

Die Erfahrung der Grenze

Sozialethische Überlegungen zur Krise des Fortschrittsdenkens

Von Lothar Roos

I. GRENZERFAHRUNGEN DES NEUZEITLICHEN FORTSCHRITTSDENKENS

1. Zur »ersten« Grenzerfahrung

»Die der Menschheit zu Gebote stehende Produktionskraft ist unermesslich. Die Ertragsfähigkeit des Bodens ist durch die Anwendung von Kapital, Arbeit und Wissenschaft ins Unendliche zu steigern . . . Das Kapital steigert sich täglich; die Arbeitskraft wächst mit der Bevölkerung, und die Wissenschaft unterwirft den Menschen die Naturkraft täglich mehr und mehr.«¹ Ein gutes Jahrhundert nach diesen Sätzen, die Friedrich Engels gegen Malthus richtete², schreibt Alexander Solschenizyn an die sowjetische Führung: »Wir sind in eine Sackgasse geraten, wir müssen umkehren. Der ganze »unendliche Fortschritt« hat sich als sinnloser, krampfhafter, nicht zu Ende gedachter Vorstoß der Menschheit in eine Sackgasse erwiesen. Die gierige Zivilisation des »ewigen Fortschritts« ist zusammengebrochen und geht ihrem Ende zu.«³

Was ist eigentlich passiert in der Zeit zwischen diesen beiden Zitaten? Ob es mit dem Menschen und seiner Welt vorwärts geht und worin dieser Fortschritt besteht, war von der Frühzeit der griechischen Philosophie bis mitten in die Neuzeit umstritten. Der »Hoffnungsgedanke des Fortschritts« – so bemerkt Helmut Kuhn – kämpfte »mit der Furcht vor dem Rückschritt und Zerfall«⁴. Erst danach wird das Fortschrittsdenken zu einer »überwältigenden Wirklichkeit«⁵. Woher nimmt solche Wirklichkeit ihre Kraft? Helmut Kuhn sieht drei Komponenten: »Wie die Physik die Kräfte der Natur entbunden und nutzbar gemacht hat, so hat die moderne Marktwirtschaft die im Menschen schlummernden Kräfte des Wettbewerbs, die Demokratie Kräfte des Ehrgeizes entbunden. Eine zuvor nicht gekannte Dynamik, von Europa und den Vereinigten Staaten ausgehend, bemächtigte sich der menschlichen Geschichte.«⁶ – Was lag näher, als unter dem Eindruck solcher zweifellos sicht-

¹ Karl Marx, Friedrich Engels, Werke, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 1, 1972, S. 517.

² Vgl. Klaus Scholder, Grenzen der Zukunft. Aporien von Planung und Prognose. Stuttgart 1973, S. 17.

³ Alexander Solschenizyn, Offener Brief an die sowjetische Führung. Darmstadt 1974, S. 21.

⁴ Helmut Kuhn, Vorwort zu: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, hrsg. v. Helmut Kuhn u. Franz Wiedmann. München 1964, S. 10.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd., S. 11.

barer »Fortschritte« jene »Religion des Fortschritts« zu kreieren, die – so Wolfgang Seibel – »die gesamte Geschichte als eine kontinuierliche Entwicklung ›vom Schlechteren zum Besseren‹ (Kant) begreift«?⁷ Diese ideologisch übersteigerte »Idee des Fortschritts, an deren Leitfaden alles geschichtliche Denken des 18. und 19. Jahrhunderts entlangging« – wie Karl Löwith sich ausdrückt – ist vor allem »seit dem Ersten Weltkrieg in Verruf gekommen«⁸. Der »Stachel der Erfahrung von Hiroshima« hat die Zweifel verstärkt und die Aufgabe dringlicher gemacht, die Helmut Kuhn kurz so formuliert: »Der Sinn des die moderne Welt bewegenden Fortschritts muß geprüft werden.«⁹ Der Fehler des Fortschrittsglaubens bestand in der Übertragung der »für Naturwissenschaft und Technik geltenden Prinzipien der wertsteigernden Akkumulierbarkeit von Wissen auf den Bereich des Geistes, der Kultur, der Humanität« – um nochmals Wolfgang Seibel zu zitieren¹⁰. Die »erste« Krise des neuzeitlichen Fortschrittsdenkens, so könnte man zusammenfassend formulieren, wurde durch die Erfahrung der beiden Weltkriege ausgelöst. Sie vermittelten eine Grenzerfahrung, deren Ergebnis lautet: »Der Fortschritt ... muß zwar anerkannt und bejaht werden. Aber zugleich muß seine Begrenztheit auf eine bedeutende, aber doch im Gesamtaufbau des Daseins untergeordnete Sphäre erkannt werden. Es gilt mit Hilfe solcher Grenzsetzung das bedrohte Gleichgewicht zwischen den Kräften des Fortschritts und denen der Bewahrung wiederherzustellen.«¹¹

2. Die »zweite« (heutige) Krise des Fortschrittsdenkens

Das zuletzt genannte, wie auch die anderen Zitate von Helmut Kuhn, stammen aus dem Jahr 1962. Aber wer hörte damals diese Botschaft? Außer der »Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland«, die sich auf ihrem 7. Kongreß 1962 mit diesem Thema befaßte, wohl wenige. Man schien – wenigstens innerhalb der westlichen Welt – aus der »ersten« Fortschrittskrise etwas gelernt zu haben und wollte es besser machen. Der beispiellose wirtschaftliche Aufschwung der Nachkriegszeit, die relative Geschlossenheit des westlichen Bündnissystems unter der eindeutig ersten Weltmacht USA, die sich in ihren Unternehmungen spektakulär steigernde »Weltraumfahrt« (zutreffender müßte man sagen »Erdraumfahrt«), all dies brachte eine Wiedergeburt, ja einen neuen Höhepunkt jenes Fortschrittsdenkens, dem alles machbar erscheint, und das grundsätzlich keine Grenzen des wissenschaftlich-

⁷ Wolfgang Seibel, Ende des Fortschritts. In: »Stimmen der Zeit« 99 (1974), S. 361.

⁸ Karl Löwith, Das Verhängnis des Fortschritts. In: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, a. a. O., S. 19.

⁹ Helmut Kuhn, ebd., S. 11.

¹⁰ Wolfgang Seibel, a. a. O., S. 361.

