

Hoffnung versus Untergang

Frederike Felcht

Am 13. Dezember 2023 kam die 28. UN Climate Change Conference (COP28) nach zähen Verhandlungen zu einem Kompromiss. Zuletzt wurde vor allem darum gestritten, ob ein Ausstieg (»phaseout«) aus Kohle, Öl und Gas oder eine Entfernung bzw. eine Abkehr von (»transitioning away«) fossilen Energieträgern das Ziel ist.¹ Die als radikaler wahrgenommene Formulierung »phaseout« konnte sich in der Abschlusserklärung nicht durchsetzen. Doch hielt UN-Generalsekretär António Guterres in seinem persönlichen Schlusswort fest: »Denjenigen, die sich eines klaren Verweises auf den Ausstieg aus fossilen Brennstoffen im COP28-Text widersetzt haben, möchte ich sagen, dass ein Ausstieg aus den fossilen Brennstoffen unvermeidlich ist, ob sie wollen oder nicht. Lasst uns hoffen, dass er nicht zu spät kommt.«² Darrel Moellendorf kommt zu dem Schluss, mit der Abschlusserklärung von COP28 habe sich ein ökonomisches Verständnis von Politik durchgesetzt, wo eigentlich ein religiöses erforderlich gewesen wäre. In meiner Response richte ich mein Hauptaugenmerk auf die Rolle des Religiösen in Moellendorfs Essay und gehe dabei besonders darauf ein, wie er sich – explizit und implizit – auf andere Texte bezieht.

Die Unterscheidung zwischen einem ökonomischen und einem religiösen Verständnis führt Moellendorf auf die Überlegungen des Philosophen Avishai Margalit *On Compromise and Rotten Compromise* (dt. *Über*

1 <https://unsdg.un.org/latest/stories/cop28-ends-call-to-transition-away-fossil-fuels-un-chief-says-phaseout-inevitable> vom 13.12.2023.

2 Übers. F.F. »To those who opposed a clear reference to a phase out of fossil fuels in the COP28 text, I want to say that a fossil fuel phase out is inevitable whether they like it or not. Let's hope it doesn't come too late.« <https://www.un.org/sg/en/content/sg/statement/2023-12-13/secretary-generals-statement-the-closing-of-the-un-climate-change-conference-cop28> vom 13.12.2023.

Kompromisse – und faule Kompromisse) zurück. Margalit unterscheidet zwischen zwei »Bildern von Politik«: »Politik als Ökonomie und Politik als Religion«.³ Dass es sich in Margalits Worten um Bilder handelt, setzt zugleich einen Akzent auf dem Ästhetischen: Es geht um die *Wahrnehmung* des Politischen. Laut Margalit ist die Idee des politischen Kompromisses zwischen diesen Bildern gefangen oder auch hin- und hergerissen (*caught*). Während das religiöse Bild von der Politik ein Heiliges kenne, das nicht Gegenstand eines Kompromisses sein könne, sei im ökonomischen Bild prinzipiell alles ein möglicher Gegenstand des Kompromisses, auch wenn dieser nicht immer wünschenswert sei. Für Margalit ist eine Demokratie immer sowohl vom religiösen als auch vom ökonomischen Bild von Politik bestimmt und die Frage danach, was ein politisches Tabu ist, verändert sich zudem historisch. Er hält es für einen zentralen Fehler (*key mistake*)⁴ politischen Denkens, das Wirken von jeweils nur einem dieser beiden Bilder zu beachten, im Glauben, nur dieses mache Politik aus. Während das Religiöse auf Sinn abziele, setze das Ökonomische auf die Befriedigung von Wünschen und Interessen. Das Verständnis von menschlichem Verhalten sei ebenfalls unterschiedlich: Der Befriedigung von Präferenzen im Ökonomischen stehe die Bereitschaft zur Selbstaufopferung im Religiösen gegenüber.⁵

In Margalits Theorie wäre der Kompromiss von COP28 kein fauler Kompromiss, weil für die Einstufung als »rotten compromise« die Absicht entscheidend ist, eine politische Ordnung zu vereinbaren, die auf die Verursachung von Schmerz und Leid und die Erniedrigung, die unmenschliche Behandlung von Menschen, abzielt.⁶ Diese Absicht unterstellt auch Moellendorf keinem der Beteiligten. Margalit plädiert außerdem dafür, das Konzept des »rotten compromise« – eines Kompromisses, der unter keinen Umständen eingegangen werden darf – radikal zu begrenzen, weil er dem Kompromiss in demokratischen Gemeinwesen

3 Avishai Margalit: *Über Kompromisse und faule Kompromisse*, übers. von Michael Bischoff, Berlin: Suhrkamp 2011, S. 34. Im Original: »pictures of politics: politics as economics and politics as religion«. Avishai Margalit: *On Compromise and Rotten Compromises*, Princeton und Oxford: Princeton University Press 2009, S. 23.

