

Karl Anton Wohlfarth

Die Umweltkrise als Bewertungsproblem

Das Jahr 1973 wird in der Rückschau immer deutlicher als geschichtlicher Einschnitt in den sicheren Gang von Technik und Wirtschaft zu stets größeren und vermeintlich besseren Dimensionen empfunden. Die durch den Nahostkrieg zunächst politisch verursachte Verknappung und Verteuerung des Erdöls verschmolz wie selbstverständlich mit einem schon lange gärenden Unbehagen an den Maßstäben und Verhaltensweisen der industriell hochentwickelten Gesellschaften in Ost und West. Die globale ökologische Krise wurde als solche festgestellt und schnell und umfassend auf ihre Ursachen hin befragt. Dabei bot die europäische Tradition der philosophischen Kulturkritik ein reichhaltiges Instrumentarium, das von der pseudoromantischen Unlust an der Technik über die marxistische und neomarxistische Kapitalismuskritik bis hin zum Optimismus eines Hermann Kahn reicht, der die „guten Jahre“¹ erst anbrechen sieht. Bei diesem Geschäft unterschieden sich bald die Geister, verständlich, da von der Art der Diagnose das Ausmaß der Therapie abhängt. Jeweilige Welt- und Menschenbilder, technische, wirtschaftliche, politische und soziale Interessen können sehr leicht und nachhaltig eine objektive Bestimmung der Krise trüben, selbst dann, wenn quantifizierbare Anhaltspunkte reichliches Material zur Hand geben. Die Bandbreite der unterschiedlichen Bewertungen soll im folgenden an einzelnen Krisentheoretikern aufgezeigt werden, dies ohne Anspruch auf Vollständigkeit.

Der „Club von Rom“

Daß sich innerhalb der Krise eine Dimension öffnet, die von den wirtschaftlichen Schwierigkeiten, den ökologischen Gefährdungen der Erde über die Nahrungsmittelversorgung der mittlerweile 4,3 Milliarden Menschen, über die Probleme der zureichenden Energieversorgung, der schwindenden Rohstoffquellen, wachsender Umweltbelastung bis in die psychologischen, philosophischen und religiösen Grundlagen der heutigen Menschheit reicht, wird kaum noch bestritten. Die simple Tatsache der Begrenztheit unseres Planeten mit seinen 12700 km Durchmesser, seinen 500 Millionen km² Oberfläche gewinnt an hintergründiger Fragwürdigkeit angesichts der grenzenverachtenden Eroberungspose des modernen Menschen der Erde gegenüber. Der „Club von Rom“ betont die Einzig-

artigkeit der ökologischen Krise: sie habe einen „positiven“ Ursprung. Sie entspringe nicht mehr der moralischen und technischen Unfähigkeit vergangener Generationen, Ungerechtigkeit, Hunger und Krankheit zu besiegen („negative“ Kriseneigenart), sondern dem Zuviel-Vermögen der übersteigerten technisch-wirtschaftlichen Leistungskraft hochindustrialisierter Gesellschaften. Den wesentlichen Schritt zur Besserung sieht der Club von Rom in der „Gestaltung eines neuen globalen ethischen Bewußtseins“, das dem Menschen verhilft, eine „neue Konsumethik zu entwickeln, in der Sparen und Erhalten . . . wieder Eigenschaften werden, die in der Wertschätzung höher stehen als ‚Großzügigkeit‘, die sich im Verschwenden und Wegwerfen manifestiert.“ Solche Tugenden einer vernünftigen Selbstbegrenzung können aber nur dort gelingen, wo der umwelt-ethische Grundsatz gilt: „Mit der Natur soll der Mensch in Harmonie leben, statt sie rücksichtslos erobern zu wollen.“²

