

Michael Rosenberger

Das Apfelbäumchen pflanzen

Theologische Wahrnehmungen der gegenwärtigen Klimadebatte

„Der große Selbstbetrug“ titelte die Hamburger Wochenzeitung „Die Zeit“ am 4. Oktober 2012¹ – und meinte damit die von KlimaschützerInnen und UmweltpolitikerInnen selbstverständlich verbreitete These, durch entschiedenes Handeln könne man die Erwärmung des Weltklimas auf zwei Grad Celsius begrenzen. Selbst wenn „die gesamte industrialisierte Welt einschließlich der USA“ sofort so wie „China und die anderen Schwellen- und Entwicklungsländer“ ab 2025 eine radikale grüne Wende vollziehen würden, fragt Frank Drieschner, „wie sehr würde sich die Erde dann aufheizen? Antwort: um ungefähr vier Grad. Vier, nicht zwei.“

Dabei beruft er sich auf Berechnungen von Kevin Anderson und Alice Bows vom Tyndall Centre for Climate Change Research² und von Michel den Elzen von der Netherlands Environmental Assessment Agency³. Theoretisch könnte man zwar das Zwei-Grad-Ziel noch erreichen, so Drieschner, aber dann müsste der gesellschaftliche Umbau noch radikaler und noch schneller vonstattengehen als in den kühnsten Szenarien vorgesehen – und das würde das Wirtschaftswachstum dermaßen abrupt abwürgen, dass es zu massiven gesellschaftlichen Verwerfungen käme. Allein aus Gründen politischer Strategie und um die unbequeme Wahrheit nicht aussprechen zu müssen, halte die Allianz aus WissenschaftlerInnen und PolitikerInnen am Zwei-Grad-Ziel fest.

Die Antwort auf diese provozierende These ließ nicht lange auf sich warten. Bereits zwei Wochen später bemühte sich der Klimaforscher Niklas Höhne um einen Beweis dafür, dass derzeit noch alles möglich sei – wenn es gelinge, „all jene in unserer Gesellschaft [zu] mobilisieren, die schon zum Handeln bereit sind“⁴. Verräterisch war freilich die Überschrift, die das Redaktionsteam der „Zeit“ über seinen Artikel setzte: „Wir dürfen nicht aufgeben!“ In ihr wird auf eine Überzeugung angespielt, die Drieschner und Höhne ganz offensichtlich teilen – und mit ihnen vermutlich sehr viele Menschen auf diesem Planeten, auf jeden Fall aber, wie sich noch zeigen wird, die kleine Minderheit innerkirchlicher Klimaskeptiker: Die enormen Anstrengungen für Klimaschutz sind dann und nur dann sinnvoll begründbar, wenn sie aller Wahrscheinlichkeit nach zum Erfolg führen. Ist abzusehen, dass die Klimakatastrophe nicht mehr abzuwenden ist, dann brauchen wir auch keinen Klimaschutz mehr zu betreiben – jedenfalls nicht mit ganzer Kraft.

Als theologischer Ethiker frage ich mich, ob diese stillschweigend vorausgesetzte These tatsächlich angemessen ist. Auf der Ebene der philosophischen Ethik werde ich mit Rückgriff auf Immanuel Kant die Outcome-Reduzierung ethischer Normen in Frage stellen (1) und in der Tradition der klassischen Moralsysteme der theologischen Ethik die ethisch angemessene Weise des Umgangs mit mutmaßlich zweifelhaften Daten diskutieren (2). Dann werde ich aus theologischer Perspektive den auf beiden Seiten der Klimadebatte vorherrschenden Leistungsgedanken hinterfragen (3) und schließlich die Frage nach dem Charakter und der Bedeutung von Utopien bzw. Visionen stellen (4)⁵.

Moralphilosophie: Vor sich selber gerade stehen können

Im 20. Jahrhundert hat zweifellos das Paradebeispiel einer outcome-orientierten, konsequenzialistischen Ethik seinen Siegeszug rund um die Welt angetreten: der Utilitarismus⁶. Denn das alle Handlungen leitende Prinzip vom „größten Glück der größten Zahl“, wie es sein Wegbereiter Francis Hutcheson⁷ und sein Gründervater Jeremy Bentham formuliert haben, hält jene Handlungen für richtig, die aufs Ganze gesehen aller Voraussicht nach die größte Menge an Glück und Zufriedenheit für die meisten Individuen bewirken.