¹¹ Helmut Kuhn, a. a. O., S. 12.

technischen und sozio-ökonomischen Fortschritts sieht. »Dies ist ein kleiner Schritt für einen Menschen, aber ein großer Schritt für die Menschheit« – so verkündete der erste Mann auf dem Mond der staunenden Erde im Sommer 1969. Die zweite Welle der Aufklärung rollte: Jetzt würde man dank der sprunghaften Entwicklung der Human- und Sozialwissenschaften endlich auch das schwächste Glied in der technologischen Fortschrittskette, die »Fehlkonstruktion« Mensch, in den Griff bekommen.

Wie sich das die Propheten und Jünger solchen Fortschrittsglaubens vorstellten, das kann man zum Beispiel in Alvin Tofflers 1970 erschienenem Buch »Der Zukunftsschock« nachlesen. Toffler versteht sich als Gesellschaftsingenieur, gewissermaßen als optimistischer George Orwell. Er will – laut Klappentext – zeigen, »ob und wie der einzelne den rasanten Wandel seiner Umwelt und seines Lebens geistig und physisch verkraften wird« – natürlich wird er – und: »wie man frei von Unbehagen die Zukunft durch bewußte Anpassung mitgestalten und bestehen kann«. – »Kein Zweifel« – so wird auf der hinteren Umschlagseite Edward S. Cornish, Präsident der World Future Society zitiert – »hier haben wir eines der bedeutendsten Bücher des 20. Jahrhunderts!«¹² – Amerika, wie es singt und lacht, könnte man sagen. Im Grunde war das Buch schon überholt, als es erschien. Weil schon damals das Fortschrittsdenken mitten in seiner »zweiten«, noch fundamentaleren Krise steckte. Wenn ich recht sehe, läßt sich diese Krise in der historischen Reihenfolge ihres Bewußtwerdens und in ihrer Kausalität durch *drei* miteinander zusammenhängende Ereignisse charakterisieren, die ich kurz skizzieren möchte:

a) Der Weg in die »bewußte Anpassung« (Toffler) endet an der Grenze der »großen Verweigerung« (Marcuse). – Die Studentenunruhen ausgangs der sechziger Jahre, von Amerika schnell nach Europa übergreifend, kündigten – unbeschadet ihrer komplexen Ursächlichkeit – eine grundlegende Veränderung der geistigen »Großwetterlage« an. Der Zweifel am »herkömmlichen Konzept«¹³ breitete sich aus. Die Unterscheidung zwischen Quantität und Qualität des Wohlstands wurde geläufig. Ob sich eine Gesellschaft wirklich auf dem Weg zu mehr Gerechtigkeit, mehr Freiheit, mehr Menschlichkeit befindet, das läßt sich nicht an der zahlenmäßigen Größe des Sozialprodukts ablesen. Woran aber sonst? Hier tat sich ein Vakuum auf, zu dessen Auffüllung die Philosophie der »Frankfurter Schule« wie gerufen kam. Daß die spätmarxistische Renaissance unser Problembewußtsein geschärft hat, ist wohl nicht zu bestreiten. Ob sie uns – zum Beispiel mit Herbert Marcuses Aufruf zur »Großen Verweigerung« – in der Problemlösung weitergebracht hat, ist sehr fraglich.

¹² Alvin Toffler, *Der Zukunftsschock*. Bern 1970 (Zitate aus dem Klappentext des Schutzumschlages).

¹³ John Kenneth Galbraith, *Gesellschaft im Überfluß*. München/Zürich 1963, S. 12–24.

b) Der Weg in die »Vollendung der Geschichte« endete an den »Grenzen des Wachstums«. – Hans Freyer hat in seiner »Theorie des gegenwärtigen Zeitalters« den Glauben an die »Vollendbarkeit der Geschichte« zu den großen Menschheitsutopien gezählt, deren Erfüllung die Industriegesellschaft in greifbare Nähe gerückt zu haben schien¹⁴. Die bestimmenden Ideologien des neunzehnten Jahrhunderts – Nationalismus, Kapitalismus, Sozialismus – lebten als »typisch optimistische« Ideensysteme¹⁵ auf je ihre Weise von diesem Glauben bzw. sind Ausdruck solchen Glaubens an die technologisch und soziologisch »herstellbare« Vollendung der Menschheitsgeschichte. Das Leben dieser Ideologien erscheint merkwürdig zäh: Oftmals besiegt, erwachsen ihnen immer wieder neue »Köpfe«. Nun aber scheinen sie doch an einer unüberwindlichen Grenze angekommen zu sein: an den »Grenzen des Wachstums«. Die Thesen, um die es dabei geht, sind bekannt. Sie verbinden sich hauptsächlich mit den Namen Forrester, Meadows, Mesarović, Pestel und dem »Club of Rome«, und sie lauten kurz zusammengefaßt: Die Menschheit kann am bisherigen Wachstumskonzept nicht festhalten, wenn sie nicht in einer Katastrophe enden will. Über kurz oder lang, jedenfalls innerhalb von hundert Jahren, werden die dazu nötigen »Rücklagen« erschöpft sein, lassen sich die fünf Faktoren Bevölkerungsvermehrung, Nahrungsmittelproduktion, Energieerzeugung, Rohstoffverbrauch und Umweltverschmutzung nicht mehr ins »Gleichgewicht« bringen¹⁶. Gewiß enthalten die so umschriebenen »Grenzen des Wachstums« theoretisch keinen entscheidenden Einwand gegen den Glauben an die Vollendbarkeit der Geschichte durch den vom Menschen produzierten Fortschritt. Aber sie treffen die herrschenden Fortschrittsideologien insofern in ihrem Kern, als wir – wie Klaus Scholder wohl richtig beobachtet – »gegenwärtig weder im Westen noch im Osten über eine gesellschaftliche Theorie verfügen, die nicht auf der Vorstellung eines konstanten wirtschaftlichen Wachstums aufgebaut ist«¹⁷.

c) Der Weg in das Reich der totalen und autonomen Freiheit endet an der Grenze zunehmender Abhängigkeit aller von allen. – Ohne Zweifel hat die Nachkriegszeit mit ihren gewaltigen technologischen und sozialwissenschaftlichen »Fortschritten« die ohnehin schon mit viel Ideologie befrachtete neuzeitliche Freiheitsgeschichte um einige phantastische Varianten vermehrt. Man trifft einerseits auf die völlige Individualisierung des Freiheitsverständnisses, das zugleich jegliche sittliche Norm als »heteronom« ablehnt. Die

¹⁴ Hans Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*. Stuttgart 1955, S. 62–78.

