

Ökologische Gerechtigkeit und Humanökologie

Wien, Januar 2013

von Prof. Dr. Markus Vogt, LMU München

vorgetragen von Prof. Ingeborg Gabriel

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.¹ 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 Vorstellungen- 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) und Doha (2012) 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 Erderwärmung auf maximal 2 Grad Temperaturanstieg bis zum Ende des Jahrhunderts zu begrenzen.

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 Material sowie der Ausstoß von Müll und Emissionen 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 Öllieferanten bis 2020 aufzusteigen.² „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.³

¹ Sloterdijk 2009, 10.

² Vgl. IEA 2012 (Weltenergieausblick).

³ Vgl. Randers 2012.

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“⁴ herausgebildet, die mit Forschungen und gigantischen 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 eingeehgt, 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 ins Gehege 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 CO₂ aus.

Angesichts des offensichtlichen Scheiterns der Klimadebatten, die sich „im Abseits der moralischen Standpunktes“ (Hegel) bewegen, fordern namhafte Wissenschaftler⁵ bereits den Übergang vom Klimaschutz zu Anpassungsstrategien an den unvermeidlichen Wandel, der auf die Gesellschaften zukommt. 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“⁶. Der Fokus der Klimaverhandlungen ist bereits 2009 nach Kopenhagen unmerklich von der Abschwächung (mitigation) auf die Anpassung (adaptation) übergegangen.⁷ 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 moralischen Problem, bei dem wir auch mit tiefen Dilemmasituationen z. B zwischen Armutsbekämpfung und Zukunftsvorsorge konfrontiert sind. Zusätzlich will ich auf das Konzept der Humanökologie eingehen, das in den Enzykliken des Vatikans eine zentrale Rolle spielt. Es greift die gesamte Problematik anthropologisch tiefer auf und könnte helfen, einen spezifisch theologischen Blick auf die Fragen der Ökologischen Gerechtigkeit zu gewinnen.

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. Bis-

⁴ Welzer, Harald: ... (SZ, Dez 2012).

⁵ Vgl. Manifest von 50 Wissenschaftlern in Spiegel (Dez 2012)....

⁶ Stehr, N./Storch, H. v.: Klimaschutz und Vorsorge, in: forum 11/2009, 21-24.

⁷ Vgl. Gutachten des Wissenschaftlichen Beirates des deutschen Finanzministers (2010).

her 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.⁸
- 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.⁹
- 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.¹⁰
- Die ungeklärte Frage der Verteilung der Emissionsrechte gehört zu den größten Gerechtigkeitslücken im gegenwärtigen Prozess der globalen Entwicklung.¹¹
- 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.¹²
- „Der Klimawandel stellt gegenwärtig die wohl umfassendste Gefährdung der Lebensgrundlagen der heutigen und der kommenden Generationen sowie der außermenschlichen Natur dar.“¹³

Das Recht auf physische Unversehrtheit gehört von Anfang an zum Kernbestand der Menschenrechte; daher ist die Absenkung der Treibhausgase zum Schutz der Menschenrechte geboten.¹⁴ 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 Koope-

⁸ Vgl. IPCC 2007; Rahmstorf/Schellnhuber 2007, 29-52, Schönwiese 2008, 17-21.

⁹ Vgl. Santarius 2007, 21.

¹⁰ 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.

¹¹ Vgl. Baer/Athanasiou/Kartha 2007, 19-21.

¹² Vgl. WBGU 2008, bes. 15-42 und 169-190.

¹³ DBK 2007, Nr. 1.