Nach (handlungs-)utilitaristischer Auffassung wäre es demnach wenig zielführend, sich mit aller Kraft um Klimaschutzmaßnahmen zu bemühen, wenn ohnehin klar wäre, dass die Katastrophe nicht mehr abwendbar ist. Denn die enormen Anstrengungen der Menschen würden ihnen kurzfristig kaum Zufriedenheit und Glück bereiten, sondern Mühsal und Widerwillen. Statt sich sehenden Auges zu frustrieren, wäre es unter dieser Maßgabe zweifellos besser, die Menschen würden ihre letzten Lebensjahre genießen – und die ohnehin unvermeidliche Zerstörung weiter Teile der Erde mit stoischem Gleichmut in Kauf nehmen. „Lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot“, so umschreibt die Bibel diese kurzsichtige und ihrer Ansicht nach unverantwortliche Haltung (Jes 22,13; 2 Kor 1,8).

Für Immanuel Kant war die konsequenzialistische Outcome-Orientierung des Utilitarismus seit seiner kritischen Phase nicht mehr akzeptabel. Dafür scheinen ihm drei Argumente von Bedeutung:

Erstens sucht Kant nach Imperativen, die *bedingungslos gelten*, also kategorisch und nicht nur hypothetisch. Auf der Suche nach dem ethisch Guten scheint es ihm inakzeptabel, seine Urteile von kontingenten Bedingungen abhängig zu machen. Er möchte das, was er als sittlich gut qualifiziert, ohne Einschränkung für gut heißen, und das kann nur der gute Wille sein (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [GMS] IV, 393). Kant führt aus:

„Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut.“ (GMS IV, 394)

Zweitens führt Kant ein „kosmologisches“ Argument an: Jegliche Wirkung könnte auch durch Mechanismen zustande gebracht werden, die dem naturwissenschaftlichen Kausalitätsprinzip folgen. Warum also wäre der Mensch mit *freiem Willen* begabt, wenn dieser keine anders qualifizierten Vorgänge zustande brächte als die Naturkausalität:

„Es liegt also der moralische Wert der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgend einem Prinzip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Wirkungen [...] konnten auch durch andere Ursachen zu Stande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens.“ (GMS IV, 401)

Der Schöpfer-Gott dachte also nicht konsequenzialistisch, als er den Menschen schuf.

Drittens würde für Kant die Orientierung am Outcome sowohl auf der Ebene der Motivation als auch auf der Ebene der Begründung menschlichen Handelns *heteronom* und damit *unfrei* sein. Eine wirklich freie Entscheidung könne der Mensch nur treffen, wo er sich vom Ausgang seines Handelns unabhängig macht:

„Allenthalben, wo ein Objekt des Willens zum Grunde gelegt werden muss, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, da ist die Regel nichts als Heteronomie; der Imperativ ist bedingt, nämlich: wenn oder weil man dieses Objekt will, soll man so oder so handeln; mithin kann er niemals moralisch, d. i. kategorisch, gebieten.“ (GMS IV 444)

Selbst wenn man nicht so strikt deontologisch argumentiert wie Kant, wird man doch seiner Kritik am Konsequenzialismus eine gewisse Plausibilität nicht absprechen können: Wer ein Sollen als Sollen erkannt hat, für den kann es nur bedingungslos gelten, denn sonst ist es kein ethisches Sollen.

Eine ethische Haltung einnehmen heißt folglich allem voran, dass das eigene Handeln mit den erkannten Sollensansprüchen übereinstimmt, und dass man vor sich selbst gerade stehen kann. Kann aber der aufrecht gehen, der sich, wie Frank Drieschner es nahezulegen scheint, von der Verpflichtung zu Klimaschutzanstrengungen mit dem bequemen Hinweis darauf freikauf, das Zwei-Grad-Ziel wäre ohnehin nicht mehr zu erreichen? Wäre das nicht vielmehr eine sich selbst erfüllende Prophezeiung: Wenn alle davon ausgehen, dass Klimaschutz ohnehin nicht mehr zum gewünschten Ziel führen kann, dann werden alle in ihren Anstrengungen nachlassen, und dann wird das Ziel auch tatsächlich nicht erreicht!

