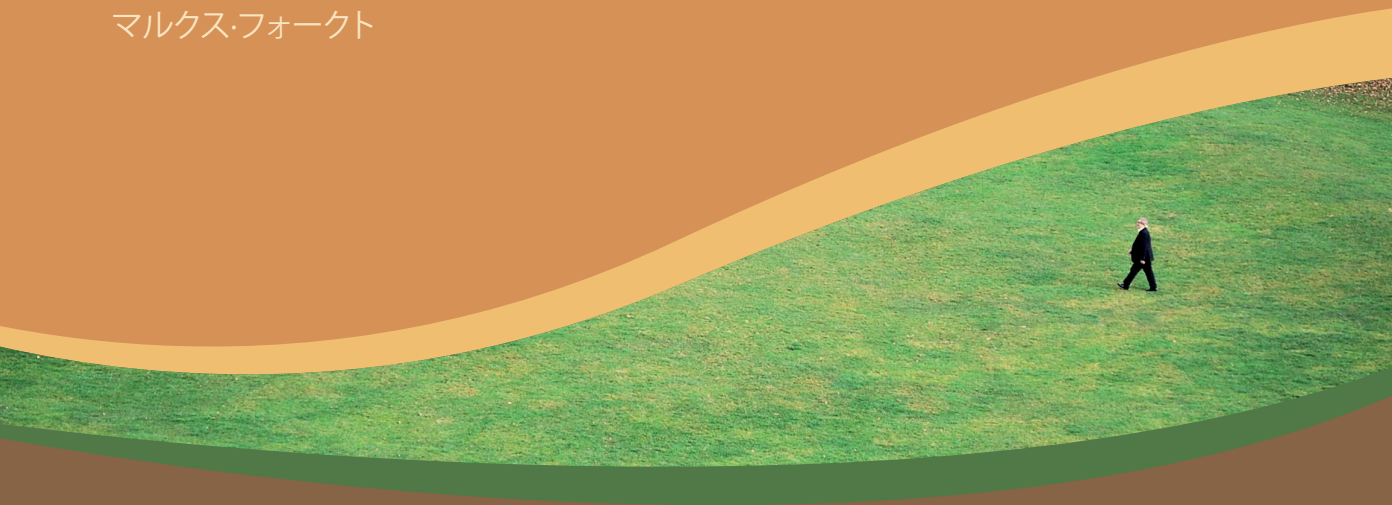


Rachel
Carson
Center

Perspectives

神学的展望からの持続可能性と気候の

マルクス・フォークト



神学的展望からの持続可能性と気候の正義

1. 方法論的なアプローチ：持続可能性の神学でないもの

神学者が持続可能性の問題に関して考え始めるとき、我々は、どのような軽率な結論と行き詰まりを予期出来るでしょうか？ 私は、2、3の点に触れたいと思います：それを否定的な展望からと削除の手順により行い、弁護する立場への道を探ることができればと思います。

- (a) 多くの人にとって、キリスト教の神学は、その人間中心の（人間中心主義的な）倫理ゆえに、解決の一部というより、問題の一部であると思われるようです。そして、それは次の疑問をなげかけます：持続可能性は、キリスト教の倫理と両立できますか？ 30年以上の間、キリスト教倫理が現代の環境危機の文化的・歴史的な根源であると見なす、ディープ・エコロジーの批評に対して、キリスト教倫理は守勢的でありました。
- (b) 特に倫理的・宗教的なアプローチは、しばしば天地創造の概念と、結びつけられています。しかし、生態学的要請を、神学的に高尚にすることが本当に必要かどうかは、疑うことができます；この気候変動の時代においては、我々が、自分自身の存在の基盤を破壊しつつあるという見方だけで十分なはずで、環境的・歴史的な要請に梃子入れをするために、宗教は必要ありません。天地創造の話は単なる心の混乱であり、おそらく倫理的な議論の弱体化とさえなります、なぜなら、それは、科学的な教えに簡単に統合できない状況を作り出すからです。
- (c) 持続可能性の実現における主な概念的問題は、その幅広い内容です。我々は同時に非常に多くのものを語り、拡散したどっちつかずの声明で動けなくなっています。神学者からの干渉は、単に事態を悪化させることになりませんか？ 結局、神学者は、特定のテーマに対して、特定の方法論的なアプローチで、それを包含したり制限したりするよりも、むしろ、道徳的と形而上学的な面を探求する傾向があります。そして、科学は、注目する対象に包含される必要があります。
- (d) 持続可能性への期待は、過剰な楽観主義が特徴であります；社会は、生態系のバランス、社会的責任、そしてエネルギー効率だけでなく、全世界と世代間の正義においても、発展しなければなりません。持続可能性の計画は、むしろ神学上の恩恵を与えられるよりも、批判的な分析に従う方がより役に立つというエコ社会的万能薬を、単に目指していませんか？神学は、この新しい社会的なユートピア〔理想郷〕の形態に反対する立場をとる方が、より良いのではありませんか？（オリバー・ライスが提案したように(1)）、以下の節において、私はこれらの質問に対するいくつかの答えを短く概説します。