¹⁴ Vgl. Santarius 2007, 21.

ration ist heute Voraussetzung und Bestandteil der global veränderten präventiven Friedenspolitik.¹⁵

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.¹⁶ 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 CO₂, das die Entwicklungsländer emittieren würden, wenn sie sich so entwickeln wollten wie die Industrienationen. „The world’s wealthy minority has left precious little atmospheric space for the poor majority.“¹⁷

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: „Disagreements about fairness and equity are at the center of the impasse.“¹⁸

Aufgrund der christlichen Option für die Armen ist für die Kirche das Spannungsverhältnis zwischen Klimaschutz und Armutsbekämpfung von besonderer Bedeutung. Gemessen an der Zahl der Todesopfer treffen Klimakatastrophen ganz überwiegend die Entwicklungsländer.¹⁹ „Der Klimawandel untergräbt die internationalen Bemühungen um Armutsbekämpfung.“²⁰ Es besteht die Gefahr, dass die mühsam im Laufe von Generationen errungenen 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.²¹ „While people remain poor, it is unacceptable and unrealistic to expect them to focus their valuable resources on the climate change crisis.“²² Für die Mehrzahl der Entwicklungsländer ist globaler Klimaschutz nur akzeptabel, wenn zugleich ein Recht auf Entwicklung anerkannt wird, das (a) die Befriedigung der

¹⁵ Der Wissenschaftliche Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen [WBGU] spricht von „redefining security“; vgl. WBGU 2007, 19f.

¹⁶ Vgl. Ostheimer/Vogt 2008, 10-13.

¹⁷ Baer/Athanasiou/Kartha 2007, 10.

¹⁸ Baer/Athanasiou 2007, 5.

¹⁹ Vgl. Loster 2008, 5f.

²⁰ UNDP 2007, 10.

²¹ Das wissenschaftliche Konzept hierzu firmiert unter dem Titel „Greenhouse Development Rights“.

²² Baer/Athanasiou/Kartha 2007, 5.

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.²³ Bezogen auf den Gerechtigkeitsdiskurs kann man daraus die Kriterien der Bedarfs-, Chancen- und Verfahrensgerechtigkeit ableiten.²⁴ Bedarfsgerechtigkeit meint, dass der Befriedigung elementarer menschlicher Bedürfnisse ein ethischer Vorrang zukommt. Das Recht auf Entwicklung 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.

4. Zur Signatur der Gerechtigkeitskonflikte im Klimawandel

Die Besonderheit der ethischen Probleme, die sich mit dem Klimawandel stellen, liegt in dem großen Abstand zwischen Verursachern und Leidtragenden.²⁵ Man kann dies als eine dreifache Externalisierung der Kosten unseres Wohlstandsmodells charakterisieren: Ein guter Teil der Lasten wird auf die Armen, die Zukunft und die Natur abgelagert. Jede der drei Externalisierungen stellt ein eigenes komplexes Problemfeld der Ethik dar, was unter den Stichworten intergenerationelle, globale und ökologische Gerechtigkeit diskutiert wird. Die Deutsche Bischofskonferenz kennzeichnet den Klimawandel aufgrund dieser Analyse als „Brennpunkt globaler, intergenerationaler und ökologischer Gerechtigkeit“²⁶. Er ist ein exemplarisches Feld neuer Dimensionen von Gerechtigkeit, Solidarität, Wohlstandssicherung und Schöpfungsverantwortung im 21. Jahrhundert.

Der Klimawandel muss als Ausdruck einer Ungerechtigkeit begriffen werden, die nahezu alle Bereiche des Lebens auf der Erde betrifft.²⁷ Unsere Generation häuft untragbare ökologische Schulden auf.

Der Begriff „ökologische Gerechtigkeit“ kommt aus den USA und bezog sich dort ursprünglich auf das ethische Problem der sozial ungleichen Verteilung von Umweltbelastungen (vor allem Schadstoffe und Lärm, denen ärmere Bevölkerungsschichten stärker ausgesetzt sind). Er war und ist dort eng mit einer sozialen Bewegung des Kampfes gegen ökologische Diskriminierung sowie mit empirischer Forschung zum Nachweis von Ungleichheit in der Verteilung ökologischer Risiken verbunden.

²³ Vgl. Santarius 2007, 19f.; UNDP 2007, 9f.; Wallacher/Reder 2008, 12f.; Oxfam International 2008, 1-3. Im Rahmen theologischer Ethik ist hier die *Option für die Armen* ein wichtiger Ausgangspunkt: vgl. dazu in diesem Band den Beitrag von G. Kruip.