Moraltheologie: Der wahrscheinlich(er)en oder der vorsichtigeren Hypothese folgen

Freilich geht Drieschner noch immer in einem Punkt mit den Klimaschützern überein: Es gibt für ihn einen anthropogenen Anteil am Klimawandel – dieser ist nicht ausschließlich natürlichen Ursprungs. Genau das bezweifeln jedoch die radikaleren Klimaskeptiker. Unter ihnen gibt es auch kirchliche Repräsentanten aller Konfessionen. Wenngleich diese in ihren Kirchen zumeist in einer krassen Minderheitenposition stehen, erheben sie doch lautstark ihre Stimme und finden über die Medien Gehör. Als ranghöchster katholischer Hierarch gehört zu ihnen der Erzbischof von Sydney, Kardinal George Pell. Zwar steht Pell mit seiner klimaskeptischen Position gegenüber dem Papst und der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften sowie im Kardinalskollegium und innerhalb der australischen Bischofskonferenz ziemlich allein da, aber als ranghoher Vertreter der katholischen Kirche wird er von Klimaskeptikern gern als Kronzeuge herangezogen.

Pells Kernthese lautet: Aller Wahrscheinlichkeit nach ist der Klimawandel nicht anthropogen und damit Klimaschutz eine vergebliche Liebesmühe. Pell argumentiert hier, sobald er sich auf das eigene Terrain der Theologie begibt, auf zwei parallelen Linien. Beide sollen analysiert und kritisiert werden – insbesondere mit Berufung auf einen Vortrag, den Pell am 26. Oktober 2011 in der Westminster Cathedral Hall in London gehalten hat – auf Einladung der „Global Warming Policy Foundation“, einer illustren Stiftung, die von hochrangigen englischen Politikern im Gefolge des Klimagipfels in Kopenhagen 2009 gegründet wurde und von sehr potenten, aber nicht namentlich offengelegten Industriellen und Adeligen finanziell unterstützt wird. Pells naturwissenschaftliche Referenzpersonen sind dabei wenige und allesamt nicht in den einschlägigen peer-reviewed journals zu finden. Sein Hauptgewährsmann Ian Plimer nimmt seit vielen Jahren führende Positionen in australischen Minengesellschaften ein, ist aber wissenschaftlich nicht anerkannt⁸.

Pells erster Impuls ist eine vergleichsweise spezifische Interpretation dessen, was TheologInnen aus dem „Fall Galilei“ und dem „Fall Darwin“ – also aus dem historisch unklugen Umgang der Kirche mit diesen beiden Wissenschaftlern – lernen sollten (Pell 2011, 9–11). In beiden Fällen sei die Kirche der vorherrschenden Mehrheitsmeinung in den Naturwissenschaften gefolgt – und genau deshalb in tragische Sackgassen gelaufen. Die Mehrheit einer *scientific community* habe eben nicht immer und schon gar nicht automatisch recht. Entscheidend sei vielmehr das bessere, weil vernünftiger und auf Fakten gestützte Argument. Und dies sieht Pell im Fall des anthropogenen Klimawandels nicht gegeben:

„Ich berufe mich auf Vernunft und Evidenz, und m. E. ist die Evidenz unzureichend, um Gewissheit über viele dieser wissenschaftlichen Fragen zu erlangen. Noch weniger gibt es stichhaltige Gründe, um riesige öffentliche Ausgaben für diese Phantome zu rechtfertigen.“ (Pell 2011, 11, Übers. M. R.)

Nun gesteht Pell allerdings ein, dass es in der Frage des anthropogenen Klimawandels auch in der anderen Richtung keine restlose Sicherheit gebe⁹. An dieser Stelle greift er daher auf eine alte moraltheologische Tradition zurück, wie man mit Zweifeln an Fakten und deren Zusammenhängen umgehen solle: auf die seit dem 16. Jahrhundert entwickelten „Moralsysteme“. Diese versuchen, mit der Frage ethisch relevanter Zweifel umzugehen, die entweder die Stichhaltigkeit eines objektiven Gesetzes für die subjektive Situation oder die Gültigkeit eines Gesetzes überhaupt betreffen. Die Kernfrage lautet dabei immer, wie viel Gewissheit eine ethisch relevante Voraussetzung besitzen muss, damit sie zur Begründung eines ethischen Urteils herangezogen werden kann. Die vielen Moralsysteme, die im 16. und 17. Jahrhundert entwickelt wurden, werden heute im Allgemeinen in zwei Gruppen zusammengefasst (vgl. Demmer 1998; Kopecký 1990):

Die *tutoristischen Systeme* sprechen sich dafür aus, der Maxime „in dubio pro lege“ zu folgen: Im Zweifel soll man das ethisch restriktivere, d. h. vorsichtiger Gebot für richtig halten und ihm folgen. Tutoristische Systeme sind also wertkonservativer.