4 A. Margalit: *On Compromise*, S. 23.

5 Ebd., S. 23–28.

6 Ebd., S. 41.

große Bedeutung zuzuschreiben.⁷ Für unseren Zusammenhang ebenso wichtig ist seine Warnung davor, das Zusammenwirken des religiösen und ökonomischen Bildes von Politik zu vernachlässigen. Mit Margalit ließe sich eher dafür argumentieren, dass COP28 – und in Verlängerung des Arguments die Klimakrise allgemein – ein politisches Terrain ist, auf dem Kompromisse eingegangen werden können und sollen, solange keine teilnehmende Partei radikal böse Absichten verfolgt, und dass auf COP28 religiöse und ökonomische Bilder von Politik zusammenwirken. Demokratische Politik besteht aus dem Zusammenwirken dieser Prinzipien.

Einen Vorteil des religiösen Bildes von Politik erkennt Moellendorf darin, dass es Raum für Würde lässt. Margalit sieht Immanuel Kants moralischen Imperativ nach dem Vorbild absoluter religiöser Gebote geformt⁸ und Moellendorf erkennt in Verlängerung dieser Linie in Margalits Argumentation in der Unterscheidung zwischen Ökonomischem und Religiösem eine Parallele zu Kants Unterscheidung zwischen Preis und Würde. Kant formuliert die Unterscheidung zwischen Preis und Würde beispielsweise in der *Metaphysik der Sitten*, in der es heißt:

Der Mensch im System der Natur (*homo phaenomenon, animal rationale*) ist ein Wesen von geringer Bedeutung und hat mit den übrigen Thieren, als Erzeugnissen des Bodens, einen gemeinen Werth (*pretium vulgare*). Selbst, daß er vor diesen den Verstand voraus hat und sich selbst Zwecke setzen kann, das giebt ihm doch nur einen *äußeren* Werth seiner Brauchbarkeit (*pretium usus*), nämlich eines Menschen vor dem anderen, d.i. ein Preis, als einer Waare, in dem Verkehr mit diesen Thieren als Sachen, wo er doch noch einen niedrigeren Werth hat, als das allgemeine Tauschmittel, das Geld, dessen Werth daher ausgezeichnet (*pretium eminens*) genannt wird.

Allein der Mensch, als *Person* betrachtet, d.i. als Subject einer moralisch=praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (*homo noumenon*) ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d.i. er besitzt eine *Würde* (einen absoluten inneren Werth), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen *Achtung* für ihn ab-

7 Ebd., S. 11.

8 Ebd., S. 24.

nöthigt, sich mit jedem Anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann.⁹

Würde wird mit diesen Überlegungen im Metaphysischen verankert und rein menschlich bestimmt. Eine solche Verankerung und Einschränkung haben ihren Preis: Nur vernunftbegabten Menschen kommt in diesem Modell der Begründung von Moral unbedingter Wert zu. Einer solchen Begründung von Moral ließe sich entgegenhalten, dass die ökologischen Krisen der Gegenwart erfordern, Moral noch umfassender zu denken denn als Schutz von Menschen, eine Vorstellung, die auch Moellendorfs Essay dominiert. Zwar können wir eine menschliche Sichtweise nicht ablegen, epistemischer Anthropozentrismus ist also unvermeidlich, doch gilt es, einen normativen Anthropozentrismus, das heißt eine Auffassung, die nicht-menschliche Interessen stets als nachrangig begreift, in Frage zu stellen.¹⁰ Dafür bedarf es einer Begründung von Moral, die über das Konzept der Menschenwürde hinausgeht und die Vielfalt des Lebens jenseits des Menschen einschließt.