¹⁵ Vgl. Klaus Scholder, a. a. O., S. 21.

¹⁶ Jay W. Forrester, *Der teuflische Regelkreis. Das Globalmodell der Menschheitskrise*. Stuttgart 1971; Dennis Meadows, u. a., *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*. Reinbek bei Hamburg 1973; Mihailo Mesarović/Eduard Pestel, *Menschheit am Wendepunkt. 2. Bericht an den Club of Rome zur Weltlage*. Stuttgart 1974.

¹⁷ Klaus Scholder, a. a. O., S. 83.

Parole »Lust ohne Last« dürfte dafür typisch sein. Auf der anderen Seite herrschen kollektiv verfaßte politisch-gesellschaftliche Freiheitsprogramme, die dem einzelnen einreden wollen, Freiheit sei für ihn identisch mit Unterwerfung, sei es unter die Weisheit des »großen Vorsitzenden« oder unter das Kalkül der »nationalen Unabhängigkeitsbewegung« oder unter das Gesetz der unbegrenzten Leistungssteigerung. Allen diesen Fortschrittserwartungen ist gemeinsam, daß sie Freiheiten für einzelne, für Gruppen oder Völker autonom (sei es im Namen des freischwebenden Individuums oder einer »Klasse« oder einer Nation oder einer »Bewegung«) und damit auf Kosten der Freiheiten anderer zu ergattern versuchen. Wie wenig solches Denken wirklich fortschrittlich ist, läßt sich schon an der einfachen Tatsache bemessen, daß bei zunehmender Arbeitsteilung und Wissenserweiterung das Ganze der Gesellschaft immer weniger vom einzelnen, sondern nur noch in arbeitsteiliger Solidarität aller begriffen, gestaltet und bewältigt werden kann. Bei zunehmender sozialer Verflechtung wird aber das »In-Ordnen-Sein« des Ganzen einer Gesellschaft immer mehr Voraussetzung für eine menschenwürdige Daseinsgestaltung des einzelnen. Daß dies nicht nur innerhalb einer bestimmten Gesellschaft gilt, sondern mehr und mehr auf Weltenebene, das wurde der breiten Öffentlichkeit erstmals annähernd bewußt durch den Einsatz der »Ölwaffe« im Anschluß an den »Jom-Kippur-Krieg«. Die innergesellschaftliche Abhängigkeit aller von allen wird zur globalen Interdependenz in dem Maße, wie wir die *eine* Welt tatsächlich verwirklichen. Und an ihr führt kein Weg vorbei. Das technisch-ökonomische System, das die Menschheit zum Überleben entwickelt hat, wird täglich mehr ineinander verflochten. Es wird dichter, komplizierter, damit auch krisenanfälliger und verwundbarer. Wir nähern uns – pointiert formuliert – der Situation, in der es nur die Alternative gibt: Eine Welt oder keine! Damit aber ist die Grenze jenes Fortschrittsdenkens markiert, das sich an den Scheinwerten »autonome Freiheit« und »nationale Unabhängigkeit« orientiert. Das Bewußtwerden dieses Zusammenhangs – kombiniert mit den sichtbar gewordenen »Grenzen des Wachstums« – bedeutet wohl den bisherigen Höhepunkt der »zweiten« Krise des Fortschrittsdenkens. Ihr absoluter Höhepunkt liegt wohl noch vor uns.

II. LEBEN AN DER GRENZE – SOZIALETHISCHE ÜBERLEGUNGEN

Wir haben in wenigen Strichen eine »erste« und eine »zweite« Grenzerfahrung des neuzeitlichen Fortschrittsdenkens nachzuzeichnen versucht¹⁸. Heute

¹⁸ Zur Diagnose der heutigen Fortschrittskrise vgl. ferner: Das Problem des Fortschritts – heute, hrsg. v. Rudolf W. Meyer. Darmstadt 1969; Fortschritt, hrsg. v. Hermann J. Meyer u. Otto Saame (Mainzer Universitätsgespräche WS 1969/70). Mainz 1970; Können wir unsere Zukunft überleben? Hrsg. v. George R. Urban. München 1973; Fortschritt im heutigen Denken? Hrsg. v. Norbert A. Luyten. Freiburg/München 1974.

eine solche Krise zu registrieren, ist einfach; sie richtig zu diagnostizieren, schon erheblich schwieriger; sie theologisch, das heißt aus der Sicht des christlichen Glaubens zu deuten und daraus entsprechendes christliches und kirchliches Handeln abzuleiten, verlangt große Behutsamkeit; am schwierigsten dürfte es jedoch sein, sozialethisch auf das Ganze der (menschlichen) Gesellschaft hin verantwortbare Folgerungen im Sinne einer konkreten und politischen Ethik der Fortschrittsskrise zu finden und zu begründen.

Die Sozialethik, auch und gerade eine christlich verantwortete, ist vorsichtig geworden. Sie muß sich sowohl ihrer eigenen erkenntnistheoretischen Grundlagen je neu versichern als auch in Hörweite der übrigen Human- und Sozialwissenschaften bleiben¹⁰. Ein zweites erkenntnistheoretisches Risiko liegt darin, daß bei der Diskussion um die Fortschrittsskrise viele Daten hypothetischer bzw. prognostischer Natur ins Spiel kommen. Würde aber der Politiker warten, bis sich die Richtigkeit bestimmter Prognosen exakt erwiesen hat, dann könnte es für das Handeln bereits zu spät sein. Hat zum Beispiel der »Club of Rome« recht, und wir erreichen tatsächlich im Verlauf der nächsten zwei Generationen die endgültigen Grenzen des Wachstums, dann muß die Politik, um die Katastrophe zu vermeiden, die Richtung ändern, lange bevor wir unmittelbar vor dieser Grenze stehen. Der Politiker kann sich der Frage, »was sollen wir tun«, am wenigsten entziehen. Kann ihm die Sozialethik dabei helfen? Ich möchte nun im zweiten Teil unserer Überlegungen versuchen, wenigstens einige Orientierungspunkte zu bezeichnen.

