

# **Kirche – der Schöpfung verpflichtet**

*Ökumenischer Kirchentag in Rottweil*

*von Prof. Markus Vogt, LMU München*

Mein Impulsvortrag hat drei Teile:

1. Eine theologisch qualifizierte Erschließung des Schöpfungsglaubens, um die kirchliche Kompetenz im Umweltdiskurs aus der Mitte des Glaubens heraus zu verdeutlichen und dem Umweltdiskurs eine theologisch-ethische und spirituelle Grundlage zu geben. Ich nenne es „Schöpfungsglaube und Ökotheologie“.
2. Der Klimawandel als Beginn einer neuen erdgeschichtlichen Epoche. Ich konzentriere mich auf die damit verbundenen ethisch-politischen Herausforderungen und nenne den Abschnitt „Ökologische Gerechtigkeit und Menschenrechte“
3. Notwendige Lernprozesse und Kompetenzen der Kirchen. Programmatisch geht es mir um „Konsequenzen für eine Erneuerung der kirchlichen Soziallehre und einen ökosoziale Kulturwandel.“

## **I. Schöpfungsglaube und Ökotheologie**

### **1. Biblische Ausgangspunkte**

„Schöpfung“ meint nicht nur einen Akt am Anfang der Welt, sondern zugleich die ständige Gegenwart Gottes in seinen Geschöpfen, die Christen zur Liebe befähigt, zum Handeln verpflichtet und zur Hoffnung ermutigt. Der Schöpfungsglaube ist eine *Tat-Sache*, also ein Handlungsauftrag und eine Aussage über die gegenwärtige Welt und nicht bloß über ein vergangenes Ereignis.

Wer Schöpfungsverantwortung als Tat-Sache erkennt, entdeckt die Dynamik, Vielfalt und Rhythmik der Schöpfung als Basis von Lebensqualität und als Koordinatensystem für kritische Rückfragen nach der Stellung des Menschen in der Natur, ohne die eine Bewältigung der ökologischen Krise heute kaum denkbar ist.

*Die Einheit von Herrschafts- und Gärtnerauftrag (Gen 1 und 2)*

Der so genannte Herrschaftsauftrag – Gen 1,26: „Macht euch die Erde untertan“ hat der Bibel den Ruf eingebracht, das kulturgeschichtliche Programm der Naturzerstörung formu-

liert zu haben.<sup>1</sup> Dies wird u.a. durch die biblische Komposition der Parallelführung von erstem und zweitem Schöpfungsbericht widerlegt. Der Herrschaftsauftrag ist mit dem „Gärtnerauftrag“ (Gen 2, 15) zusammen zu lesen. In Gen 2 werden die Verben „pflegen, hüten“ (*abd/smr*) gebraucht. Der Mensch soll die Schöpfung pfleglich und verantwortlich bebauen und bewahren, gestalten und schützen.

### *Gottebenbildlichkeit und „Erdverbundenheit“ des Menschen*

Der in Gen 1, 26 genannte Herrschaftsauftrag gründet theologisch in der im gleichen Vers genannten Gottesebenbildlichkeit des Menschen, die ein Freiheits- und Verantwortungsauftrag ist. Der Mensch erhält (im Unterschied zur babylonischen Kosmogonie „Emuna Elish“) keine ausschließlich sakrale Bestimmung. Er soll frei und eigenverantwortlich seine Fähigkeiten entfalten und so Gott die Ehre erweisen.<sup>2</sup>

Von daher ist das Verb *rdh* (untertan machen) als „herrschen nach dem Vorbild Gottes“ zu interpretieren: „auf die Weide führen, leiten, zähmen“. Der Herrschaftsauftrag zielt auf eine hierarchisch geordnete Partnerschaft zwischen Mensch und Tier im Sinne der Herrschaft durch Fürsorge.<sup>3</sup>

Zugleich ist die Charakterisierung des Menschen als Adam, das heißt wörtlich „Erdling“, stets mit zu bedenken: Ausgesagt ist eine grundlegend ökologische Bestimmung des Menschen. Er ist „Staub“, in seiner Begrenztheit ein Irdischer, eine der Erde zugehörige Kreatur. Allein der Gottesbezug, die Gottfähigkeit als Geschenk und Möglichkeit hebt ihn über die Natur hinaus; genau dies aber gefährdet er, wenn er seine Erdhaftigkeit, Kreatürlichkeit und damit Angewiesenheit auf Gott leugnet.

## **2. Ökonomie: Schöpferische Unterschiede**

Das Christentum ist keine Naturreligion. Die Natur ist in theologischer Sicht kein Paradies, keine vollkommene Ordnung. Auch Leid, Konflikt, Daseinskampf und Leid gehören unüberwindbar zu ihr. Schon biblisch zielt die Schöpfungstheologie auch auf eine kritische Aufklärung gegenüber den Naturreligionen des Umfeldes (Sonnenkult in Ägypten, Baalkult in Palästina) Die Differenz zwischen Schöpfer und Geschaffenem oder – ethisch gewendet – zwischen Naturordnung und Gerechtigkeit bleibt substantiell.

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Amery 1972; zur kulturgeschichtlichen, theologischen und ethischen Antwort: Rappel 1996.

<sup>2</sup> Ganoczy 1982, 39.

<sup>3</sup> Welker 1995, 101-106.

Die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf ermöglicht die Eigenwirklichkeit des Menschen und der Schöpfung und „befreit die Welt, ihre Geschichte und damit auch den Menschen von der Last einer vermeintlichen Göttlichkeit“.<sup>4</sup> Gerade diese Differenz ermöglicht eine freie Beziehung der Geschöpfe zu ihrem Schöpfer.

#### *Creatio continua: Schöpfung als Prozess*

Trotz der Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf gibt es eine verborgene Gegenwart des Ewigen in der Zeit, die theologisch mit dem Topos „*creatio continua*“ ausgedrückt wird.<sup>5</sup> Entgegen dem üblichen Verständnis ist auch die Urgeschichte (Gen 1-11) weniger eine Spekulation über den Anfang der Welt im Sinne der *creatio prima*, sondern vor allem eine narrative Form der Darstellung allgemeiner Grundzüge der Schöpfung als *creatio continua*.<sup>6</sup> Schöpfung ist ständig im Werden, sie ist ein unaufhörlicher *kreativer* Prozess.<sup>7</sup>

#### *Die Spannung zwischen erlöster und unterlöster Welt*

Der christliche Schöpfungsbegriff ist durch die Spannung zwischen unerlöster Welt und dem Vorgriff auf versöhnte Wirklichkeit geprägt. Diese findet sich analog auch im Naturbegriff als Spannung zwischen Harmonie und Konflikt, Ordnung und Chaos, Leben und Tod, Werden und Vergehen. Angesichts dieser Spannung ist Ethik nicht aus der Natur ableitbar, sondern braucht zugleich mit und in der Naturdeutung den Rekurs auf geschichtliche, kulturelle und religiöse Kategorien.

