

## Impulsvortrag von Markus Vogt und Martin Schneider

### 4. Konferenz des Denkwerks Zukunft am 2. Oktober 2016 in Berlin

#### "Warum wir nicht tun was wir für richtig halten - Über die Macht tradierten Denkens"

*Es gibt drei zentrale Wirkfaktoren tradierten Denkens in der europäischen Moderne, die dazu führen, dass wir nicht tun, was wir ökologisch und ethisch für richtig halten:*

- 1. Die weitreichende Fehlinterpretation des biblischen Herrschaftsauftrags „macht Euch die Erde untertan“ (Gen 1,28) ist eine zentrale kulturgeschichtliche Wurzel der europäischen Naturvergessenheit. Eine Überwindung dieses Denkmusters ist im Zeitalter des Anthropozäns existenznotwendig und bedarf eines radikalen „rethinking our own religion“ (White). Schlüssel hierfür ist die hermeneutisch-kritische Erschließung und Übersetzung der ursprünglichen Intension des biblischen Schöpfungsglaubens: Krone der Schöpfung ist nicht der Mensch, sondern der Sabbat (die Ordnung der Zeit); der Mensch ist ebenso „Erdling“ (Adam) wie Gottebenbild (sittliches Subjekt) und ist sich selbst die größte Gefährdung (kritische Anthropologie); eine naturethische Rekonstruktion des biblischen Schöpfungsglaubens (Hardmeier/Ott) zielt auf eine Haltung von (Natur-)Vertrauen bei gleichzeitigem Kontingenzbewusstsein.*
- 2. Der Verlust geteilter Vorstellungen des guten Lebens wird durch quantitative Steigerung als Sinnstiftung kompensiert und macht uns wider besseres Wissen von der Wachstumsillusion abhängig. Damit eng verbunden ist die Fixierung auf eine Metaphysik des Zählbaren und Messbaren, die als „mentale Infrastruktur“ (Leggewie/Welzer) unserem Wissenschafts- und Wirtschaftssystem zugrunde liegt. Deren Kritik ist Voraussetzung, dass das „Prinzip Verantwortung“ (bei Jonas Gegenmodell zum „Prinzip Hoffnung“ von Bloch) Geltungskraft erlangen kann. Ohne diese philosophisch-anthropologische Tiefendimension wird das Zukunfts- und Managementversprechen der Nachhaltigkeit zu einer Ideologie und einem Etikett ohne transformative Handlungsmacht (Reis).*
- 3. Die neuzeitliche Ethik ist zu einem erheblichen Teil durch den „rationalistischen Fehlschluss“ (Haidt) geprägt. Da sie die Reflexion von Fragen der*

*emotionalen Kommunikation und Motivation vernachlässigt hat, ist sie insbesondere in Zeiten, die angstvoll als Krise erlebt werden, praktisch unwirksam. Die systematische Reflexion „politischer Emotionen“ (Nussbaum) ermöglicht einen neuen Blick auf die Dysfunktionalitäten gegenwärtiger Demokratie hinsichtlich der Überwindung des „garstigen Grabens“ zwischen Wissen und Handeln. Nur in Verbindung mit einer kulturellen „Verkörperung der Gründe“ (Habermas) wird Ethik handlungswirksam.*

### **Zu 1: Fehlinterpretation des biblischen Herrschaftsauftrages**

Wer von der Macht tradierten Denkens im Kontext der gegenwärtigen Krise des zivilisatorischen Naturverhältnisses spricht, weckt unvermeidlich eine Auseinandersetzung um den biblischen Herrschaftsauftrag „macht Euch die Erde untertan!“ (Gen 1,28). Der Amerikanische Mediävist und Technikhistoriker Lynn White hat bereits 1969 den scharfen Vorwurf formuliert, dass dies die kulturgeschichtliche Wurzel der Naturzerstörung der abendländischen Moderne sei.

Einen ähnlichen Vorwurf formulierte bereits 1913 **Ludwig Klages** in seiner Rede „Mensch und Natur“, in der er den modernen weltgeschichtlichen Fortschritt als „Gegenstellung zur gesamten Natur“ deutet und das Christentum mit seinem ein instrumentelles Naturverhältnis begünstigenden Herrschaftsauftrag von Gen 1 als dessen geistige Ermöglichung versteht (Hardmeier/Ott 2015, 37-48).