²⁴ Vgl. Wallacher/Reder 2008, 12f. Die genauere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Menschenrechten und Gerechtigkeit wäre einen eigenen Diskurs wert. Die hier genannten Prinzipien (besser: Kriterien) der Gerechtigkeit werden ohne weitere Begründung eingeführt, so dass die Auswahl und Abgrenzung recht zufällig erscheint; zu einem Versuch der Systematik unterschiedlicher Typen der Gerechtigkeit vgl. Vogt 1999 sowie – unter Einbeziehung der gerade für die Klimadebatte wichtigen diachronen Erweiterung zu intergenerationaler Gerechtigkeit – Veith 2006 140-167.

²⁵ Vgl. Zur Analyse der Ungleichverteilung der Klimaschäden vgl. Santarius 2007, 19f.; UNDP 2007, bes. 20-24; Lienkamp 2008, 4-6.

²⁶ DBK 2007; zu dem aus der amerikanischen Diskussion stammenden Begriff „ökologische Gerechtigkeit“ vgl. Leist 2007.

²⁷ Vgl. Schneider, N. (2009): Klimagerechtigkeit, nicht Almosen, in: forum 11/2009, 27-30.

Die DBK verwendet den Begriff in einem anderen, weiteren Verständnis, nämlich für das Verhältnis zwischen Mensch und Umwelt bzw. Natur, allerdings ohne den Begriff selber näher zu klären: Er kommt mehrfach im Titel und in den Überschriften vor, jedoch nirgendwo im Text! (vgl. DBK 2007). Hintergrund dieser bisher – so weit ich sehe – von niemandem bemerkten Unstimmigkeit ist, dass es in der Autorenguppen selbst darüber keine Einigkeit gab. Ein sehr anspruchsvoller und weit reichender Begriff wird in die Welt gesetzt. Aber die nähere Klärung wird der wissenschaftlichen, kirchlichen und gesellschaftliche Debatte überlassen.

Ich plädiere dafür, den Begriff nicht in einem unmittelbar bioökologischen Sinne auf das Verhältnis zwischen Mensch und Natur anzuwenden. Hier halte ich den Begriff der Verantwortung für tragfähiger, weil es um asymmetrische Beziehungen zwischen Menschen, Tieren, Pflanzen und Ökosystemen geht. Ich verwende den Begriff „ökologische Gerechtigkeit“ enger als die Deutsche Bischofskonferenz, nämlich im Sinne der Vergesellschaftung ökologischer Konflikte (Beck), also einer „ökologischen Sozialethik“ (Höhn), die die mit dem Klimawandel verbundenen sozialen und politischen Konflikte analysiert und zu lösen versucht. Es geht um das Problem der Verteilung von Gütern und Rechten zwischen Menschen. Aber diese kann heute nicht angemessen ohne Einbeziehung der ökologischen Konfliktlagen gedacht und gestaltet werden.

Besonders komplex ist die ethisch-politische Problematik dadurch, dass es ein schwer durchschaubares Gemisch aus Verlierern und Gewinnern des Klimawandels sowie der klimabelastenden Wirtschaftsweise gibt. Die Gewinner (z. B. die Öl exportierenden Länder oder nördliche Regionen im Blick auf die Landwirtschaft) sind schwer zu motivieren, die Kosten von Vermeidungsstrategien mitzutragen.

Da die Menschen zeitlich, räumlich und sachlich in ganz unterschiedlicher Weise vom Klimawandel betroffen sind, gibt es eine entsprechende Vielfalt von Interessen und Perspektiven. Darüber hinaus ergeben sich auch auf der grundsätzlichen Ebene der Abwägung zwischen ökologischen und ökosozialen, kurzfristigen und langfristigen, nationalen und globalen Interessen zahlreiche Dilemmata, die oft nicht unmittelbar von einzelnen Akteuren oder Politikfeldern her auflösbar sind.