#### *Die Umweltkrise als „religionsproduktive“ Grenzerfahrung*

Als grundlegende Grenzerfahrung (post)moderner Zivilisation ist die Umweltkrise „religionsproduktiv“ ist<sup>8</sup>, d.h. sie erzeugt neue Formen der Rückfrage nach Gott als dem Unbedingten und Transzendenten, als dem, was menschliche Existenz trägt, ihr Sinn und Zukunft verleiht, moralische Grenzen einfordert und den Einzelnen persönlich wie die Gesellschaft als Ganze in die Pflicht nimmt.

---

<sup>4</sup> DBK 1998, Nr. 78f. Die Entlastung der geschöpflichen Wirklichkeit von dem Anspruch einer vermeintlichen Göttlichkeit und Vollkommenheit ist gerade für die Sozialethik von zentraler Bedeutung, insofern Ideologien ihren Ursprung darin haben, dass geschöpfliche Wirklichkeit absolut gesetzt wird.

<sup>5</sup> Schon der Schöpfungsakt selbst ist nicht zeitlich zu denken, sondern als Anfang der Zeit: „Der Schöpfungsakt ist kein zeitlicher Akt. Er umfasst vielmehr als ein ewiger, aller Zeit gleichzeitiger Akt den gesamten Weltprozess; aber der Weltprozess hat einen zeitlichen Anfang, weil er in der Zeit verläuft“ (Pannenberg 1970, 60).

<sup>6</sup> Ganoczy 1995, 94f.

<sup>7</sup> Ganoczy 1995, 188. Vgl. auch *Gaudium et spes* 5,3: „Die Menschheit vollzieht heute einen Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis.“

<sup>8</sup> Gabriel 1994; Pannikar 1996.

Die Aufforderung zur Umkehr, zur Änderung des eigenen Lebens, entstammt der ökologischen Selbstgefährdung der Menschheit. Diese Verunsicherung erfasst das gesamte „Projekt der Moderne“ und kann nicht hinreichend mit soziotechnischen Managementprogrammen beantwortet werden. Die Frage nach der Stellung des Menschen in der Welt, die ein Grundthema von Religion ist, wird gegenwärtig zugespitzt: zur Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Natur, zur Frage nach der Erfahrbarkeit Gottes in der Natur und den (anthropogenen) Naturkatastrophen und damit auch zur Frage nach sinnstiftenden Leitwerten gesellschaftlicher Entwicklung. Diese Fragen reflektiert die Ökotheologie.<sup>9</sup>

Die Aufnahme eines präkolumbianischen Naturbegriffs in Verbindung mit dem modernen Gedanken von den „Rechten der Natur“ in die Verfassung von Ecuador 2007 ist ein prominentes Beispiel für die Rezeption religiöser Traditionen in neuen Kontexten mit weitreichenden Ansprüchen (in diesem Fall als ethisch-weltanschauliche Grundlage für einen Weg jenseits des „Neokolonialismus“ säkular-naturvergessener Ökonomiekonzepte.<sup>10</sup>

Insbesondere in der westlichen Tradition wurde das Thema „Schöpfung“ gegenüber der Erlösungslehre in den Hintergrund gedrängt. Wir haben es versäumt, den Schöpfungsglauben so in unsere Zeit zu übersetzen, dass er heute auch auf der Ebene von Naturdeutung, Menschen- und Weltbildern sowie gesellschaftlichen Normen Aussagekraft gewinnt.

### **3. Schritte zu einem ethisch folgenreichen Begriff von Schöpfung**

Vor diesem Hintergrund lässt sich die ethisch-praktische Bedeutung des Schöpfungsglaubens in drei Begriffen zusammenfassen:<sup>11</sup>

- *Gottesebenbildlichkeit*: Der Mensch kann dem Weltverhältnis Gottes so entsprechen, dass er als sittliches Subjekt frei über sich selbst bestimmt. Dies macht seine besondere Würde aus und verpflichtet ihn zur Verantwortung gegenüber allen Kreaturen. Die Betonung der unantastbaren Würde des Menschen als Person und Ebenbild Gottes schließt keineswegs die Anerkennung des Eigenwerts der Natur aus, sondern ist in gewisser Weise deren logische Voraussetzung.<sup>12</sup>
- *Mitgeschöpflichkeit*: Den Menschen verbindet mit allen übrigen Kreaturen das gemeinsame Geschaffensein von Gott. Dies verbietet, dass der Mensch seine Mitgeschöpfe als Mittel zum Erreichen seiner Zwecke behandelt. Die Achtung der Mitgeschöpfe ist eine

<sup>9</sup> Altner 1989; McFague 1993; Deane-Drummond 2008; Wainwright et al. 2009; Wilfred 2009.

<sup>10</sup> Fatheuer 2011.

<sup>11</sup> Vgl. DBK 1998, Nr. 56-84, bes. 50ff.

notwendige Konsequenz der Gottesliebe. Als Geschöpf steht der Mensch in einer umfassenden Schicksalsgemeinschaft mit allen Lebewesen, denen ihr je eigener Ort im großen "Lebenshaus" der Schöpfung<sup>13</sup> zugewiesen ist.

- *Ehrfurcht*: Dem christlichen Schöpfungsglauben geht es um eine Haltung der Ehrfurcht, die die Unversehrtheit und Schönheit der Schöpfung inmitten von Leid und Konflikt immer wieder neu entdeckt und schützt. „Die Ehrfurcht vor dem Schöpfer impliziert die Ehrfurcht vor dem Erschaffenen sowie die Beachtung der der Schöpfung innewohnenden Maße und Grenzen.“<sup>14</sup>

Entscheidend für einen Neuansatz der Umweltethik ist, die Zusammengehörigkeit dieser drei Aspekte zu erkennen und sie nicht gegeneinander auszuspielen: Die besondere Würde des Menschen als Gottesebenbild ist in keiner Weise so gedacht, dass dadurch seine Eingebundenheit in die Schöpfung relativiert wäre. Nur in Schicksalsgemeinschaft mit den übrigen Kreaturen findet er seine Identität.