人間中心主義

人間生命の絶対的な尊厳は、人間が道徳的であるという見方に根付いていますが、それは、民主主義と啓発的な倫理を始めるのに、不可欠な点です。我々は、人権についてのカントの倫理を反映した主題を克服する必要はありません。我々が必要なのは、人間中心主義の生態学的な啓発です；我々は、道徳的という自己認識における、生物学的、社会的・文化的な状況について、より多く考えなければならないのです、そして、これらの状況を、エコ社会的な要請として、大切に義務づける方法を見つけなければならないのです。私の目的は、人間中心主義を打破することではなく、生態学的人類という観点から、その状況と限界を明らかにすることです。

持続可能性に関する論争の核心には多くの変形があり、自己内省的な現代性から生態学的な反時代精神を切り離している、このことを貴方は見いだすことができます。:

- テクノロジーの拒絶よりもむしろ、天然資源のより良い保護を可能にする技術的な革新を擁護する際に；
- 富と自由市場の追求の拒絶よりもむしろ、資源への依存の少ない繁栄をめざす、生態学的・社会的市場を擁護する際に；
- 倫理的にみて、近代後というより、むしろ「現代の2番目の時代」を見る際に；
- エコ中心主義 [エコセンチュリズム] よりも、むしろ環境意識をもった人類を奨励する際に。

これでは、とても急進的とはいえないと言う人がいるかもしれません。そして、改めて一見すると、これらのすばらしい新しい言葉の背後に古い構造を想定すると、批評家たちの方が、正しいことが、よくあります。そういうわけで、人間中心主義の正しい理解について、議論する必要があるのです。

しかし、持続可能性を推進する原則は、明白です： その原則は、原点である、自然の利用に関する概念にあります、そして、それは、明らかに人間中心的です。発展の権利の犠牲のうえに行われる自然保護処置から、自身を守りたいという、発展途上国のイニシアティブ [主導] により作成されたリオ宣言 (1992年にリオで作成された持続可能な開発に関する 27 の倫理的な原則) の最初の原則は、「持続可能性の中心は人類である」と詠っています。

開化した持続可能性の人間中心主義は、生態学的環境と開発的・政治的倫理の分極化を防ぎました、そして、鍵となる要求 (少なくとも目標の政治的な定義においては) を広くコンセンサスの対象としました。重要なエコ中心主義 [エコセンチュリズム] の問題は、キ

リスト教倫理にかかわっています。しかし、それらの問題は、持続可能性の概念にとって中心的なことではありません。このことは、自由にこの議論をさせてくれます、なぜならば、持続可能な倫理的見地の最も重要で唯一の要因は、人類の保護と自然の保護が不可分であることを、認識することだからです。

「天地創造」は何を意味するのか？

1980年代と1990年代は、(Moltmann、および Welder によれば⁽²⁾)、キリスト教神学の、天地創造の教義において、ルネサンスが起こりました。天地創造は長い間、救済の教義の影におかれていました、その理由のある部分は、ダーウィンの説〔ダーウィニズム〕と科学的な研究によって形成された世界観の脈絡の中で、天地創造を合理的な考えとして、表現することが難しかったからです。これは、キリスト教の倫理において、重大な結果をもたらしました、というのは、人類学と自然の根本からの混乱を引き起こしたからです。

しかし、天地創造の倫理の再発見は、しばしば表面的なものだけでした。天地創造は、生態学についての感傷的な考えを飾るのに便利な留め金として、間違っ使用されました。：修辭的な表象として、単に生態学的な要請に重きを加え、道徳的圧迫を増すためだけでした。文字通りの理解では、「天地創造の保護」の概念は、1989年以來プロテスタントとカトリックの教会が、まるで天地創造が社会的な保護の対象であるように、繰り返し表明したが一ヨーロッパでの和解のプロセスの始まりであったが一おかしなことです。我々自身、天地創造の小さな一部分に過ぎません。教会のサポートのもと、天地創造が我々聖職者の目標であるという考えは、善意のエコ活動家にとって、とてつもない重荷になります。自らが、全世界を救う責任があると考える人々は、自分達の強さを過大評価しています。

2番目の間違いは、この慈善的な還元主義の考えに支持されているが、まるで自然自体が本質的によいものであって、道徳的および政治的な挑戦は、純粹にこの良い秩序を保全するという、自然主義的な間違っ結論です。しかし、進化は、創造的なプロセスであり、潜在的な保護の対象となるものではありません。