1. Was haben wir vergessen?

Sündigen kann man bekanntlich ebenso durch Unterlassen des Guten wie durch Tun des Bösen. Wenn wir mit unserem Fortschrittsdenken heute in eine Krise geraten sind, dann müssen wir uns zunächst fragen, was wir unterlassen oder vergessen haben, damit es so weit kommen konnte:

a) Die Unterscheidung zwischen »Veränderung« und »Fortschritt«. – Zweifellos gibt es den wissenschaftlich-technischen Fortschritt im Sinne der Wissenserweiterung und zunehmender Naturbeherrschung. Der ökonomische Fortschritt, davon teilweise induziert, zeigt sich sowohl als quantitative Vermehrung des Angebots an Gütern und Dienstleistungen wie auch qualitativ als Steigerung der wirtschaftlichen Produktivität und der dadurch zum Beispiel ermöglichten Verkürzung der Arbeitszeit. Am schwierigsten zu definieren und zu messen ist der sozio-kulturelle Fortschritt. Hier geht es um die Veränderungen der menschlichen Sozialbeziehungen und der sie tragenden Institutionen: politische Ordnungssysteme, die Differenzierung des Rechts,

¹⁰ Vgl. dazu Rudolf Henning, Sachgesetzlichkeit und Ethik. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 11 (1970), S. 9–20.

die Dichte der weltwirtschaftlichen Beziehungen, die Struktur gesellschaftlicher Gebilde wie der Familie, der kommunalen Gebietskörperschaften, des Bildungswesens, um Einiges zu nennen. Jede Veränderung in einem der genannten Sektoren hat in der Regel Auswirkungen auf alle anderen. So führte zum Beispiel die durch die Industriegesellschaft ermöglichte differenzierte Bedürfnisbefriedigung – zweifellos in sich ein Fortschritt – zu einer hohen horizontalen und vertikalen Mobilität. Solche Mobilität erweitert die Chancen eines »erfüllten Daseins«, sie kann sie aber auch schmälern: Die Notwendigkeit, mehrmals im Leben den Beruf zu wechseln und mehrfach völlig neue soziale Beziehungskreise aufzubauen, endet nicht selten in Neurosen, in Überforderung, Isolierung, Einsamkeit. Man merkt auf einmal, daß »Fortschritte« in *einem* Sektor der humanen Kultur möglicherweise mit »Rückschritten« in einem anderen Sektor erkaufte werden. Ein naives Fortschrittsdenken setzt meist unreflektiert »Veränderung« und »Fortschritt« gleich. Gerne bedient man sich dabei der Faszinationskraft des Wortes »Reform«. Man überläßt sich wie selbstverständlich der Devise: Was wissenschaftlich-technisch und ökonomisch möglich ist, das wird auch verwirklicht, ohne Rückfrage nach dem humanen Sinn des so verstandenen Fortschritts. Wir haben die Frage vergessen, unter welchen Bedingungen Veränderungen Fortschritte bringen, und wo sie unter Umständen in das Gegenteil davon umschlagen. Deshalb kommt es, um mit Eberhard Jüngel zu reden, »mehr denn je darauf an, daß der Mensch wieder lernt, zwischen *sich* und seinen *Werken* zu unterscheiden«²⁰. Und, so müßte man hinzufügen, jene Grenze kritisch zu beobachten, an der seine Werke sich gegen ihn selbst kehren. Mit Theodor W. Adorno könnte man auch sagen: »Fortschritt ist der Widerstand gegen diesen auf allen Stufen, nicht das sich Überlassen an den Stufengang.«²¹

b) Die Lebensnotwendigkeit der Askese. – Was haben wir vergessen? Die Unterscheidung zwischen uns und unseren Werken hilft nur weiter, wenn wir eine Antwort auf den Sinn des menschlichen Daseins finden können. Es ist kein Zufall, daß die Suche nach diesem Sinn inmitten der zweiten Fortschrittskrise neu aufgebrochen ist. Das ideologische Fortschrittsdenken überspielte die Sinnfrage durch die Vorstellung, Tugend durch Technik ersetzen zu können. Die Technik hat uns ja in vielem das Leben erleichtert. Wir sollten den Dank dafür nicht zu schnell vergessen. Unser Fehler lag darin, daß wir die im Bereich der Technik erfahrene Machbarkeit der Dinge auf uns selbst übertrugen, daß wir das Glück für machbar hielten. Nicht nur die Welt, auch der Mensch wird zum »Material«, das man »manipulieren« kann. Tugend durch Technik ersetzen zu wollen, kann man mit Magie vergleichen.

²⁰ Eberhard Jüngel, Der Schritt des Glaubens im Rhythmus der Welt. In: Das Problem des Fortschritts – heute, a. a. O., S. 148.

²¹ Theodor W. Adorno, Fortschritt. In: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, a. a. O., S. 48.

Solche magischen Praktiken rächen sich. Es ist interessant, daß ein Mann wie Max Horkheimer gerade unter diesem Aspekt ein gewisses Verständnis für die Position der Enzyklika »*Humanae vitae*« aufbringt, ganz im Gegensatz etwa zum Hedonismus eines Herbert Marcuse. Sinn, Lebenserfüllung lassen sich inmitten eines anthropologisch immer vorhandenen, heute aber dank unserer zivilisatorischen Fortschritte besonders verlockenden Überangebots an Möglichkeiten, nur durch Askese finden, im Verzicht nicht nur auf Schlechtes – das ist selbstverständlich –, sondern auf Gutes um des Besseren willen. Falls wir als Christen – was schlimm genug wäre – diese Weisheit vergessen haben sollten, dann wird sie uns heute von der biologischen und philosophischen Anthropologie neu zum Bewußtsein gebracht, ich brauche hier nur die Namen Adolf Portmann, Arnold Gehlen, Konrad Lorenz, Joachim Illies zu nennen.

c) Die Zusammenschau des Ganzen. – Was haben wir vergessen? Als drittes möchte ich sagen: die Zusammenschau des Ganzen, das den Menschen und seine Welt ausmacht.