White und Klages geht es nicht um eine authentische Interpretation der Bibeltexte, sondern um die Wirkungsgeschichte der Schöpfungserzählung. Tatsächlich findet sich bereits bei den Kirchenvätern eine Deutung von Gen 1 als imperiale Unterwerfungsvorstellung nach dem Modell des Imperium Romanum (Hardmeier/Ott 2015, 40-43). Mit der Säkularisierung dieses Herrschaftsverständnisses in der neuzeitlichen Philosophie, insbesondere bei Bacon und Descartes wird das imperiale Naturverhältnis kulturgeschichtlich prägend. Man kann die gesamte Moderne als Baconprojekt in eben diesem Sinne beschreiben. Mit der cartesianischen Dichotomie zwischen „res cogitans“ und „res extensa“, also der Subjekt-Objekt-Spaltung, in der der gesamte Bereich der Natur als im Prinzip geistlose Materie erscheint, wird dieses Programm perfektioniert (Hardmeier/ Ott 2015, 43f.). „Die Naturvergessenheit der Moderne kann auf einer ideengeschichtlichen Eben als Folge der Säkularisierung des imperialen gedeuteten ‚Herrschaftsauftrags‘ verstanden werden“ (Hardmeier/Ott 2015, 44; vgl. 166f.).

Gegen diesen Hauptstrang der Wirkungsgeschichte des biblischen Herrschaftsauftrages ist es verharmlosend und irreführend auf die wenigen grünen Außenseiter der christlichen Tradition wie Franz von Assisi, Hildegard von Bingen, Jakob Böhme oder Albert Schweitzer zu verweisen (Hardmeier/ Ott

2015, 46). Völlig zu Recht postuliert Lynn White tiefergehend ein grundsätzliches „**rethinking our own religion**“. Es ist Aufgabe und Pflicht die habitualisierten Restbestände dieses Denkens in allen ihren religiösen und säkularen Facetten aufzuspüren und ihnen entgegenzutreten (Hardmeier/Ott 2015, 167).

Die Macht des tradierten Denkens kann jedoch nicht durch die Flucht in vermeintliche Alternativkonzepte, die dann meist als nur halb verstandene Versatzstücke aus asiatischen Religionen oder einer ideologisch aufgeladenen „Ökologie als Heilslehre“ (Treppl) entlehnt werden, sondern nur durch einen Rückgang zu den Quellen. Es geht um Wiederentdeckung der ursprünglichen Textaussage biblischer Schöpfungstheologie.

Gen 1 ist Spiegel und Medium des perserzeitlichen Nachdenkens darüber, welche Ordnung von Elementen, Zeiten, Lebensräumen sowie dem Zusammenleben von Tieren und Pflanzen der Mensch auf Erden vorfindet und wie er dies im Übergang von der Jäger- und Sammler- zur Ackerbaukultur gestalten soll. Bei genauer Lektüre lässt sich in den Texten erstaunlich viel Wissen und Weisheit entdecken: Das Tohuwabohu, das „am Anfang über den Wassern schwebte“ lässt sich als Analogie zum unstrukturierten, amorph chaotischen Urzustand vor dem Urknall deuten. Die Gottebenbildlichkeit ist kein Freibrief für Willkürherrschaft, sondern ein Kultur- und Verantwortungsauftrag. Hier wird ein Topos der ägyptischen Königsideologie auf alle Menschen übertragen und damit demokratisiert.

Der **Herrschaftsauftrag** lässt sich naturethisch folgendermaßen auf den Punkt bringen: Eingebunden und eingebunden in die Tier- und Lebenswelt des Trockenlandes sollen die Menschen in Verantwortung vor dem Schöpfer und unter seinem Segen als seine Repräsentanten ihre Nutzungsherrschaft über das Trockenland ausüben (V. 26), indem sie durch Ackerbau und Viehzucht sowohl für ihr eigenes als auch für das gedeihliche Fortkommen ihrer Nutztiere sorgen (V.29f.), die Gott ihrer Obhut anvertraut hat (V. 26, vgl. dazu parallel Ps 8,7-9).