Die *probabilistischen Systeme* hingegen plädieren für den Grundsatz „in dubio pro libertate“: Im begründeten Zweifel binde das allgemein anerkannte ethische Gebot den Einzelnen nicht – er hat die Freiheit, nach seinem eigenen Urteil zu handeln. Diese liberalere Position hat ihren Ursprung 1577 in den Publikationen des Dominikaners Bartolomé de Medina (1527–1580)¹⁰. Allerdings fordert Medina, dass der Zweifel „probabilis“, d. h. „wahrscheinlich“ berechtigt ist. Daher müsse er solide begründet werden, und zwar intrinsisch durch gute Argumente *und* (!) extrinsisch durch hochrangige Autoritäten. Nur dann sei der Zweifelnde von der Verpflichtung eines anerkannten Gebots entbunden („lex dubia non obligat“). Die Beweislast bleibt also auch im Probabilismus auf der Seite dessen, der sich von einer anerkannten Norm suspendieren möchte. So „liberal“, wie es zunächst scheint, ist der Probabilismus nicht.

Im Rekurs auf die Moralsysteme zitiert Kardinal Pell nun folgendes Prinzip: „in dubio non agitur“ – „im Zweifelsfall soll man lieber nicht handeln“ (Pell 2011, 33). Damit scheint sich Pell auf den ersten (rein formalen) Blick dem Tutorismus anzuschließen, also der vorsichtigeren, wertkonservativeren Linie. Denn „in dubio non agitur“ ist ein eindeutig tutoristisches Argument. Inhaltlich jedoch argumentiert Pell probabilistisch: Denn er sieht einen begründeten Zweifel am anthropogenen Ursprung des Klimawandels und leitet daraus die liberale Position ab, dass man nicht an die allgemein anerkannte Norm gebunden sei, die klimarelevanten Emissionen zu begrenzen.

Inhalt und Form seines Arguments stimmen also nicht überein. Schon damit beweist Pell, dass er das Handwerk der Moraltheologie nicht beherrscht. Noch evidenter werden seine Denkfehler, wenn man das „in dubio non agitur“ auf seinen Gegenstand hin befragt: Was soll denn im Zweifel nicht getan werden? Im vorlie-

genden Fall ist die Antwort eigentlich sonnenklar: Solange Zweifel daran bestehen, ob der Klimawandel anthropogen ist oder nicht, soll man nach tutoristischer Lesart keine Treibhausgase emittieren. Pell aber verdreht das tutoristische Argument in sein Gegenteil und sagt: Im Zweifelsfall soll man das Emittieren von Treibhausgasen nicht verbieten oder mit Zahlungen bestrafen. Das ist nun aber völlig absurd. Die Moralsysteme sind keine Anweisungen an den Gesetzgeber, sondern an den Einzelmenschen, der sich fragt, wie er mit anerkannten und geltenden Geboten umgehen soll. Angesichts einer solch haarsträubenden Interpretation würde sich der Probabilist Medina im Grabe umdrehen.

Eine zusätzliche pikante Note gewinnt der Diskurs um den moralischen Zweifel, wenn man die traditionelle Position des römischen Lehramts berücksichtigt. In einem Dekret des Heiligen Offiziums vom 2. März 1679 hat dieses sich nämlich von jeder großzügigen und laxen Interpretation des Probabilismus deutlich distanziert. Es verurteilt die damals an der Universität Löwen vertretene Auffassung, ein Gesetz müsse schon dann nicht befolgt werden, wenn nur irgendwelche schwachen Gründe gegen seine Geltung sprächen (vgl. DH 2103). Ist Pell bewusst, dass er mit seiner Positionierung im Klimadiskurs genau das tut, was Rom vor 300 Jahren als Irrlehre verwarf?

Gnadenheologie: Die Mitte zwischen Hybris und Fatalismus suchen

Pells erste Argumentationsstrategie, die auf den moralischen Zweifel abhebt, ist also glorios gescheitert. Aber er hält ja noch einen zweiten Pfeil im Köcher. Es ist das Argument, die (Neu-)„Heiden“, also die nicht christlich Gläubigen, die Pell vorwiegend im Lager der Umweltschützer vermutet, seien einer *hoffnungslosen Hybris* verfallen. Sie glaubten allen Ernstes, aus eigener Kraft die Welt retten zu können.