Das Religiöse spielt im vorliegenden Essay aber auch in anderer Hinsicht eine wichtige Rolle, nämlich im Hinblick auf die angenommene

-
- 9 Immanuel Kant: »Die Metaphysik der Sitten«, in: Ders.: Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Bd. VI: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten, Berlin: Walter de Gruyter & Co 1968, S. 203–494, hier 434f.
- 10 Meine Formulierung lehnt sich hier an: Roland Borgards, Frederike Felcht, Verena Kuni, Frederike Middelhoff, Robert Pütz und Antje Schlottmann: »39 Kleinigkeiten zwischen den Arten. Zum Geleit in eine mehr-als-menschliche Welt«, in: Dies. (Hg.), Von Fliegenfängern und Katzenklappen. 39 Kleinigkeiten zwischen den Arten, Göttingen: Wallstein 2024, S. 9–13, hier S. 11f. Zur Unterscheidung von epistemischem und normativem Anthropozentrismus vgl. Gary Steiner: »Anthropozentrismus«, übers. von Tom Bradetschl und Adriana Ferrari, in: Adriana Ferrari und Klaus Petrus (Hg.), Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen, Bielefeld: transcript Verlag 2015, S. 28–32; und Allen Thompson: »Anthropocentrism. Humanity as Peril and Promise«, in: Steven M. Gardiner und Allen Thompson (Hg.), The Oxford Handbook of Environmental Ethics, Oxford und New York: Oxford University Press 2016, S. 77–90. Moellendorf selbst diskutiert die Fragen der Wertschätzung von Natur und des Anthropozentrismus ausführlich in Darrel Moellendorf: Mobilizing Hope. Climate Change & Global Poverty, New York: Oxford University Press 2022, S. 184–202.

zeitliche Struktur der Gegenwart, die politisches Handeln bestimmen soll. Moellendorf greift dabei auf das Konzept des entscheidenden Augenblicks aus Martin Luther King Jr.s Rede »Time to Break Silence« (etwa: Zeit, das Schweigen zu brechen, 1967) zurück, die als Abwendung von einer kompromissorientierten Haltung gegenüber der US-Regierung gelesen wird – eine Abwendung, die allerdings erst nach dem Erreichen wesentlicher Ziele der Bürgerrechtsbewegung einsetzt. King nannte eine Reihe von Gründen für seine Ablehnung des Vietnamkriegs.¹¹ Moellendorf hebt besonders das Recht kolonisierter und ehemals kolonisierter Völker auf Unabhängigkeit hervor. In Kings Überzeugung, »dass heute morgen« ist, seiner Wahrnehmung einer »äußersten Dringlichkeit des Jetzt«¹² erkennt Moellendorf ein Echo der Überlegungen zum Augenblick, die der dänische Philosoph Søren Kierkegaard als fiktiver Herausgeber von *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi* (etwa: Philosophische Bisschen oder Ein Bisschen Philosophie) unter dem Pseudonym Johannes Climacus¹³ 1844 veröffentlichte – vier Tage vor *Begrebet Angst* (dt. *Der Begriff Angst*), das Moellendorf nicht in seine Überlegungen einbezieht, obgleich die moralische Würdigung der Ängstlichen gegen Ende seines Essays durchaus an Kierkegaards Hochschätzung der Angst für die moralische Entwicklung des Individuums erinnert.¹⁴ Kierkegaards *Philosophiske Smuler* nimmt »Øieblikket«¹⁵ (den Augenblick) zum Ausgangspunkt der Überlegungen zu der Frage, inwieweit die Wahrheit gelehrt werden kann, und schreibt ihm

11 Bevor er sich in die Perspektive vietnamesischer Zivilisten hineinversetzt und so seine antikolonialen Argumente entwickelt, begründete King seine Kritik mit der Aussetzung geplanter Programme zur Armutsbekämpfung in den USA mit Beginn der US-amerikanischen Beteiligung am Vietnamkrieg, dem überproportionalen Anteil junger schwarzer Soldaten, die in diesem Krieg für Freiheiten in Südostasien kämpfen, die sie selbst nie genossen haben, und der Überzeugung, soziale Veränderungen können sinnvoll nur in »nonviolent action« erfolgen; vgl. <https://repository.duke.edu/dc/broadsides/bdsal40033>, S. 137–138.

12 Übers. F.F. »that tomorrow is today«; »fierce urgency of now«, ebd., S. 151.

13 Wahrscheinlich in Anspielung auf einen griechischen Mönch des Sinai-Klosters und späteren Einsiedler, der von ca. 579–649 lebte und für die Schrift *Klimaks tu paradeisu* bekannt ist, vgl. die entsprechende Anmerkung nach <https://tekster.kb.dk/text/sks-ps-txt-root>, S. 213.

14 Vgl. z.B. <https://tekster.kb.dk/text/sks-ba-txt-root>, S. 454–455.

15 <https://tekster.kb.dk/text/sks-ps-txt-root>, S. 222.