Zu den wesentlichen geistesgeschichtlichen Bestimmungen der Neuzeit gehört die Emanzipation der »positiven Wissenschaften« von der Theologie. Die Notwendigkeit dieses wissenschaftstheoretischen »Qualitätssprungs« hat das Zweite Vatikanische Konzil noch einmal ausdrücklich durch den Hinweis auf die »relative Autonomie« der Kultursachbereiche herausgestellt²². Bekanntlich ist es aber nicht bei der »relativen« Autonomie geblieben. Fortschritte wurden, wie wir heute sehen, nicht nur durch theologische Grenzüberschreitungen verhindert oder verzögert, sondern genau so dadurch, daß andere Wissenschaften sich absolut setzten. Die Krise des heutigen Fortschrittsdenkens besteht nicht zuletzt darin, daß ihm die Grenze solcher Autonomie dämmert. Jeder ist gewissermaßen mit dem Steckenpferd seiner Teilwissenschaft in eine andere Richtung davongeritten, um sein Glück zu machen. Inzwischen ist aber »die Situation da« (um mit Konrad Adenauer zu reden), in der es die Lage nicht mehr ermöglicht, *sein* »Glück zu machen«, ohne das Glück *aller* ins Auge zu fassen. Ein neuer wissenschaftstheoretischer Qualitätssprung ist nötig, um die Krise des Fortschrittsdenkens zu überwinden. Was wirklich des Menschen wert und würdig und somit »fortschrittlich« ist, läßt sich nur in einer Zusammenschau des Ganzen all dessen, was Wissenschaft und geschichtliche Erfahrung über den Menschen zu sagen wissen, einigermaßen verläßlich ausmachen. Nach der »technischen Utopie«, sagt Hermann Boverter, ist auch die »politisch-soziale Utopie«²³ am Zerbrechen. Werden wir die Demut aufbringen, unsere Vergeßlichkeit gegenüber dem Ganzen einzugestehen? Das Zweite Vatikanische Konzil erklärt, die Kirche brauche, um die »Zeichen der Zeit« zu verstehen, die »besondere Hilfe der in

²² Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution »*Gaudium et spes*« 36 u. 41.

²³ Vgl. Hermann Boverter, Das utopische Denken. In: »*Stimmen der Zeit*« 99 (1974) S. 388.

der Welt Stehenden, die sich in den verschiedenen Institutionen und Fächern auskennen und ihren inneren Geist (*logos*) verstehen, ganz gleich, ob sie Christen sind oder nicht.«²⁴ Vielleicht verhält ein solches Wort unter dem Druck der Fortschrittskrise nicht ganz ohne Echo. Vielleicht werden die »weltlichen Utopisten« bereiter, die Relativität ihres Denkens einzugestehen, wenn man ihnen sagt, daß auch die christliche Soziallehre kein »System« anzubieten hat, höchstens ein »Gefüge von offenen Sätzen«, wie Hermann Josef Wallraff einmal formulierte²⁵. Offen insofern, als ihre Grundsätze nach eigenem Selbstverständnis zwar einen notwendigen und unverzichtbaren, aber keineswegs hinreichenden (das heißt alle Probleme lösenden) Beitrag zum Ganzen des Humanum darstellen. Mit dem etablierten Marxismus war bisher über solche Fragen nicht zu reden. Garaudy, Machovec, Gardavský sind hier »weiße Raben«. Hoffnungsvoll dagegen wirkt ein Wort wie das von Adolf Portmann: Er unterscheidet zwischen einer »ursprünglichen« und einer »sekundären Weltsicht«. Letztere sei verantwortlich zu machen für die Krise, in die wir geraten sind. Es sei dies jene »Geistesart, die in extremer Weise das rationale Denken ausbaut und die davon abhängige Technik zum wesentlichen Ziel menschlichen Tuns macht. Diese Entwicklung baut eine Weltsicht aus, die auch im Leben des einzelnen in unserer langen Kindheit sich allmählich an die Stelle der ursprünglichen Weltsicht setzt und statt der Wahrheit der naiven Erfahrung eine neue Wahrheit setzt: die wissenschaftliche, theoretische Sicht der Welt. Die Bedeutung dieser Umstellung im Gefolge der modernen Entfaltung der Forschung erhebt diese zweite Sicht zur richtigen, zur wahren. Sie überstrahlt damit eine ganz andere Wahrheit der ersten Welt unserer Sinne. Die unbestrittene geistige Größe und Macht der sekundären Weltsicht und ihrer Wahrheit läßt uns vergessen, daß eben aus ihr die zerstörende Bedrohung unseres Menschseins hervorgegangen ist.«²⁶

Portmann übersieht also nicht die Berechtigung der »sekundären Weltsicht«, das Verhängnis liegt vielmehr darin, daß wir in ihrem Banne – man könnte sagen – die ursprüngliche oder primäre Sicht des Ganzen vergessen haben. Er schließt mit der Frage – mit einem zwar etwas skeptischen, aber doch erwartungsvollen Seitenblick auf die Kirche – wo die »geistige Instanz« zu finden sei, »welche dieser verheerenden Entwicklung heute mit Autorität und Macht entgegentreten könnte, welche jener Ausschweifung, jenem Mißbrauch Grenzen setzen könnte, den wir immer noch zu beschönigend ›Wachstum‹ nennen«²⁷.

²⁴ Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« 44, 2.

²⁵ Hermann Josef Wallraff, Die katholische Soziallehre – ein Gefüge von offenen Sätzen. In: Normen der Gesellschaft (Festgabe für O. v. Nell-Breuning). Mannheim 1965, S. 27–48.

²⁶ Adolf Portmann, Grenzen des Wachstums. In: »Süddeutsche Zeitung« vom 24. 7. 1973. sinngemäß dieselben Ausführungen finden sich etwas ausführlicher in: Adolf Portmann, Naturschutz wird Menschenschutz, Zürich 1971.

²⁷ Ebd.

2. Was sollen wir tun?

Damit stehen wir vor der zweiten Frage: was sollen, was können wir tun angesichts der Grenzerfahrungen, in die so manche Fortschrittskonzepte heute geraten sind? – Sich der Situation klar zu werden, vergessene Wahrheit wieder heimzuholen, das ist schon mehr als nichts. Aber läßt sich vielleicht noch Konkretes sagen? Dazu einige Überlegungen.