持続可能性は、生態系バランスの新しい別種のモデルとして誤解され、その中で終末の日に、人間の文明全体は破壊的な力であると見られています。しかし、自然から採った持続可能性のモデルに従って、人間社会におけるすべての社会的・経済的プロセスを改革することは、できもしないし、役にも立ちません；ハーバーが提案するように、「結局は、人類の文化的な発展、特にその産業の場面において、発展それ自体を、自然の持続可能な構造を越えたところ、それも、不可逆的なところに設定したということ、我々は認めなければなりません。」³

持続可能性の倫理的に的確な定義は、生態学的なレベルからだけで導き出されるのではなく、社会的、文化的に形づくられた正義と善良の概念という排他的な面に見られます。社会の目標と利権は各々の時間と空間を通して定められますが、その事への言及なくしては、持続可能性は虚しい概念です。このレベル上においてのみ、天地創造に関する信仰は、倫理的に意味があります；生態学と生物学は、叙述的科学です。したがって、善悪について判断する資格はありません。

キリスト教の天地創造について信仰の特有な性質は、一私の考えでは一それが、調和についての生態学的な考えによって特徴づけられるのではなく、自然を秩序の体系とみることにあり、そこには、対立、生存への苦闘、死、苦しみは、その性質を失うことなく癒しの場と源泉としての役割もまた担っています。これにより、我々は自然を文化的な挑戦とみなすことが出来、そして、それにより、急進的な生命肯定と、我々の内外の自然の限界を直視するという謙遜な立場を併せ持つことが出来ます。この種の天地創造を基にした精神は、たとえば、アッシジの聖フランチェスコの教えの中に見つかります。今日、概ね、生態学的な調和についてのフランシスコの考えは、極端に単純に解釈されています。

従って、持続可能性に関する神学的な倫理学は、生態学的な救済を説いていません。それは、自然主義的な倫理学ではありません。むしろ、自然を開かれた秩序であり、自然と文化との間、保護と再生との間の解くことのできない緊張とみなします。これが、最新の技術の矛盾を取り扱うことができる、倫理的なモデルを造る基礎となるものです。

神学は、どのようにして、持続可能性に関する特定の展望の範囲を定めますか？

持続可能性の主題は、ある物を取り出すという、伝統的なパターンでは、限定出来ません。それは、プログラムによって、生態学的、経済的、社会的要因の接点の問題に、関連があります。

持続可能性の原則における論理上の核には、リニア〔線型〕から、ネットワーク化された思考プロセスへのパラダイム・シフトがあります、それは、個々の物と原因結果の鎖に注目する事から、それ自身のテンポとリズムを持つ相互作用及びネットワークのような、より複雑なシステムに注目することへの、パラダイム・シフトです。関係と状況、非線形性、帰還ループ、ダイナミックなバランス、そしてバランスの崩れた混沌から秩序を見る事は、社会的倫理において革命的な結果をもたらしています、その社会的倫理は、近年、社会制度論の状況において、とりわけ議論されています。(例えばニクラス・ルーマンのそれです。)

システム論に基づく、持続可能性の見方は、自然および社会科学の結びつきに新しい面を作りだします。気候変動についての現在の研究は、そのようなアプローチが必要だという

一例です。複雑なシステムの理論から、持続可能性に対する自然的で哲学的な基礎が生まれます。ドイツ [カトリック] 司教会議は、これに関し、**Retinitat** (ネットワークと全体的な関係を考え、実行する) (4) という言葉を導入しました。

これを念頭に置けば、持続可能性は、生態学、経済学、社会的懸念を単に並べて配置することよりも、はるかに重要なものとして、理解されなければならないことは明らかです。持続可能性は、同等の3つの柱からなるモデルとして、しばしば定義されていますが、これは意味がありません。生態学、経済学、社会的懸念の倫理的価値を、直接比較することはできません。持続可能性は、これらの3つのものを合わせたものではなく、それらが相互に関係しあうことにあります。

ユートピアを批評する

持続可能性は世俗の救済であるとする事にたいする批評は、批評的な見方の第4の要素で、のちほど、進歩に関する考え方の面において考察します。というのは、我々が20世紀にひどい経験をした社会的なユートピアの型から、持続可能性を切り離して考える事は、このエッセイの中では、私が相当に興味を持っていることです。