Dieser Vorwurf findet sich bereits in zahlreichen Schriften der frühchristlichen Kirchenväter. Pell greift ihn in neuem Gewand auf und spitzt ihn auf die Klimadebatte zu. Die beiden Erzählungen aus dem ersten Buch der Bibel versteht er dabei als alternative Modelle, mit Bedrohungen umzugehen¹¹: Der Turm von Babel (Gen 11) steht klassisch für den Hochmut des Menschen, für den überheblichen Versuch, das Göttliche zu kontrollieren oder sich ihm wenigstens anzunähern, und die allzu menschliche Versuchung, sich voller Stolz selbst zu erschaffen (Pell 2011, 7; Kass 2003, 236). Dieses Projekt erlebe auf der Grundlage von Wissenschaft und Technik in der modernen westlichen Welt ein bemerkenswertes Comeback (Pell 2011, 7; zit. nach Kass 2003, 238). Daher zieht Pell in Zweifel, ob der Mensch den Klimawandel wirklich managen könne, oder ob es sich beim Klimaschutz nicht eher um einen neuen Götzendienst handle:

„Wir sollten uns fragen, ob unsere Versuche zur Kontrolle des Weltklimas in unserer Möglichkeit stehen [...] oder eher so fehlgeleitet und ineffektiv sind wie die Konstruktion des berühmten Turms im Tempel Marduks, des Hauptgotts von Babylon.“ (Pell 2011, 7; Übers. M. R.)

Pell meint, auf eine Grenze aufmerksam machen zu müssen, jenseits der Wissenschaft und Technik unökonomisch und unmoralisch werden, weil sie sich zu viel vornehmen. Das Zwei-Grad-Ziel der Klimakonferenz in Kopenhagen 2009 liegt seines Erachtens weit über dieser Grenze:

„Menschliche Ambitionen sollten begrenzt werden, weil unsere Macht begrenzt ist. Und wir erkennen diese Grenzen durch Vernunft und Erfahrung. Wir werden für unsere Exzesse bezahlen.“ (Pell 2011, 8; Übers. M. R.)

Exzessiver Klimaschutz müsse teuer bezahlt werden, weil er ins Leere laufe und in seiner Wirkung völlig verpuffe. Denn in der Menschheitsgeschichte gebe es bislang keinerlei Beweis dafür, dass der Mensch das Weltklima im Geringsten beeinflussen könne (Pell 2011, 21).

Was aber ist die Alternative zum Klimaschutz? Pell schließt sich jener Position an, die vor ihm am prominentesten Björn Lomborg vertreten hat: Man solle den Armen helfen und sich gegen die prognostizierten Klimawandelfolgen optimal schützen. Das heiÙe dem Noach zu folgen (Gen 6–9) und die bestmögliche Arche gegen alle Sintfluten bereitzustellen:

„Geld sollte dazu benutzt werden, den Lebensstandard zu erhöhen und die Vulnerabilität gegenüber Katastrophen und Klimawandel (in welcher Richtung auch immer) zu reduzieren, um so den Menschen zu helfen, besser mit zukünftigen Herausforderungen fertig zu werden. Wir müssen in der Lage sein, es uns zu leisten, die Noachs der Zukunft mit den besten Archen auszustatten, die Wissenschaft und Technologie bereitstellen können.“ (Pell 2011, 32; Übers. M. R.)

Die Erzählung vom babylonischen Turm interpretiert Pell aber nicht nur ethisch als Symbol des Hochmuts, das Weltklima beeinflussen zu wollen, sondern zudem theologisch als Grundlegung einer neuen *heidnischen Religion* mit sinnlosen Opferritualen. Denn, so Pell, die Klimadebatte werde von den Klimaschützern als eine primitiv religiöse Debatte geführt: Schon rein begrifflich setze man (Klimawandel-) Gläubige gegen „Leugner“, „Zweifler“ und „Skeptiker“. Die enormen finanziellen Aufwendungen für den Klimaschutz glichen den heidnischen Opfern für die Götter und die Emissionszertifikate den Ablassbriefen, die die Kirche seit der Reformation aufgegeben habe (Pell 2011, 21). Besonders areligiöse Menschen seien gefährdet, auf diese Weise in eine Pseudo- oder Halbreli-giosität zurückzufallen, denn das „religiöse Gen“ wohne schließlich in jedem Menschen und suche nach Befriedigung (Pell 2011, 31).