Der Mensch wird zugleich in seiner Verantwortungsmöglichkeit und Würde und in seiner bleibenden Erdverbundenheit als „Adam“ (wörtlich „Erdling“) gesehen. „Der Mensch ist immer *beides zugleich*: ackerbauernder Erdling *und* ebenbildlicher Mandatar, bzw. Winzling angesichts der Größe der Schöpfung *und* ein Wesen, dem wenig fehlt, göttlich zu sein. Dadurch ist er auch das einzige Wesen auf Erden, das sich über sich selbst grundlegend täuschen und seine ursprungsutopische Bestimmung verfehlen kann.“ (Hardmeier/Ott 2015, 162) Gerade diese Ambivalenz von Berufung zur Verantwortung und der Neigung, an diesem Anspruch zu scheitern, sich wie Kain und Abel in Neid und Gewalt zu verstricken, macht die höchst realistische biblische Anthropologie aus.

Krone der Schöpfung ist nach der biblischen Urerzählung nicht der Mensch, sondern der Sabbat. Der Rhythmus von Arbeit und Ruhe, wird schöpfungstheologisch als eine im Ursprung verankerte Zeitordnung erzählt. Heute wissen wir, dass diese in hohem Maße einem gesunden und kulturfördernden Biorhythmus des Menschen entgegenkommt. Er hat die europäische Kulturgeschichte wesentlich geprägt, wird jedoch gegenwärtig durch Kommerz auch am Sonntag in der „Jederzeit-immer-alles-Gesellschaft“ deutlich aufgeweicht.

Die Texte sind Ausdruck einer Haltung, die die Natur als Gabe, als geschenken und geordneten Lebensraum wahrnimmt, die ihre Schönheit staunend und dankbar bewundert, ihre mit Aufmerksamkeit und Achtung begegnet, auch nüchtern Leid und Unsicherheit als Teil des Lebens in den Blick nimmt, jedoch nicht das Vertrauen in die Güte des Schöpfers und damit der Schöpfung verliert. Dieses dankend-lobende, zugleich nüchtern-kontingenzbewusste und respektvolle Schöpfungsvertrauen ist die zentrale Aussageabsicht der Schöpfungserzählung im biblischen Buch Genesis. So betrachtet steckt in diesem perserzeitlichen Narrativ „ein Wirk- und Vernunftpotenzial, das über den Entstehungskontext hinausweist und das auch heute - in einer globalisierten industrialisierten Welt - die Mentalität und das überlebensnotwendige ökologische Bewusstsein der Nachhaltigkeit im Umgang mit den natürlichen Ressourcen substantiell zu befördern, zu stärken und zu erhalten vermag.“ (Hardmeier/Ott 2015, 162; zur Bedeutung der Kontingenz: Lübke 1998)

Die dominante Wirkungsgeschichte des säkularisierten Christentums hat den Sinn dieser ursprungsutopischen Erzählung verdunkelt. Um die Macht des tradierten Denkens eines imperialen, rein instrumentellen und dualistischen Denkens von Natur zu überwinden, ist ein Rückgang zu den Quellen unabdingbar. Wir brauchen eine „**rethinking our own religion**“ sowie eine hermeneutisch-kritische und interdisziplinäre Übersetzung der biblisch-schöpfungstheologischen „Minima Moralia“ in die Sprache und Entscheidungsprobleme heutiger Naturethik (vgl. dazu auch Bergmann/Gerten 2010).

## **Zu 2: Wachstumsillusionen als Ersatz für verlorenen Horizonte von Transzendenz und Sinn**

Wir haben bereits über die Grenzen des Wachstums diskutiert. Ich will vor dem Hintergrund des Besprochenen dazu nur eine kurze Anmerkung aus philosophisch-theologischer Sicht machen: Die mentalen Barrieren einer Abkehr vom Modell des grenzenlosen Wachstums haben auch theologische Ursachen. Der Mensch hat das tiefe Bedürfnis nach einem offenen, Sinn stiftenden Horizont. Da viele diesen heute nicht mehr in einer – wie auch immer gearteten – religiösen Vorstellung von Transzendenz finden, projizieren sie diesen in die Zukunft als Raum vermeintlich unbegrenzter Möglichkeiten. So hat das

„Prinzip Hoffnung“ (Bloch) eine auch sozialpsychologisch grundlegende Funktion und kann trotz aller kognitiven Einwände kaum verabschiedet werden.

