

3. TEIL  
DIE ÖKO-SOZIALE  
ENZYKLIKA

Sozialethischer Kommentar zum  
Rundschreiben »Laudato si’.  
Über die Sorge für das gemeinsame Haus«  
von Papst Franziskus

*Von Bernhard Emunds und Matthias Möhring-Hesse*



## I. »YES, WE CAN!«

Anfang der 1970er Jahre nahm Winfried Pilz, damals Rektor des »Jugendhaus Altenberg«, der Jugendbildungsstätte des Erzbistums Köln, an einem internationalen Kurs im »Centro Pio XII.« in Rocca di Papa teil. Man beriet, wie die Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils in die kirchliche Praxis umgesetzt werden können. Vor den Beratungen sammelte man sich morgens zunächst zur stillen Meditation. Doch tatsächlich war an Stille und Meditation nicht zu denken. Eine Gruppe italienischer Jugendlicher, ebenfalls in der Tagungsstätte zu Gast, sang während ihrer morgendlichen Eucharistiefeier in einer Endlosschleife, begleitet von der Gitarre: »Laudato si', o mi signore, laudato si' ...« (»Gelobt seist Du, oh mein Herr.«). Zunächst gestört, wurde das Lied für Winfried Pilz zum Ohrwurm. Jedenfalls nahm er die Melodie und den Text des Refrains mit nach Hause, brachte das Lied dort in Noten und versah es mit einem zeitgemäßen Text. Das Öko-Thema lag in der Luft – und brach sich in der Kirche, zumal unter Jugendlichen, als »Bewahrung der Schöpfung« die Bahn. Winfried Pilz trug dieses Thema in sein »Laudato si'« ein. »Vor genau 40 Jahren, 1975 an Pfingsten, explodierte dieses Lied dann plötzlich im Jugendhaus Altenberg. Ich habe es den Jugendlichen beigebracht, die griffen es auf und hörten gar nicht auf zu singen und fingen an zu tanzen« (Pilz 2015). G – G – Em – Em – C – G – D – D, mit vier Schlägen auf jeden Akkord. Der Refrain zitiert den Anfang von Franziskus' Sonnengesang; die Strophen nehmen Anleihen an einen nur in der griechischen Septuaginta und der lateinischen Vulgata überlieferten Text in Daniel 3 (Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen, Dan 3, 51–90), Pilz aus dem Morgenlob des katholischen Stundengebets vertraut (vgl. Lenz 2013).

Fünzig Jahre nach der Premiere von »Laudato si'« eröffnet Papst Franziskus seine Sozialenzyklika »über die Sorge für das gemeinsame Haus« mit dem Sonnengesang des Heiligen Franziskus, also ebenfalls mit »Laudato si'«. Den Sonnengesang gibt es in vielen musikalischen Adaptionen, darunter auch in zahlreichen Kirchenliedern. In Deutschland werden jedoch die meisten »Laudato si'« in der poppigen Version hören, die bis heute in Jugendgottesdiensten und an Lagerfeuern häufig gesungen wird sowie in die offiziellen Gesangsbücher der deutschen Kirchen Eingang fand (EG 515, RG 529, CG 919, nicht aber in den überdiözesanen Teil des katholischen Gotteslobs). An anderen Orten dieser Welt wird sich »Laudato si'« musikalisch anders in Erinnerung bringen. In Deutschland setzt das Lied zumeist mit der Akkordfolge G – G – Em – Em – C – C – D – D, mit vier Schlägen auf jeden Akkord, ein. Weil aber die poppige Melodie in einer Endlosschleife fortlaufen kann, mag sie über die 246 Ziffern der Enzyklika hinweg als deren musikalischer Untergrund dienen. Tatsächlich trifft sie den Grundton der Enzyklika, die Leidenschaft und das optimistische Zutrauen in die Menschen, die Papst Franziskus auch in dieses Rundschreiben legt – trotz des Themas, der Zerstörung des Planeten Erde, und trotz des dramatischen Appells zur gemeinsamen »Sorge« für dieses »gemeinsame Haus«. Zumindest wenn man dem brasilianischen Befreiungstheologen Leonardo Boff folgt, dann sind die Stimmung des Kirchenschlagers und die der Enzyklika identisch; charakterisiert er letztere doch als »Leichtigkeit, Poesie und Freude im Geist der Hoffnung« (Boff 2015).

## *Ermutung, eine große Herausforderung anzugehen*

Spricht der Heilige Franziskus alle Geschöpfe Gottes als seine Brüder und Schwestern an, sieht sich Papst Franziskus – ebenso lyrisch – mit allen Menschen, aber auch mit allen Lebewesen in einem »gemeinsamen Haus« und in einer »universalen Familie«. Der Planet Erde, mit den für alle Lebewesen notwendigen Ökosystemen, erscheint ihm als eine Lebensstätte, die von ihren Bewohner/innen gemeinsam belebt, dabei gemeinsam benutzt und gemeinsam verschmutzt wird. In den letzten Jahrzehnten jedoch hat die Menschheit dieses »gemeinsame Haus« übermäßig benutzt und verschmutzt – in einem Maße, dass die Substanz des »gemeinsamen Hauses« zerstört wird, dass es nicht mehr allen Menschen – geschweige denn: allen Lebewesen – eine Heimstatt sein kann und dass es den Nachkommenden keinen lebenswerten Lebensraum mehr bieten wird. Die Menschen haben ihren Planeten »vermüllt«, was Papst Franziskus insbesondere am Klimawandel deutlich macht. Sie haben die natürlichen Ressourcen über alle Maße verbraucht, wobei er insbesondere den Mangel an sauberem Trinkwasser an vielen Orten der Erde beklagt. Sie haben sich an der Vielfalt der Lebewesen, an Tieren und Pflanzen, im »gemeinsamen Haus« vergangen. Jedoch tragen nicht alle Menschen gleichermaßen Schuld an der Misere; es haben auch nicht alle gleichermaßen an deren Folgen zu leiden. Papst Franziskus kritisiert vielmehr, dass ein Teil der Menschheit, vor allem im Norden der Erde, das »gemeinsame Haus« zu Eigenzwecken vernutzt und verschmutzt, dass aber die Verwerfungen in der Folge andere und insbesondere die Ärmsten zu tragen haben, die vor allem im Süden der Erde leben müssen. Die Menschheit lebt auf Kosten der Substanz des »gemeinsamen Hauses«, dabei »verwohnt« ein Teil dieser Menschheit das mit

allen anderen geteilte »gemeinsame Haus« auf Kosten der anderen und insbesondere zu Lasten der Ärmsten.

Mit allen Menschen guten Willens weiß sich Papst Franziskus einig: Bei der Zerstörung des »gemeinsamen Hauses«, bei der Vermüllung der Erde und der Vernutzung all ihrer natürlichen Ressourcen darf es *und muss* es nicht bleiben. Das »gemeinsame Haus« soll *und kann* in eine »gemeinsame Sorge« der Menschheit genommen werden, wenn und indem sich alle relevanten Akteure und Institutionen auf eine Politik der öko-sozialen Transformation verständigen und diese Transformation dann auch realisieren. »Wir«, gemeint ist damit nicht der Papst selbst, sondern alle »Menschen guten Willens«, »wissen, dass sich die Dinge ändern können. [...] Die Menschheit besitzt noch die Fähigkeit zusammenzuarbeiten, um unser gemeinsames Haus aufzubauen« (Nr. 13). So erklingt ein »Yes, we can« aus dem Vatikan, ein »Yes, we can« in Sachen öko-sozialer Transformation. Um das, was die Menschheit gemeinsam kann, um also eine weltweite Politik der öko-sozialen Transformation voranzubringen, lädt Papst Franziskus eindringlich zu einem »Dialog [...] über die Art und Weise, wie wir die Zukunft unseres Planeten gestalten« (Nr. 14), ein.

Keine leichte Aufgabe traut die Enzyklika der Menschheit zu. Keine ihrer Orientierungen und kein Wissen ist überflüssig, um diese Aufgabe zu stemmen, gleichgültig aus welchen kulturellen Traditionen und Religionen, von welchen gesellschaftlichen Orten und aus welchen Wissenschaften diese Orientierungen und dieses Wissen stammen bzw. stammt. Dies alles kann zu Ressourcen für die anstehende öko-soziale Transformation werden, wenn es denn entsprechend aufbereitet und aufgegriffen wird. Damit sich die ganze Menschheit auf dieses Projekt vereinen kann, müssen all diese Orientierungen und all dieses Wissen für die öko-soziale Transformation gehoben und genutzt werden. In diesem Sinne bringt Papst Franziskus

auch eine ausdrücklich theologische Schöpfungsethik sowie eine ökologiesensible christliche Spiritualität ins Spiel. Die eine, die theologische Schöpfungsethik, kann zur Orientierung der politisch anstehenden öko-sozialen Transformation, die andere, die christliche Spiritualität, zur »ökologischen Erziehung« und zur Ausbildung ökologisch verträglicher Lebensstile beitragen. Er weiß, dass weder die schöpfungsethischen Reflexionen, noch die Ausführungen zur Spiritualität zu einer allgemeingültigen ›Soziallehre‹ taugen. Jedoch macht Papst Franziskus die Weltöffentlichkeit mit beidem bekannt – und damit zugleich bekannt, dass und warum ihm und mit ihm vielen Christinnen und Christen die gemeinsame Sorge um das »gemeinsame Haus« ›glaubenswichtig‹ ist und mit welcher Überzeugung und welchem Nachdruck sie auf die öko-soziale Transformation drängen.

### *Im Vor- und im Umfeld der Veröffentlichung*

Erwartet wurde eine Ökologie-Enzyklika schon seit langem. Erste Spekulationen und Vorberichte ›aus wohl informierten Kreisen‹ gab es bereits wenige Monate nach Dienstantritt von Papst Franziskus, mehr als ein Jahr vor ihrer Veröffentlichung. Offenbar hat man lange im Vatikan (und vermutlich anderswo) an dem Rundschreiben gearbeitet. Dies dürfte auch ein Zeichen dafür sein, dass dem Papst die öko-soziale Transformation ein wichtiges Anliegen ist. Dass die Enzyklika dann im Juni 2015 erschienen ist, das wird von vielen Beobachtern vor allem auf ein politisches Datum im Herbst des Jahres bezogen: auf die UN-Klimakonferenz in Paris (30. November bis 11. Dezember 2015). Auf dieser Konferenz soll eine neue internationale Klimaschutz-Vereinbarung in Nachfolge des Kyoto-Protokolls, des ersten großen internationalen Abkom-

mens zum Klimaschutz von 1997, verabschiedet werden (vgl. Kiyar 2013). Papst Franziskus selbst hatte im Januar auf einer Pressekonferenz im Flugzeug auf seinem Flug von Sri Lanka auf die Philippinen erklärt, dass ihn die Klimakonferenz von Lima (Peru) im Vorjahr enttäuscht habe und dass seine Enzyklika rechtzeitig vor der Konferenz in Paris erscheinen werde, »damit sie einen Beitrag leiste. Das Treffen in Peru war nichts Besonderes. Mich hat der Mangel an Mut enttäuscht: An einem gewissen Punkt haben sie aufgehört. Hoffen wir, dass in Paris die Vertreter mutiger sein werden, um in dieser Sache voranzukommen« (Papst Franziskus 15.01.2015). Bereits im April hatte die Päpstliche Akademie der Wissenschaften unter der Überschrift »Protect the Earth, Dignify Humanity. The Moral Dimensions of Climate Change and Sustainable Humanity« eine Konferenz zum Klimawandel abgehalten, bei der UN-Generalsekretär Ban Ki-moon die Eröffnungsrede hielt.<sup>1</sup> Mit »Laudato si'« sucht Papst Franziskus – mit den besonderen Möglichkeiten kirchlicher Autorität – den Beratungen auf der Konferenz in Paris »Druck zu machen«. Deshalb weist er in seinem Rundschreiben den Klimawandel als »eine der wichtigsten aktuellen Herausforderungen an die Menschheit« (Nr. 25) aus und fordert die Staaten und internationalen Institutionen auf, »politische Programme zu entwickeln, um in den kommenden Jahren den Ausstoß von Kohlendioxid und anderen stark verunreinigenden Gasen drastisch zu reduzieren« (Nr. 26); denn nur so kann der Anstieg der globalen Erwärmung auf ein erträgliches Maß begrenzt werden. Noch aber »haben die Umwelt-Gipfeltreffen der letzten Jahre nicht den Erwartungen entsprochen, denn aus Mangel an politischer Entscheidung haben sie keine wirklich bedeutungsvollen und

---

1 Vgl. <http://www.casinapioiv.va/content/accademia/en/events/2015/protect-earth.html>. (28.7.2015)

wirksamen globalen Umweltvereinbarungen erreicht« (Nr. 166). Mit Blick auf die internationalen Verhandlungen setzt Papst Franziskus seine Autorität und die seiner Kirche für eine nachhaltige Klimapolitik ein – und dies auch im Widerspruch zu katholischen Kreisen (offenbar vor allem) in den Vereinigten Staaten, die den Klimawandel entweder leugnen oder als Gottes geheimnisvollen Plan beschönigen. Zwei Wochen nach Veröffentlichung des Rundschreibens organisierte der Päpstliche Rat für Gerechtigkeit und Frieden gemeinsam mit CIDSE, einem Zusammenschluss katholischer Entwicklungsorganisationen, eine Tagung zum Klimaschutz.<sup>2</sup> Man wollte, so hieß es zur Eröffnung der Tagung, als »Megafon für die Umweltenzyklika« wirken und dazu vor den offiziellen Beratungen der Klimakonferenz die vom Klimawandel am meisten Betroffenen öffentlich zu Gehör bringen.<sup>3</sup> Durch ihre Veröffentlichung vor der UN-Klimakonferenz in Paris wurde die Enzyklika weltpolitisch positioniert – und ist schon von daher vor allem eine politische Botschaft.

Wie bei solchen Dokumenten üblich, wurde der Text des Rundschreibens mit einer Sperrfrist versehen und Journalisten und Verlagen vorab zur Verfügung gestellt. Mit solcher Art Öffentlichkeitsarbeit sucht man eine schnelle Aufmerksamkeit für das Rundschreiben am Tag der Veröffentlichung und eine seriöse Berichterstattung an den folgenden Tagen zu gewährleisten. In diesem Fall ging aber etwas schief: Bereits vier Tage vor der Veröffentlichung, mitten in der Sperrfrist, veröffentlichte die italienische Wochenzeitschrift »L'Espresso« den Text der Enzyklika auf ihren Internetseiten. So wurden auch

---

2 Vgl. <http://www.cidse.org/articles/reshinking-development/conference-people-and-planet-first-the-imperative-to-change-course.html>. (28.7.2015)

3 Vgl. <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/megafon-fur-die-enzyklika>. (28.7.2015)

alle anderen Journalisten unter Druck gesetzt, mit Bezug auf die Veröffentlichung in »L'Espresso« über eine Enzyklika zu berichten, deren Text sie schon kannten, über die sie aber wegen der Sperrfrist eigentlich noch nicht berichten durften. Sperrfristen zu verletzen, das gehört sich für Journalisten nicht. Deswegen hat der Vatikan den bei »L'Espresso« für Kirchenfragen verantwortlichen Redakteur »auf unbestimmte Zeit« aus dem vatikanischen Pressesaal ausschließen können, ohne deswegen von dessen Kollegen kritisiert zu werden (vgl. ORF 16.06.2015). Doch welchen Sinn sollte das »Leaking« der Enzyklika haben, die vier Tage später im Vatikan und anschließend in den Ortskirchen veröffentlicht werden sollte und seit her allen Menschen, zumindest allen Menschen mit Internetzugang, nach wenigen Mouseclicks zur Verfügung steht? In den italienischen Medien hat man dem offenkundigen Unsinn einen Sinn zu geben versucht. Man spekulierte, dass der – offenbar kirchlich konservativ gestimmte – Redakteur der ansonsten links gestimmten Zeitschrift die Enzyklika durch ihre Vorabveröffentlichung desavouieren und – mehr noch – die Seriosität des von Papst Franziskus geleiteten Vatikans in Zweifel setzen wolle (vgl. ebd.). Überzeugen muss dieser Erklärungsversuch nicht. Warum sollte die ökologische Botschaft des Papstes Schaden nehmen, wenn sie vier Tage früher bekannt wird? Warum sollte ein über viele Jahrzehnte über den Vatikan berichtender Journalist glauben, dem von ihm offenbar nicht sonderlich geschätzten Papst dadurch Schaden zu können? Jedoch zeigt der Erklärungsversuch, wie hoch nicht nur in der italienischen Presse die politische Brisanz dieser Enzyklika, aber auch die politische Brisanz des seit dem Dienstantritt von Papst Franziskus vorstellbaren Wandels im Vatikan eingeschätzt wird. Was immer sich die »Leaker« vom »L'Espresso« vorgenommen haben, durch ihr »Leaking« ist allenfalls der Fahrplan der vatikanischen Pressestelle ein wenig durch-

einander geraten. Über die Enzyklika wurde bereits weltweit berichtet, bevor sie offiziell vorgestellt werden konnte. Dies brachte jedoch nur eine kleine Dissonanz in die ansonsten poppige Grundmelodie von »Laudato si'«.

### *Naiv?*

Sich an das ganz große Thema der Menschheit, ihre Zukunft, zu machen und dies in einer dem Papst anstehenden Sprache, sich an die Menschheit zu wenden und sie für eine »gemeinsame Sorge« für das »gemeinsame Haus« gewinnen zu wollen, *die* Menschheit zu einem »Dialog« über ihre Zukunft einzuladen – all das scheint für einen Teil der Beobachter unterhalb der Schwelle der bei politischen Äußerungen noch gestatteten Naivität zu liegen. Zumindest einige Kommentare in der deutschsprachigen Presse gehen in diese Richtung, vor allem in den konservativen und wirtschaftsliberalen Zeitungen, etwa in der FAZ und in der NZZ. Unter Überschriften wie »Der Papst gibt Energiespartipps« (Cicero 18.06.2015) oder »Jesus würde Car-Sharing mögen« (FAZ 19.06.2015) sucht man den Eindruck zu erwecken, der Papst wolle mit kleinen Alltagstipps ein allzu großes Problem lösen und zeige sich darin als moralisierender Ignorant gegenüber überkomplexen Sachverhalten. So steht der Vorwurf im Raum: Die Enzyklika wird den darin angesprochenen ökologischen Verwerfungen nicht gerecht. Ist also »Laudato si'«, wie das poppige Kirchenlied mit demselben Titel, lediglich für Jugendmessen und Lagerfeuer, nicht aber für die große Politik geeignet?

Entgegen dem Eindruck, der mit den zitierten Überschriften geschürt wird, macht sich Papst Franziskus die Sache in seiner Enzyklika keineswegs leicht: Die von ihm angeforderte Politik der öko-sozialen Transformation ist mit

»Car-Sharing« und »Energiespartipps« keineswegs getan. Er sucht aber die Sache, um die es ihm – und er ist sich darin sicher: zugleich auch »allen Menschen guten Willens« – geht: die Politik der öko-sozialen Transformation, »leicht« aussehen zu lassen und genau dadurch realistisch zu machen. Seine Botschaft lautet: Die öko-soziale Transformation ist machbar; sie überfordert uns weder moralisch, noch politisch oder technisch. Sie überfordert weder die Menschheit mit all ihren politischen Akteuren auf den unterschiedlichen Ebenen des Politischen; sie überfordert auch nicht die Menschen in ihren persönlichen Lebensstilen. »Yes, we can!« Genau mit dieser Zuspitzung ist die Enzyklika auf Politik aus, mit der Menschen ihrer Welt eine – von ihnen gemeinsam ausgehandelte und gelebte – Zukunft geben. All denjenigen, die sich in der Welt eingerichtet haben, sowie sie ist, sich Zukunft nur noch nach dem TINA-Prinzip (»There ist no alternative«) vorstellen können, Politik angesichts einer übermächtigen Komplexität von Problemen stillstellen und insofern – wieder einmal – die Menschheit den Gesetzen der Märkte anvertrauen, wird die Enzyklika schlichtweg als naiv erscheinen. Sie werden diese ähnlich belächeln, wie sie in der Rückschau ihr begeistertes Singen von »Laudato si', o mi signore, laudato si'« damals, in ihrer Jugend, – im Jugendhaus Altenberg oder anderswo – belächeln. Die Enzyklika lädt hingegen ein, der damals besungenen Botschaft von Gottes guter Schöpfung auch angesichts der dramatischen ökologischen Verwerfungen zu vertrauen und aus diesem Gottvertrauen heraus der Menschheit eine Politik der öko-sozialen Transformation zuzutrauen, die mehr als Car-Sharing und Energiesparen ist.

## 2. EINE ÖKO-SOZIALENZYKLIKA

Offiziell ist »Laudato si'« bereits die zweite Enzyklika von Papst Franziskus. Allerdings kann seine erste, »Lumen fidei« (»Licht des Glaubens«), nicht wirklich als seine erste gezählt werden. Zwar hat er sie unterzeichnet, geschrieben hat sie aber weiterhin sein Vorgänger, Papst Benedikt XVI. (vgl. Lumen fidei, Nr. 7). In Begleitung des für 2013 ausgerufenen »Jahrs des Glaubens« wollte der inzwischen emeritierte Papst seine Enzykliken-Triologie zu den drei theologischen Tugenden Liebe, Hoffnung und Glaube mit eben dieser Enzyklika über den Glauben vollenden – und darin Sinn und Möglichkeiten des Glaubens in der heutigen Welt klären. Papst Franziskus übernahm den von seinem Vorgänger vorbereiteten Text, offenbar mit nur wenigen Änderungen. Wie für Papst Benedikt XVI. (und zuvor bereits für den Theologen und den Kardinal Joseph Ratzinger) typisch, wird der christliche Glaube unter die Obhut der »Wahrheit« genommen, oder genauer: in eine »innere Verbindung mit der Wahrheit« (Nr. 24) gesetzt. Allerdings heißt es in »Lumen fidei« auch, dass »der Glaube das menschliche Leben in allen seinen Dimensionen bereichert« (Nr. 6) bzw. praktisch werden soll (vgl. Werbick 2014). Dennoch entspringt diese Enzyklika mit ihren theologischen Überlegungen zum christlichen Glauben und in ihren Auseinandersetzungen mit den Geistesgrößen der europäischen Kultur weder in Inhalt, noch in Methode oder Sprache der Feder von Benedikts Nachfolger. Weit mehr als Papst Franziskus erste, ist »Lumen fidei« – gefühlt – Papst Benedikts XVI. letzte Enzyklika.

*Von Enzykliken, Apostolischen Schreiben und dem Sprechen  
des Lehramts*

Vor »Laudato si'« hat Papst Franziskus ein eigenes, ein sehr persönliches Schreiben, nämlich »Evangelii gaudium« (»Die Freude des Evangeliums«, 2013) veröffentlicht, von ihm wohl als eine Art Regierungsprogramm für sein Pontifikat gemeint, von seinen Leser/innen zumindest als solches gelesen (vgl. Wiemeyer 2014). Darin sucht er seine Kirche – und d. h. vor allem: alle Glaubenden, die sich dieser Kirche zurechnen – für die Aufgabe der Evangelisierung zu gewinnen, die er sehr weit fasst: »Evangelisieren bedeutet, das Reich Gottes in der Welt gegenwärtig machen« (Evangelii gaudium, 176). Er bietet seiner Kirche eine Idee von Kirche, die daran mitwirkt, die Welt auf das Reich Gottes hin zu verändern; und er traut seiner Kirche zu, dass sie einen maßgeblichen Beitrag für diese Art Evangelisierung leisten kann und dass diese Welt deshalb auch seine Kirche »braucht«. Dafür darf diese Kirche allerdings nicht so bleiben, wie sie ist; und es darf in der Kirche nicht alles so bleiben, wie es ist. Papst Franziskus verlangt von seiner Kirche nicht nur einen Aufbruch zur Evangelisierung, sondern zugleich die dafür notwendigen Veränderungen (vgl. Delgado 2014): »Ich träume von einer missionarischen Entscheidung, die fähig ist, alles zu verwandeln, damit die Gewohnheiten, die Stile, die Zeitpläne, der Sprachgebrauch und jede kirchliche Struktur ein Kanal werden, der mehr der Evangelisierung der heutigen Welt als der Selbstbewahrung dient« (ebd., Nr. 27). In »Laudato si'« erinnert er daran, dass er »Evangelii gaudium« geschrieben hat, »um einen immer noch ausstehenden Reformprozess in Gang zu setzen« (Laudato si, Nr. 3). Darüber hinaus zitiert er in »Laudato si'« immer wieder »Evangelii gaudium«, nicht aber dessen bekanntesten Satz: »Diese Wirtschaft tötet« (Evangelii gaudium, Nr. 53, vgl. dazu Hengsbach 2014, ders. 2015).

»Evangelii gaudium« wurde als ein »Apostolisches Schreiben« veröffentlicht, wohingegen »Laudato si'« als Enzyklika ausgewiesen wird. Mit beiden Textgattungen wird in der katholischen Kirche traditionell ein lehramtlicher Anspruch verbunden. Sowohl das »Apostolische Schreiben«, als auch die »Enzyklika« schreibt ein Papst ausdrücklich als Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche und dies in Ausübung ihres Lehramtes. Bei Apostolischen Schreiben ist der lehramtliche Status allerdings ungeklärt. Es sind zunächst einmal nur schriftliche Verlautbarungen des Papstes, nicht – wie zum Beispiel eine Bulle – ausdrücklich als Rechtsakte oder – wie eben eine Enzyklika – als Lehrschreiben ausgewiesen. In einem Apostolischen Schreiben muss der jeweilige Papst Art und Reichweite seines lehramtlichen Anspruchs selbst aufklären. In »Evangelii gaudium« tritt dieser Anspruch weit zurück; er wird an einigen Stellen sogar ausdrücklich zurückgewiesen, zumindest relativiert (vgl. Evangelii gaudium, Nr. 16). Statt um »Lehre« gehe es ihm darum, »einige Linien vorzuschlagen, die in der gesamten Kirche einer neuen Etappe der Evangelisierung voller Eifer und Dynamik Mut und Orientierung verleihen können« (Nr. 17). Mit der Textgattung Enzyklika, zunächst ein Rundschreiben »an die Bischöfe des Erdkreises« (gr. »enkyklios«, dt.: »im Umkreis« oder »im Kreis laufend«), wird der Anspruch eines Lehrschreibens ausdrücklich erhoben. Papst Benedikt XIV. (geb. 1675, Pontifikat 1740–1758) hatte diese Textgattung mit »Ubi primum« (1740) für die römisch-katholische Kirche etabliert. Insbesondere nach dem I. Vatikanum (1869–1870), dem Konzil mit dem folgenschweren Dokument über den päpstlichen Jurisdiktionsprimat und die »Unfehlbarkeit« des Papstes »bei endgültigen Entscheidungen in Glaubens- und Sittenlehren«, kam diese Textgattung in Mode: Leo XIII. (geb. 1810, Pontifikat 1878–1903) verfasste insgesamt über 80, Pius XI. (geb. 1857, Pontifikat 1922–1939) 30 und Pius XII. (geb. 1876, Pontifikat

1939–1958) 41 Enzykliken. Während seiner langen Amtszeit veröffentlichte Johannes Paul II. (geb. 1920, Pontifikat 1978–2005) immerhin noch 14 Enzykliken, Benedikt XVI. (Pontifikat 2005–2013) »nur« noch drei, darunter seine bekannte »Deus caritas est« (2005).<sup>4</sup> Mit »Laudato si'« bedient sich Papst Franziskus dieser eingeführten und traditionsreichen Textgattung – und schreibt damit in seiner Funktion als oberstes Lehramt der römisch-katholischen Kirche. Wie bereits in »Evangelii Gaudium« relativiert er allerdings den mit der Textgattung verbundenen Anspruch, bricht zumindest an einigen Stellen entsprechende Erwartungen. Er nutzt die Textgattung und die damit verbundene Aussicht auf öffentliche und kirchliche Aufmerksamkeit; zugleich relativiert er den Lehranspruch dieser Textgattung – und muss folglich die Aufmerksamkeit, den seine Enzyklika vorab als Lehrschreiben gefunden hat, durch den Inhalt rechtfertigen. Macht er es durch die Art seines Schreibens weniger wichtig, dass er etwas als *Papst* schreibt, wird umso wichtiger, *was* er schreibt.

Vor allem aus katholisch-konservativen Kreisen in den Vereinigten Staaten wurde Medienberichten<sup>5</sup> zufolge kritisiert, dass sich Papst Franziskus in »Laudato si'« an ein Thema wagt, für das er als Papst keinerlei Kompetenzen und deswegen auch keine Lehrautorität besitze. Insbesondere wurde kritisiert, dass er in seinen Ausführungen zur menschlichen Verursachung des Klimawandels *eine* von unterschiedlichen naturwissenschaftlichen Meinungen päpstlich autorisieren und sich damit als Papst in den Streit unter Naturwissenschaftler/innen autoritär einmischen würde. Genau das aber passiert in der Enzyklika

---

4 Vgl. [https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Liste\\_der\\_p%C3%A4pstlichen\\_Enzykliken](https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Liste_der_p%C3%A4pstlichen_Enzykliken) und <http://religion.orf.at/stories/2717001>.

5 Vgl. <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/us-kardinal-hat-verstandnis-fur-enzyklika-kritik>.

nicht: Zwar macht sie sich in der Frage des Klimawandels, zudem in der Frage des durch Menschen verursachten Klimawandels *eine* bestimmte naturwissenschaftliche Position zueigen (vgl. vor allem Nr. 23), verkennt dabei deren epistemischen Geltungsanspruch aber nicht (vgl. Nr. 188). Die naturwissenschaftliche Behauptung über den anthropogenen Klimawandel bleibt in der Enzyklika eine *naturwissenschaftliche Behauptung* und steht deshalb auch unter dem für naturwissenschaftliche Behauptungen typischen Falsifikationsvorbehalt. Sie wird gerade nicht zu einer theologischen »Wahrheit« mystifiziert.

Zudem macht sich Papst Franziskus die Behauptung des anthropogenen Klimawandels aus einem ausgewiesenen Grund zueigen; er verweist auf die »sehr starke wissenschaftliche Übereinstimmung« (Nr. 23) in dieser Frage. Er übernimmt eine bestimmte naturwissenschaftliche Behauptung also nicht, weil sie ihm theologisch passt, sondern weil sie sich in den Naturwissenschaften hat durchsetzen können. Mitnichten wird also die Behauptung des anthropogenen Klimawandels in ein »Dogma« der katholischen Lehre, gleich der Lehre von der Trinität Gottes und der Zwei-Naturen Jesu Christi, überführt – geschweige denn mit der »Unfehlbarkeit des Papstes« ausgestattet. In der Enzyklika wird lediglich die in der Klimaforschung und in der Klimapolitik dominante Behauptung eines anthropogenen Klimawandels rezipiert und dieser behauptete Klimawandel »dann« als Herausforderung begriffen für die an einen Schöpfergott und dessen gute Schöpfung glaubende Kirche und für deren Verantwortung gegenüber der Welt, in die sie mit ihrem Glauben steht. Wer wie einige konservative Katholiken – unter ihnen der Kandidat für die republikanische Präsidentschaftskandidatenschaft, Jeb Bush<sup>6</sup> –

---

<sup>6</sup> <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/katholischer-konvertit-im-konflikt>.

den anthropogenen Klimawandel oder gar den Klimawandel überhaupt bestreitet, steht damit nicht im Widerspruch zur »katholischen Lehre«, sondern »nur« im Widerspruch zur dominanten Position innerhalb der Klimaforschung und der mit dem Klimawandel beschäftigten Politik. Nur deshalb steht er allerdings auch – so warnt zumindest die Enzyklika (Nr. 64, 93) – in der Gefahr, mit dem, was er tut, eine der zentralen Herausforderungen christlichen Glaubens in der Gegenwart und damit den in diesem Glauben angesprochenen Gott, den Schöpfer einer guten Schöpfung, zu verpassen.

### *Eine neue Sozialenzyklika – in einer lange Linie*

Gleichgültig welchem Papst man »Lumen fidei« zurechnet, »Laudato si'« ist eindeutig die erste *Sozialenzyklika* von Papst Franziskus. Sie vertritt also eine besondere Art von päpstlichen Enzykliken in der Tradition von »Rerum novarum« (Papst Leo XIII., 1891).<sup>7</sup> Sozialenzykliken verstehen sich als päpstliche Lehrschreiben, die *erstens* durch ihren Inhalt und *zweitens* durch einen besonderen Adressatenkreis spezifiziert sind: In Sozialenzykliken werden Fragen der sozialen Ordnung verhandelt, in »Rerum novarum« z. B. die Organisation von Erwerbsarbeit und Eigentum in kapitalistischen Gesellschaften oder in »Centesimus annus« (Papst Johannes Paul II, 1991) die demokratische Gesellschaftsordnung. Seit »Pacem in terris« (1963), der Friedensenzyklika von Papst Johannes XXIII. (geb. 1891, Pontifikat 1958–1963), richten sich Sozialenzykliken ausdrücklich nicht nur an die – so die traditionelle Einleitungsformel – »Ehrwürdigen Brüder, die Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe, Bischöfe und die anderen Oberhirten, die in Frie-

---

7 In deutschen Übersetzungen dokumentiert in: KAB (Hg.) (2007).

den und Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl leben, an den Klerus und die Christgläubigen des ganzen Erdkreises«, sondern auch »an alle Menschen guten Willens« (Pacem in terris, Anrede). Die in den Enzykliken geäußerte Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen und die geforderten Veränderungen sowie die dazu vorgetragenen Orientierungen sollen – so der spätestens mit dieser Anrede erhobene Anspruch – in einer Sprache präsentiert werden, die auch die Menschen außerhalb von Kirche und Christentum verstehen können; und sie sollen so begründet werden, dass sie auch von solchen Menschen auf ihre Geltung hin geprüft werden können, die mit dem unterzeichnenden Papst die besonderen Einstellungen und Überzeugungen des christlichen Glaubens nicht teilen.

Wie es seit der zweiten Sozialenzyklika »Quadragesimo anno« (Papst Pius XI., 1931) Brauch ist, reiht sich »Laudato si'« gleich zu Beginn in die Tradition päpstlicher Sozialverkündigung ein, indem sie die Sozialenzykliken, aber auch andere Schreiben und Ansprachen der Amtsvorgänger zur Sprache kommen lässt. Üblicherweise werden in den Sozialenzykliken die zitierten Vorgängerinnen in eine Linie und dabei in die Richtung auf das jeweils neue Rundschreiben gebracht, dazu ein wenig »zurechtgerückt«. So inszeniert man eine einheitliche Linie päpstlicher Sozialverkündigung, ordnet die jeweils neue Sozialenzyklika in ein Kontinuum des immer schon Gelehrten ein – und »versteckt« Neuerungen und Umbrüche. Darin macht »Laudato si'« keine Ausnahme: Unter der Überschrift »Nichts von dieser Welt ist für uns gleichgültig« bringt sie die päpstliche Sozialverkündigung seit Paul VI. auf eine »grüne Linie«. Seit langem schon, so wird suggeriert, war den Päpsten die ökologische Frage ein Herzensanliegen und ein wichtiges Thema ihrer Verlautbarungen. Dabei widmet Papst Franziskus der einzigen Sozialenzyklika seines Vorgängers, »Caritas in Veritate« (2009), besondere Aufmerksamkeit.

Während dieses Rundschreiben in der theologischen Zunft der Sozialethikerinnen und -ethiker, zumindest im deutschsprachigen Raum deutlich kritisiert wurde,<sup>8</sup> findet Papst Franziskus gerade in ihm sein ökologisches Anliegen (vgl. etwa Nr. 6), aber auch seine Modernekritik vorgedacht. Eine ähnliche Aufmerksamkeit findet der Ökumenische Patriarch Bartholomäus, seit 1991 griechisch-orthodoxer Patriarch von Konstantinopel mit Sitz in dem Istanbul Stadtteil Fener. Unter der Überschrift »vereint in ein und derselben Sorge« wird dieser mit einigen Ansprachen und Vorträgen an die »grüne Linie« päpstlicher Sozialverkündigung angeschlossen (Nr. 7–9). Dieses gegenüber der griechisch-orthodoxen Kirche ökumenische Zeichen wirkt stark – und dies unabhängig vom inhaltlichen Ertrag dieses Abschnitts. Ein ähnliches Zeichen gegenüber den evangelischen Kirchen, mit ihren wichtigen und wegweisenden Dokumenten zur ökologischen Frage, hingegen unterbleibt.