»entscheidende Bedeutung«¹⁶ dafür zu: Der Augenblick, in dem Gott dem Individuum die Wahrheit, die es durch die Sünde verloren hat, und die Bedingung, sie zu verstehen, zurückgibt, ist Bedingung dafür, dass die Wahrheit gelehrt werden kann: durch Gott als »Frelser« (Retter, auch: Heiland), »Forløser« (Erlöser), »Forsoner« (Versöhner).¹⁷ Dass Moellendorf in Kings Augenblicksverständnis ein Echo von Kierkegaards Verständnis erkennt, ist angesichts der erheblichen formalen Unterschiede zwischen Climacus' alias Kierkegaards ironisch als »Pièce«¹⁸ ohne wissenschaftlichen Anspruch eingeführten *Philosophiske Smuler* und Kings Reden, die sich auch aufgrund ihrer Performativität ganz anders zum Momenthaften verhalten, überraschend. Während Kierkegaards Augenblick sich gerade vom historischen Moment unterscheidet (*Philosophiske Smuler* liegt eine Ablehnung hegelianischer Ansätze zugrunde)¹⁹, ist Kings Dringlichkeit des Jetzt zudem welthistorisch bestimmt. Moellendorfs Verweis auf Kierkegaard erinnert aber daran, dass Kings Geschichtsdenken in christlichen Vorstellungen verwurzelt ist. Das Moment der Dringlichkeit verbindet Moellendorf dann mit den Erkenntnissen internationaler Klimaforschung, die unterstreichen, dass sehr viel umfassendere und schnellere Dekarbonisierungsmaßnahmen zur Begrenzung der Erderwärmung erforderlich sind als bisher ergriffen wurden.

Die Erkenntnisse der Klimaforschung lösen bei vielen Menschen Angst aus, so Moellendorf. Wie King die USA im Vietnamkrieg auf der falschen Seite der Weltgeschichte sah, sähen viele dieser Ängstlichen die bestehenden industriellen, landwirtschaftlichen und kommerziellen Praktiken auf der falschen Seite der planetarischen Geschichte und fürchteten um die Stabilität des Erdsystems als Ganzem, die das Entstehen menschlicher Zivilisationen erst erlaubte.

Die gegenwärtigen, vor allem von jungen Menschen ausgehenden, Proteste, müssen in diesem Lichte betrachtet werden, so Moellendorf, und kommt auf King zurück, aus dessen Rede »The Look to the Future«

16 Übers. F.F. »afgjørende Betydning«, ebd.

17 Übers. F.F., ebd., S. 225–226.

18 Ebd., S. 215.

19 Vgl. z. B. Liselotte Richter: »Zum Verständnis des Werkes«, in: Sören Kierkegaard: Philosophische Brocken, hg. und übers. von Liselotte Richter, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1992 [1964], S. 102–126, hier 104–108, 113.

(Der Blick in die Zukunft) von 1957 er die Passage zitiert, in der King seinen Stolz erklärt, in mancher Hinsicht »maladjusted«²⁰ (etwa: schlecht angepasst, ein Begriff der zeitgenössischen Psychologie, vor allem der Kinderpsychologie) zu sein. Für King geht es an dieser Stelle um nicht weniger als die Hoffnung auf Erlösung – »the salvation of the world«²¹.

Die Angst vor dem Ende der Welt, die Moellendorfs Essay verzeichnet, entwirft, in den Worten der Literaturwissenschaftlerin Eva Horn, »Zukunft als Katastrophe« – eine Vorstellung, die als »kulturelles Schema [...] weit vor die Moderne zurückreicht« und als

Vorstellung von der Katastrophe als Offenbarung [...] bereits zur antiken Textgattung der Prophezeiung [gehört]. Die Prophezeiung entwirft Geschichte von ihrem Ende her [...]. Die christliche Heilsgeschichte sah im Weltende nicht nur eine Figur ultimativer Zukünftigkeit, sondern vor allem die Eröffnung einer endgültigen, göttlichen Wahrheit: Von hier aus offenbart sich der Wert und Unwert aller Dinge, aller Menschen, aller Machtstrukturen. [...] Diese richtende Zerstörung ist aber zugleich der Aufbruch in eine neue, ewige Ordnung: das Neue Jerusalem.²²

Demgegenüber denken moderne Apokalypsen vor allem »Weltenden ohne Neubeginn« – mit ihnen geht die Vorstellung einer menschengemachten Zukunft anstelle einer Heilsgeschichte einher.²³

Horn konstatiert eine Spannung zwischen den zahlreichen apokalyptischen Fiktionen, die sich beispielsweise in Film und Literatur manifestieren, und unserer realen Untätigkeit im Angesicht einer Metakrise drohender Kipppunkte auf verschiedenen Ebenen, von denen die Klimakrise nur eine ist –²⁴ und die sie als »Katastrophe ohne Ereignis«²⁵ beschreibt, der es an »klar benennbaren Akteuren und Schuldigen« ebenso fehlt wie an einem »präzisen Moment oder eine[m] benennbaren Ort«, die aber in der »Fortsetzung des Gegenwärtigen«, so das »dumpfe untergründige Gefühl«, in die befürchtete, gravierend zum Negativen hin

20 <https://repository.duke.edu/dc/broadsides/bdsal40033>, S. 4.