Ethisch betrachtet Pell also den Klimaschutz als menschliche Hybris, theologisch

als primitive Pseudoreligion. Doch die von ihm kritisierte Maxime, dass der Mensch nach dem Höchsten streben soll, auch wenn er sicher weiß, dass er es aus eigener Kraft nicht erreicht, hat eine lange Tradition in der christlichen Spiritualität und Gnadentheologie. Ihre wohl pointierteste Fassung erhält sie in einer Formulierung von Ignatius von Loyola (1491–1556):

„Vertraue so auf Gott, als ob der Erfolg der Dinge ganz von dir, nicht von Gott abhinge; wende dennoch dabei alle Mühe so an, als ob du nichts, Gott allein alles tun werde.“¹²

Diese Formel war offenbar derart provokativ, dass sie schon bald in eine weichere, weniger pointierte Fassung umgewandelt wurde¹³:

„Vertraue so auf Gott, als ob du nichts, Gott allein alles tun werde; wende dennoch dabei alle Mühe so an, als ob der Erfolg der Dinge ganz von dir, nicht von Gott abhinge.“¹⁴

Karl-Heinz Crumbach SJ merkt an, dass in der zweiten Fassung der Formel sowohl das Gottvertrauen als auch das menschliche Handeln ins Unermessliche gesteigert würden, weil beide voneinander getrennt seien. Auf diese Weise sei die Formel unrealistisch und undialektisch. In der ursprünglichen Fassung hingegen werde, so Crumbach mit Hugo Rahner SJ, die unauflösliche Verbindung zwischen dem Vertrauen auf Gott und dem eigenen Engagement zumindest theoretisch („als ob“) postuliert. Der handelnde Mensch solle so auf Gott vertrauen, dass das Vertrauen im eigenen Handeln durchschlagend wirksam werde und so handeln, dass er von jeglichem Erfolgswang völlig frei sei.

Auf den Klimaschutz angewandt hieße das: *Maximales Engagement* für den Klimaschutz ist nicht Ausdruck von Hochmut, sondern von Gottvertrauen. Wer sich hingegen resignierend zurückzieht in der Überzeugung, dass der Mensch ohnehin nichts tun könne, der ist der Ungläubige, der Gottes Wirken im Menschen nichts zutraut. Denn er vertritt letztlich einen lähmenden Fatalismus.

Zugleich aber macht der zweite Halbsatz der Ignatius-Formel deutlich, dass ein verbissenes und verkrampftes Engagement nicht dem christlichen Glauben entspricht. Vielmehr gilt es, die *innere Freiheit und Gelassenheit* zu spüren, die sich nicht vom Erfolg des eigenen Tuns abhängig macht. Kant hat Recht, wenn er die Fixierung auf den Outcome des eigenen Handelns als Unfreiheit klassifiziert und ablehnt. Erst die gnadentheologische Voraussetzung einer Differenz zwischen menschlichem Machen und göttlicher Gnade schenkt dem Menschen jedoch jene Freiheit, die er braucht, um sich wirklich mit Haut und Haaren zu engagieren. Maximales Engagement für den Klimaschutz wäre folglich auch dann die einzig richtige Handlungsoption, wenn das Zwei-Grad-Ziel absehbar verfehlt würde. Um es mit einem berühmten Zitat auf den Punkt zu bringen: „Und wenn ich wüsste, dass die Welt morgen untergeht, würde ich heute noch ein Apfelbäumchen pflanzen.“ (Rundbrief der hessischen Kirche vom Oktober 1944, Martin Luther zugeschrieben.)

Eschatologie: Sich von Visionen tragen lassen

Klimaschutz ist aus theologischer Perspektive mehr als ein politisches Programm:

„Theologisch bedeutsam werden Krisen dann, wenn sie falsche Hoffnungen und Zukunftsentwürfe zerstören und die Menschen zwingen, [...] ihre Hoffnung auf Gott zu richten [...]. Gerade im Nachhaltigkeitsdiskurs ist eine Ebene von Ängsten und Hoffnungen angesprochen, die nicht adäquat durch ökosoziale und ökonomische Managementprogramme beantwortet werden kann, sondern nur durch den Verweis auf eine Dimension, die das menschliche ‚Machen‘ und Verfügenkönnen überschreitet.“ (Vogt 2009, 75)

Demut bedeutet folglich nicht, die menschlichen Einflussmöglichkeiten auf das Weltklima gänzlich zu leugnen, wie das George Pell behauptet, sondern den Geschenkcharakter einer guten Zukunft anzuerkennen (Vogt 2009, 75). Der Mensch kann die Zukunft nicht „machen“, sondern wird sie (hoffentlich) demütig empfangen, wenn er alles getan hat, was er tun kann.