In der Linie päpstlicher Sozialenzykliken seit »*Rerum novarum*« ist »*Laudato si'*« das erste Rundschreiben, das sich schwerpunktmäßig der ökologischen Frage widmet. »*Laudato si'*« ist also eine *Sozialenzyklika* zur Ökologie und nur in diesem Sinne eine *Ökologie-Enzyklika*. Die ökologische Frage wird in dem Rundschreiben von vornherein als eine soziale Frage gestellt – und dies in zweifacher Hinsicht: *Erstens* werden die ökologischen Verwerfungen, allen voran die Übernutzung ökologischer Ressourcen und die übermäßige Belastung der Ökosysteme mit Emissionen, als soziale Fragen – etwa über die einseitige Belastung der »Ärmsten« durch die ökologischen Verwerfungen – thematisiert; zugleich werden soziale Fragen, wie die nach der Armutsbekämpfung in den Ländern des Südens, nach sozialen Ungleichheiten oder nach Migra-

---

8 Vgl. etwa Kruij 2010 und Emunds 2013.

tion, mit ökologischen Fragen verknüpft. Folgt man der *Sozialenzyklika*, lassen sich ökologische Fragen nicht unabhängig von sozialen Fragen bearbeiten, lässt sich etwa der Klimawandel nicht »aufhalten«, ohne zugleich die Armutprobleme auf diesem Planeten anzugehen. Als Antwort auf ökologische und zugleich soziale Verwerfungen drängt »Laudato si'« *zweitens* auf politische Antworten, auf eine Politik der öko-sozialen Transformation und eine entsprechende Ordnung der sozialen Verhältnisse in den Ländern und auf internationaler Ebene zwischen den Ländern. Veränderungen im persönlichen Lebensstil, ein anderes Verhältnis zwischen den Menschen und den Lebewesen, eine andere Spiritualität – all dies wird in der *Sozialenzyklika* zwar auch genannt und ist offenbar ihrem Autor auch wichtig; aber es ist ihm vor allem wichtig als eine authentische Grundierung der Politik ökologischer Transformation in entsprechenden Lebensstilen.

Spät kommt mit »Laudato si'« die erste Ökologie-Sozialenzyklika – über vierzig Jahre nach dem ersten Bericht an den Club of Rome über die »Grenzen des Wachstums« (»The Limits to Growth«, vgl. Meadows 1972), fast dreißig Jahre nach dem Brundtland-Bericht über »Unsere gemeinsame Zukunft« (»Our Common Future«, 1987) und über zwanzig Jahre nach dem Weltumwelt-Gipfel in Rio de Janeiro (1992)<sup>9</sup>. Diese Verspätung wird man der Katholischen Kirche, vor allem aber dem päpstlichen Lehramt kritisch vorhalten können. Allerdings wird man dann auch zugestehen müssen, dass das Ökologiethema nicht erst mit »Laudato si'« auf der kirchlichen und nicht erst seit Papst Franziskus auf der vatikanischen Tagesordnung steht. Zumindes in dieser Hinsicht kann man den Reminiszenzen an »Sollicitudo rei socialis« (1987), »Centesimus annus« (1991) und »Caritas in veritate« (2009) in »Laudato si'«

---

<sup>9</sup> Vgl. zur Geschichte des Umwelt- und Ökologiediskurses Radkau (2011).

(Nr. 5f.) durchaus vertrauen. Dass die ökologische Frage lange vor »Laudato si« kirchlich aufgegriffen wurde, wird noch deutlicher, wenn man nicht nur auf die vatikanische Sozialverkündigung schaut (vgl. Vogt <sup>2</sup>2010, 80–214). Dann muss insbesondere der konziliare Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung erwähnt werden, ein 1983 durch die VI. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Vancouver angestoßene ökumenische Bewegung (vgl. Rosenberger 2001). Angesichts der Bedeutung dieses Prozesses für die ökologische Sensibilisierung nicht nur in den christlichen Kirchen überrascht es, dass diese Bewegung in »Laudato si'« überhaupt keine Erwähnung findet.

»In meinem Apostolischen Schreiben Evangelii gaudium schrieb ich«, so Papst Franziskus in »Laudato si'«, »an die Mitglieder der Kirche, um einen immer noch ausstehenden Reformprozess in Gang zu setzen. In dieser Enzyklika«, also in »Laudato si'«, »möchte ich in Bezug auf unser gemeinsames Haus in besonderer Weise *mit allen* ins Gespräch kommen« (Nr. 3 – Herv. eingef.). Papst Franziskus macht also den erweiterten Adressatenkreis ausdrücklich zum Kennzeichen seiner Enzyklika. Dabei verzichtet er auf die Eingangsformel der bisherigen Sozialenzykliken, schreibt also weder »an die Ehrwürdigen Brüder, die Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe, Bischöfe und die anderen Oberhirten«, noch »an alle Menschen guten Willens«. Die Formel von »allen Menschen guten Willens« nimmt er dann jedoch im laufenden Text auf (Nr. 3, 62) und präzisiert sie: »Angesichts der weltweiten Umweltschäden möchte ich mich jetzt an jeden Menschen wenden, der auf diesem Planeten wohnt« (Nr. 3). »Alle Menschen guten Willens« sind für ihn also *alle* Menschen – und alle spricht er an, weil sie alle von den ökologischen Verwerfungen betroffen sind und weil man sie alle für die projektierte Politik der öko-sozialen Transformation »braucht«. Indem Papst Franziskus ausdrück-

lich alle Menschen anspricht, stellt er sich zugleich unter den Anspruch, dass seine Enzyklika auch von allen verstanden werden kann und die darin vertretenen Behauptungen und Orientierungen hinsichtlich ihrer Geltung geprüft werden können, ohne dafür die Überzeugungen und Einstellungen des christlichen Glaubens kennen, geschweige denn teilen zu müssen.

### *Konsens festhalten*

Den Anspruch, für »alle Menschen guten Willens« verständlich zu sein, sucht Papst Franziskus in »Laudato si'« auf einen – zumindest für eine Sozialenzyklika – eigenwilligen Weg einzulösen. Obgleich als Enzyklika ein Lehrschreiben, meidet er den lehramtlichen Duktus. Statt eine »Wahrheit« vorzugeben, sucht er gemeinsame Überzeugungen »einzufangen« – und diese auf die ökologischen Verwerfungen als eine allen Menschen gemeinsame Herausforderung zu beziehen.

Im laufenden Text verweist er *erstens* auf bedeutende Dokumente internationaler Bündnisse und Institutionen, auf den »Brundtland Bericht« über »Unsere gemeinsame Zukunft«, also den Bericht, der von der damaligen Ministerpräsidentin von Norwegen, Gro Harlem Brundtland, geleiteten Weltkommission der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung (World Commission on Environment and Development) (1987), auf die »Erklärung über Umwelt und Entwicklung« (vgl. Nr. 141, Nr. 186) und die Klimarahmenkonvention (Nr. 167) der UN-Sondergeneralversammlung über Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro, des »Weltgipfels« (1992) (vgl. Nr. 167), auf die von NGOs erarbeitete und in Den Haag veröffentlichte »Erd-Charta« (2000) (vgl. Nr. 207) sowie auf den »Weltgipfel Rio + 20« in Rio de Janeiro (2012) (vgl. 169); er würdigt die »Basler Übereinkommen über die

Kontrolle der grenzüberschreitenden Verbringung gefährlicher Abfälle und ihrer Entsorgung« (1989), das Washingtoner »Übereinkommen über den internationalen Handel mit gefährdeten Arten freilebender Tiere und Pflanzen« (1973) und die »Wiener Übereinkommen zum Schutz der Ozonschicht« (1985) und das dieses Übereinkommen konkretisierende »Montrealer Protokoll« (1989) (vgl. Nr. 168). Auch wenn er grundsätzlich »die Schwäche der internationalen politischen Reaktion« (Nr. 54) beklagt, »belehrt« Papst Franziskus nicht die Welt; er präsentiert kein Sonderwissen und nimmt keine originäre Wahrheiten in Anspruch.

Den Konsens »entdeckt« er *zweitens* auch in seiner eigenen Kirche: Über den gesamten Text hinweg führt er Zitate aus lokalen und regionalen Bischofskonferenzen – aus Argentinien, Asien, Bolivien, Deutschland, Japan, Kanada, Lateinamerika, Mexiko, Neuseeland, Paraguay, Portugal, Südafrika und den USA – zusammen. Er spricht weniger »an die Bischöfe des Erdkreises«; er holt vielmehr die Ortskirchen »des gesamten Erdkreises« in seine Enzyklika hinein. So spricht er nicht nur *für* die Katholische Kirche, sondern *mit* ihr – und sucht deren, in vielen Ortskirchen vertretenden Anliegen in der Weltöffentlichkeit zu Gehör zu bringen.

Schließlich geht er *drittens* in seinen Diagnosen der ökologischen Verwerfungen davon aus, dass er sich darin zumindest mit einer überwiegenden Mehrheit der einschlägig forschenden Expertinnen und Experten einig ist, mehr noch: dass er diesen in ihrer Expertise folgt. Was die Bewältigung der ökologischen Verwerfungen angeht, unterbreitet er Vorschläge – und legt sie der Menschheit zur Prüfung in dem geforderten »Dialog« vor. Diese Vorschläge werden sich, darauf setzt die Enzyklika, in diesem Dialog bewähren, werden dort ihre ausreichenden Rechtfertigungen finden. Deswegen sucht sie nicht schon selbst all die guten Gründe beizubringen, die

es braucht, um ihre Geltung zu prüfen. Sie setzt sich aber einer solchen Prüfung aus.

### *Theologisches Profil*

Für eine Sozialenzyklika eher ungewöhnlich bietet das Rundschreiben über weite Strecken hinweg ausdrückliche Theologie, deren Geltung außerhalb christlichen Glaubens kaum ernsthaft geprüft, womöglich auch nur schwer verstanden werden kann. Aufgrund ihres Umfangs müsste diese Theologie in einer Sozialenzyklika eigentlich stören – ähnlich wie vor Jahren die ausschweifende Theologie in »Caritas in veritate« den Charakter des Rundschreibens grundlegend irritiert, ihn von der Textgattung »Sozialenzyklika« entfernt hatte. In »Laudato si'« jedoch (ver-)stört die Theologie nicht – und das liegt an der Art, wie sie in das ökologische Thema ein- und der Weltöffentlichkeit vorgetragen wird: Papst Franziskus sucht die Adressaten seiner Enzyklika, also alle Menschen, mit seiner (Schöpfungs-)Theologie bekannt zu machen. Er stellt ihnen damit den theologischen Rahmen vor, in dem die Enzyklika ökologische Verwerfungen beurteilt, umweltethische Orientierungen vertritt und politische Antworten auf die ökologischen Verwerfungen sucht. Damit zeigt er *einerseits*, dass die ökologische Frage das christliche Gottesverhältnis in der Substanz trifft und daher das ökologische Engagement für Christinnen und Christen und für ihre Kirche »glaubenswichtig« ist. Für die Christinnen und Christen sowie deren Glaubensgemeinschaften spricht Papst Franziskus aus, vor den Augen der Weltöffentlichkeit legt er seine, die katholische Kirche fest: Unser Glaube an einen Schöpfergott und die damit verbundene Sicht auf die Welt als Gottes gute Schöpfung verpflichtet uns zu einer mit allen Menschen geteilten Sorge um das »gemeinsame Haus« – und ist ohne

diese Sorge nicht zu haben (Nr. 64). Zudem bietet er für den geforderten »Dialog« umweltethische Orientierungen an, allen voran die Idee, dass alle ökologischen Ressourcen von Gott her allen Menschen gleichermaßen zugetan sind, – und dies als Orientierungen für alle Menschen, auch wenn er selbst sie im Rahmen seiner theologischen Schöpfungsethik gewonnen hat. »Wenn wir wirklich eine Ökologie aufbauen wollen, die uns gestattet, all das zu sanieren, was wir zerstört haben, dann darf kein Wissenschaftszweig und keine Form der Weisheit beiseitegelassen werden, auch nicht die religiöse mit ihrer eigenen Sprache« (Nr. 63).

Damit legt Papst Franziskus keine »Soziallehre« vor, bei der die Päpste wie in den »alten Zeiten« der ersten Sozialenzykliken – und später wieder unter Papst Benedikt XVI. u. a. in seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag (2011) – mit Hilfe der natürlichen Vernunft, mit Ableitungen »aus der Natur der Sache« – der Welt, also auch den Menschen außerhalb der Kirche, vorzuschreiben suchte, wo es lang zu gehen habe. Er arbeitet aber auch nicht mit einer Sozialtheologie, die mit einem exklusiven Anspruch auf Wahrheit außerhalb der Kirchen unverständlich und hinsichtlich ihrer Geltung ungeprüft bleiben muss. Stattdessen zielt er *erstens* auf einen weltweiten Dialog über eine Politik der öko-sozialen Transformation und unterstellt, was dessen Notwendigkeit und dessen Ziele angeht, einen grundlegenden Konsens. Diesen Konsens führt er aus – und rahmt ihn *zweitens* theologisch ein, um *einerseits* den anvisierten Konsens zu inspirieren und um *andererseits* den Dialogpartnern vorzustellen, aus welchen theologischen Überzeugungen und Einstellungen Christinnen und Christen in diesen Dialog und auf eine Politik der öko-sozialen Transformation drängen. In diesem Sinne bedient die Enzyklika die Erwartungen an eine Sozialenzyklika, über die Glaubensgemeinschaft hinaus verständliche Orientierungen und

deren säkulare Rechtfertigung bieten zu können, führt aber theologisch darüber hinaus, ohne deswegen die säkulare Rechtfertigung zu beeinträchtigen.

### *Stilfragen*

Diese Vorgehensweise spiegelt sich auch in der Sprache, in der Papst Franziskus seine Enzyklika schreibt: Wie schon in »*Evangelii gaudium*« führt er durchgängig das Pronomen »ich« im laufenden Text, präsentiert sich also weder – wie in älteren Sozialenzykliken – im majestätischen »wir«, noch versteckt er sich im Pronomen »man« oder in einer »subjektlosen« Sprache. Er tritt seinen Adressat/innen, allen Menschen, als ein engagierter Gesprächspartner gegenüber, der das Gespräch mit ihnen allen sucht: »Ich«, so schreibt der Papst, »möchte [...] mit allen ins Gespräch kommen« (Nr. 3). Dieser »ich«-Stil ist sympathisch, weil sich der Papst nicht mit einem *Pluralis Majestatis* auf den hohen Stuhl des »Pontifex Maximus« setzt, weil er sich – wie von ihm gewohnt – bescheiden gibt und sich persönlich engagiert zeigt. Allerdings ist der »ich«-Stil auch nicht unproblematisch. Durch das ständig ins Wort kommende »Ich« besteht nämlich die Gefahr, dass die Enzyklika unter den Geltungsdruck der Authentizität gerät. Dann aber ginge es weniger um die Sache und mehr um die Person, die diese Sache glaubwürdig vertritt. In »*Evangelii gaudium*« war dieser »Ich«-Stil plausibel, insofern sich Papst Franziskus in diesem Rundschreiben als ein besonderer Papst vorstellen und eben seine »Regierungserklärung« abgeben wollte. Hingegen geht es in »*Laudato si'*« nicht um eine persönliche Botschaft von Papst Franziskus an die Seinen. Es geht um ein Rundschreiben an alle Menschen, die er – in Stellvertretung seiner Kirche – in der Sache erreichen, die er von den Herausforderungen der ökologischen Verwerfungen

und für eine Politik der öko-sozialen Transformation überzeugen will – und eben nicht von seiner Glaubwürdigkeit. Vielleicht wäre in einem solchen Rundschreiben weniger »Ich« und damit weniger Präsenz des Autors im laufenden Text angebracht. Aber genau diese Präsenz entspringt nun einmal dem besonderen Stil dieses besonderen Papstes – und manch ein Kommentator hat genau daran Gefallen gefunden. Hermann Häring, inzwischen emeritierter Professor für Systematische Theologie und Wissenschaftstheorie, jedenfalls goutiert diese Sprache: »Diese Zurückhaltung tut allen gut und weckt Interesse an dem, was dieser Mann, der die Elenden seines Landes kennt, sagen möchte« (Häring 2015).

Bereits mit dem Einstieg über den Sonnengesang schlägt Papst Franziskus einen poetischen Ton an. Er sieht sich mit allen Lebewesen in einer »universalen Familie« (Nr. 93). Die ökologischen Verwerfungen »rufen das Stöhnen der Schwester Erde hervor, die sich dem Stöhnen der Verlassenen der Welt anschließt, mit einer Klage, die von uns einen Kurswechsel verlangt« (Nr. 53). Den Planeten Erde, den alle Menschen gemeinsam bevölkern, ist ihm ein »gemeinsames Haus«, das wir Menschen stark beschädigt haben (Nr. 61). Mit seiner poetischen Sprache sucht Papst Franziskus eingefahrene Denkgewohnheiten zu lösen und sich verständlich zu machen. Er durchbricht die Alltagssprache, stellt Sachverhalte in ein anderes Licht und ruft unmittelbar Gefühle und Einstellungen zu den angesprochenen Sachverhalten hervor. Zu seiner poetischen Sprache gehört es, dass er mit vielen Bildern spricht, etwa wenn er die Überlastung der Ökosysteme mit Emissionen und anderen Schadstoffen in diese Metapher bringt: »Die Erde, unser Haus, scheint sich immer mehr in eine unermessliche Mülldeponie zu verwandeln« (Nr. 21). Hinsichtlich der Digitalisierung spricht er von »geistiger Umweltverschmutzung« (Nr. 47). Mit solchen und anderen Bildern sucht er in-

tuitives Verständnis, verliert dadurch aber zugleich an Eindeutigkeit und lässt die notwendige, zumindest aber erreichbare Präzision vermissen. Die poetische, dabei auch metaphorische Sprechweise hat den Vorteil, dass sich Menschen trotz unterschiedlicher Meinungen in seiner Poesie und in seinen Bildern wiederfinden; zugleich hat sie den Nachteil, dass ihnen dabei ihre Unterschiede nicht auffallen müssen – und sie diese deshalb auch nicht besprechen (können). Naomi Klein, die Autorin u. a. des klimapolitischen Bestsellers »Die Entscheidung: Kapitalismus vs. Klima« (2015), zeigte sich jedoch über »Laudato si'« begeistert – und zwar wegen der »wundervollen Kombination von Alltagssprache und der sehr, sehr poetischen Sprache, die die Herzen anrührt«. <sup>10</sup>

Vielleicht ist es nur eine besondere Form seiner metaphorischen Sprechweise: Auch in »Laudato si'« bringt Papst Franziskus ökologische und soziale Verwerfungen in die Sprache von Krankheiten und Behinderungen. Mit solch pathologisierender Sprache ist er schon häufiger aufgefallen, u. a. in seiner berühmten Advents-Ansprache vor der Kurie. Damals, am 22.12.2014, übte er auf einem Empfang für die Leiter der Kurie heftige Kritik an deren Arbeit, indem er fünfzehn »kuriale Krankheiten« anprangerte, u. a. die »Krankheit des ›geistlichen Alzheimer‹« oder die »Krankheit der schizophrenen Existenz«. <sup>11</sup> Wenn auch nicht in diesem Ausmaß wird auch in »Laudato si'« nicht nur von Krankheiten in Folge von Umweltschäden (und damit in der ursprünglichen Bedeutung von »Krankheit«), sondern auch im übertragendem Sinn von Krankheiten gesprochen. So ist die »Kultur des Relativismus«

---

<sup>10</sup> Vgl. <http://www.irishtimes.com/news/world/europe/surprising-alliance-naomi-klein-praises-pope-francis-1.2269759> (01.07.2015, zuletzt abgerufen: 06.07.2015).

<sup>11</sup> Vgl. [http://de.radiovaticana.va/news/2014/12/23/die\\_papstansprache\\_an\\_die\\_kurie/1115831](http://de.radiovaticana.va/news/2014/12/23/die_papstansprache_an_die_kurie/1115831).

eine »Krankheit« (Nr. 123); geurteilt wird über den »Gesundheitszustand der Institutionen einer Gesellschaft« (Nr. 142), über »krankhaftes Misstrauen« (vgl. Nr. 152) und »krankhafte Ängstlichkeit« (vgl. Nr. 226). Notwendig sei die »Wertschätzung des eigenen Körpers in seiner Männlichkeit und Weiblichkeit« – und »deswegen ist die Einstellung dessen nicht gesund, der den Anspruch erhebt, »den Unterschied zwischen den Geschlechtern auszulöschen« (Nr. 155).<sup>12</sup> Krankheiten als Metaphern für soziale Probleme oder Verwerfungen, sogar für inhaltliche Positionen integrierender Menschen zu benutzen, ist jedoch unangebracht. Dies ist *erstens* gegenüber denjenigen unangemessen, die unter den Krankheiten leiden, die als Metaphern für etwas anderes benutzt werden. Sie ist *zweitens* auch unangemessen gegenüber den Verwerfungen, die damit angesprochen werden. Diese sind nämlich Ergebnisse sozialen Handelns und können wiederum nur durch soziales Handeln bewältigt oder überwunden werden; sie bestehen zudem immer nur in den Beziehungen derer, die von diesen Verwerfungen und Problemen betroffen sind und können daher nur – können zumindest nur hinreichend gut – in der Binnenperspektive der an diesen sozialen Zusammenhängen Beteiligten als Probleme und Verwerfungen begriffen werden. Sie bestehen jedoch nicht in der Perspektive eines außenstehenden »Arztes«. Begreift man sie wie Krankheiten, dann wird sowohl das Soziale als auch das Problematische an den sozialen Ver-

---

12 Während er dem ganzen ersten Kapitel, immerhin ein Viertel der gesamten Enzyklika, lediglich achtzehn Zeilen widmet (vgl. Müller 2015, 256), breitet Kardinal Müller in seiner Einführung diesen einen kurzen Satz der Enzyklika auf eineinhalb Seiten aus (vgl. ebd., 262f.). Dabei schärft er das Urteil der Enzyklika noch einmal deutlich an – und verurteilt die »Gender-Ideologie« als eine neue Form der »dualistischen Gnosis« (ebd., 262). Vielleicht dokumentieren diese vielen Sätze die Vorarbeit der Glaubenskongregation, von der dann doch nur der eine Satz Eingang in »Laudato si'« gefunden hat.

werfungen verpasst (vgl. Gronemeyer 1999). Eine pathologisierende Sprache ist *drittens* unangemessen auch für den, der diese Bilder in seiner Sozialenzyklika benutzt – und eben nicht wie ein Mediziner Krankheiten diagnostiziert. Wenn der Papst den »Dialog« will, muss er sich selbst als Dialogpartner bewähren – und darf nicht andere als Kranke und Behinderte aus der Situation gleichberechtigter Dialogpartner herausdrängen und sich als deren Arzt behaupten. Vielleicht ist aber auch dies eine Frage des persönlichen Stils, – womit abzufinden man sich in diesem Fall aber schwertut.

### *Überblick und Struktur*

Wie Papst Franziskus in seine Enzyklika einsteigt, wurde nunmehr schon ausführlich berichtet: Über den Sonnengesang des Heiligen Franziskus sucht er das Thema der Enzyklika, die ökologischen Verwerfungen, anzureißen: »Unsere«, wie der Heilige Franziskus dichtet, »Schwester, Mutter Erde« »schreit auf wegen des Schadens, den wir ihr aufgrund des unverantwortlichen Gebrauchs und des Missbrauchs der Güter zufügen, die Gott in sie hineingelegt hat« (Nr. 2). Anschließend referiert er die Sozialverkündigung seiner Vorgänger und zieht eine »grüne Linie« der kirchlichen Sozialverkündigung aus, an die er die ebenso »grüne« Botschaft vom Ökumenischen Patriarch Bartholomäus anschließt. Nachdem er den Heiligen Franziskus als »das Beispiel schlechthin für die Achtsamkeit gegenüber dem Schwachen und für eine froh und authentisch gelebte ganzheitliche Ökologie« (Nr. 10) ausgezeichnet hat, weist er zum Abschluss der Einleitung das Ziel seiner Enzyklika aus: die Einladung zu einem »Dialog [...] über die Art und Weise, wie wir die Zukunft unseres Planeten gestalten« (Nr. 14).

Im *ersten* Kapitel werden dann unter dem Titel »Was unserem Haus widerfährt« ökologische Verwerfungen als politische Herausforderungen ausgewiesen. Dabei wird insbesondere auf die übermäßige Umweltbelastung mit Emissionen und den anthropogenen Klimawandel, auf die übermäßige Verwertung ökologischer Ressourcen, auf den Mangel an sauberem Trinkwasser und auf den Verlust an Biodiversität hingewiesen. Im *zweiten* Kapitel wird unter der Überschrift »Das Evangelium der Schöpfung« eine ausdrückliche theologische Ethik entfaltet, von der her die bereits bei der Analyse eingesetzten Wertungen und die geforderten Antworten theologisch »gerahmt« werden. Unter der Überschrift »Die menschliche Wurzel der ökologischen Krise« sucht die Enzyklika im *dritten* Kapitel das »Grundgesetz« der zuvor angesprochenen ökologischen Verwerfungen zu fassen. In einer von Romano Guardini inspirierten Modernekritik werden die ökologischen Verwerfungen auf ein die Moderne auszeichnendes »technokratisches Paradigma« zurückgeführt. Im *vierten* Kapitel – mit der Überschrift »Eine ganzheitliche Ökologie« – sucht die Enzyklika aus der im zweiten Kapitel entfalteten Ethik heraus ein Ziel für die notwendigen Veränderungen zu geben – und sieht sie in einer »Ökologie«, in der alles mit allem und dies harmonisch miteinander verbunden ist. Mit diesem zugleich holistischen und harmonistischen Anspruch werden so gut wie alle den Papst bewegenden Fragen unter eine Vision gebracht. Angesprochen werden aber auch die normativen Leitideen von »Gemeinwohl« und von generationenübergreifender Gerechtigkeit. Im *fünften* Kapitel werden unter der Überschrift »Einige Leitlinien für Orientierung und Handlung« konkrete Orientierungen für eine Politik der nachhaltigen Entwicklung angegeben. Im *sechsten* Kapitel, das mit »Ökologische Erziehung und Spiritualität« überschrieben ist, wird zunächst die Bedeutung der Erziehung für den ökologischen Wandel und

der dazu notwendigen Politik angesprochen. Die reichhaltigen Traditionen christlicher Spiritualität werden für eine solche Erziehung angeboten. Schließlich finden sich in den letzten Abschnitten teils anrührende, theologisch nicht immer sehr belastbare Überlegungen, deren Verbindung zum Thema der Enzyklika nicht immer auf der Hand liegen.<sup>13</sup> Zum *Abschluss* werden zwei Gebete vorgestellt, zunächst ein Gebet, das alle Glaubenden gemeinsam an den Schöpfer richten können, dann ein eigenes Gebet nur für Christinnen und Christen an den ausdrücklich trinitarischen Gott.

Zum Teil wird der Inhalt von »Laudato si'« über das Schema »Sehen – Urteilen – Handeln« vorgestellt (z. B. DBK 18.06.2015, Wallacher 17.06.2015). Das Dreierschema, der christlichen Arbeiterjugend entlehnt, ist in katholisch-kirchlichen und katholisch-theologischen Kontexten gut eingeführt und wohl vertraut, gleichwohl methodisch wenig überzeugend. Zumindest als Methode für eine theologische Sozialethik ist der Dreischritt »Sehen – Urteilen – Handeln«, trotz anderslautender Einschätzungen (z. B. Lienkamp 1996, 52–56), nicht geeignet, u. a. weil er eine recht naive Vorstellung von Empirie im Sinne von Fakten nahelegt und weil er der Theologie keinen originären Zugang zu gesellschaftlich relevanten Sachverhalten zutraut. Geht es darum, komplexe Sachverhalte in Texten oder auf Veranstaltungen aufzubereiten, kann das Schema gute Dienste leisten, weil es eine Darstellung über die Linie von Sehen, Urteilen und Handeln er-

---

13 Nach Auskunft von Gerhard Ludwig Kardinal Müller kommt in diesen Abschnitten, die »Gedankenentwicklung der Enzyklika [...] zum Höhepunkt, wenn der Heilige Vater das Mysterium der Eucharistie darlegt mit einem Hinweis auf den Tag des Herrn, den Sonntag, als Tag der Verwandlung und Rettung der ganzen Schöpfung im verkörperten Leib des auferstandenen Christus: »Die Eucharistie vereint Himmel und Erde, umfasst und durchdringt die gesamte Schöpfung« (Nr. 237)« (Müller 2015, 266).

laubt, die in der zumeist kreisförmigen, manchmal sogar dialektischen Reflexion der behandelten Sachverhalte gerade nicht möglich ist. Aber selbst für den Zweck der Darstellung ist das Schema für »Laudato si'« ungeeignet – und dies aus zwei Gründen: Mit der Trennung von Sehen und Urteilen würde gerade unkenntlich gemacht, dass die in dem Rundschreiben vorgelegte Analyse der ökologischen Verwerfungen nur über die darin eingewobenen Bewertungen »funktioniert« und dass gerade diese Beurteilungen für die umweltethische Ausrichtung der Enzyklika fundamental sind. So findet sich der seither wohl am häufigsten zitierte Satz dieses Rundschreibens: »Das Klima ist ein gemeinschaftliches Gut von allen und für alle« (Nr. 23), eine normative Aussage, im vermeintlichen Analyse-Teil, genauso wie die Behauptung, dass der »Zugang zu sicherem Trinkwasser ein grundlegendes, fundamentales und allgemeines Menschenrecht« (Nr. 30) ist. Noch problematischer ist es, wenn über das Dreier-Schema die Orientierungen für das »Handeln« vorrangig oder gar ausschließlich in den letzten beiden Kapiteln gesucht werden. Denn dort finden sich vorwiegend die politisch schwächeren Forderungen, die Vorschläge zur ökologischen Erziehung und zur Umweltschonung im Alltag<sup>14</sup>, die die geforderte Politik der öko-sozialen Transformation zurückbinden an Fragen nach angemessenen Wertvorstellungen und an die Suche nach einem authentischen Lebensstil. Sucht man das »Handeln« im hinteren Teil der Enzyklika, dann gerät die von Papst Franziskus energisch geforderte Politik der öko-sozialen Transformation »ins Hintertreffen«. Um die politische Botschaft des Rundschreibens nicht zu verpassen, sollte man es daher auch nicht

---

14 Vgl. z. B. die häufig ironisierte Passage »öffentliche Verkehrsmittel zu benutzen oder ein Fahrzeug mit mehreren Personen zu teilen, Bäume zu pflanzen, unnötige Lampen auszuhalten« (Nr. 211).

über das Schema »Sehen – Urteilen – Handeln« zu begreifen suchen. Das, was man mit »Sehen – Urteilen – Handeln« voneinander zu trennen sucht, das steckt in dieser Enzyklika in all ihren Kapiteln – zugegeben: in dem einen mehr, in dem anderen weniger.

### 3. DIE ÖKO-SOZIALEN HERAUSFORDERUNGEN

Die sozialen Verwerfungen und Problemlagen, die sich im 19. Jahrhundert in Folge der kapitalistischen Wirtschaftsweise, Industrialisierung und Verstädterung einstellten, wurde bereits von den Zeitgenossen »soziale Frage« genannt (vgl. Pankoke 1970). Damit wurde angesprochen, dass diese Verwerfungen und Problemlagen strukturelle Ursachen haben, dass sie für das kapitalistische Wirtschaftssystem und die damit abgestimmte Gesellschaftsordnung typisch sind und dass daher deren Bewältigung keine »Frage« nur für einzelne Betroffene ist, sondern eben auch für die Gesellschaft, in der diese leben. Gemeint war zugleich, dass diese Verwerfungen und Problemlagen nicht nur die unmittelbar Betroffenen, sondern auch »ihre« Gesellschaft bedrohen: Die Integration der sozialen Beziehungen in die Gesellschaft, aber auch die Zugehörigkeit der Menschen zu dieser Gesellschaft. In begrifflicher Anlehnung an die »soziale Frage« spricht man seit den 1980er Jahren von der »ökologischen Frage«: Unterschiedliche Umweltprobleme werden unter diesem Begriff zusammengezogen, dabei der Fokus nicht auf einzelne Phänomene oder einzelne Natur-Katastrophen gesetzt. Vielmehr werden diese Phänomene und Katastrophen als Teilmomente grundlegender und langfristiger Entwicklungen gesehen, von denen sie untergründig bestimmt sind. Dabei werden diese Entwicklungen nicht als »naturwüchsige« Prozesse begriffen. Man sieht sie durch die Art

verursacht, wie Menschen in ihren Gesellschaften leben, wie sie konsumieren und die dafür notwendigen Güter produzieren, – und führt diese Art maßgeblich auf die Ordnung der Gesellschaften und ihrer Wirtschaftssysteme zurück.

### Ökologie/Oiko-logie

So steht der Begriff ›Ökologie‹ *erstens* für eine vernetzende und i.d.S. systemische Wahrnehmung von Problemen in der Natur, wobei mit ›Natur‹ die den Menschen vorgegebenen, sich unabhängig von ihnen reproduzierenden Sachverhalte auf dem und um den Planeten Erde bezeichnet werden. In seinem Begriff von Ökologie treibt »Laudato si'« eine solch vernetzte Wahrnehmung extrem weit: »Es ist nicht überflüssig zu betonen, dass alles miteinander verbunden ist« (Nr. 138), wobei zugestanden wird, dass Menschen die Vernetzung von allem mit allem »nie endgültig erkennen und verstehen« (ebd.) werden. *Zweitens* werden mit dem Begriff ›Ökologie‹ die dabei angesprochenen Probleme auf die Menschen bezogen – und damit die Natur als deren ›Umwelt‹ begriffen. Obwohl die Enzyklika stellenweise die Argumentationsmuster anthropozentrischer Umweltethiken<sup>15</sup> hinter sich lässt, bringt auch sie ›Ökologie‹ und ökologische Verwerfungen in einen systematischen Bezug auf die Menschen (z. B. Nr. 139). *Drittens* werden die Probleme in der ›Umwelt‹ der Menschen von deren kollektiven Lebensverhältnissen, vor allem von den gesellschaftlichen Verhältnissen und deren Ordnungen erklärt. ›Die‹ Gesellschaft wird als maßgebliche Ursache für die wahrgenommenen Verwerfungen in der ›Umwelt‹ der Menschen

---

15 Vgl. zur Unterscheidung von natur- bzw. umweltethischen Ansätzen Krebs 1997.

ausgemacht. »Wenn man von ›Umwelt‹ spricht, weist man insbesondere auf die gegebene Beziehung zwischen der Natur und der Gesellschaft hin, die sie bewohnt« (ebd.). Die ›ökologische Frage‹ betrifft deshalb auch für die Enzyklika nicht nur die unmittelbaren Probleme in der ›Umwelt‹ der Menschen, sondern zugleich immer auch Probleme der Gesellschaft. »Es gibt nicht zwei Krisen nebeneinander, eine der Umwelt und eine der Gesellschaft, sondern eine einzige und komplexe sozio-ökologische Krise« (ebd.).

Den mit ›Ökologie‹ bezeichneten komplexen, dabei für die Menschen und von den Menschen mit Problemen belasteten Zusammenhang bringt Papst Franziskus in das Bild vom »gemeinsamen Haus«. Insofern ›Ökologie‹ vom griechischen ›oikos‹ (dt.: ›Haushalt‹) abstammt, liegt diese Metapher nahe. Stark bringt sie ins Bild, dass der ökologische Zusammenhang von den Menschen her und der Planet Erde mit der ihn ausmachenden und ihn umgebenden ›Natur‹ als deren gemeinsame Lebensstätte begriffen wird. Damit ist gerade nicht ausgeschlossen – und in der Enzyklika ausdrücklich angesprochen, dass dieses »gemeinsame Haus« nicht nur von Menschen, sondern auch von allen anderen Lebewesen ›bewohnt‹ wird. Diese Lebewesen werden, wenn auch in normativer und in theologischer Hinsicht ausdrücklich mit Eigenwert ausgestattet, immer in einem Bezug auf die Menschen gesehen.

### *Perspektive ›Umwelt‹*

Nach Auskunft der Enzyklika besteht das ökologische Drama darin, dass das »gemeinsame Haus« durch die darin wohnenden Menschen »stark beschädigt« (Nr. 61) wurde. »Niemand haben wir unser gemeinsames Haus so schlecht behandelt

und verletzt wie in den letzten beiden Jahrhunderten« (Nr. 53). In dieser *ersten* Perspektive, aus der das Rundschreiben auf die ökologischen Beschädigungen schaut, werden diese als Substanzverlust der ›Umwelt‹ begriffen. Dabei können die Schäden auf der Grundlage eines kreislauftheoretischen Konzepts von Ökologie wahrgenommen und beurteilt werden (vgl. etwa Nr. 22). ›Von Natur aus‹ reproduziert sich die ›Umwelt‹ der Menschen, oder genauer: reproduzieren sich die Sachverhalte, die diese Umwelt ausmachen, in ihrem komplexen Zusammenhang, so dass dieser ›von Natur aus‹ immer wieder als ›Umwelt‹ der Menschen entsteht. Die Beschädigungen des »gemeinsamen Hauses«, insbesondere während der letzten beiden Jahrhunderte, haben diesen Kreislauf gestört und damit die Reproduktion der ›Umwelt‹ beeinträchtigt. ›Von Natur aus‹ können diese Beschädigungen nicht mehr heilen. Entsprechende Interventionen der Menschen haben den entstandenen Schaden aber immer nur weiter vergrößert, so dass er inzwischen an die Substanz des »gemeinsamen Hauses« geht.