Die Kritik am Modell des Club von Rom kann mit Gründen auf nicht ausreichend empirisch abgesicherte Zahleneingaben bei den Computerberechnungen, auf das Nichtquantifizierbare und nicht exakt Prognostizierbare von Geschichte und auf die grundsätzliche Möglichkeit hinweisen, daß der Mensch aus negativen Erfahrungen umzudenken lernt³. Nicht zu leugnen jedoch sind die deutlichen Anzeichen einer globalen Krise. Und ernst zu nehmen ist die Behauptung, daß diese Krise an die Verbindlichkeit des abendländischen Menschenbilds rührt und damit an gewohnte Traditionen. So schreibt E. Eppler: Es war „das Pathos der europäischen Geschichte, zumindest seit Beginn der industriellen Revolution, wenn nicht schon der Renaissance, die Überwindbarkeit von Grenzen immer neu zu demonstrieren; Grenzen des Wissens und Erkennens, Grenzen der Leistung, Grenzen der Geschwindigkeit, Grenzen der Produktivität und der Produktion, Grenzen des Raumes, schließlich die Grenzen des Erdballs selbst. Auch im Pathos des wirtschaftlichen Wachstums schwang und schwingt noch mit, was die Geschichte Europas seit Jahrhunderten bestimmt hat.“⁴

„Small is beautiful“ – E. F. Schumacher

In der Sache E. Eppler nahestehend, ortet der britische Ökonom und ehemalige Wirtschaftsmanager E. F. Schumacher in der Theorie der totalen Relativität unseres Wissens und in der Vorrangigkeit des pragmatischen Nutzens von Wissenschaft die Wurzeln der sich anbahnenden Katastrophe. Im Blick auf die bisherigen „Erfolge“ tröste man sich angesichts der gegenwärtigen Schwierigkeiten mit dem Zuspruch: „Schaffst du deinen Durchbruch morgen, macht die Krise keine Sorgen.“⁵ Die Oberflächenhaftigkeit des allgemeinen Fortschritts-optimismus bewegt ihn zur Klage: „Wir leiden an einer metaphysischen Krankheit, und daher muß auch die Heilung metaphysisch sein“ (91), nämlich durch

die wissende Hinnahme der wesenhaften Endlichkeit von Mensch und Erde und in der ihr entsprechenden Entwicklung einer maßvollen „mittleren Technik“ der überschaubaren Einheit von Natur, Kultur, Technik und Wirtschaft nach dem Motto: „Small is beautiful and possible.“ An Schopenhauers Wertschätzung asiatischer Weltanschauungen, insbesondere der Natur und Mensch versöhnenden Ethik des Hinduismus und Buddhismus erinnert Schumachers Forderung nach einer buddhistischen Wirtschaftslehre. In ihr sollen die humanen Fähigkeiten, das Heraustreten aus der Ichbezogenheit, die Erzeugung von menschenwürdigen Gütern und Dienstleistungen die gewohnten „abendländischen“ Leistungsziele ablösen.

So vage diese Formulierungen auch klingen mögen, so deutlich tritt bei Schumacher der die meisten Krisenanalytiker kennzeichnende Wunsch nach einer auf humane und ökologische Sinnhaftigkeit hin geplanten Wirtschaftsordnung zutage. Die im Liberalismus bis in unsere Zeit immer wieder geäußerte Hoffnung, eine unsichtbare „höhere“ Hand in und hinter den Einzelinteressen bewirke letztlich das Allgemeinwohl⁶, findet hier keinen Platz. Arbeit und Produktivität schrumpfen in dieser Sicht zur „Dienstleistung an einer planetarischen-solidarischen Lebensgemeinschaft und sonst nichts. Als solche kann sie eine Würde beanspruchen, die ihr durch die bisherigen Ethiken der Werkelei nur mühsam vermittelt werden kann.“⁷