Darüber hinaus hat das neuzeitliche Fortschritts- und Wachstumsmodell auch eine naturphilosophische Basis von hoher Evidenz: die Newton'sche Mechanik, die Zeit und Raum als leere Behälter auffasst, also als etwas, das von sich her keine Richtung und keine Struktur hat, keinen Anfang und kein Ende kennt. Zeit und Raum sind demnach lediglich Hindernisse, die es zu überwinden gilt. Die globale Beschleunigungsgesellschaft, die in atemlosem Tempo die Energieressourcen aus Jahrtausenden verbraucht und unser Lebenstempo durch den Imperativ „Jederzeit überall immer alles“ bestimmt, ist eine Konsequenz dieser Naturdeutung. Dies ist die zweite Macht tradierten Denkens in der europäischen, inzwischen längst globalisierten modernen Zivilisation, die zu radikaler Naturvergessenheit führt. Sie kann nicht durch moralische Appelle überwunden werden, sondern nur durch eine naturphilosophische, anthropologische und theologisch-kulturgeschichtliche Reflexion im Rückgang zu den Quellen.

Der christliche Schöpfungsglaube sucht nach Alternativen zum ort- und zeitvergessenen Denken und kann in der Prozesstheologie auf der Basis eines Gesprächs mit Quantenphysik, Relativitätstheorie sowie den Theorien komplexer adaptiver Systeme neue naturphilosophische Anknüpfungspunkte finden (Vogt 2013, 323-330). Die Grenzen von Raum und Zeit sowie das Denken in Beziehungsgefügen und konkreten Kontexten gewinnen hier neue Bedeutsamkeit und widersprechen den Zeit- und Raumvorstellungen der neoliberalen Ökonomie.

Ohne eine solche natur- und kulturgeschichtliche Vertiefung gerät letztlich auch der Nachhaltigkeitsdiskurs in den Sog der neoliberalen Ökonomie, etwa in Form von Konzepten der „Green Economy“ und teilweise auch der „Bioökonomie“, die den Naturbezug lediglich als grünes Mäntelchen für die Wachstumskonzepte von gestern funktionalisieren. Nachhaltigkeit braucht eine qualitative Vorstellung von Lebensqualität. Papst Franziskus greift hier in seiner Enzyklika *Laudato si'* zentral das lateinamerikanische Konzept de „buen vivir“ auf (Franziskus 2015).

Man kann dies auch als Biophilie umschreiben (Fromm 1974, 332). Diese geht von einem psychischen Zusammenhang zwischen geistig-seelischer Gesundheit und Naturgenuss aus (Gebhard 2001). So spricht Angelika Krebs von „therapeutischen Landschaften“ als Grundwert für menschliche Entfaltung und Lebensqualität (Krebs 1999). Martha Nussbaum bezeichnet in diesem Sinne Naturgenuss als eine der grundlegenden menschlichen Fähigkeiten und damit

eine der Basiskategorien der Gerechtigkeit. Umweltethik hat lange im Bann des instrumentellen und dichotomen Denkens lediglich die alternative zwischen Naturwerten und Eigenwerten der Natur betrachtet. Biophilie, Naturgenuss als Teil menschlicher Identitätsfindung und Lebensqualität, also eine eudaimonistisches Verhältnis zur Natur (Ott 2010, Krebs 1999) ist hier eine vermittelnde Kategorie. Es geht um Sensibilisierung für einen aufmerksamen Naturgenuss, um die Fähigkeit zu Resonanzbeziehungen (Rosa 2016), nicht primär um Verzicht.

Oft lässt sich die Macht des tradierten Denkens nicht durch scheinbar radikale Alternativen überwinden, die bei genauem Betrachten jedoch eher eine Flucht in Utopien darstellen, sondern nur durch Differenzierung, z.B. zwischen Nutzen und Eigenwert oder zwischen Markt und politischer Steuerung oder zwischen Risikomanagement und Kontingenzbewusstsein (Lübbe 1998). Ohne ein Bewusstsein der steten Gefahr einer Selbstüberschätzung des Menschen werden die Versprechen von globalem Management des Erdsystems im Zeitalter des Anthropozän – etwa in Form von Climate-Engineering – zur gefährlichen Utopie, zur Hybris (Miegel 2014). Jedenfalls greift eine auf Kosten-Nutzen-Vergleiche der quantifizierbaren technischen Risiken beruhende Folgenabschätzung viel zu kurz für eine ganzheitliche Bewertung.