Diese Sicht der Dinge kann man mit einem bestimmten Konzept von Nachhaltigkeit auf den Begriff bringen, dem Konzept einer »starken Nachhaltigkeit« (vgl. Ott/Döring <sup>3</sup>2011 SRU 2002, 58–67). Grundsätzlich wird als »nachhaltig« ein Zustand in der Gegenwart behauptet, bei dem die Entnahme von Ressourcen oder Belastungen durch Regeneration oder durch Investitionen kompensiert wird; Entnahme und Belastungen werden soweit begrenzt, dass der Gesamtzusammenhang auch in Zukunft immer mindestens im selben Umfang und in derselben Qualität bestehen wird. Von »starker Nachhaltigkeit« ist dagegen nur dann die Rede, wenn nicht nur der Gesamtzusammenhang, sondern auch dessen verschiedene Bestandteile – man spricht hier von »Kapitalbeständen« – über die Perioden hinweg konstant gehalten werden. In der Li-

teratur unterscheidet man Naturkapital, kultiviertes Naturkapital (z. B. Forste oder Plantagen), Sachkapital, Sozialkapital (z. B. verlässliche soziale Kontakte), Humankapital (Bildung oder Fähigkeiten) sowie Wissenskapital. Bei einem Konzept »starker Nachhaltigkeit« darf Naturkapital nicht durch andere Kapitalbestände substituiert werden. An vielen Stellen, insbesondere an denen, in denen über die Biodiversität gehandelt wird, folgt die Enzyklika einer in diesem Sinn starken Vorstellung von Nachhaltigkeit: Verluste, die den Schatz der Natur – Papst Franziskus würde den ökonomistischen Begriff »Naturkapital« sicher vermeiden – schmälern, können durch keine (anderen) ökonomischen Vorteile kompensiert werden.

In dieser ersten Perspektive muss die ökologische Frage nicht unbedingt auch als eine soziale Frage gesehen werden. Die Menschheit könnte gleichsam als Großkollektiv für den Raubbau am »gemeinsamen Haus« verantwortlich gemacht werden. Hingegen drängt sich die intertemporale Sicht und damit das soziale Verhältnis zwischen Generationen auf. Denn der Verlust an Substanz wird erst im Zeitablauf der Perioden sichtbar, wobei die jeweils zukünftige Generation von diesem Verlust stärker betroffen wird als die jeweils gegenwärtige. Das intertemporale Verhältnis wird häufig im Konzept der Generationengerechtigkeit angesprochen und dabei normiert. Auch in der Enzyklika: Die »Erde, die wir empfangen haben, [gehört] auch jenen [...], die erst noch kommen« (Nr. 159), so dass die jeweils Lebenden den zukünftig Lebenden ihren gemeinsamen Besitzstand *ganz* hinterlassen muss. Allerdings setzt das Rundschreiben auf dieses intertemporale Verhältnis keinen Schwerpunkt. Die ökologische Frage stellt sie nicht schwerpunktmäßig mit Blick auf zukünftige Generationen und nicht im Namen einer Verantwortung ihnen gegenüber. Stattdessen bevorzugt sie den Gegenwartblick: auf die Beschädigungen am »gemeinsamen Haus« und deren Auswir-

kungen auf deren unterschiedlichen heutigen Bewohner/innen. Zudem erinnert sie daran, dass diese Beschädigungen in der Vergangenheit verursacht wurden. Deshalb haben für sie diejenigen, die für diese Beschädigungen verantwortlich waren, in der Gegenwart eine »ökologische Schuld« (Nr. 51) abzutragen.

In ihrem Gegenwartsbezug trägt die Enzyklika die »soziale Frage« ein – und zwar vor allem dadurch, dass sie apriorisch jedem Menschen denselben Anteil an der Nutzung ökologischer Ressourcen und an den Belastungen zuspricht und über diesen egalitaristischen Maßstab soziale Ungleichheiten zwischen Menschen, zwischen sozialen Gruppen und zwischen Ländern entdecken kann. Diese Sicht der Dinge teilt die Enzyklika u. a. mit dem vom »Wuppertal Institut für Klima, Umwelt, Energie« erstellten Report »Zukunftsfähiges Deutschland in einer globalisierten Welt« (2008). In diesem Bericht werden die sozialen Ungleichheiten in der Umweltnutzung und -belastung mit den analytischen Konzepten des »Umweltraums«, des »Ökologischen Fußabdrucks« und des »Ökologischen Rucksacks« eingefangen. Dabei wird zum *einen* das apriorisch gleiche Recht der Menschen auf Umweltnutzung und -belastung unterstellt, und zum *anderen* werden auf dieser Grundlage die Ungleichheiten in der Nutzung und bei den Belastungen festgestellt (Wuppertal-Institut 2008, 116–129). Obgleich »Laudato si'« diese oder ähnliche Konzepte nicht aufgreift, nimmt sie die mit ihnen beschriebene Perspektive auf die ökologischen Verwerfungen ein.

### *Perspektive Lebensraum und Wohl aller*

In ihrem Bild vom »gemeinsamen Haus« geht die Enzyklika die ökologische Frage konzeptionell auch aus einer *zweiten*, der ersten nicht widersprechenden Perspektive an: Das »ge-

meinsame Haus« wird als Lebensstätte für alle Menschen und – mehr noch – für alle Lebewesen ausgewiesen, wobei diese alle das gleiche Recht darauf haben, in diesem Haus gut leben zu können. In diese Richtung geht etwa die Aussage über das Klima als »ein gemeinschaftliches Gut von allen und für alle« (Nr. 23). Die Schädigungen am »gemeinsamen Haus« werden in dieser Perspektive nicht über dessen Substanz, sondern über dessen Funktion als Lebensstätte für alle Menschen und Lebewesen festgestellt und beurteilt. Durch die Umweltnutzung und -belastung entstehen dann (und in dem Maße) Probleme, wenn (und wie) die Bewohner/innen dieses Hauses in ihrem Wohl beeinträchtigt werden, so sie für ein gutes und erfülltes Leben die notwendigen Ressourcen oder Bedingungen nicht mehr vorfinden. In dieser Perspektive erscheint als die ökologische Frage, dass Menschen und andere Lebewesen in ihrem Wohl bedroht werden, – und nur mittelbar, dass ihre »Umwelt« beschädigt wird. Damit ist die ökologische Frage systematisch als eine soziale Frage gestellt – und zwar vor allem als eine Frage der sozialen Ungleichheit. In dem »gemeinsamen Haus« sind die Chancen zu einem guten und erfüllten Leben zwischen den Menschen, Gruppen und den Ländern ungleich verteilt, weil der Zugang zu den dafür notwendigen Ressourcen und die dafür günstigen Bedingungen ungleich verteilt sind. Unter diesen Bedingungen beanspruchen die einen für sich ein Mehr an Umweltnutzung und -belastung – und leben so im »gemeinsamen Haus« auf Kosten anderer und auf Kosten anderer Lebewesen. Diese mit der ökologischen Frage verbundene soziale Frage ist zugleich eine Frage der ungleichen Macht: Nur weil die einen über mehr Macht als die anderen (auch: als die anderen Lebewesen) verfügen, können sie ihre übermäßige Umweltnutzung und -belastung durchsetzen (vgl. etwa Nr. 82 oder Nr. 107). In der ökologischen Frage spiegeln sich soziale Machtasymmetrien, die Bevorzugung der

einen – und die Benachteiligung, gar die gesellschaftliche Ausgrenzung anderer.

Diese zweite Perspektive spiegelt sich auch in dem Konzept der »Ökosysteme«, wie es etwa die Vereinten Nationen in ihrem Umweltreport »Millennium Ecosystem Assessment« verwendet haben (vgl. World Resources Institute 2005).<sup>16</sup> Dabei werden komplexe Zusammenhänge ausgewiesen, auf deren »Dienstleistungen« die Menschen in ihrer Existenz und in ihrem Wohlbefinden angewiesen sind (vgl. Grunewald/Bastian 2012). So sind alle Menschen auf die bereitstellende Dienstleistung des Wassers oder auf die regulierende Dienstleistung des Klimas angewiesen. Die Art, wie Menschen auf die Dienstleistungen der Ökosysteme zurückgreifen, und vor allem das Ausmaß, in dem sie dies tun, hat Rückwirkungen auf diese Systeme – und dies wiederum hat Rückwirkungen auf die Existenz und das Wohlbefinden der Menschen. Bei einem solchen Konzept wird die ökologische Frage nicht über die Denkfigur der Substanz und des Kreislaufs gestellt, insofern Ökosysteme grundsätzlich als offene Systeme konzipiert werden. Deshalb geht es auch weniger um deren Zerstörung, zumal man sich bei vielen Ökosystemen deren Zerstörung gar nicht so recht vorstellen kann: Auch nach dem Klimawandel ist das für Menschen und viele andere Lebewesen dramatisch weniger bekömmliche Klima immer noch ein vollständiges Klima. Zudem erscheinen Veränderungen bei den Ökosystemen, auch die von Menschen mehr oder weniger bewusst verursachten Veränderungen nicht von vornherein als Problem – und damit sofort als eine ökologische Frage. »Die Veränderungen von Ökosystemen haben zu erheblichen Nettogewinnen für das menschliche Wohlbefinden und die wirtschaftliche Entwicklung beigetragen« (World Resources Institute

---

16 Vgl. als deutschsprachige Zusammenfassung sowie zur Relevanz für die Bundesrepublik UFZ 2006.

2005, Summary, Finding 2). Allerdings »wurden diese Gewinne mit wachsenden Kosten in Form der Zersetzung vieler Ökosystemdienstleistungen, einschließlich zunehmender Risiken nichtlinearer Veränderungen und der weiteren Verarmung großer Teile der Bevölkerung erzielt. Diese Probleme werden, sofern nicht bearbeitet, dazu führen, dass sich der Nutzen, den künftige Generationen aus den Ökosystemen ziehen können, wesentlich verringern wird« (ebd.). Erst über diese negativen Rückwirkungen auf das Leben der Menschen werden also die Veränderungen der Ökosysteme zur ökologischen Frage. Der Begriff ›Ökosystem‹ taucht in »Laudato si'« an einigen Stellen auf, wird dabei aber in seinem ursprünglichen Sinn als ein Zusammenhang von Lebewesen untereinander und mit ihrem Lebensraum angesprochen. In der Analyse des ersten Kapitels klingt das Konzept der ökosystemischen Dienstleistungen immerhin von Ferne an, insofern die Enzyklika das »gemeinsame Haus« über seine Funktion für ein gutes und erfülltes Leben thematisiert.

Auch für die zweite Perspektive kann das Konzept der Nachhaltigkeit aufgegriffen werden. Wie das »gemeinsame Haus« in der einen Periode belebt wird, entscheidet darüber, ob und in welchem Maße es in der nächsten Periode von den dann lebenden Menschen belebt werden kann. Bei dieser Betrachtungsweise muss die Substanz des »gemeinsamen Hauses« über die Perioden hinweg nicht gleich bleiben. Einzelne Bestandteile des »gemeinsamen Hauses« können ersetzt, also substituiert werden. So können durch die Schaffung künstlicher »Naturen« und durch Investition in Sachkapital die gleichen oder zumindest ähnliche Lebenschancen wie durch die Nutzung von Naturkapital erreicht werden, können diese möglicherweise sogar gesteigert werden. Was im »gemeinsamen Haus« zählt, ist demnach nicht zuerst, dass eine in der Vergangenheit einmal gegebene Ausstattung des »Hauses« nun akut bedroht ist, sondern vor allem dass alle seine Bewohner/innen

darin auf Dauer eine Heimstatt und dort ihr Wohl finden können. Diese Vorstellung wird in der einschlägigen Literatur unter dem Stichwort der »schwachen Nachhaltigkeit« geführt und dann in Opposition zur »starken Nachhaltigkeit« gesetzt.

Für Leser/innen, die beide Nachhaltigkeitskonzepte kennen, bleibt die Enzyklika zwischen »starker« und »schwacher Nachhaltigkeit« in der Schwebel. Da sie den Begriff der Nachhaltigkeit nicht einführt, ihn zwar gelegentlich verwendet, aber eben nicht systematisch nutzt, braucht sie sich für keines der beiden Konzepte zu entscheiden und muss auch nicht zwischen ihnen vermitteln. »Nachhaltig« kommt lediglich als Adjektiv vor – zumeist in der Kombination von »nachhaltiger Entwicklung«. Worin die gemessen ist, ob sie »stark« oder »schwach« bestimmt wird, darüber wird keine eindeutige Antwort gegeben, die dann über den gesamten Text hindurch eingehalten werden müsste. Offenbar bewegt sich die Enzyklika zwischen den beiden klar konturierten Konzepten – und verfolgt bei einigen Fragen eine eher schwächere Nachhaltigkeit, rechnet also mit der Substitution von ökologischen Ressourcen, besteht hingegen an anderen Stellen – vor allem in Fragen der Biodiversität – auf einer stärkeren Nachhaltigkeit.

### *Ökologische Verteilungsfragen auf drei Ebenen*

Der Zusammenhang zwischen ökologischen Schäden und der Verteilung der Lebenschancen ist eines der zentralen Themen von »Laudato si'«: Die meisten Schäden am »gemeinsamen Haus« gehen auf die Produktionsmuster und den Lebensstil der Reichen unter seinen Bewohnern zurück, während es vor allem die Armen sind, die darunter zu leiden haben. Diese Schieflage der Verteilung zwischen den Hauptverursachern und den Hauptleidtragenden der Umweltzerstörung problema-

tisiert Papst Franziskus auf drei Ebenen: *Lokal* beschäftigt ihn vor allem die divergierende Entwicklung der Lebensqualität in reichen und armen Stadtteilen (Nr. 44f, 147–154). Gerade in großen Städten kommt es zu enormen Umweltbelastungen, und dort, wo sie geballt auftreten und die Gesundheit der dort lebenden Menschen besonders beeinträchtigen, leben die Armen, die sich keine besseren Wohnlagen leisten können. Durch die Privatisierung des öffentlichen Raums werden sie aus ästhetisch ansprechenden Gebieten, in denen sie sich erholen könnten, ausgesperrt, während sich die Reichen »in Gebieten von besonderer Schönheit« Oasen »ökologischen« Wohnens schaffen (Nr. 45). Verteilungsfragen zwischen den Bürger/innen jeweils *eines Landes* thematisiert die Enzyklika vor allem für die Entwicklungsländer – z. B. anhand der ökologischen Folgeschäden des hohen Konsumniveaus privilegierter Schichten (z. B. Nr. 172) oder des Ausschlusses der Armen von qualitativ einwandfreiem Wasser (Nr. 29). Besonders ausgeprägt ist das Interesse von Papst Franziskus für die Verteilungsfragen *zwischen verschiedenen Ländergruppen*, insbesondere zwischen den Ländern des Nordens und denen des Südens. Wie das Beispiel des Klimawandels<sup>17</sup> zeigt, stehen hier den *aktuellen* Umweltbelastungen vor allem durch reiche Länder nicht nur ökologische *Großschäden* wie z. B. Überschwemmungen oder Dürren und Desertifikationen gegenüber, die bereits heute *verstärkt* in ärmeren Ländern auftreten. Vielmehr beeinträchtigt der Umstand, dass die Grenzen der Belastbarkeit der Biosphäre schon erreicht sind, auch *massiv* die Aussichten der Armen im Süden, ihr Elend in Zukunft durch wirtschaftliche Entwicklung dauerhaft zu überwinden. Armutsbekämpfung ist ohne *wirtschaftliche* Entwicklung nicht möglich, und für *wirtschaftliche* Ent-

---

17 Zu Gerechtigkeitsfragen des Klimawandels vgl. u. a. Lienkamp 2009, Lotze-Campen u. a. 2010 und Ekardt 2011.

wicklung bedarf es Ressourcen und Spielräume für eine Abgabe von Schadstoffen, ohne dass diese die Lebensgrundlagen gefährdet. »Wir wissen [...], dass es unmöglich ist, das gegenwärtige Konsumniveau der am meisten entwickelten Länder und der reichsten Gesellschaftsschichten aufrechtzuerhalten, wo die Gewohnheit zu verbrauchen und wegzuwerfen, eine nie dagewesene Stufe erreicht. Es sind bereits gewisse Höchstgrenzen der Ausbeutung des Planeten überschritten worden, ohne dass wir das Problem der Armut gelöst haben« (Nr. 27). Für Papst Franziskus ist es also eine kleine Minderheit der Weltbevölkerung, die ein nur für sie selbst vorteilhaftes Produktionsmodell durchsetzt und sich einen Lebensstil anmaßt, der mit seinen ökologischen Schäden der Mehrheit den Weg aus dem Elend verbaut.

Für die ökologischen Nord-Süd-Verteilungsfragen hat Papst Franziskus mit der »ökologischen Schuld« (Nr. 51) ein eindrückliches Bild gefunden. Diese Schuld baut der Norden gegenüber dem Süden u. a. auf, weil »mächtige Länder schwer umweltschädliche Abfälle und Industrien in andere Länder abschieben« (173), weil die Unternehmen der Industrieländer in den Entwicklungsländern Rohstoffe so abbauen, dass die Umwelt schwer geschädigt wird (Nr. 51), und – vor allem – weil der Norden seit der Industriellen Revolution schon so viele Treibhausgase in die Atmosphäre abgegeben hat, dass der globale Temperaturanstieg bereits zu erheblichen ökologischen Verwerfungen insbesondere im Süden führt (ebd.). Dabei kontrastiert Papst Franziskus eindrücklich die »ökologische Schuld« des Nordens gegenüber dem Süden mit der Verschuldung vieler ärmerer Länder bei der Finanzindustrie und den Regierungen der Industrieländer sowie bei den von diesen beherrschten internationalen Institutionen. Mit dieser Gegenüberstellung rückt er die Machtasymmetrie auf der globalen Ebene ins Licht; denn – offensichtlich in Anspielung auf die Politik der Konditionalitäten (nicht nur) des IWF – verweist

er darauf, dass man die Verschuldung von Entwicklungsländern als Instrument nutzt, um diese Länder von außen zu steuern<sup>18</sup>, während die »ökologische Schuld« der Industrieländer durch die asymmetrischen Wirtschaftsbeziehungen zwischen Nord und Süd einfach immer weiter wächst (Nr. 52).

### *Vier ökosoziale Verwerfungen*

Auf der skizzierten konzeptuellen Grundlage spricht die Enzyklika im ersten Kapitel vor allem drei Entwicklungen als ökologische Verwerfungen an, *erstens* die übermäßige Umweltbelastung, *zweitens* die übermäßige Umweltnutzung und *drittens* den Verlust an Biodiversität. Stellt sie in diesen drei zentralen ökologischen Fragen immer auch deren Zusammenhang zu sozialen Fragen her, weist sie – unter dem Stichwort »Soziale Ökologie« – *viertens* einige unmittelbar mit ökologischen Verwerfungen verbundene soziale Verwerfungen aus.

1.) *Umweltbelastung*: Der Planet Erde wird mit der Abgabe von Schadstoffen in Folge der Nutzung ökologischer Ressourcen belastet – und zwar in einem Maße, dass die Fähigkeit der Ökosysteme, die Schadstoffe aufzunehmen und abzubauen (sowie sich wieder zu regenerieren), überfordert wird. Dadurch verändert sich die Umwelt der Menschen, wobei diese

---

18 Der Gedanke wird in der deutschen Version von Ziffer 52 mit der Formulierung »Instrument der Kontrolle« nicht richtig deutlich. Das liegt an der – gegenüber anderen Sprachen – eingeschränkten Bedeutung des Begriffs »Kontrolle« im Deutschen (»Kontrolle« vor allem als Überprüfung, Aufsicht, Beaufsichtigung, selten im Sinne eines Beherrschens). Vgl. die englische Version: »The foreign debt of poor countries has become a way of controlling them ...« (to control someone: jemanden steuern, kontrollieren, beherrschen, beeinflussen). In der spanischen Version: »un instrumento de control« (el control: u. a. Kontrolle, Überprüfung, Aufsicht, Bändigung, Steuerung).

Veränderungen zunehmend negativ auf die Lebensverhältnisse der Menschen, etwa als Gesundheitsgefährdungen, zurückwirken. In der Enzyklika wird diese ökologische Verwerfung am Beispiel des Mülls plastisch ins Bild gebracht: Weil die Menschen in einer »Wegwerfkultur« (Nr. 22) konsumieren und produzieren, wird das »gemeinsame Haus« zugemüllt – mit mehr Abfällen als recycelt werden können, zudem mit gefährlichen Abfällen, die – wie hochgradig toxische Abfälle und Atommüll – auf ewig belasten. »Die Erde, unser Haus, scheint sich immer mehr in eine unermessliche Mülldeponie zu verwandeln« (Nr. 21).

Als zugleich exemplarischen, wie auch besonders dramatischen Fall dieser Vermüllung behandelt die Enzyklika den Klimawandel. Ausdrücklich übernimmt sie die Diagnose von der Erwärmung des Klimasystems und von der »Zunahme extremer meteorologischer Ereignisse« (Nr. 23) in der Folge. Auch teilt sie die Annahme, dass dieser Klimawandel in einem hohen Maße von den Menschen verursacht wird: Zahlreiche »wissenschaftliche Studien zeigen, dass der größte Teil der globalen Erwärmung der letzten Jahrzehnte auf die starke Konzentration von Treibhausgasen (Kohlendioxid, Methan, Stickstoffoxide und andere) zurückzuführen ist, die vor allem aufgrund des menschlichen Handelns ausgestoßen werden« (ebd.). Dabei verstärkt sich der Klimawandel inzwischen selbst, sofern die Folgen der Erderwärmung – etwa durch das Schmelzen des Polar- und des Hochgebirgseises – die Erderwärmung noch einmal forcieren; zugleich werden – wie durch das Verschwinden der tropischen Urwälder – die Möglichkeiten verschlechtert, der weiteren Erderwärmung gegenzusteuern. Der Klimawandel wirkt zurück auf die Lebensverhältnisse der Menschen – nicht nur durch meteorologische Extremereignisse, die häufiger als zuvor »zuschlagen«, sondern auch dadurch, dass wichtige Ressourcen wie Trinkwasser und Energie, aber auch die

landwirtschaftlichen Produktionsprozesse in den heißen Zonen beeinträchtigt werden. Diese Rückschläge sind ungleich verteilt; sie werden vor allem »auf die Entwicklungsländer zukommen« (Nr. 25) – und dort vor allem auf die Menschen, die auf natürliche Ressourcen besonders angewiesen sind und besonders wenig in der Lage sind, sich mit technischen Mitteln auf die veränderten Lebensbedingungen einzustellen. Damit erklärt die Enzyklika auch die Zunahme von Migration (vgl. Nr. 25). In der Frage der Naturbelastung entsprechen die Analysen von »Laudatio si'« der einschlägigen Literatur und dem Wissensstand internationaler Institutionen – und ist mithin nicht originell, sondern »state of art«.

2.) *Übermäßige Umweltnutzung:* Vom Planeten Erde nehmen Menschen ökologische Ressourcen und nutzen diese in einem stärkeren Maße, als sie die Erde (zumindest Regionen auf dem Planeten Erde) regenerieren und damit in der nächsten Periode wieder bereitstellen kann (bzw. können); »gewisse Höchstgrenzen der Ausbeutung des Planeten (sind bereits) überschritten worden« (27). Bezogen auf die Zukunft werden ökologische Ressourcen, allen voran die fossilen Rohstoffe, verbraucht – und stehen zukünftig lebenden Menschen nicht mehr, zumindest nicht in dem in der Gegenwart genutzten Maße zur Verfügung. Die Enzyklika interessiert sich jedoch mehr noch für die Ungleichheiten zwischen den gegenwärtig lebenden Menschen: Übermäßigen Gebrauch auf der einen Seite stehen unbefriedigte Bedarfe auf der anderen Seite gegenüber.

Als zugleich exemplarischen, wie auch besonders dramatischen Fall der Übernutzung ökologischer Ressourcen nennt die Enzyklika die Entwicklung bei der Versorgung mit sauberem Trinkwasser. Durch zunehmenden Verbrauch von Trinkwasser sowie durch dessen einseitige Vernutzung und Ver-

schmutzung für die landwirtschaftliche sowie industrielle Produktion, aber auch als Folge des Klimawandels übersteigt »an vielen Orten die Nachfrage [...] das nachhaltige Angebot, mit schweren kurz- und langfristigen Folgen« (Nr. 28) für die davon betroffenen Menschen (vgl. auch UNESCO 2015). Forciert wird diese ökologische Frage dadurch, dass Trinkwasser privatisiert und »in Ware verwandelt und den Gesetzen des Marktes unterworfen« (Nr. 30) wird. Die extreme Ungleichheit bei der Versorgung mit sauberem Trinkwasser besteht zwischen den Ländern auf diesem Planeten, aber auch innerhalb der Länder – und besonders schroff in den ärmeren Ländern auf dem afrikanischen Kontinent. »Diese Welt lädt eine schwere soziale Schuld gegenüber den Armen auf sich, die keinen Zugang zum Trinkwasser haben, denn das bedeutet, ihnen das Recht auf Leben zu verweigern, das in ihrer unveräußerlichen Würde verankert ist« (Nr. 30). Im Mangel an sauberem Trinkwasser macht Papst Franziskus einen explosiven Grundstoff für gewaltsame Konflikte in der näheren Zukunft aus. Es »ist absehbar, dass sich die Kontrolle des Wassers durch große weltweite Unternehmen in eine der hauptsächlichen Konfliktquellen dieses Jahrhunderts verwandelt« (31). Was die Chancen einer Wasserversorgung durch private Konzerne angeht, mag Papst Franziskus skeptischer sein als viele Expert/innen in den Industrieländern; in der *Analyse* der Umweltnutzung und insbesondere der Versorgung mit Trinkwasser folgt die Enzyklika der einschlägigen Literatur sowie dem Wissensstand internationaler Institutionen<sup>19</sup> – und ist folglich nicht originell, sondern »state of art«.

---

19 Vgl. etwa die jährlichen Weltwasserberichte, den die UNESCO, der Organisation der Vereinten Nationen für Bildung, Wissenschaft und Kultur, jährlich vorstellt, etwa den jüngsten UNESCO 2015.

3.) *Verlust an Biodiversität*: »Wenn wir [...] die Welt betrachten, stellen wir fest, dass [...] [das] Ausmaß menschlichen Eingreifens [...] dazu führt, dass die Erde, auf der wir leben, in Wirklichkeit weniger reich und schön wird, immer begrenzter und trüber« (Nr. 34). Dadurch, dass die Menschen in komplexe ökologische Zusammenhänge eingreifen, dass sie dabei Lebensräume für Pflanzen und Lebewesen beeinträchtigen oder gar vernichten, aber auch in Folge der Erderwärmung nimmt die biologische Vielfalt mit hohem Tempo ab. Dabei thematisiert der Papst nicht nur den Verlust an Pflanzen und Lebewesen, sondern auch die Beeinträchtigung der Regionen, die für die komplexen Ökosysteme der Erde, allen voran für das Klima hoch relevant sind (z. B. Amazonasgebiet, Kongobecken; vgl. Nr. 38), die Gletscher und die Ozeane. »Es gibt Orte, die einer speziellen Sorgfalt bedürfen wegen ihrer enormen Bedeutung für das weltweite Ökosystem oder weil sie wichtige Wasserreserven darstellen und so eine Gewähr für andere Formen des Lebens sind« (Nr. 37).

Der Verlust an Biodiversität wird in der Enzyklika aus zwei Gründen beklagt: Dadurch, dass Arten von Pflanzen und Lebewesen für immer von der Erde verschwinden, verliert diese ihre »unersetzliche und unwiederbringliche Schönheit« (Nr. 34), gegenüber der das von den Menschen Geschaffene verblasst. Dieser Gedanke wird – auf eine nicht ganz überzeugende Weise<sup>20</sup> – theo-logisch ausgeführt: »Unseretwegen können bereits Tausende Arten nicht mehr mit ihrer Existenz Gott verherrlichen, noch uns ihre Botschaft vermitteln. Dazu haben

---

20 In der »Süddeutschen Zeitung« verweist Matthias Drobinski (18.06.2015) auf die den Planeten Erde bestimmende Evolutionsgeschichte – und kommentiert zurecht: »Manchmal kommt das Bild, das der Papst entwirft, an seine Grenzen, zum Beispiel dort, wo er in jeder vom Aussterben bedrohten Art Gottes gute Schöpfung gespiegelt sieht – es gäbe aber, vereinfacht gesagt, die Menschen nicht, hätten nicht irgendwann die Dinosaurier für ihn Platz gemacht.«

wir kein Recht« (Nr. 33). Für die Menschheit ist der Verlust an Biodiversität zudem nicht funktional: Der »Preis für die Schäden [...] ist sehr viel höher als der wirtschaftliche Vorteil, den man erzielen kann. Im Fall des Verlustes oder des schweren Schadens an einigen Arten ist von Werten die Rede, die jedes Kalkül überschreiten« (Nr. 36). Verloren gehen etwa Gene, die »in Zukunft äußerst wichtige Ressourcen darstellen könnten, nicht nur für die Ernährung, sondern auch für die Heilung von Krankheiten und für vielfältige Dienste« (Nr. 32). Beeinträchtigt werden aber auch die komplexen Ökosysteme – mit negativen Rückwirkungen auf ihre Dienstleistungen für die Existenz und das Wohlergehen der Menschen. Der Verlust an Biodiversität geht mithin zulasten des Wohls der Menschen. Die ästhetische Bewertung dieser Entwicklung mag, vor allem in ihrer theologischen Wendung, nicht jedefrau und jedermann ansprechen, den Verlust an Biodiversität hebt die Enzyklika gleichwohl in Übereinstimmung mit der einschlägigen Literatur und den Berichten internationaler Organisationen als eine der zentralen ökologischen Fragen heraus<sup>21</sup> – und ist auch darin »state of art«.

4.) *Soziale Verwerfungen mit ökologischen Gründen oder Parallelen:* Die zuvor genannten ökologischen Fragen stellt die Enzyklika in das Zentrum ihrer Aufmerksamkeit, besteht dabei immer auf deren Zusammenhang mit sozialen Fragen, insbesondere mit Fragen der sozialen Ungleichheit. So konstatiert sie zum Abschluss des ersten Kapitels, dass die »schwersten Auswirkungen all dieser Umweltverletzungen von den Ärmsten erlitten werden« (Nr. 48) und dass die ökologischen Verwerfungen für das hohe Ausmaß sozialer Ungleichheit auf dem Planeten Erde mit ursächlich sind. Das Rundschreiben

---

21 Vgl. z. B. Millennium Ecosystem Assessment (2005).

verweist aber auch auf soziale Verwerfungen, die sich aus ökologischen Veränderungen ergeben, oder thematisiert – darin weniger überzeugend – soziale Verwerfungen in Analogie zu ökologischen Verwerfungen. Als Beispiel für das Erste lassen sich seine Ausführungen zur sozialen Beschleunigung oder zur Verstädterung nehmen: Die Zeitstrukturen in den Gegenwartsgesellschaften werden – nicht zuletzt unter einem sich in alle soziale Bereiche hinein ausbreitenden Wettbewerbsdruck – beschleunigt. Nicht nur der technische, auch der soziale Wandel beschleunigt sich in den Gegenwartsgesellschaften – nicht zuletzt unter einem sich in alle soziale Bereiche hinein ausbreitenden Wettbewerbsdruck; zudem werden die Lebensverhältnisse der Menschen unter »Zeitnot« gesetzt (vgl. u. a. Rosa 2013). Diese soziale Beschleunigung wird in der Enzyklika in einem Widerspruch zu natürlichen Prozessen gesehen, die sich nicht in einer vergleichbaren Weise beschleunigen lassen. Dabei hat sich die soziale Beschleunigung von intendierten Zielen, mit denen sie – historisch gesehen – einmal verbunden waren, gelöst. Dies führt zu einem »Stillstand bei Hochgeschwindigkeit« (ebd., 57), zu einer Beschleunigung um der Beschleunigung willen – und dadurch gerade nicht zu einem Mehr an Gemeinwohl (vgl. Nr. 18). »Veränderung ist etwas Wünschenswertes, wird aber beunruhigend, wenn sie sich in eine Verschlechterung der Welt und der Lebensqualität eines großen Teils der Menschheit verwandelt« (ebd.). Beunruhigt zeigt sich die Enzyklika auch von dem »maßlose[n] und ungeordnete[n] Wachsen vieler Städte, die für das Leben ungesund geworden sind« (Nr. 44). Immer mehr Menschen leben in Megastädten und Metropolregionen, die – vor allem in den Entwicklungs- und Schwellenländern – die Möglichkeiten der Städte und vor allem die Möglichkeiten der Stadtplanung überschreiten (vgl. Sassen 1996, Bronger 2004). Allgemein beklagt der Papst: »Es entspricht nicht dem Wesen der Bewohner

dieses Planeten, immer mehr von Zement, Asphalt, Glas und Metall erdrückt und dem physischen Kontakt mit der Natur entzogen zu leben« (Nr. 44). Bezogen auf die ökologische Frage spricht er dann aber vor allem an, dass durch die unplanbare, deshalb wildwüchsige Verstädterung die ökologischen Ressourcen übermäßig beansprucht und die Ökosysteme belastet werden, dadurch wiederum die Lebensgrundlage der in den Städten lebenden Bevölkerung – und dabei wiederum extrem ungleich – beeinträchtigt wird. Angesichts von Beschleunigung und Verstädterung sowie vor dem Hintergrund eines ziemlichen Sammelsuriums weiterer Entwicklungen<sup>22</sup> vermutet der Papst, dass das »Wachstum der letzten beiden Jahrhunderte nicht in allen seinen Aspekten einen wahren ganzheitlichen Fortschritt und eine Besserung der Lebensqualität bedeutet hat« (Nr. 46, vgl. auch Lefebacher/Zieschank 2011).

Als Beispiel für das Zweite, für die in der Enzyklika angeführten Analogien von sozialen zu ökologischen Verwerfungen, können die Ausführungen zu den »Dynamiken der Medien und der digitalen Welt« (Nr. 47) genommen werden. Die digitalen Medien zerstören, so behauptet es zumindest Papst Franziskus, nicht nur die »wirkliche Weisheit, die aus der Reflexion, dem Dialog und der großherzigen Begegnung zwischen Personen hervorgeht« (ebd.), sie führten vielmehr auch zu »geistiger Umweltverschmutzung« (ebd.) sowie zu einer neuen »Art künstlicher Gefühlsregungen« (ebd.). Abgesehen davon, dass das uneingeschränkt negative Urteil über di-

---

22 Angesprochen werden »Auswirkungen einiger technologischer Neuerungen auf die Arbeit, die soziale Ausschließung, die Ungleichheit in der Verfügbarkeit und dem Konsum von Energie und anderen Diensten, die gesellschaftliche Aufsplitterung, die Zunahme der Gewalt und das Aufkommen neuer Formen sozialer Aggressivität, der Rauschgifthandel und der steigende Drogenkonsum unter den Jüngsten, der Verlust der Identität« (Nr. 46).

gitale Medien viele nicht überzeugen dürfte, ist es fraglich, ob diese und andere Entwicklungen in Analogie zu ökologischen Fragen tatsächlich angemessen analysiert und beurteilt werden können.