Abkehr von aggressiver Schöpfungstheologie – H. Gruhl und C. Amery

Ein pessimistisch-katastrophenschwangerer Grundton begegnet uns in den Schriften Gruhls und Amerys. H. Gruhls Feststellung: „Ein Planet wird geplündert“⁸ nimmt sich Eugen Ionescus Klage anlässlich der Eröffnung der Salzburger Festspiele 1972 zu Herzen: „Ich predige in einer überbevölkerten Wüste. Weder ich noch andere können einen Ausweg finden. Ich glaube, es gibt keinen Ausweg.“ Diese Hoffnungslosigkeit verdeutlicht bei Gruhl das Dilemma derer, die die Krankheiten der Gegenwart auf einen radikalen Nenner bringen, dabei aber genau wissen, daß Unverstand und Nichtwollen der Verantwortlichen und die unvermeidbaren Zeitverzögerungen bis zum ersten Erfolg auch von augenblicklich einsetzenden Maßnahmen eine Änderung der eingeschlagenen Bahn wahrscheinlich vereiteln werden. Die Lage gleicht einem vollgeladenen Super-tanker, der trotz Notbremsung mit tödlicher Sicherheit noch auf Kilometer seinen eingeschlagenen Lauf beibehält.

Diese Schreckensbilanz nährt sich bei Gruhl aus zwei Wurzeln. Einmal besteht eine tiefe Unverträglichkeit zwischen dem ökologischen Regelkreis der Natur, einem organischen Gleichgewicht von Erzeugen und Verbrauchen auf Dauer, und dem künstlichen Produktionskreis wirtschaftlichen Wachstums, das all-

mählich durch den sich steigernden Rohstoff- und Energieverbrauch das Ökosystem der Natur unwiederherstellbar ausplündert. Zum anderen liegen die ideellen Ursprünge dieses zerstörerischen Prozesses in der Einbildung einer Sonderstellung des Menschen über und gegen die Natur, in der Bevorzugung materieller Werte und im hemmungslosen Wachstumsfetischismus.

Die Umkehr verlangt daher nach Gruhl die Besinnung auf bisher unterrepräsentierte Wertebereiche und den Abbau der Vorherrschaft materieller Güterwerte. Dann besteht noch Hoffnung, daß der „Entzauberung der materiellen Werte zweifellos die Entzauberung aller Ausbeuter dieser Erde folgen“ wird. Gruhl fordert eine „neue Sozialethik“, da „wir von der Tatsache auszugehen haben, daß noch nie die moralischen und ethischen Werte der Zeitgenossen so weit von den objektiven Anforderungen ihrer Epoche entfernt waren wie heute“ (342). Vor allem muß sich der Mensch frei machen „von der lächerlichen Vorstellung, daß dieses Universum eine Veranstaltung um seiner selbst willen sei“ (344).

Gruhl stützt sich dabei auf die zentrale Forderung Carl Amerys, die Gott-ebenbildlichkeit des Menschen vom Herrschaftsauftrag über die Natur („Wachset und mehret euch, füllt die Erde und machet sie euch untertan“, Gen 1,28) zu entkoppeln und das Noah und den Seinen nach der Sintflut gegebene Versprechen „Nicht aufhören werden Saat und Ernte mehr, Furcht und Zittern wird die Tiere nicht mehr verlassen“ (Gen 9,2) der erneuten Garantie einer Hinordnung der gesamten Biosphäre auf den Menschen zu entkleiden. Gruhl und Amery fordern also nichts weniger als die Abkehr von einer behaupteten aggressiven Schöpfungstheologie. Die als Herrschaftsordnung verstandene Schöpfungshierarchie (Vorbild: die orientalische Despotie) verhindert in ihren Augen eine kooperatives Verhältnis von Natur und Mensch. Sie müsse ersetzt werden durch einen Akt menschlicher Selbstentäußerung, in dem der Mensch sich als Teil der Natur annimmt und den Naturgesetzen unterwirft, „denen wir ebenso unterliegen wie alle anderen Lebewesen auch“ (Gruhl, 17).

Diese Behauptung einer ursächlichen Mitschuld des Christentums, das die jüdische Schöpfungstheologie aufgenommen hat, stellt ohne Zweifel ein ernstes Problem dar angesichts der Liebesbotschaft Jesu und dessen gelebter grundsätzlicher Gewaltlosigkeit, seinem Verzicht auf Herrschaft und seinem tiefen Heilswillen gegenüber allen Teilen der Schöpfung. Es bleibt der Exegese vorbehalten, Amerys und Gruhls monokausale Argumentation, die andere, „irenische“ und „pastorale“ Aspekte des Herrschaftsauftrags vernachlässigt, zu widerlegen⁹. Nicht entkräftet jedoch wird die von Lohfink zugegebene Möglichkeit der geschichtlichen Wirksamkeit eines exegetischen Mißverständnisses. Dogmatisch allerdings wird man vor allem bei Amery Bedenken gegen die Tendenz einer Mensch und Natur „egalisierenden Theologie“ anmelden müssen.