Da zahllose Menschen in Entwicklungsländern auch kurzfristig und mit hoher Dringlichkeit von Überlebensproblemen betroffen sind, ist ihnen eine zeitliche und räumliche Ausdehnung von Gerechtigkeitspflichten im Klimaschutz nur schwer zu vermitteln. So ist beispielsweise in Indonesien der Druck der Armut zur Nutzung von Torf und Regenwaldflächen extrem groß.²⁸ Deshalb wird dieses Land nur dann zum Klimaschutz bereit sein, wenn man ihm attraktive Bedingungen hierfür anbietet. Für die Verteidigung des Rechts auf souveräne Entscheidung über den Umgang mit den nationalen Naturressourcen kann sich Indonesien unter anderem auf die Rio-Deklaration berufen.²⁹ Eine pauschale Entgrenzung von Gerechtigkeitspostulaten läuft Gefahr, in eine bloße Überforderung und Verflachung zu münden, wenn es nicht zugleich gelingt, die damit verbundenen Ansprüche und Pflichten verbindlich zu präzisieren, akteurspezifisch einzugrenzen, freiheitlich zu pluralisieren und strukturell zu verankern.

²⁸ Indonesien ist zugleich Leidtragender und Verursacher des Klimawandels: Aufgrund der großen Flächen von methanhaltigem Torf sowie von Regenwald, die abgebrannt und z. T. für Palmölplantagen genutzt werden, ist das Land der drittgrößte Emittent von Treibhausgasen; vgl. Müller 2008, 14.

²⁹ Vgl. BMU 1992, Rio-Deklaration Grundsatz 2.

5. Die Schöpfung als gemeinsames Erbe der Menschheit

Die Bewältigung des Klimawandels ist eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe. Ethisch und rechtlich wird dies seit den 1960er-Jahren mit dem Konzept der Natur als „gemeinsames Erbe der Menschheit“ (common heritage of mankind) begründet. Dies ist bisher jedoch nicht zuverlässig als Völkergewohnheitsrecht etabliert. Notwendig ist eine Transformation des Völkerrechts von einem Koexistenz- zu einem Kooperationsrecht.³⁰ Dazu gehören z. B. Informations- und Konsultationspflichten sowie die Etablierung nationaler und internationaler Regelwerke für Vorsorge-, Haftungs- und Konfliktregelungen hinsichtlich der Umweltbelastungen für Mensch und Natur.

Als Basis für bereichsübergreifende multilaterale Verhandlungen wäre die Schaffung einer eigenständigen, mit Sanktionsmacht ausgestatteten Organisation für Umweltfragen innerhalb der UNO nötig.³¹ Auch die Idee eines Umweltgerichtshofes gewinnt zunehmend an Bedeutung, um Verstöße, die große Bevölkerungsgruppen betreffen, angemessen sanktionieren zu können. Aus gerechtigkeits-theoretischer Perspektive gibt es bisher ein deutliches Defizit im Bereich der Legalgerechtigkeit, weil getroffene Vereinbarungen häufig nicht eingehalten werden. Demnach kommt institutionellen Reformen für mehr Rechtsverbindlichkeit eine besondere Dringlichkeit zu, um für marktorientierte Maßnahmen der Tauschgerechtigkeit sowie für Solidarität im Sinne der Verteilungsgerechtigkeit einen verbindlichen Rahmen zu erhalten.³²

Die entscheidende ethisch-politische Herausforderung besteht darin, die kurzfristigen Perspektiven zu überwinden und die moralischen, politischen und wirtschaftlichen Ressourcen solidarischen Handelns über nachsorgende Katastrophenhilfen hinaus für vorsorgenden Klimaschutz und innovative Energietechnik zu aktivieren. Dies erfordert vor allem eine Stärkung globaler Steuerungsinstitutionen für die Durchsetzung von CO₂-Gerechtigkeit. Die ethische Bewältigung des Klimawandels ist auf einen institutionellen Wandel in Richtung *Global governance* mit neuen strategischen Bündnissen zwischen Politik, Wirtschaft und Zivilgesellschaft angewiesen.³³