#### 4. KRITIK DER »JETZIGEN WIRTSCHAFT«

Wie schon das Apostolische Schreiben »Evangelii Gaudium« von 2014, so wird auch die neue Enzyklika in der deutschen Öffentlichkeit vor allem als ein kapitalismuskritisches Manifest aus päpstlicher Feder rezipiert. Für die »Frankfurter Allgemeine Zeitung« ist sie gar im Begriff, »die neue Mao-Bibel der Globalisierungs- und Kapitalismuskritiker von ganz links bis ganz rechts zu werden« (FAZ, 17.7.2015, 4). Wer sich jedoch nicht allein auf das Urteil der »FAZ« verlassen mag und sich stattdessen die Mühe macht, die Texte selbst zu lesen, wird darin auf die Worte »Kapitalismus« oder »kapitalistisch« nicht stoßen. Franziskus meidet diese Begriffe, wie der Teufel das Weihwasser oder besser: wie die Engel den satanischen Kult. In dieser Hinsicht ist der »Papst vom anderen Ende der Welt« ausnahmsweise einmal vorsichtiger als die meisten seiner Vorgänger. Die Päpste Pius XI., Paul VI. und Johannes Paul II. hatten das – in den deutschen Kirchen lange Zeit nicht gerne gehörte – K-Wort in ihren Sozialenzykliken benutzt, ohne viel Aufhebens darum zu machen. Franziskus verzichtet darauf, und das nicht etwa, weil er sich – wie der Wirtschaftsethiker Ingo Pies (2014) Evangelii Gaudium (miss-) verstand – auf eine rein individuelle ethische Argumentation beschränken würde. Nein, Papst Franziskus führt nicht einfach alle sozio-ökonomischen Problemlagen – Hunger, Polarisierung der Einkommen, ökologische Zerstörung usw. – auf böse Intentionen der beteiligten Individuen zurück; bei ihm

ist nicht die Gier die Wurzel aller Übel. Vielmehr argumentiert Franziskus immer auch strukturell; ihm geht es in »*Laudato si'*« – auch und vor allem – um formelle und informelle Regeln, die das Wirtschaften in bestimmte Bahnen lenken, sowie um Asymmetrien der Macht und des Einkommens.

Allerdings deutet das Rundschreiben die strukturellen Haken und Ösen nicht als Fehler des Kapitalismus; es führt sie nicht auf solche Eigenschaften des Wirtschaftssystems zurück, die für kapitalistisches Wirtschaften kennzeichnend wären. Zwar spielen in den wirtschaftsethischen Reflexionen der Enzyklika überzogenes Gewinnstreben und trügerisches Vertrauen in die Selbststeuerung von Märkten eine zentrale Rolle; aber gewinnorientierte Unternehmen und Märkte werden – und dies völlig zu Recht – nicht an sich kritisiert. Gar nicht zur Sprache bringt Franziskus die Machtasymmetrie zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, die dem kapitalistischen Lohnarbeitsverhältnis eingeschrieben ist und seine Vorgänger Pius XI. und Johannes Paul II. so beunruhigte.<sup>23</sup> Insofern scheint Papst Franziskus nicht nur auf den Begriff »Kapitalismus« zu verzichten; vielmehr gibt es auch wenig Anhaltspunkte dafür, dass ihn die Sache als solche interessiert. Seine Überlegungen nehmen stattdessen die Strukturen der Wirtschaft als Ausgangspunkt – und zwar so, wie sie seiner Meinung nach gerade sind – wobei er diese gelegentlich mit Begriffen wie »jetzige Wirtschaft« (Nr. 109) oder »aktuelles globales System« (Nr. 56)<sup>24</sup> belegt; und dann fragt er danach, wie diese Strukturen verbessert und die mit ihnen verbundenen Haltungen überwunden werden können, damit die be-

---

23 Vgl. u. a. *Quadragesimo Anno* Nr. 101f. und *Laborem Exercens* Nr. 7. Vgl. u. a. Emunds 2011; Große Kracht 2011.

24 An allen hier relevanten Stellen (Nr. 56, 109, 144, 181) heißt es in der spanischen Version »actual«.

klagen Missstände beseitigt und die Fehlentwicklungen korrigiert werden.

Im Folgenden wird das kritische Bild der »jetzigen Wirtschaft« in »Laudato si'« mit fünf Strichen nachgezeichnet. Anschließend geht es um die Kritik des Papstes an einer stark marktorientierten Auffassung von Wirtschaft, die er für einen wirkmächtigen Faktor im heutigen Wirtschaftsleben und in der gegenwärtigen Wirtschaftspolitik hält. Deutlich wird dabei seine Reserve gegenüber reinen »Marktlösungen«. Schließlich sollen die Leser/innen noch einen Eindruck von Franziskus' Zielvorstellungen erhalten, insbesondere von seinem Gegenentwurf zur »jetzigen Wirtschaft«: Wie stellt er sich eine künftige, gute Wirtschaft vor?

### *Was die »jetzige Wirtschaft« ausmacht*

Für die »jetzige Wirtschaft« werden in dem Rundschreiben fünf kennzeichnende Eigenschaften benannt: *erstens* eine einseitige Orientierung am Gewinn, *zweitens* die übergroßen technischen Möglichkeiten in den Händen weniger Mächtiger, deren Einsatz allein vom Gewinninteresse bestimmt ist, *drittens* ein ökologisch zerstörerisches Wachstum, *viertens* die Dominanz der Finanzbranche und schließlich *fünftens* eine Verkehrung des Verhältnisses zwischen Politik und Wirtschaft.

1.) *Überzogene Gewinnorientierung.* Gewinne sind für einzelne Unternehmen überlebenswichtig. Zumeist können sie sich nur dann dauerhaft am Markt behaupten, wenn sie auch über interne Finanzierungsmittel verfügen, die sich aus Gewinnen speisen. Gesamtwirtschaftlich zeigen Gewinne Entwicklungen der Nachfrage an und sind damit wichtige Signale für die Steuerung von Produktion und Investition.

Ohne die Berechtigung von Gewinnen zu leugnen – allerdings auch ohne sie zu erwähnen –, verweist Papst Franziskus auf die Gefahr, dass die ausgewiesenen Gewinne massiv verfälscht sind, weil die Unternehmen einen erheblichen Teil der Kosten, die mit ihrer Wertschöpfung verbunden sind, auf die Allgemeinheit abschieben (Nr. 195). Besonders problematisch sind zwei einseitige Formen der Gewinnorientierung: die Gewinnmaximierung und die Orientierung am schnellen Gewinn. Mit der *Gewinnmaximierung*, also mit der Ausrichtung aller Unternehmensaktivitäten auf das alleinige Ziel, möglichst hohe Gewinne zu erzielen, werden alle anderen Aspekte von Wirklichkeit systematisch ausgeblendet (Nr. 195) – darunter auch die Auswirkungen, welche die eigenen Geschäftsstrategien auf die Würde anderer Menschen und auf die Umwelt haben (vgl. Nr. 56, 109). Ähnlich blickverengend ist die *Ausrichtung am schnellen Gewinn*. Irrelevant werden alle erst langfristig auftretenden Schäden, selbst dann, wenn sie sich in der Zukunft auch auf die Ertragsbedingungen der Unternehmen selbst negativ auswirken. So kommt es u. a. zum Verlust von Pflanzenarten, obwohl diese vielleicht in Zukunft – z. B. pharmazeutisch – noch hätten wertvoll werden können (Nr. 32, 36). Unter dem Druck kurzfristiger Gewinnziele bleibt keine Zeit für die »Pflege der Ökosysteme« (Nr. 36), keine Zeit, sich auf »die Rhythmen der Natur, ... ihre Zeiten des Verfalls und der Regeneration« (Nr. 190) einzulassen, keine Zeit, erst einmal »die Kompliziertheit der Ökosysteme« zu studieren, »die durch das menschliche Eingreifen gravierend verändert werden können« (ebd.).

2.) *Technik ohne Maß und Grenze – in den Händen weniger Mächtiger*: Für Papst Franziskus entfaltet dieses – in vielerlei Hinsicht blinde – Gewinnstreben vor allem deshalb ein enor-

mes zerstörerisches Potenzial, weil es sich technischer Möglichkeiten bedienen kann, die ins beinahe Unermessliche gesteigert wurden. Für diesen Aspekt seiner Enzyklika, die Technikkritik, stützt sich Franziskus vor allem auf den deutschen Religionsphilosophen Romano Guardini (1885–1968). Mit seinen Schriften hatte sich der Jesuitenpater Bergoglio auseinandergesetzt, als er Mitte der 1980er Jahre für einige Wochen zu seinen Mitbrüdern nach Frankfurt Sankt Georgen gezogen war. In »Laudato si'« zitiert Papst Franziskus nun acht Mal – das ist für Enzykliken ungewöhnlich häufig – Guardinis kleine Schrift »Das Ende der Neuzeit« aus dem Jahr 1950.

Mit »Das Ende der Neuzeit« reagierte Guardini auf die Barbarei des Nationalsozialismus, die Zerstörungen durch den Zweiten Weltkrieg, die Gefahren totalitärer Systeme und auf die Erschütterung der Menschen durch diese Verwüstungen und Entwicklungen. Um Orientierung zu geben, suchte er seine Leserinnen und Leser über ihre eigene historische Situation aufzuklären und die grundlegenden Fragen zu identifizieren, die sich ihnen stellten; den christlichen Glauben konnte er dann als die einzig überzeugende Antwort auf diese Fragen profilieren. Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts deutete er als Epochenbruch: als »Ende der Neuzeit«, in der die Menschen vor der Aufgabe stünden, das Verständnis ihrer selbst und ihres Ortes in der Welt neu zu klären. Bereits *in* der Neuzeit hatten sich die Menschen für Guardini »aus den Bindungen des Glaubens, aber auch einer allgemein verpflichtenden Ethik« (Guardini 1950, 50) gelöst. Denn der Mensch der Neuzeit sehe sich als autonomes Subjekt und als Persönlichkeit, die im kulturellen Schaffen – gerade auch in der Technik – die eigene Welt selbst baue. Dabei verliere er aber nicht das menschliche Maß, das ihm mit seiner Einbindung in die Natur gegeben sei. Diese habe der Mensch der Neuzeit ehrfürchtig als wunderbar und überreich schenkend

begriffen – und zugleich als vollkommen und sein Handeln normierend.

Mit dem »*Ende* der Neuzeit« verband Guardini einen Verlust genau dieser Rückbindung des Menschen in die Natur und an ihr Maß (ebd., 63f., 75–79, 87); denn die stetige Steigerung der technischen Möglichkeiten seit der Industriellen Revolution haben in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einem neuen Verhältnis des Menschen zur Natur geführt. Statt mit den eigenen Organen und mit begrenzten Werkzeugen die Natur zu nutzen, gehe es dem Menschen nach dem Ende der Neuzeit um ein Beherrschen der Natur: Nun berechne er die Relationen und Funktionen der Natur und kontrolliere sie mittels immer präziserer und größerer Apparate. So gebe die Natur dem modernen, nach-neuzeitlichen Menschen kein Maß mehr vor; sie werde von ihm nicht mehr als Leitlinie begriffen, sondern nur noch als Stoff für das, was er aus eigenem Entschluss verwirklichen wolle (ebd., 63). Mit den potenzierten technischen Möglichkeiten sei »die Macht« des modernen Menschen »über das Seiende, Dinge wie Menschen, in einem ungeheuerlichen Maße« gestiegen, ohne dass er »zum richtigen Gebrauch der Macht erzogen« (ebd., 87) worden sei. Das Erschrecken vor totalitären Systemen und vor den Zerstörungen des Weltkriegs bis hin zu den ersten Atombomben klingt an, wenn Guardini davor warnt, wie mit den technischen Möglichkeiten die Macht des Menschen wächst – und mit ihr die Gefahr: »Gefahr einfachhin (...), dadurch ins ungemessene wachsend, dass es das Anonymon ›Staat‹ ist, welches den Griff vollzieht. So trägt das Verhältnis zur Natur den Charakter äußerster Entscheidung: entweder gelingt es dem Menschen, das Herrschaftswerk richtig zu machen, und dann wird es gewaltig – oder aber alles geht zu Ende« (ebd., 64).

Auch wenn es in den ersten Kommentaren zu »*Laudato si'*« übersehen wurde: Die schärfste Kritik der Enzyklika an

der »jetzigen Wirtschaft« dürfte darin liegen, dass Papst Franziskus Guardinis Warnungen vor einer alles manipulierenden, zerstörerischen, ja die ganze Welt bedrohenden Technik in den Händen totalitärer bzw. kriegsführender Staaten auf den Technikeinsatz heutiger Konzerne bezieht. Da gewinnmaximierende Unternehmen für Papst Franziskus alle anderen Wirklichkeitsaspekte – auch die negativen Auswirkungen der eigenen Geschäfte auf die Würde des Menschen und auf den Schatz der Natur – ausblenden, akzeptieren sie auch für den Einsatz von Technik keine ethischen Grenzen (Nr. 122f); entscheidend ist dann allein, dass mit neuen Techniken, mit stärkeren Eingriffen in die Natur oder mit der Vervielfachung von Konsum der Gewinn weiter gesteigert werden kann (Nr. 109; vgl. Nr. 113, 116). Die Weltansicht, die mit einem solchen, allein vom Gewinninteresse geleiteten Einsatz der Technik verbunden ist, wird in der Enzyklika als technokratisches (vgl. u. a. Nr. 101, 108f., 112) bzw. als ökonomisch-technokratisches (vgl. Nr. 53, 293) Paradigma bezeichnet: Neben der Gewinnsteigerung, zu der es Wachstum, immer neuer Techniken sowie immer neuer und immer mehr Konsumprodukte bedarf, werden andere Dimensionen der Realität nicht mehr wahrgenommen und ethische Verbote nicht mehr akzeptiert; die außermenschlichen Geschöpfe werden in einer Art »anthropozentrische(r) Maßlosigkeit« (Nr. 116) nur als manipulierbare Masse bzw. als Objekte menschlicher Herrschaft begriffen und nicht in ihrem Eigenwert, z. B. in ihrer zweckfreien Schönheit gesehen (Nr. 106, 108, 112); allein entscheidend ist die – auf das Gewinnziel bezogene – Effizienz, so dass für andere, lebensnahe Zielsetzungen der Menschen, ja für ihre Freiheit und für ihre Kreativität kein Platz bleibt (Nr. 108, 112, 114, 189). Diese Indifferenz gegenüber den Folgen des eigenen – hier: wirtschaftlichen Handelns für andere und für die Natur geißelt der Papst als »praktischen Relativismus« (Nr. 122f.).

Dabei hat die gewinngetriebene technische Innovation zu einer ständigen Erweiterung menschlicher Macht geführt, so dass Papst Franziskus die Welt heute durch die technischen Möglichkeiten in den Händen mächtiger wirtschaftlicher Interessen vor die Entscheidung gestellt sieht – ähnlich, wie 1950 Guardini angesichts der technisch potenzierten Macht des Staates. So heißt es in der Enzyklika: »Die Menschheit ist in eine neue Ära eingetreten, in der uns die Macht der Technologie vor einen Scheideweg stellt« (Nr. 102). Bei der Ausführung dieses Gedankens in den folgenden Textabschnitten aktualisiert Papst Franziskus die Technikkritik Guardinis aber nicht nur; er verbindet dessen Überlegungen zum Verhältnis von Technik und Macht auch mit der Einsicht, dass es nur bestimmte gesellschaftliche Gruppen sind, die über den Einsatz der Technik entscheiden und insofern mächtig sind. So fordert er auf, zu beachten, »dass die Nuklearenergie, die Biotechnologie, die Informatik, die Kenntnis unserer eigenen DNA und andere Fähigkeiten, die wir erworben haben, uns eine gewaltige Macht verleihen. Besser gesagt, sie geben denen, welche die Kenntnis und vor allem die wirtschaftliche Macht besitzen, sie einzusetzen, eine böeindruckende Gewalt über die gesamte Menschheit und die ganze Welt. Nie hatte die Menschheit so viel Macht über sich selbst, und nichts kann garantieren, dass sie diese gut gebrauchen wird [...]. In welchen Händen liegt so viel Macht, und in welche Hände kann sie gelangen? Es ist überaus gefährlich, dass sie bei einem kleinen Teil der Menschheit liegt« (Nr. 104).<sup>25</sup>

---

25 Bei dem hier zitierten Hinweis darauf, dass nichts einen guten Gebrauch der Technik garantiere, kommt Papst Franziskus beispielhaft auf die militärische und Menschen vernichtende Technik des frühen 20. Jahrhunderts und auf die perfektionierten Mittel heutiger Kriegsführung zu sprechen (Nr. 104).

Da in Franziskus' Augen die heutige, vom Gewinninteresse geprägte Technik die Natur nur als beherrschbares Objekt bzw. als einen für eigene Interessen beliebig verwendbaren Stoff wahrnimmt, warnt er auch vor der Hoffnung, die aktuellen ökologischen Herausforderungen allein durch technologische Innovationen zu bewältigen. Diese Technik, blind für das »Geheimnis der vielfältigen Beziehungen [...], die zwischen den Dingen bestehen«, löse zwar manchmal ein Problem – dies aber nur, »in dem sie andere schafft« (Nr. 20, vgl. Nr. 60), so dass die Gefahr besteht, dass der Mensch immer umfassender in die Natur eingreift (vgl. Nr. 34). Vor dem Hintergrund dieser fundamentalen Kritik des Papstes an einer gewinngetriebenen technologischen Entwicklung verwundert es, dass er sich bei der Behandlung der Gentechnik sehr weitgehend mit Kritik zurückhält (vgl. Nr. 131–135). Insgesamt würdigt die Enzyklika die Gentechnik eher positiv und stellt die problematischen Seiten erst dann in den Vordergrund, wenn es um den monokulturartigen Anbau gentechnisch veränderter Pflanzen in Entwicklungsländern geht.<sup>26</sup>

3.) *Ökologisch zerstörerisches Wachstum*: Ähnlich kritisch wie Papst Franziskus' Einschätzung heutiger Technik fällt seine Sicht der Wachstumswirtschaft in den Industrieländern aus. Zu dem für die Enzyklika zentralen Gedanken, dass die Länder des Südens zur Armutsbekämpfung Wachstum benötigen, dafür aber in der Biosphäre kein bzw. kaum noch Platz ist, weil diese von den Industrien des Nordens bereits überlastet ist (vgl. Nr. 27), passt die deutliche Kritik des Papstes am fossilen Entwicklungsmodell und an den damit verbundenen Produktionsstrukturen und Konsummustern (vgl. Nr. 23, 26).

---

26 Zur Gentechnik vgl. auch Fußnote 35.

Bei dieser Kritik eines Wachstums, das immer mehr Ressourcen verschlingt sowie immer mehr Treibhausgase und andere Belastungen produziert, bleibt Franziskus nicht stehen. Vielmehr identifiziert er auch in dieser Frage die Ausrichtung der Wirtschaft auf Gewinnmaximierung als die entscheidende Triebfeder der Fehlentwicklung; sie hat nicht nur zur ständigen Steigerung des technisch Machbaren geführt, sondern auch zu dem Versuch, selbst in hochentwickelten Ökonomien dauerhaft Wachstum zu erzielen. So kritisiert die Enzyklika die »Idee eines unendlichen und grenzenlosen Wachstums« (Nr. 106), das mit der Begrenztheit der Ressourcen auf diesem Planeten kontrastiert und »dazu führt, ihn bis zur Grenze und darüber hinaus »auszupressen« (ebd.; vgl. Nr. 192). Um dauerhaft Wachstum zu erreichen, muss die Privatwirtschaft die Menschen zu immer neuen Konsumprodukten verführen (vgl. Nr. 203) und sie in einen »Strudel von unnötigen Anschaffungen und Ausgaben« (ebd.) ziehen. Mit diesen Produktions- und Konsumstrukturen ist nicht nur ein unhaltbares Wachstum des Ressourcenverbrauchs verbunden, sondern auch eine Wegwerfkultur (vgl. Nr. 22) und ein Anstieg der Abfallberge, mit dem sich die Erde »immer mehr in eine unermessliche Mülldeponie zu verwandeln« (Nr. 21) scheint. Die Enzyklika fordert deshalb für die Industrieländer (oder zumindest für einen Teil von ihnen) einen Ausstieg aus der Wachstumswirtschaft (vgl. Nr. 193). Für die Welt insgesamt setzt sie zudem darauf, dass es gelingt, die kulturelle Vielfalt regionaler Kulturen gegen die globale Homogenisierung durch die Produkte der Konsumgüterindustrie zu verteidigen (vgl. Nr. 144).

Ähnlich wie bei der Technikkritik verbindet Papst Franziskus auch seine Wachstumskritik mit dem Verweis auf mächtige wirtschaftliche Interessen, die hinter der gesellschaftlichen Fehlentwicklung stehen. So mag eine Wirtschaft des wachsen-

den Konsums zwar immer mehr Möglichkeiten bieten, zwischen Konsumgütern zu wählen. Aber mit den angebotenen Waren wird die Entwicklung der Lebensstile so gelenkt, dass letztlich immer den Interessen der wirtschaftlich Mächtigen gedient ist (Nr. 107). Die Scheinfreiheit der Konsumwahl »wiegt alle in dem Glauben, frei zu sein, [...], während in Wirklichkeit jene Minderheit die Freiheit besitzt, welche die wirtschaftliche und finanzielle Macht innehat« (Nr. 203). Solche mächtigen finanziellen Interessen drängen die Politik dazu, das Entwicklungsmodell, das hohe Gewinne beschert, abzusichern – notfalls auch militärisch, z. B. in Ressourcenkriegen (vgl. Nr. 57).

4.) *»Finance«-dominierte Wirtschaft:* An mehreren Stellen kommt die Enzyklika auf die Finanzen bzw. das Finanzwesen (spanisch: »finanzas«) zu sprechen. In einigen dieser Textpassagen scheint das »Finanzwesen« pars pro toto für die Privatwirtschaft insgesamt zu stehen (Nr. 20, 34, 54, 57). Vermutlich verweist dieser Gebrauch des Begriffs »finanzas« auf das gegenwärtig starke Gewicht der Finanzwirtschaft in der Gesamtwirtschaft und die zentrale Bedeutung finanzieller Interessen für die Geschäftswelt<sup>27</sup>: Die unbedingte Ausrichtung auf Gewinn (bzw. den »finanziellen Ertrag«, Nr. 56) ist ja genau das, worauf die börsennotierten Unternehmen durch die Wertpapiermärkte (bzw. die dort aktiven Anleger) verpflichtet werden. So verweist »Laudato si'« an einer Stelle auf die ausschließlich gewinnorientierte Auswahl von Technologien durch die Wirtschaft, um dann direkt die Feststellung anzufügen: »Die Finanzen ersticken die Realwirtschaft« (Nr. 109).

---

<sup>27</sup> Für diese Sicht spricht u. a., dass die englische Version des Textes an zwei dieser Stellen (Nr. 20, 34) von »business interests« statt von »finance« spricht.

Dabei hätte die Enzyklika die heutige Bedeutung der Finanzwirtschaft für den Unternehmenssektor sehr viel deutlicher herausstellen können als in der vagen Andeutung einer Verbindung von Unternehmen, finanziellem Ertrag und ›finance‹. Schließlich hat der starke Bedeutungszuwachs der Wertpapiermärkte dazu geführt, dass das Management großer Aktiengesellschaften in Theorie und Praxis vermehrt auf das Verfolgen nur *eines* Ziels verpflichtet wird – nämlich: den Aktienkurs des eigenen Unternehmens so stark wie möglich zu steigern.<sup>28</sup> Diese Perspektive einer Steuerung des Unternehmenssektors durch den Aktienmarkt und den dort bestimmten ›shareholder value‹ findet sich in der Enzyklika nicht. Sie hätte jedoch gut zu ihrem Bild einer Wirtschaft gepasst, die auf Gewinnsteigerung fixiert ist und von ›finance‹ bedrängt (vgl. Nr. 109) wird.

In Ziffer 189 beklagt die Enzyklika die »absolute Herrschaft der Finanzen, die keine Zukunft besitzt und nach einer langwierigen, kostspieligen und scheinbaren Heilung nur neue Krisen hervorrufen kann«. Damit bezieht sich »Laudato si'« neben dem – noch zu behandelnden – Einfluss der Finanzbranche auf die Politik auch auf die Störung der Gesamtwirtschaft durch die »spekulative Finanzaktivität« (ebd.) und die Bildung von Preisblasen auf den Finanz- bzw. Vermögensmärkten. Zu denken ist da an Wertpapier- und Immobilienmärkte, aber auch an die Devisenmärkte, auf denen die Tauschrelationen zwischen Währungen bestimmt werden. Die zumeist spekulativ verursachten Preisblasen auf solchen Märkten sind nicht nur problematisch, weil mit ihnen keine Wertschöpfung verbunden ist, sondern lediglich eine Steigerung des »fiktiven Reichtums« (ebd.). Vielmehr verzerren sie

---

28 Für weitergehende Analysen vgl. die Diskussionen um den Begriff Finanzmarktkapitalismus, u. a. Windolf 2008, Kädtler 2012.

auch die Entwicklung der Produktion. Schließlich ist diese über die Allokation der Investitionen vermittelt, also darüber, wie viele Investitionen in welche Industriezweige (oder Länder) fließen. Dabei hängt das Ausmaß, in dem Investitionen angezogen werden, in hohem Maße von den Vermögenspreisen ab – also genau von den Preisen, die sich in den »Bubbles« weit von jeder realistischen Einschätzung entfernen. Eine »Finanzblase« bedingt daher oft eine »Produktionsblase« (ebd.), also die »Überproduktion einiger Waren« (ebd.) in einer Branche (oder Volkswirtschaft). Diese belastet unnötig die Umwelt und erschwert zugleich die wirtschaftliche Entwicklung anderer Industriezweige (bzw. Länder) (vgl. ebd.). Die Realwirtschaft – genauerhin: Die Entwicklung von Kapazitäten der Produktion – wird hier also gestört durch finanzwirtschaftliche Aktivitäten, die ihrerseits nicht auf die Probleme der Realwirtschaft ausgerichtet (vgl. ebd.), sondern in hohem Maße selbstreferentiell sind.

5.) *Wirtschaftliche Interessen, die die Politik dominieren.* Zu den zentralen und besonders eindrücklichen Sätzen der Enzyklika gehört der Beginn des Abschnitts über Politik und Wirtschaft im fünften Kapitel: »Die Politik darf sich nicht der Wirtschaft unterwerfen, und diese darf sich nicht dem Diktat und dem effizienzorientierten Paradigma der Technokratie unterwerfen« (Nr. 189). Dabei ist Papst Franziskus der Überzeugung, dass diese zweifache Unterwerfung bereits Realität ist (vgl. u. a. Nr. 54, 106, 108), so dass die Warnung vor allem als Aufforderung zu lesen ist, sich dafür einzusetzen, dass diese Entwicklungen rückgängig gemacht werden. Der zweite, längere Teil dieser Aufforderung, bei dem es um die Ausrichtung des Wirtschaftssystems selbst und um die Zielsetzungen seiner Entscheidungsträger geht, wurde oben bereits dargestellt, nun geht es um den ersten Teil.

Hinter der Aufforderung, sich einer Dominanz der Privatwirtschaft über die Politik entgegen zu stemmen, steht die päpstliche Überzeugung, dass es eines Primats der Politik bedürfe: Eine Gesellschaft soll in der Lage sein, mit Hilfe des Staates und vor allem der staatlichen Rechtssetzung die eigene Entwicklung zu regeln (vgl. Nr. 177). Gegen den Missbrauch von Freiheit – z. B. gegen die entwürdigende Behandlung anderer oder gegen das Verursachen schwerer Umweltschäden – soll der Staat Gesetze beschließen, deren Einhaltung überwachen und ggf. Übertretungen bestrafen. Zugleich soll er aber u. a. auch Freiräume für das Entwickeln kreativer Lösungen schaffen sowie gemeinsame Anstrengungen der Bürgerinnen und Bürger planen und koordinieren (vgl. ebd.). Gerade der wirtschaftliche Handlungsbereich, der ja weithin von der Logik der Gewinnmaximierung geprägt ist, bedarf der politischen Steuerung und der rechtlichen Regelung, damit in ihm die Sorge für die Umwelt und die Rücksichtnahme auf die Schwächsten nicht unter die Räder geraten (vgl. Nr. 196). Auch in der Wirtschaft hat eine Auffassung, welche die »Willkür des Stärksten« (Nr. 82) rechtfertigt, und haben – so kann man ergänzen – entsprechende Strukturen »für die Mehrheit der Menschheit zu unermesslich viel Ungleichheit, Ungerechtigkeit und Gewalt geführt, denn die Ressourcen gehen dann in den Besitz dessen über, der zuerst ankommt oder mächtiger ist: The winner takes all!« (Nr. 82) Damit sich eine andere Logik als die der Gewinnmaximierung durchsetzt und damit andere Regeln als das Gesetz des Stärkeren gelten, muss sich die Wirtschaft der Politik unterordnen, darf sie die Politik nicht dominieren.

Faktisch jedoch hat die ökonomische Transnationalisierung die nationalstaatlich verfasste Politik massiv geschwächt (vgl. Nr. 175), ohne dass auf der globalen Ebene bereits Organisationen bzw. Institutionen entstanden wären, die das politi-

sche Steuerungsvakuum ausfüllen könnten. Deshalb haben Wirtschaft und Finanzen mittlerweile »die Vorherrschaft über die Politik« (Nr. 175) gewonnen.

Unter den Branchen, die »heute ... mehr Macht ausüben, als die Staaten selbst« (Nr. 196), sticht – wie die bereits zitierte Passage über die »absolute Macht der Finanzen« (Nr. 189) nahelegt – die Finanzwirtschaft heraus. Dabei sieht Papst Franziskus im Management der globalen Finanzkrise einen eindeutigen Beleg für die politische Macht der Finanzwirtschaft (ergänzend zu ihrer bereits skizzierten Dominanz in der Ökonomie): die »Rettung der Banken um jeden Preis, indem man die Kosten dafür der Bevölkerung aufbürdet, ohne den festen Entschluss, das gesamte System zu überprüfen und zu reformieren« (Nr. 189). Tatsächlich hat die Politik in den letzten Jahren die Verluste der Finanzindustrie weitgehend sozialisiert – und darauf verzichtet, sie im Gegenzug einem neuen, wesentlich strengeren Regelset zu unterwerfen. In der Krise, als ihre stümperhafte »performance« in der Einschätzung von Risiken offenbar wurde, haben die Banker ihre Meisterschaft im politischen Lobbying unter Beweis gestellt. Neben einer weitgehenden Monopolisierung des Expertenwissens (bzw. der Schwäche bankenunabhängiger Expertise) gehörten die katastrophalen Wirkungen, die mit einem Kollaps des ganzen Bankensystems – u. a. wegen der dann unterbrochenen Geldversorgung (vgl. Emunds 2014, 54–57) – verbunden gewesen wären, zu ihren wichtigsten Trümpfen.

Mit der zunehmenden Dominanz ökonomischer Interessen über die politische Selbstbestimmung demokratischer Gemeinwesen und mit dem technokratischen Regime der Wirtschaft (Gewinnmaximierung, Ausblenden anderer Wirklichkeitsdimensionen, Beherrschen der Natur, Beschränkung aller Veränderungen auf das Realisieren gewinnrelevanter Effizienzvorteile) verbindet Papst Franziskus eine grundlegende Gefähr-

derung der Politik: dass sich »neue Formen der Macht, die sich vom techno-ökonomischen Paradigma herleiten« (Nr. 53), durchsetzen und »schließlich nicht nur die Politik zerstören, sondern auch die Gerechtigkeit und Freiheit« (ebd.). Verbote oder Indiz dieser gefährlichen Veränderungen ist ein veränderter Modus von Politik: Ihre Entscheidungsträger werden kurzsichtig und schauen nur noch auf den eigenen Machterhalt (vgl. Nr. 178, 198). Fixiert auf kurzfristige Wachstumschancen trauen sie sich nicht, »die Bevölkerung mit Maßnahmen zu verärgern, die dem Konsumniveau schaden oder Auslandsinvestitionen gefährden« (Nr. 178) könnten.

Was Papst Franziskus zu den fünf Merkmalen der »jetzigen Wirtschaft« ausführt, ließe sich plausibel zu einer Analyse von einzelkapitalistisch verfassten Wirtschaften in deren aktuellen, häufig neoliberal genannten Verfassung ausbauen. Dazu wären allerdings noch einige Unterscheidungen und Präzisierungen notwendig; auch müssten noch andere Sachverhalte, müsste vor allem das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis, berücksichtigt werden. Wer aber in Papst Franziskus' »jetzigen Wirtschaft« heutige – z. B. mit dem Begriff »Finanzmarktkapitalismus« belegte – Formen den Kapitalismus sehen will und deshalb zwischen »jetzige« und »Wirtschaft« in der Enzyklika das Adjektiv »kapitalistische« stillschweigend einfügt, der dürfte sachlich nicht ganz falsch liegen.

### *Kritik an der »magischen Auffassung des Marktes«*

Papst Franziskus hinterfragt in seiner Enzyklika nicht nur Strukturen und Grundausrichtung der jetzigen Wirtschaft. Er kritisiert auch eine rein marktorientierte »Vision« von Wirtschaft, für die er offenbar einen starken Einfluss nicht nur auf die einzelwirtschaftlichen, sondern auch auf die wirtschafts-

politischen Akteure vermutet (vgl. Nr. 109). Im Zentrum dieser päpstlichen Kritik steht eine Position, die als »magische Auffassung des Marktes« (Nr. 190) bezeichnet wird. Nach dieser Position ist eine gute gesellschaftliche Entwicklung bereits dadurch garantiert, dass die marktwirtschaftliche Sphäre ausgeweitet wird, also möglichst viele Güter durch privatwirtschaftliche Unternehmen erbracht und auf Wettbewerbsmärkten gehandelt werden (vgl. Nr. 109). Steigende Gewinne in den Unternehmen und bei den vermögenden Privatpersonen belegen in den Augen der Vertreter/innen dieser Sichtweise, dass Probleme gelöst und gesellschaftliche Fortschritte erzielt wurden (vgl. Nr. 190).

Gegen diese Position wendet Papst Franziskus vor allem ein, dass es viele Güter und gesellschaftliche Ziele gibt, für die man nicht auf marktwirtschaftliche Lösungen setzen kann. Auf Märkten geht es nur um monetär bewertete Leistungen; diese Leistungen erbringen die Anbieter außerdem nur dann, wenn sie kaufkräftige Nachfrage dafür erwarten. Aus diesen – in der Enzyklika nicht erwähnten – Gründen, können reine Markt-lösungen weder eine »ganzheitliche Entwicklung des Menschen« gewährleisten, noch »soziale Inklusion« fördern (vgl. Nr. 109), noch »Hunger und Elend in der Welt« (ebd.) beseitigen. Neue Techniken werden nur dort eingesetzt, und mehr noch: neue technische Möglichkeiten werden nur dort entwickelt, wo kaufkräftige Nachfrage »winkt« – also vor allem für die Steigerung und Verfeinerung von Konsummöglichkeiten betuchter Käuferschichten, während manches große Menschheitsproblem unerledigt bleibt (vgl. Nr. 192). Ähnliches gilt für die Umwelt; auch sie ist kein Gut, das einfach durch das Einblenden eines Marktes gefördert oder geschützt werden könnte (vgl. Nr. 190). In diesem Fall wäre eine der möglichen Begründungen, die man »nachschieben« könnte, der öffentliche Gut-Charakter der Umwelt (vgl. Nr. 23 für das Klima). Dass

gute Umwelt nicht von privaten Akteuren für kaufkräftige Nachfrager bereitgestellt werden kann, liegt daran, dass es unmöglich (bzw. allenfalls zu extrem hohen Kosten möglich) ist, flächendeckend alle, die nicht dafür zahlen, von einer guten Umwelt auszuschließen. Zusammenfassend bedeutet dies: Für die Armutsbekämpfung und für den Schutz der Umwelt sind reine Marktlösungen, also Versuche, die privatwirtschaftlichen Leistungserstellung auszuweiten, ungeeignet.

Wer dennoch für die Bewältigung dieser Herausforderungen ausschließlich auf den Markt vertraut, wird dies nur können, wenn er zugleich wichtige ethische Aspekte von Wirtschaft ausblendet. Die Enzyklika erwähnt folgende Beispiele: »ein rechtes Ausmaß der Produktion, eine bessere Verteilung des Reichtums, ein verantwortungsvoller Umgang mit der Natur oder die Rechte der zukünftigen Generationen« (Nr. 109). Dabei erinnert sie – absichtlich oder nicht – mit den ersten beiden Punkten an eine in der Umweltethik beliebte, offenbar auf Herman E. Daly zurückgehende Rangfolge. Der zufolge müssen *vor* den – in der herrschenden Wirtschaftstheorie im Vordergrund stehenden – Effizienzaspekten (»efficiency«) die Fragen einer gerechten Verteilung (»justice«) untersucht werden, und noch *vor* der Beantwortung solcher Gerechtigkeitsfragen ist zu bestimmen, ob das Ausmaß der Wertschöpfung (»scale«) und der damit verbundene Umfang des Ressourcendurchsatzes sowie der Umweltschädigung nicht die Belastungsgrenzen der Biosphäre überschreiten (z. B. Ott/Döring 2011, 55–59).

Für die Entwicklung der Gesellschaft ausschließlich auf »den Markt« zu vertrauen (vgl. Nr. 109, 190), darauf zu verzichten, ihn Regeln zu unterwerfen (vgl. Nr. 196, 210), und alle negativen Wirkungen auf die Umwelt und weniger durchsetzungsstarke Menschen entweder ganz auszublenden oder sie als unvermeidliche Kollateralschäden zu legitimieren (vgl. Nr.