Die kritische Aufarbeitung der Schöpfungsordnung muß allerdings schärfer

als bisher herausarbeiten, daß Gott nicht nur Schöpfer, sondern auch Erhalter der Schöpfung (Gen 1–9) ist, daß Menschen und Tiere gleichermaßen von ihm gesegnet werden (Gen 1, 22) auf Grund ihrer gemeinsamen Kreatürlichkeit. Dafür fruchtbar gemacht werden kann die jesajanische Vision eines „neuen Himmels und einer neuen Erde“, wo „der Wolf neben dem Lamm wohnt . . . der Löwe Stroh frißt wie das Rind, der Säugling vor dem Versteck der Natter spielt und das Kind seine Hand in die Höhle der Schlange steckt“ (Jes 11, 6–8). Interessant an dieser Textstelle scheint der „utopische“ Entwurf eines Verhaltens zu sein, das geradezu eine „widernatürliche“ Umkehrung natürlicher, konfliktgeladener Lebensweisen für möglich hält. Die Herrschaftshaltung des Menschen ist hier einem friedfertigen, von tiefstem lebenserhaltendem Willen getragenen Miteinander der Seinsformen gewichen. Dieser Prozeß erfordert eine langwierige Neuorientierung von Gefühlen, Interessen, von Wille und Vernunft angesichts der menschlichen Neigung zum entgrenzten Verhalten, wie es in der Versuchungsgeschichte Jesu im Lukasevangelium beschrieben wird (Luk 4, 1–12). Jesu Antwort an den teuflischen Versucher stellt den Gehorsam gegenüber Gott heraus und ruft auf zur Anerkennung von gottgewollten Werten und sittlich verpflichtenden Grenzen angesichts der menschlichen Versuchung zur Grenzenlosigkeit.

Pflichtethik der Grenze – K. Scholder

Klaus Scholders Auseinandersetzung mit dem „Club von Rom“ und dem „Dilemma des Fortschritts“¹⁰ fordert als eigene Position die Rückbesinnung auf den Kantschen Imperativ und die Entwicklung einer Pflichtethik der Grenze: „Nichts scheint heute ferner zu liegen als eine Ethik, die die Sittlichkeit und Freiheit des Menschen schlechthin ausschließlich an den Gehorsam gegen das moralische Gesetz bindet. Aber wenn wir dieses moralische Gesetz als freiwillige Anerkennung der unaufhebbaren Grenzen des Menschen bestimmen, unaufhebbar, weil mit ihrer Aufhebung der Mensch seiner Menschlichkeit verlustig ginge, so könnte sich dieser Ansatz sehr schnell als die einzige Möglichkeit erweisen, angesichts der Idee der Grenze mit der Existenz zugleich Sittlichkeit und Freiheit des Menschen zu bewahren“ (110). Scholder ortet in Anlehnung an Karl Löwith, Lynn White und John B. Cobb ebenfalls eine historische Mitverantwortung des Christentums bei der Krise des Fortschrittsglaubens: „Die Vermutung liegt nahe, daß das Christentum beteiligt war“ (106).

Scholders Urteil über das Ausmaß der ökologischen Krise und über den einzuschlagenden Weg zur Besserung verrät eine gewisse Ratlosigkeit. Er setzt auf die Selbstheilungskräfte eines sich bewußt begrenzenden naturwissenschaftlichen Denkens. Seiner Meinung nach vermögen Gewißheitsgrad und wissen-

schaftliche Voraussetzungen der vom „Club von Rom“ benutzten Prognose- und Diagnosemodelle nicht so zu überzeugen, daß man „sich einer Antiwachstumsideologie verschreiben“ könnte (107). „In diesem Sinne“, resigniert Scholder, „ist der Fortschritt tatsächlich ein echtes Dilemma, nämlich eine Lage, die uns bloß zwischen zwei Möglichkeiten die Wahl läßt, von denen die eine nicht annehmbarer erscheint als die andere“ (109). Man muß hier Scholder fragen, ob sich dieses Dilemma unentrinnbar stellt.