Die UN-Klima-Rahmen-Konvention von Rio charakterisiert die Herausforderung des Klimaschutzes als „gemeinsame, aber unterschiedliche Verantwortung“³⁴. Eine vorrangige Verantwortung der Industrienationen ergibt sich aus ihrem weit überproportionalen Anteil an der Emission von CO₂ in der Geschichte, aus ihrem gegenwärtigen größeren Anteil an CO₂-Emissionen sowie aus ihren größeren technischen, wirtschaftlichen und politischen Möglichkeiten, den Klimawandel einzudämmen. Hinter der etablierten Formulierung „common but differentiated responsibility“ verbergen sich jedoch ganze Welten unterschiedlicher Interpretationsmöglichkeiten, die durch einen globalen Gesellschaftsvertrag für CO₂-Gerechtigkeit zu konkretisieren sind.³⁵

³⁰ Vgl. Epiney 2007, 34.

³¹ Vgl. Epiney 2007, 38. Wie die Reformen im Einzelnen zu gestalten sind, ist eine schwierige politikwissenschaftliche Frage. (Evtl. Verweis zu Literatur?)

³² Gerechtigkeit fordert eine möglichst ausgewogene Zuordnung von Elementen aus den drei Grundkategorien Legalität, Verteilung und Tausch. Zur Systematik dieser drei von Aristoteles eingeführten und im Kontext moderner Gesellschaft weiter zu entwickelnden Grundformen der Gerechtigkeit vgl. Vogt 1999; Veith 2006, 141-153.

³³ Vgl. Ekardt 2008, 20f.

³⁴ BMU 1992, Art. 3,1.

³⁵ Vgl. Edenhofer/Flachsland 2008, bes. 30-33; vgl. auch unten Abschnitt 3.

Die ethischen Konzepte, die hierfür bei den Klimaverhandlungen vorausgesetzt werden, heißen „Responsibility and Capacity“ (Verantwortung je nach Leistungsfähigkeit) und „Contraction and Convergence“ (Definition des maximal verträglichen CO₂-Ausstoßes, egalitäre Berechnung, was jeder Mensch pro Kopf und Jahr ausstoßen darf, und Übergangslösungen für den Weg dorthin). Nach gegenwärtigem Forschungsstand hat man sich auf das Ziel geeinigt, die Klimaerwärmung auf maximal 2 Grad Celsius zu begrenzen (Copenhagen-agreement) und dementsprechend pro Kopf 2t CO₂-Ausstoß jährlich zuzulassen. Theoretisch gibt es gute Argumente für dieses Modell. Praktisch scheitern wir an dem Anspruch einer solchen egalitär verstandenen ökologischen Gerechtigkeit.³⁶

6. Kulturwandel für ein ökologisches Wohlstandsmodell

CO₂-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 CO₂-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 davon ca. ein Drittel 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 weniger braucht. Weniger Wohlstand, weniger Konsum, weniger Mobilität, dafür aber auch weniger Arbeit, weniger Konsumstress.“³⁷ 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.“³⁸

Gerechtigkeit und Wohlstand können auf Dauer jedoch 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 CO₂-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? In 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.

³⁶ Vgl. Zu einer ausführlichen ethischen Debatte der damit verbunden Probleme vgl. M. Vogt 2009.

³⁷ Harald Welzer, SZ ...

³⁸ Harald Welzer, SZ ...

7. Die ökologische Kompetenz und Aufgabe der Kirchen

Die Umweltfrage ist bisher kein systematisches Element der katholischen Soziallehre.³⁹ In der Enzyklika „*Caritas in veritate*“ kommen die beiden Schlüsselbegriffe der derzeitigen ökologischen Debatte, nämlich Klimawandel und Nachhaltigkeit nicht vor.⁴⁰ Unter anderem durch Blockaden innerhalb von „*Justia et Pax*“ im vergangenen Jahrzehnt hat sich die katholische Kirche von ihrer Rolle als ernst genommener Akteur der ökologischen Zukunftsverantwortung 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. Gerade auch hier in Österreich, aber auch auf Weltebene. Global haben wir eine starke ökologische Tradition. So waren die Kirchen die ersten, die den Begriff Nachhaltigkeit programmatisch auf Weltebene 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, um diese Selbstblockade ein wenig zu überwinden: 1. Eine Neuinterpretation von Nachhaltigkeit und ihre Integration in die katholische Soziallehre als viertes Sozialprinzip; 2. Eine Neuinterpretation des Konzepts der Humanökologie, das in den Enzykliken seit 1991 als Leitkonzept verwendet wird und meines Erachtens weit reichende Potentiale besitzt.