49, 109, 123, 190) – diese Auffassung von Wirtschaft attackiert Papst Franziskus in »Laudato si'« auf das Heftigste. So beklagt der Papst an einer Stelle (Nr. 56, Evangelii Gaudium Nr. 56 zitierend), dass »alles Schwache wie die Umwelt wehrlos (ist) gegenüber den Interessen des vergötterten Marktes, die zur absoluten Regel werden« (ebd.). Und an einer anderen Stelle (vgl. Nr. 123) brandmarkt er ein für menschliches Leid und Umweltzerstörung blindes Vertrauen auf die »unsichtbare Hand des Marktes« als »praktischen Relativismus« (Nr. 122) und rückt es – mit dem Verweis, es gehe um die gleiche »innere Logik« – in die Nähe von Zwangsarbeit, Schuldklaverei und Kinderprostitution sowie von Untätigkeit angesichts der Verwahrlosung alter Menschen.

Gegenstand dieser scharfen Verurteilung ist zweifellos eine ideologische Extremposition, die keine Grenzen des Marktes kennt, ihn auf alle Bereiche des Zusammenlebens ausdehnen will und jede Regulierung ablehnt. Zwar sucht man in »Laudato si'« eine Würdigung der Chancen, die mit Märkten verbunden sind, vergeblich. Trotzdem geht Papst Franziskus selbstverständlich davon aus, dass es privatwirtschaftlicher Leistungserbringung und funktionierender Wettbewerbsmärkte bedarf, was sich z. B. in der Würdigung der Wohlstandswirkungen von Unternehmertätigkeit (vgl. Nr. 129) oder in der Forderung nach Marktzugang für Kleinbauern (vgl. Nr. 180) zeigt. Zugleich finden sich an mehreren Stellen aber auch kritische Äußerungen zu konkreten markt-orientierten Lösungsvorschlägen und Entwicklungen, insbesondere zur Privatisierung von Wasser (vgl. Nr. 30) und von Grund und Boden (vgl. Nr. 45, 52, 134) sowie zu dem Vorschlag eines globalen Handels mit Emissionszertifikaten (vgl. Nr. 171). Obwohl man in den genannten Fällen gute Gründe für die päpstliche Kritik oder zumindest doch problematische Teilaspekte solcher Marktösungen identifizieren

kann,<sup>29</sup> ist es keineswegs abwegig, aus der Enzyklika eine prinzipielle Reserve von Papst Franziskus gegenüber Marktlösungen herauslesen.

### *Gegenentwurf einer guten Wirtschaft*

Papst Franziskus bleibt aber nicht bei der Kritik der »jetzigen Wirtschaft« und einer einflussreichen »Vision« von Wirtschaften stehen, vielmehr entwickelt er mit einigen Strichen auch Grundzüge seiner eigenen Gegen-»Vision« des guten Wirtschaftens. Über die Vorstellungen von Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit, wie sie im übernächsten Kapitel besprochen werden, hinaus, geht es ihm dabei u. a. um allgemeine Zielvorstellungen; er plädiert z. B. für erneuerbare Energien (vgl. Nr. 164), nachhaltige Landwirtschaft (ebd.) und eine Kreislaufwirtschaft (vgl. Nr. 20, 192). Diese und ähnliche Ziele ergeben sich aus – wie man in der gegenwärtigen Ethiktheorie mit Charles Taylor (2001) gemeinhin sagt – »starken Wertungen«, von denen her bestimmte Sachverhalte und Zustände nicht nur gewollt und anderen vorgezogen, sondern vor einem recht stabilen Wertehintergrund als gut beurteilt werden.

Was die künftige wirtschaftliche Entwicklung der Industrieländer angeht, schaltet sich der Papst in die wachstumskritische Debatte<sup>30</sup> ein und plädiert – zumindest für Teile der nördlichen Hemisphäre – eindeutig für eine »gewisse Schrumpfung« (Nr. 193) des Bruttoinlandsproduktes<sup>31</sup>. Auch dieses Votum

---

29 Vgl. zur Privatisierung der Wasserversorgung Kapitel 1 und zum Emissionsrechtehandel Kapitel 5.

30 Vgl. z. B. Pennekamp 2011; Jackson 2011; Seidel/Zahrnt Hg. 2010; Welzer/Wiegandt Hg. 2013 sowie die Ausgabe 2012/1 der ökumenischen Internetzeitschrift »Ethik und Gesellschaft«.

31 Die deutsche Textversion verwendet leider den hier nicht ganz passenden

wird nicht jeden und jede überzeugen – nicht einmal unbedingt diejenigen, die (wie die Autoren dieses Kommentars) die Kritik an der anhaltenden Wachstumsfixierung der Industrieländer teilen. Schließlich ist das Entscheidende, dass die ökologische Transformation vorankommt. Zweifelsohne werden einige, die Umwelt besonders belastende Wirtschaftsbereiche schrumpfen müssen. Andere Branchen (wie Reparaturwerkstätten oder Produzenten umweltfreundlicher Technologien) dagegen werden für den angezielten ökologischen Umbau wachsen müssen, so dass der Gesamteffekt der Transformation auf die Entwicklung des Bruttoinlandsprodukts ungewiss ist, was wiederum für die Frage der Umweltnutzung und -belastung nicht von entscheidender Bedeutung ist. Aber auch dann, wenn man die hier angedeutete Position teilt, muss man Papst Franziskus' Votum für Degrowth nicht bedauern. Denn es hilft mit, die Aufmerksamkeit auf die enormen wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Herausforderungen zu lenken, die mit der notwendigen ökologischen Transformation der Wirtschaft verbunden sind; und es hilft, Wachstum als strategische Zielgröße der Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik zu entmachten.

In einer Wirtschaft der Zukunft, wie sie Papst Franziskus vorschwebt, wird nicht nur umweltverträglich konsumiert (vgl. u. a. Nr. 208, 211), sondern ebenso umweltverträglich produziert. Die Enzyklika fordert den Zugang aller zu einer Erwerbsarbeit, die nicht nur als wichtigste Einkommensquelle von Bedeutung ist (vgl. Nr. 128), sondern in der viele Dimensionen des Menschseins – u. a. Kreativität, Planung, Entfal-

---

konjunkturtheoretischen Begriff »Rezession«: »Darum ist die Stunde gekommen, in einigen Teilen der Welt eine gewisse Rezession zu akzeptieren« (Nr. 193). Die spanische Version lässt keinen Zweifel: »la hora de aceptar cierto decrecimiento en algunas partes del mundo«, während der englische Text wesentlich vorsichtiger formuliert ist: »the time has come to accept decreased growth in some parts of the world«.

tung persönlicher Fähigkeiten, Spiritualität und Kommunikation – gelebt werden können (vgl. Nr. 127). Entsprechende Arbeitsplätze sollen die Menschen vor allem in einem umgestalteten Unternehmenssektor finden, in dem primär Kleinproduzenten aktiv sind (vgl. Nr. 129). Diese vielen kleinen Unternehmen wirtschaften umweltverträglich, entwickeln kreativ neue Wertschöpfungsideen und ermöglichen so eine breit ausgefächerte Vielfalt der Produktion (ebd.). Ansatzpunkte für diese zukunftsfähige Form des Wirtschaftens entdeckt Papst Franziskus u. a. in der kleinbäuerlichen Landwirtschaft (ebd.). An anderer Stelle verweist er auf Experimente des Zusammenlebens und -arbeitens mit einer prinzipiell anderen Technik und einem neuen Lebensstil: auf »Gemeinschaften von Kleinproduzenten«, die »sich für weniger verschmutzende Produktionssysteme entscheiden und dabei ein Modell des Lebens, des Wohlbefindens und des nicht konsumorientierten Miteinanders vertreten« (Nr. 112).<sup>32</sup>

## 5. DIE POLITIK DER ÖKO-SOZIALEN TRANSFORMATION

In der bisherigen Rezeption von »Laudato si'« wurde ein Widerspruch deutlich: *Einerseits* wurde die Enzyklika in das Vorfeld der UN-Klimakonferenz in Paris gerückt. Dabei wurde sie als Versuch gedeutet, die Klimakonferenz unter Druck zu setzen und die Teilnehmer/innen für ernsthafte Vereinbarungen über die Begrenzung des CO<sub>2</sub>-Ausstoßes zu gewinnen, damit das klimapolitische Ziel, den weiteren Anstieg zumindest un-

---

32 Diese Passage legt einen Einfluss des Konzeptes »Konvivialität« von Ivan Illich nahe. Ob dieser Einfluss wirklich besteht und inwiefern Illichs Denken auch für andere Aspekte der Enzyklika wie z. B. für die Technikkritik, von Bedeutung ist (vgl. z. B. Illich 1980), bleibt zu klären.

terhalb der kritischen Schwelle von 2° C zu halten, doch noch erreicht werden kann. *Andererseits* sahen Interpreten in der Enzyklika das letztlich unpolitische Plädoyer für andere Lebensstile, für Energiesparen und Car-Sharing. Dieser Interpretation zufolge setzt Papst Franziskus vor allem die Verbraucher/innen unter Druck, durch ihren veränderten Konsum die ökologische Frage zu lösen. Diese beiden Interpretationen stehen in Opposition: *Entweder* ist die Enzyklika maßgeblich an die Teilnehmer/innen des Pariser Klimagipfels sowie an deren Regierungen und Parlamente zuhause adressiert, *entweder* sucht sie die Pariser Verhandlungen unter Druck zu setzen, dann muss sich die Enzyklika als ein Text mit einer vorrangig politischen Intention präsentieren. Sie darf dann die Klimakonferenz nicht dadurch entlasten, dass sie den Wandel gegen den Klimawandel im Wesentlichen in die Hände der einzelnen Verbraucher/innen und ihrer Lebensstile legt. *Oder* der Papst setzt vor allem auf die einzelnen, ihre Lebensstile und ihren Konsum; dann aber ist es auch nicht so wichtig, was in Paris beschlossen wird und der Papst bräuchte sich jetzt, im Vorfeld der Verhandlungen nicht weiter ins Zeug zu legen.

Dieser Widerspruch soll im Folgenden eindeutig zur ersten Seite hin aufgelöst werden: Der Enzyklika zufolge können die ökologischen Verwerfungen nur durch eine weltweit abgesprochene Politik der öko-sozialen Transformation bewältigt werden. Allerdings sind Fragen des Lebensstils und eines anderen Konsums für die Enzyklika deshalb nicht überflüssig, im Gegenteil: Sie werden als eine Bedingung der öko-sozialen Transformation angemahnt und gerade deshalb auch als politische Aufgabe ausgewiesen. Weil es Papst Franziskus weder den volks- noch den weltwirtschaftlichen Zusammenhängen einzelwirtschaftlicher Akteure zutraut, die notwendige öko-soziale Transformation voranzutreiben, sieht er diese als eine *politische* Aufgabe an. Hauptsächlich weist und traut er

diese Aufgabe den Staaten und den internationalen Institutionen zu. Zugleich empfiehlt er aber, sie zur Erfüllung dieser Aufgabe von unten her, also zivilgesellschaftlich zu drängen.

Was angesichts der ökologischen Verwerfungen zu tun ist, das lässt sich in dem Bild vom »gemeinsamen Haus« vergleichsweise leicht bestimmen: Die Menschen, die den Planeten Erde als ihr »gemeinsames Haus« bevölkern, müssen dieses Haus in ihre gemeinsame Sorge – so der Untertitel der Enzyklika – nehmen und es dadurch dauerhaft und nachhaltig zu einer Wohnstätte für alle Menschen, aber auch für alle anderen Lebewesen machen (Nr. 13). In ihrem Haus ist dafür ein radikaler Kurswechsel, theologisch gesprochen: Umkehr (Nr. 216), sowie ein Engagement aller in einer »neuen universale[n] Solidarität« (Nr. 14) notwendig. Nur so kann die Menschheit »aus der Spirale der Selbstzerstörung heraus [...]kommen, in der wir untergehen« (Nr. 163). Lässt man das suggestive Bild des »gemeinsamen Hauses« und der gemeinsamen »Sorge« hinter sich, erweist es sich allerdings als deutlich schwieriger, die komplexe Aufgabe auszudenken und auszusprechen – zumal sie an einen hoch abstrakten »Akteur«, an die Menschheit, bzw., kaum ansprechbar, an alle Menschen adressiert wird. Schnell klingt es banal und hohl, wenn man sich daran macht, die Antwort auf die ökologischen Verwerfungen zu bestimmen; oder man verfängt sich in der Komplexität dieser Aufgabe und erzeugt dann hoch elaborierte, letztlich aber unverständliche Theorieungetüme. Vermutlich ist es daher nicht nur dem Genre »Sozialenzyklika« gemäß, sondern auch klug, dass sich Papst Franziskus auf sein Bild vom »gemeinsamen Haus« verlässt und mit dem Plädoyer begnügt, dafür gemeinsam Sorge zu tragen. Er setzt darauf, dass die Adressaten seiner Enzyklika, alle Menschen, dieses Bild verstehen und sich davon ansprechen lassen – und sich dann ihren Teil selbst (aus-)denken.

Spiegelt man die ökologische Aufgabe an den diagnostizierten Verwerfungen, dann wird es darum gehen, die Umweltnutzung und -belastung sowohl weltweit, als auch in den unterschiedlichen Ländern und Regionen so zu beschränken und zu richten, dass alle Menschen die Dienstleistungen des Ökosystems nutzen können – und dies dauerhaft, also auch in der Zukunft die dann lebenden Menschen. Der Anspruch auf Umweltnutzung und -belastung eines jeden Menschen muss also *erstens* durch die Ansprüche aller anderen Menschen und *zweitens* mit Blick auf die Fähigkeit der Ökosysteme begrenzt werden, damit diese die Gesamtnutzung und -belastung so verkraften können, dass ihre Dienstleistungen keinen Schaden nehmen, oder genauer: keine negativen Rückwirkungen auf die Menschen haben. Wie in der inzwischen schon klassischen Definition von Nachhaltigkeit des Brundtland-Berichts<sup>33</sup> und wie ausdrücklich auch in »Laudato si'« (Nr. 175) werden zwei gleichberechtigte Forderungen erhoben: Es gilt – gegenüber einer ungleichen Umweltnutzung und -belastung und einer ungleichen Belastung durch die ökologischen Verwerfungen innerhalb der Länder und zwischen ihnen – die Nutzung ökosystemischer Dienstleistungen für alle Menschen

---

33 »Dauerhafte Entwicklung [Orig.: »sustainable development«, also auch »nachhaltige Entwicklung«] ist Entwicklung, die die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, dass künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können« (Hauf 1987, 46). In der Enzyklika vgl. u. a. Ziffern 53 und 67. Insgesamt wird der Nachhaltigkeitsgedanke in »Laudato si'« vor allem so vorgetragen, dass die Menschen mit nachhaltigem Handeln ihrer Einbindung in ein umfassenderes Ökosystem entsprechen (z. B. 140). Dadurch entsteht eine gewisse Nähe zu dem von Wilhelm Korff (1989, 258) eingeführten Retinanzprinzip, in dem nach dem Vorbild der klassischen Sozialprinzipien der Katholischen Soziallehre (»Solidarität« und »Subsidiarität«) eine Seinsaussage – hier die Einbindung der Menschheit in ein sie tragendes Netzwerk (lateinisch »rete«, das Netz) der Natur – mit einer Sollensaussage – handle nachhaltig, nämlich dieser Einbindung entsprechend – verschmolzen ist. Für eine aktuelle Sichtweise vgl. Vogt<sup>2</sup> 2010, 347–357.

in der Gegenwart durchzusetzen und *zugleich* deren dauerhafte Nutzung in der Zukunft und damit auch für die dann lebenden Menschen zu gewährleisten. Papst Franziskus lässt nur eine in diesem doppelten Sinne nachhaltige Entwicklung als Fortschritt gelten (Nr. 194).

### *Die Politik der öko-sozialen Großen Transformation*

Die Kurskorrektur, die für eine nachhaltige Entwicklung im »gemeinsamen Haus« notwendig ist, hat der Wissenschaftliche Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU) 2011 in einem Gutachten zur Vorbereitung des »Weltgipfels Rio +20« eine »Große Transformation« genannt. Unter diesem Begriff hatte der ungarische Ökonom Karl Polanyi den Übergang von Agrargesellschaften zu kapitalistischen Industriegesellschaften rekonstruiert (Polanyi 1978). Indem der Beirat diesen Begriff aufgreift, vergleicht er den anstehenden Wandel »hinsichtlich der Eingriffstiefe [...] mit den beiden fundamentalen Transformationen der Weltgeschichte: der Neolithischen Revolution, also der Erfindung und Verbreitung von Ackerbau und Viehzucht, sowie der Industriellen Revolution« (WBGU <sup>2</sup>2011, 87). Mit Verweis auf eine Studie von John Grin u. a. (2010) gilt dem WBGU als »Große Transformation«: ein »umfassender wirtschaftlicher, technologischer, kultureller und politischer Wandel« (vgl. WBGU <sup>2</sup>2011, 89), in dem sich unterschiedliche, keineswegs gleichzeitige und gleich schnelle Entwicklungsprozesse »zu einer Richtung des Wandels verdichten« (ebd., 90). Unterschiedliche Entwicklungsprozesse verdichten sich allerdings nicht von selbst zu einer »Großen Transformation«. Vielmehr wird diese Verdichtung – in jeweils günstigen Zeitfenstern und bei passenden Akteurskonstellationen – von Akteuren in Auseinan-

dersetzung mit anderen Akteuren betrieben. »Akteurskonstellationen, die über ausreichend Macht, Ressourcen, Kreativität sowie Innovations- und Reformbereitschaft verfügen, um etablierte Blockadekräfte zu überwinden, können wirksame Treiber des Wandels sein oder eigendynamische Prozesse des Wandels kanalisieren, bündeln und gestalten« (ebd.). In »Großen Transformationen« wirken also unterschiedliche, z.T. langwierige Entwicklungsprozesse und historisch kontingente Akteurskonstellationen zusammen. Was sich im geschichtlichen Rückblick als für »Große Transformationen« wirksam erweist, wird vom WBGU für die Gegenwart als Orientierung genommen: Gegenwärtig wirksame Entwicklungsprozesse, nicht nur – negativ – die ökologischen Verwerfungen, sondern – positiv – der Wertewandel in Richtung postmaterieller Einstellungen und Überzeugungen oder auch technische Entwicklungen, sollen durch geeignete Politiken für einen grundlegenden Wandel in den Gesellschaften und auf internationaler Ebene in Richtung einer nachhaltigen Entwicklung genutzt werden. Auch wenn »Laudato si'« den Begriff der »Großen Transformation« nicht aufgreift, sieht auch sie die Menschheit vor einen solchen Wandel gestellt – mit der im Begriff »Große Transformation« angesprochenen Tiefe und Reichweite der Veränderungen sowie als einen epochalen Einschnitt, der mit großer Dringlichkeit zum Handeln mahnt.

Der Enzyklika zufolge liegt die öko-soziale Transformation im gemeinsamen Interesse aller Menschen – und sie ist nur möglich, wenn sie von allen Menschen (bzw. bei größerem Realismus: von hinreichend vielen Akteuren dieser Menschheit) gemeinsam betrieben wird. Solch gemeinsamen Anstrengungen finden im Medium von Politik statt, wobei unter »Politik« eine gemeinsame, in konfliktiven, dabei öffentlichen Auseinandersetzungen ausgehandelte Praxis verstanden wird, die auf eine konsensuelle oder zumindest kompromisshafte

Einigung über die Ordnung von sozialen Verhältnissen zielt (vgl. Alemann 2000). Ohne solch eine Politik wird es die öko-soziale »Große Transformation« nicht geben können, weil anders das notwendige Ausmaß an Engagement und Gemeinsamkeit sowie die intendierte Tiefe und Reichweite sozialen Wandels nicht erreicht werden kann. Zwar können auch einzelwirtschaftliche Aktivitäten und technische Innovationen Entwicklungsprozesse anstoßen. Aber im Marktgeschehen, in dem einzelwirtschaftliche Akteure primär ihre eigenen Interessen verfolgen und sich entsprechend ihrer Marktmacht durchsetzen, kann der für eine »Große Transformation« notwendige »Zuschuss« bewusster Aktivität nicht die erforderliche Schubkraft und Gemeinsamkeit der für die Transformation Engagierte erreichen. Daher ist »Umwelt [...] eines jener Güter, die die Mechanismen des Markts nicht in der angemessenen Form schützen oder fördern können« (Nr. 190; vgl. auch 196). Aus dem gleichen Grund macht es auch wenig Sinn, auf einen technischen Fortschritt zu setzen, der sich spontan, ohne politische Steuerung aus dem Bedarf ergibt. Technische Innovationen werden durch partikulare Interessen und Machtasymmetrien bestimmt, dienen deswegen nicht einem gemeinsamen, zumindest keinem intendierten gemeinsamen Interesse.

Daher wird das für eine öko-soziale Transformation notwendige Ausmaß an bewusster, zielgerichteter Aktivität einzig durch Politik erreicht: auf dem Weg des konfliktiven Aushandelns einer Ordnung des Naturverbrauchs und der Naturbelastung, d. h. vor allem der Produktion und des Konsums. Dabei benötigt die Politik (oder besser: benötigen die Politiken) in den unterschiedlichen Ländern, Regionen und auf internationaler Ebene wirkmächtige Staaten und internationale Institutionen. Indem sie Macht in den Gesellschaften sowie auf internationaler Ebene einnehmen können sowie auf dem Wege des Rechts Entscheidungen setzen können, organisieren die Staaten und

internationalen Institutionen diese Gemeinsamkeiten, setzen sie – nicht zuletzt gegenüber einzelwirtschaftlichen Akteuren – durch und sorgen so dafür, dass in den Ländern, Regionen und auf internationaler Ebene aus Politik ›Wirklichkeit‹ wird. Ganz in diesem Sinne bestätigt »Laudato si'«, dass sowohl Staaten (Nr. 177), als auch wirkmächtige internationale Institutionen (Nr. 175) für die gemeinsame »Sorge« im »gemeinsamen Haus« notwendig sind. Für die öko-soziale Transformation nimmt die Enzyklika besonders die Wirkmacht internationaler Institutionen in Anspruch und bringt sie auch gegenüber den einzelnen Staaten in Anschlag. Zugleich fordert sie aber auch Subsidiarität ein: »An einheitliche Lösungsvorschläge ist nicht zu denken, denn jedes Land oder jede Region hat spezifische Probleme und Grenzen« (Nr. 180).

»Laudato si'« identifiziert drei Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen, damit Politiken bei der öko-sozialen Transformation die ihnen in der Enzyklika zugedachten Rolle spielen können: *Erstens* muss es möglich sein, Politiken langfristig anzulegen, wozu sich die politischen Akteure aus dem Diktat der sozialen Beschleunigung befreien müssen. Auch wenn gerade die ökologischen Verwerfungen drängende Fragen aufwerfen, brauchen politische Aushandlungsprozesse ihre Zeit und verkümmern unter Zeitdruck. Zudem lassen sich diese Fragen nur beantworten, wenn die Antworten in einem längeren Zeithorizont gesucht (Nr. 178) und dann über längere Zeitstrecken hinweg durchgehalten werden können (Nr. 181). Die Kurzatmigkeit der nationalstaatlich verfassten Politik, die Papst Franziskus auf das dominante Ziel des Machterhalts zurückführt, das sie alle mit kurzfristigen Wachstums-einbußen verbundenen Maßnahmen meiden lässt (Nr. 178, 198), bietet dafür schlechte Voraussetzungen. Deshalb bedarf es dringend der Umweltbewegungen, die für »Laudato si'« die zentralen Agenten eines langfristigen ökologischen Wandels

sind (Nr. 166). *Zweitens* müssen die politischen Auseinandersetzungen öffentlich geführt werden und für die jeweils Beteiligten, aber auch für die Menschen, die diese Auseinandersetzungen beobachten, einseh- und überschaubar sein (Nr. 182). Nur dann lassen sich Machtkartelle und einseitige Interessengruppen, lassen sich nicht zuletzt auch Konzerne und Stiftungen als vermeintliche Wohltäter enttarnen, so dass sich deren partikulare Interessen nicht immer (wieder) in den politischen Auseinandersetzungen durchsetzen, sondern statt dessen gemeinsame Interessen erkundet werden können. Schließlich ergeben sich ökologische Verwerfungen häufig aus »Korruption oder wegen des Mangels an guter öffentlicher Politik« (Nr. 197). *Drittens* müssen die politischen Auseinandersetzungen für alle zugänglich sein; und sie müssen von unten her nach oben hin durchlässig sein, so dass politisch erkundete gemeinsame Interessen von der lokalen Ebene auf die staatliche und auf die internationale Ebene gehoben werden können. »Einen privilegierten Platz in der Diskussion müssen [...] die Einwohner vor Ort haben« (Nr. 183).

Mit seiner Enzyklika und dem Appell, in einen »neuen Dialog [...] über die Art und Weise, wie wir die Zukunft unseres Planeten gestalten« einzusteigen, sucht Papst Franziskus eine in diesem Sinn *erstens* langfristige, *zweitens* transparente und *drittens* sich von unten her aufbauende Politik zu unterstützen, zu forcieren oder – wo notwendig – anzuregen. Erst in solchen Politiken können laufende Entwicklungsprozesse – von der zunehmenden Globalisierung über die hohe Expertise international vernetzter Wissenschaften bis hin zu den technischen Entwicklungsmöglichkeiten – zur öko-sozialen »Großen Transformation« verdichtet werden. Hinsichtlich der drei in der Enzyklika besonders herausgestellten ökologischen Verwerfungen – des Klimawandels, des Mangels an sauberem Trinkwasser sowie des Verlustes an biologischer Vielfalt – las-

sen sich die Andeutungen zu den als notwendig erachteten Politiken einsammeln.

### *Den Klimawandel politisch abbremsen und abfedern*

Um eine weitere Erderwärmung zumindest unterhalb einer kritischen Schwelle zu halten (›mitigation‹), wird die internationale Übereinkunft bestätigt, »die höchstzulässige Konzentration von Treibhausgas in der Atmosphäre festzulegen« (Nr. 167).<sup>34</sup> Der Ausstoß von Treibhausgasen ist drastisch zu reduzieren (vgl. 26), indem u. a. die fossilen Energieträger durch »erneuerbare und möglichst umweltfreundliche Energieformen« (Nr. 26) ersetzt werden. Weltweit wird eine Dekarbonisierung, also die Umstellung von Konsum und Produktion, insbesondere aber der Energiegewinnung, in Richtung eines niedrigeren Ausstoßes von Kohlenstoff angezielt – und dies ohne Einsatz von Atomenergie (Nr. 21). Ähnlich wie der WBGU in seinem Gutachten über die »Große Transformation« (2011, 283f.) sieht auch der Papst, dass die dafür notwendigen Veränderungen in einigen Ländern und Regionen bereits begonnen wurden, dass sie nun aber weltweit umgesetzt und in diesem Sinne verallgemeinert werden müssen. Schärfer als im klimapolitischen Diskurs der Industrieländer

---

34 In den mit dem Klimawandel beschäftigten Wissenschaften, auch auf den UN-Klimakonferenzen ist es inzwischen ein weithin anerkanntes Ziel, die globale Erwärmung auf einen Zuwachs von 2° C zu beschränken. Mit hoher Wahrscheinlichkeit hätte nämlich eine Klimaerwärmung um mehr als 2° C gefährliche, irreversible und kaum beherrschbare Folgen für die Ökosysteme – und damit auch für die Existenz und das Wohlergehen der Menschen. In der Bundesrepublik empfiehlt der WBGU dieses Ziel seit 1994; die UN-Klimakonferenz hat sich 2010 in Cancún auf dieses Ziel festgelegt. In der Enzyklika wird dieses Ziel allerdings nicht genannt, aber eine Beschränkung der Erderwärmung intendiert.

üblich warnt er allerdings davor, die ärmeren Länder mit Reduktionszielen für die Treibhausgase zu überfordern: »Die Auferlegung dieser Maßnahmen beeinträchtigt die Länder, die am meisten der Entwicklung bedürfen. Auf diese Weise kommt im Gewand des Umweltschutzes eine neue Ungerechtigkeit hinzu. Wie immer trifft es die Schwächsten« (Nr. 170).

Da der Klimawandel in der Zukunft selbst dann die Lebensverhältnisse weiter beeinträchtigen wird, wenn auf dem Wege der Dekarbonisierung die notwendigen Fortschritte erzielt werden, ist man gehalten, sich auf die Folgen des Klimawandels, etwa auf meteorologische Extremereignisse oder auf veränderte Bedingungen für die Landwirtschaft, einzustellen. Allerdings sind die finanziellen und technologischen Möglichkeiten für die Anpassung an den Klimawandel (»adaptation«) auf der Welt extrem ungleich verteilt. Deswegen benötigen »einige Länder, die nur über beschränkte Mittel verfügen, Hilfe [...], um sich den Auswirkungen anzupassen, die schon jetzt eintreten und die ihre Ökonomien schädigen« (Nr. 170).

Hinsichtlich des Klimawandels besteht nach Auskunft der Enzyklika – und dies in Übereinstimmung mit internationalen Vereinbarungen – also eine »diversifizierte Verantwortlichkeit« (Nr. 52). Dabei ergeben sich die Unterschiede nicht nur aus den divergierenden lokalen Erfordernissen. Vielmehr nimmt »Laudato si'« die Ländergruppen auch unterschiedlich stark für »mitigation« und »adaptation« in die Pflicht. Forderungen richtet Papst Franziskus zuerst und vor allem an die Industrieländer; denn sie verfügen über wesentlich mehr Ressourcen und politische Handlungsmöglichkeiten und haben bereits in der Vergangenheit eine »ökologische Schuld« aufgetürmt (Nr. 51). So besteht der Papst – die Bolivianische Bischofskonferenz zitierend – darauf, dass »die Länder, welche auf Kosten einer enormen Emission von Treibhausgas von einem hohen Grad an Industrialisierung profitiert haben, stärker dafür ver-

antwortlich sind, zur Lösung der Probleme beizutragen, die sie verursacht haben« (Nr. 170).

Bleiben diese klimapolitischen Vorstellungen im Großen und Ganzen im Rahmen internationaler Vereinbarungen und Bündnisse, geht »Laudato si'« in einem Punkt dazu in Opposition: Während etwa im Kyoto-Protokoll, dem 1997 vom Weltklimagipfel in Kyoto beschlossenen Rahmenübereinkommen über Klimaänderungen, der Handel mit Emissionsrechten als ein wirksames Instrument des Klimaschutzes vereinbart und in der Europäischen Union zum Jahr 2005 ein »European Union Emissions Trading System« (EU ETS) eingeführt wurde, lehnt Papst Franziskus die »Strategie eines An- und Verkaufs von »Emissionszertifikaten«« (Nr. 171) rundum ab. Bei diesem Instrument wird zunächst durch staatliche oder quasi-staatliche Institutionen die Obergrenze bestimmter Emissionen – klimapolitisch geht es vor allem um Obergrenzen für Treibhausgase – für ein Gebiet und für eine Periode festgesetzt. Von Periode zur Periode können und sollen diese Obergrenzen gesenkt werden. Auf Grundlage dieser Obergrenzen werden, wieder durch staatliche oder quasi-staatliche Institutionen, Umweltzertifikate ausgegeben, die einzelwirtschaftliche Akteure zur Emission einer bestimmten Menge berechtigen. Da diese Zertifikate frei gehandelt werden können, entsteht ein Markt für den Handel dieser Zertifikate und auf diesem Markt ein Preis, der den ökonomischen Wert der Rechte, Emissionen ausstoßen zu dürfen, spiegeln soll. Da der Emissionsrechtehandel ein marktwirtschaftlich-affines Instrument ist, hoffen die Akteure der internationalen Klimapolitik, mit ihm die Unternehmen auf das politische Ziel, Treibhausgase zu reduzieren, verpflichten zu können, ohne mit starker Hand – wie es heißt: »dirigistisch« – eingreifen zu müssen. Zudem werde der Ausstoß der Emissionen in die Regionen gelenkt, in denen mit besonders wenig Emissionen produziert

werde, und er werde dort eingespart, wo dies am kostengünstigsten möglich sei. Im Kyoto-Protokoll wurde der Emissionsrechtehandel allerdings nur als ein zusätzliches Instrument der Klimapolitik, neben direkten Maßnahmen zur Reduzierung von Treibhausgasen, vereinbart. Papst Franziskus traut in »Laudato si'« dem Emissionsrechtehandel aber auch dann nicht: Mit diesem Instrument werde lediglich der »Anschein eines gewissen Umweltengagements« (Nr. 171) geweckt. Tatsächlich bringe es »in keiner Weise eine radikale Veränderung mit sich [...], die den Umständen gewachsen ist. Vielmehr kann es sich in einen Behelf verwandeln, der vom Eigentlichen ablenkt und erlaubt, den übermäßigen Konsum einiger Länder und Bereiche zu unterstützen« (ebd.).

Mit einem Emissionsrechtehandel ist *auf globaler Ebene* die Gefahr verbunden, dass sich die Konzerne aus dem Norden durch den Erwerb von Zertifikaten im Süden von stärkeren Anstrengungen zur Emissionsreduktion freikaufen. Dennoch macht es sich die Enzyklika mit ihrer Kritik zu leicht: Zweifellos ist der Emissionsrechtehandel nicht der klimapolitische »Königsweg«, für den ihn Wirtschaftsliberale häufig ausgeben; und tatsächlich sind gerade die Erfahrungen mit dem EU-Emissionsrechtehandel bisher wenig ermutigend. Da aber die Staaten und die internationalen Institutionen in der Kontrolle einzelwirtschaftlicher Emittenten nicht sonderlich viele Alternativen haben und da gerade auf diesem Weg das Emissionsvolumen politisch direkt kontrolliert werden kann, sollte man das klimapolitische Instrument des Zertifikatehandels nicht einfach aufgeben (vgl. Edenhofer/Flachland 2008). Vielmehr sollte man überlegen, wie – über ambitionierte Obergrenzen, eine globale Ausweitung, den Einbezug aller Treibhausgasarten und aller relevanten wirtschaftlichen Sektoren usw. – der Emissionsrechtehandel klimapolitisch wirksamer gemacht werden kann (vgl. Edenhofer u. a. 2009; Ekardt 2010).

Was die Überwindung des Mangels an sauberem Trinkwasser und die Verteidigung der biologischen Vielfalt angeht, ist die Enzyklika mit Hinweisen deutlich sparsamer als bei der Klimapolitik. Der »Zugang zu sicherem Trinkwasser« (Nr. 30) muss für jedefrau und jedermann gewährleistet werden – und dies überall auf dem Planeten Erde (Nr. 164). Dafür müssen lokal und staatlich Vorkehrungen gegen die Verschmutzung des Trinkwassers durch Rohstoffgewinnung, landwirtschaftliche und industrielle Produktion sowie durch den privaten Konsum durchgesetzt werden (Nr. 29). Ozeane und Gletscher gilt es auch wegen ihrer Funktion als »wichtige Wasserreserven« (37) zu schützen. Vor allem aber muss der Kommodifizierung, dem Zur-Ware-Machen von Trinkwasser, Einhalt geboten werden: So fordert Papst Franziskus, die Privatisierung von Trinkwasser zu stoppen, die Trinkwasserversorgung nicht großen Konzernen anzuvertrauen bzw. ihnen dort, wo sie diese bereits übernommen haben, wieder zu entziehen, und es der lokalen Bevölkerung als ihr Gemeingut zur Verfügung zu stellen (Nr. 30). Kurzum, mit Blick auf die Privatisierungsstrategie der EU-Kommission und die zuletzt wieder stärkere Gegenbewegung kann man behaupten, dass Bemühungen um die Rekommunalisierung der Wasserversorgung hier »päpstlichen Segen« bekommen.

