

HINTERGRUNDPAPIER

Eine gelungene Provokation für eine pluralistische Weltgesellschaft

Die Enzyklika Laudato Si' – eine Magna Charta der integralen Ökologie als Reaktion auf den suizidalen Kurs der Menschheit

Christoph Bals

Zusammenfassung

Dieses Hintergrundpapier geht der Frage nach der möglichen Relevanz der im Juni 2015 veröffentlichten Enzyklika *Laudato Si'* von Papst Franziskus für eine pluralistische Gesellschaft nach. Es prüft, ob die Enzyklika Dokument eines reflektierten Glaubens ist, das den Vorrang der Wissenschaft bei weltlichem Wissen sowie den Vorrang des demokratisch gewählten Staates und die Menschenwürde bzw. -rechte akzeptiert. Auf dieser Grundlage geht das Hintergrundpapier der Frage nach, ob von dem in der Enzyklika vorgenommenen – und auch wissenschaftlich begründeten – Paradigmenwechsel vom Bild des Menschen als Herrscher über den Rest der Schöpfung zur universalen Geschwisterlichkeit – gerade auch mit den schwachen und ausgestoßenen Menschen und den vor Massenauslöschung bedrohten Mitlebewesen – Impulse für eine pluralistische Gesellschaft ausgehen können. Der Papst begründet den Paradigmenwechsel sorgfältig doppelt codiert: wissenschaftlich und theologisch. Und er präsentiert ihn als Gegenstrategie zu rein utilitaristischen Ansätzen, wo die aus der Gesellschaft Ausgeschlossenen, die schwachen Glieder der ökologischen Mitwelt, durchs Gitter zu fallen drohen. Als Konsequenz drängt die Enzyklika auf den Schutz der Gemeingüter Umwelt und Klima und drängt auf Finanzausgaben für die vom Klimawandel Betroffenen. Zuletzt diskutiert das Hintergrundpapier die Frage, ob Religion zur Motivation des notwendigen kooperativen Handelns in einer pluralistischen Gesellschaft beitragen kann oder wie funktionale Entsprechungen dazu aussehen könnten.

Impressum

Autor: Christoph Bals

Redaktion: Daniela Baum

Herausgeber:

Germanwatch e.V.

Büro Bonn:

Dr. Werner-Schuster-Haus

Kaiserstr. 201

D-53113 Bonn

Telefon +49 (0)228 / 60 492-0, Fax -19

Büro Berlin:

Stresemannstr. 72

D-10963 Berlin

Telefon +49 (0)30 / 28 88 356-0, Fax -1

Internet: www.germanwatch.org

E-Mail: info@germanwatch.org

Januar 2016; ergänzte Fassung vom Juni 2016

Bestellnr: 16-9-01

ISBN 978-3-943704-42-6

Diese Publikation kann im Internet abgerufen werden unter: www.germanwatch.org/de/10479

Brot **MISEREOR**
für die Welt **• IHR HILFSWERK**

Mit finanzieller Unterstützung von Brot für die Welt – Evangelischer Entwicklungsdienst und MISEREOR. Für den Inhalt dieser Publikation ist alleine Germanwatch verantwortlich.

Inhalt

Vorwort	4
Zusammenfassung	7
1 Eine sorgfältig vorbereitete Provokation des Papstes	11
1.1 Ausgangspunkt: Reaktion auf den „suizidalen Kurs der Menschheit“	12
1.2 Analogie zur Atomwaffenkrise	14
2 Impulse für eine pluralistische Weltgesellschaft?	16
2.1 Welche Anstöße liefert die Enzyklika als Dokument eines reflektierten Glaubens?.....	17
2.1.1 Akzeptanz des Vorrangs der Wissenschaft bei der doppelt codierten Beschreibung der Welt.....	19
2.1.2 Akzeptanz des säkularen Staates und Aufruf zu internationaler Ordnungs- und Strukturpolitik zur Regelung des Gemeinwohls.....	28
2.1.3 Akzeptanz von Menschenwürde und Menschenrechten	34
2.2 Geht es um einen vereinnahmenden Dialog oder um einen Diskurs unter Gleichen?	36
2.2.1 Nichtvereinnahmender Dialog mit anderen Religionen.....	38
2.2.2 Das Innen und Außen – zwei seit der Achsenzeit eingeübte Perspektiven, die Welt auf Abstand zu bringen	38
3 Kann die Enzyklika inhaltliche Impulse und anregende Bilder für eine pluralistische Weltgesellschaft geben?	41
3.1 Beispiel Gottesebenenbildlichkeit.....	41
3.2 Weitere Impulse durch die Religion?	42
3.3 Übersetzungsvorbehalt.....	43
3.4 Lernbereite pluralistische Gesellschaft?	44
4 Ein Bild hielt uns gefangen: Der Paradigmenwechsel vom Herrscher über die Umwelt zur Teilhabe an der universellen Geschwisterlichkeit im gemeinsamen Zuhause	45
4.1 Die Befreiung vom alten Paradigma.....	45
4.2 Die doppelt codierte Begründung.....	48
4.2.1 Wissenschaftliche Anschlussfähigkeit des neuen Paradigmas	49
4.2.2 Theologische Begründung des neuen Paradigmas	51
4.3 Konsequenzen des neuen Paradigmas.....	56
4.3.1 Der Vorrang des Seins vor dem Nützlichen	56
4.3.2 Gemeineigentum	57
5 Zusätzliche Handlungsmotivation?	63
5.1 Motivation, die nicht verordnet werden kann: Liebe	65
5.2 Die Kraft des Feierns	71
6 Fazit	72
7 Literaturverzeichnis	73

Vorwort

Ein Jahr nach Erscheinen der Enzyklika *Laudato Si'* können wir von Misereor aus sagen: Papst Franziskus ist mit der Enzyklika ein großer Wurf gelungen. Er hat Menschen in und außerhalb der Kirche und der Religionen überrascht, über religiöse und weltanschauliche Grenzen hinweg, in Politik und soziale Bewegungen hinein drängende Fragen der Menschheit zum Thema gemacht und die internationale politische Agenda über die großen Zukunftsfragen beeinflusst: zur Überwindung der weltweiten Armut in einer durchökonomisierten Welt, zu nachhaltigen Formen der Ernährung, zur Begrenzung des menschengemachten Klimawandels, zum würdigen Leben auf dem Land und in den wachsenden Städten. Der Zeitpunkt der Veröffentlichung war bewusst vor den großen Konferenzen der Weltgemeinschaft gewählt: im September 2015 beschloss diese, den globalen Herausforderungen mit der Agenda 2030 sowie den globalen Nachhaltigkeitszielen (SDG) und im Dezember 2015 mit dem Klimaabkommen von Paris zu begegnen. Die UNO-Konferenz zum weltweiten Wohnen in den Städten steht im Oktober 2016 noch an. Nun kommt es auf die möglichst ambitionierte Umsetzung der Abkommen an. Der Erfolg dabei ist ungewiss. Wie kann es dennoch gelingen?



Pfr. Pirmin Spiegel, MISEREOR

Der Papst führt in *Laudato Si'* zusammen, spitzt zu, was er aus allen Teilen der Welt erfahren und auf seinen Reisen gesehen hat. Er hat weltweit gut hingeschaut und zugehört, wie es den Armen und der Erde geht. Kirchliches Umweltengagement und kirchliche Sozialkritik gab es schon vor *Laudato Si'*. Franziskus stellt die dominierende Form der kapitalistischen Wirtschaft unter Verdacht: sie tötet, indem sie weder Menschheit noch Erde in ihrem Selbstwert respektiert. Deswegen ist *Laudato Si'* eine Sozial- und Umweltzyklika mit dem Querschnittsthema Gerechtigkeit. Dafür werden naturwissenschaftliche Erkenntnisse aufgenommen, konkrete Bedrohungen von Menschen dargestellt, Bischofskonferenzen zitiert. Abgestützt auf diese verschiedenen Analysen kommen die Grundüberzeugungen des christlichen Glaubens ins Spiel: ein tiefgreifender sozialer und ökologischer Wandel ist notwendig, damit alle Menschen heute in Würde leben können und die Erde insgesamt eine Zukunft hat. Die Erde und das Leben auf ihr verdanken sich einem „Anderen“, sie sind christlich gesprochen Geschenke Gottes.

Der Papst sagt: wir können es nur gemeinsam schaffen, durch eine andere Wirtschaft und Politik, mit nachhaltigen und bescheidenen Lebensstilen. Der Ton des Schreibens ist nicht von Entmutigung und Ohnmacht geprägt, sondern von Hoffnung und Vertrauen. Der Papst stärkt all die Prozesse von der Basis bis in die Vereinten Nationen hinein, die Veränderungen in diese Richtung wollen. Unterschiedliche Bündnisse sind nötig, um das herrschende System zu überwinden. Dafür braucht es Dialoge, Dialoge, Dialoge.

Widerstand gegen die beschriebenen Veränderungen ist aber auch offensichtlich, weil Interessen derjenigen berührt werden, die technologische, wirtschaftliche und politische Macht haben, die im Wohlstand leben und – zumindest – auf den ersten Blick etwas zu verlieren haben. Kommen Dialoge aber nicht auch an ihre Grenzen, wenn mit Macht schädliches Verhalten beibehalten wird? Gleichwohl: es geht nur durch Engagement auf verschiedenen Ebenen. Pluralismus, sonst nicht so sehr mit der katholischen Kirche verbunden, wird hier zur Maßgabe der päpstlichen Provokation, wie Christoph Bals die Enzyklika nennt. Es geht um einen engagierten, keinen gleichgültigen Pluralismus, bei dem Menschen Konflikte eingehen, um die besten Wege zu finden. *Laudato Si'* enthält eine Hoffnung: wir können es schaffen, gemeinsam! Dazu bedarf es aber einer radikalen ökologischen Umkehr. Glaubensgemeinschaften überall auf der Erde haben in *Laudato Si'* dafür Unterstützung gefunden.

Die Gefahr, dass es bei einer Provokation bleibt, die die Wirklichkeit letztlich nicht verändert, ist offensichtlich. Auf welchen Ebenen kann wer zu was ansetzen? Einige Ansätze und unausweichliche Fragen:

Um der Glaubwürdigkeit willen muss die Kirche bei der ökologischen Umkehr bei sich selber ansetzen. Es geschieht in Deutschland zwar schon einiges, angefangen beim Fairen Handel über energieeffizientes Gebäudemanagement, nachhaltige Finanzanlagen, ökosoziales Beschaffungswesen und Mobilitätsverhalten. Aber es ist noch keine kohärente Strategie, wie *Laudato Si'* sie zeichnet. So ist es möglich, über das bisherige Maß hinaus, auf dieser grundlegenden Ebene noch mehr und in allen kirchlichen Zusammenhängen zu unternehmen. Wie steht es darüber hinaus mit kirchlichem Engagement für eine wirkliche Energiewende, für eine nachhaltige bäuerliche Landwirtschaft? Wie mischt sich Kirche bei der Stadtentwicklung angesichts der notwendigen Neubauten für sozial Benachteiligte und die ankommenden sowie an den Grenzen strandenden oder im Meer ums Leben kämpfenden Flüchtlinge ein? Mit wem arbeitet sie zusammen: mit anderen Religionsgemeinschaften, mit säkularen Organisationen, mit Privatunternehmen, mit Gewerkschaften, mit...? Welche Projekte unterstützt sie in der Weltkirche: haben sie die Chance, etwas im Sinne von *Laudato Si'*, also hin zu ökologischer Umkehr, zu sozialer Gerechtigkeit hin zu verändern?

Laudato Si' analysiert strukturelle Ursachen und sucht ihre Grundlagen bzw. Konsequenzen im Denken und Handeln der Einzelnen. Insofern ist die Enzyklika auch eine Einladung an Christen und Christinnen ihre eigenen Lebensstile zu hinterfragen. Folglich geht die Frage an alle Menschen, in ihren jeweiligen Kontexten: Was tut jede und jeder einzelne, um ihr bzw. sein Verhalten global gerecht zu gestalten? Da haben wir in reichen Ländern wie Deutschland eine andere Verantwortung, weil mehr Möglichkeiten, als Menschen in armen Ländern, die darauf hoffen müssen, dass ihr Lebensstandard sich endlich verbessert.

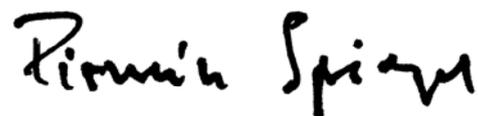
In einer Zeit, da sowohl die Weltgemeinschaft als auch Europa eher an den eigenen, nationalen Interessen einzelner Länder zu zerbrechen droht, ist der Aufruf zur unabdingbaren Zusammenarbeit ein Gegenzeichen: wie können Bündnisse von Kirchen, Religionen, Zivilgesellschaft so gestärkt werden, dass die Geschwisterlichkeit aller Menschen, die Empathie, die Compassion, die Barmherzigkeit, die Anerkennung der Anderen und das Interesse an deren Wohlbefinden wieder zur Grundhaltung werden? Hierzu gehören Austauschprogramme in alle Richtungen, solidarische Unterstützung von politischen Prozessen und sozialen Projekten. Wie kann die Erkenntnis vertieft werden, dass Deutschland und andere europäische Länder im Sinne der Gesamtlogik der SDG auch Entwicklungsländer sind, die sich verändern müssen?

Wie geht die Kirche mit den wirtschaftlichen und politischen Allianzen um, die sich dem vom Papst vorangetriebenen sozialen und ökologischen Wandel in den Weg stellen? Wie kann die Unterstützung innerhalb der Kirche vergrößert werden, wie können passive Christen zu aktiven Beteiligten werden? Die vielfältigen Basisprozesse der Zivilgesellschaft, in denen kirchliche Gruppen Partner sind, müssten gestärkt werden. Die Ansätze der jungen Generation müssten einen Platz erhalten, ohne die der älteren gering zu schätzen. Hierhin gehören auch die Rufe nach einer Bischofssynode, die den globalen Herausforderungen gewidmet ist. Mit *Laudato Si'* ist katholischerseits jetzt ein gutes Dokument vorhanden, das Problem ist eher seine Umsetzung in den kontinentalen, regionalen und nationalen Zusammenhängen. Von daher wäre es zu überlegen, ob nicht kontinentale oder nationale Synoden auf der Basis von *Laudato Si'* zu den drängenden Fragen aus der Perspektive der jeweiligen Ortskirche anstünden: Flucht und Migration, der Gegensatz von Armen und Reichen, die Folgen des Klimawandels und seine Begrenzung, Umgang mit Bodenschätzen? Interreligiöse Bündnisse könnten gemeinsam ethische Aspekte einbringen: zum Beispiel denjenigen, dass Gerechtigkeit und Solidarität darin bestehen, ärmeren Ländern Klimaschutztechnologien kostengünstig zur Verfügung zu stellen und entsprechende Berufsausbildungen anzubieten, damit sie die Stufe fossiler Entwicklung überspringen.

Die Konfliktlinien gehen durch die Kirche hindurch, genauso wie durch Politik, Wirtschaft, Finanzmärkte und Wissenschaft. Innerkirchliche Konfliktfähigkeit ist die eine Seite der Medaille, die andere ist die Bereitschaft und Fähigkeit, sich im Interesse der Armen und der geschundenen Erde auf den Streit mit mächtigen Gruppen in der Gesellschaft einzulassen und – wo nötig – auch Bündnisse aufzukündigen. Wie kann Kirche nicht nur in Mitteleuropa sich aus der Umarmung des Geldes befreien? Franziskus inspiriert im Umgang mit Symbolen von Reichtum und Macht weit über die Kirche hinaus. Ja, wie kann Kirche als Teil einer kritischen Bewegung zur sozialen und ökologischen Umwandlung des Systems beitragen? Wie mit den Grenzen des Dialogs umgehen, und gleichzeitig auf Veränderungen durch Dialoge setzen? Wie gelingt es im Sinne der Friedenspädagogik, die Gewaltspirale zu durchbrechen und Gegner zu Beteiligten der neuen Ordnung zu machen? Wir leben in einer Zeit, in der das gemeinsame Zeugnis für die ökologische Umkehr, sei es zwischen den christlichen Kirchen, sei es zwischen den Religionen, Kraft hat, die Ökumene voranzubringen. Kirchen und Religionen können gemeinsam die Umsetzung von Agenda 2030 und Klimaabkommen kritisch begleiten und mit ihrer moralischen Kraft die notwendigen Schritte fordern. Dieses moralische Potenzial wurde im gemeinsamen Auftreten bei den Klimaverhandlungen in Paris deutlich. Auch Akteure staatlicher und multilateraler Entwicklungszusammenarbeit entdecken gegenwärtig den positiven Beitrag, den Religionen für soziale und ökologische Transformation spielen können: wie kann die Kooperation hier gestärkt werden, unter Wahrung der Eigenständigkeit aller Akteure?

Mit diesen Fragen wird offensichtlich, dass die Enzyklika der katholischen Kirche neue Räume eröffnet in der Zusammenarbeit mit anderen Akteuren. Sie bringt die eigenen Stärken zum Ausdruck, will damit andere Akteure aber nicht vereinnahmen, sondern drängt sie, die Relevanz ihrer je eigenen Botschaft für Gerechtigkeit und die Umwelt zu erweisen. Diese Chancen der Enzyklika, in einer pluralistischen Gesellschaft gemeinsam, wenn auch in verteilten Rollen, auf den Schrei der Armen und der Umwelt zur reagieren, stellt der Text von Christoph Bals in sehr lesenswerter Weise heraus. Den Leserinnen und Lesern wünsche ich die Zeit und Muße, sich der Provokation der Enzyklika zu stellen. Die Sorge um das gemeinsame Haus braucht dies.

Aachen, Juni 2016



Pirmin Spiegel,
Hauptgeschäftsführer
Bischöfliches Hilfswerk Misereor

Zusammenfassung¹

Die Enzyklika *Laudato Si'*² vom Juni 2015 provoziert eine weltweite Debatte über den Zusammenhang von Armut und ökologischer Frage angesichts des von Papst Franziskus diagnostizierten suizidalen Kurses der Menschheit in einer krisengeschüttelten Zeit.

Dieses Hintergrundpapier stellt zunächst ganz grundsätzlich die Frage nach der möglichen Relevanz der Enzyklika – als Verlautbarung einer Religionsgemeinschaft – für eine *pluralistische* Gesellschaft. Vor allem Überlegungen, die der Philosoph und Soziologe Jürgen Habermas in den letzten Jahren³ über die Rolle von Religion in der heutigen Weltgesellschaft angestellt hat, bilden hier den gedanklichen und methodischen Rahmen für eine kritische Prüfung der Enzyklika. Seine Überlegungen zur Rolle von Religion im postsäkularen Zeitalter reagieren nicht nur auf die empirische Beobachtung, dass – trotz immer noch entgegenstehender Tendenzen rapide voranschreitender Säkularisierung vor allem in Teilen Europas – weltweit in absehbarer Zeit nicht mit einem Verschwinden der Religion zu rechnen ist, da sich etwa 80 Prozent der Menschen zu einer Religion bekennen. Sondern sie stellen vor allem die Frage, ob die in religiöser Sprache und Bildern manifestierte Reaktion auf vergangene Krisenerfahrungen durch Beiträge eines *reflektierten Glaubens* auch in Bezug auf die heutigen Krisen in einer pluralistischen Gesellschaft zur Überwindung dieser Krisen beitragen kann. Lassen sich hier Perspektiven eröffnen, die in der säkularen Debatte um Umwelt und Entwicklung bislang fehlen?

Dieses Hintergrundpapier prüft deshalb zunächst, ob die Enzyklika Dokument eines *reflektierten Glaubens* ist, da nur ein reflektierter Glaube in einer pluralistischen Gesellschaft ein ernsthafter Gesprächspartner sein kann. Es zeigt sich, dass die Enzyklika ihre wesentlichen Thesen doppelt codiert begründet: einerseits wissenschaftlich bzw. mit säkularen Argumenten, andererseits theologisch. In Bezug auf weltliche Fragen wird – nicht etwa bedauernd, sondern durch theologische Argumente gestützt – der Wissenschaft, in Fragen des Staates der legitimierte Politik Vorrang eingeräumt. Zugleich aber drängt die Enzyklika darauf, die wissenschaftlichen Ergebnisse mit der Intelligenz des Herzens zu lesen und zu bewerten, die sensibel ist für den Schrei der Armen und den Schrei der ökologischen Mitwelt. Es gelte, aufgrund dieser Bewertung sowohl den eigenen Lebensstil zu verändern als auch sich gemeinsam in die Politik einzumischen. Mit diesem Ansatz öffnet sie – über die Grenzen einer religiösen Ethik hinaus – den Horizont in Bezug auf eine ästhetische, moralische und ethische Bewertung der wissenschaftlichen Fakten in der Klimakrise sowie anderen sozialen und ökologischen Krisen. Die Menschenrechte werden anerkannt – mit besonderem Fokus auf sozialen Menschenrechten. Allerdings gibt es – insbesondere in Bezug auf die Rolle der Frauen sowie der Homo- und Transsexuellen – auch in der Enzyklika nach wie vor erhebliche blinde Flecken.

Anschließend prüft dieses Hintergrundpapier, ob es der Enzyklika gelingt, tatsächlich andere Religionen und säkular denkende Menschen zu einem nicht vereinnahmenden Diskurs unter Gleichen einzuladen. In erstaunlich offener Weise wird dabei betont, dass alle Kulturen und Religionen ihr Bestes für eine Kooperation einsetzen müssen, um die suizidale Krise abzuwenden. Keine Tradition alleine könne die Probleme lösen.

¹ Ich bedanke mich insbesondere bei Christiane Bals, Vera Künzel und Stefan Rostock für ihre Kommentare, Ergänzungen und konstruktiven Verbesserungsvorschläge.

² Die deutsche Fassung der Enzyklika *Laudato Si'* kann auf der Website der Deutschen Bischofskonferenz kostenfrei bestellt bzw. als PDF-Dokument heruntergeladen werden: www.dbk.de/themen/enzyklika-laudato-si

³ Siehe vor allem Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken II*, 2012.

Diesen Vorklärungen schließt sich die Frage an, ob der Enzyklika gelingen könnte, was im Laufe der Geschichte immer wieder gelang: Zahlreiche in religiöser Sprache und Bildern festgehaltene Erfahrungen historischer Krisenbewältigung in eine für die pluralistische Gesellschaft verständliche Sprache zu übersetzen und somit ganz neue, über den Kreis der Frommen hinaus für die gesamte Gesellschaft relevante Perspektiven zu eröffnen. Die Begriffe der Person oder der Emanzipation sind historische Beispiele für solche Übersetzungsprozesse. Besonders relevant wurde das dem Schöpfungsbericht entnommene Bild der Gottesebenbildlichkeit für die Entwicklung der Menschenrechte und der Menschenwürde; genauer für eine Ausprägung der Menschenrechte, die Menschen nicht nur wegen ihrer kognitiven Fähigkeiten sozusagen unter „Arten-“schutz stellt, sondern die Würde jedes Einzelnen schützt. Zugleich hatte genau dieses Bild der Gottesebenbildlichkeit eine extrem ambivalente Wirkungsgeschichte. Es gehört auch zum ideologischen Grundrüstzeug eines technokratischen und ökonomistischen Weltbilds der Moderne, das den gnadenlosen Herrschaftsauftrag des Menschen gegenüber der ökologischen Mitwelt in Szene setzt.

Darauf reagiert Franziskus in der Enzyklika *Laudato Si'* mit einem Paradigmenwechsel *vom Herrschaftsauftrag für den Menschen hin zur universalen Geschwisterlichkeit mit allen Mitgeschöpfen*. Nicht nur der Mensch, sondern die Welt sei nach dem Bild Gottes geschaffen; jedes Geschöpf, aber auch jedes Ökosystem spiegele etwas je eigenes von Gott wider. Diesen Paradigmenwechsel hin zur *universalen Geschwisterlichkeit* nicht nur mit den Menschen, wobei er die Armen hervorhebt, sondern auch mit der ökologischen Mitwelt codiert er wiederum doppelt, wissenschaftlich und theologisch. Wissenschaftlich knüpft er an die Erkenntnisse der Quantentheorie, der Relativitätstheorie, der Ökosystemforschung und insbesondere der Evolutionstheorie – die genetische Verwandtschaft mit den anderen Lebewesen – an, um das neue Paradigma zu untermauern.

Theologisch nimmt Franziskus eine interessante Perspektivverschiebung vor. Während das Herrschaftsparadigma die Welt aus der Perspektive Gottes von einem Punkt außerhalb beschreibt, der einen Zugriff und eine zergliedernde Analyse in immer kleinere Teile möglich macht, dominiert in der Enzyklika eine Perspektive eines inneren Punktes, der die Verbundenheit des Einzelnen mit der ökologischen Mitwelt, den anderen Menschen und dem uns verbindenden Ganzen erfahrbar werden lässt. Mit diesem Perspektivwechsel knüpft der Papst an die mystischen Traditionen aller Religionen an, die in den östlichen Religionen oft sogar die dominierende Perspektive ist. Der Papst zitiert in diesem Zusammenhang nicht nur protestantische und orthodoxe Akteure, sondern auch einen Vertreter des muslimischen Sufismus. Dieser Perspektivwechsel eröffnet neue Möglichkeiten für einen ökumenischen und interreligiösen Dialog. Er öffnet aber auch die Tür für einen Dialog mit der modernen Naturwissenschaft, da auf einer abstrakteren Ebene der Übergang von der klassischen Physik Newtons hin zur Kopenhagener Deutung der Quantentheorie einen ähnlichen Perspektivwechsel vornimmt.