Christliche Schöpfungstheologie mit ihrer kritischen Anthropologie ist hier skeptisch. Man kann ihr Konzept als Zukunftshoffnung jenseits von Fortschrittsoptimismus umschreiben. Ohne eine solche spirituelle, kulturspezifische und nicht linear messbare Dimension – ob christlich oder nicht christlich – droht das Zukunftsversprechen der Nachhaltigkeit zur gefährlichen Ideologie zu werden (Reis 2003; Vogt/Uekötter/Davis 2009, 38-41).

Für den tief religiös empfindenden Forstpraktiker Carlowitz, dessen Denken christlich-lutherische, teilweise auch von der Naturphilosophie Spinozas geprägte Wurzeln hat, geht es bei Nachhaltigkeit nicht nur um eine Managementregel, sondern um eine Geisteshaltung, die er als Ehrfurcht vor der Schöpfung sowie als Teilhabe an deren kreativ-schöpferischer Macht als „natura naturans“ beschreibt (Carlowitz 2013, bes. 45f.; 114-126). Wer Nachhaltigkeit nur als Schlagwort rezipiert, ohne deren natur-, kultur- und sozialphilosophische Dimension zu beachten, wird die Macht des tradierten, naturvergessenen Denkens nicht überwinden.

### **Zu 3: Der rationalistische Fehlschluss in Ethik und politischer Theorie**

Es gibt bereits seit über 10 Jahren eine empirisch gut bestätigte Bankrotterklärung der Umweltbildung: Demnach ist die Ökobilanz der Aufgeklärten, die viel über Umweltgefahren wissen, im Durchschnitt nicht besser als die der ökolo-

gisch Ungebildeten. „**Wir tun nicht was wir für richtig halten**“ - so könnte man dies Ergebnis zusammenfassen.

Man hat dies lange milieutheoretisch erklärt: Ökobilidung ist stärker bei Wohlhabenden verbreitet, die jedoch zugleich der Verführungskraft des Geldes und damit des umweltbelastenden Luxus unterliegen. Gesellschaftstheoretisch kann man mit Niklas Luhmann die Systemimperative von Ökonomie, Politik oder Recht als Erklärung für die Diskrepanz zwischen Moral und faktischem Verhalten anführen (Luhmann 1990). Das erklärt jedoch nur einen Teil. Relevant ist auch die alte anthropologische Erfahrung, die Paulus prägnant auf den Punkt bringt: „**Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach.**“ (Mt 26,41) Die menschliche Geschichte ist das Drama des Handelns wider bessere Einsicht, eine Geschichte von Verblendung, Neid und Gewalt, eine Geschichte der Diskrepanz zwischen Sollen und Wollen. Sie ist aber auch immer wieder von Umkehr und Neuanfang. Die Frage ist, ob uns im Zeitalter des Anthropozän, der planetarischen Veränderung des Erdsystems durch den Menschen, hinreichend Zeit für die nötige Besinnung und Umkehr bleibt.

Der garstige Graben zwischen den "eher kognitiven" Einsichten hinsichtlich eines verantwortbaren Naturumgangs und den in der Lebenspraxis „verkörpernten“ Haltungen und Wahrnehmungsweisen, der im Mittelpunkt unserer Tagung steht, kann nicht durch zusätzliche Argumente geschlossen werden, sondern bedarf eine Kulturwandels, der auch Emotionen, Sinnmuster, Gewohnheiten und Alltagspraxis anspricht. „Der Klimawandel ist nicht nur ein moralisches, politisches und ökonomische Problem, sondern reicht tief in kollektive Geistes-haltungen hinein“ (Hardmeier/Ott 2015, 299, vgl. dazu auch Leggewie/Welzer 2009, 49).