8. Nachhaltigkeit als neues Sozialprinzip

Nachhaltigkeit reflektiert ökologische und sozioökonomische Grenzerfahrungen der Moderne. Sie bietet eine neue Definition der Voraussetzungen, Grenzen und Ziele von Fortschritt. Sie zielt auf eine Zukunftsvorsorge, deren motivierende Hoffnung nicht Fortschrittsoptimismus ist, sondern die Vision eines gelungenen Lebens in den Grenzen der Natur⁴¹. Eine solche Hoffnung jenseits von Fortschrittsoptimismus findet sich strukturanalog im christlichen Glauben: Sie basiert nicht auf der Vorstellung, dass alles immer besser wird und eine vollkommene Gesellschaft machbar sei, sondern im Gegenteil auf einem existentiellen Bewusstsein der Grenzen menschlicher Existenz, das sich dann zum Heil und zur Hoffnung wenden kann, wenn der Mensch den Geschenkcharakter des Lebens und seine Angewiesenheit auf Gemeinschaft erkennt. Die Fähigkeit zur Selbstbegrenzung ist heute Voraussetzung dafür, dass die technisch-wirtschaftliche Entwicklung so gesteuert werden kann, dass sie dem Wohl des Menschen und der Schöpfung dient.

³⁹ Vgl. zur Analyse dieses Befundes sowie zu Vorschlägen einer ökologischen Weiterentwicklung der katholischen Sozialethik Vogt 2009, 16-107.456-494.

⁴⁰ Vgl. Vogt 2009b.

⁴¹ Zu den vielfältigen Facetten des Naturbegriffs und seiner Bedeutung für die Ethik vgl. Politische Ökologie 99 (3/2006: Sonderheft zum Thema „Die Zukunft der Natur“).

Ein solches Grenzbewusstsein jenseits von Angst und Utopie ist entscheidendes Korrektiv zu manchen Interpretationen des Konzeptes der Nachhaltigkeit, die daraus die Leitutopie des 21. Jahrhunderts für ein globales ökosoziales und ökonomisches Management machen. Ohne die Tiefendimension einer kritischen Anthropologie, Geschichts- und Naturphilosophie wird Nachhaltigkeit zu einer gefährlichen Utopie. Solche Elemente finden sich selbst in den Dokumenten der UN-Konferenz von Rio: Man verspricht utopisch ein globales Management der ökologischen und sozialen Probleme und verfolgt hinter dieser Fassade die alten Modelle und Machtverteilungen. Man redet von Nachhaltigkeit und meint das traditionelle Wohlstandsmodell, das nach der Trickle-down-Vorstellung irgendwann auch für die Ärmsten reichen soll. Das Desaster der Klimakonferenzen von Kopenhagen, Cancún und Durban hat deutlich gemacht, dass die Abkehr von der fossilen Lebens- und Wirtschaftsweise noch in weiter Ferne steht und durch den Gebrauch der Vokabel „nachhaltig“ keineswegs garantiert wird.

Wir brauchen eine Neuinterpretation von Nachhaltigkeit: weg von dem utopischen Versprechen der Erfüllung aller ökologischen, sozialen und wirtschaftlichen Bedürfnisse hin zu einer Interpretation einer neuen Qualität von Daseinsvorsorge, die einen Kulturwandel und damit auch eine ethisch-religiöse Dimension einschließt.

9. 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 Sozialenzyklika „*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 wenn der Fokus der Enzyklika „*Evangelium vitae*“ nicht auf ökologischen Fragen liegt, sondern auf bioethisch-medizinischen und sozial-familiären, ist doch die Ökologie im Sinne einer umfassenden Ethik des Lebens und des natürlichen Lebensraumes (vgl. Nr. 42) der Rahmen, in dem diese Fragen diskutiert werden.⁴² Der Begriff der Lebensqualität (Nr. 27) dient als Brücke zwischen dem personalen und dem ökologisch-politischen Bereich.