## II. Ökologische Gerechtigkeit und Menschenrechte

### 1. Ernüchterung nach dem Scheitern der Klimakonferenzen

Das 21. Jahrhundert beginnt hinsichtlich der Klimadebatte mit dem Debakel vom 19. Dezember 2009, dem Scheitern des Kopenhagener Klimagipfels.<sup>15</sup> Zukunftsfähigkeit müssen sich die Bürger – so der Philosoph Peter Sloterdijk – künftig eher gegen die Regierungen erkämpfen als in Erwartung der politischen Beschlüsse. Kopenhagen sei ein „Konzil der Ungläubigen“ gewesen: Wir wissen zwar um die radikale Bedrohung unserer Zukunft durch den Klimawandel, aber das in Zahlen abstrakter Klimamodelle präsentierte Wissen ist so fern von unseren Vorstellungs- und Lebenswelten, dass wir es doch nicht realisieren. Wir hören mit den Ohren und verstehen es doch nicht mit dem Herzen (vgl. Jes 42 sowie Mt 13,13ff). Wir glauben nicht, was wir wissen. Unsere Zivilisation scheint wie gelähmt von den Herausforderungen.

Durch das Scheitern der nachfolgenden Klimakonferenzen in Cancún (2010), Durban (2011), Doha (2012), Warschau (2013) wurde die Diagnose bestätigt. Die Aufbruchstimmung im Ringen um globale Gerechtigkeit ist einer Ernüchterung gewichen: Es ist zu spät für eine realistische Chance, die ehrgeizigen Klimaziele zu erreichen und die Erderwär-

---

<sup>12</sup> Zur theologischen und philosophischen Eigenwertdiskussion vgl. Rosenberger 2001, 131-165.

<sup>13</sup> Zur biblischen Begründung des Begriffs "Lebenshaus" vgl. Löning/Zenger 1997, 142-146.

<sup>14</sup> Münk 1998, 235.

<sup>15</sup> Sloterdijk 2009, 10.

mung auf maximal 2 Grad Temperaturanstieg bis zum Ende des Jahrhunderts zu begrenzen. Bei der bevorstehenden Konferenz im Dezember 2014 in Lima/Peru wird es um Schadensbegrenzung gehen, damit die Verhandlungen nicht ganz ins Stocken geraten. Da das Kyotoprotokoll – die einzige verbindliche Grundlage für den globalen Klimaschutz – 2015 enden wird, richten sich bereits heute alle Kräfte auf den „Post-Kyoto-Prozess“, für den die Ziele der Armutsbekämpfung (Millenniumsprogramm) und der Nachhaltigkeit (Sustainability) verknüpft werden sollen. Ob dies bei der nächsten großen Klimakonferenz in Paris (2015) in angemessener Form gelingen wird, ist bisher völlig offen.

Trotz aller Klimaverhandlungen und aller Rede über ökologische Gerechtigkeit stoßen wir jedes Jahr mehr Treibhausgase aus; derzeit ca. doppelt so viel, wie die Wälder und Meere absorbieren können. Mitte des Jahrhunderts könnte Südeuropa von Wüsten geprägt sein. Der Verbrauch von Energie und Ressourcen sowie der Ausstoß von Müll und Schadstoffen steigen weltweit unaufhörlich weiter. „Blind in die Apokalypse“, so beschreibt Harald Welzer den gegenwärtigen Kurs der Weltgesellschaft. Unser Gesellschafts- und Wirtschaftssystem manövriert sich in eine Sackgasse. Unser demokratisches und wirtschaftliches System scheint in der gegenwärtigen Form zu kurzatmig und konkurrenzfixiert, um den Ansprüchen ökologischer Gerechtigkeit angemessen zu begegnen.

Technisch gesehen wäre eine weltweite Klima- und Energiewende, die eine exponentielle Steigerung ökologischer Risiken vermeidet, möglich. Aber in der Konkurrenz um die Spitzenposition in der Weltwirtschaft und unter dem Druck der Wähler auf die Politik tun wir das Gegenteil: wir erschließen auch aus prekären ökologischen Lagen zusätzliche Energiequellen und werden diese dann auch beschleunigt verbrauchen. Die USA planen mit Hilfe der Fracking-Methode, die Öl und Gas aus tief liegenden Gesteinsschichten herauspresst, zum weltweit größten Öl-Lieferanten bis 2020 aufzusteigen.<sup>16</sup> „Wir alle sind nicht willens, heute kleine Opfer zu bringen, um die riesigen Opfer in 50 Jahren zu vermeiden.“ So Jorgen Randers in seinem „neuen Bericht an den Club of Rome“ der 40 Jahre nach „Die Grenzen des Wachstums“ Bilanz zieht und einen Ausblick auf die kommenden 40 Jahre wagt.<sup>17</sup>

Aktuelle Nachrichten, dass das arktische Eis schneller schmilzt als prognostiziert und die Welt sich rascher erwärmt, werden in den Zeitungen publiziert und auf Konferenzen diskutiert. Es hat sich eine „Besorgnisindustrie“<sup>18</sup> herausgebildet, die mit Forschungen und gi-

---

<sup>16</sup> Vgl. IEA 2012 (Weltenergieausblick).

<sup>17</sup> Vgl. Randers 2012.

<sup>18</sup> Welzer 2012, 2.

gantischen Konferenzen eine Art Parallelkultur aufbaut; gleichzeitig läuft die Business-as-usual-Wirtschaft weiter und jeder beteiligt sich mit Konsum und Mobilität. Wir reagieren auf die ökologische Ungerechtigkeit mit einer Arbeitsteilung. Manche sind dafür zuständig, sich Sorgen um die Welt zu machen. Sie haben ihren Platz in Wirtschaft und Gesellschaft gefunden, sind eingehegt, gezähmt. Andere sind dafür zuständig, dass die Welt weiter funktioniert, von deren Wirtschafts-, Forschungs-, Konsum-, Finanz- und Mobilitätsdienstleistungen alle abhängig sind. Beide Welten kommen sich wechselseitig kaum in die Quere und existieren parallel. Die Botschaft, die die Vertreter der Besorgniskultur verkünden, kommt bei ihnen selbst nicht an, sie stoßen auf ihren Reisen von Klimakonferenz zu Klimakonferenz oft weit überdurchschnittlich viel CO<sub>2</sub> aus.

Angesichts des offensichtlichen Scheiterns der Klimadebatten, die sich „im Abseits des moralischen Standpunktes“ (Hegel) bewegen, fordern namhafte Wissenschaftler bereits den Übergang vom Klimaschutz zu Anpassungsstrategien an den unvermeidlichen Wandel, der auf die Gesellschaften zukommt.<sup>19</sup> Statt der Sackasse von multilateralen Gerechtigkeitsverhandlungen sollen sich die Staaten individuell für den Wettbewerb um die knapper werdenden Ressourcen sowie für extreme Wetterlagen rüsten.