In diesem Paradigmenwechsel liegt die Kernbegründung der von Franziskus vorgeschlagenen integralen bzw. ganzheitlichen Ökologie. Diese zielt darauf ab, auf verschiedenen Ebenen zu einem ökologischen Gleichgewicht zu gelangen: Das innere Gleichgewicht mit sich selbst, das solidarische mit den anderen und das natürliche mit allen Lebewesen. Und im Rahmen der religiösen Codierung wird das, was säkular als ganzheitliche Perspektive erscheint, dann ergänzt als vierte Ebene: das geistliche Gleichgewicht mit Gott.

Auf der Grundlage dieses Paradigmenwechsels und der so begründeten integralen Ökologie

- Wird jeder *rein utilitaristische Ansatz zurückgewiesen*, bei dem alles, was sich aus kurzfristigem Kalkül nicht rechnet, die gesellschaftlich Ausgeschlossenen, die schwachen Glieder der ökologischen Mitwelt und die in ihrem Nutzen oft nicht erfassbaren Ökosysteme im Sinne einer Wegwerfgesellschaft entsorgt werden sollen. Stattdessen betont die Enzyklika den Eigenwert jedes Menschen, jedes Geschöpfes und den oft nicht intuitiv erfassbaren Eigenwert der Ökosysteme.

- wird der Charakter von Umwelt und Klima *als Gemeinschaftsgüter* hervorgehoben. Das hat erhebliche Konsequenzen. Es führt etwa dazu, dass der Papst darauf drängt, Kohle, Öl und Gas, die die Gemeinschaftsgüter Klima oder Ozeane überlasten, unter der Erde verbleiben sollen. Diese Transformation macht finanzielle Unterstützung für die armen Länder, die ihre Wirtschaft und Gesellschaft umbauen wollen, notwendig. Es erfordert auch die Anerkennung derer, die wegen der Überlastung der Gemeinschaftsgüter Klima oder Umwelt zur Migration gezwungen sind.

Im letzten Teil stellt das Hintergrundpapier die kontroverse Debatte vor, ob ein spirituell begründeter Ansatz – wie von Franziskus unterstellt – zur Motivation des notwendigen kooperativen Handelns in einer pluralistischen Gesellschaft beitragen und die wichtige, aber spröde, an Gerechtigkeit orientierte Vernunftmoral sinnvoll ergänzen kann. Solch kooperatives Handeln ist zur Bewältigung der gegenwärtigen und absehbaren Krisen notwendig. Welche Möglichkeiten ergeben sich hier? Wo wird es gefährlich, auf die Quellen archaischer Solidarität zu setzen? Kann es eine Spiritualität jenseits der Religion geben oder wie könnten funktionale Entsprechungen zur Spiritualität aussehen?

Das Hintergrundpapier deutet verschiedene Wege an, wie die Enzyklika eine über den Tag hinaus weisende Wirkung entfalten könnte und stellt dazu wichtige Fragen:

- Wird der Diskussionsprozess im Vatikan erfolgreich sein, einen synodalen Prozess einzuleiten, durch den das neue Paradigma im Rahmen der katholischen Kirche weltweit „verdaut“ und Konsequenzen im Handeln der größten Religionsgemeinschaft der Welt gezogen werden?
- Kann es zu einer Neubelebung des vom World Council of Churches angestoßenen ökumenischen „konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ kommen, auf den der Papst sich bezieht?
- Könnte es – etwa im Vorfeld des Klimagipfels von Marokko (im November 2016) – zu einem verstärkten interreligiösen Dialog kommen? Insbesondere dann, wenn es wie derzeit in Ägypten diskutiert tatsächlich zu einer islamischen Fatwa für den Klimaschutz kommen würde, könnte dies hoch interessante Perspektiven eröffnen.
- Kommt es durch die konkreten Vorschläge des Papstes zur Unterstützung von Kleinbäuerinnen und -bauern, Kooperativen und Genossenschaften? Lassen sich die Freude, mit wenig auszukommen, und der weise Einsatz der Macht der KonsumentInnen – bis hin zum Boykott – ebenso wie entschiedenes politisches Engagement zu neuer Dynamik in der Zivilgesellschaft damit fördern?
- Kann das – in der Enzyklika auch wissenschaftlich begründete – Paradigma der universalen Geschwisterlichkeit, das die armen und ausgeschlossenen Menschen ebenso wie die ökologische Mitwelt mit einbezieht, durch das Ernstnehmen der Einsichten aus Quantentheorie, Ökosystemforschung und Evolutionstheorie eine neue Debatte um die Durchsetzung der Menschenwürde und den Eigenwert der ökologischen Mitwelt lostreten?
- Wir müssen sowohl den Schrei der Armen als auch der ökologischen Mitwelt hören. Ermöglicht die intelligente Verknüpfung von beidem neue Formen der Zusammenarbeit zwischen sozialen Bewegungen, Entwicklungsakteuren und ökologischer Bewegung, bei denen die Menschenrechte, der Zugang zu Wasser, Nahrung, Wohnraum und Energie ebenso wie die globalen und regionalen Grenzen des Planeten im Zentrum stehen?
- Kann das Drängen der Enzyklika darauf, die Umwelt und das Klima zu Gemeingütern zu erklären, neue Dynamik in eine wichtige politische Debatte bringen?

- Gibt es neue Dynamik für transformative Partnerschaften zwischen reichen und armen Staaten – unter Einbeziehen von Städten und der Zivilgesellschaft –, um den Ausstieg aus Kohle, Öl und Gas mit einem Zugang zu Energie auch für die Armen zu verknüpfen?
- Kann es in der säkularen Debatte funktionale Äquivalente zum Versuch der Enzyklika geben, die moralische Verpflichtung auf Ziele zur Abwehr globaler suizidaler Konsequenzen herauszuarbeiten, die sich nur durch Kooperation von Akteuren mit unterschiedlichen ethischen Perspektiven erreichen lassen?
- Gibt es für die Triebkraft der an der Liebe für Mitmenschen und ökologischer Mitwelt orientierten Spiritualität funktionale Äquivalente in einer pluralistischen Gesellschaft, oder liegt hier ein wichtiger, aber bislang nicht ersetzbarer Beitrag von konstruktiven Formen der Religion in der heutigen Gesellschaft?
- Kann der Grundton der Enzyklika, der die Situation ungeschminkt beim Namen nennt und dennoch nicht als Droh- sondern als Frohbotschaft daher kommt, eine Anregung für die Umwelt- und Entwicklungsbewegung sein? Kann sie ein Anstoß sein, die Gemeinschaft mit anderen Menschen und der ökologischen Mitwelt, das gemeinsame oft viele Jahre lange Engagement auch immer mal wieder zu feiern?

1 Eine sorgfältig vorbereitete Provokation des Papstes

Mit *Laudato Si'* hat Papst Franziskus eine Enzyklika vorgelegt, die viele neue Akzente setzt und weit über die katholische Kirche hinaus relevant werden könnte. Sie stellt *die Armen* und *die ökologische Mitwelt* ins Zentrum. Sie provoziert eine pluralistische Weltgesellschaft, die sich – so der Papst – aktuell auf „suizidalem Kurs“ befinde.

Vom „erstaunlichsten und vielleicht ambitioniertesten Papier eines Papstes in den letzten hundert Jahren“⁴ spricht die britische Zeitung *The Guardian*; von der „Magna Charta einer integralen Ökologie“⁵ der brasilianische Befreiungstheologe Leonardo Boff; von einem poetischen, couragierten Dokument, „das über die katholische Kirche hinaus zu jedem Erdenbürger“⁶ spreche die kanadische Aktivistin Naomi Klein, die sich selbst als säkulare Person mit jüdischem und feministischem Hintergrund bezeichnet. US-Präsident Barak Obama drückte seine Hoffnung aus, dass im Vorfeld des Klimagipfels in Paris „alle Weltführer und alle Kinder Gottes über den Aufruf von Papst Franziskus nachdenken, uns zusammen um das gemeinsame Zuhause zu kümmern“⁷. Der frühere DDR-Bürgerrechtler und Träger des deutschen Friedenspreises, Friedrich Schorlemmer, spricht von einer „Hoffnungsfanfare“⁸. US-Umweltaktivist Bill McKibben nennt es „eins der einflussreichsten Dokumente in jüngerer Zeit“⁹. Der Philosoph und Theologe Hermann Häring sieht eine „weithin leuchtende Rakete“ am Start: „Die Rakete ist gestiegen. Als Mitbewohner dieser Erde wünschen wir ihr eine stabile Umlaufbahn im Orbit unserer geschundenen, doch immer noch blau leuchtenden Erde.“¹⁰ Der ehemalige Exekutivdirektor des Umweltprogramms der Vereinten Nationen Klaus Töpfer nennt die Enzyklika eine „Therapieanleitung für unsere Gesellschaft“. Mit ihr sei Franziskus „vielen auf die Füße getreten und die verdienen das auch“¹¹. Mancher schreit dementsprechend empört auf. „Wo der Papst irrt“, holt die FAZ zum Gegenschlag aus gegen ein Papier „voller Zivilisationskritik und antiliberaler Zerrbilder“¹². Auch die Neue Züricher Zeitung kritisiert den „kapitalismus- und technologiekritischen Impetus“¹³. Für das politische Magazin *Cicero* ist das päpstliche Schreiben gar eine „antikapitalistische Kampfschrift“¹⁴. Keine Frage, die Provokation ist angekommen.

⁴ *The Guardian*, 18.06.2015: *The Guardian view on Laudato Si': Pope Francis calls for a cultural revolution. The pope links the destruction of the environment with the exploitation of the poor. The world should pay attention; Last modified on Friday 19 June 2015 00.00 BST; www.theguardian.com/commentisfree/2015/jun/18/guardian-view-on-laudato-si-pope-francis-cultural-revolution*

⁵ Boff, Leonardo, 18.6.2015, www.leonardoboff.wordpress.com/2015/06/18/the-magna-charta-of-integral-ecology-cry-of-the-earth-cry-of-the-poor/

⁶ Klein, Naomi: *A Radical Vatican?* *New Yorker*, 10.7.2015.

⁷ Vgl. *Catholic Herald*: *Obama calls for world leaders to heed Pope Francis's message*, www.catholicherald.co.uk/news/2015/06/19/obama-calls-for-world-leaders-to-heed-pope-franciss-message/

⁸ Schorlemmer, Friedrich: *Hoffnungsfanfare*, in: *Zeit*, 24.6.2014, <https://pbs.twimg.com/media/CIWQm0wXAA59YC.jpg>

⁹ McKibben, Bill: *The Pope and the Planet*, in: *The New York Review of Books*, 13.8.2015, www.nybooks.com/articles/archives/2015/aug/13/pope-and-planet/

¹⁰ Häring, Hermann: *In jedem Laut dieser Welt ein Geheimnis (Al Khawwas) – Ein dialogfähiger Papst hat den richtigen Ton gefunden*, 22.6.2015, www.aktionsgemeinschaft-rottenburg.de/laudato-si_Komm_hhaer.pdf

¹¹ katholisch.de: *Therapieanleitung für die Gesellschaft – Klaus Töpfer lobt Enzyklika Laudato Si' von Papst Franziskus*; 2.7.2015, www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/therapieanleitung-fur-unsere-gesellschaft

¹² Grossbarth, Jan: *Wo der Papst irrt*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 20.6.2015.

¹³ Hofmann, Markus: *Öko-Kritik des Papstes geht fehl*, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 23.6.2015.

¹⁴ Kissler, Alexander: *Der Papst gibt Energiespartipps*, in: *Cicero*, 18.6.2015, www.cicero.de/salon/umweltenzyklika-von-papst-franziskus-umweltenzyklika-von-papst-franziskus/59420

Die führenden wissenschaftlichen Fachblätter Nature¹⁵ und Science¹⁶ haben mit Editorials auf die Enzyklika reagiert. „This is unprecedented in the Western history of dialogue between religion and science.“¹⁷

Politische Kommentatoren diskutieren angesichts des mit der Enzyklika einhergehenden Reise- und Redeprogramms des Papstes in Lateinamerika und Asien, beim UN-Gipfel zur Post-2015-Nachhaltigkeitsagenda, im US-Kongress und im Umfeld des Klimagipfels von Paris, ob sich hier ein neues wirkungsvolles diplomatisches Muster anbahne¹⁸, um dem „Schrei der Erde und dem Schrei der Armen“ Gehör zu verschaffen; ein ähnlich wirkungsvolles Muster, wie es einst mit ganz anderen politischen Vorzeichen der polnische Papst Johannes Paul II im Schulterchluss mit Ronald Reagan – damals gegen die Länder des Ostblocks sowie gegen Abtreibung – etablierten.

Wer seit Jahrzehnten den Eindruck hatte, die katholische Kirche folge „einer hermetischen Theologie, die nur um sich selbst kreist“¹⁹, der reibt sich verwundert die Augen. Noch ist offen, wie sehr die katholische Kirche tatsächlich die Chance nutzt, mit anderen Religionen und einer pluralistischen Gesellschaft zu den Überlebensfragen von heute in einen inspirierenden Diskurs einzutreten. Bisher hört man eher in den Kirchen und Gesellschaften aus Ländern des Südens²⁰ und aus Südeuropa²¹ Resonanz auf die Enzyklika als in Zentraleuropa und den USA.

1.1 Ausgangspunkt: Reaktion auf den „suizidalen Kurs der Menschheit“

Die Provokation kommt nicht von ungefähr. Der Papst reagiert mit seiner Enzyklika auf eine seit 2006 sichtbare Kaskade von Krisen, von „regionalen Naturkatastrophen als auch [...] Gesellschafts- oder sogar Finanzkrisen“ (61)²². Spätestens seit der Finanzkrise sind auch die Risiken eines ungezügelteten Finanzkapitalismus für alle sichtbar geworden. Der Papst sieht darin eine verpasste Chance „für eine Regelung der spekulativen Finanzaktivität und des fiktiven Reichtums“ (189). Viele Länder tragen noch heute an ihren wirtschaftlichen und politischen Konsequenzen – nicht

¹⁵ Nature 522, 391 (2015).

¹⁶ Mc Nutt, M., Science 349, 6243 (2015).

¹⁷ Edenhofer, O., Flachsland, C., Knopf, B.: Science and religion in dialogue over the global commons, in: Nature Climate Change, Vol. 5, October 2015, S. 907–909, Corrected after print, 24. September 2015, www.nature.com/natureclimatechange, S. 907.

¹⁸ Toni, Ana & Amorim, Alice: Religious Diplomacy: a game changer for the climate negotiations?, 28.9.2015, www.nivela.org/blog/diplomacia-religiosa-uma-virada-no-jogo-do-clima/en

¹⁹ Rainer Hagencord, Öko-Enzyklika des Papstes revolutioniert die Haltung zur Natur, Landeszeitung Lüneburg (Neue Fassung: Name im Anlauf korrigiert), 25.6.2015, 18.14h; www.ptext.de/nachrichten/landeszeitung-lueneburg-untertan-erde-dr-rainer-hagencord-priester-zoologe-oeko-958455; Bereits die Enzyklika Evangelii Gaudium (2013) durchbrach dieses Muster. So ließ etwa der Satz „Diese Wirtschaft tötet“ aufhören.

²⁰ Der Erzbischof von Kapstadt, Thabo Makgoba, etwa meint: „Across Africa and in other developing countries, we are already suffering the impacts of climate change, and the people hit hardest by severe droughts or storms are in our most vulnerable communities. [...] we heard of changes to seasons, rising sea levels, the acidification of seawater, depleted fishing grounds and of 'climate refugees' – people displaced by the changes. [...] I join Kofi Annan, former Secretary General of the United Nations, when he challenges leaders at the climate talks in Paris in December to show the same inspired moral and ethical leadership“, <http://archbishop.anglicanchurchsa.org/2015/06/archbishop-makgoba-welcomes-pope.html>. SACFEI, das alle großen Glaubensgruppen im südlichen Afrika repräsentiert, „expresses support and enthusiasm for Pope Francis' Encyclical, which explains how human life is grounded in three fundamental relationships: one with God, one with our neighbours, and one with the Earth, and that the relationship with the Earth has been ignored by Christian theology.“ www.safcei.org/safceis-response-to-the-popes-encyclical, www.safcei.org/wp-content/uploads/2015/06/response-to-Pope-Encyclical-final.pdf

²¹ Vgl. Etwa: Enrique Sanz Giménez-Rico (ed.), Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres, Laudato si', desde la teología y con la ciencia, Maliano, Espana, 2015.

²² Hinter allen Zitationen aus der Enzyklika Laudato Si' stehen Nummern in runden Klammern. Diese beziehen sich nicht auf Seitenzahlen, sondern auf die durchnummerierte Abschnittszählung im Text. Dies bedeutet, dass – unabhängig von Ausgabe und Sprache der Enzyklika – der zitierte Abschnitt immer leicht zu finden ist.

nur die andauernde Krise in Südeuropa ist eine davon. Aus der Bankenkrise wurde eine Krise der Staatsverschuldung, der Massenarbeitslosigkeit und der politischen Radikalisierung. Die große Zahl ankommender Flüchtlinge wächst sich für Teile Europas zu einer epochalen Herausforderung mit vielen Risiken und Chancen aus. Durch die Kriege und Bürgerkriege in Syrien und im Irak fliehen viele Menschen von dort in die Nachbarländer und in die EU. Für den Papst ist „der Mangel an Reaktionen angesichts dieser Dramen unserer Brüder und Schwestern [...] ein Zeichen für den Verlust jenes Verantwortungsgefühls für unsere Mitmenschen, auf das sich jede zivile Gesellschaft gründet“ (25). So berechtigt die Reaktion des Papstes zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der Enzyklika als Reaktion auf Massentode im Mittelmeer war – so muss man sicher inzwischen fragen, ob es wirklich in jedem Fall ein Mangel an Verantwortungsgefühl oder bisweilen auch das Gefühl der Überforderung ist, was sich breit macht. Fehlt nicht eine politische Perspektive, die versucht, Chancen für die Geflüchteten, für die aufnehmenden Regionen und für die Herkunftsländer zu kombinieren?

Immer mehr Menschen haben das Gefühl, die Welt könne aus den Fugen geraten. Noch in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts erschienen Phänomene wie Piraterie oder massenhafte Enthauptungen und Misshandlungen als Phänomene der Vergangenheit, so sind wir uns heute alles andere als sicher, „dass Piraterie und Folter der Vergangenheit angehören“²³, so der Soziologe Hartmut Rosa. „Solange ich denken kann, kann ich mich an keine Zeit erinnern, in der internationale Krisen in so großer Zahl an so vielen Orten gleichzeitig auf uns eingestürmt sind“²⁴, meint der deutsche Außenminister Frank-Walter Steinmeier.

In diese Umbruchsituation, die einiges „an noch nie Dagewesenem für die Geschichte der Menschheit enthält“ (17) und in der Stéphane Hesses²⁵ kleine Schrift „Empört Euch“ weltweit viel Resonanz erzeugen konnte, platziert der Papst als Oberhaupt der mit weltweit 1,2 Milliarden Mitgliedern größten Religionsgemeinschaft, der katholischen Kirche, die Enzyklika *Laudato Si'*. Erstmals in der Entwicklung der katholischen Soziallehre behandelt eine päpstliche Enzyklika „das komplexe Themenfeld der ökologischen Herausforderung systematisch und umfassend und im Zusammenhang mit der globalen Entwicklungsfrage“²⁶.

Nach langwierigen Konsultationen mit WissenschaftlerInnen schreibt der Papst, die Kapazität des Planeten sei derart überschritten, „dass der gegenwärtige Lebensstil, da er unhaltbar ist, nur in Katastrophen enden kann, wie es bereits in verschiedenen Regionen geschieht“ (161). Er hebt die „sehr starke wissenschaftliche Übereinstimmung darüber [hervor], dass wir uns in einer besorgniserregenden Erwärmung des Klimasystems befinden“. Obwohl es auch andere das Klima beeinflussende Faktoren gebe, zeigten „zahlreiche wissenschaftliche Studien [...], 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“ (23) Der Papst warnt davor, diese „verhängnisvollen Prognosen [...] mit Geringschätzung und Ironie“ (vgl. 161) zu betrachten.

Zugleich argumentiert der Papst – schon deshalb handelt es sich um weit mehr als „nur“ eine Öko-Enzyklika –, „dass ein wirklich ökologischer Ansatz sich immer in einen sozialen Ansatz verwandelt, der die Gerechtigkeit in die Umweltdiskussionen aufnehmen muss, um die *Klage der Armen ebenso*

²³ Rosa, Hartmut: Beschleunigung und Entfremdung, Berlin, 2013, S. 65.

²⁴ Steinmeier, Frank-Walter: Die Welt ist aus den Fugen geraten, Rede beim Deutschen Kirchentag, Stuttgart, 7.6.2015.

²⁵ Der während des Zweiten Weltkriegs im Konzentrationslager inhaftierte Stéphane Hessel nahm als Büroleiter des UN-Vize-Generalsekretärs Henri Laugier 1946 an den Sitzungen der damals neu geschaffenen UN-Menschenrechtskommission teil, in denen die Allgemeine Erklärung der Menschenrecht verabschiedet wurde.

²⁶ Vogt, Markus: Würdigung der neuen Enzyklika *Laudato si'* – Über die Sorge für das gemeinsame Haus, München, 18.6.2015, S. 1, www.kaththeol.unimuenchen.de/lehrtstuehle/christl_sozaioethik/aktuelles/veroeffentlichungen/laudato-si.pdf

zu hören wie die Klage der Erde“ (49). Es gelingt ihm in plastischer und bildreicher Sprache, woran so viele sowohl in der Umweltbewegung als auch der sozialen Bewegungen immer wieder gescheitert sind: Soziale und ökologische Themen systematisch aufeinander zu beziehen²⁷. Erfrischend konkret führt der Papst anschauliche Beispiele an, wie insbesondere die Ärmsten die Konsequenzen der Krisen zu tragen haben: Die Erschöpfung des Fischbestandes „trifft speziell diejenigen, die vom handwerklichen Fischfang leben und nichts besitzen, um ihn zu ersetzen“ (48); „die Verschmutzung des Wassers trifft besonders die Ärmsten, die keine Möglichkeit haben, abgefülltes Wasser zu kaufen“ (ibid.); „der Anstieg des Meeresspiegels geht hauptsächlich die verarmte Küstenbevölkerung an, die nichts haben, wohin sie umziehen können“ (ibid.).

Dem Papst, der am Tag seiner Wahl sagte: „Ich komme vom Ende der Welt – aus Argentinien“, geht es um die Armen und die ökologische Mitwelt. Bereits angesichts der aktuellen Krisensituationen sei „das Stöhnen der Schwester Erde [...], die sich dem Stöhnen der Verlassenen der Welt anschließt“ (53) nicht mehr zu überhören. Er kritisiert den nicht verallgemeinerbaren Lebensstil einer reichen Minderheit der Weltbevölkerung: „Wir wissen sehr wohl, dass es unmöglich ist, das gegenwärtige Konsumniveau der am meisten entwickelten Länder und der reichsten Gesellschaftsschichten aufrechtzuerhalten, wo die Gewohnheit, zu verbrauchen und wegzuworfen, eine nie dagewesene Stufe erreicht hat. Es sind bereits gewisse Höchstgrenzen der Ausbeutung des Planeten überschritten worden, ohne dass wir das Problem der Armut gelöst haben“ (27). Er trägt der Tatsache, dass sich die Welt nicht mehr in die alten Kategorien von Industrie- und Entwicklungsländern fügt, dadurch Rechnung, dass er seine Kritik nicht nur an reichen Ländern, sondern auch an den reichen Schichten überall in der Welt festmacht. Und er macht klar, dass es nicht beim Hinschauen und Analysieren bleiben soll. Dies sei eine „Klage, die von uns einen Kurswechsel verlangt“ (53).

1.2 Analogie zur Atomwaffenkrise

Es ist zum zweiten Mal überhaupt, dass ein Papst in einer Enzyklika nicht nur zu den Mitgliedern seiner Kirche, sondern „an alle Menschen guten Willens“ spricht. Erstmals wählte Johannes XXIII. im Jahr 1963 mit der Enzyklika *Pacem in Terris*²⁸ dieses Vorgehen. Seinerzeit stand die Welt im kalten Krieg und kurz nach der Kubakrise (Oktober 1962) am Rande des Atomkriegs. Die Atomtechnik hatte es möglich gemacht, so viel Zerstörungspotenzial anzuhäufen, dass der „Overkill“²⁹ der Menschheit im Kriegsfall nicht mehr auszuschließen war.

Als Reaktion auf seine Sorge um die „bisweilen selbstmörderische[n]“ (55) Tendenzen für die Bewohner des „Haus[es] der Erde“³⁰ richtet sich Franziskus nun sogar über die Menschen guten Willens hinaus, „an jeden Menschen [...], der auf diesem Planeten wohnt“ (3). „It is the first time in the history of the Roman Catholic Church that a Pope has addressed an encyclical not only to all Ro-

²⁷ Vgl. die Kritik an diesem Sachverhalt des „Linken“ Franz Segbers: „Nur zu oft betrachten die meisten Linken den nötigen Systemwechsel nur gesellschaftlich, nicht im Verhältnis zur Natur“, in: Franz Segbers: ... die Klage der Armen ebenso hören wie die Klage der Welt, 8.7.2015, <http://kirchentag.blog.rosalux.de/2015/07/08/franz-segbers-die-klage-der-armen-ebenso-zu-hoeren-wie-die-klage-der-erde/>

²⁸ Papst Johannes XXIII.: Enzyklika *Pacem in terris* (1963): www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/333.html. Indem der Papst die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 guthieß und unterstützte, integrierte er das Konzept unveräußerlicher Menschenrechte und Grundfreiheiten in die katholische Soziallehre.