2. 全世界と世代間の正義のための新しい契約

境界のない倫理？

リオで概説された持続可能性の概念は、特に生態学的というような、論証的な論理を、採用していません。むしろ、その基盤は全世界と世代間での亀裂に対する正義 (全世界・世代間の正義) についての考えの延長線上にあります。延長線上というのは、科学技術と国際化の当然の結末です： 長期の影響、そして社会的な相互作用が、もはや、空間/領土の制約に縛られないという事は、倫理にたいする制約も、除かなければなりません。(5) そういうわけで、生物圏の機能の保護は、我々が将来のために、そして貧困との戦いの中でできる最も重要な社会的な貢献の1つです。

21世紀における飲料水の不足、砂漠化、そして肥沃な地面の浸食、気候による自然の生息地への変化は、貧困の、主要な原因のいくつかであると同時に、その結果でもあります。世界的に見て、生態学的な問題と社会的問題の間には、緊密な関係があります。(6) 環境保護のない正義はありません、そして正義のない環境保護もありません。

持続可能性は、しばしば、次の2つの倫理的原則に由来します； 1) 将来の世代は、同じ生きる権利がなければなりません； そして、2)、すべての人は、世界にある資源に同じようにアクセスできなければなりません。倫理・政治的、科学的な文献では殆ど疑問が呈されて

いませんが、私は、この新しい世界的、世代間の平等主義についての修正が緊急に必要であり、同時に革命的であると考えますが、いずれにせよ、実行可能な代案が不足していません。

将来の世代の生きる権利

ハンス・ヨナスが提案する「客観的な自然の目的論」について、将来の世代間の倫理の、理論的な概念(7)として、深く議論したくないならば、自分が受け取ったのと同じものを、次世代に渡すという、公平な待遇について議論することができます。これは、「連帯に対する漠然とした考慮ではなく」、正義に対する避けられない義務です。(8)ゴールデン・ルール(黄金律)を次世代に適用することもできます; 親世代は、自身の両親から受けたかも知れない苦しみ以上に、子供たちの世代を害してはいけません。

世代間の正義の仮定では、倫理について、一連の方法論的な困難があります、なぜなら、未来は計算することができないからです。特に、未来の人々のニーズと能力を、我々は、まったく知ることができません。そのため、世代間で資源を等しく分配するという考えは、あまり助けになりません。目標は、むしろ、自分自身が決定できるのに十分な手段と自由を提供できる世界を、後の世代に残さなければならないということになります(9)。我々の自然・社会的な生息地の保護と同じように、極めて重要なのは、将来の予知できない問題を解決するのに必要な文化的な能力の発達(すなわち教育と科学を通しての)です。

グローバル(世界的)にある資源にアクセスする権利

現在、世界の人口のおよそ 20 パーセントが、世界の資源の 80 パーセント以上を使っています。正義の理論の決定的な問題は、すべての人が、グローバルに利用できる資源の使用を主張できるかどうかということです。正当な/不当な区別が適用されるのは、社会での行動と構造に対してだけであり、自然の産物である不平等に対しては適用されない(10)、この要求は、世界経済の枠組みの条件と、危険の分担領域に、主に関係があり、そのために、全世界の連帯の合意があります(すなわちアジェンダ 21 と気候変動枠組条約)。世界の原料の輸入市場は、しばしば搾取のための機構[メカニズム]です、そして、最も貧しい者のニーズは、通常、無視され、資源使用の不平等な配分は、大きな不正を意味します。

UNEP(国連環境計画)は、工業国が、長期的に彼らの天然資源使用を 90 パーセント減らすことによってのみ、より貧しい国の大部分の人口に発展の十分な機会が与えられると、推測しています。私自身も、この「ファクター10の解決」の主唱者の一人です。

そのような目標は、非現実的ではありません。過去、そして現在において、多くの分野で、“自然の使用”を同様に縮小しました --- 有害物質や特殊な方法を意図的に減少させまし

た --- たとえば、1980年代の産業の燃焼プラントのフィルタ使用の義務化、触媒コンバーターの導入、そして、CFC〔クロロフルオロカーボン、フロン的一种〕の世界的な禁止 --- です。方法論的な意味において、「資源の使用」の範疇〔カテゴリー〕は、単に与えられた実体として議論されるのではなく、具体的なパラメータ〔媒介変数〕として定義されることが、不可欠です。

持続可能性に関する、倫理的で政治的なリトマス試験薬としての、気候の正義

気候変動に関する政府間パネル (IPCC) の予想によると、2100年までに、空気の平均温度は、摂氏 1.1C と 6.4C 程度の間で、上昇して、そして、海面の上昇、氷河の溶解、そして極端な気象状況の増加を起こします(11)。現在の統計を見れば、我々が驚くほどに、このシナリオの上限に向かって進んでいることが分かります。気候変動は、「おそらく、現在にとって最も大きな実存的な脅威であり、そして、将来の世代と人間以外の自然にとっては、より大きな脅威であります(12)。それは、数億人の食物、安全や生息地に関わる人権に対する実存的な脅威です(13)。だんだんと、気候変動は、外交と安全保障の政策の中心的な問題とみなされてきています。長期的に、そして、世界規模で見て、気候変動を減らし、その結果に適応するための処置がなければ、人道的な生活環境を確保することができません。