Auch bei Verhandlungen des Vatikans im Rahmen von Umwelt und Entwicklungskonferenzen spielt die Humanökologie eine zentrale Rolle.⁴³ Dennoch findet sie in der wissenschaftlichen und ökumenischen Theologie bisher kaum nennenswerte Resonanz.⁴⁴ 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*“⁴⁵, die eine differenzierte ethische Reflexion zur „Grammatik der Schöpfung“ entfaltet (Nr. 48-52), hilft hier kaum weiter, da sie auf der

⁴² Vgl. Golser, 2005, S. 17-19.

⁴³ Vgl. Muñoz, 2007.

⁴⁴ Vgl. Vogt 2009, 180-214.

⁴⁵ Benedikt XVI., 2009.

Ebene der Tugendethik stehen bleibt und somit keine konzeptionelle Weiterentwicklung der Soziallehre bietet.⁴⁶ 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. Voraussetzung dafür ist jedoch seine vertiefte Interpretation im Sinne einer kontextuellen ökologischen Sozialethik.

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 Humanität⁴⁷ zielt darauf, Fragen der Politischen Ökologie⁴⁸ stärker mit der Auseinandersetzung um die Anthropologie und die Determinanten menschlichen Handelns sowie Fragen sozialer Gerechtigkeit und gesellschaftlicher Steuerung zu verknüpfen⁴⁹.

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

10. Ökologische Gerechtigkeit als Kulturwandel für Humanökologie

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 voraussetzt wird.⁵⁰ Eine humanökologische Ethik der Nachhaltigkeit hält prinzipiell an dem transzendentalphilosophischen Ansatz der Kantschen Ethik fest, stellt also den Mensch als Person und Verantwortungsträger in den Mittelpunkt der ethisch-politischen Konzeption. Sie konzentriert sich jedoch darauf, die naturalen Bedingungen des menschlichen Personseins zu verdeutlichen, um dem Menschen in einer ganzheitlich konkreten Sicht nicht nur als abstraktem Subjekt, sondern auch als leiblich-seelischem Wesen gerecht zu werden.

Darüber hinaus zielt ökologische Humanität auf eine differenzierte Wahrnehmung des Eigenwertes der Natur. Diese verlangt eine ästhetische und spirituelle Sensibilität, die die Dinge nicht nur vereinzelt sieht, sondern in ihrer inneren Verbundenheit und Ganzheit, ihrer Schönheit sowie ihrem Symbolgehalt. So können sich humanökologische, religiöse und pädagogische Sichtweisen im Ringen um ein neues Naturverhältnis wechselseitig ergänzen und befruchten.

⁴⁶ Vgl. Vogt, 2009b, S. 27-31.34f.

⁴⁷ Vgl. Höhn, 2001, S. 91f.

⁴⁸ Vgl. Mayer-Tasch 1999, zu ihren sozio-kulturellen und spirituellen Dimensionen bes. S. 139-160.

⁴⁹ Vgl. Glaeser, 1998, S. 27-45.

⁵⁰ Vgl. Rink/Wächter, 2004, S. 11-34.203-208.

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 zielt 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.