Wenn es nur den Ausweg einer ursprünglichen Dorfdemokratie gibt, wie sie Theodor Roszak als „Gegenkultur“¹¹ vorschlägt, dann bleibt in der Tat nichts als die Hoffnung auf die interne Revision der Naturwissenschaften. Denn es muß mit Scholder befürchtet werden, „daß alle Ansätze einer naturphilosophischen Frömmigkeit in der Sache nichts ausrichten werden“ (108). Scholders Ruf nach der Kantschen Pflichtethik sollte aber bedenken, wie der Aufstieg der industriellen Leistungsgesellschaft gerade mit den Tugenden der Pflicht, mit dem Dienst am allgemein Besten, mit sittsamer Lebensführung anstatt möglichem „prasserischen“ Ausleben aller Bedürfnisse (Konsumaskese als religiös-puritanisches Motiv der Kapitalakkumulation) verbunden war¹². Die Wertkrise in der ökologischen Krise vollzieht sich auch als Zweifel an sozial bisher verbindlichen Ethiken.

Verlangt ist dringlich, hier stimmen wir Scholder zu, die Besinnung auf den Maßstab Ethik, aber auf eine „materiale“ Ethik der Norm, welche die inhaltlichen Bindungen von Moral an die geschichtlich gewachsenen Interessen von Technik und Wirtschaft berücksichtigt. Beide folgen sicherlich „Sachnotwendigkeiten“ und sind in diesem Sinn wertneutral. Sie dienen aber auch den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Wertvorstellungen der Gesellschaft und werden von diesen beeinflusst. Zum Beispiel verführt der technische und wirtschaftliche Sieg über die Grenzen von Raum und Zeit allzuleicht zur Illusion einer sinnvollen Grenzenlosigkeit stets wachsender Ansprüche und darin aber zur möglichen Enthemmung öko-ethisch notwendigerweise begrenzten Verhaltens. Das Wissen um diese Gefahr weckt Vorsicht gegenüber dem Vertrauen in die Selbstheilungskräfte der technischen Kultur.

Plädoyer für einen mittleren Weg – Th. Sonnemann

Festhalten am gewohnten Fortschrittsglauben, Ausweichen vor der Schwere und den ideengeschichtlichen Wurzeln der Krise, Verwechslung der Kritik mit ideologischer Voreingenommenheit oder Ablehnung von Technik schlechthin lassen sich als häufig gebrauchte Argumente bei den Vertretern der Selbstheilungstheorie feststellen. Auch bei ihnen steht „außer Frage, daß wir die begrenzten Möglichkeiten, die die Erde uns bietet, überfordern, wenn wir in

der bisherigen Richtung fortfahren.“¹³ Sie rufen auf, „uns dazu aufzuraffen, die Expansion der Wirtschaft in einen wohlabgestimmten Einklang mit den natürlichen Gegebenheiten zu halten“ (Sonnemann, 281 f.). Doch verstärken das Ausweichen vor den Hintergründen der Krise und die Relativierung ihres Ausmaßes den Eindruck, man habe es mit der eigenen besorgten Diagnose doch nicht so ernst gemeint und scheue den „horror vacui“ eines nachindustriellen Zeitalters.