So plädieren etwas Nico Stehr und Hans von Storch für einem „Paradigmenwechsel in der Klimadebatte“: weg vom Primat „Schutz des Klimas vor der Gesellschaft“ hin zur Vorsorge, d.h. „Schutz der Gesellschaft vor dem sich wandelnden Klima“<sup>20</sup>. Der Fokus der Klimaverhandlungen ist bereits 2009 nach Kopenhagen unmerklich von der Abschwächung (mitigation) auf die Anpassung (adaptation) übergegangen. Als Ergänzungsstrategie ist diese angemessen und zunehmend unverzichtbar. Als nationalistisches Szenario nach dem Muster „Rette sich wer kann“ sowie als Kapitulation vor dem Anspruch der Klimagerechtigkeit wäre es fatal.

Ich will dennoch kurz einige Gerechtigkeitsprobleme aufzeigen. Das Versprechen von Win-win-Modellen der ökonomischen Deutung von Nachhaltigkeit ist als unrealistisch erwiesen - das war das Modell von Nachhaltigkeit auch bei den Konferenzen. Wir müssen im strengen Sinn normativ argumentieren: Es gibt eine Pflicht zum Klimaschutz, er ist ein moralisches Problem, bei dem wir auch mit tiefen Dilemmasituationen z. B zwischen Armutsbekämpfung und Zukunftsvorsorge konfrontiert sind.

---

<sup>19</sup> Vgl. Gutachten des Wissenschaftlichen Beirats beim Bundesministerium der Finanzen: Klimapolitik zwischen Emissionsvermeidung und Anpassung, Berlin 2010; BMF 2010.

<sup>20</sup> Stehr, N./Storch, H. v.: Klimaschutz und Vorsorge, in: forum 11/2009, 21-24.

## 2. Ökologische Gerechtigkeit als Frage der Menschenrechte

Der Klimawandel ist das größte Kollektivgutproblem, das die Menschheit bisher betroffen hat. Wir haben keine historische Erfahrung, auf die wir zu seiner Lösung zurückgreifen könnten. Sie kann nur auf der Basis einer neuen Balance zwischen Freiheit und Gerechtigkeit gelingen. Bisher sind die Weichen im Globalisierungsprozess auf einen Ausverkauf der Ressourcen gestellt. Der Energiehunger etlicher Entwicklungs- und Schwellenländer kommt gerade erst richtig in Schwung. Klimaschutz passt nur mühsam in das weltweit dominante Handlungsmuster eines kurzfristigen Wohlstandsstrebens.

Der Klimawandel ist im Wesentlichen durch Menschen verursacht (anthropogen). Damit ist er ethisch betrachtet nicht als Schicksal einzustufen, sondern als Frage der Gerechtigkeit. Seine Ausmaße sind so gewaltig, dass sie sämtliche Entwicklungsprozesse der Globalisierung überlagern. Hierzu nur einige Stichworte:

- Nie zuvor hat die Menschheit so tief, mit so großer räumlicher und zeitlicher Reichweite in die Biosphäre eingegriffen.<sup>21</sup>
- Der Klimawandel führt zu einer schleichenden Zerstörung der Heimat und der Nahrungsmittelsicherheit zahlloser Menschen in den subtropischen Regionen. Er untergräbt die Existenzrechte der 2,5 Milliarden Menschen weltweit, die direkt von der Landwirtschaft leben.<sup>22</sup>
- Der Klimawandel stellt einen unmittelbaren Angriff auf die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte dar. Langfristig und global ist die Sicherung menschenwürdiger Existenz nicht ohne Klimaschutz möglich.<sup>23</sup>
- Die ungeklärte Frage der Verteilung der Emissionsrechte gehört zu den größten Gerechtigkeitslücken im gegenwärtigen Prozess der globalen Entwicklung.<sup>24</sup>
- Der Klimaschutz sowie die damit verbundenen Konflikte um den Zugang zu Ressourcen, die Zerstörung von Lebensräumen und die Migration mehrerer hundert Millionen Menschen sind heute zentrale Fragen der Sicherheitspolitik.<sup>25</sup>
- „Der Klimawandel stellt gegenwärtig die wohl umfassendste Gefährdung der Lebensgrundlagen der heutigen und der kommenden Generationen sowie der außermenschlichen Natur dar.“<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Vgl. IPCC 2014; Rahmstorf/Schellnhuber 2007, 29-52.

<sup>22</sup> Vgl. Santarius 2007, 21.

<sup>23</sup> Vgl. UNDP 2007, 9-13; eine differenzierte Studie zur Verletzung einzelner Menschenrechte durch den Klimawandel hat Oxfam im September 2008 veröffentlicht; Oxfam International 2008, bes. die tabellarisch Aufstellung Seite 6; demnach sind beispielsweise für jeweils mehrere hundert Millionen Menschen das Recht auf Leben und Sicherheit, das Recht auf Nahrung und das Recht auf Gesundheit verletzt oder gefährdet.

<sup>24</sup> Vgl. Baer/Athanasidou/Kartha 2007, 19-21.



Das Recht auf physische Unversehrtheit gehört von Anfang an zum Kernbestand der Menschenrechte; daher ist die Absenkung der Treibhausgase zum Schutz der Menschenrechte geboten.<sup>27</sup> Gerechtigkeit und Frieden sind im 21. Jahrhundert nicht ohne Klimaschutz zu realisieren. Diese Abhängigkeit gilt wechselseitig: Wir können nur dann auf eine globale Kooperation im Klimaschutz hoffen, wenn die arme Mehrheit in den damit verbundenen Entwicklungspfaden gerechte Chancen für eine menschenwürdige Entwicklung erkennt. Klimapolitische Kooperation ist heute Voraussetzung und Bestandteil der global veränderten präventiven Friedenspolitik.<sup>28</sup>

### 3. Der Konflikt zwischen Klimaschutz und Armutsüberwindung

Bei all dem besteht jedoch ein tiefer Konflikt zwischen Klimaschutz und Armutsbekämpfung. Denn die bisher bekannten und finanzierbaren Modelle wirtschaftlicher Entwicklung sind weitgehend vom Zugang zu fossiler Energie abhängig.<sup>29</sup> Die meisten Entwicklungs- und Schwellenländer streben nach Armutsüberwindung und Wohlstandssicherung durch energieintensive Industrialisierung, wie sie vom reichen Norden vorgelebt wurde und wird. Es gibt in der Atmosphäre jedoch keinen Platz mehr für das CO<sub>2</sub>, das die Entwicklungsländer emittieren würden, wenn sie sich so entwickeln wollten wie die Industrienationen.<sup>30</sup>

Theoretisch sind die technischen Möglichkeiten für Armutsüberwindung und für Klimaschutz sowie für ihre Verknüpfung relativ gut. Die Realisierung der Ziele ist in erster Linie ein politisches und institutionelles Problem, da die nötigen Investitionen nur unter der Voraussetzung entsprechender Rahmenbedingungen, die eine gerechte, kooperative und vorausschauende Lastenteilung ermöglichen, zustande kommen werden. Gegenwärtig liegen aus der Perspektive der meisten Entwicklungsländer kaum konsensfähige und attraktive Vorschläge für ein gerechtes „burden sharing“ im globalen Klimaschutz auf dem Tisch. Ohne eine Klärung der ethischen Grundlagen laufen die politischen Verhandlungen in eine Sackgasse.