a) Die Grenzen des »eindimensionalen« Denkens überwinden. – Damit knüpfen wir – um das deutlich zu sagen – lediglich in der Wortwahl an Herbert Marcuse an. Sachlich gesehen, das hat zum Beispiel Hans Sachsse überzeugend dargetan, führt Marcuses Utopie keinen Schritt über das von ihm zu Recht kritisierte eindimensionale Denken hinaus. Indem für ihn die »vollständige Automation . . . die geschichtliche Transzendenz zu einer neuen Zivilisation« darstellt, bleibt er innerhalb der Grenzen der »technologischen Machbarkeit«²⁸. Schon eher ist von Adolf Portmann auszugehen. Die Problematik ist jedoch wohl noch umfassender, als Portmann sie sieht: Ich möchte die Aufgabe, um die es geht, so formulieren: Es kommt darauf an, das Denken in den Kategorien der Naturwissenschaften mit der sozialwissenschaftlichen »Suche nach Wirklichkeit« (Helmut Schelsky) und den Einsichten einer philosophisch-theologischen Anthropologie und Weltsicht zu verbinden. Eindimensional gefährliche Kurzschlüssigkeit des Denkens beherrschte nicht nur die Ideologie des unbegrenzten Fortschritts; der Verdacht erhärtet sich, daß genau solches Denken auch für die Untergangsprophetien des »Club of Rome« verantwortlich ist. Darauf hat in sehr überzeugender Weise der Tübinger Theologe und Sozialwissenschaftler Klaus Scholder in seinem Buch »Grenzen der Zukunft. Aporien von Planung und Prognose« hingewiesen, die erkenntnistheoretisch wichtigste Arbeit, die bisher zum Thema »Grenzen des Wachstums« erschienen ist²⁹. Scholder untersucht die erkenntnistheoretische Qualität der MIT-Studien von Forrester, Meadows u. a., zeichnet die Umrisse eines nach der Wahrscheinlichkeitstheorie genauso plausiblen »Gegenmodells« nach mit dem Ergebnis »völlig entgegengesetzter Konsequenzen« für das Handeln der Menschheit: »Nicht eine Begrenzung des Wachstums ist erforderlich, sondern eine – wenn auch gezielte – Steigerung. Unter den Voraussetzungen des Gegenmodells führt die allgemeine Begrenzung des Wachstums im Sinne der Meadowschen Vorschläge gerade zu der Krise, die sie verhindern will. Notwendig ist der sinnvolle Einsatz aller unserer technischen und wirtschaftlichen Möglichkeiten und Fähigkeiten. Nur auf diese Weise können wir die entscheidenden Probleme der Zukunft, näm-

²⁸ Hans Sachsse, *Technik und Verantwortung. Probleme der Ethik im technischen Zeitalter*. Freiburg 1972, S. 88 f.

²⁹ Vgl. Anm. 3.

lich das Bevölkerungswachstum und eine weltweite soziale Gerechtigkeit, meistern.«³⁰

Die Sozialethik kann diesen Streit von sich aus nicht entscheiden. Sie kann aber warnen vor allzu eifertigen und halb richtigen Therapien, die die Krise eher verschlimmern denn beheben könnten, so etwa vor den Thesen Carl Amerys, der meint: »Eine Lage wie diese erfordert die Würdigung auch der kältesten Alternative. Eine der kältesten wäre eine globale Diktatur, die der unvorbereiteten Menschheit fünf Minuten vor zwölf den grausamen Weg der Vernunft aufzwingt. Dabei ginge es, nach der MIT-Prognose, um Jahre: nur bei einer rechtzeitigen Umstellung unserer Aktivitäten vor oder um 1975 wären katastrophale Folgen von globalem Ausmaß abzuwehren . . ., das hieße, daß die Menschheit vermutlich an irgendeinem Punkt ohnehin zu brutalen Repressionsmaßnahmen übergehen müßte. Diesen wäre der aufgeklärte Absolutismus einer mit allen Polizeivollmachten ausgestatteten Weltbehörde sicher vorzuziehen.«³¹ – Für solche »gnadenlosen« Folgerungen fehlen alle erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, von ihrer politologischen Nichtrealisierbarkeit ganz abgesehen.

Was wäre statt dessen ins Auge zu fassen? Die Überwindung des eindimensionalen Denkens fordert *erstens* das intensive Gespräch zwischen allen Wissenschaften und den aus ihnen abgeleiteten Handlungstheorien, die es mit dem Menschen und seiner Zukunft zu tun haben. Es erfordert *zweitens* den Verzicht auf eine isoliert-partikuläre Interessenpolitik der einen auf Kosten der anderen. Auf lange Sicht gibt es wohl nur die Alternative: entweder Kampf aller gegen alle mit der Gefahr schwerwiegender Schädigungen der humanen Zivilisation oder globale Solidarität, die ernsthaft einen gerechten Interessenausgleich auf Weltebene sucht. *Drittens* gilt es, jene eindimensionale Geschichtsideologie zu überwinden, für welche die Vergangenheit bloß Historie und die Gegenwart lediglich Bauplatz der Zukunft ist. Karl Steinbuch scheut sich nicht, das, was wir summarisch »Tradition« nennen, als das Ergebnis eines »unermesslichen historischen Optimierungsprozesses«³² zu bezeichnen. Konrad Lorenz warnt vor dem »Abreißen der Tradition«, vor dem »verderblichen Irrtum . . ., Wissenschaft könne selbstverständlich eine ganze Kultur mit allem Drum und Dran auf rationalem Wege und aus dem Nichts erzeugen«³³. Die Fortschrittskrise stellt die Frage nach dem Unverfügbaren im kulturellen Zusammenhang der Menschheit und ihrer Geschichte. Der Mensch ist kein »Naturwesen«, sondern ein »Kulturwesen«, wie uns Arnold

³⁰ Klaus Scholder, a. a. O., S. 54.

³¹ Carl Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums. Reinbek bei Hamburg 1972, S. 244.

³² Karl Steinbuch, Kurskorrektur. Stuttgart 1973, S. 154.

³³ Konrad Lorenz, Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. München 1973, S. 70.