気候変動は、主に人為的であり、人間によって引き起こされます。そこで、倫理的には、それは運命の問題ではなく、正義の問題です。工業国における化石燃料の過度の使用は、生態学的な侵略であり、発展途上国の何百万人の生きる権利を奪っています；それは、新しい形の植民地主義（今回は、大気を通して、匿名でもたらされた）だと、認識されなければなりません。気候変動対策は、21世紀における持続可能性の、リトマス試験薬です。

我々の気候は、共有財産であるため、その損害は我々全員に影響を及ぼし、個々の受益者はほとんど識別できないので、気候変動対策への投資は促進されやすいです。従って、持続可能性は、特定の組織的な気候規制の保護なしには、不可能です。持続可能性への新しい世界的な合意と、気候保護の対策方法への協力が必要であり(14)、同時に、制裁の権限をもつ、環境問題のための新しい独立組織が、国連の内に必要です。

気候の正義の倫理的な中核は、二酸化炭素排出権の配分です。現在の二酸化炭素の排出の状況からみて、4つの鍵となる正義の原則から成る歩み寄りが必要です：

- (1) 炭素の使用と排出権の完全な配分（ドイツにとって、これは、二酸化炭素の排出を、1人が1年につき、11トンから、最大で2トンまで、縮小することを意味します）；
- (2) 努力の平等（パーセントの縮小）；
- (3) 貢献力と問題の原因の責任によって設定される要求（工業国からのより大きな貢献、こ

れら工業国が、気候変動のために最も多くの責任を負っているため)；そして、
(4) 補償処置の容認(例えば、二酸化炭素削減のための植林、または CO2 削減技術の開発)。

私の考えでは、気候の正義のための、これらの 4 つの異なるアプローチに関し、適切に計量し配分するに足りる明確なモデルは、まだありません。気候変動の経験的な事実についての集中的研究と、倫理的・政治的・法的な摩擦についての研究を比較すれば、大きな矛盾に驚くことしかできません。持続可能性に関する人文科学の研究は、科学研究と比較すると、比較にならないほど小さいです。おそらく、新しいレイチェル・カーソン・センターと LMU ミュンヘンとドイツ博物館の環境学研究のための人文科学学会との共同のイニシアティブが、この状況を改善してくれるでしょう。

私にとっては、最も面白いのは、気候、エネルギー、および経済という、3つの危機が、政治的な方向を変えるチャンスとして、どのようにとらえられるかを見ることです。これは一方では難しいことです、なぜなら、短期的解決を見出すことへのプレッシャーが、巨大だからです。他方、これらの 3 つの異なる危機が交差しているという事で、創造的な解決案を造る可能性を見いだす事が出来ます。ネットワークと相乗効果を用いてジレンマを解くことは(たとえば、ケインズ主義的なエコ形態は、経済、気候変動、そしてエネルギー供給の問題を同時に解決します)、持続可能性の政治的・戦略的な意味の核心をなすものがあります。

3. 偶発的な出来事の管理： 恐れとユートピアの間にある将来の倫理

気候変動は、社会の生態学的・社会的・経済的な期待の端にある一つの経験を反映しています。この経験に関しては、持続可能性の倫理的、政治的な原則が、進歩の状況、範囲、及び目的について新しい定義を提供してくれます。永久に続く商品と速度の増加の代わりに、人間の生息地の、生態学的・社会的・経済的な安定性の保護は、社会の発展と政治的計画の中で重要な位置を有します。「より速く、より高く、もっと」は、進歩の理想として不十分であることがわかりました。より少ない資源の上に築き上げられた富で、できるだけ多くの人に開かれたもののみが、正義を提供することができます。

持続可能性は、資源を節約するための、社会的、経済プログラムの常套句ではありません；それは、倫理的で文化的な、新しい方向づけとして、理解されなければなりません。無制限の成長という、現代の進歩のパラダイム〔規範〕は、価値に基づく発展の必須概念と、置き換えられる必要があります(15)。長期の経済的成功は、それが自然のリズムによく調和しているかどうかで、測られる必要があります。"Index of Sustainable Economic Welfare [持続可能な経済福祉の指針]"は、進歩を測り、チェックし、GDP [国内総生産] のみでなく、