Literatur

- Baer, P./Athanasίου, T. (2007): Frameworks & Proposals. A Brief, Adequacy and Equity-Based Evaluation of some Prominent Climate Policy Frameworks and Proposals, commissioned by the Heinrich Boell Foundation (http://www.boell.de/alt/downloads/global/global_issue_paper30.pdf).
- Baer, P./Athanasίου, T./Kantha, 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).
- BMU [Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz und Reaktorsicherheit] (Hrsg.) (1992): Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung im Juni 1992 in Rio de Janeiro (Dokumente), Bonn.
- Die deutschen Bischöfe (2007): Der Klimawandel. Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Kommissionstexte 29), 2. Auflage Bonn.
- Edenhofer, O./Flachland, C. (2008): Ein Global Deal für den Klimaschutz. Herausforderungen an die Energie- und Klimapolitik, in: Amos International. Zeitschrift für Christliche Sozialethik 2/2008 1, 24-33.
- Ekardt, F. (2008): Wie die Klimawende wirklich gelingt. Neuer Lebensstil, neue Weltordnung – Freiheit und Gerechtigkeit neu gedacht, in: Freiburger Universitätsblätter 180 (Juni 2008), 9-22.
- Epiney, A. (2007): „Gerechtigkeit“ im Umweltvölkerrecht, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 24/2007, 31-38.
- Glaeser, B. (Hrsg.) (1989): Humanökologie. Grundlagen präventiver Umweltpolitik. Opladen.
- Golser, K. (2005): Verantwortlich für das Haus des Lebens. Zum zehnjährigen Erscheinen der Enzyklika „Evangelium Vitae“, Brixen.
- Höhn, Hans-Joachim (2001): Ökologische Sozialethik. Grundlagen und Perspektiven, Paderborn: Schöningh.
- International Energy Agency (IEA) (2012): World Energy Outlook 2012, Paris (www.worldenergyoutlook.org).
- IPCC [Intergovernmental Panel on Climate Change] (2007): Climate Change. Zusammenfassung für politische Entscheidungsträger, dt. Übersetzung, Bern/Wien/Berlin.
- Johannes Paul II (1995): Evangelium Vitae. Enzyklika, Vatikan.
- 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.
- Leist, A. (2007): Ökologische Gerechtigkeit als bessere Nachhaltigkeit, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 24/2007, 3-10.
- Lienkamp A. (2008): Die Ungerechtigkeit des Klimawandels, in: Amos International. Zeitschrift für Christliche Sozialethik 1/2008, 3-9.
- Loster, T. (2008): Die Armen trifft es am härtesten, in: Weltsichten 5/2008, 5-6.
- Mayer-Tasch, Cornelius (Hrsg.) (1999): Politische Ökologie. Eine Einführung, Opladen: Leske+Budrich.
- Müller, J. (2008): Indonesien zwischen Armutsbekämpfung und Klimaschutz, in: Weltsichten 5/2008, 14-15.
- 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.
- Nentwig, Wolfgang (2005): Humanökologie. Fakten – Argumente – Ausblicke. 2. Auflage, Berlin: Springer.
- Ostheimer, J./Vogt, M. (2004): Gesellschaftsvisionen im ökologischen Diskurs, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 45 (2004), 109-141.
- 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.
- 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 Jorgen (2012): 2052. Eine globale Prognose für die nächsten 40 Jahre. München.
- Renovabis (2012) Umweltprobleme in Mittel- und Osteuropa, OWEP 3/2010.
- Rink, Dieter/Wächter, Monika (Hrsg.)(2004): Naturverständnisse in der Nachhaltigkeitsforschung, Frankfurt: Campus.
- Santarius, T. (2007): Klimawandel und globale Gerechtigkeit, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 24/2007, 18-24.
- Schneider, Martin (2011): Raum – Mensch – Gerechtigkeit. Sozialethische Anmerkungen zur Kategorie des Raumes (Dissertation an der LMU München, Publikation in Vorbereitung).
- Schönwiese, Ch.-D. (2008): Der Klimawandel in Vergangenheit und Zukunft. Wissensstand und offene Fragen, in: Amos International. Zeitschrift für Christliche Sozialethik 1/2008, 17-23.
- 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.
- Veith, W. (2006): Intergenerationelle Gerechtigkeit. Ein Beitrag zur sozialethischen Theoriebildung, Stuttgart.
- Vogt, M. (1999): Soziale Interaktion und Gerechtigkeit, in: W. Korff (Hrsg.): Handbuch der Wirtschaftsethik, Gütersloh 1999, Bd. I, 284-309.
- Vogt, M. (2009): Prinzip Nachhaltigkeit: ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive; München.
- Vogt, M.(2009b): 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./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.
- Wulsdorf, H. (1998): Umweltethik, Gerechtigkeit und verbandliche Selbstregulierung, Paderborn.