Um den weiteren Verlust an Biodiversität zu stoppen, ist der »wirksame Schutz gewisser«, für die biologische Vielfalt hoch relevanter »Orte und Zonen [...] auf der Erde und in den Ozeanen« (37) notwendig. Aber auch außerhalb dieser großen Flächen sollen Monokulturen zurückgedrängt und Zonen biologischer Vielfalt eingerichtet werden. Bei der Prüfung der Umweltverträglichkeit von Investitionen sollten deren Auswirkungen nicht nur auf Boden, Luft und Wasser,

sondern auch auf die biologische Vielfalt geprüft werden. Lassen sich negative Auswirkungen nicht verhindern, müssen den Investoren zumindest Kompensationen – etwa die »Schaffung von biologischen Korridoren« (Nr. 35) – abverlangt werden.<sup>35</sup>

Auch bei den Politiken gegen die drei als besonders drängend herausgestellten ökologischen Verwerfungen erhebt die Enzyklika keinen Anspruch auf besondere Originalität. Was sie in diesen Fragen als politisch gefordert sieht, ist – abgesehen von einer besonderen Betonung der gerechten Lastenverteilung zwischen Nord und Süd – in internationalen Vereinbarungen und Bündnissen längst »beschlossene Sache«, ist mithin den dafür Verantwortlichen längst »bekannt«. So sehr in der Enzyklika insgesamt die Einladung zum Dialog im Vordergrund steht, in Sachen Wasser und Biodiversität, vor allem aber mit Bezug auf den Klimawandel (Nr. 165, 167, 169,

---

35 In der Enzyklika wird eingangs der Verlust an Biodiversität auf das »Ausmaß menschlichen Eingreifens, das häufig im Dienst der Finanzen und des Konsumismus steht« (Nr. 34), zurückgeführt. Von daher legt die Enzyklika nahe, die Eingriffstiefe menschlicher Naturnutzung zurückzuführen sowie die Naturnutzung generell auf ihre Auswirkungen auf die biologische Vielfalt hin zu prüfen und zu beschränken. In einem Abschnitt über »Kulturökologie« findet sich dann allerdings der folgende Hinweis auf die Gentechnik: »Der Respekt des Glaubens gegenüber der Vernunft impliziert, all dem Aufmerksamkeit zu schenken, was die unabhängig gegenüber wirtschaftlichen Interessen entwickelte biologische Wissenschaft selbst im Hinblick auf die biologischen Strukturen und deren Möglichkeiten und Veränderungen lehren kann. Auf jeden Fall ist jenes Eingreifen legitim, das auf die Natur einwirkt, »um ihr bei der Entfaltung ihrer selbst behilflich zu sein, ihrer selbst als einem von Gott gewollten Geschöpf« (Nr. 132). Zitiert wird eine Stelle aus der Ansprache von Papst Johannes Paul II. an die 35. Generalversammlung des Weltärztebundes (29. Oktober 1983) – und die wohl außerhalb ihres eigentlichen thematischen Zusammenhangs. Das geradezu euphorische Urteil über gentechnisch veränderte Pflanzen und Lebewesen steht nun aber im Widerspruch zur Analyse über den dramatischen Verlust an biologischer Vielfalt, aber auch zu den anschließenden kritischen Überlegungen zur Gentechnik (Nr. 134). Man kann sich nur schwer erklären, wie dieser Abschnitt Eingang in die Enzyklika gefunden hat.

173), fordert der Papst nicht so sehr eine Fortsetzung des Dialogs, als vielmehr eine konsequente Umsetzung von prinzipiell bereits Vereinbartem und Beschlossenem – eine Forderung, die er sowohl an Länder und Ländergruppen, als auch an einzelwirtschaftliche Akteure und »Wirtschaftsmächte« (Nr. 56) adressiert. Bei allem Verständnis, dass demokratische Meinungsbildung nun einmal ihre Zeit braucht, hat sie – so der Ton der Enzyklika in diesen Fragen – ihre Zeit gehabt; jetzt geht es darum, dass Staaten und internationale Institutionen das politisch Ausgehandelte um- und durchsetzen.

### *Mehrebenen-Ungeduld*

In der Enzyklika wird heftige Kritik an den internationalen Institutionen geübt (vgl. Nr. 54ff. und Nr. 165ff.). Statt die ökosoziale Transformation voranzutreiben, geeignete Vereinbarungen zu finden und diese auch gegenüber den Ländern durchzusetzen, haben sie sich – so der Vorwurf – den partikularen Interessen einiger Länder oder Ländergruppen sowie »wirtschaftlichen Interessen« (Nr. 54) unterworfen. So haben »die Umwelt-Gipfeltreffen der letzten Jahre nicht den Erwartungen entsprochen, denn aus Mangel an politischer Entscheidung haben sie keine wirklich bedeutungsvollen und wirksamen globalen Umweltvereinbarungen erreicht« (Nr. 166). Diese Kritik sollte man aber nicht so interpretieren, dass Papst Franziskus die internationalen Institutionen für die ökosoziale Transformation aufgibt. Im Gegenteil: Seine heftige Kritik an den internationalen Institutionen spiegelt deren Notwendigkeit. Gerade gegenüber den sich politischen Aufgaben entziehenden transnationalen »players« ist es »unerlässlich, stärkere und wirkkräftig organisierte internationale Institutionen zu entwickeln, die Befugnisse haben, die durch

Vereinbarungen unter den nationalen Regierungen gerecht bestimmt werden, und mit der Macht ausgestattet sind, Sanktionen zu verhängen« (Nr. 175). Einer langen Tradition päpstlicher Sozialverkündigung folgend geht es dem Papst für die internationale Ebene nicht um weniger, sondern um mehr an verbindlicher und wirkmächtiger Autorität, um eine »echte politische Weltautorität« (vgl. ebd.).<sup>36</sup>

Nicht nur die internationalen Institutionen bleiben, was die öko-soziale Transformation angeht, unter ihren Möglichkeiten, auch viele Staaten – und dabei besonders Staaten in den ärmeren Ländern – fallen aus, die politisch notwendigen Entwicklungen in den jeweiligen Ländern durchzusetzen. Es handelt sich um »schwache« oder »fragile Staaten« (vgl. Lambach 2013), die die für eine Gesellschaft wichtigen Staatsfunktionen nicht erfüllen, u. a. die Durchsetzung eines legitimen und deshalb akzeptierten Gewaltmonopols, die Gewährleistung von individueller und kollektiver Sicherheit, die Setzung und Durchsetzung von Recht auf dem Niveau von Rechtsstaatlichkeit, eine effiziente Verwaltung, die Gewährleistung von sozialer Sicherheit sowie die Regulierung der Volkswirtschaft – und schließlich die Gewährleistung der Funktionsfähigkeit, der Offenheit und Transparenz von Politik (vgl. Nr. 177). Zumal wenn sie in die Hände starker einzelwirtschaftlicher Akteure – ob aus dem Land selbst oder aus dem Ausland – geraten, beeinträchtigen derart »schwache« oder »fragile Staaten« nicht nur die Entwicklungschancen ihrer Gesellschaften, sondern behindern auch deren öko-soziale Transformation. Mit diesen Staaten entfällt in den jeweiligen Ländern auch die Möglichkeit, ausgehandelte Beschrän-

---

36 Papst Franziskus zitiert an dieser Stelle (Nr. 175) seinen direkten Vorgänger, der in »*Caritas in veritate*« (Nr. 67) den Vorschlag Johannes XXIII., eine politische Weltautorität zu etablieren (*Paxem in terris*, Nr. 137–141), aufgegriffen hatte.

kungen der Umweltnutzung und -belastung oder die gemeinsame Nutzung von Naturressourcen, allen voran des Trinkwassers, gegenüber mächtigen Akteuren durchzusetzen; mehr noch, aufgrund des ausfallenden staatlichen Gegenübers sind die betroffenen Gesellschaften nicht einmal in der Lage, derartige Beschränkungen überhaupt auszuhandeln und an eine Durchsetzungsinstanz zu adressieren. So ist es notwendig, in den betroffenen Ländern eine belastbare Staatlichkeit aufzubauen, wozu internationale Institutionen – in Form von Dialog, Hilfe, Monitoring oder Kontrolle, gegebenenfalls durch Drohungen und durch Sanktionen – ihren Teil beitragen können (vgl. Mair 2004). Zwar wird in der Enzyklika das Prinzip der »Souveränität eines jeden Landes« (Nr. 173) bestätigt; jedoch hat diese Souveränität in der öko-sozialen Transformation ihre Grenze: Innerhalb der staatlichen Souveränität sollen Eigenheiten der jeweils notwendigen Umweltnutzung und -belastung sowie der Gemeinnutzung von Naturressourcen ausgehandelt und durchgesetzt werden (Nr. 180). »Souveränität« darf aber nicht als Grund dafür genommen werden, dass sich privilegierte Gruppen und einzelwirtschaftliche Akteure derartigen Beschränkungen entziehen oder gar in einzelnen Ländern sich die dortige Umwelt zur Beute nehmen. Gerade dort, wo die Staatsmacht für die öko-soziale Transformation ausfällt, sind die internationalen Institutionen gefordert, stehen diese – einmal mehr – in der Verantwortung.

Die Politiken in den Ländern, wie auch auf den unterschiedlich gefassten internationalen Ebenen, aber auch die Staaten und die internationalen Institutionen stehen unter dem Druck einzelwirtschaftliche Akteure, die auf dem Wege der weltwirtschaftlichen Vernetzung inzwischen so große Macht aufgebaut haben, dass sie sich Staaten und internationale Institutionen unterwerfen können (vgl. Nr. 175). Unter diesen Bedingungen wird eine öko-soziale Transformation un-

wahrscheinlich, weil sich die herrschenden »players« den notwendigen Beschränkungen ihrer Umweltnutzung und -belastung entziehen, mehr noch: ihre destruktiven Formen der Umweltnutzung und -belastung über »Recht und Gesetz«, durchsetzen können. Damit wird es auch zu einer Notwendigkeit der öko-sozialen Transformation, das in der Idee des Politischen (auch in seiner »katholischen« Form des Gemeinwohls) immer schon unterstellte Primat der Politik (auch) gegenüber der Wirtschaft durchzusetzen und die Staaten als wirkmächtige Instrumente der Politik zu stärken, um politische Entscheidungen gesellschaftsweit sowie über die Grenzen von Gesellschaften hinweg durchzusetzen. Für Papst Franziskus ist die öko-soziale Transformation ein politisches Projekt, wozu notwendig gehört, die Politik in den Ländern und auf den internationalen Ebenen wieder in ihre primäre Rolle zu bringen und damit die Richtung der gesellschaftlichen, wie auch der weltweiten Entwicklung bewusst zu steuern.

Zum »guten Ton« päpstlicher Sozialverkündigung seit »Centesimus annus« (vgl. Möhring-Hesse 2011) gehört es, Politik nicht auf den staatlichen Bereich zu beschränken, sondern sie wesentlich auch über die Zivilgesellschaft zu verstehen, die dabei auch als ein transnationaler Akteur begriffen wird. Dieser Tonalage folgt auch »Laudato si'«: Ausdrücklich wird die »weltweite ökologische Bewegung« (Nr. 14) gewürdigt. Nur Dank ihres »Engagements sind die Umweltfragen [...] in die öffentliche Tagesordnung eingegangen und haben sich in eine ständige Einladung verwandelt, langfristig zu denken« (Nr. 166). Dabei konnten »Organisationen und Vereinigungen der Zivilgesellschaft [...] die Bevölkerungen sensibilisieren und kritisch mitwirken – auch unter Einsatz legitimer Druckmittel –, damit jede Regierung ihre eigene und nicht delegierbare Pflicht erfüllt, die Umwelt und die natürlichen Ressourcen ihres Landes zu bewahren, ohne sich an unehrliche lokale

oder internationale Interessen zu verkaufen« (Nr. 38).<sup>37</sup> Bezogen auf die öko-soziale Transformation werden der zivilgesellschaftlichen Politik drei Aufgaben zugewiesen: Über das Engagement von lokalen Organisationen und Bewegungen werden *erstens* die Veränderungsbedarfe sowie die -möglichkeiten, die wirtschaftlichen, technischen, vor allem aber die sozialen Ressourcen *vor Ort* identifiziert und mobilisiert (vgl. Nr. 179). So beginnt die öko-soziale Transformation *vor Ort* – und in dem Maße, wie zivilgesellschaftliche Politik in den Ländern und Regionen ökologisch »tickt«, *überall* vor Ort. *Zweitens* sorgen ökologische Bewegungen und Organisationen dafür, dass die ökologischen Verwerfungen und die Notwendigkeit grundlegender Veränderungen öffentliches Thema werden bzw. bleiben. Mithin gewähren sie die ökologische Sensibilität in den Ländern und auf internationaler Ebene. *Drittens* setzen sie Staaten und internationale Institutionen unter Druck, die notwendigen Beschränkungen der Umweltnutzung und -belastungen durchzusetzen und »rigorosere Vorschriften, Vorgehensweisen und Kontrollen zu entwickeln« (ebd.). Damit sie ihre für die öko-soziale Transformation zgedachte Rolle spielen, müssen die Staaten und internationalen Institutionen unter zivilgesellschaftlichem Druck stehen – und müssen in ihrem Regierungshandeln von nicht-staatlichen, öffentlichen Bewegungen und Organisationen »kontrolliert« werden.

---

37 Die Enzyklika urteilt aber auch: »Andererseits ist es besorgniserregend, dass einige ökologische Bewegungen, wenn sie die Unversehrtheit der Umwelt verteidigen und zu Recht gewisse Grenzen für die wissenschaftliche Forschung fordern, bisweilen dieselben Prinzipien nicht für das menschliche Leben anwenden« (Nr. 136). Diese Kritik scheint – zumindest in der getäußerten Vagheit und Allgemeinheit – wenig belastbar und wird vermutlich nur dadurch verständlich, dass auf diesem Wege eines der vatikanischen Lieblingsschemen Einzug in die Ökologie-Enzyklika Eingang halten konnte.

## *Übergreifender Konsens*

In der gemeinsamen »Sorge für das gemeinsame Haus« müssen – so vermutet die Enzyklika – nicht nur die (wissenschaftlichen) Wissensbestände, sondern auch die Orientierungen der Menschheit und diese über die Grenzen von Religionen und Weltanschauungen hinweg mobilisiert werden. Die öko-soziale Transformation hat »große Beweggründe« (Nr. 200), und diese müssen – zumal für den notwendigen ›Zuschuss‹ bewussten politischen Engagements – umfassend ins Gespräch gebracht werden. Dabei rechnet Papst Franziskus offenbar damit, dass diese Orientierungen in unterschiedlichen und darunter auch religiösen »Sprachen« vorliegen, doch trotz der Differenzen in der »Sprache« auf etwas Gemeinsames, die »Sorge für das gemeinsame Haus«, hinzielen (Nr. 199). John Rawls hat für diese Zuordnung von Pluralität und Übereinstimmung den Begriff »übergreifender Konsens« (»overlapping consensus«) geprägt (vgl. Rawls 1998b): Menschen können in Orientierungen übereinstimmen, auch wenn sie – jede und jeder für sich – diese Orientierungen in anderen Grundüberzeugungen und -einstellungen, in verschiedenen Religionen und Weltanschauungen begründen, sie also in diesen Grundüberzeugungen und -einstellungen divergieren. Unabhängig von der Frage, ob die Idee des »übergreifenden Konsenses« – wie von Rawls angezielt – eine Theorie der Gerechtigkeit fundieren kann und ob sie eine belastbare Grundlage für einen »Politischen Liberalismus« abgibt (ders. 1998a), in der Enzyklika wird ein solcher Konsens angezielt, um die öko-soziale Transformation wahrscheinlich zu machen: Differiert die eine Menschheit auch in ihren mannigfachen kulturellen Traditionen, in Religionen und Weltanschauungen, in Wissens- und Sprachformen – über all diese Differenzen hinweg und aus den unterschiedlichen Wissens- und Orientierungsbeständen können sie in den entscheidenden

Weichenstellungen für eine öko-soziale Transformation, vor allem für eine nachhaltige Umweltnutzung und -belastung übereinstimmen. Zudem können sie wissen, dass sie darin übereinstimmen. Aus diesem Wissen heraus können sie eine gemeinsame Politik der öko-sozialen Transformation vereinbaren und dafür die unterschiedlichen Ressourcen ihrer jeweils eigenen Wissens- und Orientierungsbestände erschließen – zum Nutzen aller.

In katholischen Zusammenhängen, ob in Kirche oder Theologie, gilt die als »übergreifender Konsens« bezeichnete Übereinstimmung – also eine Übereinstimmung in zentralen politischen Zielen und Maßnahmen ohne übereinstimmende »Gründe«, nicht selten als ein »zu wenig« an Übereinstimmung, das gelegentlich auch als »Relativismus« abgewehrt wird. Galt unter Papst Benedikt XVI. der »Relativismus« in allen Schattierungen noch als eine allgegenwärtige Bedrohung in der gegenwärtigen Welt, der dieser mit *der* Wahrheit in einem kirchlich-katholisch verbürgten Singular zu begegnen suchte, ist in »Laudato si'« nur noch von einem »praktischen Relativismus« (Nr. 122) die Rede. Damit wird in der Enzyklika die Einstellung bezeichnet, dass »alles irrelevant wird, wenn es nicht den unmittelbaren eigenen Interessen dient« (ebd.). Aus einer solchen Haltung heraus werden Beschädigungen in der Umwelt, eine übermäßige Nutzung und Belastung der Umwelt zum eigenen Nutzen wahrscheinlich. Unabhängig davon, ob dieser Egoismus als »praktischer Relativismus« gut begriffen ist, – ein »übergreifender Konsens« über die öko-soziale Transformation im gemeinsamen Interesse aller Menschen würde ausreichen, um diesem ethisch zu begegnen. Ein Mehr als Übereinstimmung zwischen allen Menschen, gar die Übereinstimmung in der »einen Wahrheit« ist weder notwendig, noch wahrscheinlich; – entsprechende Erwartungen sind daher *umweltpolitisch* nicht angebracht.

Auch wenn es in »Laudato si'« als Ziel des kirchlichen, damit auch des vatikanischen Engagements herausgestellt wird, sich in einem weltweiten »Dialog« über die Grenzen von Religionen, kulturellen Traditionen und Weltanschauungen hinweg an der Suche nach einem Konsens über die öko-soziale Transformation zu beteiligen, bleibt in der Enzyklika der Ort dieses Engagements im Dunkeln. Verortet der Papst sich und seine Sozialverkündigung, verortet er die Katholische Kirche innerhalb der so positiv gewürdigten Zivilgesellschaft? Begreift sich die Kirche über die Enzyklika als ein Akteur neben vielen anderen Akteuren und mit diesen dialogisch zu einer Zivilgesellschaft vernetzt? Oder sieht der Papst seine Kirche (und damit auch sich selbst) in einem eigenen, für *die* Kirche besonderen Verhältnis zu den Staaten und zu den internationalen Institutionen – und dann auch zur Zivilgesellschaft, deren Teil sie dann nicht wäre? Das erste Konzept, also das Konzept der Kirche als Teil der Zivilgesellschaft, ist in der päpstlichen Sozialverkündigung zum ersten, bislang aber auch zum einzigen Mal von Papst Johannes Paul II. in »Centesimus annus« vertreten worden (vgl. Große Kracht 2010). Dabei hat aber auch Johannes Paul II. in seinen sozialen Verlautbarungen nach wie vor das Gegenüber von Kirche bzw. päpstlicher Lehrautorität und Politik anklingen lassen. Sein Nachfolger, Papst Benedikt XVI., ist dann wieder eindeutig auf das zweite, das traditionelle *Suntus*-Kirchen-Modell zurückgesprungen – und auch »Laudato si'« scheint sprachlich eher in diese Richtung zu tendieren: In der Enzyklika werden das »ich« des Autors und seine Kirche außerhalb der – wenn auch hoch geschätzten – Zivilgesellschaft gesehen, und von diesem »Außerhalb« werden Erwartungen und Anforderungen an die Staaten und die internationalen Institutionen adressiert. Ein solches »Außerhalb«, von dem aus man als *die* »sittliche Autorität« den »weltlichen Autoritäten« ins Gewissen redet, besteht aller-

dings auch für die Katholische Kirche und den Papst nicht (mehr). In ihrer Rezeption – zumindest außerhalb der eigenen Kirche – wird die Enzyklika deswegen zu einem Beitrag der weltweiten Zivilgesellschaft »gemacht«; nur so kann sie mit ihrer politischen Botschaft wirksam werden.

### *Authentische Lebensstile – Teil der Großen Transformation*

Auch wenn die Enzyklika auf Politik setzt, um der öko-sozialen Transformation den notwendigen Antrieb zu geben, zugleich drängt sie auf eine »Änderung der Lebensstile« (Nr. 206) und auf eine »ökologische Erziehung« (Nr. 202) der Menschen in Richtung eines »ökologischen Bürgertums« (vgl. 211). Denn die einzelnen müssen auch in ihrem privaten Konsum die Grenzen der Umweltbelastung und -nutzung einhalten und die »Rechte« anderer Lebewesen achten. Darin können und wollen sie ihre eigenen Lebensentwürfe finden und realisieren, in denen das, was ihnen in ihrem Leben wichtig ist, authentisch zum Ausdruck kommt. Auch wenn die direkten Wirkungen ökologischer Veränderungen des Lebensstils auf die Produktionsstrukturen begrenzt sind (Grunwald 2012), von vielen werden sie auf überzeugende und ansteckende Weise angegangen – von vielen religiösen Menschen auch in dem geistlich fundierten Bewusstsein: »It makes a difference!« Die Enzyklika gibt ihnen in dieser »Verrücktheit«, im unbeirrten Festhalten an dem, was sie als gut erkannt haben, recht: »Man soll nicht meinen, dass diese Bemühungen die Welt nicht verändern. Diese Handlungen verbreiten Gutes in der Gesellschaft, das über das Feststellbare hinaus immer Früchte trägt, denn sie verursachen im Schoß dieser Erde etwas Gutes, das stets dazu neigt, sich auszubreiten, manchmal unsichtbar« (212).

Für dieses Ringen um neue, ökologisch sensible Lebensstile bietet die Enzyklika zumindest den Christinnen und Christen unter ihren Leser/innen den großen »Reichtum der christlichen Spiritualität« (Nr. 216) an. Mit ihr können sie die vorgefundene Welt als Geschenk entdecken, im Verzicht einen persönlichen Gewinn erwarten oder mit allen anderen Lebewesen in einer »allumfassenden Gemeinschaft« sehen (vgl. Nr. 220). Die Ausbreitung alternativer, umweltschonender Lebensstile gehört zu den Entwicklungen, die sich zu einer öko-sozialen Transformation verdichten können – und sollen. Die Enzyklika wäre aber falsch verstanden, wenn man den Schwerpunkt ihrer Reformvorstellungen in »alternativen Lebensstilen« und in der ökologischen Erziehung sehen würde. Die veränderten Lebensstile, wie auch die Erziehung hin zu einer »ökologischen Bürgerschaft« sind in der Enzyklika mit der politischen Botschaft abgestimmt und in diese eingefügt: *Einerseits* wird die Politik der öko-sozialen Transformation nur wahrscheinlich, wenn auf Grund veränderter Lebensstile hinreichend viele Menschen »einen heilsamen Druck auf diejenigen auszuüben, die politische, wirtschaftliche und soziale Macht besitzen« (Nr. 206). *Andererseits* braucht diese öko-soziale Transformationspolitik auch entgegenkommende Lebensstile und hinreichende Akzeptanz bei den Menschen (vgl. 211). Nur dann wird eine solche Politik lange Zeit durchgehalten, und nur dann werden die politisch beschlossenen Beschränkungen in einer kreativen Weise umgesetzt. Weil die Enzyklika die veränderten Lebensstile und die sie vorbereitende »ökologische Erziehung« als Teil ihrer eigenen politischen Botschaft begreift, macht sie dafür auch die Politik mit verantwortlich, sieht sie etwa in der ökologischen Sensibilisierung der Bürgerinnen und Bürger auch eine »Sache der Politik« (Nr. 214).

Was die Lebensstile angeht, gibt die Enzyklika auch einen wenig liberalen, vermutlich aber realistischen Hinweis: »Da

viel auf dem Spiel steht, sind nicht nur Institutionen notwendig, die die Macht besitzen, Sanktionen gegen Umweltattacken zu verhängen, sondern ebenso notwendig ist es, dass auch wir uns gegenseitig kontrollieren und erziehen« (Nr. 214). Nicht nur für die einzelwirtschaftlichen Akteure und insofern für die marktwirtschaftlich verfassten Volkswirtschaften, sondern auch für die Einzelnen in ihren Lebensstilen und ihrem Konsumverhalten besteht der Papst auf Beschränkungen. Durch die Vorgaben einer nachhaltigen Politik werden Handlungsmöglichkeiten begrenzt (manche eben auch ausgeschlossen), werden erwartete Renditen beeinträchtigt und ökonomische Werte entwertet (z. B. Binswanger 2006, 317–325). Damit wird aber weder die Freiheit und Lebenslust der einzelnen, noch die Dynamik privatwirtschaftlich verfasster Ökonomien stillgestellt. Sie werden, so die Enzyklika, nur auf andere Bahnen und in eine andere, in eine für das »gemeinsame Haus« verträgliche Richtung gelenkt. Dabei stellt die Enzyklika in Aussicht, dass auf diesen Bahnen eine Vielfalt neuer Lebensmöglichkeiten wahrgenommen und eine entsprechende Kreativität gelebt werden kann, dass auf diesen Bahnen auch unternehmerisch gehandelt werden kann und wirtschaftliche Dynamik in ganz neue Richtungen möglich wird. So fordert Papst Franziskus nicht nur ein »Weniger«, sondern verspricht zugleich, dass das geforderte »weniger mehr ist« (Nr. 222).

## 6. UMWELTETHIK, SCHÖPFUNGSTHEOLOGIE UND MODERNEKRITIK

Laut der Enzyklika »Laudato si'« hält die Politik der öko-sozialen Transformation Zumutungen für einzelne und für einzelwirtschaftliche Akteure, aber auch für Länder und Ländergruppen bereit – und zwar insbesondere für diejenigen, die von der

Umweltnutzung und -belastung bisher besonders profitiert haben und für die ökologischen Verwerfungen besonders verantwortlich sind. Wird etwa die Nutzung fossiler Energieträger beschränkt, dann werden die Renditeerwartungen derer, die Vorkommen an Kohle, Öl oder Gas besitzen und deren gewinnträchtige Ausbeutung planen, frustriert; ihre Vermögenswerte werden entwertet. Ähnliches gilt für die Firmen, die sich mit Gewinninteresse Wasservorkommen angeeignet haben und deren Besitz nun wieder zurück in den Gemeinbesitz derer gebracht werden soll, denen das Trinkwasser abgegraben wurde. Angesichts solcher Zumutungen und in Erwartung entsprechender Widerstände benötigt eine Politik der öko-sozialen Transformation nicht nur weltweit einigende Orientierungen; sie benötigt auch argumentativ belastbare Begründungen, um die notwendigen Zumutungen, um etwa die Eingriffe in die Eigentumsrechte, gegen Widerspruch verteidigen zu können.

Beides, Orientierungen und Begründungen, leistet die Enzyklika mit einer *Ethik der gemeindlichen Umweltnutzung*: Die Umwelt steht allen Menschen gleichermaßen zur Nutzung und Belastung zur Verfügung, sofern sie deren Nachhaltigkeit gewährleisten. Diese Umweltethik bettet die Enzyklika in eine *theologische Schöpfungsethik* ein. Letztere rückt sie in den Vordergrund – dies aber nicht, weil Papst Franziskus die Welt auf seine theologische Schöpfungsethik verpflichten will, oder auch nur meinen würde, dies zu können. Vielmehr ist ihm daran gelegen, der Weltöffentlichkeit bekannt zu machen, aus welchen Überzeugungen und Einstellungen heraus und mit welchem Ernst von Seiten der Kirche die Ethik der gemeindlichen Umweltnutzung verfolgt wird. Dass die Umwelt von den Menschen gemeindlich genutzt wird, das ist der Enzyklika zufolge für Christinnen und Christen eine Sache ihres Glaubens, ohne dass deshalb die Umweltethik nur in diesem Glauben verständlich oder nur in diesem Glauben plausibel wäre. Viel-

mehr weiß sich Papst Franziskus in seiner Umweltethik mit allen Menschen einig – oder hält zumindest eine solche Übereinkunft als »übergreifenden Konsens« für möglich.

### *Ethik der gemeindlichen Umweltnutzung*

Vielleicht beeindruckt von den bildreichen Ausführungen, dem starken Vorbild des Heiligen Franziskus oder dem Werben für eine »universale Familie« aller Geschöpfe ist in der ersten Rezeption von »Laudato si'« die Schöpfungstheologie häufig so in den Vordergrund gerückt worden, dass ihr umweltethischer Kern unsichtbar wurde. Dabei trägt genau dieser Kern die politische Botschaft der Enzyklika: Die ökologischen Ressourcen sind für die Existenz und das Wohlergehen gleichermaßen aller Menschen notwendig. Von daher haben sie alle denselben Anspruch auf die Nutzung und Belastung ihrer Umwelt. Als Kehrseite ihres gleichen Nutzungsrechts stehen sie aber alle – gemeinschaftlich – in der Pflicht, *zum einen* die ökologischen Ressourcen so zu nutzen, dass sich diese regenerieren können und deshalb auch in der nächsten Periode zur Verfügung stehen, und *zum anderen* ihre Umwelt nur in dem Maße mit Schadstoffen zu belasten, wie die Umwelt diese aufnehmen und abbauen kann, ohne Schaden zu nehmen. Die gemeindliche Nutzung der ökologischen Ressourcen muss daher lokal, auf der Ebene der Staaten und auf internationaler Ebene so geordnet werden, dass *erstens* die Nutzungsrechte aller gewährleistet und dass zugleich *zweitens* deren Pflichten einer nachhaltigen Umweltnutzung und -belastung eingelöst werden. Für diese Ethik der gemeindlichen Umweltnutzung deuten sich in der Enzyklika zwei Begründungslinien an.

*Erstens* werden ökologische Ressourcen, ausdrücklich das Klima, als gemeinschaftliche Güter ausgewiesen. »Das Klima

ist ein gemeinschaftliches Gut von allen und für alle« (Nr. 23). In einer eher ›lockeren‹ Anknüpfung an den volkswirtschaftlichen Begriff der öffentlichen Güter lassen sich »gemeinschaftliche Güter« als diejenigen Güter verstehen, die nach dem gemeinsamen Verständnis derer, denen diese Güter zu etwas »gut« sind, so bereitgestellt werden sollen, dass *erstens* niemand von der Nutzung ausgeschlossen wird und *zweitens* durch die Nutzung einzelner andere in ihrer Nutzung nicht beeinträchtigt werden.<sup>38</sup> Dabei müssen diese beiden Eigenschaften nicht in der Natur dieser Güter liegen, sondern können in der Bereitstellung oder in der Ordnung ihrer Nutzung »hergestellt« werden. Als gemeinschaftliche Güter sollen ökologische Ressourcen so genutzt werden, dass in der Nutzung auf den Ausschluss anderer verzichtet und Beeinträchtigungen anderer verhindert werden. Ob ökologische Ressourcen in diesem Sinne gemeinschaftliche Güter sind, darüber ›entscheidet‹ nicht ihre Natur, sondern das wird ihnen durch politische Zuschreibungen aufgegeben. Indem die Nutzer/innen in öffentlichen Auseinandersetzungen ihren ökologischen Ressourcen diese beiden Eigenschaften zuschreiben, machen sie diese zu »gemeinschaftlichen Gütern von allen und für alle«; d. h., sie vereinbaren die gemeindliche Nutzung dieser Ressourcen.

Ihre Überlegungen zur gemeindlichen Umweltnutzung verbindet die Enzyklika mit der klassischen Lehre von der Gemeinwidmung aller irdischen Güter. Mit reichen Bezügen zum Alten Testament hatte etwa Thomas von Aquin in seiner »Summa Theologica« unter der Überschrift »Über Diebstahl und Raub« (S. Theol. II/II qu. 66, art. 2) gelehrt, dass die Menschen als vernunftbegabte Wesen die Verfügungsmacht über

---

38 In Anlehnung an das Konzept globaler öffentlicher Güter, das von dem Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen (»United Nations Development Programme, UNDP) verfolgt wird, vgl. Kaul 2000 und Martens/Hain 2002.

die irdischen, von Gott geschaffenen und den Menschen gewidmeten Güter besitzen, dass aber die Gesamtheit *aller* Güter bestimmt ist, dem *Nutzen aller Menschen* zu dienen. Während die Gemeinwidmung aber in der klassischen Lehre dazu genutzt wurde, die meisten der irdischen Güter aus Effizienzgründen in die Hände privater Eigentümer zu legen, so vermutet die Enzyklika, dass die ökologischen Ressourcen nur bei gemeindlicher Nutzung allen Menschen gleichermaßen zur Verfügung stehen und von ihnen nachhaltig genutzt werden. Angesichts der ökologischen Verwerfungen bringt Papst Franziskus das klassische Vertrauen in die privaten Eigentümer als die besten Verwalter ihres Eigentums nicht auf.

*Zweitens* führt die Enzyklika für die gemeindliche Umweltnutzung ökologischer Ressourcen auch eine menschenrechtsethische Begründung an – vor allem mit Bezug auf das Trinkwasser: Der »Zugang zu sicherem Trinkwasser [ist] ein grundlegendes, fundamentales und allgemeines Menschenrecht, weil es für das Überleben der Menschen ausschlaggebend und daher die Bedingung für die Ausübung der anderen Menschenrechte ist« (Nr. 30). Vielleicht nicht alle, aber wichtige ökologische Ressourcen sind für alle Menschen »gut und wichtig«, dies in der Regel allerdings nicht weil sie direkt intendiert würden, sondern weil sie konditionale Güter (primary goods) sind. Das bedeutet, dass ihre Nutzung für alle Menschen gleichermaßen Bedingung dafür ist, dass sie ein menschenwürdiges Leben nach eigenen Lebensplänen führen können. Konditionale Güter werden – in der Regel – nicht »um ihrer selbst willen« als gut bewertet; sie sind vielmehr als Bedingung dafür gut, dass die direkt intendierten Ziele und Güter mit Aussicht auf Erfolg angestrebt werden können. Weil alle Menschen grundlegend das gleiche Recht besitzen, Lebenspläne zu haben und zu realisieren, und weil alle Menschen in der Verwirklichung dieses Rechts auf ökologische

Ressourcen als einer bestimmten Gruppe konditionaler Güter angewiesen sind, haben alle Menschen die gleichen Rechte an diesen ökologischen Ressourcen, konkret etwa die gleichen Rechte auf ausreichend Luft, sauberes Trinkwasser oder möglichst wenig Strahlungen und Lärm oder auf menschenfreundliche klimatische Bedingungen (vgl. Leist 2007). Mit menschenrechtlichem Status werden damit Güter ausgestattet, die Grundlage menschlichen Lebens sind und damit auch Bedingung dafür, Menschenrechte nutzen zu können.

Auf beiden Wegen wird die eine Idee der gemeindlichen Umweltnutzung begründet, weswegen sich die beiden Begründungslinien auch nicht widersprechen. Zudem lassen sie sich miteinander vermitteln: Das gleiche Recht jedes Menschen, ökologische Ressourcen als konditionale Güter zu nutzen, wird dadurch gewährleistet, dass diese Ressourcen unter den Bedingungen der Nicht-Ausschließung und Nicht-Rivalität genutzt werden und damit als gemeinschaftliche Güter »hergestellt« werden. Und in der anderen Richtung: Für gemeinschaftliche Güter kann in ökologischen Menschenrechten eine belastbare Begründung dafür gefunden werden, ihnen die Eigenschaften des Nicht-Ausschlusses und der Nicht-Rivalität zuzuschreiben. Mit beiden in der Enzyklika angedeuteten Begründungslinien hält sie den Anschluss an aktuelle politische und wissenschaftliche Debatten, nämlich *erstens* an die Debatte um die »common goods« und insbesondere um die »globalen öffentlichen Güter« (vgl. Kaul 2001) sowie *zweitens* an die Debatte zu ökologischen Menschenrechten, dabei insbesondere zu den menschenrechtlichen Konsequenzen des Klimawandels (vgl. ICHRP 2008).

## *Gerechtigkeit als umweltethische Kategorie*

Die Frage nach der Umweltnutzung und -belastung wird auf beiden Begründungslinien verknüpft mit den sozialen Beziehungen zwischen den Menschen, die ihre Umwelt gemeinsam nutzen und belasten. Damit wird die Ordnung sozialer Beziehungen in den Fokus gerückt – ein Bereich, der vor allem unter dem Maßstab der Gerechtigkeit ethisch reflektiert wird. Die Verbindung von Nachhaltigkeit und Gerechtigkeit wird in der Enzyklika ausdrücklich und mehrfach betont. »Wir kommen [...] nicht umhin anzuerkennen, dass ein wirklich ökologischer Ansatz sich immer in einen sozialen Ansatz verwandelt, der die Gerechtigkeit in die Umweltdiskussionen aufnehmen muss« (Nr. 49).