Die Theologie hat daher nicht die Aufgabe, das ethische Bemühen des Menschen um Klimaschutz als Hybris zu diskreditieren. Vielmehr soll sie diejenige sein, die „den mit Nachhaltigkeit verbundenen Horizont von Hoffnungen und Sinnvorstellungen, die über das menschlich, gesellschaftlich und technisch Machbare hinausweisen, offen hält auf das Unverfügbare hin“. (Vogt 2009, 478)

Genau das wird in den *endzeitlichen Visionen* der Bibel umgesetzt. Sie leben einerseits davon, dass sie klare Orientierung und starke Motivation für das menschliche Handeln bereitstellen. Sie verweisen aber andererseits auch darauf, dass ihre Realisierung nie ein Produkt menschlichen Verhaltens allein sein kann, sondern immer zugleich ein überfließendes Geschenk Gottes ist. Der verantwortungsbewusst glaubende Mensch setzt sich mit aller Kraft für das Gute ein – und hofft zugleich ganz auf Gottes Handeln (Rosenberger 2001, 178 f.).

Beispielhaft sei dies am letzten Buch der Bibel, der Offenbarung des Johannes, gezeigt. Dieses Buch übt massive Kritik an der Mensch und Schöpfung verachtenden und sämtliche Ressourcen gnadenlos ausbeutenden Wirtschaftspraxis Roms seiner Zeit: „Die primäre Polemik der Offenbarung richtet sich [...] gegen die Ausbeutung der Erde und ihrer Völker.“ (Rossing 2010, 123; übers. M. R.) Offb 11,18 konstatiert daher ungeduldig, es sei „die Zeit (καιρός), alle zu verderben, die die Erde verderben“. Folglich lautet die Botschaft der Offenbarung: „Gott wird Roms Zerstörung der Erde nicht länger tolerieren, trotz Roms Anspruch, auf ewig zu regieren.“ (Rossing 2010, 123; Übers. M. R.) Diesem apokalyptischen Bild von der Zerstörung der „Hure Babylon“, also der globalen ausbeuterischen Wirtschaftsmacht Rom, setzt die Offenbarung aber ein hoffnungsvolles Bild entgegen: das Bild vom neuen Jerusalem, das von Gott her auf die Erde herabsteigt (Offb 21,2) – als Gabe Gottes, nicht als Produkt menschlichen Handelns. Diese Stadt wird als genaues Gegenteil „Babylons“ beschrieben (Offb 22, 1–15) – als Stadt, in der die Aus-

beutung von Mensch und Schöpfung ein Ende hat: Menschen aller Völker leben dort gleichberechtigt in Frieden und Wohlstand, und Lebensbäume an den Gewässern der Stadt machen deutlich, dass die gesamte Schöpfung in diese „geheilte Welt“ einbezogen ist.

Religionen halten die Hoffnung wach, dass irgendwann menschliche Zerstörung ein Ende haben und verantwortungsbewusste Fürsorge Früchte tragen wird. Sie tun dies mit emotional starken Bildern, die Hoffnung und Kraft vermitteln, zugleich aber bescheiden und demütig machen. Denn sie signalisieren unmissverständlich, dass sie einen Menschheitstraum symbolisieren, der aus menschlicher Anstrengung heraus nie machbar ist – und dem doch alle nur mögliche Anstrengung der Menschen gelten soll: „Und wenn ich wüsste, dass die Welt morgen untergeht, würde ich heute noch alles für den Klimaschutz tun – und hoffen, dass die Welt doch nicht untergeht.“

LITERATUR

Kevin Anderson / Alice Bowls, Reframing the climate change challenge in light of post-2000 emission trends, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society* 2008, in: www.diannedumanoski.com/anderson.pdf (abgerufen am 9. 11. 2012); Achim Brunnengräber, *Klimaskeptiker in Deutschland und ihr Kampf gegen die Energiewende*. Wien 2013 (noch unveröffentlichtes Manuskript, das ebenfalls im Rahmen des Forschungsprojekts CONTRA entstanden ist); Karl-Heinz Crumbach, Ein ignatianisches Wort als Frage an unseren Glauben, in: *Geist und Leben* 42 (1969) 321–328; Klaus Demmer, *Moralsysteme*, in: *LThK*³, Bd. 7, Sp. 461–462; Michel den Elzen / Mark Roelfsema / Andries Hof / Hannes Böttcher / Giacomo Grassi, *Analysing the emission gap between pledged emission reductions under the Cancún Agreements and the 2 °C climate target*. Den Haag / Bilthoven 2012, in: www.pbl.nl/sites/default/files/cms/publicaties/pbl-2012-analysing-the-emission-gap-between-pledged-emission-reductions-500114021.pdf (abgerufen am 9. 11. 2012); Gaston Fessard, *La dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola*. Bd. 1. Paris 1956, 305–363; Leon R. Kass, *The Beginning of Wisdom. Reading Genesis*. New York 2003; Frantisek Kopecký, *Moralsysteme*, in: *NLChM* (1990) 516–522; George Pell, *One Christian perspective on Climate Change* (2011). Annual GWPF Lecture 26. 10. 2011, in: http://thegwpf.org/images/stories/gwpf-reports/pell-2011_annual_gwpf_lecture_new.pdf (abgerufen am 25. 7. 2012); Hugo Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*. Freiburg 1964; Michael Rosenberger, *Im Zeichen des Lebensbaums. Ein theologisches Lexikon der christlichen Schöpfungspiritalität*. Würzburg 2001; Barbara Rossing, *God laments with us. Climate change, Apocalypse and the urgent kairos moment*, in: *The Ecumenical Review* 62 (2010) 119–130; Markus Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*. München 2009.