²⁹ Der im Kalten Krieg verwendete Begriff „Mehrfachvernichtungskapazität“ macht die Sinnlosigkeit des atomaren Wettrüstens deutlich.

³⁰ „Haus der Erde“ ist ein geläufiger Topos der lateinamerikanischen Diskussion; vgl. Boff, Leonardo: *Unser Haus der Erde. Den Schrei der Unterdrückten hören*, Düsseldorf, 1996; Boff, Leonardo: *Haus aus Himmel und Erde, Erzählungen der brasilianischen Urvölker*, Düsseldorf, 2003; Zugleich hat der Begriff „das gemeinsame Haus“ eine wichtige Rolle bei Gorbatschows Reform- und Friedenspolitik gespielt.

man Catholics or to „all people of good will“³¹. Er fragt: „Welche Art von Welt wollen wir denen überlassen, die nach uns kommen, den Kindern, die gerade aufwachsen?“ (160).

Interessant ist, dass sich angesichts von beiden Krisen – des drohenden Atomkriegs und der Klimakrise – auch jeweils eine Gruppe von NobelpreisträgerInnen zu Wort gemeldet hat. Jüngst gab es die *Mainauer Deklaration 2015* zum Klimawandel von 30 NobelpreisträgerInnen. Sie stellen sich selber in die Tradition jener Nobelpreisträger, die 1955 ebenfalls „auf der Insel Mainau eine Erklärung zu den Gefahren der neu entdeckten Nuklearwaffen-Technologie“³² abgaben. Die NobelpreisträgerInnen weisen – wie übrigens auch der Papst – darauf hin, dass die Gefahr eines Atomkrieges immer noch bestehe. Zugleich warnen auch sie nun davor, dass ohne massive Verringerungen des Treibhausgas-Ausstoßes der Klimawandel zu einer „umfassenden menschlichen Tragödie führen“ werde, vor allem wenn es nicht gelinge, einen Anstieg „der globalen Durchschnittstemperatur von mehr als 2 °C“³³ zu verringern³⁴.

In beiden Fällen dräng(t)en also führende WissenschaftlerInnen einerseits und die moralische Autorität der katholischen Kirche auf „Umkehr“. Wichtig ist allerdings, dass *spieltheoretisch* bei der Umwelt- und Klimakrise eine ganz andere Problemlage vorliegt. Während eine – allerdings immer instabile und deswegen schwer verantwortbare³⁵ – Stillstellung des atomaren Konfliktes *durch Abschreckung* wenigstens zeitweise möglich schien, ist diese Strategie beim Klimawandel zum Scheitern verurteilt. „Abschreckung“ durch unvermindert hohen Ausstoß führt als Reflex bei anderen eher zu einem erhöhten statt einem verringerten Treibhausgasausstoß. Der Klimawandel gehört zur Familie der Probleme, die als „Tragödie der Gemeingüter“ beschrieben wird. Diese bezieht sich auf die Übernutzungsgefahr von frei verfügbaren, aber endlichen Ressourcen (in diesem Fall der Funktion der Atmosphäre und der Ozeane als CO₂-Senken). Das Dilemma liegt darin, dass für den Einzelnen eine möglichst starke Nutzung als rational erscheint, bis die Übernutzung nach mehr oder weniger langer Zeit zu einer Situation führt, in der die gesamte Gemeinschaft Schaden erleidet. Eine Lösung kann nur durch geeignete Formen der Kooperation erfolgen.

Der Papst versucht, für die Berücksichtigung von Gemeingütern und den Einschluss der Ausgeschlossen solche Kooperationen auf neuem Niveau anzustoßen; einen Prozess, um „die gesamte Menschheitsfamilie in der Suche nach einer nachhaltigen und ganzheitlichen Entwicklung zu vereinen“ (13). So wie auch Johannes XXIII. sich nicht damit begnügt habe, „einen Krieg abzulehnen, sondern einen Vorschlag für den Frieden“ (3) unterbreitet habe, will auch Franziskus Lösungsansätze voranbringen. Er will einen weltweiten Dialog über Ursachen und Handlungsmöglichkeiten angesichts der Krise anstoßen.

Dabei macht er sich keine Illusionen. Er weiß um die „Ablehnung der Machthaber, [... um die] Interessenlosigkeit der anderen. Die Haltungen, welche – selbst unter den Gläubigen – die Lösungswege blockieren, reichen von der Leugnung des Problems bis zur Gleichgültigkeit, zur bequemen Resignation oder zum blinden Vertrauen auf die technischen Lösungen“ (14). Aber er setzt auf positive Tendenzen – etwa bei Jugendlichen oder den weltweiten ökologischen und sozialen Bewegungen – und auf die vielen dezentralen Initiativen von unten: „Wir brauchen eine neue universale Solidarität“ (4).

³¹ Edenhofer, O., Flachsland, C., Knopf, B., October 2015, S. 907–909, Corrected after print, 24. September 2015.

³² Mainauer Deklaration 2015 zum Klimawandel, www.lindau-nobel.org

³³ *ibid.*

³⁴ Es ist interessant zu sehen, dass das UN-Paris-Abkommen vom Dezember 2015 sogar noch über diesen Aufruf der NobelpreisträgerInnen hinaus geht, und den Temperaturanstieg auf „deutlich unter 2 °C“, wenn nicht 1,5 °C – beschränken will, um den Überlebensinteressen der besonders betroffenen Staaten Rechnung zu tragen; und dass die vatikanische Diplomatie diesen Schwenk in den letzten Tagen der Verhandlungen aktiv beförderte. (Eigene Beobachtung des Autors).

³⁵ Das Dilemma des Abschreckungsansatzes war und ist, dass seine Wirkkraft darauf beruht, dem Gegner *glaubwürdig* einen Atomschlag androhen zu müssen. Und dass sich daraus sowohl verhängnisvolle Pfadabhängigkeiten aufbauen als auch Fehler ergeben können.

2 Impulse für eine pluralistische Weltgesellschaft?

Germanwatch ist eine pluralistische Organisation, in der sich Menschen mit unterschiedlichem religiösem Hintergrund, vage religiös beheimatete Menschen, AgnostikerInnen und AtheistInnen gemeinsam „für globale Gerechtigkeit und den Erhalt der Lebensgrundlagen“ einsetzen. Wir fokussieren uns als Nichtregierungsorganisation auf gemeinwohlorientierte Lobbyarbeit gegenüber Politik und Wirtschaft des Nordens in Bezug auf ihre weltweiten Auswirkungen. Die Lage der besonders benachteiligten Menschen im Süden bildet den Ausgangspunkt unserer Arbeit.³⁶ Seit der Gründung von Germanwatch im Jahr 1991 weisen wir auf den engen Zusammenhang zwischen einerseits den regionalen oder globalen Grenzen des Planeten und andererseits der darin eingebetteten Entwicklung für Menschen und ökologischer Mitwelt hin. Wir begreifen den Klimawandel als ein Umwelt- und Entwicklungsproblem und weisen auf den damit verknüpften fundamentalen Gerechtigkeitskandal hin: Gerade die Menschen, die am wenigsten zur Verursachung beigetragen haben, sind am heftigsten von den Folgen des Klimawandels betroffen – die Armen heute sowie künftige Generationen. Es ist erfreulich, dass der Papst sich nun in ähnlicher Weise äußert. Aber für Germanwatch ist die entscheidende Frage: Ergeben sich aus seiner Enzyklika *zusätzliche* Impulse für eine *pluralistische* Weltgesellschaft?

„Will anyone listen?“, fragt The Guardian angesichts der vielen verschiedenen Aufrufe zum Handeln. „The pope is scathing, and rightly so, about the lack of action that has followed high-minded declarations in the past. Why should it this time be different?“³⁷

Stößt die Enzyklika des Papstes nur deshalb auf so viel Interesse, weil nun endlich auch er sagt, was andere schon seit Jahrzehnten zum Ausdruck bringen? Hermann Ott und Wolfgang Sachs, Wissenschaftler des Wuppertal-Instituts, weisen darauf hin, dass die katholische Kirche erst 1891 – etwa 50 Jahre nach dem Kommunistischen Manifest – auf die klassische soziale Frage mit ihrer ersten großen Sozial-Enzyklika *Rerum Novarum* reagiert hatte sowie seinerzeit die Grundsätze der katholischen Soziallehre verkündete. Nun habe es ähnlich lange gedauert, „vom Erweckungsbuch der Umweltbewegung, Rachel Carsons ‚Silent Spring‘ bis ‚Laudato Si‘“³⁸, bis die katholische Kirche in ernsthafter Weise die ökologische Frage als weitere große soziale Frage aufgegriffen habe.

Oder ist es vor allem der bildreiche und wohltuend verständliche Stil, der die Enzyklika attraktiv macht und aus der Masse der Umwelt- und Entwicklungsliteratur hervorhebt? Immerhin lag die Enzyklika im August 2015 auf Platz 3 der Liste der Sachbücher des Monats der Süddeutschen Zeitung.³⁹

Oder liegt es daran, dass der Oberhirte der katholischen Kirche überraschenderweise nicht als Oberlehrer auftritt, sondern alle Religionen und alle Menschen zu einem Dialog angesichts des „suizidalen Kurses“ der Menschheit aufruft?

Welche Gründe gibt es, die die Enzyklika relevant und interessant für eine pluralistische Gesellschaft machen?

³⁶ Vgl. Leitbild von Germanwatch, www.germanwatch.org/leitbild

³⁷ The Guardian, 18.06.2015.

³⁸ Ott, Hermann E. & Sachs, Wolfgang: Wie viele Divisionen hat der Papst? Die Umweltenzyklika und ihre Wirkung auf die Klimapolitik, in: Politische Ökologie 142, 2016, S. 124–127; hier S. 124.

³⁹ Süddeutsche Zeitung, Sachbücher des Monats, 3.8.2015, S. 11.

Jürgen Habermas hat in den vergangenen Jahren Überlegungen dazu angestellt⁴⁰ welche Relevanz religiöse Impulse in einer pluralistischen Gesellschaft angesichts der krisenhaften Entwicklungen in unserer Gesellschaft haben könnten. Er hat dabei nicht nur die Krisen der Wirtschaft und der ökologischen Mitwelt, sondern vor allem auch die Eingriffe in die Erbsubstanz des Menschen im Blick. Ausgehend von seinen Reflexionen lässt sich in Bezug auf die Enzyklika fragen:

- (1) Welche Anstöße liefert die Enzyklika als Dokument eines *reflektierten* Glaubens?
- (2) Ruft sie zu einem vereinnahmenden Dialog oder einem Diskurs unter Gleichen auf?
- (3) Kann die Enzyklika *inhaltliche Impulse und anregende Bilder* für eine pluralistische Weltgesellschaft beisteuern?
- (4) Kann sie für Gläubige – und auch für Nichtgläubige – zusätzliche *Handlungsmotivation* freilegen?

2.1 Welche Anstöße liefert die Enzyklika als Dokument eines reflektierten Glaubens?

Mit dieser Enzyklika tritt die katholische Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft als ernstzunehmende, ethisch gebundene „Interpretationsgemeinschaft“⁴¹ zum Thema „Ökologie und Gerechtigkeit“ auf. Auch gegenüber säkular denkenden Menschen will der Papst „mit relevanten, ob nun überzeugenden oder anstößigen Beiträgen zu einschlägigen Themen auf die öffentliche Meinungs- und Willensbildung Einfluss nehmen“⁴². Habermas betont, dass unsere weltanschaulich pluralistischen Gesellschaften für solche Interventionen von Religionsgemeinschaften einen empfindlichen Resonanzboden bilden, weil diese „in politisch regelungsbedürftigen Wertkonflikten immer häufiger gespalten sind.“⁴³ In einer Gesellschaft, in der Wertdebatten häufig verdeckt und pseudoobjektiviert als ökonomische oder technische Debatten geführt werden, rufen Religionsgemeinschaften nicht selten lebendige Reaktionen hervor, wenn sie an starke Intuitionen oder wirkmächtige Bilder der Tradition zu Wertfragen anknüpfen. Dies gilt auch angesichts der sich abzeichnenden planetaren Krisen, wo ökologische Fragen sich so zuspitzen, dass sie immer häufiger als existenzielle Herausforderungen erlebt und wahrgenommen und die verschiedenen Dimensionen der damit verbundenen Gerechtigkeitsfrage immer deutlicher werden. Und das in einer Zeit, in der Ungleichheit auf diesem Planeten massiv zunimmt. „The data show right now that inequality is reaching almost absurd heights: for instance, the six heirs to the Walmart fortune have more assets than the bottom 42 percent of all Americans combined.“⁴⁴

Will aber eine Religion heute in einer pluralistischen Gesellschaft einen ernsthaften Diskurs mit anderen Religionen und säkular geprägten Menschen anstoßen, einen Diskurs, in dem es um mehr geht als um die Aushandlung des Modus Vivendi für diese Religion, dann kann dies nur noch aus der Position eines *reflektierten Glaubens* gelingen.

Wichtig ist deshalb zunächst, der Frage nachzugehen, ob die Enzyklika ein Dokument eines *reflektierten Glaubens* ist, der in einer pluralistischen Gesellschaft einen Dialog auf Augenhöhe zwischen

⁴⁰ Vgl. vor allem Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken, Bd. II., Berlin 2012.

⁴¹ Schüssler Fiorenza, F.: The Church as a Community of Interpretation, in: Browning, D.S., Schüssler Fiorenza, F. (Hg.), Habermas, Modernity and Public Theology, New York 1992, S. 66–91.

⁴² Habermas, Jürgen, 2012, S. 313.

⁴³ Habermas, Jürgen, 2012, S. 313.

⁴⁴ McKibben, Bill, 2015.

Gleichen inspiriert und man deshalb auch eine prinzipielle Lernbereitschaft der anderen Akteure der Gesellschaft erwarten kann.

Ein reflektierter Glaube ist nach Habermas ein Glaube, „der sich zu anderen Religionen in ein Verhältnis setzt, der die prinzipiell fallibelen⁴⁵ Erkenntnisse der institutionalisierten Wissenschaften respektiert und die Menschenrechte akzeptiert,⁴⁶ der also zentrale gesellschaftliche *Lernfortschritte* seit der Aufklärung akzeptiert. Zumindest im europäischen Kontext bedeutet dies, dass die *nominalistische Revolution* im Anschluss an das mittelalterliche Denken nachvollzogen wird. Diese „hat ebenso für die Entstehung der modernen Wissenschaft, für den Humanismus und die neuen erkenntnistheoretischen und vernunftrechtlichen Ansätze die Weichen gestellt, wie für den Protestantismus und die Verweltlichung des Christentums, das heißt für das, was die katholische Kirche aus ihrer Sicht zunächst unter ‚Säkularisierung‘ verstanden hat.“⁴⁷ Die katholische Kirche hat solche Tendenzen lange als *Verfallsgeschichte* gedeutet und nicht die Lernprozesse gesehen, aus denen sich diese Tendenzen ableiteten. Prinzipiell hat sie diesen Schritt erst Anfang der 60er Jahre des letzten Jahrhunderts mit dem *Zweiten Vatikanischen Konzil* vollzogen. Dies war „eine theologische Reflexion [...], die das religiöse Bewusstsein schließlich mit dem Faktum des weltanschaulichen Pluralismus, mit den menschenrechtlichen Legitimationsgrundlagen des säkularen Staates und mit dem Monopol der Wissenschaften mit Blick auf mundanes⁴⁸ Wissen ausgesöhnt hat.“^{49,50}

Im Folgenden soll also geprüft werden, ob die Enzyklika

- den *Vorrang der Wissenschaft* in weltbezogenen Fragen,
- die Rolle eines *säkularen Staates* ebenso wie
- die Menschenrechte

akzeptiert.

Papst Franziskus weist ausdrücklich auf die pastorale Konstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils hin⁵¹, das grundlegende Dokument, in dem sich die katholische Kirche zur Anerkennung „der legitimen Autonomie der irdischen Wirklichkeit“ (80) durchgerungen hatte. Noch wichtiger ist, dass die Enzyklika diesen Schritt nicht etwa nur notgedrungen akzeptiert, sondern mit *eigenen* – also theologischen – *Gründen*, argumentativ stützt. Wenn Franziskus schreibt, Gott sei „im Innersten aller Dinge zugegen, ohne die Autonomie seines Geschöpfes zu beeinträchtigen“⁵² (80), dann räumt er mit *religionsinternen Gründen* der Weg frei für die Autonomie der Wissenschaft, der Philosophie, der Kunst und der Politik. Diese Autonomie wird hier nicht als Verfallsgeschichte gedeutet, nicht nur ertragen, sondern mit eigenen Gründen bejaht.

⁴⁵ „fallibel“ hebt darauf ab, dass die Wissenschaft auf Sätzen besteht, die keinen dogmatischen Charakter haben sondern prinzipiell fehlbar sind, das heißt bei Falsifizierungen jederzeit durch andere Sätze ersetzt werden können.

⁴⁶ Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken II*, Aufsätze und Repliken, Berlin, 2012, S. 99.

⁴⁷ Habermas, J., 2012, S. 106.

⁴⁸ weltlich, auf das Weltganze bezogen

⁴⁹ Habermas, J., 2012, S. 300.

⁵⁰ Nur am Rande sei erwähnt, dass der reflektierte Glaube nur eine der typisch modernen Glaubensweisen ist. Auch die starke Tendenz zu fundamentalistischen Glaubensformen in fast allen Religionen ist eine typisch moderne Reaktion auf die Verunsicherung einer pluralistischen Moderne angesichts einer sich sogar im Laufe einer Generation rasant verändernden Gesellschaft, einer prinzipiell fehlbaren Wissenschaft und dem Verzicht auf nicht hinterfragbare moralische Einsichten. Die Kurzschlüsse einer solchen fundamentalistischen Position können in diesem Kontext nicht weiter diskutiert werden.

⁵¹ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, pastorale Konstitution: *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute, www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html

⁵² Aquin, Thomas von: *Summa Theologiae* I, q. 104, art. 1, ad 4.

2.1.1 Akzeptanz des Vorrangs der Wissenschaft bei der doppelt codierten Beschreibung der Welt

„Since enlightenment, the relationship between science and religion has generally been characterized by conflict rather than cooperation. Religion has struggled to identify a division of labour on questions related to cosmology, evolutionary theory, socio-biology, economics or reproductive medicine.“⁵³ Es mag rückwirkend als ein geistesgeschichtlicher Einschnitt erscheinen, dass der Papst hier ein neues Kapitel im Verhältnis von katholischer Kirche und Wissenschaft aufschlägt. Solange die Kirche die Wissenschaft als Gegner betrachtete, der ein Feld nach dem anderen ihrer Autorität untergrub, konnte sie nur verlieren, ein Rückzugsgefecht nach dem anderen. „In this struggle, it can be said that religion has been losing epistemic authority to science in one territory after another. Perhaps the most striking aspect of the encyclical is that Pope Francis seems unwilling to continue this conflict.“⁵⁴

Franziskus, der einen Technikerabschluss als Chemiker hat, fasst zunächst den wissenschaftlichen Sachstand zu einigen der großen ökologischen und sozialen Krisen kurz zusammen. Und er versucht einen Diskurs zwischen Religion und Wissenschaft anzustoßen (siehe Abschnitte 199–201) über die fundamentalen Herausforderungen, denen Mensch und ökologische Mitwelt in ihrem gemeinsamen Haus ausgesetzt sind.

Methodisch ist bemerkenswert, dass er hierbei die zentralen Aussagen der Enzyklika doppelt codiert: einerseits *wissenschaftlich* – andererseits *theologisch*. Oder mit den Worten von Leonardo Boff: „This judging is done in two aspects, the scientific and the theological“⁵⁵.

Wissenschaftliche Anschlussfähigkeit an Theorien komplexer Systeme: Das Ende der Vorhersehbarkeit und die Rolle von Kipp-Punkten

Franziskus zeigt an verschiedenen Stellen, dass er die Relevanz des Abschieds vom – lebensweltlich immer noch dominierenden – Newton’schen Weltbild, nach dem wir in einer streng determinierten Welt leben, den naturgesetzlich vorgezeichneten Bahnen folgend, und unsere prognostischen Fähigkeiten nur durch unser noch unzureichendes Wissen begrenzt sind. Franziskus hat ein feines Gespür dafür, wie sehr dieses Paradigma viele EntscheidungsträgerInnen in Politik und Wirtschaft zur Annahme verleitet, die Entwicklung trotz immer massiverer Eingriffe des Menschen im Griff haben zu können. Der prinzipielle Determinismus dieses Weltbilds wird zurückgewiesen. „Wie die verschiedenen chemischen und biologischen Bestandteile des Planeten untereinander in Verbindung stehen“, schreibt der Papst, „so bilden auch die Arten der Lebewesen ein Netz, das wir nie endgültig erkennen und verstehen“ (138). Franziskus adressiert hier also das *Scheitern* der deterministischen Vorstellung des Newton’schen Weltbilds, nach der unser Unvermögen, deterministische Prognosen zu machen, nur auf unser *subjektives Unwissen* zurückzuführen wäre. Der Papst weist auf das für die gesamte ökologische und auch gesellschaftliche Debatte wichtige *prinzipielle Unwissen* angesichts komplexer Prozesse hin.

⁵³ Edenhofer, Ottmar, Flachland, Christian, Knopf Brigitte: Science and religion in dialogue over the global commons, in: Nature Climate Change, Vol. 5, October 2015, S. 907--909, Corrected after print, 24. September 2015, www.nature.com/natureclimatechange.

⁵⁴ *ibid.*

⁵⁵ Boff, Leonardo, 16.6.2015.

Dieses ist zu unterscheiden von anderen *Formen des Unwissens*⁵⁶:

- (1) Es ist möglich, dass wir den *aktuellen Stand des Wissens* nicht zur Kenntnis genommen haben.
- (2) Es ist möglich, dass der aktuelle Stand des Wissens *noch nicht ausreicht*, um die Entwicklung eines Systems vorhersagen zu können.

Soweit die Übereinstimmung mit der Welt Newtons. Die wissenschaftliche Entwicklung des letzten Jahrhunderts hat aber nun gezeigt, dass es auch eine dritte Form des Unwissens gibt:

- (3) Sowohl auf mikroskopischer Ebene (Quantentheorie), als auch in komplexen Systemen auf makroskopischer Ebene – wie die Theorien der gleichgewichtsentfernten Systeme, der offenen Systeme sowie die Chaostheorie zeigen –, sind wir *prinzipiell* nicht zu sicheren *Vorhersagen* in der Lage, egal wie viel wir über das System wissen.

Zunächst war dieses prinzipielle Unwissen, das sich in dem unverwechselbaren *statistischen Charakter* unserer Erkenntnis über die Zukunft ausdrückt, durch die Quantentheorie auf der Mikroebene erkannt worden. In den letzten vier Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts verdeutlichte sich dann bei der Analyse von komplexen Systemen, von Nichtgleichgewichtsprozessen, dass in der Nähe ihrer *Verzweigungspunkte* die Vorhersage der Entwicklung dieser komplexen Systeme *prinzipiell* nur mit Wahrscheinlichkeiten angegeben werden kann. Es wurde klar, dass wir auch „auf der makroskopischen Ebene eine „Mischung“ von Determinismus und Wahrscheinlichkeit beobachten“⁵⁷, wie Ilya Prigogine dies ausdrückte, der für die Erforschung dieser komplexen Systeme mit dem Nobelpreis ausgezeichnet wurde.

In diesem Sinne gab Sir James Lighthill 1986 als Präsident der International Union of Theoretical and Applied Mechanics eine bemerkenswerte Erklärung ab: „Hier muss ich innehalten und im Namen der großen Bruderschaft der Praktiker der Mechanik sprechen. Wir sind uns heute der Tatsache durchaus bewusst, dass die Begeisterung, die unsere Vorgänger für den phantastischen Erfolg der Newton’schen Mechanik empfanden, sie auf diesem Gebiet der Vorhersehbarkeit zu Verallgemeinerungen verleitet hat, [...] die wir inzwischen als falsch erkannt haben. Wir möchten uns gemeinsam dafür entschuldigen, dass wir das gebildete Publikum in die Irre geführt haben, indem wir bezüglich des Determinismus von Systemen, die den Newton’schen Bewegungsgesetzen genügen, Ideen verbreitet haben, die sich nach 1960 als inkorrekt erwiesen haben.“⁵⁸

Wichtig für die Einschätzung der Entwicklung von komplexen Systemen – das Klimasystem ist ein Paradebeispiel dafür – ist, dass diese *an den Verzweigungspunkten* oder Kipp-Punkten des Systems nicht determiniert sind und deswegen selbst bei optimalem Wissen nicht einfach steuerbar sind. Der Papst spricht angesichts der Größenordnung der dennoch vorgenommen Eingriffe in Klima und Natur von „hemmungslosem Größenwahn“ (114).