Dieser Verdacht erhärtet sich bei der Lektüre des Buchs von Theodor Sonnemann: „Die Menschheit hat noch eine Chance“. Zwar kommen wir auch seiner Meinung nach „nicht daran vorbei, neue Denkmodelle, neue Wertvorstellungen, neue Ordnungsdaten festzulegen“ (286). Der eigene Ausblick jedoch erschöpft sich in der vagen Hoffnung auf die „Einsicht und den guten Willen“ der politisch Verantwortlichen: „Die Wahrheit, die sie ansteuern müssen, werden sie auf einer mittleren Linie zu suchen haben, auf der Mitte zwischen praktisch ungehemmtem Fortschritt und Stillstand, der praktisch Rückschritt ist“ (275). Hier bleibt alles beim Gewohnten, ist zu befürchten, da Sonnemann die politischen und sozialen Fundamente der industriellen Leistungsgesellschaft von vornherein der Frage nach ihren Hintergründen entzieht. Für Sonnemann ist es klar: „Die Forderung nach Nullwachstum oder Produktionsstillstand kann nur über die Preisgabe der marktwirtschaftlichen Ordnung und noch mehr: der freiheitlichen Wirtschaftsordnung, der unternehmerischen Freiheit und des freien Wettbewerbs erreicht werden“ (229). Die strenge Gewißheit dieses Vorwurfs maßregelt schon den Ansatz einer Kritik und schlägt sie mit einem unproblematischen Freiheitsbegriff vom Feld. Alles klingt so, als spiegle diese Freiheit nur überzeitliche Wahrheit, ausschließlich humanen Fortschritt und nicht auch die Geschichte der Entartung zum hemmungslosen Produktions- und Konsummaterialismus.

Zu Recht allerdings entzündet sich Sonnemanns Mißbehagen gegenüber dem „Nullwachstum“ an der ungenügenden Differenzierungskraft dieses Schlagworts. Dies gilt ebenso für den Begriff des „organischen Wachstums“. Nullwachstum erweckt den Eindruck eines mechanisch durchgehenden Wachstumsstopps selbst auf den Gebieten des unumstrittenen Nachholbedarfs vor allem der Dritten Welt. Bei wachsender Bevölkerungszahl bedeutet er Rückschritt des Lebensstandards und läßt die Frage offen, ob er nicht den Status quo der offensichtlich ungerechten Güterverteilung auf der Erde und der damit zusammenhängenden unbefriedigenden Lösung der sozialen Fragen festschreibe.

Der bedenkenswerte Inhalt des Begriffs „Nullwachstum“ aber – will man ihn überhaupt beibehalten – entspringt der Erkenntnis, daß der Ausnutzungsgrad des ökologischen Systems Erde durch den wirtschaftlichen Zugriff eine weitere Steigerung wie bisher nicht mehr zuläßt. Vielmehr muß ein Gleichgewicht von notwendigem Verbrauch und entsprechender Produktion angestrebt werden,

das einen internen Ausgleich von Habenden und armen Ländern gestattet. Dies erfordert wahrscheinlich eine merkliche Einschränkung der rohstoff- und energieintensiven Befriedigung von Gütern der Annehmlichkeitskategorie. Nullwachstum also als Durchschnittswert eines nach sozialen und kulturellen Gesichtspunkten orientierten wirtschaftlichen Plus- und Minusprozesses. Die Zurückhaltung gegenüber dem „Nullwachstum“ trifft daher die Form, nicht aber den sachlichen Kern dieses Reizworts, in dem vielleicht die erschrockene Einsicht in die tiefen Wurzeln der ökologischen Krise einen übersteigerten Ausdruck gefunden hat.

Sonnemanns Plädoyer für den „mittleren Weg“ unterstellt, als stünden nur die „Machtinstrumente zentraler Lenkungswirtschaft, also staatlicher Zwang, der sich um Wünsche und Interessen der Bürger nicht zu kümmern braucht . . . totaler Zwang“ (229) zur Alternative. Er übersieht dabei die Hintergründigkeit von Strukturen wie „marktwirtschaftliche Ordnung“, „freiheitliche Wirtschaftsordnung“, „unternehmerische Freiheit“ und „freiheitlicher Wettbewerb“. Sonnemann verkennt bei seiner Apologie die human unterschiedlichen Verwirklichungen von „freiheitlicher Wirtschaftsordnung“ in der bewegten Geschichte der industriellen Gesellschaft, vor allem ihre Herkunft aus dem Liberalismus und seinen philosophischen Voraussetzungen. So müssen Sonnemann Kritiker wie Gruhl und der „Club von Rom“ als Radikale erscheinen, welche die Zukunft durch die Infragestellung der Wurzeln unserer Gegenwart zum Besseren zwingen wollen. Und diese Wurzeln sind bei Sonnemann tabuisiert, nämlich: technischer Fortschritt und wirtschaftliches Wachstum. Sie „entsprechen einem Urtrieb des tätigen Menschen“ (228), befriedigen dessen grenzenlose Bedürfnisse und erfließen aus seiner individuell gefaßten freien Entscheidung. So entspringt mit selbstverständlicher Notwendigkeit die geschichtliche Form von marktwirtschaftlichen Ordnungen bei Sonnemann direkt der Freiheit des Menschen. Jeder auch nur vorsichtige Zweifel an solchen Ordnungen angesichts der Krise hat diese ehernen Bindungen zu beachten und sich zu bescheiden.