ANMERKUNGEN

¹ Frank Drieschner, *Der große Selbstbetrug*, in: *Die Zeit*, 4. 10. 2012, 13–15.

² Vermutlich auf: Kevin Anderson / Alice Bowls 2008.

³ Vermutlich auf: Michel den Elzen / Mark Roelfsema / Andries Hof / Hannes Böttcher / Giacomo Grassi 2012.

⁴ Niklas Höhne, Wir dürfen nicht aufgeben!, in: Die Zeit, 18. 10. 2012, 10.

⁵ Dieser Artikel entstand im Rahmen des Forschungsprojekts „CONTRA – Die Rolle der Klimaskeptiker in der Klimawandeldebatte und ihr Einfluss auf Entscheidungsprozesse in Österreich“, das vom Klima- und Energiefonds der österreichischen Bundesregierung gefördert wird. Offizieller Titel: „ACRP3 – CONTRA – Contrarians – their role in the debate on climate change (global warming) and their influence on the Austrian policy making process.“ Beteiligte Institutionen sind FAS.research Wien, Denkstatt GmbH Wien, Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien, Institut für Meteorologie der Universität für Bodenkultur Wien, Institut für Moraltheologie der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. – Ich danke insbesondere meiner studentischen Hilfskraft Sarah Artner für wertvolle Hinweise sowie allen KollegInnen im Projekt für die lebendige Diskussion meiner Thesen.

⁶ Genauer müsste man sagen: der Handlungsutilitarismus. Denn der Regelutilitarismus etwa bei Richard B. Brandt, James Urmson oder John Rawls unterläuft die radikale Outcome-Orientierung bereits deutlich. De facto ist aber der Populärutilitarismus, wie er in den Debatten der Feuilletons vertreten wird, meist ein Handlungsutilitarismus.

⁷ Francis Hutcheson, Eine Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend. Über moralisch Gutes und Schlechtes. Hamburg 1986; engl. Original: An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue. London 1725.

⁸ Graham Redfearn 2011, Posts Tagged Cardinal George Pell. Cardinal Pell's Mine of Climate Misinformation, <www.readfearn.com/tag/cardinal-george-pell/> (abgerufen am 27. 3. 2012) führt folgende Unternehmen an: Ivanhoe Australia, CBH Resources, Kefi Minerals, Ormil Energy und TNT Limited. Bei jeder dieser fünf Gesellschaften verdient(e) Plimer mindestens 300 000 Euro pro Jahr – wohlgemerkt bei oft parallelen Engagements zur gleichen Zeit.

⁹ Dass die (geringe) wissenschaftliche Unsicherheit und der Zweifel an anerkannten Prognosen ein Kernstück der gesamten Argumentation der Klimaskeptiker sind, zeigt Achim Brunnengräber 2013. Hier ist Pell also repräsentativ für fast alle Skeptiker.

¹⁰ Vor allem in: Bartolomé de Medina, Breve instrucción de como se ha de administrar el Sacramento de la penitencia sive Summa de casos de conciencia. Salamanca 1580.

¹¹ Pell folgt hier nach eigenen Angaben Leon R. Kass 2003.

¹² In diesem Wortlaut bei Gabriel Hevenesi SJ 1705 in den „Scintillae Ignatianae“, 230 f.: „Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus.“ Vgl. Gaston Fessard 1956, 318.

¹³ So Karl-Heinz Crumbach 1969, 321–328; Crumbach beruft sich textanalytisch auf Hugo Rahner 1964, 230–232.

¹⁴ „Sic Deo fide, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus; ita tamen iis operam omnem admove, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet.“ So in der 2. Auflage von 1714 der „Scintillae Ignatianae“ von Gabriel Hevenesi SJ, 230 f.