Gehlen sagt³⁴. Er kann nur überleben, wenn er sich auf seine in Jahrtausenden gereiften Erfahrungen mit sich selbst besinnt. Dabei kommt es angesichts der aufsteigenden »Welt-Industrie-Kultur«³⁵ darauf an, die abendländische Tradition solcher Erfahrungen mit denen der übrigen Kulturkreise ins Gespräch zu bringen, worauf ja auch Hans Sachsse hingewiesen hat³⁶. Auch das wäre eine Überwindung eindimensionalen Denkens. In diesem Zusammenhang wäre *viertens* auch an das katholische Naturrechtsdenken die kritische Frage zu richten, ob sein Naturbegriff allen Dimensionen des Menschen und seiner Welt gerecht geworden ist. Dem Christentum und seiner Ethik die Hauptschuld dafür aufladen zu wollen, daß uns die Folgen moderner Fortschrittsideologien in eine Sackgasse geführt haben – wie dies Karl Löwith behauptet und neuerdings Carl Amery wiederholt hat, halten wir für wenig fair. Adolf Portmann, ein in dieser Frage wohl unverdächtigere Zeuge, hat sich nachdrücklich gegen diese »Dolchstoßlegende« gewandt³⁷. Das heißt nicht, daß an solchen Halbwahrheiten nicht auch Richtiges wäre. Norbert Lohfink hat aufgezeigt, daß es recht problematische Auslegungen von Gen 1,28 gab³⁸. Friedrich Beutter weist nach, daß der in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* verwendete Naturbegriff »nicht in der Lage« sei, »die Angewiesenheit des Menschen auf eine möglichst intakte Biosphäre und auf funktionierende Ökosysteme plastisch zu machen«³⁹. Deshalb ist es notwendig, daß der sozialetisch zentrale Begriff »Gemeinwohl«, wie Martin Rock formuliert, »in eine neue Dimension vorgerückt« werde. Solch »natural-kreaturaler Bezug war freilich in der klassischen Sicht von Gemeinwohl (und Naturrecht) nicht explizit ausgeschlossen, aber kam nicht genügend zum Zug«⁴⁰. Indessen muß hier bereits wieder vor einer zu eindimensionalen Sicht gewarnt werden: Die in den Industrieländern sehr spät entdeckte Umweltethik kann nicht um den Preis einer globalen Zementierung der heutigen Wohlstandverteilung auf Weltebene durchgesetzt werden.

b) Sich neu an der Idee der Grenze orientieren. – Was sollen wir tun? Eine zweite Richtung des Denkens und Handelns könnte man mit Klaus Scholder so formulieren: Die Bedeutung der Meadows-Studie besteht in »der

³⁴ Vgl. Arnold Gehlen, *Anthropologische Forschung*. Reinbek bei Hamburg 1961, passim, bes. S. 78–92.

³⁵ Vgl. ebd., S. 132–134.

³⁶ Vgl. Hans Sachsse, a. a. O., S. 60–64.

³⁷ Vgl. Adolf Portmann, *Naturschutz wird Menschenschutz*. Zürich 1971, S. 21.

³⁸ Norbert Lohfink, »Macht euch die Erde untertan?« In: »Orientierung« 38 (1974) S. 137–142.

³⁹ Friedrich Beutter, *Das Fortschrittsdenken in der Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute« im Horizont der Umweltproblematik*. In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 16 (1975) S. 61 (s. in diesem Beitrag auch weitere Literatur zur Diagnose der Fortschrittskrise).

⁴⁰ Martin Rock, *Ökologie in sozialetischer Perspektive*. In: »Trierer Theologische Zeitschrift« 83 (1974) S. 316.

Erinnerung an die einfache Wahrheit, daß unbegrenzter Fortschritt in der bisherigen Form auf der begrenzten Erde nicht möglich ist«. Die Meadows-Studie ist »als Basis für unverzügliche radikale globale Aktionen . . . sicher ungeeignet. Aber sie könnte Symptom und Anstoß zugleich sein für eine langfristige Veränderung unseres Bewußtseins; für eine neue Orientierung an der Idee der Grenze.«⁴¹ – Was könnte eine solche Bewußtseinsveränderung einschließen? Ich nenne dazu fast nur in Stichworten zwei »Bündel« von Aufgaben:

Erstens: die Einschränkung unserer bisher praktisch unbegrenzten Erwartungshaltung, vor allem gegenüber dem Staat. Eine nur noch langsam wachsende Wirtschaft, die steigende Rohstoffkosten und einen zunehmenden Anteil an Entwicklungshilfe zu verkraften hat, bedingt auch das Ende des Füllhorns weiter steigender Staatsausgaben. Die Zeiten der Gefälligkeitsdemokratie, der Steuersenkungen, der kostspieligen Reformexperimente geht zu Ende. Das heißt nicht – und auf diese Gefahr muß hingewiesen werden – den sozial- und gesellschaftspolitischen »Status quo« festzuschreiben. Die wichtigste Aufgabe des Staates wird es sein, dafür zu sorgen, daß inmitten krisenhafter Anpassungs- und Umschichtungsprozesse die Chancen und Lasten der jeweiligen Situation möglichst gerecht verteilt werden. Aber es kann nicht mehr verteilt werden als vorhanden ist. Die Erwartung gleichbleibend hoher Wachstumsraten hat dazu geführt, wie der Finanzminister des Landes Rheinland-Pfalz kürzlich erklärte, daß Planungen, »die notwendigerweise unangenehme Fakten aufweisen müßten . . ., nicht ausgearbeitet oder . . . frisirt« würden⁴². Wir haben in Erwartung kommender Wohlstandssteigerungen über unsere Verhältnisse gelebt dank der »wohlthätigen« Erfindung der Inflation, jenem »schleichenden Gift, das in immer höheren Dosierungen . . . im Wirtschaftsleben zur Vortäuschung von wirtschaftlichen Erfolgen führt, die in Wirklichkeit nicht da sind, sondern nur zur (betrügerischen) Aushöhlung des Geldwertes führen«⁴³. Daß solche und ähnliche Grenzüberschreitungen zu Ende gehen, könnte einen schmerzlichen, aber notwendigen Heilungsprozeß bewirken. Der Wettlauf des Menschen mit sich selbst – vor dessen verheerenden Folgen Kulturanthropologen warnen⁴⁴ – könnte einer Besinnung Platz machen. Manche Auswüchse der technischen Gigantomanie oder die Tendenz wachsender Verstaatlichung gesellschaftlicher Funktionen könnten sich zwar nicht aus höherer Einsicht, aber mangels Mittel reduzieren. Vielleicht folgt die Einsicht, daß es so besser war, nach. Vergessene Tugenden wie »Selbstbeschränkung, Genügsamkeit, Respektierung von Grenzen, Sachlich-

⁴¹ Klaus Scholder, a. a. O., S. 83.

⁴² Vgl. »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 3. 4. 1975.

⁴³ Friedrich Beutter, a. a. O., S. 62.

⁴⁴ Vgl. Konrad Lorenz, a. a. O., S. 32–38.

keit, Ausdauer, Zuverlässigkeit, Sinn für langfristige Prozesse, gerechte Nächsten- und ›Fernsten‹-Liebe⁴⁵ werden wieder aktuell.