Aufgrund der christlichen Option für die Armen ist für die Kirche das Spannungsverhältnis zwischen Klimaschutz und Armutsbekämpfung von besonderer Bedeutung. Gemessen an

---

<sup>25</sup> Vgl. WBGU 2008, bes. 15-42 und 169-190.

<sup>26</sup> DBK 2007, Nr. 1.

<sup>27</sup> Vgl. Santarius 2007, 21.

<sup>28</sup> Der Wissenschaftliche Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen [WBGU] spricht von „redefining security“; vgl. WBGU 2007, 19f.

<sup>29</sup> Vgl. Ostheimer/Vogt 2008, 10-13.

<sup>30</sup> „The world’s wealthy minority has left precious little atmospheric space for the poor majority.“ Baer/Athanasios/Kartha 2007, 10.

der Zahl der Todesopfer treffen Klimakatastrophen ganz überwiegend die Entwicklungsländer. „Der Klimawandel untergräbt die internationalen Bemühungen um Armutsbekämpfung.“<sup>31</sup> Es besteht die Gefahr, dass die mühsam im Laufe von Generationen erungenen Fortschritte in der Bekämpfung extremer Armut sowie im Gesundheits-, Ernährungs- und Bildungswesen und anderen Bereichen zunächst stagnieren und dann zurückgehen werden. Armutsbekämpfung erhält heute im Klimaschutz einen neuen Brennpunkt und eine neue Dimension komplexer Zusammenhänge. Viele Verteilungsprobleme spitzen sich als Kampf um Ressourcen und Lebensräume zu und sind nicht mehr nach traditionellen Wachstumsmodellen lösbar. Ökologische Probleme überlagern die sozialen Konflikte, ohne dass diese damit verschwinden.

Grundlegend für die Orientierung in dem Konflikt zwischen Klimaschutz und Armutsüberwindung ist die Anerkennung des Rechts auf Entwicklung.<sup>32</sup> Für die Mehrzahl der Entwicklungsländer ist globaler Klimaschutz nur akzeptabel, wenn zugleich ein Recht auf Entwicklung anerkannt wird, das (a) die Befriedigung der fundamentalen menschlichen Bedürfnisse (basic needs), (b) die Befreiung von Entbehrung und Verwundbarkeit (vulnerability) sowie (c) ein bescheidenes Maß an Sicherheit und Wohlbefinden beinhaltet.

Das Recht auf Entwicklung im Kontext von Klimaschutz lässt sich menschenrechtlich begründen.<sup>33</sup> Es ist kein Recht auf ökonomisches Wachstum, sondern ein Recht auf die Voraussetzungen für ein Leben in Würde und auf gesellschaftliche Solidarität zur Überwindung extremer Notsituationen.

### **III. Konsequenzen: Erneuerung Soziallehre und ökosozialer Kulturwandel**

#### **1. Die ökologische Aufgabe und Kompetenz der Kirchen**

Die Umweltfrage ist bisher kein systematisches Element der katholischen Soziallehre.<sup>34</sup> In der Enzyklika „*Caritas in veritate*“ kommen die beiden Schlüsselbegriffe der derzeitigen ökologischen Debatte, nämlich Klimawandel und Nachhaltigkeit nicht vor.<sup>35</sup> Unter anderem durch Blockaden innerhalb von „*Justitia et Pax*“ im vergangenen Jahrzehnt hat sich die katholische Kirche von ihrer Rolle als ernst genommener Akteur der ökologischen Zu-

---

<sup>31</sup> UNDP 2007, 10.

<sup>32</sup> Das wissenschaftliche Konzept hierzu firmiert unter dem Titel „Greenhouse Deveploment Rights“.

<sup>33</sup> Vgl. Santarius 2007, 19f.; UNDP 2007, 9f.; Wallacher/Reder 2008, 12f.; Oxfam International 2008, 1-3.

<sup>34</sup> Vgl. zur Analyse dieses Befundes sowie zu Vorschlägen einer ökologischen Weiterentwicklung der katholischen Sozialethik Vogt 2013, 16-107.456-494.

<sup>35</sup> Vgl. Vogt 2013.

kunftsverantwortung verabschiedet. Sie wird in der wissenschaftlichen und teilweise auch in der ökumenischen Debatte als irrelevant oder gar als Verhinderer wahrgenommen.

Die Ursachen dieser Wahrnehmung sind vielfältig. Es gibt gleichzeitig auch starke Aktivposten der Kirchen im Umweltdiskurs. Global haben wir eine starke ökologische Tradition. So waren die Kirchen die ersten, die den Begriff Nachhaltigkeit programmatisch auf Weltenebene verwendet haben (ÖRK seit 1974 „Sustainable Society“). Sie haben substantiell die Entstehung des Konzepts mitgeprägt (z. B. „ganzheitliche Entwicklung“, *Populorum progressio* 1967). Der konziliare Prozess für Frieden, Gerechtigkeit, und die Bewahrung der Schöpfung auf europäischer und die Erdcharta auf globaler Ebene waren Wegbereiter für das ethische Konzept der Nachhaltigkeit, das die UNO heute vertritt. Umso dramatischer ist der Befund, dass die Kirchen heute ihre Impulskraft in der Debatte um ökologische Gerechtigkeit weitgehend verloren haben.

Ich möchte mich auf zwei Vorschläge begrenzen: 1. Erweiterung der Katholischen Soziallehre um das Prinzip der Nachhaltigkeit. 2. Neudefinition des Konzeptes der Humanökologie, dem aufgrund der erwarteten ersten Umwelt-Enzyklika zu Umweltfragen, die unter dem Titel „Die Ökologie des Menschen“ angekündigt ist, besondere Aktualität zukommt. Hinter diesem Titel steht das Konzept der Humanökologie, das weitreichende Potentiale besitzt, um Schöpfungsglaube und Menschenrechte bzw. Anthropologie zusammenzubringen, das dafür jedoch einer radikal neuen, ökumenischen Interpretation bedarf.