持続可能な発展の基準に一致しているかどうかで繁栄を評価する手段として、役立つことができます。

我々の現在の進歩のモデル〔ひな形〕は、ニュートン力学による自然哲学に基礎を置いています、その力学は、時間と空間を空っぽの器で、その器には、方向と構造、始めと終わりが欠如していると考えます。時間と空間は、単に克服されるべき障害に過ぎません。我々の加速した社会は、無謀な速度で、千年分の資源の使い果たし、「あらゆるもの、現在、永遠に」という格言で、我々の生活の歩調を定めますが、それは、我々の自然についての解釈の結果なのです。天地創造に対する信仰は、この自然の見方に代わるものを、模索させます、そして、今日では、その自然哲学の基礎をプロセス神学におきます(17)。

持続可能性は、将来のための予防措置です；その動機となる希望は、永遠の進歩に対する信仰ではなく、自然の範囲内の良い生活の形です。キリスト教の信仰に、そのような人生観を見つけることができます。物事は絶えず改善され、人間は完全な社会を建設することができるという考えに基づいているのではありません、実は、正反対のものに基づいているのです：正反対のものとは、人類の限界に対する実存的な意識です、人の生命が贈り物であり、そして誰もが人間のコミュニティの存在に依存しているということを、認めるならば、それを希望に変えることができます。

このエトス〔精神、気風〕は、持続可能性のいくつかの解釈の矯正策として、用いられなければなりません、その解釈では、持続可能性は、世界的・エコ社会的・経済的管理の 21 世紀の主なユートピア〔理想郷〕になりました。批判的な人類学と自然哲学の深い洞察なくしては、持続可能性は、ひどくアンビヴァレントな〔相反する価値を持つ〕ユートピアになってしまいます。

神学上の見方によれば、持続可能性は、政治と科学がすべての問題を解決できるという、ユートピアを否定することを求めます。これは、もし、人間が、将来の明確な目的に対する要請（の範囲）を将来に求めるのを止め、生命のすべての神秘のただ中に、この地平線〔視野、思考の範囲〕を探し始めた時にのみ、受理されるでしょう。

危機に直面するこれらの経験を、新しい好機会に変えることができるかどうかは、心理学・神学・文化学科の間の相互対話を促すおもしろい研究テーマです。おそらく、経済学者は、ここでも、「今日のニーズは、明日の市場。」という標語に従って、類推を見つけることができるでしょう。

リオで作成された合意書でさえ、これらの実存的な境界を取り繕う、ひどくアンビヴァレ

ントな〔相反する価値を持つ〕約束を、厳しく分析する機会を与えてくれます；我々は、生態学的・社会的な問題についての、ユートピア〔空想〕的・世界的な管理を約束されましたが、同時に、その背後では、同じ古いモデル・力のネットワークが追求されています。持続可能性について話されていましたが、実際には、従来の繁栄モデルが話されていたのです、それは、トリクルダウン〔おこぼれ経済〕理論の原則に従って、社会的に最も貧しい人々への物資と住居の供給は、社会の富裕層の増加とその余剰に依存しているのです。過去 20 年の経験は、これが誤解を招く約束であったことを示しています。化石燃料に依存する経済と生活様式の拒絶は、まさに始まったばかりです。

現在の政治的な伝えられ方では、この持続可能性のモデルの、空想的〔ユートピア的〕な過剰性には、疑問があります。気候の政治における、摂氏 2 度の目標の見込みは、私の意見では、既に説得力がありません。二酸化炭素の排出は、今も急速に増加しています。溶けた永久凍土層からのメタン放出物は、いろいろな最悪のシナリオをも、上回りました、そして、このプロセスは加速の途上にあります。

このことと、他の関連する事実から考えて、持続可能性の議論が、1970 年代の終末論的な展望へと回帰しています。進退極まった経路を切り抜ける福音〔gospel of Good News〕に基づく、キリスト教の神学は、一方では危険を軽く扱い、他方では恐れについての議論をしているが、その間を、どのように取り持つことができるのでしょうか？ キリスト教の信仰には、進歩への信念との共通点は、何もありません。それは、我々が、西洋で当たり前としてきた、安全と繁栄への期待とは、全く別の希望です。それは、進展と妨げ、保安と危険、喜びと苦しみ、生と死の両値性〔両面価値、相反する感情の交錯〕に対し、偶発的な出来事を管理する方法です。

もしも偶発的な事件〔不慮の事故〕を管理する事が宗教の主要な機能である (18) と仮定するならば、そこに、気候変動と持続可能性の論議に神学的倫理が力を発揮することができるのです；偶発的な出来事の管理は、近代後における進歩への信頼の崩壊に答えを見いだすために、不可欠であり、それは、生態学的な終末論的シナリオや、永久に成長するという新しいユートピアに指向することなく持続可能性について議論する出発点となります。気候変動において、教会や宗教界が特に能力を発揮できるのは、宇宙論・象徴的・儀式的なコミュニケーション(交流)(19)に、道徳的意味を与えているからであります。そうして、説かれた道徳的な教えは、より多く人間の行動を変える事が出来ます。カトリック教会は、地上で最も古く、全世界的な力を持つ団体であり、最大の世界規模の機関です；したがって、連帯を国際的なものにする努力をしなければいけないという特別な義務を持ちます。すべての宗教は、長期的な展望に立って、自らを(教義、活動など)規定しています。これを基に、持続可能性の倫理に対して、基本的なアプローチをしています。