Traditionell steht die Begründung und Zuordnung von Regeln, Handlungsprinzipien und Kriterien im Mittelpunkt der ethischen Reflexion. Genau damit hängt nun aber auch ein Kernproblem der Ethik zusammen: Noch so gut begründete Maßstäbe motivieren nicht aus sich heraus zum Handeln. So wird in der Umweltethik z.B. das Leitbild der Nachhaltigkeit als moralischer Anspruch von einer breiten Schicht der deutschen Bevölkerung anerkannt – aber wird deswegen ökologischer gehandelt? Das vergleichsweise hohe Umweltbewusstsein hat oft wenig Handlungsrelevanz – das gilt sowohl für die private Lebensführung als auch für die strukturelle Ebene von Politik und Ökonomie (Vogt 2016c).

Der Moralpsychologe Jonathan Haidt spricht in diesem Zusammenhang von einem „rationalistischen Fehlschluss“ (Haidt 2012, 88f). Diesem verfällt man, wenn man meint, ethische Begründungen wären unmittelbar als Handlungsmotive wirksam. Bestätigt wird diese Wahrnehmung durch die neuere moralpsychologische Forschung. Diese setzt einen Kontrapunkt zu der u.a. auf Lawrence Kohlberg (1996) zurückgehenden Annahme, dass im Laufe der mensch-

lichen Entwicklung die Rationalisierung in der Begründung moralischer Urteile zunimmt. Auf der Basis von empirischen Forschungen reiht sich die neuere Forschung in die Ethiktradition von David Hume ein, dem skeptischen Begründer der britischen Aufklärungsphilosophie. Dieser sieht die Vernunft als Sklavin der Leidenschaften. Die bewegenden Kräfte unseres Handelns sind demnach Emotionen wie Lust und Liebe oder Hass, Angst und Eitelkeit (Haidt 2012; vgl. auch Döring 2009).

Moralische Argumente werden oft wie eine Fassade verwendet, hinter der wir unsere eigentlichen Interessen verstecken, um uns nach außen hin (oder auch vor uns selbst) als gut darzustellen. Jonathan Haidt spricht drastisch vom „Emotional Dog and its Rational Tail“ (Haidt 2001, 814-834). Der Schwanz wackelt mit dem Hund, die Emotionen mit der Vernunft statt umgekehrt. Auch wenn Erwachsene meist besser ihre Emotionen hinter rational begründeten moralischen Urteilen verstecken als Kinder, bedeutet dies demnach keineswegs, dass das Verhalten im Laufe des Erwachsenwerdens zunehmend rational gesteuert ist. Emotionen haben eine bleibende und konstitutive Bedeutung für unsere Weltbeziehung und damit auch für das moralische Verhalten (aus feministischer Perspektive: Weber-Guskar 2009; aus soziologischer Perspektive: Rosa 2016).

Auch in der ethisch-politischen Debatte gibt es derzeit durchaus radikale Infragestellungen einer primär auf rationale Diskurse vertrauenden Demokratietheorie (Nussbaum 2014; Mittelweg 2015; Bude 2016). Politisch-konzeptionell reflektiert dies Chantal Mouffe mit ihrem nicht-rationalistischen Ansatz radikaler Demokratie sowie ihrer Kritik der „kosmopolitischen Illusion“ (Mouffe/Laclau 1991; Mouffe 2007; Mouffe 2013). Darüber hinaus wird das kosmopolitische Ideal der Weltbürgergesellschaft seit einigen Jahren vor allem vom sogenannten „Neorealismus“ in Verbindung mit dem weltweiten Phänomen des Neoliberalismus auf grundsätzliche Weise in Frage gestellt (Waltz 1979). Waltz betrachtet Staaten als homogene und rationale Akteure, die zunächst Sicherheit und Unabhängigkeit anstreben (high politics) und erst in zweiter Linie spezifische Interessen entfalten (low politics). In Zeiten eines angstbesetzten Krisenbewusstseins funktioniert internationale Politik nach dem Muster fragmentierter und meist auch recht kurzfristiger Interessen.

Lassen Sie mich am Ende dieser kurzen Skizze statt einer Zusammenfassung folgende Bilanz festhalten. Wir tun nicht, was für richtig halten, weil wir in tiefsitzenden tradierten Denkmustern gefangen sind – Denkmuster eines imperialen Naturverhältnisses, Denkmuster einer Fixierung auf Zählbares und quantitativ Vermehrbares als Ersatz für kollektiv geteilte Sinnperspektiven und Denkmuster eines rationalistischen Fehlschlusses in der Ethik, die im Streit um Begründungen die kulturell prägenden Determinanten menschlichen Verhaltens aus dem Blick verloren hat.