## **2. Sozialethische Konsequenzen: Nachhaltigkeit als neues Prinzip christlicher Ethik**

Die Globalisierung der ökologischen und sozialen Frage lässt sich mit dem Aufstellen von Einzelnormen ethisch nicht hinreichend beantworten, sondern fordert ein Hinterfragen der Grundsätze, nach denen Politik und Wirtschaft organisiert werden. Es geht darum, die normativen Leitlinien für die Regelung der sozialen Konflikte sowie die Gestaltung der gesellschaftlichen Strukturen nach übergeordneten und allgemeinen Gesichtspunkten transparent zu machen, zu erklären, zu ordnen und zu gestalten.

Genau dies ist die Ebene der *Sozialprinzipien*. Sie sind die ethische Grammatik für den Strukturaufbau der Gesellschaftsordnung und haben theologisch betrachtet ihren Ort auf der grundsätzlichen Ebene der Übersetzung biblischer Imperative in ordnungsethische Kategorien, die der offenen Dynamik moderner Gesellschaft und Wirtschaft Rechnung tragen. Genau dies könnte der Nachhaltigkeitsbegriff für die Schöpfungstheologie leisten. Deshalb schlage ich vor, ihn als viertes Sozialprinzip in die christliche Ethik zu integrieren.

Zwischen dem Leitbild nachhaltiger Entwicklung und christlicher Schöpfungsverantwortung besteht ein wechselseitiges Ergänzungsverhältnis: Einerseits ist Schöpfungsverantwortung heute auf den Weg nachhaltiger Entwicklung verwiesen, um gesellschaftliche Wirksamkeit zu entfalten, andererseits kann die Begründung und Umsetzung des Leitbildes der Nachhaltigkeit vom christlichen Schöpfungsglauben und Menschenbild her wichtige Orientierungshilfen erhalten, um seine kulturelle und ethische Dimension zu vertiefen. Auf diese Weise wird Nachhaltigkeit zu einem Interpretationskontext der christlichen Botschaft, der ihre aktuelle Bedeutung für die moderne Gesellschaft vergegenwärtigt.

Dazu bedarf es jedoch einer theologischen Erschließung des Begriffes, um seine Tiefendimension zu verdeutlichen und ihn gegen utopische Überhöhungen vermeintlicher politischer und technischer Machbarkeit einer „zukunftsfähigen Gesellschaft“ zu schützen: Positiv ausgedrückt: Es wird Zeit, dass wir die „religionsproduktive“ Herausforderung, die mit dem Ringen um Nachhaltigkeit verbunden ist begreifen: Die gegenwärtige Naturzerstörung ist eine Form der Gottesleugnung. Der gekreuzigte Christus begegnet uns gegenwärtig in der geschundenen Schöpfung.

Es geht nicht nur um den Schutz einzelner Ressourcen, sondern um eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur. Das Zerschlagen des Fortschrittsglaubens lässt uns neu fragen nach dem was die Quelle des Lebens ist und was uns trotz aller Gefährdung und Schuld Zukunft geben kann. Nachhaltigkeit ist ein Zeichen der Zeit. Sie ist der kategorische Imperativ zeitgemäßer Schöpfungsverantwortung. Sie ist Voraussetzung für globale und intergenerationelle Gerechtigkeit. Der Anspruch der Kirche, „Zeichen und Werkzeug des Heils“ zu sein, muss sich an ihr neu bewähren.

### **3. Von der Humanökologie zur „ökologischen Humanität“**

Für die ökologische Diskussion im Kontext der katholischen Soziallehre ist die Einführung des Begriffs der „Humanökologie“ von prägender Bedeutung. Erstmals taucht er 1991 in der Sozialzyklika „*Centesimus Annus*“ auf (Johannes Paul II, 1991, Nr. 38). Eine charakteristische Erweiterung der Humanökologie als „Ethik des Lebens“ findet sich in der Enzyklika „*Evangelium Vitae*“ (Johannes Paul II, 1995): Hier wird die ökologische Frage unter den Leitbegriff einer „Kultur des Lebens“ (Nr. 21. 28. 50. 77. 88. 92. 98. 100) gestellt. Die „Zerstörung des ökologischen Gleichgewichts“ (Nr. 10) wird als Teil einer Kultur des Todes gebrandmarkt. Als umweltethisches Leitkonzept dient wiederum die Humanökologie (Nr. 42).

Auch bei Verhandlungen des Vatikans im Rahmen von Umwelt und Entwicklungskonferenzen spielt die Humanökologie eine zentrale Rolle.<sup>36</sup> Dennoch findet sie in der wissenschaftlichen und ökumenischen Theologie bisher kaum nennenswerte Resonanz.<sup>37</sup> Hinter dieser auffallenden Differenz steht eine tiefe sachliche Kontroverse: Der Begriff wird teilweise in einem verkürzten, von den bioökologischen Bezügen abstrahierenden Verständnis rezipiert und steht so unter dem Verdacht, als Deckmantel für die herkömmliche anthropozentrische Ethik, die allein dem Menschen einen ethischen Eigenwert zuerkennt, zu dienen.

Auch die jüngste Sozialenzyklika „*Caritas in veritate*“<sup>38</sup>, die eine differenzierte ethische Reflexion zur „Grammatik der Schöpfung“ entfaltet (Nr. 48-52), hilft hier kaum weiter, da sie auf der Ebene der Tugendethik stehen bleibt und somit keine konzeptionelle Weiterentwicklung der Soziallehre bietet.<sup>39</sup> Gleichwohl könnte der Leitbegriff einer ökologischen Humanität als „missing link“ zwischen personalem und ökologisch-systematischem Ansatz weiterhelfen, um die Sackgassen bisheriger Umweltethik zu überwinden und die Potentiale christlicher und humanitärer Zugänge zu entfalten.

Auch wenn der Begriff Humanökologie in der kirchlichen Rhetorik teilweise im Rahmen einer unaufgeklärten Anthropozentrik des alten Stils, die den Eigenwert der Natur nicht systematisch und gesellschaftstheoretisch bedenkt, verwendet wird, eignet er sich doch in sehr guter Weise, die ethische Erkenntnis aus der vierzigjährigen Debatte um Anthropozentrik oder Biozentrik auf den Punkt zu bringen: Ökologisch-vernetzte Humanität<sup>40</sup> zielt darauf, Fragen der politischen Ökologie<sup>41</sup> stärker mit der Auseinandersetzung um die Anthropologie und die Determinanten menschlichen Handelns sowie Fragen sozialer Gerechtigkeit und gesellschaftlicher Steuerung zu verknüpfen<sup>42</sup>.