キリスト教の持続可能性にかんする倫理は、自分本位の自然存在論や、平等の約束や人間の進歩のユートピアといったような閉鎖的なものではなく、むしろ、発展とリスクの相克のなかで前進する道を求めていくという事です。

これがまさに、エルンスト・ブロッホが述べた希望の原則に対し、ハンス・ヨーナスが責任の原則で反論したところの意味するところです。ヨーナスは、慎重の倫理、限度の受容、そして、「恐れの見識的教授法(20)」を、求めています。我々は、「賢い克己」を必要とします、なぜなら、我々の将来に対する主な脅威は、自然の限界ではなく、入手できるという知識が極端に増したため限界が無いように見える人類の欲望です。克己心を規定できるかどうかは、技術的發展と経済發展の方向付けを見直し、人類と天地創造の健全を守るための、前提条件であります。

4. 持続可能性の原則：カトリックの社会的倫理における位置付け

持続可能性は、カトリックの社会的な教義の中では系統的に取り扱われてきませんでした。持続可能性という用語は、教皇の文書に記載されていません。「生態学に戻る」という熱のこもった呼びかけが実際に多くありましたが、それらが、個々人の倫理的な徳のレベルを超えることはありませんでした。政治制度の上では、環境と開発に関する系統的な考慮はなされませんでした。そういうわけで、私は、社会的な原則の拡張を、前提条件〔公理〕にしたいと思います。個性、団結、及び従属とともに、持続可能性は、第4の社会的な原則として、認められなければなりません。これが、カトリックの社会的な倫理(21)の系統的な側面に関する、私の本の中心的な議論です。

持続可能性は、天地創造に対する信仰と、環境についての社会的な議論との間で、「失われた環」です。ちょうど、慈善事業に対するキリスト教の見方が、何世紀もの間、個人の徳行のレベルだけのものとして、倫理的に理解され、団結〔協力〕主義との関連で、政治的に有効になったように、天地創造に対する信仰は、倫理なカテゴリー〔範疇〕に解釈し直される必要があります、それによって、天地創造は、気候変動の脈絡において、政治的に実行可能で、法的に正当化され、組織的な構造と経済的な決定の具体的な結果を、明確にさせることができます。持続可能性のない、天地創造に対する信仰は、組織的で、政治的な倫理の面から見れば、一種の盲目です。天地創造に対する信仰のない持続可能性には（キリスト教徒であろうとなかろうと）、倫理的な深さを失う危険があります。

持続可能性は、生態学的な疑問に対して、問題の地平線〔知的な視野、見通し〕を開き、社会倫理の伝統的な原則の一つに結びつけ、よみがえらせます、その結果、その定義の内

容、その倫理的な動機づけ、及び既知の社会的原則との緊密な関係から導き出される組織的構造を手に入れることができます：

- ・個性の原則、すなわち人間の絶対の尊厳、即ち、能動的で責任ある倫理的、組織的な主体者であるという、原則に、基づかなければ、持続可能性の原則の広範囲な要求に倫理的な根拠を与えようとしても、自然に失敗に終わります。

- ・協力〔団結〕の原理と、貧困との戦いに対する全ての機関の協力がなければ、持続可能性の原則は、結局、政治的・社会的空白の中に存在することになり、孤立し、そして— 国連の概念が示したように—社会的・政治的な本質に対する基盤もないものになってしまいます。

- ・補完性原理がなければ、持続可能な発展の概念には、組織的な原動力が欠如します。生態学的な要請は悪用され、自由と社会的・文化的な自然の生息地に適合する構造を模索するよりも、むしろ、より多くの国家統制、より多くの規則、より多くの集中化を要求するために使われる可能性があります。

伝統的な社会原則の生態学的な面に関して言えば、これらの考察は、人間でない自然に、他の問題を通してしか意思を表示させません。生態学的な要因を単に社会的・経済的責任と解釈するのは、物事の本質の問題を正しく扱うものではありません。それは、生態学的な面を、社会の発展の目標とみなす持続可能性の原則に矛盾しています。