Dabei muß Sonnemann schwerwiegende Mängel zugeben: „Die Fülle von Gütern und Genüssen, die wir der modernen Technik und den Naturwissenschaften verdanken . . . hat die Menschen in den reichen Industrieländern nicht glücklich gemacht. Sie hat nur immer neue Wünsche und Begehrlichkeiten geweckt und hat eine Atmosphäre des satten Genießens geschaffen . . . Materielles und seelisches Wohlergehen haben nicht miteinander Schritt gehalten. Zwischen äußerem Wohlstand und einer erschreckenden geistigen Verarmung ist eine tiefe Spaltung aufgeklafft“ (211). Abhilfe erhofft sich Sonnemann von der wachsenden Erkenntnis, „daß eben nicht alles, was machbar ist, auch gemacht werden sollte“. Gleichzeitig aber befürchtet er: „Die Technik sollte der Menschheit dienen, aber sie schickt sich an, sie zu beherrschen.“ Den geistigen Hintergrund dieser Gefährdung sieht er im Verlust „verlässlicher Festpunkte“, in der

„Umwertung aller Werte“, daß „alte und gestern noch festgefügte Wertvorstellungen ausgehöhlt, neue und bessere aber nicht angeboten werden. Diese Sinnentleerung ist es, die die Menschen unsicher und ratlos macht.“ Sonnemann abschließend: „Die Wegweiser stimmen nicht mehr“ (212).

Sonnemanns eigenes Konzept mit dem begrüßenswerten Motto „moderiertes Wachstum“ (236) entzieht sich aber der Frage nach den Bedingungen von maßvollem Wachstum in der Gegenwart. Die entscheidende Frage nach den Gründen der beklagten „Sinnentleerung“ wird nicht gestellt. Die Vermutung stellt sich doch ein, daß vielleicht bestimmte „alte und gestern noch festgefügte Wertvorstellungen“ der mittlerweile mit Vergangenheit beladenen industriellen Gesellschaft für die Krise haftbar gemacht werden können¹⁴. Es könnte sich doch manches als sinn- und wertlos herausstellen, das bis heute als Nonplusultra und als „Wegweiser“ sozial und wirtschaftlich wertvollen Verhaltens gegolten hat. Kurz: Sinnentleerung und Umwertung aller Werte zu beklagen, ohne den Verlauf dieser Entwicklung in seinen großen Ausmaßen zu durchleuchten, muß sich den Vorwurf oberflächhafter Perspektive gefallen lassen.

Ergebnisse

1. Differenzen lassen sich schon bei der „technischen“ Bestimmung von Ausmaß und Bedrohlichkeit der Krise feststellen. Die Meinungen reichen von der Verharmlosung der Gefahren bis zur Ankündigung des bevorstehenden ökologischen Weltuntergangs. Vertreter der Selbstheilungstheorie neigen meistens zur Annahme einer Randstörung, die durch die Steigerung von technisch-wirtschaftlicher Leistung und den Fortschritt der menschlichen Erfindungskraft beseitigt werden kann.

2. Zukunftsoptimisten und Anhänger der „mittleren Linie“ stellen die Voraussetzungen und die Verbindlichkeit der von den totalen Krisentheoretikern entwickelten Diagnose- und Prognosemodelle in Frage: Ihr Einwand lautet, die empirischen Daten träfen so nicht zu, oder der Mensch entziehe sich einem exakt bestimmbareren Verhaltensablauf. Die Möglichkeit eines heilsamen Lernprozesses angesichts geschichtlicher Erfahrungen sei nicht auszuschließen.