Relevanz für die Klimadebatte

Hans Joachim Schellnhuber, der bei der Vorstellung der Enzyklika als Wissenschaftler zentrale wissenschaftliche Aussagen der Enzyklika erläuterte, ist einer der weltweit ausgewiesenen Exper-

⁵⁶ Bals, Christoph: Sabotage am Klimaschutz, 4.3.2004. Erstveröffentlichung: Das Ende der Sensation vom Klimamärchen, 1997; www.sfv.de/lokal/emails/wvf/klimazw3.htm. Hier werden diese drei Formen des Unwissens in Bezug auf die Klimawandelleugner/Klimaskeptiker diskutiert.

⁵⁷ Prigogine, Ilya: Die Gesetze des Chaos, Frankfurt, 1998, S. 29.

⁵⁸ Lighthill, James: The Recently Recognized Failure of Predictability in Newtonian Dynamics, *Proceeding of the Royal Society, A/407* (1986), S. 35–50, hier S. 38.

ten für solche komplexen Systeme und ihre Kipp-Punkte. Schon im Rahmen der Vorbereitung der Enzyklika hatte er im Jahr 2014 bei einem Workshop der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften vorgetragen:

„The climate system is a most delicate fabric of interwoven planetary components (such as the atmosphere, the oceans, the cryosphere, the soils, and the ecosystems) that interact through intricate physical, chemical, geological and biological processes (such as advection, upwelling, sedimentation, oxidization, photosynthesis, and evapotranspiration). [...] We eventually become aware of the fact that even slightly pulling one single string might have the potential to tear apart the entire fabric.“⁵⁹

In solchen hochkomplexen Systemen ist bei Störungen nicht einfach mit einem linearen Verlauf zu rechnen. Es gibt Risikoschwellen, jenseits derer das System oder bestimmte Teilsysteme grundlegend ihren Charakter verändern. Wegen der vielfachen Rückkopplungen im System reichen oft relativ kleine äußere Störungen aus, um ein System in einen anderen Zustand zu kippen. „Fundamental changes of state, caused by a relatively small external disturbance, are possible due to the complexity of the associated nonlinear system“⁶⁰.

Schellnhuber weist darauf hin, dass – trotz der vielen wissenschaftlichen Fortschritte – diese hochkomplexen Systeme eben nicht im Sinne einer deterministischen Vorhersage verstehbar sind. Unser lebensweltliches, an der newton'schen Physik geschultes Verständnis, nach dem Ursache und Wirkung normalerweise in Zeit, Raum und Ausmaß eng verknüpft sind, wird dadurch gesprengt: „Although the respective dynamics of those elements is beginning to be better understood, our ability as human beings to intuitively grasp nonlinearities is surprisingly limited: in our everyday experience, cause and effect are usually closely connected in time, space and extent“⁶¹.

Es sei deshalb von größter Wichtigkeit, dass die wissenschaftliche Gemeinschaft dieses Risiko in Bezug auf den Klimawandel klar kommuniziere: „*Climate change, caused by this tiny molecule of CO₂, can trigger sudden, irreversible and large-scale disruptions in the above-named interwoven physical and ecological systems [...] crossing certain thresholds may turn tiny holes in the fabric into long, ever increasing ladders*“⁶².

Hans Joachim Schellnhuber wies anlässlich der Vorstellung der Enzyklika in Rom auf einige der befürchteten und viel diskutierten Kipp-Punkte im Klimasystem hin, die bei Überschreiten von Schwellenwerten des globalen Temperaturanstiegs losgetreten werden könnten: Auf das Eisschild der West-Antarktis, andere Eischilde (z. B. Grönland), die Gletscher der Hochgebirge, den Permafrost in Sibirien und in Nordamerika, die Monsunsysteme, den Jetstream, die El-Niño-Muster sowie vom Klimawandel betroffene ökologische Systeme wie Korallenriffe und den Amazonas-Regenwald. Er betont, dass die Begrenzung der globalen Temperatur auf einen Wert, bei dem die diversen Kipp-Punkte nicht überschritten werden, eines der wichtigen Argumente dafür sei, den globalen Klimawandel auf maximal 2 °C oder sogar 1,5 °C zu begrenzen. Einerseits wegen der Größenordnung der damit verbundenen Risiken, andererseits wegen der Schwierigkeit, sich anzupassen, wenn wegen der nur begrenzten Vorhersagbarkeit verschiedene Verläufe an diesen Kipp-Punkten möglich sind.

Der Papst spricht in der Enzyklika von einem „Teufelskreis, der die Situation weiter verschärft“ (24) und führt drei der von Schellnhuber erwähnten Beispiele an (vgl. 25). Die folgende, von Schellnhu-

⁵⁹ Schellnhuber, H. J., Martin, M. A.: Climate-System Tipping Points and Extreme Weather Events, in: Pontifical Academy of Sciences and Pontifical Academy of Social Sciences: Sustainable Humanity, Sustainable Nature: Our Responsibility, 2014.

⁶⁰ ibid.

⁶¹ ibid.

⁶² ibid, Markierungen von H. J. Schellnhuber.

ber in Rom gezeigte Visualisierung dieser Risiken verdeutlicht den Zusammenhang dieser Debatte mit dem international vereinbarten Ziel der Regierungen, den globalen Klimawandel auf weniger als 2 °C gegenüber vorindustrieller Zeit zu begrenzen, aber auch warum viele besonders betroffene Staaten danach rufen, den Schwellenwert auf 1,5 °C abzusenken:

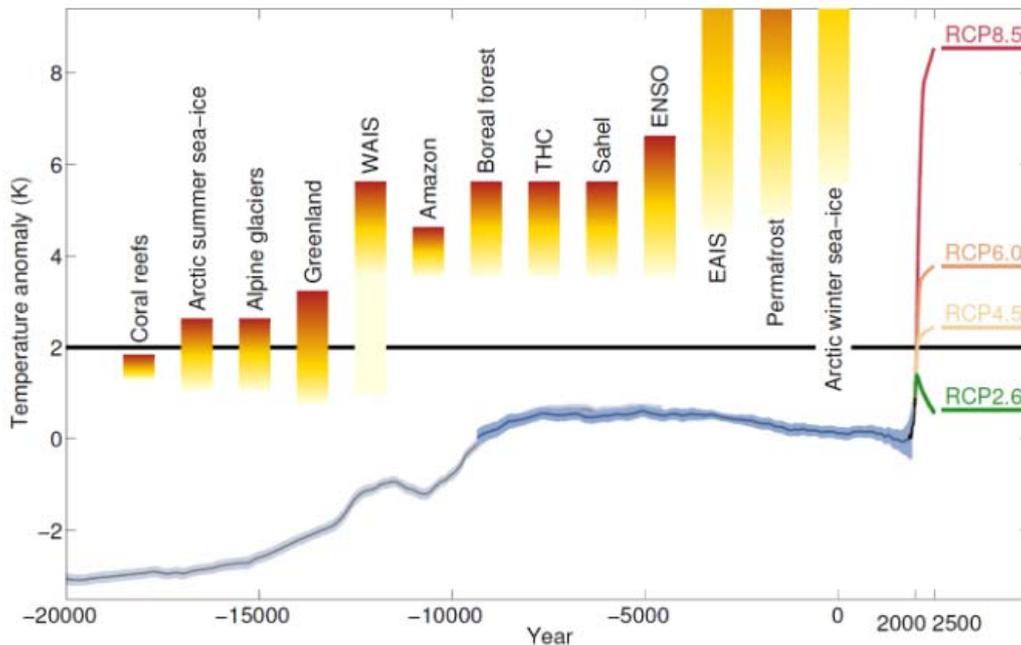


Figure 2: Global-mean surface temperature evolution from the Last Glacial maximum through the Holocene, based on paleoclimatic proxy data ([13], [14]) (light gray), instrumental measurements since 1750 AD (HadCRUT data, black) and different global warming scenarios for the future (see [15] for the latter). Threshold ranges for crossing various tipping points where major subsystems of the climate system are destabilized have been added from refs. ([15]–[20]).

Die Grafik zeigt: Nach massiven Temperaturschwankungen in den Jahrzehntausenden zuvor (das „Auslaufen“ dieser turbulenten Zeit seit der letzten Eiszeit zeigt die graue Kurve), hatte der Mensch seit etwa 10 000 Jahren – dieses Erdzeitalter wird als Holozän bezeichnet – das Privileg, in einem paradiesisch stabilen Klima (blaue Kurve) zu leben. Zu Beginn dieses neuen Erdzeitalters, als die Jahreszeiten verlässlich wurden, kam es zur neolithischen Revolution – dem Übergang von als Jäger und Sammler lebenden Gemeinschaften zur Landwirtschaft. Alle menschlichen Hochkulturen – etwa in China, Persien, Indien, Griechenland, Israel oder bei den Mayas – entstanden seitdem.

Nun – seit dem Beginn der Industrialisierung – sind wir dabei, uns in immer größerem Tempo aus dieser paradiesisch stabilen Klimaperiode herauszukatapultieren. Die schwarze steil nach oben weisende Kurve zeigt, wo wir aktuell stehen. Wenn wir so wie heute weiter emittieren, wäre schon bis Ende des Jahrhunderts ein Temperaturanstieg von über vier Grad zu erwarten.

Zugleich zeigt die Grafik, mit welcher Wahrscheinlichkeit bei welchem Schwellenwert erwartet wird, dass wichtige Teilsysteme irreversibel in einen fundamental anderen Zustand kippen. Für Kipp-Punkte wie dem Kollabieren der Korallenriffe und dem Anstoßen des irreversiblen Abschmelzprozesses auf Grönland (nach jüngsten Forschungsergebnissen auch der West-Antarktis) könnte der Kipp-Punkt schon unter der 2 °C-Schwelle liegen. Klar ist: Mit jedem Zehntel Grad des globalen Temperaturanstiegs steigt bei allen Kipp-Punkten die Wahrscheinlichkeit, dass dies passiert.

Vorsorgeprinzip angesichts prinzipiell begrenzten Wissens und des Ausmaßes der Risiken

Die „Möglichkeit schrecklicher klimatischer Phänomene“ (204) kombiniert mit der prinzipiellen Unmöglichkeit der Prognose (über Wahrscheinlichkeiten hinaus) solcher Ereignisse ist denn auch eine belastbare Grundlage dafür, dass sich der Papst auf das in der Rio-Erklärung über Umwelt und Entwicklung von 1992 verankerte Vorsorgeprinzip beruft: „Drohen schwerwiegende oder bleibende Schäden, so darf ein Mangel an vollständiger wissenschaftlicher Gewissheit kein Grund dafür sein, kostenwirksame Maßnahmen zur Vermeidung von Umweltverschlechterungen aufzuschieben“ (vgl. 186). Der Papst weist darauf hin, dass die mit diesem Prinzip verbundene Beweislastumkehr dem Schutz der Schwächsten diene. Denn alle Erfahrungen und Szenarien zeigen: Der arme Teil der Bevölkerung ist in allen Ländern, ganz besonders aber in den ärmsten Ländern, am massivsten von großen Veränderungen betroffen.

Doug Bandow, der als „special assistant“ für US-Präsident Reagan arbeitete und „senior fellow“ der wichtigen US-Denkfabrik Cato-Institut mit libertär-minimalstaatlicher Ausrichtung ist, hielt umgehend dagegen. „The encyclical endorses the *precautionary principle*, which basically demands proof of safety before allowing innovation rather than proof of harm before blocking innovation.“⁶³ In dieser Auseinandersetzung zeigt sich die Relevanz des Verständnisses des *prinzipiellen Nichtwissens* in solchen komplexen Systemen (siehe oben). Wer die definitive Sicherheit für das Eintreten von Kipp-Punkten bei bestimmten Temperaturschwellen in nicht-linearen Systemen als Grundlage für ernsthaftes Gegensteuern fordert, der hat nicht verstanden: Hier sind *vor dem Eintreten der irreversiblen großen Veränderungen prinzipiell* nur Aussagen mit Wahrscheinlichkeit, nicht mit Sicherheit, machbar. Die Forderung von Doug läuft deshalb darauf hinaus, dass erst dann gehandelt werden soll, wenn die Kipp-Punkte überschritten sind. Ein schönes Beispiel für das von der Enzyklika so heftig kritisierte technokratische Paradigma.

Wissenschaftliche Anschlussfähigkeit der Aussagen zum globalen Klimawandel

In Bezug auf die Aussagen zum globalen Klimawandel war die Aufregung schon im Vorfeld der Enzyklika besonders groß. Die christliche Rechte in den USA, die ganz überwiegend den menschengemachten Klimawandel nicht anerkennen will, beschwor gar einen neuen Fall Galilei, wenn der Papst es wagen sollte, die wissenschaftlichen Belege für den Klimawandel zu akzeptieren. „The church has gotten it wrong a few times on science,“ erklärte etwa Rick Santorum, zu dieser Zeit katholischer republikanischer Bewerber für die Präsidentschaftskandidatur. „We probably are better off leaving science to the scientists, and focusing on what we’re really good at, which is theology and morality.“⁶⁴ Kardinal Turkson, Mitautor der Enzyklika, konterte bei der Vorstellung der Enzyklika: „Today the earth, our sister, [is] mistreated and abused [...] Science is the best tool by which we can listen to the cry of the earth“⁶⁵. Bei der doppelten – theologischen und wissenschaftlichen – Codierung, die in diesem Satz deutlich wird, habe durchaus die Wissenschaft bei der Analyse der Fakten den Vorrang. Der Papst präsentiere sich in der Enzyklika keineswegs als der bessere Wissenschaftler. „The aim of the Encyclical is not to intervene in this debate, which is the re-

⁶³ Bandow, Doug: Laudato Si Misses the Problem of Politics, 24.6.2015, <http://blog.acton.org/archives/79640-doug-bandow-laudato-si-misses-the-problem-of-politics.html>

⁶⁴ Atkin, Emily: What Did Actual Scientists Think Of The Pope’s Climate Encyclical?, in climate progress, 18.6.2015, 2:11pm, <http://thinkprogress.org/climate/2015/06/18/3671118/pope-climate-encyclical-scientists-react/>

⁶⁵ Harris, Elise: Vatican: Encyclical aims to promote common good, not take sides, CNA, 18.6.2015, www.catholicnewsagency.com/news/vatican-encyclical-aims-to-promote-common-good-not-take-sides-84878/

sponsibility of scientists, and even less to establish exactly in which ways the climate changes are a consequence of human action”⁶⁶

Aber die Enzyklika fasst knapp den Stand der Wissenschaft zusammen, wie ihn die führenden Akademien der Wissenschaft und der Weltklimarat (IPCC) repräsentieren – allerdings ohne den IPCC explizit zu erwähnen: „Es besteht eine sehr starke wissenschaftliche Übereinstimmung darüber, dass wir uns in einer besorgniserregenden Erwärmung des Klimasystems befinden. In den letzten Jahrzehnten war diese Erwärmung von dem ständigen Anstieg des Meeresspiegels begleitet, und außerdem dürfte es schwierig sein, sie nicht mit der Zunahme extremer meteorologischer Ereignisse in Verbindung zu bringen, abgesehen davon, dass man nicht jedem besonderen Phänomen eine wissenschaftlich bestimmbare Ursache zuschreiben kann“ (23).

Eindeutig ist die Enzyklika darin, dass die beunruhigenden Fragen nicht weiter blockiert werden, „die wir jetzt nicht mehr unter den Teppich kehren können“ (19). Ganz im Gegenteil. Man müsse sich den Erkenntnissen der Wissenschaft stellen. Sonst neige der Mensch dazu, sich die Dinge zurechtzulegen, „um all die selbstzerstörerischen Laster zu pflegen: Er versucht, sie nicht zu sehen, kämpft, um sie nicht anzuerkennen, schiebt die wichtigen Entscheidungen auf und handelt, als ob nichts passieren werde“ (59).

Auf der Grundlage des besten verfügbaren Wissens drängt der Papst zum klimapolitischen Handeln: „Die Menschheit ist aufgerufen, sich der Notwendigkeit bewusst zu werden, Änderungen im Leben, in der Produktion und im Konsum vorzunehmen, um diese Erwärmung oder zumindest die menschlichen Ursachen, die sie hervorrufen und verschärfen, zu bekämpfen“ (23). Mit der Feststellung des menschlichen Handels als Hauptursache des Klimawandels, der die mögliche Wirksamkeit anderer Faktoren nicht ausschließt (vgl. 23), bezieht Papst Franziskus klar und eindeutig Stellung. Angesichts des starken Rückhalts von KlimawandelleugnerInnen⁶⁷ – besonders in den USA – in Teilen der Kirchen, wird dies mancherorts ein entscheidender Diskussionspunkt in der Rezeption der Enzyklika sein.⁶⁸ Der Papst ist eindeutig, dass die Ergebnisse der Wissenschaft durch die Erfahrungen in vielen Ländern – dies bezieht sich wohl sowohl auf die jeweiligen Landeskirchen als auch die developmentpolitischen Organisationen – bestätigt werden. Es genüge, „aufrichtig die Realität zu betrachten, um zu sehen, dass unser gemeinsames Haus stark beschädigt ist“ (61).

In Deutschland etwa tut sich in Reaktion auf die Enzyklika eine Organisation als Klimawandelleugner hervor, die sich als „Deutscher Arbeitgeberverband“ ausgibt. Diese Organisation hat nichts mit der Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände (BDA) zu tun, die als arbeits- und sozialpolitischer Spitzenverband der gesamten deutschen Wirtschaft die Interessen aller Branchen der privaten gewerblichen Wirtschaft in Deutschland vertritt. Dieser sogenannte „Deutsche Arbeitgeberverband“ ließ den Klimawandelleugner Wolfgang Thüne die Aussagen zur Klimawissenschaft der Enzyklika *Laudato Si'* gleich als „Rückfall hinter die europäische Aufklärung“⁶⁹ ausrufen.

⁶⁶ *ibid.*

⁶⁷ Hier ist Begriff „Klimawandelleugner“ gewählt statt des häufig gewählten Begriffs „Klimaskeptiker“. Es gehört zum Berufsethos des Wissenschaftlers, jede Hypothese skeptisch auf den Prüfstand zu stellen. Das ist willkommen – und so entsteht Fortschritt auch in der Klimawissenschaft. Ärgerlich ist nur, wenn die Skepsis selbst dogmatisch wird. Wenn sie auf Widerlegungen in peer-reviewten Zeitschriften nicht mit neuen Argumenten reagiert, sondern die alten kritischen Thesen einfach weiter vertritt. Oder wenn sie ihre Kritik nicht selbst der Kritik in peer-reviewten Zeitschriften unterwirft. Kriminell wird es, wenn die Kritik bezahlte Kritik ist, die zur Verteidigung ökonomischer Interessen wider besseres Wissen Zweifel an wissenschaftlichen Hypothesen – in diesem Fall dem menschengemachten Klimawandel – sät. Vgl. hierzu etwa: Oreskes, N., Conway, E. M.: *Merchants of Doubt*, New York, Berlin, London, Sydney, 2010.

⁶⁸ Vogt, Markus, 16.6.2015, S. 3.

⁶⁹ Thüne, Wolfgang: Enzyklika *Laudato Si'*, Ein Rückfall hinter die europäische Aufklärung, in: Deutscher Arbeitgeberverband, 8.7.2015, www.deutscherarbeitgeberverband.de/wissenschaftszukunft/2015_07_07_dav_wissenschaftszukunft_encyklika_lauidatosi_01.html?q=th%C3%BCne

In einem sehr ungewöhnlichen Vorgang hat sich bereits 1996 die wissenschaftliche Standesvertretung der Wetter- und Klimawissenschaftler, die Deutsche Meteorologische Gesellschaft (DMG), von ähnlichen Äußerungen genau von Dr. rer. pol. Wolfgang Thüne distanziert. Dieser hatte schon damals in einer ganzen Reihe von Schreiben, Zeitungsartikeln⁷⁰ und Tagungsbeiträgen die Existenz des gesamten Treibhauseffektes, nicht nur des menschengemachten, geleugnet und als mit dem 2. Hauptsatz der Thermodynamik kollidierend dargestellt. Thünes Thesen, die viele naturwissenschaftliche Begriffe enthalten, sind für fachfremde Redakteure kaum kritisch nachzuvollziehen. Dabei, so die DMG in ihrer betont nüchternen Art, „werden Begriffe verwendet, aber auch Behauptungen aufgestellt, die einer fachlichen Richtigstellung bedürfen.“ Detailliert widerlegt die DMG Thünes Thesen und kommt zum Schluss, dass „es am Grundprinzip des Treibhauseffektes, auch des menschengemachten, keinen Zweifel geben kann. Die Vorgänge stehen mit allen physikalischen Gesetzen im Einklang, einschließlich des 2. Hauptsatzes der Thermodynamik.“ (Mitteilungen DMG 1/96). Dass Thüne auch danach einen Teil der widerlegten Argumente in anderen Zeitschriften wiederholt, ohne überhaupt die Kritik der wissenschaftlichen Fachgesellschaft zu erwähnen⁷¹, ist schlichtweg unseriös. Und auch heute stützt er seine Behauptungen nicht durch nicht-widerlegte Artikel aus peer-reviewten Wissenschaftsmagazinen. Sieht so der Kampf um Aufklärung aus?

Ähnliche Fälle scheint der Papst im Blick zu haben, wenn er schreibt: „Es gibt allzu viele Sonderinteressen und leicht gelingt es dem wirtschaftlichen Interesse, die Oberhand über das Gemeinwohl zu gewinnen und die Information zu manipulieren, um die eigenen Pläne nicht beeinträchtigt zu sehen“ (54; siehe auch 135, 188). Ausführlich analysiert haben Eric Conway und Wissenschaftshistorikerin Naomi Oreskes die ökonomischen und ideologischen Interessen hinter Strategien vieler Klimawandelleugner-Thesen in ihrem Buch „*Merchants of Doubt*“⁷².

Wissenschaftliche Anschlussfähigkeit der doppelt codierten Beschreibung der Zerstörung „unseres gemeinsamen Zuhauses“

Der Papst sieht Mensch und ökologische Mitwelt nicht nur durch die gemeinsame Herkunft, sondern auch durch die Bedrohungen der Zukunft miteinander verbunden.

Wie beim Klimawandel, stellt die Enzyklika klar, dass auch bei der Analyse der Kaskade von „regionalen Naturkatastrophen als auch [...] Gesellschafts- oder sogar Finanzkrisen“ (61) die Wissenschaft das erste Wort habe: „In Bezug auf viele konkrete Fragen ist es nicht Sache der Kirche, endgültige Vorschläge zu unterbreiten, und sie versteht, dass sie zuhören und die ehrliche Debatte zwischen Wissenschaftlern fördern muss, indem sie die Unterschiedlichkeit der Meinungen akzeptiert“ (61). Der Papst erkennt auch ausdrücklich an, dass „es nicht nur einen einzigen Lösungsweg gibt“ (60). Und er präsentiert den von ihm – mit Unterstützung der Akademie der Wissenschaften im Vatikan – analysierten Stand der natur- und auch sozialwissenschaftlichen Debatte als Grundlage der eigenen Positionierung.

So listet der Papst auf, was *in unserem Haus* geschieht (17–61). Neben dem Klimawandel (20–22), geht es um das Thema Wasser (27–31), den Verlust der Artenvielfalt (32–42) und die Verschlechterung der Lebensqualität der Menschen und des sozialen Lebens (43–47). Der Papst prangert die enorme Ungleichheit – weltweit und in den Staaten – an, die alle Lebensbereiche betrifft (48–52). Deren Hauptopfer seien die Armen (48). Und er kommt zu dem Schluss: „Niemals haben wir unser

⁷⁰ z. B. im Handelsblatt vom 22.11.95.

⁷¹ Vgl. etwa Energiepolitische Tagesfragen, 47. Jg., 1997, Heft 10.

⁷² Oreskes, N., Conway, E.: *Merchants of Doubt. How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming* (Bloomsbury, 2011).

gemeinsames Haus⁷³ so schlecht behandelt und verletzt wie in den letzten beiden Jahrhunderten“ (53) – das gemeinsame Haus des Menschen und der ökologischen Mitwelt.

Wissenschaft mit der Intelligenz des Herzens lesen

Auf der einen Seite benennt die Enzyklika klar den Vorrang der Wissenschaft bei der Analyse der Fakten. Auf der anderen Seite fordert Franziskus aber zugleich das *positivistische Verständnis* von Wissenschaft heraus. Die klassische Formulierung des positivistischen Verständnisses stammt vom jungen Wittgenstein, der in seinem *Tractatus logico-philosophicus* die Philosophie aufforderte, „nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft“⁷⁴. Das sei die Grenze für sinnvolles Reden.

Der Papst drängt hingegen die Wissenschaft, methodisch ihre eigenen Grenzen anzuerkennen: „Man kann nicht behaupten, dass die empirischen Wissenschaften das Leben, die Verflechtung aller Geschöpfe und das Ganze der Wirklichkeit völlig erklären. Das hieße, ihre engen methodologischen Grenzen ungebührlich zu überschreiten. Wenn man in diesem geschlossenen Rahmen denkt, verschwinden das ästhetische Empfinden, die Poesie und sogar die Fähigkeit der Vernunft, den Sinn und den Zweck der Dinge zu erkennen“ (199). In diesem Sinn fordert die Enzyklika eine „Offenheit gegenüber Kategorien [...], die über die der Sprache der Mathematik und Biologie hinausgehen“ (11). Wenn man so will, macht er sich hier den späten Wittgenstein⁷⁵ zu Eigen und betont, dass verschiedene Sprachspiele – der Ästhetik, der Poesie, der Moral, der Religion – durchaus *ihren je eigenen Sinn haben*⁷⁶.

