die Behauptung wagen, daß dieses Grenzerlebnis zumindest den Ansatzpunkt für ein neues Transzendenzerlebnis bilden kann. Die im heutigen Weltsystem feststellbare Tendenz, „über gegebene Grenzen hinauszuschießen“ (Meadows, 134), ist ja zum Teil auf eine säkularisierte Eschatologie zu-

rückzuführen. Wenn nun der Fortschritts- glaube, der seit ungefähr zweihundert Jahren die technische Beherrschung der Erde und die industrielle Produktion vorangetrieben hat, auf unüberwindliche Grenzen stößt, besteht dann nicht Anlaß zu der Hoffnung, daß sich diese immanente Weltfrömmigkeit allmählich wieder zu einer transzendenten Gläubigkeit läutert? Schon der Bericht des Club of Rome fordert eine Verlagerung der menschlichen Aktivität auf Gebiete, die das ökologische Gleichgewicht nicht stören. In diesem Zusammenhang wird, was bei einem Bericht dieser Art durchaus beachtenswert ist, auch die Religion genannt: „Bevölkerung und Kapital sind die einzigen Größen, die im Stadium des Gleichgewichts konstant bleiben müßten. Jede menschliche Tätigkeit, die keine großen Mengen unersetzbarer Rohstoffe benötigt oder Schadstoffmengen freisetzt und den Lebensraum schädigt, könnte ohne Beschränkung und praktisch unendlich zunehmen. Besonders jene Beschäftigungen, die viele als besonders erstrebenswerte und befriedigende Tätigkeiten einstufen wie Erziehung und Schulung, Ausübung von Musik, Religion, wissenschaftliche Grundlagenforschung, Sport und soziale Kontaktpflege, könnten sich schrankenlos entwickeln“ (157). Das durch die neuesten Erkenntnisse der Ökologie veränderte Weltverständnis bietet also durchaus einige Aspekte, die auch für die Theologie von Bedeutung sind. Daher wäre es meines Erachtens an der Zeit, die bisherige Theologie der Welt durch eine „Theologie der Umwelt“ zu ergänzen.

Friedrich Hartl