21 Ebd.

22 Eva Horn: *Zukunft als Katastrophe*, Frankfurt a.M.: Fischer 2014, S. 26–27.

23 Ebd., S. 27.

24 Ebd., S. 17–21.

25 Ebd., S. 19–20. Hervorhebung im Original.

von der Gegenwart unterschiedene, Zukunft führen wird.²⁶ Die Bedeutung des jetzigen Augenblicks zu unterstreichen und zumindest einige Akteure zu benennen, wie es der uns vorliegende Essay tut, kann als eine mögliche Antwort auf diese Analyse gelesen werden.

Horn erklärt aber auch, dass

die Entwürfe von Zukunft als Katastrophe einen besonderen epistemischen Status [haben], der sie von anderen Formen des Zukunftsentwurfs wie Utopien, Versprechen, Plänen oder Hoffnungen scharf unterscheidet: Zukunft als Katastrophe schreit nach ihrer Verhinderung, nach einem präventiven Eingreifen. Können utopische Entwürfe des Künftigen angestrebt oder abgewehrt, Versprechungen und Pläne aufgeschoben oder umgesetzt, die Erfüllung von Hoffnungen abgewartet werden, so reklamieren katastrophische Zukünfte für sich eine Dringlichkeit, die nicht einfach abgewartet werden kann. Sie zwingen dazu, sie entweder zu glauben – und entsprechend präventiv zu handeln – oder ihre prädikative Kraft anzuzweifeln. Genau darum erhebt die kommende Katastrophe den Anspruch, etwas bereits *in der Gegenwart Gegebenes zutage treten* zu lassen.²⁷

Ich teile die Ziele der Klimaproteste und würde ebenso wie Moellendorf gewaltfreien zivilen Ungehorsam scharf von Terrorismus unterscheiden. Doch sehe ich auch eine Gefahr darin, eine Dringlichkeit des Jetzt zu beschwören, die durch den Glauben an die kommende Katastrophe begründet wird. Apokalypsen zielen darauf ab, den »wahren Wert aller Menschen und aller Dinge«²⁸ zu enthüllen.

Das Wortfeld des Demokratischen begegnet uns im Essay über weite Strecken nur im Zusammenhang mit der Untätigkeit demokratischer Regierungen, der Klimakrise zu begegnen, eine Untätigkeit, die auf eine plutokratische Verzerrung von Demokratien zurückgeführt wird durch Firmen, die den Abbau fossiler Energiequellen betreiben. Erst gegen Ende erscheint der Begriff des »demokratischen Ethos«, das es verbiete, jugendliche Protestierende mit Terroristen zu vergleichen. Die Proteste

26 Ebd., S. 20. Zu den unterschiedlichen Narrativen, die sich mit dem Anthropozän verbinden, vgl. auch Gabriele Dürbeck: »Narrative des Anthropozän. Systematisierung eines interdisziplinären Diskurses«, in *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* 2, 1 (2018), S. 1–20.

27 E. Horn: *Zukunft*, S. 25. Hervorhebung im Original.

28 Ebd., S. 27.

seien vielmehr der Versuch, die plutokratisch verzerrte Politik in Ordnung zu bringen. Demokratisches Handeln wird hier unterschieden in eine korrupte Verfallsform – die institutionalisierte Politik – und ihre notwendige Korrektur durch Aktivismus. Es gibt hoffnungsvollere und ermutigendere Erzählungen für eine lebenswerte Welt für alle, als eine, in der ängstliche Aktivist:innen gegen korrupte Regierende protestieren. Darrel Moellendorf hat selbst eine vorgelegt – in seiner Monographie *Mobilizing Hope*, die ihre komplexe Argumentation oft in kleinen Erzählungen entwickelt. Darin heißt es: »Hope is mobilized through activism, politics, and education.«²⁹ Als Literaturwissenschaftlerin möchte ich ergänzen, dass auch ästhetische Erfahrungen Hoffnung wecken können – beispielsweise vermittelt durch Film und Literatur.

29 D. Moellendorf: Hope, S. 202.