Franziskus will also die Wissenschaft in ihr Recht setzen, sich aber nicht auf Faktensammelei beschränken und von der positivistischen Angst vor Werturteilen ruhigstellen lassen. Es geht ihm nicht darum, „Informationen zu sammeln oder unsere Neugier zu befriedigen, sondern das, was der Welt widerfährt, schmerzlich zur Kenntnis zu nehmen“ (19). Er sprengt schon durch seine Ausgangsfrage „was unserem gemeinsamen Haus widerfährt“ (17) den engen Rahmen der positivistischen Wissenschaft. Dies ermöglicht ihm, die Daten zu lesen „mit gefühlvoller Intelligenz oder Intelligenz des Herzens [...], da er wahrnimmt, dass sich hinter ihnen menschliche Tragödie und Leiden verbergen und auch für Mutter Erde“⁷⁷. Er hört hier mit Ohren zu, die explizit offen sind für die Sprache der Schönheit und Geschwisterlichkeit. Und der Papst warnt davor, dieses Vorgehen als „irrationalen Romantizismus“ (11) herabzuwürdigen, denn eine solche Verengung des Horizonts habe „Konsequenzen für die Optionen, die unser Verhalten bestimmen“ (ibid).

Ästhetik als Gegenpol zum Nützlichkeitsdenken

Der Papst will den „geschlossenen Rahmen“ (199) des positivistischen Denkens überwinden. Zum einen in Richtung der Wachheit für das Schöne. Wo „das das ästhetische Empfinden, die Poesie“ (199) schwindet, schwinde auch die Widerstandskraft gegen das technokratische Paradigma und seinen Utilitarismus. „Wenn jemand nicht lernt innezuhalten, um das Schöne wahrzunehmen und zu würdigen, ist es nicht verwunderlich, dass sich für ihn alles in einen Gegenstand verwandelt, den er gebrauchen oder skrupellos missbrauchen kann“ (215). Der Wille, Schönes zu schaffen und die Betrachtung des Schönen bewirke hingegen, so der Papst, „dass die Macht, die das Gegenüber

⁷³ Im Englischen heißt es „our common home“, was sich im Deutschen noch schöner als „unser gemeinsames Zuhause“ übersetzen lässt.

⁷⁴ Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt, 1963, 6.53, www.gleichsatz.de/b-u-t/trad/witt.html

⁷⁵ Hier ist in erster Linie an die „Philosophischen Untersuchungen“ zu denken.

⁷⁶ Vgl. Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt, 1984, S. 225 ff., (Erstveröffentlichung 1945).

⁷⁷ Boff, Leonardo, 5.7.2015.

nur als Objekt wahrnimmt, überwunden wird in einer Art Erlösung, die sich im Schönen und in seinem Betrachter vollzieht“ (112). Hier sieht der Papst eine der Gegenkräfte gegen das Diktum Adornos, dass es kein richtiges Leben im falschen gebe⁷⁸. Die systemischen Zwänge könnten nicht „die Offenheit für das Gute, die Wahrheit und die Schönheit vollkommen zunichtemachen und die Fähigkeit aufheben, dem zu entsprechen“ (205). Diese Erziehung zur Wahrnehmung von Schönheit, die Einübung entsprechender Denkmuster müsse man berücksichtigen, „wenn man tiefgreifende Veränderungen erzielen“ (215) wolle.

Zugleich warnt der Papst davor in einen abstrakten Ästhetizismus zu verfallen und nur „die Schönheit in der Gestaltung anzustreben“ (150). Noch wichtiger sei eine andere „Art von Schönheit“ (ibid.). Hier hebt er auf die Resonanzbeziehungen des Menschen im Rahmen der dreidimensionalen integralen Ökologie ab. Das Engagement für die „Lebensqualität der Menschen, ihrer Anpassung an die Umwelt, der Begegnung und der gegenseitigen Hilfe“ (ibid.). Auch hier wird er konkret. Es gehe etwa nicht nur darum schöne Dinge zu bauen, sondern der Bevölkerung im Sinne der Partizipation immer die Möglichkeit zu geben, „Analysen der Städteplanung [zu] ergänzen“ (ibid.).

Gerechtigkeit als Gegenstrategie zum Nützlichkeitsdenken

Zentral ist es Franziskus, die Beziehung zwischen den wissenschaftlich analysierten Fakten einerseits, und andererseits der ökologischen Krise, den Erfahrungen der Menschen – insbesondere der Armen – und der *Frage der Gerechtigkeit* herauszuarbeiten. Er argumentiert, dass „ein wirklich ökologischer Ansatz sich immer in einen sozialen Ansatz verwandelt, der die Gerechtigkeit in die Umweltdiskussion aufnehmen muss, um die *Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde*“ (49). Und wenig später: „das Stöhnen der Schwester Erde [...], die sich dem Stöhnen der Verlassenen der Welt anschließt“ (53). Es geht ihm um eine ethische bzw. moralische Bewertung der wissenschaftlichen Ergebnisse. „He chooses to embrace science while pointing out that ethical questions cannot be resolved by science alone“⁷⁹.

Die ökologischen Fragen interpretiert er so – ausgehend von der *Metapher des gemeinsamen Hauses bzw. Zuhauses*, zugleich als Gerechtigkeitsfragen, von denen insbesondere die Armen sowie künftigen Generationen betroffen sind. Mit dem schon in seiner letzten Enzyklika zentralen Satz „Die Wirklichkeit steht über der Idee“ (110), warnt der Papst auch in dieser Enzyklika davor, sich in ideologischen Konzepten zu verlieren und die konkrete Wirklichkeit für Mensch und Mitwelt aus den Augen zu verlieren. Dementsprechend versucht er immer wieder, die abstrakte Argumentation mit erfrischend konkreten Beispielen – in diesem Fall zum Zusammenhang von ökologischer Krise und Gerechtigkeit – zu erden:

- Als tragisch betrachtet der Papst „die Zunahme der Migranten, die vor dem Elend flüchten, das durch die Umweltzerstörung immer schlimmer wird, und die in den internationalen Abkommen nicht als Flüchtlinge anerkannt werden; sie tragen die Last ihres Lebens in Verlassenheit und ohne jeden gesetzlichen Schutz“ (25).
- Die *schlimmsten Auswirkungen des Klimawandels* „werden wahrscheinlich in den nächsten Jahrzehnten auf die Entwicklungsländer zukommen. Viele Arme leben in Gebieten, die besonders von Phänomenen heimgesucht werden, die mit der Erwärmung verbunden sind, und die Mittel für ihren Lebensunterhalt hängen stark von den natürlichen Reserven und den ökosystemischen Betrieben wie Landwirtschaft, Fischfang und Waldbestand ab. Sie betreiben keine anderen Finanzaktivitäten und besitzen keine anderen Ressourcen, die ihnen erlauben, sich den

⁷⁸ Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*, in: *Gesammelte Schriften* 4, Frankfurt/M. 1997, S. 43.

⁷⁹ Edenhofer, O., Flachsland, C., Knopf, B., October 2015, S. 907–909, Corrected after print, 24. September 2015, S. 907.

Klimaeinflüssen anzupassen oder Katastrophen die Stirn zu bieten, und sie haben kaum Zugang zu Sozialdiensten und Versicherung“ (25).

- Die *Erschöpfung des Fischbestandes* treffe „speziell diejenigen, die vom handwerklichen Fischfang leben und nichts besitzen, um ihn zu ersetzen“ (48),
- die *Verschmutzung des Wassers* treffe „besonders die Ärmsten, die keine Möglichkeit haben, abgefülltes Wasser zu kaufen“ (ibid.),
- und der *Anstieg des Meeresspiegels* gehe „hauptsächlich die verarmte Küstenbevölkerung an, die nichts haben, wohin sie umziehen können“ (ibid.).
- Eindeutig verurteilt er die vorgeschlagene *Internationalisierung des Amazonas*, die „ausschließlich den Interessen der Multis“ diene (38).

Sein moralisches Urteil ist klar: „Darum können wir stumme Zeugen schwerster Ungerechtigkeiten werden, wenn der Anspruch erhoben wird, bedeutende Vorteile zu erzielen, indem man den Rest der Menschheit von heute und morgen die extrem hohen Kosten der Umweltzerstörung bezahlen lässt“ (36).

„What can non-catholics and nonbelievers learn from the Pope's encyclical about the ethical dimensions of climate change?“ fragt Donald A. Brown von der Commonwealth Law School der Widener University in den USA. Wie verschiedene Betrachter von außen erlebt auch er es so, dass der Papst durch seine Enzyklika wichtigen Freiraum für die ethisch-moralische Dimension der Umwelt- und Entwicklungsfragen freigekämpft habe:

„If the Pope's encyclical is successful in getting civil society to see climate change as essentially a moral and ethical issue, it is likely to have a profound practical importance for climate change policy making, in fact, it could radically transform how climate change policy has been debated for over 35 years. There are two reasons for this.

One, climate change more than any other environmental problem has features that scream for attention to see it fundamentally as a moral issue. In fact, climate change policy makers can't think clearly about policy until they respond to several ethical questions.

Second, those who have opposed action on climate change for over 35 years have tricked citizens, including most members of environmental organizations, to argue about climate change policies in ways that ignore moral and ethical questions and in so doing have weakened the strongest arguments that can be made in response to arguments made by opponents of climate change policies.“⁸⁰

2.1.2 Akzeptanz des säkularen Staates und Aufruf zu internationaler Ordnungs- und Strukturpolitik zur Regelung des Gemeinwohls

Der Papst betont sehr deutlich, dass er ebenso wenig, wie er beanspruche, die wissenschaftlichen Fragen zu lösen, den Anspruch erhebe „die Politik zu ersetzen“ (188). Er setzt vielmehr auf eine ehrliche und transparente Debatte, „damit Sonderbedürfnisse oder Ideologien nicht das Gemein-

⁸⁰ Brown, Donald A.: „What can non-catholics and nonbelievers learn from the Pope's encyclical about the ethical dimensions of climate change?“, 3.10.2015, <http://ethicsandclimate.org/2015/10/03/what-can-non-catholics-and-nonbelievers-learn-from-the-popes-encyclical-about-the-ethical-dimensions-of-climate-change/>

wohl schädigen“ (ibid.). Selbst in Reden, in denen er starke Positionen vertritt – etwa bei seiner Ansprache an die Sozialbewegungen in Bolivien –, warnt der Papst, in seinen politischen Vorschlägen mehr als Diskussionsbeiträge zu sehen. In der dritten Person redete er von sich selbst: „So don't expect a recipe from this Pope. Neither the Pope nor the Church have a monopoly on the interpretation of social reality or the proposal of solutions to contemporary issues“⁸¹. Nun, in einer pluralistischen Gesellschaft ist es eigentlich eine Selbstverständlichkeit, dass kein Akteur ein Monopol zur Interpretation der sozialen Umstände beansprucht. Aber es genügt ein Blick in die Geschichtsbücher, um zu sehen, dass diese Haltung für die Oberhäupter der katholischen Kirche nicht immer eine Selbstverständlichkeit war.

Nicht die Politik ersetzen zu wollen heißt aber keineswegs, sich nicht in die Politik einzumischen. Denn, so argumentiert der Papst: Jede technische Lösung, „die die Wissenschaften beisteuern wollen, [wird] machtlos sein, die schweren Probleme der Welt zu lösen, wenn die Menschheit von ihrem Kurs abkommt, wenn die großen Beweggründe, die das Zusammenleben, das Opfer und die Güte möglich machen, in Vergessenheit geraten“ (200). Hier sieht er eine zentrale Rolle der Religionen, solche „großen Beweggründe“ zu liefern.

Inhaltlich wirft der Papst die Frage auf, was für ein internationales System der Governance es erlaube, ebenso „drastische Entscheidungen zur Umkehrung der Tendenz zur Erderwärmung zu treffen“ als auch „die Verwirklichung des Ziels, die Armut auszurotten“ (175). Es bedürfe letztlich einer Vereinbarung „über die Regelungen der Ordnungs- und Strukturpolitik für den gesamten Bereich des sogenannten ‚globalen Gemeinwohls‘“ (174).

Der Papst gibt zu bedenken, dass das 21. Jahrhundert mit seinem Regierungssystem vergangener Zeiten „Schauplatz eines Machtschwunds der Nationalstaaten [sei], vor allem weil die Dimension von Wirtschaft und Finanzen, die transnationalen Charakter besitzt, tendenziell die Vorherrschaft über die Politik“ (175) gewinne. In diesem Kontext fordert er „stärkere und wirkkraftig organisierte internationale Institutionen zu entwickeln, die Befugnisse haben, die durch Vereinbarung unter den nationalen Regierungen gerecht bestimmt werden, und mit der Macht ausgestattet sind, Sanktionen zu verhängen“ (ibid.). Er erinnert – angesichts der Notwendigkeiten von Abrüstung, Frieden und Sicherheit, Umweltschutz sowie der „die Migrationsströme zu regulieren“ an den Ruf von Johannes XXII. nach einer „echten politischen Weltautorität“ (ibid.).

Es bedeutet ein Missverstehen der katholischen Soziallehre, wenn die Forderung nach einer politischen Weltautorität als Beleg genommen wird, der Papst „misstrauet“⁸² dem grundlegenden Prinzip der Subsidiarität oder rufe gar nach einer Weltregierung. Immer wieder betont der Papst, dass die unterste Ebene, die es leisten kann, Probleme lösen soll. Das Gemeinwohl verlange „das soziale Wohl und die Entfaltung der verschiedenen intermediären Gruppen, indem es das Prinzip der Subsidiarität“ (157) anwende. Er weist darauf hin, dass das „Bestreben, alle Schwierigkeiten durch einheitliche gesetzliche Regelungen oder technische Eingriffe zu lösen, dazu [führe], die Vielschichtigkeit der örtlichen Problematiken zu übersehen, die ein aktives Einschreiten der Bewohner notwendig machen. Die neuen in Entwicklung befindlichen Prozesse können nicht immer in Schemata eingefügt werden, die von außen festgelegt werden. Sie müssen vielmehr aus der eigenen lokalen Kultur erwachsen“ (144).

In diesem Sinne betont er auch den „starken Einsatz und ein großherziges Engagement“ der Zivilgesellschaften (165), „welche die Bevölkerungen sensibilisieren und kritisch mitwirken – auch

⁸¹ Asia News: Pope in Bolivia, 7.9.2015,

www.asianews.it/news-en/Pope-in-Bolivia:-we-need-and-want-a-change-in-an-economy-that-kills-34736.html

⁸² Winkler, Hans: Eine Weltautorität, die alle Probleme lösen soll, in: Die Presse, 29.6.2015,

<http://diepresse.com/home/meinung/gastkommentar/4765140/Eine-Weltautoritaet-die-alle-Probleme-loesen-soll>

unter Einsatz legitimer Druckmittel –, damit jede Regierung ihre eigene und nicht delegierbare Pflicht erfüllt“ (38).

Aber der Papst verdeutlicht auch, dass dieses *Prinzip der Subsidiarität* in der katholischen Soziallehre zwei Seiten hat. Einerseits will er möglichst viele Entscheidungen in die Hand der Gruppen legen, die am nächsten beim Menschen sind; andererseits sieht er aber dort, wo diese Gruppen nicht in der Lage sind, das Problem zu lösen, eine Verpflichtung für die höhere Ebene – oft den Staat –, diesen Ausfall im Sinne des Gemeinwohls zu kompensieren: „Wir erinnern an das Prinzip der Subsidiarität, das auf allen Ebenen Freiheit für die Entwicklung der vorhandenen Fähigkeiten gewährt, zugleich aber von dem, der mehr Macht besitzt, mehr Verantwortlichkeit für das Gemeinwohl fordert“ (196).

Als Beispiel führt der Papst an, das Gemeinwohl erfordere ein Einschreiten des Staates, etwa wenn es um den sozialen Frieden gehe, um Stabilität und Sicherheit, was immer auch „eine spezielle Aufmerksamkeit gegenüber der distributiven Gerechtigkeit“ (157) verlange. „Die gesamte Gesellschaft – und in ihr in besonderer Weise der Staat – hat die Pflicht, das Gemeinwohl zu verteidigen und zu fördern“ (ibid.).

Es geht dem Papst also nicht etwa um eine Weltregierung, wenn er die seit *Pacem in Terris* (Johannes XXIII.) von den Päpsten immer wieder erhobene Forderung nach Instrumenten und Formen einer „politischen Weltautorität“ (175) wiederholt. Er stellt vielmehr – wie oben gezeigt – klar, dass es um des Gemeinwohles willens um Regelungen der Ordnungs- und Strukturpolitik gehe (vgl. 174). Der Umweltschutz könne „nicht nur auf der Grundlage einer finanziellen Kosten-Nutzen-Rechnung gewährleistet werden [...]. Die Umwelt ist eines jener Güter, die die Mechanismen des Markts nicht in der angemessenen Form schützen oder fördern können“ (190), meint Franziskus, das Kompendium der katholischen Soziallehre zitierend. Es geht dem Papst also eher um etwas, das Jürgen Habermas eine „Weltinnenpolitik ohne Weltregierung“⁸³ nennt. Dieser hat die Vorstellung als ein globales Mehrebenensystem konkretisiert, das jedoch im Ganzen keinen staatlichen Charakter annimmt⁸⁴.

Akzentverschiebung zwischen Staat und Markt

Der Papst wendet sich nicht etwa gegen den Markt schlechthin, aber sehr entschieden gegen „eine magische Auffassung des Marktes [...], die zu der Vorstellung neigt, dass sich die Probleme allein mit dem Anstieg der Gewinne der Betriebe oder der Einzelpersonen lösen“ (190). Er argumentiert also gegen Adam Smiths Vorstellung der Regelung der Probleme alleine durch „die unsichtbare Hand des Marktes“ (123). In diesem Sinne wendet er sich gegen einen „regellose[n] Markt“ (210), „der auf den Maximalgewinn fixiert ist“ (190).

Wer sich der Logik eines regellosen Marktes, dem „Schema der Rendite“ (ibid.) unterwerfe, von dem können man nicht erwarten dass er sich mit „dem Gedanken an die Umweltauswirkungen aufhält, die er den kommenden Generationen hinterlässt“ (ibid.). Der Papst listet auf, was bei der magischen Auffassung des Marktes unter den Tisch zu fallen droht:

- Hier sei „kein Platz für Gedanken an die Rhythmen der Natur, an ihre Zeiten des Verfalls und der Regenerierung“ (ibid.),

⁸³ Habermas, Jürgen: Die postnationale Konstellation, Frankfurt a. M., 1998, S.2.

⁸⁴ Habermas, Jürgen: Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance? In: „Habermas: Der gesplattene Westen, Frankfurt a. M., 2004, 113–19.

- oder für Gedanken „an die Kompliziertheit der Ökosysteme, die durch das menschliche Eingreifen gravierend verändert werden können“ (ibid.),
- oder für den Eigenwert von Tieren und Pflanzen, von biologischer Vielfalt, wenn „diese letztlich als ein Reservoir wirtschaftlicher Ressourcen betrachtet [werden], das ausgebeutet werden“ (ibid.) könne.
- Wenn die Abholzung eines Waldes die Produktion erhöhe, wäge „niemand in diesem Kalkül den Verlust ab, der in der Verwüstung eines Territoriums, in der Beschädigung der biologischen Vielfalt oder in der Erhöhung der Umweltverschmutzung“ (195) liege.

Genauso wenig wie die Sorge um die *ökologische Mitwelt* könne man von dieser Logik, der magischen Auffassung des Marktes, erwarten, dass sie „den realen Wert der Dinge, ihre Bedeutung für die Menschen und die Kulturen, die Interessen und Bedürfnisse der Armen“ (190) einbeziehe:

- Im „geltenden ‚privatrechtlichen‘ Erfolgsmodell [scheine] es wenig sinnvoll, zu investieren, damit diejenigen, die auf der Strecke geblieben sind, die Schwachen oder die weniger Begabten es im Leben zu etwas bringen können“ (196).
- Der Markt von sich aus gewährleiste „nicht die ganzheitliche Entwicklung des Menschen und die soziale Inklusion“ (109). Wer als Kunde oder Mitarbeiter nicht zum Profit beitrage, drohe ausgeschlossen zu werden.
- Als prägnantes Beispiel für Marktversagen führt der Papst die mancherorts zunehmende Tendenz an, die knappe Ressource Wasser zu privatisieren. So werde Wasser, obwohl der Zugang zu Wasser ein zentrales Menschenrecht sei, „in Ware verwandelt und den Gesetzen des Marktes unterworfen“ (30). Gerade den Ärmsten werde so der Zugang zu Wasser verwehrt.

Als Ausdruck der gefährlichen magischen Auffassung des Marktes, geißelt er auch den Trickle-Down-Effekt nach dem Wachstumsprozesse nicht nur für die direkt beteiligten reicheren Akteure Wohlstandeffekte haben, sondern auch auf die Lebensverhältnisse der armen Masse der Menschen durchsickern. So kritisiert er die Aussage, „dass die Probleme des Hungers und das Elend in der Welt sich einfach mit dem Wachstum des Marktes lösen werden“ (109).

Er verwirft die Eindimensionalität des Prinzips der Gewinnmaximierung als unangemessen, das dazu neige, „sich von jeder anderen Betrachtungsweise abzukapseln“ (195). In dieser Eindimensionalität sieht er „eine Verzerrung des Wirtschaftsbegriffs“ (195). In einem solchen Umfeld sei „alles Schwache wie die Umwelt wehrlos gegenüber den Interessen des vergötterten Marktes, die zur absoluten Regel werden“ (56). Hier liegt die zentrale Begründung für den Kernsatz, der in der letzten und ersten Enzyklika von Franziskus, *Evangelii Gaudium*, so viel Aufsehen erregt hat: „Diese Wirtschaft tötet“.

Der Papst weist auch auf die Konsequenzen eines unregulierten Marktes für die Konsumenten hin. Denn dieser schaffe „einen unwiderstehlichen Konsum-Mechanismus [...], um seine Produkte abzusetzen“ (203). Damit sieht er die Gefahr, dass „die Menschen schließlich in einem Strudel von unnötigen Anschaffungen und Ausgaben“ (ibid.) versinken.

Es gibt die systemtheoretische Einsicht, dass ein System, das nur seiner eigenen Logik folgt, sich letztlich selbst zerstöre. In diesem Sinne zeigt der Papst sich überzeugt, man könne nicht „eine Wirtschaft ohne Politik rechtfertigen“ (196). Der Papst sieht, dass eine Marktwirtschaft nicht dauerhaft funktionieren kann, wenn die Risiken sozialisiert, die Gewinne aber privatisiert werden. Statt der eindimensionalen Logik sei eine gefragt, die in geeigneter Form auf „die verschiedenen Aspekte der gegenwärtigen Krise“ (196) eingehen könne.

Auch hier wird er konkret, drängt auf die Implementierung des *Verursacherprinzips*. „Als ethisch könnte nur ein Verhalten betrachtet werden, in dem ‚die wirtschaftlichen und sozialen Kosten für

die Benutzung der allgemeinen Umweltressourcen offen dargelegt sowie von den Nutznießern voll getragen werden und nicht von anderen Völkern oder zukünftigen Generationen“ (195).

Das Verursacherprinzip sieht er aber nicht als Patentrezept, dieses müsse durch *ordnungsrechtliches* Handeln ergänzt werden. Auch hier ist er nicht um Beispiele verlegen. Es gehe etwa um:

- „industrielle Produktion mit maximaler Energieeffizienz und geringerer Menge an Rohstoffen zu begünstigen, indem man die Produkte vom Markt nimmt, die unter energetischem Aspekt wenig rationell oder die stärker umweltbelastend sind“ (180). Dies kann als Unterstützung für Ansätze wie die Designrichtlinie der EU interpretiert werden, die etwa zum schrittweisen Verbot der alten Glühbirnen geführt hat.
- „eine gute Verwaltung des Verkehrswesens“ (ibid.) [...]
- „Formen der Konstruktion und Sanierung von Gebäuden, durch die ihr Energieverbrauch und ihr Maß an Verunreinigung reduziert“ (ibid.) werde
- Kommunalpolitisches Handeln, dass sich „auf die Mäßigung des Konsums“ (ibid.) ausrichte
- „die Entwicklung einer Entsorgungs- und Wiederverwertungswirtschaft“ (ibid.)
- „den Artenschutz“ (ibid.)
- „die Planung einer diversifizierten Landwirtschaft mit Fruchtwechsel“ (ibid.)
- Eine landwirtschaftliche Verbesserung der armen Regionen „durch Investitionen in ländliche Infrastrukturen, in die Organisation des lokalen oder nationalen Marktes, in Bewässerungsanlagen, in die Entwicklung nachhaltiger Agrartechniken und anderes“ (ibid.)

Allerdings berge das Handeln des Staates auch die Möglichkeit des *Staatsversagens*. Dann könne es leicht passieren, dass einige Wirtschaftsgruppen „als Wohltäter auftreten und unrechtmäßig die reale Macht übernehmen [und] sich bevollmächtigt fühlen, gewisse Normen nicht einzuhalten“ (197). Dies könne gehen bis hin zu „verschiedenen Formen organisierter Kriminalität, zu Menschenhandel, Drogenhandel und Gewalt“ (ibid.).