Es geht nicht nur um die äußere Natur des Menschen, also das ökologische Umfeld, sondern auch um die innere Natur des Menschen sowie um sein soziales Umfeld. Die Dringlichkeit dieses Perspektivenwechsels liegt auf der Hand: Armut ist heute nicht nur ein sozialer, sondern auch ein ökologischer Verteilungskonflikt um Wasser, fruchtbaren Boden und andere Ressourcen. Die spezifische Kompetenz des theologischen Zugangs zu Fragen des Naturverhältnisses liegt von alters her darin, dass diese in ihren kulturellen und sozia-

---

<sup>36</sup> Vgl. Muñoz, 2007.

<sup>37</sup> Vgl. Vogt 2013, 180-214.

<sup>38</sup> Benedikt XVI., 2009.

<sup>39</sup> Vgl. Vogt, 2009, 27-31.34f.

<sup>40</sup> Vgl. Höhn, 2001, S. 91f.

<sup>41</sup> Vgl. Mayer-Tasch 1999, zu ihren sozio-kulturellen und spirituellen Dimensionen bes. S. 139-160.

<sup>42</sup> Vgl. Vogt 2012.

len Zusammenhängen thematisiert werden. Dies entspricht dem Ansatz der Humanökologie. Erst von diesem Konzept her ergibt sich eine konsistente Interpretation des Begriffs „ökologische Gerechtigkeit“.

Das Paradigma der Humanökologie bietet die entscheidende methodische Basis zur kulturgeschichtlichen Vertiefung der Debatte um ökologische Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Sie erweitert den funktionalistischen Naturbegriff, der in den politisch einschlägigen Programmen überwiegend vorausgesetzt wird.<sup>43</sup>

Ökologische Humanität ist ein sozialetisches Bildungs- und Politikprogramm, das die Schönheit und Reichhaltigkeit der Natur als Bestandteil kultureller Identität wahrnimmt und sich auch auf gesellschaftlich-struktureller Ebene dafür einsetzt, dass möglichst alle gerecht daran teilhaben. Politisch braucht sie auf einen globalen Gesellschaftsvertrag, der das Recht auf Entwicklung anerkennt und verhandlungsfähige Übergangslösungen definiert. Ökologisch aufgeklärte Humanität zielt auf einen Kulturwandel und erweitert so das Ringen um ökologische Gerechtigkeit um eine ethisch-anthropologische, naturphilosophisch-schöpfungstheologische und pädagogisch-praktische Dimension.

#### **4. Kulturwandel für ein ökologisches Wohlstandmodell**

Nachhaltigkeit im Anspruch von CO<sub>2</sub>-Gerechtigkeit fordert nach aktuellem Verhandlungsstand, dass der Ausstoß klimarelevanter Gase in Europa bis 2020 um 20 bis 30% (gegenüber 1990) reduziert wird. Bis zum Ende des Jahrhunderts sollte der CO<sub>2</sub>-Ausstoß um 80-90 % reduziert werden. Mindestens 300 Milliarden US-Dollar müssen künftig jährlich für Klimaschutz und -anpassung investiert werden. Je später wir anfangen, desto teurer wird es. Die EU hat nach dem oben dargestellten Modell von ökologischer Gerechtigkeit ca. ein Drittel davon zu tragen.. Eine bloße Umwidmung der bisher schon gezahlten Entwicklungshilfe (die nicht selten nur eine versteckte Subvention eigener Exporte ist) kann dafür nicht genügen.

Diese Ziele sind nur durch eine neue industrielle Revolution zu erreichen. Es geht um weit mehr als um Transferzahlungen und Investitionen für ökologische Modernisierung. Ein grünes Mäntelchen für die Fortschrittsvorstellungen von gestern genügt nicht mehr, es geht um eine neue Qualität der Daseinsvorsorge. „Das Kulturmodell, das darin besteht von allem immer mehr zu haben, muss [...] in eines transformiert werden, das von allem immer

---

<sup>43</sup> Vgl. Rink/Wächter, 2004, S. 11-34.203-208.

weniger braucht. Weniger Wohlstand, weniger Konsum, weniger Mobilität, dafür aber auch weniger Arbeit, weniger Konsumstress.“<sup>44</sup>. Das gelingt nur praktisch durch die Einübung eines anderen Lebensstiles, nicht durch die Appelle der Besorgnisindustrie. „Nicht indem diejenigen, die Teil des Falschen sind, anderen mitteilen, was jetzt zu tun wäre, selbst aber so weitermachen wie bisher.“<sup>45</sup>

Gerechtigkeit und Wohlstand können auf Dauer nur gesichert werden, wenn sich der kohlenstoffbasierte Stoffwechsel der Industriegesellschaften drastisch ändert. Damit verschiebt sich der Maßstab von Fortschritt: Er wird künftig wesentlich an der Verbesserung der CO<sub>2</sub>-Bilanz sowie an neuen Wegen des Umgangs mit Energie zu messen sein.

Der Klimawandel ist also nicht nur eine Herausforderung für politische Verhandlungen und technische Innovationen, sondern ebenso eine Frage des gesellschaftlichen Wertewandels. Er braucht individuelle und kollektive Antworten auf genuin-ethische Fragen nach den Zielen, Grenzen und Bedingungen von Wohlstand: Wie viel ist genug? Was sind die vorrangigen Werte des Fortschrittsstrebens? Wie sind die Lebenschancen von Menschen in unterschiedlichen Erdteilen gerecht zu verteilen? Wie kann in einer Demokratie die Berücksichtigung langfristiger Interessen sichergestellt werden? Bei der Suche nach Antworten auf diese Fragen, die auch für die Vereinbarkeit von Armutsbekämpfung und Klimaschutz eine wesentliche Bedeutung haben, können die Kirchen und Religionsgemeinschaften einen substantiellen Beitrag leisten.

Mit sehr frühen ökumenischen und interreligiösen Debatten zu Schöpfungsverantwortung, vielen praktischen Aktionen wie z.B. dem kirchlichen Umweltmanagement oder dem Franziskuspreis zählen die württembergische Landeskirche und die Diözese Rottenburg-Stuttgart zu den Schrittmachern für eine ökologische Erneuerung. Ich bin gespannt, in der Diskussion sowie der Gruppenarbeit gleich mehr und Aktuelles davon zu hören.