3. Vertreter der „mittleren Linie“ und „radikale“ Krisenanalytiker sehen eine „ideelle“ Dimension in der ökologischen Krise, die einen engen Zusammenhang von religiösen, philosophischen, ethischen Motivationen und der Entstehung der industriellen Leistungsgesellschaft anzeigt.

4. Dementsprechend wird durchgehend die Bildung eines öko-ethischen Bewußtseins gefordert. Die „mittlere Linie“ will dieses erreichen durch die „moderiertere“ Verbesserung bestehender Strukturen und in der Rückbesinnung auf ein formal belassenes Ethos strenger Pflichterfüllung.

5. Zu kurz bei der „mittleren Linie“ kommt die Analyse der Verzahnung von Ethos und jeweiliger sozioökonomischer Wirklichkeit der industriellen Gesellschaft. Deshalb verbleiben die meisten ethischen Hinweise der „mittleren Linie“ im Appellativen.

6. Oft begegnen Anhänger der „mittleren Linie“ den Vertretern der radikalen Krisentheorie mit dem Vorwurf der ideologischen Systemveränderung, unterstellen also den Angriff auf politische Rechte und Freiheiten demokratischer Gesellschaftsordnungen. Dies erschwert unnötigerweise den notwendigen Dialog der unterschiedlichen Positionen.

7. Weitgehende – zumindestens verbale – Übereinstimmung besteht bei den behandelten Autoren darin, wirtschaftliche und technische Möglichkeiten verstärkt an humanen Normen und Sinnvorstellungen zu messen. Dieser Konsens sollte aber nicht überbewertet werden, solange noch ernste Differenzen bei der Beschreibung der Krise, der Bestimmung ihrer Ursachen und bei der Frage nach den Wegen zur Besserung vorliegen.

ANMERKUNGEN

¹ H. Kahn, Vor uns die guten Jahre. Ein realistisches Modell unserer Zukunft (München 1977).

² Mesarović-Pestel, Menschheit am Wendepunkt. 2. Bericht an den Club of Rome zur Weltlage (Stuttgart 1974) 136.

³ Zur Diskussion um die Analysen des Club of Rome vgl.: Meadows, Wachstum bis zur Katastrophe? Pro und Contra zum Weltmodell (Stuttgart 1974) und K. Scholder, Grenzen der Zukunft (Stuttgart 1973) bes. 27–41.

⁴ E. Eppler, Ende oder Wende. Von der Machbarkeit des Notwendigen (Stuttgart 1975) 9.

⁵ E. F. Schumacher, Die Rückkehr zum menschlichen Maß. Alternativen für Wirtschaft und Technik. „Small is beautiful“ (Hamburg 1977) 141.

⁶ Vgl. dazu: W. Engels, Soziale Marktwirtschaft, verschmähte Zukunft? (Stuttgart 1972), bes. 26.

⁷ C. Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums (Hamburg 1972) 247 f.

⁸ H. Gruhl, Ein Planet wird geplündert. Die Schreckensbilanz unserer Politik (Frankfurt 1975).

⁹ Vgl. N. Lohfink, Priesterschaft und die Grenzen des Wachstums, in: dieser Zschr. 192 (1974) 435–450; Macht euch die Erde untertan, in: Orientierung 1974, 137–142.

¹⁰ K. Scholder, a. a. O. 98 ff.

¹¹ Th. Roszak, Gegenkultur. Gedanken über die technokratische Gesellschaft und die Opposition der Jugend (Stuttgart 1971).

¹² Vgl. H. Braun, Leistung und Leistungsprinzip in der Industriegesellschaft. Soziale Normen im Wandel (München 1977).

¹³ Th. Sonnemann, Die Menschheit hat noch eine Chance. Alternativen für die Welt von morgen (Hamburg 1977) 281.

¹⁴ Zum Problem vgl. H. Braun, a. a. O. 12–104.