Sich neu an der Idee der Grenze orientieren: Die *zweite* Richtung einer Konkretisierung dieser Aufgabe könnte man überschreiben: Verzicht auf utopisches Pathos – Mut zu kleinen Schritten. Wer die Möglichkeiten politischen Handelns auf nationaler und weltpolitischer Bühne nüchtern kalkuliert, wer sich die erkenntnistheoretischen »Aporien von Planung und Prognose« (Klaus Scholder) verdeutlicht, wer sich die Schwierigkeiten grundlegender Verhaltensänderungen vor Augen führt, der wird feststellen müssen: Große Entwürfe, begeisternde Utopien, Forderungen nach »totalem Umdenken« sind ethisch mit großer Skepsis zu betrachten. Utopisches Pathos und elitäre Arroganz bringen uns nicht weiter. Dem Politiker, der sich in der Kunst des Möglichen und im Kompromiß zwischen einander widersprechenden Postulaten üben muß, sind sie eher gefährlich als hilfreich. Die Friedensforschung hat dem aggressiven Potential, das durch die politische und soziale Utopie aufgehäuft wird, bisher zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet, trotz der Hekatomben von Menschenopfern, die auf den Altären fortschrittlicher Utopien bereits geopfert wurden und gegenwärtig in Südostasien wieder geopfert werden. Die Schöpfer der »neuen Welt« und des »neuen Menschen« bringen uns nicht weiter, das sollten wir aus den Fortschrittskrisen gelernt haben. Der Weg aus der Krise führt nicht über eine neue Ideologie, über eine »Wunderkur«, eine »Zauberformel« oder ein »umfassendes System«, auch nicht, wenn solches in theologischem Gewand auftritt. Es gilt – um noch einmal Klaus Scholder zu zitieren – der »außerordentlichen Faszination« zu widerstehen, »aus einem einzigen Grundprinzip heraus die ganze Fülle der Erscheinungen zu verstehen« und zu meinen, mit dem »richtigen methodischen Ansatz« sei »der Verlauf der Weltgeschichte berechenbar«⁴⁶. Wir sollten vielmehr die ermuntern, die irgendwo als Wissenschaftler, Techniker, Politiker durch ihrer Hände und ihres Geistes Arbeit in vielen kleinen Schritten an der Verbesserung der Verhältnisse arbeiten, weil sie – bewußt oder unbewußt – davon ausgehen, daß es – wie Ernst Günter Vetter kürzlich in Erinnerung an Walter Eucken sagte – doch »Ordnungen« gibt, und wir nicht einfach »Vollzugsorgane oder Opfer eines Geschichtsprozesses« sind⁴⁷. Freilich, solche Ordnungen, die mehr sind als Situationsethik, »gibt« es nicht einfach, wir müssen

⁴⁵ Vgl. Christliche Hoffnung und Grenzen des Wachstums. In: »Orientierung« 39 (1975) S. 22–24 (mit Bibliographie).

⁴⁶ Klaus Scholder, a. a. O., S. 32; zur kritischen Auseinandersetzung mit den Thesen des »Club of Rome« vgl. ferner: Henrich von Nussbaum (Hrsg.), Die Zukunft des Wachstums. Kritische Antworten zum »Bericht des Club of Rome«. Düsseldorf 1974; Hans Ekkehard Richter (Hrsg.), Wachstum bis zur Katastrophe? Pro und Contra zum Weltmodell. Stuttgart 1974.

⁴⁷ Ernst Günter Vetter, Wenn das Denken zerfällt ... Zum Todestag von Walter Eucken. In: »Frankfurter Allgemeine Zeitung« Nr. 66 (19. 3. 1975).

sie stets neu mühsam suchen, uns zu ihnen – ob gelegen oder ungelegen – bekennen und uns nach ihnen richten.

3. Haben wir etwas zu erhoffen?

Haben wir angesichts der aufgezeigten Probleme überhaupt etwas zu erhoffen? Dazu ein kurzer Schlußgedanke: Alfons Auer schrieb vor wenigen Wochen in einer Rezension von Erich Fromms »Anatomie der Destruktivität«: »Am Beginn der Neuzeit hat Thomas von Aquin in der Auslegung menschlicher Gottebenbildlichkeit entwickelt, daß das ›bonum hominis‹ in seiner Freiheit liegt. Der Mensch ist ›Ursache seiner selbst‹, ›Prinzip seiner eigenen Handlungen‹, er hat die Fähigkeit und die Verpflichtung, sein Dasein vernünftig zu gestalten und die Welt in seine Verantwortung zu nehmen.«⁴⁸ Daß der Mensch und die Menschheit trotz aller gegenteiligen Erfahrung die Fähigkeit nicht verlieren, von dieser Freiheit einen guten Gebrauch zu machen – den Glauben daran gegen alle »Nekrophilie« und »Destruktivität« (Erich Fromm) durchzuhalten, an den Menschen als »imago Dei« zu glauben, das ist die erste Frucht der christlichen Hoffnung. Ludwig Berg schreibt in seiner Sozialethik: »Das Mehr des Individuellen und Geschichtlichen, welches das Wirkliche über das Allgemeine hinaus in sich birgt, weist auf die göttliche Vorsehung.«⁴⁹ Daß dieses »Mehr«, das aus Gottes Heiligem Geist kommt, tatsächlich geschichtlich-kategorial wirksam werden und so den Menschen auch in *dieser* Welt vor den schlimmsten Folgen seines Tuns bewahren kann, das ist freilich an unerbittliche Bedingungen geknüpft, kurz gesagt: an den Gehorsam gegenüber Gottes Weisung. Andernfalls sind die Folgen apokalyptisch. Sollte es völlig aussichtslos sein, nachdem das »Hohelied« der säkularisierten Gesellschaft nicht mehr ganz so lautstark zu vernehmen ist, auf der Basis des Gottesglaubens Wege aus der Fortschrittskrise zu finden, die zumindest die Katastrophe vermeiden und vielleicht sogar ein Stück weiter führen? Wir wissen es nicht, wir können es nur hoffen!

⁴⁸ Alfons Auer, »Anatomie der menschlichen Destruktivität«. In: »Herder-Korrespondenz« 29 (1975) S. 35.

⁴⁹ Ludwig Berg, Sozialethik (Handbuch der Moraltheologie Bd. 9). München 1959, S. 200.