## Literatur

- Amery, C (1972): Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Hamburg 1972.
- Baer, P./Athanasios, T./Kartha, S. (2007): The Right to Development in a Climate Constrained World. The Greenhouse Development Rights Framework, published by Heinrich Böll Foundation, Christian Aid, EcoEquity and the Stockholm Environment Institute, Berlin ([www.ecoequity.org/docs/TheGDRsFramework.pdf](http://www.ecoequity.org/docs/TheGDRsFramework.pdf)).
- Benedikt XVI. (2009): Enzyklika Caritas in veritate, Vatikan.
- BMF [Bundesministerium der Finanzen] (Hrsg) (2010) Gutachten des Wissenschaftlichen Beirats beim Bundesministerium der Finanzen: Klimapolitik zwischen Emissionsvermeidung und Anpassung, Berlin.
- Die deutschen Bischöfe (2007): Der Klimawandel. Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Kommissionstexte 29), 2. Auflage Bonn.

---

<sup>44</sup> Welzer 2012, 2.

<sup>45</sup> Welzer 2012, 2.

- Die Deutschen Bischöfe [DBK] (1998): Handeln für die Zukunft der Schöpfung, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Erklärungen der Kommissionen 19), Bonn.
- Epiney, A. (2007): „Gerechtigkeit“ im Umweltvölkerrecht, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 24/2007, 31-38.
- Ganoczy, A. (1982): Theologie der Natur, Zürich.
- Ganoczy, A. (1995): Chaos, Zufall, Schöpfungsglaube. Die Chaostheorie als Herausforderung der Theologie, Mainz.
- Höhn, Hans-Joachim (2001): Ökologische Sozialethik. Grundlagen und Perspektiven, Paderborn: Schöningh.
- Hüttermann, A.P./Hüttermann, A.H. (2002): Am Anfang war die Ökologie. Naturverständnis im Alten Testament, München.
- International Energy Agency (IEA) (2012): World Energy Outlook 2012, Paris ([www.worldenergyoutlook.org](http://www.worldenergyoutlook.org)).
- IPCC [Intergovernmental Panel on Climate Change] (2014): Climate Change. Zusammenfassung für politische Entscheidungsträger, dt. Übersetzung, Bern/Wien/Berlin.
- Johannes Paul II. (1991): Centesimus annus. Enzyklika zum hundertsten Jahrestag von „Rerum novarum“, Vatikan.
- Korff, W. (1996): Verbindliche Handlungsprinzipien. Zum Anspruch einer Soziallehre, in: Zentralkomitee der Deutschen Katholiken (Hrsg.): „Solidarität ist unteilbar“. Katholischer Kongress 1996 in Hildesheim, Kevelaer, 441-456.
- Lönig, K./Zenger, E. (1997): Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf.
- Mayer-Tasch, Cornelius (Hrsg.)(1999): Politische Ökologie. Eine Einführung, Opladen: Leske+Budrich.
- Münk, H. (1998): Nachhaltige Entwicklung und Soziallehre, in: Stimmen der Zeit 216 (1998) 4, 231-245.
- Muñoz, F. (2007): Die Position des Heiligen Stuhls gegenüber der Umweltpolitik, in: Vogt, M./Numico, S. (Hrsg.) (2007): Responsibility for Creation in Europe, Bad Honnef, 528-545.
- Ostheimer, J./Vogt, M. (2008). Energie für die Armen. Klimawandel und Armutsbekämpfung, in: Amos International. Zeitschrift für Christliche Sozialethik 1/2008, 10-16.
- Oxfam International (2008): Climate Wrongs and Human Rights (Oxfam Briefing Paper 117), Oxford.
- Pannenberg, W. (1970): Kontingenz und Naturgesetz, in: Müller, K./ders.: Erwägungen zu einer Theologie der Natur, Gütersloh, 33-80.
- Paul VI. (1967): Populorum progressio, Vatikan.
- Philipp, T. (2009): Grünzonen einer Lerngemeinschaft: Umweltschutz als Handlungs-, Wirkungs- und Erfahrungsort der Kirche, München.
- Rahmstorf, S./Schellnhuber, H.J. (2007): Der Klimawandel, 4. Aufl. München.
- Randers, J. (2012): 2052. Eine globale Prognose für die nächsten 40 Jahre. München.
- Rappel, S. (1996): „Macht euch die Erde untertan“. Die ökologische Krise als Folge des Christentums?, Paderborn 1996.
- Rink, Dieter/Wächter, Monika (Hrsg.)(2004): Naturverständnisse in der Nachhaltigkeitsforschung, Frankfurt: Campus.
- Rosenberger, M.: Was dem Leben dient. Schöpfungsethische Weichenstellungen im konziliaren Prozeß der Jahre 1987-89, Stuttgart 2001.
- Santarius, T. (2007): Klimawandel und globale Gerechtigkeit, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 24/2007, 18-24.
- Sloterdijk, P. (2009): Das 21. Jahrhundert beginnt mit dem Debakel vom 19. Dezember 2009. Interview mit A. Kreye, in: Süddeutsche Zeitung, Nr. 294, 21.12.2009, 10.
- Steffen, Will/Grinevald, Jacques/Crutzen, Paul/McNeill, John (2011): The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. In: Philosophical Transactions 369: 842-867.
- Stehr, N./Storch, H. v. (2009): Klimaschutz und Vorsorge, in: forum 11/2009, 21-24.
- UNDP [United Nations Development Programme] (2007): Bericht über die menschliche Entwicklung 2007/2008. Den Klimawandel bekämpfen: Menschliche Solidarität in einer geteilten Welt, Berlin.
- Vogt, M.(2009): Beredtes Schweigen. Ein Kommentar zu ökologischen Aspekten der Sozialzyklika „Caritas in veritate“, in: Amos International. Zeitschrift für Christliche Sozialethik 4/2009, 27-35.
- Vogt, M.(2010): Climate Justice (Schriften des Rachel Carson Center 3), München.
- Vogt, M.(2012): Von der Humanökologie zur ökologischen Humanität. Grenzgänge zwischen Pädagogik und kontextueller Sozialethik., in: Obermeier, Michael (Hg.): Humane Ökologie – Gesellschaftliche Fragmentierungen – Pädagogische Suchbewegungen, Paderborn, 111-127.
- Vogt, M. (2013): Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, 3. Aufl. München.**
- Vogt, M./Numico S. (Hg.) (2007): Schöpfungsverantwortung in Europa/ Responsibility for Creation. Records of the council of the European bishop's conferences six consultations for the environmental appointees, Bad Honnef.
- Wallacher, J./Reder, M. (2008). Klimaverhandlungen brauchen ein ethisches Leitbild, in: Weltsichten 5/2008, 12-13.
- WBGU (2008): Welt im Wandel. Sicherheitsrisiko Klimawandel, Berlin/Heidelberg.
- Welker, M. (1995): Schöpfung und Wirklichkeit, Neukirchen-Vluyn.
- Welzer, H. (2012). Blind in der Apokalypse. SZ vom 31. 12. 2012, 2.