生態学的な社会倫理

最後に、カトリックが社会的教育の根本的な原理の 1 つとして、持続可能性を受容するのは、主に、「時代の動向」について社会的・倫理的な面から診断を効果的にまとめ、何が社会と教会にたいする挑戦（問題）かの核心を明らかにするということです：「19 世紀末に、団結の問題が爆発的な社会現象を引き起こしましたが、これが、21 世紀の初めに、持続性問題として再度表現されています。」(22) 持続可能性は、社会的・倫理的な診断を統合したものであり、そして、それを基に、将来がすべての政治局面でどのように管理されるかの指標〔バロメーター〕となります。

持続可能性は、正義の抜け道をはっきり見えるようにしますが、それらは閉ざされるべきです。それは、将来に関する主要な疑問に接する問題であり、異なる状況での独得なジレンマに対し、しばしば驚くほどの類似点と、構造上の共通点を示します。持続可能性により、社会的・政治的議論に、時間と自然という次元が加えられます。そして、地域的な事象と世界的な事象の間の複雑な相互作用に対し、新しい分析と解決を可能にします。

しかし、そのような中心的な機能は、その〔持続可能性の〕境界を問題として取り上げた上でなされる持続可能性の議論によってのみ、実現することができます。ここに、神学が、持続可能性に対し希望と意義を見いだすのに役立つところです。この希望と意義は、人間的、社会的、技術的な努力で達成できる範囲を越えているものです。この、持続可能性の地平線〔知的範囲〕を広げる事はとても重要です。というのは、持続可能性の議論を閉鎖的なものにしたたり、その核心の性質を、なんでも解決できる全能の力と間違えるという危険性があるからです。持続可能性は、人文科学 — 哲学、神学、社会学、歴史、そして文化的な研究 — に目を向け、付随する観点を探る必要があります。

脚注

- 1 Reis, "Nachhaltigkeit—Ethik—Theologie."
- 2 Moltmann, Gott in der Schöpfung; und Wirklichkeit. For a new interpretation of the "constructive correlation" from cosmology and soteriology, see Bergmann. *Creation Set Free*, 175-352
- 3 Haber, "Nachhaltige Entwicklung-- aus ökologischer Sicht, " 9-13, esp.13. Quotation translated by L. Ritson.
- 4 Deutsche Bischofskonferenz [DBK]. *Climate Change*. 37, citing DBK. *Handeln für die Zukunft der Schöpfung*, 96, 114, and 140-141. See also Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, 347-72.
- 5 Hoffe, *Moral als Preis der Moderne*, 179-95.
- 6 United Nations Development Programme, *Fighting Climate Change*, 8-38 and 58-68, and Lienkamp, *Klimawandel und Gerechtigkeit*, 95-155.
- 7 For a critical view on this, see Hasted, *Aufklärung und Technik*, 167-73.
- 8 Hoffe, *Moral als Preis der Moderne*, 183. Quotation translated by K. Ritson.
- 9 Weikard, "Liberté Eigentumstheorie," 42ff.
- 10 Ricken, "Gerechtigkeit, philosophisch, " 71-73, esp. 72.
- 11 Intergovernmental Panel on Climate Change [IPCC], *Climate Change*, pt. 1.
- 12 Deutsche Bischofskonferenz, *Climate Change*, 5. See also IPCC, *Climate Change*; and UNDP, *Fighting Climate Change*.
- 13 Wissenschaftlicher Beirat global Umweltveränderungen, *Welt im Wandel*, esp. 124 and 181-90
- 14 Edenhofer and Flaschland, "Ein Global Deal für den Klimaschutz," 24-33.
- 15 Benedikt XVI, *Caritas in veritate*, 48-52.
- 16 Diefenbacher, *Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit*, 133-70.
- 17 Faber, *Gott als Poet der Welt*. Other approaches come from Trinitarian cosmology and from Liberation Theology. See Bergmann, *Creation Set Free*, esp. 57-171 and 269-321.
- 18 Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*.
- 19 Gardner, "Engaging Religion in the Quest for a Sustainable World"; and Vogt, "Religiose Potentiale für die Nachhaltigkeit," 91-118.
- 20 Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 63ff. In my opinion, the "heuristics of fear" as suggested by the religious philosopher needs further differentiation in terms of society and decision theory. We need different models to enable analysis and to manage different kinds of risk. Renn illustrates this under the heading of risk maturity in *Risk*

Governance; see also Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, 369-72.

私の考えでは、宗教的な哲学者が提案した「恐れの見識的教授法」は、社会的・意思決定的理論に関して、分化を進める必要があると思います。我々は、分析を可能にするために、異なる種類の危険を管理するために、異なるモデルが必要です。Renn は、Risk Governance の中で、危険の成熟という見出しの下で、これを例示しています。

21 Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, 456-94/

22 Wulsdorf, *Nachhaltigkeit*, 12. Quotation translated by K. Ritson.