Dabei wird die Gerechtigkeit auf beiden Begründungslinien *apriorisch* von der Gleichheit her gedacht. Das gilt zunächst einmal für die Auszeichnung von ökologischen Ressourcen als gemeinschaftliche Güter: Was die Nutzung der Umwelt angeht, werden offenbar *prima facie* gleiche Ansprüche und, was die Pflicht zur Nachhaltigkeit in der Umweltnutzung und -belastung angeht, *prima facie* gleiche Pflichten vorausgesetzt. Auf dieser Grundlage können ungleiche Rechte und ungleiche Belastungen zwar behauptet werden, aber sie müssen ausdrücklich gegenüber der *prima-facie*-Unterstellung der Gleichheit begründet werden, um als gerecht gelten zu können. Wie einst die Begründung des Privateigentums in der klassischen Lehre von der Gemeinwidmung aller irdischen Güter muss eine solche Begründung von ungleichen Rechten oder Pflichten vor allem funktional ausgerichtet sein. Sie muss zeigen können, dass über die ungleiche Verteilung von Ansprüchen und Lasten sowohl das gleiche Anrecht aller auf Umweltnutzung, als auch die Nachhaltigkeit der gemeinsamen Umweltnutzung und -belastung verwirklicht werden können.

In diesem Sinne könnten z. B. – im Sinne der »diversifizierten Verantwortlichkeit« (Nr. 52), von der die Enzyklika spricht – größere Pflichten über höhere Umweltbelastungen in Vergangenheit und Gegenwart oder über eine größere Leistungsfähigkeit begründet werden. Bei der menschenrechtsethischen Begründung drängt sich der Egalitarismus noch stärker auf: Wenn allen Menschen die Nutzung von ökologischen Ressourcen als Bedingungsmöglichkeit menschenwürdigen Lebens zugesprochen wird, dann haben alle Menschen dieselben Ansprüche auf die Nutzung von ökologischen Ressourcen. Vor diesem Hintergrund sind Abweichungen gegenüber der apriorischen Gleichverteilung deutlich schwieriger zu rechtfertigen – und sind allenfalls als Ausnahme denkbar.

Weil sie ihre Umweltethik systematisch mit Gerechtigkeitsfragen verknüpft, kann das Rundschreiben »Laudato si'« in seine Umweltethik auch die Prinzipien des Gemeinwohls und der Generationengerechtigkeit einführen. Als Gemeinwohl versteht die Enzyklika – mit einem Zitat aus der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« (1966, Nr. 26) – die »Gesamtheit jener Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern ein volleres und leichteres Erreichen der eigenen Vollendung ermöglichen« (Nr. 156). Mit dieser Definition bleibt sie auf der Spur des traditionellen, naturrechtsethischen Verständnisses von Gemeinwohl als einem der Gesellschaft vorgegebenen Zweck (vgl. Nell-Breuning <sup>2</sup>1990, 30–45). Jedoch läge es im Politikansatz der Enzyklika, das Gemeinwohl aus dem »Dialog« heraus, mithin als ein in öffentlichen Auseinandersetzungen entdecktes gemeinsames Interesse zu konzipieren. Wie in der klassischen Katholischen Soziallehre werden vor allem die Staaten auf das Gemeinwohl verpflichtet. Gegenüber der Soziallehre neu ist hingegen, dass das Gemeinwohl insbesondere für die besonderen Anrechte der Armen bei der Umweltnutzung in Anspruch

genommen wird. In einem ersten Schritt wird dazu das Gemeinwohl »als logische und unvermeidliche Konsequenz unmittelbar [...] in die vorrangige Option für die Ärmsten« (Nr. 158) »verwandelt« (ebd.). Dann wird diese Option auf die »gemeinsame Bestimmung der Güter der Erde« (ebd.) bezogen, so dass das Gemeinwohl vor allem verlangt, denjenigen einen gleichen Zugang zur Umwelt zu verschaffen, die gegenwärtig noch um ihre Rechte betrogen werden.

Das Prinzip des Gemeinwohls wird schließlich auch in eine »generationenübergreifende Gerechtigkeit« (Nr. 159) überführt. »Ohne eine Solidarität zwischen den Generationen kann von nachhaltiger Entwicklung keine Rede mehr sein« (ebd.). Allerdings bleiben die Ausführungen in den wenigen, kurzen Abschnitten eher vage: Werden im Konzept der »Generationsgerechtigkeit« für gewöhnlich belastbare Rechte zukünftig lebender Menschen und zugleich spiegelbildlich starke Pflichten der Heutigen diesen gegenüber begründet (vgl. Ekardt 2011, 217–229), hält »Laudato si'« die lebenswerte Umwelt einerseits für eine Sache des »freien Geschenks« (ebd.). Eine solche Umwelt den kommenden Generationen zu hinterlassen, wird andererseits als eine Frage der »Würde« (Nr. 160) für die gegenwärtig Lebenden begriffen.

Beim Prinzip des Gemeinwohls wird es explizit gesagt (»eine vorrangige Option für die Ärmsten«, Nr. 158); es prägt aber den Duktus der ethischen Reflexionen in »Laudato si'« insgesamt: Gerechtigkeit wird in der Enzyklika von der »Option für die Armen« her gedacht. Damit greift Papst Franziskus ein Konzept der lateinamerikanischen Befreiungstheologie wieder auf, das bereits Johannes Paul II. (mit dem Zusatz »vorrangig«) rezipiert hatte (z. B. Centesimus Annus, Nr. 57), während es Benedikt XVI. in seiner Sozialenzyklika »Caritas in Veritate« peinlich vermied. Dem egalitaristischen Grundzug seiner Umweltethik entsprechend, fragt das Rund-

schreiben »Laudato si'« vorrangig nach den Ansprüchen derer, die bislang bei der Möglichkeit, ökologische Ressourcen für das eigene Leben und Überleben zu nutzen, von anderen behindert oder beeinträchtigt werden. Dabei richtet die Enzyklika ein besonderes Augenmerk darauf, dass die Armen in den politischen Auseinandersetzungen »ausgeschlossen« sind (Nr. 49) – und deswegen selbst »grüne« Politiken nicht in Ansehung ihrer besonderen Nöte und Bedarfe betrieben werden. Damit mündet in der Enzyklika die »vorrangige Option für die Armen« in der Forderung, dass es den Armen ermöglicht werden muss, in dem anstehenden »Dialog« über die öko-soziale Transformation ihre Interessen selbst zu Gehör zu bringen. Innerhalb ihrer Umweltethik gibt die Enzyklika der Option mithin eine inhaltliche *und* eine formale Bedeutung: Verbesserung der Lebensverhältnisse der Armen durch eine angemessene Beteiligung an der Umweltnutzung *und zugleich* ihre Beteiligung an der dafür notwendigen Politik der öko-sozialen Transformation. Wie gerade die zweite Forderung in der bundesdeutschen Gesellschaft, wie sie von den politischen, aber auch von den zivilgesellschaftlichen Akteuren, wie sie nicht zuletzt von der Kirche in Deutschland erfüllt werden kann, gibt die Enzyklika ihren deutschen Leser/innen als drängende Frage auf.

### *Drei ökologische Verwerfungen – drei umweltethische Argumentationsmuster*

Hinsichtlich der drei besonders hervorgehobenen ökologischen Verwerfungen – dem Klimawandel, dem Mangel an sauberem Trinkwasser sowie dem Verlust an Biodiversität – argumentiert die Enzyklika umweltethisch jeweils unterschiedlich. Dass der *Klimawandel* in der ersten der zwei Begründungs-

linien bearbeitet, dass also die Nutzung menschenfreundlicher klimatischer Bedingungen als ein gemeinschaftliches Gut ausgewiesen wird, wurde bereits angesprochen. Damit wird normativ gewendet, was man – u. a. im Potsdam-Institut für Klimaforschung<sup>39</sup> – zunächst einmal analytisch ausweist: »Das Problem der Stabilisierung des globalen Klimas durch Emissionsreduktionen weist [...] alle Eigenschaften eines öffentlichen Gutes auf: Die Reduktionen eines Landes kommen allen Ländern zu Gute, und keines lässt sich von den Vorteilen eines stabileren Klimas ausschließen. Die Kosten der Reduktion fallen aber zunächst nur für dasjenige Land an, das klimapolitische Anstrengungen unternimmt. Dann aber hat jedes sich rational-egoistisch verhaltende Land einen Anreiz, als Trittbrettfahrer aufzutreten und die anderen reduzieren zu lassen. Am Ende reduziert keiner seine Emissionen, obwohl dies im gemeinsamen Interesse aller wäre« (Edenhofer/Flachsland 2012, 31). Aus diesem Dilemma zieht die Enzyklika die normative Konsequenz, dass das Gut, das alle Menschen unter den Bedingungen des Nicht-Ausschlusses und der Nicht-Rivalität nutzen können sollen, in gemeinschaftlicher Anstrengung

---

39 An der offiziellen Vorstellung der Enzyklika am 18.06.2015 in Rom nahm u. a. der Direktor des Potsdam-Instituts für Klimafolgenforschung (PIK), Prof. Dr. Hans Joachim Schellnhuber, zugleich Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU) und langjähriges Mitglied des Weltklimarats (IPCC), teil. Dies und dass er im Vorfeld der Enzyklika an einigen Workshops der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften (»Pontifical Academy of Sciences«) teilgenommen hatte und am Tag der Veröffentlichung zum Mitglied der Akademie berufen wurde, wird in den Medien so gedeutet, dass das PIK mit Zuarbeiten an der Enzyklika beteiligt war. Laut einer Pressemitteilung des PIK war auch Prof. Dr. Ottmar Edenhofer, u. a. Chefökonom des PIK und Direktor des Mercator Research Institute on Global Commons and Climate Change »vom Vatikan im Vorfeld der Enzyklika konsultiert« (Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung, 18.6.2015) worden. Möglicherweise hat also der Gedanke von den »global common goods« auf dem Weg über Potsdam Eingang in die Enzyklika gefunden.

aller Menschen gewährleistet werden soll. Dabei werden die Menschen – vertreten von ihren Staaten und von den internationalen Institutionen – angehalten, entsprechend ihrer Verantwortung und ihrer Leistungsfähigkeit zum Erhalt dieses Gutes beizutragen.

Ebenso wurde bereits ausgewiesen, dass der Zugang zu *sauberem Trinkwasser* angesichts des Mangels als ein Menschenrecht behauptet und von daher der unzureichende bzw. verhinderte Zugang zu Trinkwasser ethisch beurteilt wird. »Diese Welt lädt eine schwere soziale Schuld gegenüber den Armen auf sich, die keinen Zugang zum Trinkwasser haben, denn das bedeutet, ihnen das Recht auf Leben zu verweigern, das in ihrer unveräußerlichen Würde verankert ist« (Nr. 30).

Der Schutz der *biologischen Vielfalt* schließlich wird in der Enzyklika vor allem über die theologische Schöpfungsethik begründet. In den Hintergrund rückt dadurch die umweltethische Begründung von Biodiversität: Dass die gegenwärtig lebenden Menschen die biologische Vielfalt erhalten sollen, wird in der Enzyklika aus den Ansprüchen zukünftig lebender Menschen abgeleitet. Da geht es einerseits um funktionale Ansprüche, insofern bestehende Arten von Pflanzen und Lebewesen »in Zukunft äußerst wichtige Ressourcen darstellen könnten« (Nr. 32) und deren Vernichtung die Handlungsmöglichkeit der in Zukunft lebenden Menschen beeinträchtigen würde. Darüber hinaus können derartige Eingriffe komplexe Auswirkungen haben, die erst in Zukunft von den dann lebenden Menschen ertragen werden müssen. Papst Franziskus deutet aber auch ästhetische Ansprüche zukünftig lebender Menschen an. Sie sollen die »unersetzliche und unwiederbringliche Schönheit« (vgl. Nr. 34) des Planeten Erde ebenso genießen können wie die gegenwärtig Lebenden.

## *Die als Schöpfung begriffene Natur*

Die Umweltethik wird in der Enzyklika theologisch eingebettet, um zu »zeigen, wie die Überzeugungen des Glaubens den Christen und zum Teil auch anderen Glaubenden wichtige Motivationen für die Pflege der Natur und die Sorge für die schwächsten Brüder und Schwestern bieten« (Nr. 64). Dazu wird der Begriff ›Schöpfung‹ an die Stelle von ›Natur‹ gesetzt: »Von ›Schöpfung‹ zu sprechen ist für die jüdisch-christliche Überlieferung mehr als von Natur zu sprechen, denn es hat mit einem Plan der Liebe Gottes zu tun, wo jedes Geschöpf einen Wert und eine Bedeutung besitzt« (Nr. 76). Wenn auch gelegentlich in politischen Diskursen von ›Schöpfung‹, etwa von ›Schöpfungsverantwortung‹, gesprochen wird, zieht dieser Begriff unvermeidlich Theologie nach sich. Denn von einer Schöpfung kann nur mit Bezug auf den Schöpfer gesprochen werden, der für seine Schöpfung eine Absicht »hat«, die – als Absicht des Schöpfers – das von ihm Geschaffene verpflichtet. Jedoch ist die theologische Überführung von ›Natur‹ in ›Schöpfung‹ nicht unproblematisch. Sofern nämlich mit dem Begriff ›Schöpfung‹ auf die mit ›Natur‹ bezeichneten Sachverhalte Bezug genommen wird, erfährt der Begriff der Schöpfung eine Engführung, die theologisch nicht überzeugen kann. Mit ›Schöpfung‹ wird in der Theologie für gewöhnlich *mehr* als »die Natur«, also die äußere, den Menschen mehr oder weniger vorgegebene Wirklichkeit ausgesagt und dabei wird nicht eigentlich das in diesem Sinn *Vorgegebene* gemeint. Statt dessen wird mit diesem Begriff in der Theologie das Ganze von Gott her begründete »Dasein« der Menschen in den Blick genommen – und gerade darin auch ihr eigenes, von Gott her mitbegründetes Tun in und an ihrem »Dasein« (vgl. Chenu 2013). Schöpfung zielt darauf, dass etwas in der Welt der Menschen (und darüber auch das Ganze dieser Welt)

in Gott begründet und von daher gewollt ist – und dass man sich in der Bezugnahme auf dieses etwas (bzw. auf das Ganze) auch auf deren Grund, also auf Gott, bezieht. Trotz der drohenden Verengung ist aber die Ersetzung von ›Natur‹ durch ›Schöpfung‹ für die ökologische Frage interessant – und entsprechend in der einschlägigen Literatur auch weit verbreitet. Denn *erstens* wird »die Natur«, die umweltethisch aus ihrem Bezug auf die Menschen begriffen wird (›Umwelt‹), mit einem ihr zugeordneten Willen des Schöpfergottes ausgestattet und darüber dem »Zugriff« der Menschen – zumindest etwas – entzogen (Respekt vor der »Schöpfung«). *Zweitens* werden die Menschen mit anderen Sachverhalten, die »die Natur« ausmachen, vor allem mit anderen Lebewesen, in die eine Schöpfung gestellt und damit relativiert – was »Laudato si'« in das eindruckliche Bild einer Weggemeinschaft des Menschen mit allen Geschöpfen zu Gott bringt (vgl. Nr. 244).

### *Bezugnahmen auf Franz von Assisi*

Bereits durch den Einsatz mit dem »Sonnengesang« steht die Schöpfungsethik in »Laudato si'« im Banne des Heiligen Franziskus' und seiner besonderen Spiritualität. Franz von Assisi wird als »schönes Vorbild« (Nr. 10), als »das Beispiel schlechthin für die Achtsamkeit gegenüber dem Schwachen und für eine froh und authentisch gelebte ganzheitliche Ökologie« (ebd.) gezeichnet. In der Enzyklika werden dem Heiligen die Ecken und die Kanten genommen, so dass Franziskus vor allem – wie so oft in der Kirchengeschichte – als ideale Lichtgestalt christlicher Spiritualität und christlichen Glaubens vorgestellt wird (vgl. Lutterbach 2014, 167). Obwohl eine historische Gestalt, wird er seiner Zeit entzogen und völlig entzeitigt, in der Folge ohne weitere Vermittlungen als für die Gegenwart

relevant dargestellt und für gegenwärtig lebende Menschen – knapp 800 Jahre nach seinem Tod und unter gänzlich anderen Bedingungen – zum Vorbild erklärt. Das ist theologisch nicht in jeder Hinsicht überzeugend; allerdings handelt es sich bei »Laudato si'« ja nicht um eine theologische Abhandlung, weswegen man sie auch in ihren Reminiszenzen an den Heiligen Franziskus nicht als eine solche beurteilen sollte.

Für die Schöpfungsethik scheint die Idealgestalt des Heiligen Franziskus' gerade mit seinen zwei Gesichtern interessant: Beeindruckt zeigt sich die Enzyklika *erstens* von der »Harmonie, in der der heilige Franziskus von Assisi mit allen Geschöpfen lebte« (Nr. 66). Die daraus erwachsende Verbundenheit mit allen Geschöpfen bringt ihn *zweitens* »im Herzen eine Zärtlichkeit, ein Mitleid und eine Sorge um die Menschen« (Nr. 91), also in eine solidarische Verbundenheit mit den anderen Menschen. Diese konkretisiert sich in seiner besonderen Zuwendung zu den Schwachen und den Armen, weswegen der Heilige der Enzyklika als ein »Freund der Armen« gilt (Nr. 10). Verbunden sind diese beiden Aspekte in der ihm eigenen »Sprache der Brüderlichkeit und der Schönheit« (Nr. 11). Das so gezeichnete Vorbild hat zwei, keineswegs triviale Voraussetzungen: Die dem Franz von Assisi zugeschriebene Harmonie mit allen Geschöpfen sowie die Brüderlichkeit mit allen Menschen ist von Gott her, oder genauer: nur in seiner Bezugnahme auf Gott hin möglich. Er weiß sich mit Sonne, Mond und Sternen gerade nicht um deren willen, sondern in Bezug *auf Gott* verschwistert – und dies vor allem deshalb, weil diese den ihnen von Gott her zugesgedachten Zweck uneigennützig erfüllen, so wie es sich der Heilige Franziskus für sich selbst vorgenommen hat (vgl. Wisse 1978. 246f.).

Diese Bezugnahme über die Geschöpfe auf Gott ist wiederum spirituell, also durch besondere Erfahrungen vermittelt. Sie ist gerade nicht das Resultat einer kognitiven Auseinandersetzung mit den ihn umgebenden Sachverhalten, inklusive Sonne, Mond und Sterne, sondern das Ergebnis spiritueller Erfahrungen; sie ist deswegen ja auch nicht in theologischer Prosa, sondern in einem gedichteten Hymnus, in einer Sprache jenseits der Alltagssprache, übermittelt. Franz von Assisi steht also nicht für ein besonderes theologisch-ethisches, sondern für ein »spirituelles Profil« (Kuster 2014). Von daher liegt die Schöpfungsethik von »Laudato si'« auf einer besonderen Spiritualität auf. Das macht sie auf der einen Seite authentisch und erfahrungstark, vermutlich für viele gerade deshalb interessant. Auf der anderen Seite ist sie mit dieser Grundlage selbst unter Christinnen und Christen nicht verallgemeinerbar. Jedenfalls werden mit der für den Heiligen Franziskus (noch) möglichen »Selbstverständlichkeit« Zeitgenossen unter heutigen Bedingungen weder die Anwesenheit Gottes in allen Geschöpfen, noch Gottes Auftrag des Lobes an alle Geschöpfe, noch die eigene Geschwisterlichkeit mit allen Geschöpfen *erfahren* können (vgl. Wisse 1978, 250f.). So eindrucksvoll der Heilige Franziskus ist und so eindrucksvoll auch die ihm gewidmeten Passagen in »Laudato si'« sind, im Dialog mit »allen Menschen guten Willens«, vermutlich sogar im Dialog unter Christinnen und Christen sprechen diese Passagen nur einige, vielleicht: viele an – lassen hingegen andere ratlos zurück. »Wenn wir uns [...] allem, was existiert, innerlich verbunden fühlen, werden Genügsamkeit und Fürsorge von selbst aufkommen« (Nr. 11), schreibt Papst Franziskus – und reflektiert in diesem Kontext nicht, dass nicht alle Christinnen und Christen und erst recht nicht alle Menschen so »fühlen« können oder »fühlen« wollen.

## *Vier zentrale Aspekte der Schöpfungsethik in der Enzyklika*

Die auf der franziskanischen Spiritualität basierende Schöpfungsethik von »Laudato si'« lässt sich in vier Punkten besprechen: (1.) die biblisch überlieferte Berufung zur Fürsorge für die Erde, (2.) die Schönheit und Harmonie von Gottes guter Schöpfung, (3.) eine Schwebelage von Bio- und Anthropozentrismus und (4.) die Verlängerung der »Option für die Armen« auf die geschundene Natur.

1.) *Die biblische Berufung zur »Sorge für das gemeinsame Haus«:* Nach dem Verständnis der hebräischen Bibel sind – so die Rezeption in »Laudato si'« – die Menschen in einer dreifachen Beziehung geschaffen, in der »Beziehung zu Gott, zum Nächsten und zur Erde« (Nr. 66). In diesem Beziehungsgeflecht sind die Menschen eingeladen, »den Garten der Welt zu »bebauen« und zu »hüten.« (Nr. 67) und so Gottes guter Schöpfung zu dienen. »Mit Nachdruck«, schreibt Papst Franziskus, »müssen wir heute [...] zurückweisen, dass aus der Tatsache, als Abbild Gottes erschaffen zu sein, und dem Auftrag, die Erde zu beherrschen, eine absolute Herrschaft über die anderen Geschöpfe gefolgert wird« (Nr. 67). Stattdessen ist für den biblisch inspirierten Glauben die Fürsorge das Leitbild für die Beziehung der Menschen zu ihrer Erde. »Die Berufung, Beschützer des Werkes Gottes zu sein, praktisch umzusetzen gehört wesentlich zu einem tugendhaften Leben« (Nr. 217). Mit dieser Auslegung der biblischen Schöpfungsgeschichte bewegt sich die Enzyklika innerhalb der einschlägigen Exegese der letzten drei Jahrzehnte (vgl. etwa Janowski 2004).

2.) *Schönheit und Harmonie der Schöpfung:* Weil von Gott geschaffen und weil in dieser Schöpfung jedes Geschöpf seine von Gott her zugedachte »Funktion« (Nr. 84) besitzt, zeichnet

sich diese Schöpfung durch Harmonie und Schönheit aus. Und die Gesamtheit alles Geschaffenen »mit seinen vielfältigen Beziehungen zeigt am besten den unerschöpflichen Reichtum Gottes« (Nr. 86). Dass von Gott her alle und alles an seinem Platz ist, wird – ausdrücklich – nicht nur für die Arten, sondern auch für die je besonderen Geschöpfe ausgesagt (Nr. 84). Die von Gott her bestehende Harmonie und Schönheit wurde durch den Menschen zerstört – »zerstört durch unsere Anmaßung, den Platz Gottes einzunehmen, da wir uns geweigert haben anzuerkennen, dass wir begrenzte Geschöpfe sind« (Nr. 66). Indem die Menschen den ihnen zugedachten Platz – inmitten all der anderen Geschöpfe Gottes – wieder einnehmen, wird diese Harmonie wieder möglich und wird die Schönheit von Gottes Schöpfung für sie erfahrbar.

Die mit Gottes Schöpfung assoziierte Schönheit und Harmonie muss allerdings nicht für jedermann und jedefrau plausibel sein. Ebenso muss ihm und ihr nicht plausibel werden, dass alle Erfahrungen, die dem entgegenstehen, Ausdruck oder Folge der sündigen Widersetzung gegen Gottes Schöpfungsplan sind. Einige Leser/innen der Enzyklika haben möglicherweise den Eindruck, dass beim Schreiben von »Laudato si'« Harmonie und Schönheit in die »Natur« hineininterpretiert wurden, und dass es dieser Sicht widerspricht, dass vieles, was Menschen und anderen Lebewesen »von der Natur her« widerfährt, wenig schön und wenig harmonisch ist. Diese Leser/innen werden verstehen, dass es Papst Franziskus als seine Aufgabe ansieht, auf die von Menschen verursachten ökologischen Verwerfungen und ökosystemischen Störungen auch theologisch zu reagieren. Die gefundene Lösung jedoch mag ihnen als ein zu viel an Harmonie in der Schöpfung und als eine zu starke Betonung des Harmoniebruchs durch die sündigen Menschen, mag ihnen deshalb als eine theologische Übertreibung erscheinen.

3.) *Anthropo- und biozentrische Schwebel*: Weil von Gott her die Menschen mit allen Pflanzen und Lebewesen in die Gemeinschaft mit den von Gott gleichermaßen geliebten und wertgeschätzten Geschöpfen berufen sind, hebt die Enzyklika hervor, »dass sämtliche Geschöpfe des Universums, da sie von ein und demselben Vater erschaffen wurden, durch unsichtbare Bande verbunden sind und wir alle miteinander eine Art universale Familie bilden, eine sublimen Gemeinschaft, die uns zu einem heiligen, liebevollen und demütigen Respekt bewegt« (Nr. 89). Alles Lebendige wird in dieser »universalen Familie« vereint. Aus dieser Perspektive wird der »moderne Anthropozentrismus« (Nr. 115) – vor allem als »fehlgeleiteter«, den Eigenwert der anderen Geschöpfe verkennender »Anthropozentrismus« (Nr. 118) – kritisiert.

»Wenn [...] der Mensch seinen wahren Platz nicht wiederentdeckt, missversteht er sich selbst und widerspricht am Ende seiner eigenen Wirklichkeit« (Nr. 115). An diesen und anderen Stellen erweckt die Enzyklika den Eindruck, sie würde in Richtung eines Biozentrismus' argumentieren – etwa nach dem bekannten Zitat von Albert Schweitzer, in dem Menschen als »Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will« (Schweitzer <sup>10</sup>2013, 111) angesprochen werden. An anderen Stellen wird jedoch deutlich, dass dem nicht so ist. Aufgrund der »besonderen Fähigkeiten« des Menschen, »der Erkenntnis, des Willens, der Freiheit und der Verantwortlichkeit« (Nr. 118), gehe es keineswegs darum, »alle Lebewesen gleichzustellen und dem Menschen jenen besonderen Wert zu nehmen, der zugleich eine unermessliche Verantwortung mit sich bringt« (Nr. 90).

Vor dem Hintergrund seiner eigenen Schöpfungstheologie (Boff 2002) hat der in Deutschland prominente Befreiungstheologe Leonardo Boff die Enzyklika gerade wegen dieser »ganzheitlichen Ökologie« (ders. 2015) gelobt. Bei eingehenden

der Betrachtung der schöpfungstheologischen Aussagen in »Laudato si'« zeigt sich jedoch, dass die beeindruckenden Passagen einige Fragen offen lassen. So bleibt in der Enzyklika ungeklärt, wie die biozentrische und die anthropozentrische Perspektive vermittelt werden können. Zudem bleibt ungeklärt, wie es theologisch überzeugend gedacht werden kann, dass Menschen mit Tieren und Pflanzen in einer »Art universaler Familie« leben, wo doch sie selbst und die Tiere vom Verzehr anderer Lebewesen leben. Es bleibt offen, wie die Würde aller Geschöpfe und deren »Eigenwert« (Nr. 69) zu verstehen ist, wenn die einen, die Menschen, diese als Individuen, die anderen sie aber nur als Art und Gattung zugesprochen bekommen (können). Offen bleibt, wie die anthropozentrische Umweltethik (»ohne Gott«) theologisch plausibel in die biozentrisch wirkende Schöpfungstheologie (»mit Gott«) eingebettet werden kann. Das schöpfungstheologische Angebot der Enzyklika ist zweifelsohne anregend und spricht viele Menschen an. Es ist aber noch einiges Nachdenken und Forschen notwendig, um dieses Angebot in eine auch argumentativ in jeder Hinsicht überzeugende Theologie zu überführen.

4.) *Verlängerung der »Option für die Armen« auf die geschundene Natur:* Für »Laudato si'« ist es notwendig, dass ein »wirklich ökologischer Ansatz sich [...] in einen sozialen Ansatz verwandelt, der die Gerechtigkeit in die Umweltdiskussionen aufnehmen muss, um die Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde« (Nr. 49). Die Enzyklika holt die theologische »Option für die Armen« in die ökologische Fragestellung ein – und skandalisiert etwa, dass sich die Folgen der ökologischen Verwerfungen bei den Armen konzentrieren und dass ihnen der Zugriff zu sauberem Trinkwasser entzogen wird; und sie besteht darauf, dass die Armen bei der Politik der öko-sozialen Transformation ihre eigenen Interessen selbst vertreten können.

Zumindest einige Male bringt die Enzyklika die Erde in die Position, die die Armen in der »Option für die Armen« haben. In der für »Laudato si'« typischen bildreichen Sprache wird damit zum Ausdruck gebracht, dass die Erde so wie die Armen leidet oder die Armen so wie die Erde leiden. Metaphorisch mag man dieser Analogie etwas abgewinnen, theologisch wirft sie einige Fragen auf: Verliert die »Option für die Armen« nicht ihre theologische Bedeutung, wenn sie über die Ausgrenzung von Menschen durch Menschen hinaus verlängert und auf die Schädigung von natürlichen Sachverhalten oder gar auf den Planeten Erde im Ganzen bezogen wird? Leiden und klagen »die Armen« und »die Erde« denn wirklich im Gleichklang? Ist es nicht eher so, dass »die Erde« dann, wenn sie sich »beklagt«, die Existenz und das Wohlergehen der auf sie angewiesenen Menschen machtvoll beschränkt. Dabei sind – so weiß gerade die Enzyklika – die Rückschläge der »Natur« gegen die Menschen zwischen diesen extrem ungleich verteilt, trifft also die »Klage« der Erde gerade die Armen unter den Menschen.

### *Moderne-Kritik – von außen oder von innen?*

So wie in »Laudato si'« die Umweltethik in eine theologische Schöpfungsethik eingebettet wurde, so liegt die Analyse der ökologischen Verwerfungen auf einer theologisch inspirierten Modernekritik auf. Die Enzyklika führt die ökologischen Verwerfungen auf eine »menschliche Wurzel« (Nr. 101), man könnte auch sagen kulturelle Wurzel zurück, nämlich auf »ein Verständnis des menschlichen Lebens und Handelns, das fehlgeleitet ist und der Wirklichkeit widerspricht« (ebd.). Die ökologischen Verwerfungen werden also gedeutet als »Symptome« (ebd.) einer tieferliegenden kulturellen Krise, der Krise der Moderne.

Die Kritik der – in die Krise geratenen – Moderne wird mit Referenz auf das Buch »Das Ende der Neuzeit« des Religionsphilosophen Romano Guardini durchgeführt<sup>40</sup>. In dessen Mittelpunkt steht die im vierten Kapitel bereits skizzierte Kritik der – in der Moderne ausgeweiteten – Technik und des ihr entsprechenden Naturverhältnisses.

Dass die Moderne in eine tiefe Krise geraten ist, zeigt sich für Papst Franziskus daran, dass sich alles, was die Menschen in ihr anstrebten, in sein Gegenteil verkehrt hat – vor allem Freiheit und Fortschritt in Herrschaft und in ein Wachstum ohne Werte, ohne Schönheit und ohne Verantwortung. Es herrschen die »angebliche[n] Notwendigkeiten des Nutzens und der Sicherheit« (Nr. 105) – und diese herrschen auch über die Menschen, die sich unter diesen Notwendigkeiten alles in ihrer Welt zu unterwerfen suchen. Mit Romano Guardini wird der Grund für die Krise darin gesehen, dass sich die Menschen aus all ihren Begrenzungen und von allem menschlichen Maß gelöst und dass sie die Dinge, die sie umgeben, zum Objekt ihrer Herrschaft gemacht haben. So haben sie die Welt aus dem Lot gebracht und sind selbst zum Objekt von Herrschaft geworden. Wie im Kapitel zur Wirtschaftskritik bereits behandelt, spielen dabei das in der Moderne »vorherrschende technokratische Paradigma« (Nr. 101) und das ihm entsprechende, pausenlos ausgebaute Beherrschen und Manipulieren der Natur eine zentrale Rolle. Der »Mensch

---

40 Ähnlich wie der Heilige Franziskus als historische Gestalt entzeitigt wird, wird auch Guardinis Buch »Das Ende der Neuzeit« nicht in seinem historischen Kontext gesehen, obgleich dieser sowohl für den Autor als auch damals für seine z.T. begeisterten Leser hoch relevant gewesen sein muss: Die nationalsozialistische Barbarei konnte als ein Symptom des »Endes der Neuzeit« begriffen werden und die politischen Möglichkeiten nach dem Niederschlag des Nationalsozialismus begründeten das Pathos der Entscheidung, mit der von der – längst in die Krise geratenen – Neuzeit auf eine bessere Zukunft umgeschaltet werden kann, vgl. dazu Kuschel 2004, 175f.

und die Dinge [haben – Einf.] aufgehört, sich freundschaftlich die Hand zu reichen, und sind dazu übergegangen, feindselig einander gegenüber zu stehen« (Nr. 106). In einer einseitigen Zuspitzung, die mit dem sonstigen Vertrauen der Enzyklika in die Menschheit kaum in Übereinstimmung zu bringen ist, heißt es: Wir »können feststellen, dass er [der Mensch – Einf.] heute keine solide Ethik, keine Kultur und Spiritualität besitzt, die ihm wirklich Grenzen setzen und ihn in einer klaren Selbstbeschränkung zügeln« (Nr. 105).

Mit Guardinis »Das Ende der Neuzeit« hat Papst Franziskus – zur Aufklärung über die tiefer liegenden Ursachen der ökologischen Verwerfungen – eine konservative Variante der Modernekritik gewählt. Diese sieht die Lösung der kulturellen Krise in der Abwendung der Menschen vom neuzeitlichen Vertrauen auf sich selbst und der neuerlichen Hinwendung zum Glauben. Allerdings weicht die Zeitdiagnose in »Laudato si'« in mindestens drei Punkten von Guardinis Buch ab. Über diese Abweichungen lässt sich die Modernekritik der Enzyklika gut weiter spezifizieren.

1.) *Soziologie der Macht*: Guardinis Kritik der »Macht« des Menschen über alle Dinge wird in der Enzyklika zitiert, aber im Unterschied zu Guardini »soziologisiert«. Wie im vierten Kapitel bereits ausgeführt, sind es in »Laudato si'« eben nicht einfach »die Menschen«, die jedwedes Maß verloren haben und sich alle Dinge in der Welt unterwerfen, sondern diejenigen, die technisches Wissen und wirtschaftliche Macht besitzen (vgl. Nr. 104). Die Macht, sich all die Dinge zu unterwerfen, liegt »bei einem kleinen Teil der Menschheit« (ebd.). Der Umschlag der Moderne führt deswegen – im Unterschied zu Guardinis Degeneration der Neuzeit – nicht zum Ende jedweder schöpferische Person und zum Ende der Autonomie, sondern zur Herrschaft der wenigen Mächtigen über die vielen

anderen und zum Ausschluss all derer, die die Herrschenden nicht einmal mehr für ihre Zwecke brauchen.

2.) *»Gemeinsame Sorge« aller Menschen:* Guardini empfiehlt seinen Leser/innen eindringlich, das »Ende der Neuzeit« mit einer Wiederkehr des christlichen Glaubens in »neuer Entschiedenheit« (Guardini 1950,120) zu beantworten, – und dies in recht schroffer Abwehr der »Nicht-Glaubenden« (ebd. 107ff.). Darauf setzt die Enzyklika gerade nicht. Ihr politisches Ziel, die öko-soziale Transformation, stellt sie sich als ein gemeinsames Projekt der Menschheit vor – jenseits der Differenzen in Religionen, kulturellen Traditionen, Weltanschauungen oder Wissenschaftssprachen. Aber sie stellt sich die »gemeinsame Sorge« nicht nur vor, sondern traut der Menschheit diese auch zu, traut ihr mithin zu, sich über die Begrenzung der Umweltnutzung und -belastung und über eine gerechte Verteilung der Ansprüche auf Umwelt zu einigen sowie diese Einigung in eine gemeinsame »Sorge« umzusetzen. Überzeugungen und Einstellungen der christlichen Überlieferungen, auch die in der Enzyklika vorgestellte Schöpfungsethik sowie die Traditionen christlicher Spiritualität können Christinnen und Christen auf diesen Weg bringen, möglicherweise auch Nicht-Glaubende inspirieren. Aber sie sind nicht der Gegenstand der anstehenden »Entscheidung«, sondern lediglich ein Weg von unterschiedlichen Wegen hin zu der »gemeinsamen Sorge«. In diesem Geist schließt das fünfte Kapitel der Enzyklika mit dem Plädoyer für einen all umfassenden Dialog über die Grenzen der Religionen, über die Grenzen der Wissenschaften und auch über die Grenzen politischer Bewegungen hinweg. »Die Schwere der ökologischen Krise verlangt von uns allen, an das Gemeinwohl zu denken und auf einem Weg des Dialogs voranzugehen, der Geduld, Askese und Großherzigkeit erfordert, immer eingedenk des Grundsatzes: ›Die

Wirklichkeit steht über der Idee« (Nr. 201, mit einem Zitat aus Evangelii Gaudium Nr. 231).