Trotz der Kritik an einer eindimensionalen und unregulierten Marktwirtschaft setzt der Papst also nicht etwa auf einen „planwirtschaftlich geführte[n] Staat“ (195). Dieser sei genauso wie der Markt beherrscht von der eindimensionalen „zweckgebundene Rationalität, die nur eine statische Analyse der Wirklichkeit im Hinblick auf die aktuellen Bedürfnisse“ (195) liefere. Es gehe nicht darum durch planwirtschaftliche Ansätze „die Kreativität des Menschen und seinen Sinn für Fortschritt zu bremsen, sondern diese Energie auf neue Anliegen hin auszurichten“ (191).

Auf das Zusammenspiel von Politik und Wirtschaft kommt es dem Papst an. Staat und Markt sollten sich in Sachen Armut und Umweltzerstörung nicht weiter gegenseitig die Schuld zuschieben. „Was man jedoch erwartet, ist, dass sie ihre eigenen Fehler erkennen und Formen des Zusammenwirkens finden, die auf das Gemeinwohl ausgerichtet sind“ (198).

Exkurs: Finanzmarktkrise 2007/2008 – neue Finanzmarktkrise durch den Klimawandel?

Die Finanzkrise von 2007–2008 sieht der Papst als verpasste „Gelegenheit für die Entwicklung einer neuen, gegenüber den ethischen Grundsätzen aufmerksameren Wirtschaft und für eine Regelung der spekulativen Finanzaktivität und des fiktiven Reichtums“ (189). Sie hätte genutzt werden können, um „die veralteten Kriterien zu überdenken“ (ibid.) und „das gesamte System zu überprüfen und zu reformieren“ (ibid.). Statt die Reform des Systems anzupacken habe man, so der Papst, auf „die Rettung der Banken um jeden Preis [gesetzt], indem man die Kosten dafür der Bevölkerung aufbürdet“ (ibid.). Der Preis dafür sei weiterhin „eine absolute Herrschaft der Finanzen, die keine

Zukunft besitzt und nach einer langwierigen, kostspieligen und scheinbaren Heilung nur neue Krisen hervorrufen kann“ (ibid.).

Nur wenige Monate nach Veröffentlichung der Enzyklika meldete sich Mark Carney, Governor der Bank of England und Vorsitzender des „Financial Stability Boards“ wirkmächtig zu Wort. Im Kontext der Finanzmarktkrise von der G20-Staatengruppe eingesetzt, soll dieser Finanzstabilitätsrat die Risiken für den Finanzmarkt identifizieren und eindämmen. Carney rechnet den Akteuren des Finanzmarktes und der G20 vor, dass der Klimawandel das Potenzial habe, die Stabilität des Finanzmarktes zu gefährden. Er legt den Regierungen der G20, die ihm den Auftrag für die Analyse gegeben haben, konkrete Handlungsempfehlungen vor⁸⁵.

Um den klimabedingten Risiken für den Finanzmarkt zu begegnen schlägt Mark Carney drei aufeinander aufbauende konkrete Lösungsansätze vor: (1) die Veröffentlichung klimarelevanter Informationen, (2) die Einführung von CO₂-Preiskorridoren, und (3) die Durchführung von Klima-„Stresstests“.

1. Die Einrichtung einer „Climate Disclosure Task Force“ zur Verschärfung der **Offenlegungsverpflichtungen für Unternehmen** soll die für die Risikoabschätzung notwendige Transparenz von Emissionsdaten verbessern. Unternehmen müssten demnach sowohl ihre gegenwärtigen Emissionen berechnen und offenlegen, als auch – und diese Erweiterung ist sehr innovativ –, wie ihre Strategie für den Übergang in eine CO₂-arme Wirtschaft aussieht. Die Bewertung dieser Strategien sollte, so Carney, in die Unternehmensbewertung miteinfließen. Dazu müssen die offengelegten Daten **konsistent, vergleichbar, verlässlich** und **eindeutig** sein. Für die Entwicklung gemeinsamer Standards sieht Carney die G20-Staaten und den Finanzstabilitätsrat in der Koordinatorenrolle. Die G20-Staaten hält er für den geeigneten Startpunkt für eine solche Initiative, da diese für mehr als Zweidrittel der globalen Emissionen verantwortlich sind und damit großes Potenzial haben, Veränderungen voranzutreiben.
2. Zusätzlich schlägt Carney vor, dass die Regierungen der G20-Staaten **Impulse für die Festsetzung von CO₂-Preisen setzen**. Variable aber steigende Unter- und Obergrenzen könnten einen **Preiskorridor** vorgeben, der zur Einhaltung des Zwei-Grad-Limits führt. Den Staaten bliebe überlassen, ob sie den CO₂-Preis über Emissionshandel, Steuer, Abgabe oder ordnungsrechtliche Ansätze einführen. Dieser Ansatz verbindet Flexibilität bei der Preisfestsetzung und die Notwendigkeit belastbarer – aber auch flexibler – politischer Rahmensetzung.
3. Letztlich diskutiert Carney die Rolle von **Klimastresstests**. Stresstests erlauben ökonomische Schocks und deren Auswirkungen auf finanzielle Kennzahlen oder Vermögensanlagen zu simulieren. Klimawandelrisiken, so Carney, können wie Schrauben auf die Gewinne von Unternehmen wirken und Stresstests könnten das Ausmaß potenzieller Gewinneinbußen am besten abbilden. Mit diesem Instrument, das vor allem die Versicherungswirtschaft einsetzt und perfektioniert, können zukünftige Risiken bereits heute sichtbar gemacht werden.

Nun liegt also ein konkreter Vorschlag vor, wie die G20 den Finanzmarkt regulieren können, um die Klimarisiken abzufedern. Es wird spannend zu sehen, ob der Pessimismus der Enzyklika gerechtfertigt ist und die Staaten auch diese Chance verpassen.

⁸⁵ Mark Carney: Breaking the tragedy of the horizon – climate change and financial stability, speech on 29. September 2015, www.bankofengland.co.uk/publications/Pages/speeches/2015/844.aspx

2.1.3 Akzeptanz von Menschenwürde und Menschenrechten

In der Enzyklika *Pacem in Terris* (siehe Kapitel 1.2) hat die katholische Kirche Anfang der 1960er Jahre erstmals formal die Menschenrechte anerkannt. Dies geschah ziemlich genau 100 Jahre, nachdem Papst Pius IX. in seiner Enzyklika *Quanta Cura* die These, „die Gewissens- und Religionsfreiheit sei das eigene Recht eines jeden Menschen“ noch als „irriges Meinung“ abqualifiziert hatte. Johannes XXIII. betonte demgegenüber in *Pacem in Terris* die Achtung der Menschenrechte als notwendige Konsequenz des christlichen Menschenbildnisses. Er stellte fest, „dass der Mensch das Recht auf Leben, auf die Unversehrtheit des Leibes sowie auf die geeigneten Mittel zu angemessener Lebensführung“ habe. Ausdrücklich hieß er auch die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von 1948 gut und unterstützte sie. Damit integrierte er das Konzept unveräußerlicher Menschenrechte und Grundfreiheiten in die katholische Soziallehre.

Franziskus stellt die Enzyklika *Laudato Si'* ausdrücklich in diese Tradition der Enzyklika *Pacem in Terris* (siehe Kapitel 1.2). Er drängt zugleich darauf, die Menschenrechte nicht einseitig auszulegen. Es gehe, in Übereinstimmung mit der katholischen Soziallehre, um ein Entwicklungsmodell, das neben den persönlichen auf die „gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Menschenrechte, die Rechte der Nationen und Völker“ (93) einschließe.

Franziskus betont, dass angesichts der von ihm beschriebenen Krisensymptome heute in besonderem Maße die *sozialen Menschenrechte*⁸⁶ Bedeutung gewinnen. Daraus leitet er, in Anlehnung an die Befreiungstheologie, eine eindeutige *Option für die Armen* ab: „In der gegenwärtigen Situation der globalen Gesellschaft, in der es so viel soziale Ungerechtigkeit gibt und immer mehr Menschen ausgeschlossen und ihrer grundlegenden Menschenrechte beraubt werden, verwandelt sich das Prinzip des Gemeinwohls als logische und unvermeidbare Konsequenz in einen Appell zur Solidarität und in eine vorrangige Option für die Armen“ (158).

Für die Notwendigkeit der Umsetzung der *sozialen Menschenrechte* bringt der Papst konkrete Bezüge:

- Er kritisiert – mit Berufung auf das grundlegende, fundamentale und allgemeine Menschenrecht auf Wasser – die mancherorts vorherrschende Tendenz, Wasser zu privatisieren (siehe oben). Dieses sei „für das Überleben der Menschen ausschlaggebend und daher die Bedingung für die Ausübung der anderen Menschenrechte.“ (30). Er spricht von „schwerer sozialer Schuld gegenüber den Armen [...] die keinen Zugang zum Trinkwasser haben“ (ibid.), denn das bedeute, „ihnen das Recht auf Leben zu verweigern, das in ihrer unveräußerlichen Würde verankert ist“ (ibid.).
- Er betont, dass jeder Campesino (Bauer) ein natürliches Recht auf *Land, Wohnung und Lebensunterhalt* habe. „Dieses Recht muss garantiert werden, damit es keine Illusion bleibt, sondern konkret angewendet wird. Das bedeutet, dass der Campesino außer dem Eigentumszertifikat sich auf Mittel technischer Schulung, Kredite, Versicherungen und Vermarktung verlassen muss“ (94), zitiert er die Bischofskonferenz von Paraguay.
- Wie ernst es ihm mit den sozialen Menschenrechten ist, zeigt der Papst, indem er die Bischöfe von Neuseeland zitiert. Mit ihnen fragt er, was das Gebot „Du sollst nicht töten“ bedeute, wenn

⁸⁶ Nachdem 1948 die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* verabschiedet worden war, wurden von der UN im Jahr 1966 zwei völkerrechtlich verbindliche Menschenrechtskonventionen beschlossen. Zum einen der „Zivilpakt“ (Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte) und zum anderen der „Sozialpakt“ (Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte). Beide Abkommen traten zehn Jahre später in Kraft (1976), nachdem eine ausreichende Zahl an Ratifizierungen durch Staaten vorlag.

„zwanzig Prozent der Weltbevölkerung Ressourcen in solchem Maß verbrauchen, dass sie den armen Nationen und den kommenden Generationen das rauben, was diese zum Überleben brauchen“ (95).

Blinder Fleck: Gender-Fragen

Es gibt zahlreiche Beispiele dafür, wie in mühsamen Kämpfen den Religionen – die katholische Kirche ist ein wichtiges Beispiel dafür – die Akzeptanz der Menschenrechte gegen massiven Widerstand abgetrotzt werden musste. Dies ist ein noch nicht abgeschlossener Prozess.

Die katholische Kirche selber liefert – etwa in Bezug auf die Gleichstellung von Frauen oder Homosexuellen, immer noch ein prägnantes Beispiel für solche *menschenrechtswidrigen Bornierungen*. Die Enzyklika ist in vieler Hinsicht sehr feinfühlig für die Würde des Menschen und ihre Bedrohungen, für den Ausschluss von Menschen und die Missachtung grundlegender Menschenrechte (vgl. etwa.158). Zugleich verdrängt sie aber den Zusammenhang von männlicher Dominanz in Gesellschaft und Kirche mit dem *technokratischen* Paradigma und despotischen Anthropozentrismus, die der Papst so heftig kritisiert. Zu den Auswirkungen des technokratischen Paradigmas gehört eine strukturelle Benachteiligung von Frauen.

Auch in Bezug auf Genderfragen und Fragen der Homosexualität durchbricht die Enzyklika den traditionellen Abwehrpanzer der katholischen Kirche nicht. Der Papst zitiert in der Enzyklika (vgl. 155) ausgerechnet einen Teil des problematischsten Satzes seiner Audienz vom April 2015: „I ask myself, if the so-called gender theory is not, at the same time, an expression of frustration and resignation, which seeks to cancel out sexual difference because it no longer knows how to confront it.“⁸⁷

Die Enzyklika bietet an anderer Stelle eigentlich durchaus das Potenzial, um diese Bornierungen abzuschütteln, etwa wenn sie betont: „Die neuen in Entwicklung befindlichen Prozesse können nicht immer in Schemata eingefügt werden, die von außen festgelegt werden“ (144). Dies würde eigentlich der naturrechtlichen Argumentation den Boden entziehen. Diese Konsequenz hieraus zieht der Papst aber nicht. Während „die moderne Sozialphilosophie die Idee einer invariablen menschlichen ‚Natur‘ oder ‚Essenz‘ fast vollständig aufgegeben hat“⁸⁸, befreit sich Franziskus hier nicht aus den Fußstapfen seiner Vorgänger. Deren humanökologischen Ansatz zitiert er, nachdem „der Mensch [...] eine Natur [habe], die er achten muss und die er nicht beliebig manipulieren kann“ (155).

Dabei betont die Enzyklika an anderer Stelle immer wieder, Gott habe jeden Teil der Schöpfung als gut befunden. Warum sollte das für Homosexuelle nicht gelten? Und warum sollte der Mensch nur „in der Begegnung mit dem *anderen*⁸⁹ Geschlecht sich selbst [...] erkennen können“ (155) und nicht mit dem anderen Du? Aber solcher Wandel muss bis auf Weiteres wie in Irland in Volksabstimmungen⁹⁰ oder wie in den USA vom obersten US-Gerichtshof⁹¹ nicht zuletzt gegen den Widerstand der katholischen Kirche durchgesetzt werden.

UN-Generalsekretär Ban Ki-moon hat bei einem Gipfel der Afrikanischen Union (AU) Ende Januar 2012 massiv kritisiert, dass Homosexuelle als BürgerInnen zweiter Klasse oder sogar Kriminelle

⁸⁷ Papst Franziskus, Generalaudienz (15. April 2015): L'Osservatore Romano (dt.), Jg. 45, Nr.17 (24. April 2015), S. 2.

⁸⁸ Rosa, Harmut: Beschleunigung und Entfremdung, 2013, S. 97.

⁸⁹ Hervorhebung durch Christoph Bals.

⁹⁰ Vgl. etwa Finke, Björn: Wie das katholische Irland sich revolutioniert, SZ, 23.5.2015, www.sueddeutsche.de/politik/volksabstimmung-zur-homo-ehe-wie-das-katholische-irland-sich-revolutioniert-1.2492164

⁹¹ Spiegel online: Gleichstellung: Oberstes US-Gericht kippt Bundesgesetz gegen Homo-Ehe, 26.6.2013, www.spiegel.de/politik/ausland/oberstes-us-gericht-kippt-bundesgesetz-gegen-homo-ehe-a-908007.html

behandelt würden. „Gegen diese Diskriminierung anzukämpfen ist eine Herausforderung“, so Ban Ki-moon, „aber wir müssen den Idealen der Menschenrechtserklärung gerecht werden.“⁹²

Die Haltung der katholischen Kirche ist Teil dieser Herausforderung. Setzt der Papst sich nicht selbst unter Zugzwang, wenn er verkündet: „Jeden Menschen dieser Welt bitte ich, diese seine Würde nicht zu vergessen; niemand hat das Recht sie ihm zu nehmen“ (205). Gilt das für homo- oder transsexuelle Menschen nicht?

2.2 Geht es um einen vereinnahmenden Dialog oder um einen Diskurs unter Gleichen?

Es ist das eine vom Dialog zu reden, das andere, einen Text so anzulegen, dass sich die Angesprochenen wirklich eingeladen fühlen. Und der Papst hat sich viel vorgenommen. „Papst Franziskus wagt mit dieser Enzyklika alles. Er lädt die gesamte Menschheitsfamilie zu einem Gespräch über die Erhaltung der Erde ein und koppelt es mit seiner Option für die Armen“⁹³, so der Philosoph und Theologe Hermann Häring. Die Enzyklika beginne nicht mit theologischen Grundsatzklärungen, sondern „von unten“, also mit der Wahrnehmung der Wirklichkeit [...] und [zwingt] das christliche Denken so zu einem aktuellen und gesprächsfähigen Denken“⁹⁴. Der Blog „New Mathilda“ analysiert: „[...] the Pope uses concepts of ‘ecology’ and ‘interconnectedness with nature’ to provide a rationally acceptable platform with which to dialogue with the non-religious of the world (and in particular, the largely atheistic modern environmentalist movement)“⁹⁵. Diese Enzyklika argumentiert also, anders als viele Vorgänger, nicht von einer Idee, sondern von der Sache her. Zugleich spricht der Papst unpräzise, „nicht kraft höherer Autorität, sondern als engagierter Gesprächspartner“⁹⁶: „Angesichts der weltweiten Umweltschäden möchte ich mich jetzt an jeden Menschen wenden, der auf diesem Planeten wohnt. [...] In dieser Enzyklika möchte ich [...] mit allen ins Gespräch kommen“ (3). Er will „Wege für den Dialog skizzieren, die uns helfen sollen, aus der Spirale der Selbsterstörung herauszukommen, in der wir untergehen“ (163).

Dies wirft die Frage auf, ob die Enzyklika Grundlage sein kann für einen ernsthaften Dialog auf Augenhöhe zwischen Gläubigen, Andersgläubigen und Ungläubigen. Nach Habermas ist Grundlage dafür ein Gespräch, in dem „der eine dem anderen für seine politischen Äußerungen und Handlungen Rechenschaft schuldet“⁹⁷ und in dem „die Akteure sich gegenseitig Überzeugungen, Praktiken und Lebensformen zugestehen, die sie selbst ablehnen“⁹⁸. Es stimmt für die entsprechenden Debatten in Deutschland skeptisch, wenn Kardinal Marx, der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, es so darstellt, als könne die Enzyklika „Wegweisungen für alle Menschen guten Willens“⁹⁹ geben. Doch die Enzyklika selber atmet nicht diesen paternalistischen Geist von Wegweisungen, der Papst betont „die Notwendigkeit aufrichtiger und ehrlicher Debatten“ (16) mit allen Bewohnerinnen und Bewohnern des gemeinsamen Hauses. Aus diesen Debatten sollen je nach Kultur und Region je eigene Wegweisungen entstehen.

⁹² Bundeszentrale für Politische Bildung: Homosexualität und Menschenrechte: Das Beispiel Uganda, 12.9.2012, www.bpb.de/gesellschaft/kultur/filmbildung/143592/homosexualitaet-und-menschenrechte

⁹³ Häring, Herrman, 22.6.2015.

⁹⁴ *ibid.*

⁹⁵ New Mathilda: For The Love Of God: Ditch The Sound Bites And Read Laudato Si, 19.6.2015, <https://newmatilda.com/2015/06/19/love-god-ditch-sound-bites-and-read-laudato-si/>

⁹⁶ Häring, Herrman, 22.6.2015.

⁹⁷ Habermas, Jürgen, 2012, S. 318; vgl. zum öffentlichen Gebrauch der Vernunft ganz ähnlich auch J. Rawls: Politischer Liberalismus, Frankfurt a. M., 1998, S. 312–366.

⁹⁸ Habermas, Jürgen, 2012, S. 318.

⁹⁹ Marx, Reinhard, 18.6. 2015.

„Wir brauchen ein Gespräch, das uns alle zusammenführt, denn die Herausforderung der Umweltsituation, die wir erleben, und ihre menschlichen Wurzeln interessieren und betreffen uns alle“ (14). *Dialog* ist ein Leitbegriff der Enzyklika – er taucht 23-mal auf. Im 5. Kapitel, in dem es um Leitlinien für Orientierung und Handlung geht, sogar in jeder einzelnen Überschrift. Es geht um den innerkirchlichen Dialog, gerade auch zwischen den Kirchen der reichen und armen Regionen, um die ökumenische und interreligiöse Dimension des Dialogs, um den Dialog mit Politik und Wirtschaft – und um den Dialog mit allen Menschen.

Der Papst grenzt sich in diesem Dialog von zwei von ihm als extrem betrachteten Positionen ab. Erstens von denen, die, „um jeden Preis den Mythos des Fortschritts [vertreten] und behaupten, dass sich die ökologischen Probleme einfach mit neuen technischen Programmen lösen werden, ohne ethische Bedenken und grundlegende Änderungen“ (60). Andererseits von der Meinung, „der Mensch könne mit jedem seiner Eingriffe nur eine Bedrohung sein und das weltweite Ökosystem beeinträchtigen. Deshalb sei es angebracht, seine Präsenz auf dem Planeten zu reduzieren und ihm jede Art von Eingriff zu verbieten“ (ibid.). Er regt an, zwischen diesen beiden Extremen verschiedene Szenarien zu erdenken, „denn es gibt nicht nur einen einzigen Lösungsweg“ (ibid.). Darauf basierend solle es einen Dialog geben, um die bestmöglichen „ganzheitlichen Antworten“ (ibid.) zu finden.

Dem Papst ist es wichtig, dass die Probleme der ausgeschlossenen Menschen, „der größte Teil des Planeten, Milliarden von Menschen“ (49), nicht nur in Sonntagsreden vorkommen, „gleichsam als ein Anhängsel [...] fast pflichtgemäß oder ganz am Rande anfügt, wenn man sie nicht gar als bloßen Kollateralschaden betrachtet. Tatsächlich bleiben sie im Moment der konkreten Verwirklichung oft auf dem letzten Platz“ (ibid.). Als eine Ursache für diese Tendenz sieht der Papst, dass „viele Akademiker, Meinungsmacher, Medien und Machtzentren weit von ihnen entfernt angesiedelt sind, in abgeschlossenen Stadtbereichen, ohne in direkten Kontakt mit ihren Problemen zu kommen. Sie leben und denken von der Annehmlichkeit einer Entwicklungsstufe und einer Lebensqualität aus, die für die Mehrheit der Weltbevölkerung unerreichbar sind“ (ibid.).

Einer solchen Haltung stellt er die nichts und niemanden – weder Mensch noch ökologische Mitwelt – ausschließende „Geschwisterlichkeit“ gegenüber (vgl. 92). Hier gründet auch der leidenschaftliche Aufruf von Franziskus für „Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung [...] drei absolut miteinander verbundene Themen, die nicht getrennt und einzeln behandelt werden können, ohne erneut in Reduktionismus zu fallen“ (ibid.).

Erfreulich ist, dass der Papst zu einem solchen Dialog aufruft. Bedauerlich ist allerdings, dass er hier die Konferenz des Dominikanischen Episkopats¹⁰⁰ zitiert, aber nicht vertiefter auf den „konziliar[n] Prozess zu Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung eingeht, den der Weltrat der Kirchen schon 1983 angestoßen und mit viel Erfolg durchgeführt hat.“¹⁰¹

In Deutschland würden sich heute neben kirchlichen Organisationen auch andere Akteure, etwa die Klima-Allianz als breites Bündnis mit über 100 Organisationen der Zivilgesellschaft, aktiv engagieren, wenn ein neuer Prozess zu Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung angestoßen würde. Dies bietet auch eine Möglichkeit für den Dialog mit anderen christlichen Kirchen sowie verschiedenen Religionen.

¹⁰⁰ Konferenz des Dominikanischen Episkopats: Carta pastoral sobre la relación del hombre con la naturaleza (21. Januar 1987).

¹⁰¹ Häring, Herrman, 22.6.2015, www.aktionsgemeinschaft-rottenburg.de/laudato-si_Komm_hhaer.pdf

2.2.1 Nichtvereinnahmender Dialog mit anderen Religionen

Papst Franziskus benennt angesichts der planetaren Krise zwei zentrale inhaltliche Ziele des Dialogs, „die Schonung der Natur“ und „die Verteidigung der Armen“. Der Ökonom Nicolas Stern hat dies so ausgedrückt: „If we fail on one, we fail on the other“¹⁰² Interessant ist bei dem Gesprächsangebot an andere Kirchen, christliche Gemeinschaften und Religionen der nicht-missionarische, nicht-vereinnahmende Tonfall. Er würdigt deren „weitgehende Sorge und [...] wertvolle Reflexion über diese Themen, die uns alle beunruhigen“ (7). Es gehe um „den Aufbau eines Netzes der gegenseitigen Achtung und der Geschwisterlichkeit“ (201). Er setzt darauf, dass es zu einem Dialog der Religionen kommt: „Der größte Teil der Bewohner des Planeten bezeichnet sich als Glaubende, und das müsste die Religionen veranlassen, einen Dialog miteinander aufzunehmen“ (201). So wie er ablehnt, *alleine* die Naturwissenschaft zu Rate zu ziehen, so versucht er auch nicht, die theologischen Aussagen der katholischen Enzyklika als *die einzige* religiöse und kulturelle Antwort auf die planetare Krise darzustellen. „Wenn wir die Komplexität der ökologischen Krise und ihre vielfältigen Ursachen berücksichtigen, müssten wir zugeben, dass die Lösungen nicht über einen einzigen Weg, die Wirklichkeit zu interpretieren und zu verwandeln, erreicht werden können. Es ist auch notwendig, auf die verschiedenen kulturellen Reichtümer der Völker, auf Kunst und Poesie, auf das innerliche Leben und auf die Spiritualität zurückzugreifen“ (63). Deshalb setzt der Papst darauf, dass sich die Religionen, um diese Vielfalt zu erhalten, gemeinsam gegen „die konsumistische Sicht des Menschen“ (144) wenden. Denn diese neige dazu „die Kulturen gleichförmig zu machen und die große kulturelle Vielfalt, die einen Schatz für die Menschheit darstellt, zu schwächen“ (ibid.). Es sei notwendig, „sich die Perspektive der Rechte der Völker und der Kulturen anzueignen, und auf diese Weise zu verstehen, dass die Entwicklung einer sozialen Gruppe einen historischen Prozess im Innern eines bestimmten kulturellen Zusammenhangs voraussetzt und dabei verlangt, dass die lokalen sozialen Akteure *ausgehend von ihrer eigenen Kultur* ständig ihren zentralen Part übernehmen“ (ibid.). Diese Einstellung könnte in der Tat spannende Perspektiven für einen interreligiösen Dialog eröffnen.