## Literatur

- Bergmann, S./Gerten, D. (Eds.) (2010): Religion and Dangerous Environmental Change, Transdisciplinary Perspectives on the Ethics of Climate and Sustainability, Berlin et al.
- Bude, H. (2016): Das Gefühl der Welt. Über die Macht der Stimmungen. München: Carl Hanser
- Carlowitz, H. (1713/2013): Sylvicultura oeconomica oder Haußwirthliche nachricht und Naturmäßige anweisung zur wilden Baum-Zucht, neu herausgegeben und kommentiert von. J. Hamberger, München (Original: Leipzig 1713).
- Döring, S. (Hg.) (2009): Philosophie der Gefühle. Berlin: suhrkamp
- Franziskus, Papst (2015): Enzyklika LAUDATO SI'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 202), Bonn.
- Fromm, E. (1974): Anatomie der menschlichen Destruktivität, Stuttgart.
- Gardner, G. (2003): Invoking the spirit: Religion and Spirituality in the Quest for a Sustainable World, in: Worldwatch Institute (Ed.): State of the World 2003, Washington.
- Gebhard, U. (2001): Kind und Natur. Die Bedeutung der Natur für die psychische Entwicklung, Wiesbaden,
- Haidt, J. (2001): The Emotion Dog and its Rational Tail. A Social Intuitionist approach to Moral Judgement, in: Psychological Review 108, 814-834.
- Haidt, J. (2012): Righteous Mind. Why Good People are Deceived by Politics and Religion, London.
- Hardmeier, Christof/ Ott, Konrad (2015): Naturethik und biblische Schöpfungserzählung. Ein diskurstheoretischer und narrativ-hermeneutischer Brückenschlag, Stuttgart
- Jonas, H. (1994): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, 2. Aufl. Frankfurt.
- Krebs, Angelika (1999): Ethics of Nature. A Map. Berlin/New York.
- Lübbe, H. (1998): Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung, in: Graevenitz, G./Marquard, O. (Hrsg.): Kontingenz, München, pp. 35-47.
- Luhmann, N. (1990): Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, 3. Aufl., Opladen.
- Miegel, R. (2010): Exit. Wohlstand ohne Wachstum, Berlin.
- Miegel, R. (2014): Hybris. Die überforderte Gesellschaft, Berlin.
- Mittelweg 36 (2015/1–2): Affekte regieren.
- Mouffe, C. (2007): Über das Politische, Wider die kosmopolitische Illusion. Frankfurt.
- Mouffe, C. (2013): Hegemony, Radical Democracy, and the Political, hg. v. James Martin. London.
- Nussbaum, M. C. ([2013] 2014): Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist, Berlin: Suhrkamp.
- Ott, Konrad (2010): Umweltethik zur Einführung, Hamburg.
- Reis, O. (2003), Nachhaltigkeit – Ethik – Theologie. Eine theologische Beobachtung der Nachhaltigkeitsdebatte (Forum Religion & Sozialkultur B 18), Münster.
- Rosa, H. (2016): Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Berlin: Suhrkamp.
- Vogt, M. (2013): Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, 3. Aufl. München.

- Vogt, M. (2014): Weltstaatlichkeit und Weltbürgergesellschaft. Theologisch-ethische Perspektiven zu Abstufungen der Verantwortung, in: Stetter, S. (Hg.) : Leben in der Weltgesellschaft–Regieren im Weltstaat. To Live in World Society - To Govern in the World State (Schriftenreihe der Universität der Bundeswehr München, Band 07). Neubiberg, 53-59.
- Vogt, M. (2016): „Es gibt nichts Gutes, außer man tut es“. Zur Bedeutung von Ethik in der Umweltkommunikation, in: Deutsche Bundesstiftung Umwelt (Hg.): Umweltethik für Kinder, Osnabrück: Bundesumweltstiftung, 123-139 (im Druck).
- Weber-Guskar, E. (2009): Die Klarheit der Gefühle. Was es heißt, Emotionen zu verstehen. Berlin: Walter de Gruyter.