3.) *Dialektische Anstrengungen*: Guardini sah die Neuzeit, in der sich die Menschen säkular orientieren und keine extern gesetzten Grenzen für ihr Tun akzeptieren, in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts an ihr Ende gekommen. In seiner Kritik hatte er keinerlei dialektische Anstrengungen unternommen, wie sie etwa zeitgleich Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in ihrem Buch »Dialektik der Aufklärung« vorgelegt hatten. Derart dialektische Anstrengungen, die Bemühungen darum, an eine rettende Grundidee der Epoche, die in die Krise geraten ist, anzuknüpfen, sind jedoch notwendig, um die der Moderne zugerechneten ökologischen Verwerfungen bewältigen zu können. Die Möglichkeiten der Moderne müssen nämlich genutzt werden, um Umweltnutzung und -belastung zu begrenzen, die ökologischen Ressourcen auf alle Menschen gerecht zu verteilen und eine nachhaltige Entwicklung zu ermöglichen. Gerade weil es bei der öko-sozialen Transformation um ein »Riesending« geht, wird man es jenseits der modernen Kultur gar nicht denken können und wird man es der Menschheit jenseits moderner Vorstellungen nicht zutrauen. Um die Moderne für die öko-soziale Transformation einzuspannen, wird man ihre »auf der instrumentellen Vernunft beruhenden ›Mythen‹ [...] (Individualismus, undefinierter Fortschritt, Konkurrenz, Konsumismus, regelloser Markt)« (Nr. 210) brechen, zugleich aber all ihre (auch technischen) Möglichkeiten mobilisieren müssen. Nur dann werden sich, wie der WBGU in seinem Gutachten über die »Große Transformation« darstellt, wirkmächtige Entwicklungen durch den ›Zuschuss‹ an politischer Kreativität und Eignung zu einer gemeinsamen »Sorge« der Menschen für ihr »gemeinsames Haus« verdichten können.

## 7. EINE REVOLUTIONÄR NEUE ENZYKLIKA?

Der Münsteraner Professor für Mittlere und Neue Kirchengeschichte, Dr. Hubert Wolf, hebt mit beeindruckender historischer Expertise und großer Leidenschaft Schätze aus der Kirchengeschichte, die anstehenden Kirchenreformen Impulse geben können (vgl. Wolf 2015b). Obgleich es sich um einen Text der Gegenwart handelt, hat er in »Laudato si'« einen vergleichbar kostbaren Schatz ausgemacht. In einem Beitrag für die »Süddeutsche Zeitung« (2015a) bezeichnet er die Enzyklika als einen großen »Wurf«, weil sie »im Verhältnis zu den Wissenschaften, auch im Bereich der ethischen Lehrverkündigung [...] eine Wende« (ebd.) darstelle und in diesem Sinne »revolutionär« sei. Zum ersten Mal in der Kirchengeschichte – so stellt Wolf »Laudato si'« der kirchlichen Verurteilung von Galileo Galilei gegenüber – bringe sich das kirchliche Lehramt in ein positives Verhältnis zu den Naturwissenschaften und suche diese nicht mehr unter ihren lehramtlichen Anspruch zu halten. Eine Wende sei »Laudato si'« zudem, weil sie sich an alle »Menschen guten Willens« richte und nicht mehr »binnenkirchlich, sondern fast schon im Sinne einer »autonomen Moral« global argumentiert« (ebd.). Auch andere wohlwollende Leser/innen von »Laudato si'« haben in der Enzyklika »Revolutionäres« entdeckt. So zeigte sich z. B. der Nachhaltigkeitsexperte Prof. Dr. Felix Ekardt überrascht, dass in einem kirchlichen Dokument der biblische Herrschaftsauftrag »Macht Euch die Erde untertan« in eine ökologisch verträglichere Deutung gebracht wurde – und sprach in dieser Hinsicht von einer »Kehrtwende« (Ekardt 2015).

Mit ein wenig größerem zeitlichem Abstand zur Veröffentlichung der Enzyklika wird man diese Urteile kaum bestätigen können: So viel Neues leistet »Laudato si'« weder für die Welt, noch für die Kirche, weder für die Klimapolitik,

noch für Theologie und Ethik. Sie bringt weder eine Revolution, noch bedeutet sie eine »Wende«: Wie die Enzyklika selbst betont, hat sich die Kirche und hat sich auch das päpstliche Lehramt mit ökologischen Verwerfungen schon vorher beschäftigt. Nur zum Klimawandel gab es bisher aus der römischen Zentrale wenig Vorzeigbares – wohl aber von den nationalen Bischofskonferenzen. Das Rundschreiben »Laudato si'« ist gerade darin traditionell, dass es sich wie die Sozialenzykliken der letzten 50 Jahre an »alle Menschen guten Willens« und damit an die Weltöffentlichkeit wendet. In dieser Tradition fällt die neue Enzyklika gerade nicht durch besonders viel vernunftethische Argumentation auf, wie es der Hinweis auf die »Autonome Moral« nahelegt, sondern – im Gegenteil – eher durch einen relativ starken Anteil theologischer Argumentation. Keineswegs hat sich das vatikanische Lehramt mit »Laudato si'« zum ersten Mal nach Galileo Galilei positiv und anerkennend auf naturwissenschaftliche Forschung bezogen. Seit über zwei Jahrzehnten und damit lange vor »Laudato si'« deutet man in Kirche und Theologie die biblische Forderung »Macht Euch die Erde untertan« im Sinne einer ökologisch sensiblen Verantwortung für die Schöpfung. In der Diagnose der ökologischen Verwerfungen greift die Enzyklika naturwissenschaftliche und umweltpolitische Expertise auf und zeigt uns daher kein neues Bild vom Zustand im »gemeinsamen Haus«. Die klimapolitischen Forderungen und die Hinweise auf die öko-soziale Transformation bewegen sich, mit wenigen Ausnahmen, im Rahmen der auf internationaler Ebene bereits ausgehandelten Vereinbarungen und Bündnisse. Auch in ihrer Umweltethik greift die Enzyklika gegenwärtig aktuelle Begründungslinien auf. Obgleich gerade in diesem Bereich weitere Klärungen notwendig sind, finden sich für die meisten ihrer schöpfungstheologischen Motive parallele kirchliche bzw. theologische Positionen.

Man tritt Papst Franziskus damit wohl nicht zu nahe: In seiner Enzyklika soll nicht gesagt werden, was noch niemals gedacht und gesagt wurde. Der Papst will keine bislang unbekannte Wahrheit und damit auch keine Neuigkeiten verkünden. Aus dem Vatikan, also aus dem Zentrum der katholischen Kirche heraus, soll gesagt werden, was alle in der Welt von den öko-sozialen Herausforderungen schon wissen (können) und – vor allem – was sie endlich gemeinsam tun sollen: gemeinsam in die Sorge um das »gemeinsame Haus« eintreten und dazu nationale und anderweitig partikuläre Egoismen für das »weltweite Gemeinwohl« zurückstellen. In dem »Dialog«, den Papst Franziskus fordert, will er nicht überraschen; er will vor allem Druck machen, dass die bekannten und vertrauten Gemeinsamkeiten in verbindliche Vereinbarungen »übersetzt« und in eine Politik der öko-sozialen »Großen Transformation« umgesetzt werden. Dass »Laudato si'« über die öko-sozialen Herausforderungen der Gegenwart, mögliche politische Antworten und ihre ethische Bewertung wenig Neues sagt, ist von daher überhaupt keine Enttäuschung: Das radikal Neue ist weder angezielt, noch ist es für das beabsichtigte Ziel notwendig oder hilfreich. So lautet ein Fazit dieses Kommentars: Gerade weil »Laudato si'« in der ethischen Perspektive, der Analyse und den Reformkonsequenzen nichts revolutionär neues anbietet, handelt es sich um eine starke Sozialenzyklika: Sie hat das Potential, politisch wirksam zu werden und zu der anstehenden öko-sozialen Transformation beizutragen. Dabei hat sie dieses Potential vor allem dann, wenn ihre öko-soziale Botschaft aus den Kirchen insgesamt verstärkt und von möglichst vielen politischen Akteuren aufgegriffen – und wenn sie von der Kirchenleitung in Rom und in den Ortskirchen nicht vergessen, sondern nachhaltig vertreten wird.

Neues an der Enzyklika findet man hingegen durchaus im Detail – und in der Art und Weise, *wie* Papst Franziskus

›spricht‹. Weil er eine für sich passende Form und Sprache gefunden hat, ist »Laudato si'« zu einem Lehrschreiben ohne den Duktus kirchenamtlicher ›Verlautbarungen‹ geworden. In der Enzyklika ist durchgängig zu spüren, dass hier nicht ein Papst in die weltöffentliche Debatte einsteigt, um die anderen Teilnehmer/innen von einer tieferen Wahrheit zu überzeugen, zu der diese selbst nichts beitragen könnten. Franziskus geht es vielmehr um einen Dialog, in den alle, »die sich von unterschiedlichen Ansätzen aus der Realität nähern« (Nr. 62), die VertreterInnen verschiedener Wissenschaften und Religionen, aber z. B. auch verschiedener Umweltbewegungen (Nr. 202) das einbringen, was sie von der großen Herausforderung, vor der die Menschheit steht, und von möglichen Lösungswegen verstanden haben.

In einer Welt, in der Autoritätsansprüche – welcher Herkunft auch immer – kaum noch Resonanz finden, gibt »Laudato si'« dem Unternehmen einer kirchlichen Sozialverkündigung eine Zukunft: Kirchliche Sozialverkündigung ist *erstens* nur in einem Dialog mit Menschen verschiedenster Couleur und divergierender Überzeugungen möglich, päpstliche Sozialverkündigung nur in einem Dialog, der für alle Menschen weltweit offen ist. Dabei informiert die Sozialverkündigung einerseits die ›säkulare‹ (Welt-)Öffentlichkeit über den Stand der Debatte innerhalb der Kirche und über die von vielen, wenn nicht von den meisten Christinnen und Christen geteilten Einstellungen und Überzeugungen. Innerkirchlich bereitet die Sozialverkündigung zudem außerkirchliche Debatten für die kirchliche Meinungsbildung auf und treibt ggf. die einschlägigen kirchlichen Debatten auf einen Konsens hin. *Zweitens* erkennt mit »Laudato si'« die kirchliche Sozialverkündigung innerkirchliche Pluralität an. Als glaubwürdige Teilnehmerin an den Debatten der Weltöffentlichkeit verschweigt Papst Franziskus nicht, dass es auch kirchenintern

Differenzen gibt. Statt von der *einen* wahren Position spricht er – auch mit Blick auf soziale Fragen – von »verschiedenen Synthesen zwischen dem Glauben und der Vernunft« (63).

Dass »Laudato si'« inhaltlich kaum Neues bietet, ist kein Schaden – und schmälert den Wert der Enzyklika nicht. Sie dient einer größeren Sache, der öko-sozialen Transformation. Von daher könnte sie zu einem wichtigen Teilmoment jener kontingenten Akteurskonstellation werden, ohne die – laut WBGU – eine Verdichtung vieler Entwicklungen auf eine nachhaltige »Große Transformation« nicht gelingen kann. Dabei vertritt sie vor allem eine Botschaft: Die öko-soziale Transformation ist möglich. Wenn die eingeleiteten Lernprozesse immer mehr Menschen erfassen, dann wird diese Transformation, Gott sei Dank, auch kommen! Vertraut man dieser Botschaft, wird man gerne, wie in alten Tagen, singen: »Laudato si', o mi signore, ...« – im Rhythmus von G – G – Em – Em – C – C – D – D mit vier Schlägen auf jeden Akkord.

# BIBLIOGRAFIE ZUM SOZIAL- ETHISCHEN KOMMENTAR

- Alemann, Ulrich von (2000): Das Politische an der Politik – Oder: Wider das Verschwinden des Politischen, in: Hinrichs, Karl, Kitschelt, Herbert, Wiesenthal, Helmut (Hg.): Kontingenz und Krise. Institutionenpolitik in kapitalistischen und postsozialistischen Gesellschaften (FS Claus Offe), Frankfurt/New York: Campus Verlag, S. 103–115.
- Binswanger, Hans Christoph (<sup>2</sup>2006): Die Wachstumsspirale. Geld, Energie und Imagination in der Dynamik des Marktprozesses, Marburg: Metropolis.
- Boff, Leonardo (2015): Pflege des gemeinsamen Hauses. Ein deutsch-brasilianischer Befreiungstheologe sieht in der Enzyklika von Papst Franziskus ein Tribut an die Kirche Lateinamerikas, in: Die Tageszeitung, 18.06.2015, S. 3.
- Bronger, Dirk (2004): Metropolen, Megastädte, Global Cities. Die Metropolisierung der Erde, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Drobinski, Matthias (2015): Die Schröpfung der Schöpfung. Die Enzyklika fordert, dass die Menschen ihren Lebensstil ändern, in: Süddeutsche Zeitung, 18.06.2015, S. 4.
- Deckers, Daniel (2015): Pappas Home Office. Die Allergien des Papstes, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.07.2015, S. 4.
- Delgado, Mariano (2014): Auf dem Weg zu einer pastoralen und missionarischen »Konversion«. Überlegungen zu »Evangelii gaudium«, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 98, Heft 1/2., S. 142–147.
- Deutsche Bischofskonferenz (DBK) (2015): Inhaltsangabe: Papst Franziskus Enzyklika *Laudato si'* – Über die Sorge für das gemeinsame Haus (Pressemittteilungen der Deutschen Bischofskonferenz, 18.06.2015), Bonn, online verfügbar: [http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/presse\\_2015/2015-Enzyklika-Laudato-si-Inhaltsangabe.pdf](http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2015/2015-Enzyklika-Laudato-si-Inhaltsangabe.pdf).
- Edenhofer, Ottmar (2015): »Natürlich ist das utopisch«. Der Klimaforscher Ottmar Edenhofer erklärt die päpstliche Umweltzyklika: Warum die Atmosphäre der ganzen Menschheit gehört und was das für die Besitzer von Kohle, Öl und Gas bedeutet, in: Süddeutsche Zeitung, 20.06.2015, S. 6.
- Edenhofer, Ottmar/Flachland, Christian (2008): Ein Global Deal für den Klimaschutz. Herausforderungen an die Energie- und Klimapolitik, in: AMOSINTERNATIONAL 2. Jg., Heft 1, S. 24–33.
- Edenhofer, Ottmar/Flachland, Christian (2012): Die Nutzung globaler Gemeinschaftsgüter: Politökonomische Herausforderungen an die Klimapolitik, in: ifo Schnelldienst 65. Jg., Heft 12, S. 29–35.

- Edenhofer, Ottmar/Knopf, Brigitte/Luderer, Gunnar (2009): Globale Klimapolitik jenseits harmloser Utopien, in: *Wirtschaftspolitische Blätter* 4. Jg.
- Ekardt, Felix (2010): Wie weiter im globalen Klimaschutz? Zugleich zur Kritik und Neukonzeption des Emissionshandels, in: *Zeitschrift für Rechtspolitik* 43. Jg., Heft 7, S. 230–232.
- Ekardt, Felix (2011): Theorie der Nachhaltigkeit: Rechtliche, ethische und politische Zugänge – am Beispiel von Klimawandel, Ressourcenknappheit und Welthandel, Baden-Baden: Nomos Verlag.
- Ekardt, Felix (2015): Umwelt-Enzyklika markiert Kehrtwende. Felix Ekardt im Gespräch mit Georg Ehring, online verfügbar: [http://www.deutschlandfunk.de/papst-franziskus-umwelt-enzyklika-markiert-kehrtwende.697.de.html?dram:article\\_id=322975](http://www.deutschlandfunk.de/papst-franziskus-umwelt-enzyklika-markiert-kehrtwende.697.de.html?dram:article_id=322975).
- Emunds, Bernhard (2011): Was verstehen die Päpste vom Kapitalismus? Einige Beobachtungen zu den beiden ersten Sozialzyklen, in: *Ethik und Gesellschaft Sonderheft 2011*. Online verfügbar: [http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-Sonderheft-2011\\_Emunds.pdf](http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-Sonderheft-2011_Emunds.pdf)
- Emunds, Bernhard (2013): Missionierende Sozialverkündigung? Kritische Bemerkungen zur Kernbotschaft von »Caritas in Veritate«, in: Jörg Althammer (Hg.): *Caritas in veritate. Katholische Soziallehre im Zeitalter der Globalisierung*, Berlin: Duncker & Humblot 2013, 215–238.
- Emunds, Bernhard (2014): *Politische Wirtschaftsethik globaler Finanzmärkte*, Wiesbaden: Springer Gabler.
- Florin, Christiane (2015): Denn du bist wuhundeherbar, Herr, in: *Zeit Online*, online verfügbar: <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2015-06/papst-franziskus-umwelt-enzyklika-laudato-si>.
- Grin, John/Rotmans, Jan/Schot, Johan (2010): *Transitions to Sustainable Development. New Directions in the Study of Long Term Transformative Change*. London: Routledge.
- Gronemeyer, Axel (1999): Soziale Probleme, soziologische Theorie und moderne Gesellschaften, in: Albrecht, Günter/Gronemeyer, Axel/Stallberg, Friedrich W. (Hg.): *Handbuch soziale Probleme*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 13–72.
- Große Kracht, Hermann-Josef (2000): Von traditionellen »Richteramt« zur »Großbewegung« in der Zivilgesellschaft? Ein Überblick über Tendenzen und Perspektiven der Staats- und Demokratietheorie des kirchlichen Lehramtes, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 122, Heft 1, S. 34–59.
- Große Kracht, Hermann-Josef (2011): Irgendwie laboristisch. Der Vorrang der Arbeit in der Tradition der päpstlichen Sozialzyklen, in: *Ethik und Gesellschaft Sonderheft 2011*, Online verfügbar: [http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-Sonderheft-2011\\_Grosse\\_Kracht.pdf](http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-Sonderheft-2011_Grosse_Kracht.pdf)

- Grunewald, Karsten/Bastian, Olaf (Hg.) (2012): Ökosystemdienstleistungen. Konzept, Methoden und Fallbeispiele, Berlin/Heidelberg: Springer.
- Grunwald, Armin (2012): Ende einer Illusion. Warum ökologisch korrekter Konsum uns nicht retten wird, München: Oekom-Verlag.
- Guardini, Romano (1950): Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, Basel: Hess.
- Häring, Hermann (2015): Ein dialogfähiger Papst hat den richtigen Ton gefunden. »In jedem Laut dieser Welt ein Geheimnis« (Al Khawwas), online verfügbar: <http://www.blankenese.de/news-leser-kirche/ein-dialogfaehiger-papst-hat-den-richtigen-ton-gefunden.html>.
- Hauff, Volker (Hg.) (1987): Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung. Greven: Eggenkamp.
- Hengsbach, Friedhelm (2014): Der Papst irrt – der Papst hat recht. »Evangelii gaudium« in der Sicht von Ökonomen, in: Herder-Korrespondenz Jg. 68, Heft 3; S. 119–124.
- Hengsbach, Friedhelm (2015): Die »Kapitalismus«-Kritik des Papstes Franziskus, in: Theologisch-praktische Quartalschrift Jg. 163, Heft 1, S. 43–53.
- Höhn, Hans-Joachim (2000): Die Natur der Gesellschaft. Bausteine einer Ökologischen Sozialethik, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 33–34/2000, S. 17–24.
- ICHRP – International Council on Human Rights Policy (2008): Climate Change and Human Rights. A Rough Guide, Versoix, Switzerland: ICHRP, online verfügbar: [http://www.ohchr.org/Documents/Issues/ClimateChange/Submissions/136\\_report.pdf](http://www.ohchr.org/Documents/Issues/ClimateChange/Submissions/136_report.pdf)
- Illich, Ivan (1980): Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Jackson, Tim (2011): Wohlstand ohne Wachstum. Leben und Wirtschaften in einer endlichen Welt, München: Oekom-Verlag.
- Janowski, Bernd (2004): Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: Witte, Markus (Hg.): Gott und Mensch im Dialog (FS O. Kaiser) (BZAW 345/1), Berlin/New York: Walter de Gruyter, S. 183–214.
- Kändler, Jürgen (2012): Finanzmarktkapitalismus oder Finanzmarktrationalität?, in: Dörre, Klaus/Sauer, Dieter/Wittke, Volker (Hg.): Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik, Frankfurt am Main: Campus, S. 205–221.
- Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands e.V. (Hg.) (2007): Texte zur katholischen Soziallehre: Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente (mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning und Johannes Schasching), Köln: Kerteler.

- Kaul, Inge (2001): *Public Goods in the 21st Century*, in: Faust, Michael/Kaul, Inge/Le Goulven, Katell le/Ryu, Grace/Schnupf, Mirjam: *Global Public Goods. Taking the Concept Forward* (Office of Development Studies Discussion Paper 17), New York: UNDP, S. 1–25.
- Kiyar, Dagmar (2013): *Internationale Klimapolitik: der UNFCCC-Prozess*, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): *Dossier Klimawandel*, online verfügbar: <http://www.bpb.de/gesellschaft/umwelt/klimawandel/38529/unfccc-prozess>.
- Klein, Naomi (2015): *Die Entscheidung: Kapitalismus vs. Klima*, Frankfurt am Main: S. Fischer (This Changes Everything: Capitalism vs. The Climate, New York: Simon & Schuster).
- Korf, Wilhelm (1998): *Leitideen verantworteter Technik*, in: *Stimmen der Zeit* 207, S. 253–266.
- Krebs, Angelika (1997): *Naturethik im Überblick*, in: dies. (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 337–379.
- Kruij, Gerhard (2010): *Caritas in Veritate. Ein kritischer Kommentar aus sozial-ethischer Perspektive*, in: *Theologie und Glaube*, Jg. 100, S. 85–107.
- Kuschel, Karl-Josef (2004): *Zwischen Modernismuskrise und Modernekritik. Romano Guardini*, in: *Theologische Quartalschrift*. Jg. 184, Heft 3, S. 158–184.
- Kuster, Niklaus (2014): *Das spirituelle Profil des Franz von Assisi*, in: *Katechetische Blätter* Jg. 139, Heft 3, S. 168–173
- Lambach, Daniel (2013): *Fragile Staatlichkeit: Begriffe, Theorien und politische Diskurse*, in: Meyer, Günter/Muno, Wolfgang/Brand, Alexander (Hg.): *Staatlichkeit in der Dritten Welt – fragile und gescheiterte Staaten als Entwicklungsproblem*. Mainz: Johannes-Gutenberg-Universität, S. 31–58, online verfügbar: [http://www.social-globalization.uni-kassel.de/wp-content/uploads/2014/01/Muno\\_Publikation.pdf](http://www.social-globalization.uni-kassel.de/wp-content/uploads/2014/01/Muno_Publikation.pdf).
- Leist, Anton (2007): *Ökologische Gerechtigkeit als bessere Nachhaltigkeit*, in: *APuZ* 24 (2007), S. 3–10, online verfügbar: <http://www.bpb.de/system/files/pdf/807ZG4.pdf>.
- Lenz, Matthias (2013): *Laudato si – nach dem Sonnengesang des Franz von Assisi? Ein gecovertes Cover*, in: Keuchen, Marion/Kuhlmann, Helga/Leutzsch, Martin (Hg.): *Musik in Religion – Religion in Musik* (Populäre Kultur und Theologie, Bd. 10), Jena: IKS Garamond, S. 271–289.
- Lienkamp, Andreas (1996): *Systematische Einführung in die christliche Sozial-ethik*, in: Furger, Franz/Lienkamp, Andreas/Dahm, Karl-Wilhelm (Hg.), *Einführung in die Sozial-ethik*, Münster/Westf.: LIT, S. 37–55.
- Lienkamp, Andreas (2009): *Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive*, Paderborn: Schöningh.

- Lotze-Campen, Hermann u. a. (2010): Global aber gerecht. Klimawandel bekämpfen, Entwicklung ermöglichen, München: Beck.
- Lutterbach, Hubertus (2014): Wer ist Franziskus? Aktuelle Konstruktionen eines Heiligen, in: Katechetische Blätter Jg. 139, Heft 3, S. 163–167.
- Mair, Steffen (2004): Intervention und »state failure«: Sind schwache Staaten noch zu retten? In: Internationale Politik und Gesellschaft, Heft 3, S. 82–98, online verfügbar: <http://library.fes.de/pdf-files/id/ipp/200403art-mair.pdf>.
- Martens, Jens/ Hain, Roland (2002): Globale öffentliche Güter. Zukunftskonzept für die internationale Zusammenarbeit? (working paper), Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung/ WEED, online verfügbar: <http://www2.weed-online.org/uploads/gpg2002.pdf>.
- Meadows, Dennis u. a. (1972): Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt (Original: Meadows, Donella/Meadows, Dennis/Randers, Jørgen/Behrens III, William W.: The Limits to Growth. A report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind, New York: Universe Books, 1972).
- Millennium Ecosystem Assessment (2005): Ecosystems und Human Well-being: Biodiversity Synthesis, Washington D.C.: World Resources Institute, online verfügbar: <http://www.millenniumassessment.org/documents/document.354.aspx.pdf>.
- Möhring-Hesse, Matthias (2011): Kapitalismus und Demokratie. Zur Gesellschaftstheorie von »Centesimus annus«, in: Ethik und Gesellschaft, Sonderheft 2011, online verfügbar: <http://www.ethik-und-gesellschaft.de/dynasite.cfm?idsmid=110356>.
- Müller, Gerhard Kardinal (2015): Einführung zur Enzyklika von Papst Franziskus, in: Papst Franziskus: Die Enzyklika »Laudato Si'« über die Sorge für das gemeinsame Haus, Freiburg i. Br.: Herder, S. 249–268.
- Nell-Breuning, Oswald von (1950): Die soziale Enzyklika. Erläuterungen zum Weltrundschreiben Papst Pius' XI. über die gesellschaftliche Ordnung, Köln: Kettelerhaus.
- Nell-Breuning, Oswald von (<sup>2</sup>1990): Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität, Freiburg i. Br.: Herder.
- ORF (2015): Vatikan entzieht Enzyklika-Leaker Akkreditierung, 16.06.2015, online verfügbar: <http://religion.orf.at/stories/2716505>.
- Ott, Konrad/Döring, Ralf (<sup>3</sup>2011): Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit (Beiträge zur Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit Bd. 1), Marburg: Metropolis.
- Pankoke, Eckart (1970): Soziale Bewegung, soziale Frage, soziale Politik. Grundfragen der deutschen »Sozialwissenschaft« im 19. Jahrhundert, Stuttgart: Klett.

- Papst Benedikt XVI. (2003): *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br.: Herder.
- Papst Benedikt XVI. (2009): *Enzyklika Caritas in Veritate* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 186), Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Papst Franziskus (2013a): *Enzyklika Lumen fidei über den Glauben*, Rom: Libreria Editrice Vaticana, online verfügbar: [http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/presse\\_2012/Enzyklika-LUMEN-FIDEI.pdf](http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2012/Enzyklika-LUMEN-FIDEI.pdf). [Buchausgabe u. a.: Freiburg i. Br.: Herder (kommentiert vom Metropolit Augoustinos, Nikolaus Schneider und Robert Zollitsch)].
- Papst Franziskus (2013b): *Apostolisches Schreiben Evangelium gaudium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, Rom: Libreria Editrice Vaticana, online verfügbar u. a.: (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), Bonn, [http://www.dbk-shop.de/index.php?page=product&info=21936&dl\\_media=19148](http://www.dbk-shop.de/index.php?page=product&info=21936&dl_media=19148) [Buchausgabe u. a.: Freiburg i. Br.: Herder (mit einer Einführung von Bernd Hagenkord)].
- Papst Franziskus (2015): *Enzyklika Laudato si'.* Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Rom: Libreria Editrice Vaticana, online verfügbar u. a. unter [http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/presse\\_2015/2015-06-18-Enzyklika-Laudato-si-DE.pdf](http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2015/2015-06-18-Enzyklika-Laudato-si-DE.pdf).
- Papst Franziskus (15.01.2015): *Pressekonzferenz mit dem Heiligen Vater auf dem Flug von Colombo nach Manila (Apostolische Reise von Papst Franziskus nach Sri Lanka und auf die Philippinen, 12.–19. Januar 2015)*, 15.01.2015, online verfügbar: [https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/january/documents/papa-francesco\\_20150115\\_srilanka-philippine-incontro-giornalisti.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150115_srilanka-philippine-incontro-giornalisti.html)
- Papst Johannes Paul II. (1981): *Laborem Exercens. Enzyklika*, in: *Texte zur Katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning SJ und Johannes Schasching SJ*, Köln: Kettelet, S. 529–601
- Papst Johannes Paul II. (1991): *Centesimus Annus. Enzyklika*, in: *Texte zur Katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning SJ und Johannes Schasching SJ*, Köln: Kettelet, S. 793–867.
- Papst Johannes XXIII. (1963): *Pacem in Terris. Enzyklika*, in: *Texte zur Katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning SJ und Johannes Schasching SJ*, Köln: Kettelet, S. 241–290.
- Papst Pius XI. (1931): *Quadragesimo Anno. Enzyklika*, in: *Texte zur Katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere*

- kirchliche Dokumente. Mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning SJ und Johannes Schasching SJ, Köln: Ketteler, S. 61–120.
- Pennekamp, Johannes (2011): Wohlstand ohne Wachstum. Ein Literaturüberblick (MPiFG Working Paper 11/1), Köln: Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung, online verfügbar: <http://www.mpifg.de/pu/workpap/wp11-1.pdf>
- Pies, Ingo (2014): Papst Franziskus – kein Gegner des Marktes. Eine wirtschaftliche Stellungnahme zu »Evangelii gaudium«, in: Stimmen der Zeit 232, S. 233–242.
- Pilz, Winfried (2015): Laudato si! Der Papst, der heilige Franz und das bekannte Neue Geistliche Lied, in: katholisch.de, online verfügbar unter: <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/laudato-si-die-umwelttenzyklika-und-das-beliebte-lied> (Letzte Abfrage: 29.06.2015).
- Polanyi, Karl (1978): The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystem, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung (18.06.2015): Klimaforscher Schellnhuber spricht im Vatikan: »Risiko für die Menschheit«, online verfügbar: <https://www.pik-potsdam.de/aktuelles/pressemitteilungen/klimaforscher-schellnhuber-spricht-im-vatikan-risiko-fuer-die-menschheit201d>
- Radio Vatikan (23.03.2015): Papst feilt an seiner zweiten Enzyklika, online verfügbar: [http://de.radiovaticana.va/news/2015/03/23/papst\\_feilt\\_an\\_seiner\\_zweiten\\_enzyklika/1131395](http://de.radiovaticana.va/news/2015/03/23/papst_feilt_an_seiner_zweiten_enzyklika/1131395).
- Radkau, Joachim (2011): Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte, München: C. H. Beck.
- Rawls, John (1998a): Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch, in: ders.: Die Idee des politischen Liberalismus, Politischer Liberalismus, Frankfurt am Main, S. 255–292.
- Rawls, John (1998b): Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses, in: ders.: Die Idee des politischen Liberalismus, Politischer Liberalismus, Frankfurt am Main, S. 293–332.
- Rosa, Hartmut (2013): Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit, Berlin: Suhrkamp.
- Rudolf, Beate (2007): Menschenrecht Wasser?, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Sassen, Saskia (1996): Metropolen des Weltmarkts. Die neue Rolle der Global Cities, Frankfurt am Main: Campus.
- Schweitzer, Albert (<sup>10</sup>2013): Das Problem des Ethischen in der Entwicklung des menschlichen Denkens, in: ders.: Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, München: C.H. Beck.
- Seidl, Irmi/Zahrnt, Angelika (Hg.) (2010): Postwachstumsgesellschaft. Konzepte für die Zukunft, Marburg: Metropolis.

- SRU – Sachverständigenrat für Umweltfragen (2002): Umweltgutachten 2002 des Rates von Sachverständigen für Umweltfragen: Für eine neue Vorreiterrolle (Deutscher Bundestag, Drucksache 14/8792), Berlin, online verfügbar: [http://www.umweltrat.de/cae/servlet/contentblob/465794/publicationFile/34311/2002\\_Umweltgutachten\\_Bundestagsdrucksache.pdf](http://www.umweltrat.de/cae/servlet/contentblob/465794/publicationFile/34311/2002_Umweltgutachten_Bundestagsdrucksache.pdf).
- Taylor, Charles (2001): Was ist menschliches Handeln?, in: ders.: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9–51.
- UFZ – Helmholtz-Zentrum für Umweltforschung (2006): Die Relevanz des Millennium Ecosystem Assessment für Deutschland (UFZ-Bericht 2/2006), online verfügbar: [http://www.ufz.de/data/UFZ-Bericht%202-2006%20MillAss\\_final6182.pdf](http://www.ufz.de/data/UFZ-Bericht%202-2006%20MillAss_final6182.pdf)
- UNESCO – United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (2015): Water for a sustainable world. The United Nations World Water Development Report 2015, Paris, online verfügbar: [www.unesco-ihc.org/sites/default/files/wwdr\\_2015.pdf](http://www.unesco-ihc.org/sites/default/files/wwdr_2015.pdf) (Zusammenfassung in deutscher Sprache: [http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/SC/images/WWDR2015ExecutiveSummary\\_GER.pdf](http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/SC/images/WWDR2015ExecutiveSummary_GER.pdf)).
- Vogt, Markus (<sup>2</sup>2010): Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive (Hochschulschriften zur Nachhaltigkeit Bd. 39), München: Oekom-Verlag.
- Wallacher, Johannes (2015): Laudato Si' – Kompass für eine menschen- und umweltgerechte Entwicklungsagenda. Thesen zur Zusammenfassung und Einordnung der Enzyklika »Laudato si'«. Über die Sorge für das gemeinsame Haus von Papst Franziskus, 17.06.2015, online verfügbar: [https://www.hfph.de/nachrichten/thesen-zur-enzyklika-laudato-si/thesen\\_enzyklika\\_johannes\\_wallacher.pdf](https://www.hfph.de/nachrichten/thesen-zur-enzyklika-laudato-si/thesen_enzyklika_johannes_wallacher.pdf).
- WBGU – Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (<sup>2</sup>2011): Welt im Wandel – Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation, Berlin, online verfügbar: [http://www.wbgu.de/fileadmin/templates/dateien/veroeffentlichungen/hauptgutachten/jg2011/wbgu\\_jg2011.pdf](http://www.wbgu.de/fileadmin/templates/dateien/veroeffentlichungen/hauptgutachten/jg2011/wbgu_jg2011.pdf).
- Welzer, Harald/Wiegandt, Klaus (Hg.) (2013): Wege aus der Wachstumsgesellschaft, Frankfurt am Main: Fischer.
- Werbick, Jürgen (2014): Licht des Glaubens – ohne den Schatten des Zweifels?, in: Theologie und Glaube Jg. 104, Heft 4, S. 344–357.
- Wiemeyer, Joachim (2014): Evangelii Gaudium – das Programm eines Pontifikats, in: Die Neue Ordnung Jg. 68, Heft 2, S. 100–109.
- Windolf, Paul (2008): Eigentümer ohne Risiko. Die Dienstklasse des Finanzmarkt-Kapitalismus, in: Zeitschrift für Soziologie Jg. 37, S. 516–535.

- Wisse, Stephan (1978): Franziskus von Assisi und die Bewältigung der Zukunft, in: Franziskanische Studien Jg. 60, S. 239–251.
- Wolf, Hubert (2015a): Und sie bewegt sich doch. An alle Menschen guten Willens: Die Umwelt-Enzyklika von Papst Franziskus ist revolutionär – denn sie verändert grundsätzlich das Verhältnis von Wissenschaft, Kirche und Moral, in: Süddeutsche Zeitung, 22.06.2015, S. 9.
- Wolf, Hubert (2015b): Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte, München: C.H.Beck.
- World Resources Institute (2005): *Ecosystems and Human Well-Being. Millennium Ecosystem Assessment*, online verfügbar: <http://www.maweb.org/en/Condition.aspx> (Zusammenfassung: S. 26–70, online: <http://www.maweb.org/documents/document.765.aspx.pdf>), oder: [http://www.eoearth.org/article/Ecosystems\\_and\\_Human\\_Well-being:\\_Synthesis\\_%28full\\_report%29](http://www.eoearth.org/article/Ecosystems_and_Human_Well-being:_Synthesis_%28full_report%29)).
- Wuppertal-Institut für Klima, Umwelt, Energie/Bund für Umwelt und Naturschutz Deutschland/Brot für die Welt (Hg.) (2008): *Zukunftsfähiges Deutschland in einer globalisierten Welt. Ein Anstoß zur gesellschaftlichen Debatte*, Frankfurt am Main: Fischer.