2.2.2 Das Innen und Außen – zwei seit der Achsenzeit eingeübte Perspektiven, die Welt auf Abstand zu bringen

Eine wichtige von Franziskus vorgenommene Perspektivverschiebung steigert das Potenzial der Enzyklika, nicht nur kurzfristig interreligiöse Diskurse zur Krise des Planeten anzustoßen, sondern eine neue Intensität dieses interreligiösen Austauschs anzubahnen. Die Relevanz der Perspektivverschiebung zeigt sich, wenn man vergleichend verschiedene Religionen bzw. Denksysteme anschaut, die in der sogenannten Achsenzeit etabliert wurden. Der Philosoph Karl Jaspers hat dieses Konzept der Achsenzeit eingeführt¹⁰³. Es geht um die Zeitspanne von ca. 800 bis 200 v. Chr. Damals haben die Gesellschaften von vier – zumindest weitestgehend – voneinander unabhängigen Kulturräumen (China, Indien, Orient, Okzident) gleichzeitig bedeutende philosophische, religiöse und technische Fortschritte gemacht. Jaspers bezieht sich hier insbesondere auf den Jainismus und Buddhismus in Indien, den Daoismus und den Konfuzianismus in China, das talmudische Judentum, den Zoroastrismus im alten Orient und die Philosophie im antiken Griechenland.

¹⁰² Stern, N.: The Global Deal: Climate Change and the Creation of a New Era of Progress and Prosperity (PublicAffairs, 2009).

¹⁰³ Jaspers, Karl: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949.

Im hier vorliegenden Kontext ist relevant, dass sich in der Achsenzeit diese verschiedenen Religionen und Weltbilder etablierten, die es *allesamt* dem Menschen ermöglichten, von einem *Standpunkt außerhalb der Welt* diese auf Abstand zu bringen: „Von einem *transzendenten Bezugspunkt diesseits oder jenseits* des innerweltlichen Geschehens aus kann man das Ganze der interpersonellen Beziehungen in den Blick nehmen und nach universalistischen Geboten beurteilen.“¹⁰⁴ Die Religionen und Denkkonzepte unterschieden sich also darin, wo sie diesen Standpunkt außerhalb der Welt konstruieren. In den monotheistischen Religionen war es (vorherrschend) ein Gott *außerhalb/oberhalb* der Welt, in den östlichen Religionen (sowie in den mystischen Traditionen der anderen Religionen) wurde dieser Punkt *innerhalb des Menschen* verortet.

Abstrakt betrachtet stehen sich also zwei Perspektiven gegenüber, um die Welt auf Abstand zu bringen. Einerseits der *Blick von außen*, der dahin tendiert, alles, was in den Blick gerät, analytisch bis ins Kleinste zu zergliedern, es handhabbar zu machen (was dann die Tendenz befördert, dieses als Ressource zu betrachten). Die klassische Wissenschaft sowie die Moral (als Gerechtigkeitskonzeption zwischen allen Menschen) sind Kinder dieser Perspektive. Die Alternative war der zunächst in den östlichen Religionen und den mystischen Traditionen der monotheistischen Religionen manifestierte *Blick von innen*, der sich als ein Knotenpunkt im größeren Zusammenhang von allem mit allem erlebt. Von diesem inneren Abstraktionspunkt aus steht die Verbindung mit allem, was uns umgibt, im Zentrum.

Ein Beispiel: Was ist ein Baum – aus der einen und aus der anderen Perspektive betrachtet?

Die Perspektive *von außen* beschreibt Baumkrone und Stamm, woran Blätter, Blüten und Früchte hängen. All diese können dann in immer kleinere, im Detail zu untersuchende, Einheiten (Zellen, Zellteile, Moleküle usw.) zerlegt werden. Die *Perspektive von innen* sieht hingegen den Baum als einen „Knoten“, eine Welle, eingeflochten zum Beispiel in den globalen Kohlenstoff-, Stickstoff- und Wasserkreislauf, im ständigen Wechselspiel mit vielen Tier- und Pflanzenarten, die letztlich nur gemeinsam als Ökosystem überleben können.

Während die christlich-jüdische Religion bislang eher die Spur für Rationalisierungen entsprechend des Blicks von außen legte, war etwa die buddhistische Religion Ausgangspunkt für Rationalisierungen, die eher mit der anderen Perspektive von innen verbundene waren.

Es ist spannend zu sehen, dass die doppelte Perspektive – das Innen- und das Außensehen –, die in der abendländischen Geschichte lange „in einem fruchtbaren Wechselspiel“¹⁰⁵ standen, auch in der modernen Physik wieder auftauchen. Das war eine überraschende Erkenntnis, nachdem zunächst „der Rationalismus und später die Aufklärung [...] die] Spaltung vertieft und die zweiwertige Logik zur einzig wahren, das heißt der Struktur der Wirklichkeit angemessenen Ansicht erklärt [hatten]. Die Außenansicht ist die Basis der triumphierenden Wissenschaft“¹⁰⁶, der Newton'schen Physik. Ihr steht die Innenperspektive der Quantentheorie gegenüber. Diese „moderne Physik [...] hat uns gelehrt, dass die Struktur der Wirklichkeit im Grunde eine ganz andere ist, als es uns die an unserem Handeln und Wissen entwickelte, dominante zweiwertige Struktur der uns direkt zugänglichen Lebenswelt suggeriert. Die von uns als allgemeingültig erachtete zweiwertige Außenansicht hat nur begrenzte Gültigkeit. Sie ist nur ein vergrößertes Abbild einer tieferen Wirklichkeit“¹⁰⁷. Heute wissen wir, dass die Perspektive der Quantentheorie die fundamentalere Perspektive ist und die Newton'sche Perspektive nur eine grobe Vereinfachung darstellt, die sich lediglich bei einfachen makroskopischen Systemen bewährt.

¹⁰⁴ Habermas, Jürgen, 2012, 109; Hervorhebungen durch Christoph Bals.

¹⁰⁵ Dürr, Hans-Peter: Warum es ums Ganze geht, München, 2009, S. 161f.

¹⁰⁶ *ibid.* S. 162.

¹⁰⁷ *ibid.*, S. 162.

Auch in den Religionen stehen sich die Außen- und die Innensicht gegenüber. In der katholischen sowie den meisten christlichen Kirchen hat die „Perspektive von innen“ insbesondere in Form der Mystik bzw. Kontemplation traditionell nur eine – oft kritisch beäugte – Nebenrolle gespielt. Der Papst verschiebt nun mit dieser Enzyklika deutlich den Schwerpunkt von der *Perspektive von außen* zu der *Perspektive von innen*: „Der Glaubende betrachtet die Welt nicht von außen, sondern von innen her und erkennt die Bande, durch die der himmlische Vater uns mit allen Wesen verbunden hat“ (220). Der Papst räumt ein, dass die Christen den Reichtum einer solchen Spiritualität „nicht immer aufgenommen und weiter entwickelt haben [...], die] weder von der Leiblichkeit noch von der Natur oder den Wirklichkeiten dieser Welt getrennt ist, sondern damit und darin gelebt wird, in Gemeinschaft mit allem, was uns umgibt“ (216). Es sei, so der Papst, nicht möglich, sich für große Dinge zu engagieren ohne eine „Mystik“, die uns beseelt“ (ibid.) – oder wie er es für Agnostiker und Atheisten formuliert, ohne „innere Beweggründe, die das persönliche und gemeinschaftliche Handeln anspornen, motivieren, ermutigen und ihm Sinn verleihen“ (ibid.).

Dem Papst ist bewusst, welches ökumenische Potenzial in dieser Perspektivverschiebung steckt – hin zu den mystischen Traditionen in den monotheistischen Religionen sowie in den östlichen Religionen, etwa dem Buddhismus und Hinduismus. Der Papst beginnt auch schon, dieses ökumenische Potenzial zu nutzen, wenn er an die Überzeugung des orthodoxen Patriarch Bartholomäus anknüpft, „das Göttliche und das Menschliche [begegneten] einander in den kleinsten Details des nahtlosen Gewandes der Schöpfung Gottes, sogar im winzigsten Staubkorn unseres Planeten“¹⁰⁸ und den Patriarchen zur Vorstellung der Enzyklika einlädt.

Franziskus macht auch mutige Schritte in Richtung anderer Religionen, insbesondere auf die mystische Tradition des Islam zu. Er veröffentlichte seine Enzyklika „nicht nur am 18.6.2015, dem ersten Tag des islamischen Ramadan, sondern zitierte auch den *islamischen Sufi Ali Al-Khawwas* (gest. 945 nach der Hidschra, also 1538 nach Christus), nennt ihn sogar „geistlichen Lehrer“¹⁰⁹. Dieser habe betont, „die Geschöpfe der Welt nicht zu sehr von der inneren Gotteserfahrung zu trennen“ (233, Fußnote 159). Es ist das erste Mal, dass eine Enzyklika auf einen muslimischen Autor Bezug nimmt.

Diese Enzyklika hat das Potenzial für spannende interreligiöse Dialoge.

¹⁰⁸ Patriarch Bartholomäus: Ansprache beim Halki Summit I, Global Responsibility and Ecological Sustainability: Closing Remarks, Istanbul (20. Juni 2012).

¹⁰⁹ Blume, Michael: Franziskus und Ali Al-Khawwas – Der Papst rühmt einen islamischen Sufi in seiner Enzyklika Laudato Si'; www.scilogos.de/natur-des-glaubens/franziskus-ali-al-khawwas-der/

3 Kann die Enzyklika *inhaltliche Impulse und anregende Bilder* für eine pluralistische Weltgesellschaft geben?

Kann es sein, dass Religionen – in diesem Fall eine Enzyklika – auch heute noch einer pluralistischen Gesellschaft *Impulse* geben können, die bislang von der philosophisch-sozialwissenschaftlichen Debatte her noch nicht (voll) in eine rational nachvollziehbare Sprache übersetzt sind?

Habermas, der wohl bedeutendste Nachkriegsphilosoph Deutschlands, der sich selbst als Agnostiker und als „religiös unmusikalisch“ bezeichnet, weist darauf hin, dass „in der Spätantike [...] der langanhaltende Prozess einer Übersetzung wesentlicher religiöser Gehalte in die Sprache der Philosophie eingesetzt“¹¹⁰ habe. Als Beispiel führt er Begriffe wie *Person* und *Individualität*, *Freiheit* und *Gerechtigkeit*, *Solidarität* und *Gemeinschaft*, *Emanzipation*, *Geschichte*, *Krise* usw. an. All diese Begriffe wurden aus einem für die säkular denkenden oder einer anderen Religion verhafteten Akteure einer pluralistischen Gesellschaft zunächst unzugänglich bleibendem religiösen Kontext so übersetzt, dass sie dann in einem Diskurs, in dem nur rationale Argumente zählen, angeeignet werden konnten.

3.1 Beispiel Gottesebenbildlichkeit

Habermas hat herausgearbeitet, welche wichtige Rolle das Bild der Gottesebenbildlichkeit des Menschen für die Durchsetzung von Menschenwürde und von Menschenrechten gespielt hat¹¹¹: „Die Bibel spricht davon, dass jeder einzelne Mensch Gottes Ebenbild ist. Weltlich übersetzt und deswegen plausibel für alle könnten wir sagen: Diese Ebenbildlichkeit gegenüber Gott meint die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen. Kein Mensch darf als Zweck für anderes missbraucht werden.“

Interessant ist, wie der Begriff der Gottesebenbildlichkeit im Laufe der Zeit in konzentrischen Kreisen seinen Bedeutungshorizont erweitert hat. So nutzte der frühchristliche Kirchenvater Gregor von Nyssa das Bild in seinem Aufruf zur Abschaffung der Sklaverei vor Sklavenhändlern. Im Jahr 1299 schenkte Frankreichs König Philipp der Schöne allen Leibeigenen auf seinen Krongütern die Freiheit, weil „jegliches menschliche Geschöpf, welches nach dem Bild unseres Herrn geformt ist, kraft des natürlichen Rechts frei sein muss“¹¹². Und der für die neuzeitliche Freiheitsgeschichte so wichtige John Locke leitete die *Gleichheit der Menschen*, einschließlich der Gleichstellung der Geschlechter, aus der Gottesebenbildlichkeit des Schöpfungstextes ab.¹¹³

Durch ein solche „Übersetzung einer religiösen Botschaft in die weltliche Sprache bleibt die Religion für die Menschheit im Ganzen von Bedeutung. Die Religion wächst aus der kleinen Gemeinde der Frommen heraus“, kommentiert Habermas. Durch diese Übersetzung und die dann weltweite, pluralistisch geprägte Debatte um Menschenwürde, haben sowohl der Begriff an sich als auch die

¹¹⁰ Habermas, Jürgen, 2012, S. 102.

¹¹¹ Vgl. hierzu Bals, Christoph: Anfragen an das Ebenbild Gottes in der Umweltkrise. Kanzelrede zum Reformationsgottesdienst, St. Thomas Kirche, Berlin, 31.10.2014.

¹¹² Keppel, Botho: Weltgeschichte der Sklaverei, in: Weltwoche, 28.10.2014, www.weltwoche.ch/ausgaben/2010-08/artikel-2010-08-weltgeschichte-der-sklaverei.html

¹¹³ Weiter unten werden wir uns mit der wichtigen Akzentverschiebung beschäftigen, die nun Franziskus vornimmt, wenn er nicht nur vom Menschen, sondern von der Erde als Bild Gottes spricht – und damit den Herrschaftsauftrag für den Menschen durch die universale Geschwisterlichkeit mit allen Geschöpfen bricht.

Etablierung der Menschenrechte gegen Staaten und inzwischen auch Unternehmen, ihre Wirkkraft regional und in Bezug auf ihre Bedeutungsschärfe erhöht. Interessanterweise haben die Menschenrechte auch ihre Wirkkraft gegen menschenrechtliche Bornierungen von religiösen Gemeinschaften (einschließlich der katholischen Kirche, siehe oben) erhalten – zum Teil hier zurückübersetzt als „Gottesebenbildlichkeit“.

Interessant ist weiter, wie bei der Etablierung des wirkmächtigen Konzepts der Menschenwürde, *philosophische* und *religiöse* Impulse zusammengewirkt haben. Die direkten Vorläufer dieses Konzepts sehen viele Interpreten in der griechischen Philosophie, vor allem in der Stoa und im römischen Humanismus, zum Beispiel bei Cicero. So wichtig diese philosophische Grundlegung war, so wichtig ist auch der Unterschied zum heutigen Verständnis von Menschenwürde. Nicht der *egalitäre* Sinn der Menschenrechte – alle Menschen sind gleich – stand hier im Vordergrund. Vielmehr wurde die Würde des Menschen abgeleitet aus dem besonderen Rang, den der Mensch aufgrund von Gattungseigenschaften wie Vernunftbegabung und Reflexion gegenüber „niederen“ Lebewesen einnimmt. Der Philosoph und Soziologe Jürgen Habermas kommentiert: „Die Höherwertigkeit der Spezies kann vielleicht einen Artenschutz [für die Menschen] begründen, aber nicht die Unantastbarkeit der Würde der einzelnen Person als Quelle normativer Ansprüche.“¹¹⁴

Anders gesagt: Der Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes „Die Würde des Menschen ist unantastbar“, lässt sich erst ableiten, wenn diese zwei Schritte hinzugekommen sind. Erstens geht es nicht *nur* um den Wert der Menschheit, sondern um den Wert *jedes einzelnen Menschen*, zweitens wird hier nicht ein relativ höherer Wert gegenüber anderen Arten hervorgehoben, sondern eben ein „unvergleichlicher Wert eines jeden“¹¹⁵ Menschen. Diese Aspekte rücken in der spätscholastischen Debatte über die Ebenbildlichkeit des Menschen ins Zentrum der Diskussion, wonach dann jede einzelne Person „als unvertretbare und unverwechselbare Person vor dem Jüngsten Gericht“¹¹⁶ erscheint.

3.2 Weitere Impulse durch die Religion?

Es spricht also einiges dafür, die Enzyklika daraufhin abzuklopfen, ob ihre Interpretation der „Weisheit der Biblischen Erzählungen“ (Überschrift von Kapitel 2 der Enzyklika), in denen ebenso wie in den Geschichten anderer Religionen viel an Leid und Hoffnung, an Krisen und ihrer Bewältigung verarbeitet wurde, Impulse enthält, die relevant sind über den Kreis der Frommen hinaus. Erfreulich ist, dass der Papst selbst darauf hinweist, dass diese Geschichten in einer „symbolischen und narrativen Sprache“ (66) verfasst sind, wir hier also nicht im faktenorientierten Sprachspiel sind, sondern die Fragen der Orientierung und Motivation im Mittelpunkt stehen.

Solche Impulse könnte es geben, aber es gibt keine Garantie, dass es sie gibt. Habermas betrachtet es als offene Frage, „ob sich dieser Prozess der Aneignung semantischer Potenziale aus einem im Kern unzugänglich bleibenden Diskurs *erschöpft* hat oder ob er fortgesetzt werden kann“¹¹⁷. Allerdings sieht Habermas Anzeichen dafür, dass auch heute noch solche Impulse möglich sind. „Die Begriffsarbeit von religiösen Schriftstellern und Autoren wie dem jungen Bloch oder von Benjamin, Levinas oder Derrida spricht für eine fortgesetzte Produktivität einer solchen philosophischen Anstrengung.“¹¹⁸ Der Papst beteiligt sich in der Enzyklika selber, die konsequent doppelt codiert ist – für Gläubige und säkular denkende Menschen – an dieser Übersetzungsarbeit der

¹¹⁴ Habermas, Jürgen: Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenwürde, in: Jürgen Habermas: Zur Verfassung Europas, Edition Suhrkamp, Berlin, 2011, S.13–38, hier: S. 27f.

¹¹⁵ Habermas, J., 2011, S. 28.

¹¹⁶ *ibid.*

¹¹⁷ Habermas, J., 2012, S. 102.

¹¹⁸ *ibid.*

religiösen Bilder und Sprachspiele. Wird da semantisches Potenzial für eine pluralistische Gesellschaft freigelegt, das es erleichtert, Intentionen des Umgangs mit den gegenwärtigen und kommenden Krisen besser auf den Punkt zu bringen?

Der Papst jedenfalls zeigt sich überzeugt, dass dieses Potenzial vorhanden ist und begründet so auch, dass er in dieses „an alle Menschen guten Willens gerichtete Dokument ein Kapitel [...], das auf Glaubensüberzeugungen bezogen ist“ (62), aufgenommen hat: „Ich weiß sehr wohl, dass auf dem Gebiet der Politik und des Denkens einige mit Nachdruck die Idee eines Schöpfers ablehnen oder sie als irrelevant betrachten, bis zu dem Punkt, den Reichtum, den die Religionen für eine ganzheitliche Ökologie und eine volle Entwicklung der Menschheit bieten können, in den Bereich des Irrationalen zu verweisen. In anderen Fällen geht man davon aus, dass die Religionen eine Subkultur darstellen, die einfach toleriert werden muss“ (ibid.). Er weist jedoch darauf hin, dass sich Wissenschaft und Religion, die sich der Realität „von unterschiedlichen Ansätzen aus [näher], in einen intensiven und für beide Teile produktiven Dialog treten (ibid.)“ können.

3.3 Übersetzungsvorbehalt

Auch wenn man mit Habermas annimmt, dass die weltanschauliche Neutralität des Staates „nicht gegen die Zulassung religiöser Äußerungen zur politischen Öffentlichkeit“¹¹⁹ spreche, so ist doch auch die Einschränkung wichtig, die Habermas dabei macht: dass diese Impulse in „die institutionalisierten Beratungs- und Entscheidungsprozesse“¹²⁰ nur in einer für alle verständlichen Sprache eingebracht werden dürfen. Das nicht akzeptable Einbringen religiös codierter Äußerungen in solche institutionalisierten Entscheidungsprozesse müsse „deutlich von der informellen Teilnahme der Bürger an öffentlicher Kommunikation und Meinungsbildung geschieden bleiben.“¹²¹

Die konsequente *doppelte Codierung* in der Enzyklika zeigt, dass auch der Papst sich der Tatsache bewusst ist, dass solche Impulse, wenn sie vorgebracht werden, nicht *unübersetzt* in das legislative, exekutive oder judikative Handeln des Staates übernommen werden können. In der Domäne des Staates oder der Vereinten Nationen, die über die Mittel legitimer Rechtsetzung und – in unterschiedlichem Maße – Zwangsmaßnahmen verfügen, „müssen alle legal *durchsetzbaren* Normen in einer Sprache formuliert und öffentlich gerechtfertigt werden können, die alle Bürger verstehen.“^{122,123}

Die Frage, wer für diese Übersetzung die letzte Verantwortung trägt, soll hier nicht näher diskutiert werden – der Papst scheint diese Aufgabe für sich als religiöser Akteur in einer pluralistischen Gesellschaft zu akzeptieren. Er folgt damit der Argumentation von Rawls, der den einzelnen religiösen Bürger in der Pflicht sieht, diese Übersetzung vorzunehmen. Habermas besteht zwar auch auf einem „Übersetzungsvorbehalt“, aber – großzügiger – auf einem, „der nicht jedem einzelnen religiösen Bürger selbst auferlegt wird, sondern gegebenenfalls und nach Möglichkeit kooperativ bewältigt werden soll.“¹²⁴ Die folgenden Abschnitte verstehen sich als Versuch einer solchen kooperativen Übersetzung.

¹¹⁹ Habermas, 2012, S. 326.

¹²⁰ ibid.

¹²¹ ibid.

¹²² Habermas, 2012, S. 155.

¹²³ Es ist interessant zu sehen, mit welchem Kompromiss der Versuch endete, eine religiöse Begrifflichkeit in den Vertragstext des Paris-Abkommens zu schleusen. „Die Bewahrung intakter Ökosysteme, inklusive Ozeane und Biodiversitätsschutz, von einigen Kulturen als Mutter Erde bezeichnet, und das Konzept der „Klimagerechtigkeit“ beachtend, wenn Maßnahmen zur Bewältigung des Klimawandels ergriffen werden [...]“ (Präambel des Abkommens von Paris; vgl. http://unfccc.int/files/meetings/paris_nov_2015/application/pdf/paris_agreement_english_.pdf). Es wird also auch hier der religiös konnotierte Begriff in eine säkulare Sprache übersetzt, die alle verstehen.

¹²⁴ ibid.

3.4 Lernbereite pluralistische Gesellschaft?

Zu einem ernsthaften Dialog kann in der pluralistischen Gesellschaft nur eingeladen werden. Warum aber sollte diese interessiert und neugierig auf das Gesprächsangebot des Papstes reagieren? In den letzten Jahrzehnten gab es nicht allzu viele in der Breite der Gesellschaft als relevant betrachtete Anstöße der katholischen Kirche. Die Religion wurde – und wird noch – von vielen in Deutschland als eine Geistesform von gestern betrachtet. Warum sollten von ihr Anstöße zu erwarten sein? Die Religion könne man allenfalls dulden, nicht aber von ihr lernen. Wenn eine pluralistische Gesellschaft religiöse Aussagen ernsthaft auf ein inspirierendes Potenzial prüfen will, dann setzt das nicht nur interessante Gesprächsanregungen der Religionen voraus, sondern legt – so Habermas – „einen Einstellungswechsel zu einer lernbereiten und dialogischen Beziehung gegenüber *allen* religiösen Überlieferungen nahe“. Und auch für die Philosophie ergibt sich in diesem Kontext eine neue Rolle, nämlich „eine Reflexion auf die Stellung nachmetaphysischen Denkens *zwischen* den Wissenschaften und der Religion“¹²⁵.

Die *langfristige* Bedeutung der Enzyklika für die Weltgesellschaft wird sich ganz besonders daran erweisen, ob etwa die durch sie begründete *integrale Ökologie* oder der durch sie angestoßene Paradigmenwechsel hin zu *universaler Geschwisterlichkeit*, tatsächlich neue Horizonte eröffnende Impulse geben kann für die pluralistische weltweite Debatte um Umwelt und Gerechtigkeit.

¹²⁵ Habermas, Jürgen, 2012, S. 102.

4 Ein Bild hielt uns gefangen: Der Paradigmenwechsel vom Herrscher über die Umwelt zur Teilhabe¹²⁶ an der universellen Geschwisterlichkeit im gemeinsamen Zuhause

4.1 Die Befreiung vom alten Paradigma

Es lässt aufhorchen, wenn der französische Soziologe und emeritierte Forschungsdirektor am Centre national de la recherche scientifique Edgar Morin, der sich als Atheist bezeichnet, von einem „providentiellen“ (von der Vorsehung bestimmten) Dokument spricht; providentiell nicht im Sinne der göttlichen Vorhersehung, sondern aufgrund ihres herausragenden Charakters „in einer Epoche der Wüste des Denkens“¹²⁷. Oder wenn die Wissenschaftler Hermann Ott und Wolfgang Sachs vom Wuppertal-Institut meinen: „Die potenziell enormen Auswirkungen der Enzyklika betreffen vor allem den Bereich der philosophisch-politischen Grundierung von Klima- und Umweltpolitik“¹²⁸.

In der Tat will der Papst angesichts der Krise nicht in erster Linie zu kurzatmigem Aktivismus aufrufen. Die Enzyklika zielt darüber hinaus auf einen grundlegenden *Paradigmenwechsel*. Der Papst betont: „Eine Strategie für eine wirkliche Veränderung verlangt, die Gesamtheit der Vorgänge zu überdenken, denn es reicht nicht, oberflächliche ökologische Überlegungen einzubeziehen, während man nicht die Logik infrage stellt, die der gegenwärtigen Kultur zugrunde liegt“ (197). Können angesichts der aktuellen Krise Impulse aus einer jahrtausendealten Tradition der Krisenbewältigung kommen, Argumente und Bilder, die die gegenwärtige Kultur herausfordern und die es sich lohnt, unbefangen und kritisch anzuschauen?

Stéphane Hessel erinnerte sich schmerzhaft daran, dass sogar die Autoren der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* als westlich geprägte Menschen unbewusst vom Bild des Menschen als Herrscher der Welt gefangen waren: „Als wir an der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte arbeiteten, war uns nicht bewusst, dass wir für das Sein insgesamt verantwortlich sind, und nicht nur dafür, wie die menschlichen Gesellschaften sich zueinander verhalten. Die jüdisch-christliche Tradition sieht den von Gott geschaffenen Menschen als Herrn der Schöpfung und nicht als deren bescheidenen Teil. Das verführt zu einseitiger Überschätzung und vielleicht waren auch wir damals nicht davon frei.“¹²⁹

„Macht Euch die Erde untertan“ (Genesis 1,28) – in der Neuzeit gehörte die Interpretation dieser Aussage des Schöpfungsberichts des Menschen als absoluter Herrscher der Natur zu den maßgeblichen Legitimitätsgrundlagen einer umfassenden instrumentellen Naturbeherrschung.¹³⁰ Descar-

¹²⁶ „Teilhabe statt Beherrschung“ lautet auch die Zukunftsvision des vor wenigen Monaten verstorbenen Quantenphysikers und Alternativen Nobelpreisträgers Hans-Peter Dürr. Vgl. Dürr, Hans-Peter: Warum es ums Ganze geht, München, 2009, S. 9.

¹²⁷ Morin, Edgar: L'encyclique Laudato Si' est peut-être l'acte 1 d'un appel pour une nouvelle civilisation; la croix, 12.6.2015, www.la-croix.com/Religion/Actualite/Edgar-Morin-L-encyclique-Laudato-Si-est-peut-etre-l-acte-1-d-un-appel-pour-une-nouvelle-civilisation-2015-06-21-1326175

¹²⁸ Ott, H. E., Sachs, W., 2015: S. 125.

¹²⁹ Hessel, S., 2012, S. 25.

¹³⁰ Der Zusammenhang dieser Legitimationsgrundlage mit der ökologischen Krise wurde – wenn auch in ihrer Monokausalität zum Teil recht einseitig – für die ökologische Krise verantwortlich gemacht, so etwa von dem Technikhistoriker Lynn White (White jr., Lynn: The historical Roots of our ecological Crisis, 1967).

tes schrieb im 1637 veröffentlichten Discours de la méthode, die Menschen seien *Herrscher und Besitzer* der Natur („*maîtres et possesseurs de la nature*“¹³¹). Ähnlich äußerte sich Francis Bacon. Man braucht sich nur die Reaktion der religiösen Rechten auf die Enzyklika anzuschauen – etwa in den USA – um zu sehen, dass diese Interpretation bis heute zum Kern der ideologischen Ausrüstung vieler gehört, die die Lage des Planeten und der Armen auf diesem Planeten ignorieren.

„Man glaubt, wieder und wieder der Natur nachzufahren, und fährt doch nur der Form entlang, durch die wir sie betrachten. Ein Bild hielt uns gefangen und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unserer Sprache, und sie schien es uns nur unerbittlich zu wiederholen“¹³² schrieb einst Wittgenstein. Als „revolutionär“¹³³ betrachten es viele BeobachterInnen, dass und wie hier der oberste Repräsentant der katholischen Kirche die Menschen von einem Bild befreien will, mit der die Menschheit scheinbar Mensch und Natur beschreibt, aber in Wirklichkeit nur einer Form entlang fährt, die Menschen und Mitwelt zu Objekten macht und ausbeutet. Wie radikal der Papst den Bruch vollzieht mit der „jahrhundertealten, tödlichen“¹³⁴ Interpretation des biblischen Herrschaftsauftrages, mit dem Verständnis des Menschen als Krone der Schöpfung, berufen zur Herrschaft über seine Umwelt. Wie er mit einer Tradition in den christlichen Kirchen bricht, der, so Franziskus, „ein falsches Verständnis unserer eigenen Grundsätze“ (200) zugrunde liege.

„Das Grundproblem“ (106) der heutigen Probleme sieht der Papst im technokratischen bzw. techno-ökonomischen Paradigma, das den Menschen als Herrscher und Besitzer ins Zentrum stellt. Hier liege die Grundlage dieses „homogenen und eindimensionalen Paradigma[s]“ (ibid.). Das Subjekt umfasse „im Verlauf des logisch rationalen Prozesses das außen liegende Objekt allmählich [...] und [...] besitzt“ (106) es so. Es scheine so, „als ob das Subjekt sich dem Formlosen gegenüber befände, das seiner Manipulation völlig zur Verfügung steht“ (106).

Der Papst argumentiert: „Es gibt nicht zwei Krisen nebeneinander, eine der Umwelt und eine der Gesellschaft, sondern eine einzige und komplexe sozio-ökologische Krise.“ (139). Die Ursache der sozio-ökologischen Doppelkrise sieht er im „technokratischen Paradigma“, im rationalistisch-instrumentellen Weltverständnis und der kapitalistisch instrumentalisierten Naturbeherrschung, in der andere Menschen und die ökologische Mitwelt zum Wegwerf-Objekt werden; in der alles letztlich zu Geld gemacht wird.

Er befürchtet, dass ein von diesem Paradigma geprägter Mensch

- seinen eigenen durch die Umstände bedingten Interessen den Vorrang gebe – und „alles irrelevant wird, wenn es nicht den unmittelbaren eigenen Interessen dient“ (122).
- sich darauf fokussiert, „alles, was irgend möglich ist, aus den Dingen zu gewinnen“ (106),
- den Menschen und die ökologische Mitwelt nur noch als Objekt zu betrachten und nach dem Nutzen zu taxieren – und dabei „die Wirklichkeit dessen, was er vor sich hat, zu ignorieren oder zu vergessen“ (106).
- durch diese Abstraktion von der Wirklichkeit „leicht zur Idee eines unendlichen und grenzenlosen Wachstums [gelange], das die Ökonomen, Finanzexperten und Technologen so sehr begeisterte“ (ibid). Denn in diesem Zusammenhang drücke sich das Ignorieren und Vergessen der

¹³¹ Descartes, René: Œuvres, Bd. VI: Discours de la méthode et Essais, herausgegeben von Charles Adam und Paul Tannery. Léopold Cerf, Paris 1902, S. 62.

¹³² Wittgenstein, Ludwig, 1984: Philosophische Untersuchungen, S. 115.

¹³³ Hagencord, Rainer: Öko-Enzyklika des Papstes revolutioniert die Haltung zur Natur, Landeszeitung Lüneburg, (Neue Fassung: Name im Anlauf korrigiert), 25.6.2015, 18.14h; <https://www.ptext.de/nachrichten/landeszeitung-lueneburg-untertan-erde-dr-rainer-hagencord-priester-zoologe-oeko-958455>

¹³⁴ Ein Gespräch mit Erwin Kräutler: Nicht herrschen, sondern pflegen, Publik Forum, 12, 2015, S. 32f.

Wirklichkeit in der „Lüge bezüglich der unbegrenzten Verfügbarkeit der Güter des Planeten [aus, die dazu führe], ihn bis zur Grenze und darüber hinaus ‚auszupressen‘“ (ibid.).

- als VerbraucherIn den systemischen Wachstumszwang des ökonomischen Systems in Form eines ungebremsten Konsumdrangs spiegele. „Der zwanghafte Konsumismus ist das subjektive Spiegelbild des techno-ökonomischen Paradigmas“ (203).
- zur Ansicht verleitet werde, „jede Zunahme an Macht sei einfachhin ‚Fortschritt‘; Erhöhung von Sicherheit, Nutzen, Wohlfahrt, Lebenskraft, Wertsättigung“¹³⁵ (105), zitiert er Romano Guardini. Diesem eindimensionalen Paradigma fehle die andere Dimension, das Lernen des richtigen Gebrauchs dieser Macht, und damit eine „Entwicklung des Menschen in Verantwortlichkeit, Werten und Gewissen“ (ibid.).

Der Papst hat die Befürchtung, dass „die neuen Formen der Macht, die sich von dem techno-ökonomischen Paradigma herleiten, schließlich nicht nur die Politik zerstören, sondern sogar die Freiheit und die Gerechtigkeit“ (53). „Überaus gefährlich“ (104) sei es, wenn diese Macht „bei einem kleinen Teil der Menschheit“ (ibid.) liege. Er erinnert hier an zwei Beispiele, an die Atombomben „sowie an den großen technologischen Aufwand, den der Nationalsozialismus, der Kommunismus und andere totalitäre Regime zur Vernichtung von Millionen von Menschen betrieben haben“ (104).

Der Papst setzt angesichts der Risiken und des systemischen Selbstlaufs der techno-ökonomischen Macht auf das *politische Primat*. Die Politik dürfe sich „nicht der Wirtschaft unterwerfen“ (189). Angesichts der Bedrohungen für das Gemeinwohl bestehe heute vielmehr „die dringende Notwendigkeit, dass Politik und Wirtschaft sich im Dialog entschieden in den Dienst des Lebens stellen, besonders in den des menschlichen Lebens“ (ibid.).

Die Wirtschaft wiederum dürfe sich nicht dem „effizienzorientierten Paradigma“ (ibid.) unterwerfen, sie müsse sich befreien vom „Diktat“ der Technokratie. (Viele Aspekte davon wurden vorbereitend in den vorhergehenden Kapiteln beleuchtet).

Das Motiv der Befreiung von diesem Bild zieht sich vom Anfang bis zum Ende als roter Faden durch die Enzyklika. Franziskus beginnt seine Enzyklika mit der Auseinandersetzung mit diesem alten Paradigma: „Wir sind in dem Gedanken aufgewachsen, dass wir [...] Eigentümer und Herrscher [der Erde] seien, berechtigt sie auszuplündern“ (2) Und er schließt, indem er ihr das neue Paradigma der *universellen Geschwisterlichkeit* gegenüberstellt: „Gemeinsam mit allen Geschöpfen gehen wir unseren Weg in dieser Welt“ (244). Der Mensch steht hier nicht mehr der Natur gegenüber, sondern ist ein – wenn auch sehr besonderer – Teil von ihr.

Radikal vollzieht die Enzyklika diesen Paradigmenwechsel weg vom „despotischen Anthropozentrismus“ (68).¹³⁶ Franziskus spricht nun in Bezug auf die ökologische *Mitwelt*, auf Tiere und Pflanzen, sogar auf Wind, Sonne und Wolken, ja auf „alle Geschöpfe des Universums“ von „*universale[r] Geschwisterlichkeit*“ (228). Selbst bei der Metapher des Menschen als Gärtner – der zweite Schöpfungsbericht spricht vom Auftrag zum Bebauen und Hüten (Gen 2,15) – hat der Papst die Befürchtung, diese könne genutzt werden, um den Menschen der Natur gegenüber zu stellen und die Mitwelt so zum Objekt zu machen. Wo er in der Enzyklika vom Bebauen und Hüten spricht, ergänzt er direkt: „Das schließt eine Beziehung *verantwortlicher Wechselseitigkeit* zwischen dem Menschen und der Natur ein. (67)“¹³⁷

¹³⁵ Guardini, Romano: Das Ende der Neuzeit, Würzburg, 91965, S. 87.

¹³⁶ Vogt, Markus, 16.6.2015, S. 2.

¹³⁷ Markierung durch Christoph Bals; die Formulierungen entlang des neuen Paradigmas werden weitgehend, aber nicht ganz konsequent durchgehalten.

Laut Bischof Erwin Kräutler, der den Papst bei der Erstellung der Enzyklika beriet, war dies eine strategische Grundentscheidung des Papstes: „Franziskus sagte mir, er wolle eine Gegenüberstellung von Ich und Natur vermeiden, weil auf diese Weise die Natur allzu leicht zum Gegenstand, zu einer Sache gemacht werden kann, über die bestimmte Menschen und Unternehmen dann bestimmen. Ihm gehe es um das untrennbare Miteinander von Natur und Menschen, um die Mitgeschöpflichkeit aller, die „*universale Geschwisterlichkeit*“ (228) mit allen Mitgeschöpfen. Kurz gesagt: Das Leitmotiv ist nicht *Umwelt*, sondern *Mitwelt*“.¹³⁸ Stéphane Hessel kam am Ende seines langen Lebens zu dem Schluss: „Wir können uns nicht die Erde untertan machen, ohne uns selbst zu zerstören.“¹³⁹ Ganz ähnlich hat Papst Franziskus Bischof Erwin Kräutler gegenüber betont, „es gehe ihm vorrangig um die Frage des Überlebens von Mensch und Natur. Er argumentiert gegen die zerstörerischen Ausbeutungsinteressen, die sich global zu einer Dynamik des Todes bündeln.“¹⁴⁰ Ganz ähnlich schreibt der Papst: „Wenn sich der Mensch für unabhängig von der Wirklichkeit erklärt und als absoluter Herrscher auftritt, bricht seine Existenzgrundlage selbst zusammen“ (117).

4.2 Die doppelt codierte Begründung

Franziskus sieht „die Menschheit als ein Volk, das ein gemeinsames Haus bewohnt“ (164), aber so viele Menschen von der Teilhabe ausschließt; er betont jene „sublime Geschwisterlichkeit mit der gesamten Schöpfung“ (221), deren gemeinsames Haus sich „immer mehr in eine unermessliche Mülldeponie“ (21) verwandelt. Er sieht ein Haus, das wir niemals „so schlecht behandelt und verletzt [haben] wie in den beiden letzten Jahrhunderten“ (53).

Wenn der Papst von einem neuen Paradigma redet, von der „universalen Geschwisterlichkeit“, die sich nicht nur auf alle Menschen, ganz besonders die Armen, sondern auch auf alle Mitgeschöpfe beziehe und dabei *zunächst* an den Lobgesang des mittelalterlichen Franziskus anknüpft („Gelobt seist du, mein Herr, durch unsere Schwester, Mutter Erde, die uns erhält und lenkt und vielfältige Früchte hervorbringt und bunte Blumen und Kräuter“ (1)), dann verwundert es zunächst einmal nicht, dass eine Reihe von BeobachterInnen dies als hoffnungslos naiv abtun. Die FAZ etwa argumentiert, hier würden „vorindustrielle Zeiten verklärt, als sich ‚der Mensch und die Dinge‘ noch ‚freundschaftlich die Hand‘ gereicht haben. Die Rückkehr dahin ist eine schreckliche Vorstellung.“¹⁴¹ Der Papst hat diese Art der Kritik gehaut, er kontert: „Niemand verlangt, in die Zeit der Höhlenmenschen zurückzukehren, es ist aber unerlässlich, einen kleineren Gang einzulegen, um die Wirklichkeit auf andere Weise zu betrachten, die positiven und nachhaltigen Fortschritte zu sammeln und zugleich die Werte und die großen Ziele wiederzugewinnen, die durch einen hemmungslosen Größenwahn vernichtet wurden“ (114). Substanz hat diese Zurückweisung aber nur, weil der Papst auch diese sorgfältig doppelt codiert, wissenschaftlich – siehe Kapitel 4.2.1. – und theologisch – siehe Kapitel 4.2.2. – begründet. Im Text wechseln die unterschiedlich codierten Passagen immer wieder ab. „Der schrille Wechsel zwischen ‚religiösem‘ und ‚säkularem‘ Sprachspiel“¹⁴², im lateinamerikanischen Diskurs durchaus geläufig, ist für westliche Ohren gewöhnungsbedürftig. Aber er wird methodologisch konsequent durchgehalten.

¹³⁸ Ein Gespräch mit Erwin Kräutler: Nicht herrschen, sondern pflegen, Publik Forum, 12, 2015, S. 32f.

¹³⁹ Hessel, S., 2012, 26.

¹⁴⁰ Ein Gespräch mit Erwin Kräutler: Nicht herrschen, sondern pflegen, Publik Forum, 12, 2015, S. 32f.

¹⁴¹ Grossbarth, Jan, FAZ, 20.6.2015.

¹⁴² Hengsbach SJ, Friedhelm: Ein Anwalt der ganz Schwachen klagt an, Juni 2015,

www.sankt-georgen.de/nbi/fileadmin/redakteure/Dokumente/2015/kommentar_encyklika_laudato_si_hengsbach_sj.pdf

4.2.1 Wissenschaftliche Anschlussfähigkeit des neuen Paradigmas

Es ist interessant, wie stark der Papst – trotz verständlicher Sprache – das neue Paradigma wissenschaftlich untermauert. „Wie ein roter Faden“¹⁴³ zieht sich durch die Enzyklika die Aussage, „dass in der Welt alles miteinander verbunden ist“ (16). Der Papst versucht diese *Kernaussage* durch eine Reihe der wichtigsten *wissenschaftlichen* Fortschritte der letzten 180 Jahre abzusichern. Grundlegend für die Erkenntnis, dass alles mit allem verbunden ist, ist auf mikroskopischer Ebene sicherlich die Kopenhagener Deutung der Quantentheorie. Für Heisenberg war dies „die wichtigste experimentelle Entdeckung“ in diesem Kontext. Franziskus weist denn auch darauf hin, dass „nicht einmal die Atome und die Elementarteilchen [...] als voneinander getrennt betrachtet werden [können]“ (138). Ganz ähnlich schreibt der Quantenphysiker und Nachfolger auf dem Lehrstuhl von Heisenberg, Hans-Peter Dürr: „Wenn wir die Materie immer weiter auseinandernehmen, in der Hoffnung die kleinste, gestaltlose, reine Materie zu finden, bleibt am Ende nichts mehr übrig, was uns an Materie erinnert. Am Schluss ist kein Stoff mehr, nur noch Form, Gestalt, Symmetrie, Beziehung“¹⁴⁴. Der Papst kritisiert als die große Beschränktheit des technokratischen Paradigmas, die Tendenz zur „Aufsplitterung des Wissens“ (110) und Verlust des „Sinn[es] für die Gesamtheit“ (ibid.). Das werde einer Welt, in der alles mit allem zusammenhängt, nicht gerecht. Dürr schreibt als Konsequenz des Weltbilds nach der Quantentheorie: „Die Welt kann nicht mehr als ein kompliziertes Zusammenwirken getrennter Teile betrachtet werden, sondern sie bildet im Grunde ein einziges, nicht zerlegbares Ganzes. Alles in der Welt – das Materielle wie das Lebendige – formiert sich nicht aus vielem Getrennten, sondern durch fortwährende Differenzierung des Einen. Das Leben beginnt also mit Gemeinsamkeit und entwickelt sich im Zusammenhang.“¹⁴⁵

„Alles [steht] in Beziehung“ (120). Franziskus nimmt zur Begründung *auch* Bezug auf die Relativitätstheorie, nach der Raum und Zeit abhängig vom Tempo des Beobachters variieren, nach der also „die Zeit und der Raum [...] nicht voneinander unabhängig“ (138) sind. Er bezieht sich auch auf die Ökosystemforschung, nach der wir „auch wenn es uns nicht bewusst ist, [...] mit unsere[r] Existenz von einem solchen Miteinander ab[hängen]. Man muss sich vor Augen halten, dass die Ökosysteme auf die Umwandlung von Kohlendioxid, auf die Reinigung des Wassers, auf die Kontrolle von Krankheiten und Plagen, auf die Zusammensetzung des Bodens, auf die Zersetzung der Rückstände und auf viele andere Bereiche einwirken, die wir nicht bedenken und kennen“(140).

Der Papst verweist auf die selbstzerstörerische Naivität eines Denkens, das nur Einzelteile analysiert, aber die Zusammenhänge aus dem Blick verliert. „Aus diesem Grund können die bruchstückhaften und isolierten Erkenntnisse zu einer Art von Ignoranz werden, wenn sie sich nicht in eine umfassendere Sicht der Wirklichkeit einfügen lassen.“ (138). Beim Quantenphysiker Hans-Peter Dürr klingt auch das ganz ähnlich: „Durch eine Zerlegung in rational fassbare Teilprojekte wird das Ganze zwar nicht rational, aber das Irrationale bleibt dem im Detail forschenden Wissenschaftler und Techniker verborgen, wenn er nicht versucht, auf Distanz zu gehen und seinen Blick auf das Ganze zu richten.“¹⁴⁶ Und: „Das Sinnstiftende im Zusammenwirken der Als-ob-Teile entsteht immer aus dem Ganzen, das sie einschließt.“¹⁴⁷

Die Enzyklika durchdenkt auch die Konsequenzen der Evolutionstheorie neu – und hier konkretisiert sich die allgemeine Erkenntnis des Zusammenhangs mit allem als Einsicht in die *Verwandt-*

¹⁴³ Boff, Leonardo, 5.7.2015.

¹⁴⁴ Dürr, Hans-Peter, 2009, S. 86.

¹⁴⁵ Dürr, H.-P., 2009, S. 168.

¹⁴⁶ Dürr, H.-P., 2009, S.60.

¹⁴⁷ Dürr, H.-P., 2009, S.87.

schaftsbeziehung des Menschen mit seiner ökologischen Mitwelt. Die Akzeptanz der mit dem Namen Darwin verknüpften Evolutionstheorie war für die christlichen Kirchen ein langer und ist ein noch längst nicht abgeschlossener Weg – man braucht nur an die fundamentalistische Evolutionskritik etwa in den USA zu denken.

Während sich die Probleme des fundamentalistischen Protestantismus unter dem Stichwort Kreationismus an der evolutionären *Entstehung der Arten* festmachen lassen, konzentrierten sich die Vorbehalte der katholischen Kirche auf die *Entstehung des Menschen*.

Die Enzyklika *Humani generis* (1950) von Pius XII. drückte diese Halbherzigkeit in ihrer zentralen Botschaft aus: Das kirchliche Lehramt verbiete es nicht, die Evolutionslehre zu diskutieren und deren Für und Wider abzuwägen. Er schränkt allerdings ein, die Seele könne nicht davon betroffen sein, da diese „unmittelbar von Gott geschaffen“ sei. „Fast genau ein halbes Jahrhundert nach ‚*Humani generis*‘ hat Johannes Paul II in einer Botschaft an die Mitglieder der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften betont, neuere Erkenntnisse ließen darauf schließen, dass es sich bei der Evolutionstheorie um ‚mehr als eine Hypothese‘ handele. Gleichwohl hält der Katechismus der Katholischen Kirche nach wie vor daran fest, dass ‚jede Geistseele unmittelbar von Gott erschaffen wird“¹⁴⁸.

Hier schwebt die Angst im Hintergrund, das Eingeständnis, der Mensch stamme vom Tier ab, würde bedeuten, „dass er auch nur ein – bestenfalls höher entwickeltes – Tier ist und infolgedessen auch nur als solches behandelt zu werden verdient“¹⁴⁹.

Laudato Si' geht über die *bisherige halbherzige Akzeptanz der Evolutionstheorie* der christlichen Kirchen hinaus, die Friedrich von Weizsäcker einst kritisiert hatte: „Die Abstammungslehre haben die Theologen zwar heute [...] akzeptiert, freilich ohne, wie mir scheint, die Konsequenz der Brüderlichkeit zu unseren Mitkreaturen ernstlich zu durchdenken.“¹⁵⁰ Er hatte auf die gemeinsame Herkunft von Mensch und Mitkreatur und den zum guten Teil identischen Chromosomensatz abgehoben. Der Papst greift diese Argumentation jetzt auf. Uns fehle „das Bewusstsein des gemeinsamen Ursprungs, einer wechselseitigen Zugehörigkeit und einer von allen geteilten Zukunft“ (202). Und erinnert daran, dass wir „einen guten Teil unserer genetischen Information [...] mit vielen Lebewesen gemeinsam“ (138) haben.

Konsequent wird in der Enzyklika die *Umwelt zur Mitwelt*: Die Beziehung zwischen Natur und Gesellschaft hindere uns daran, „die Natur als etwas von uns Verschiedenes oder als einen schlichten Rahmen unseres Lebens zu verstehen. Wir sind in sie eingeschlossen, sind ein Teil von ihr, und leben mit ihr in wechselseitiger Durchdringung“ (139).

Auf dieser Grundlage wird das *Paradigma der Herrschaft des Menschen* über die Natur vom neuen *Paradigma der „universalen Geschwisterlichkeit“* (228) mit der Mitwelt abgelöst. Hier ist nichts mehr von der Angst zu spüren, dass der vom Tier abstammende Mensch auch nur verdiene, wie ein Tier behandelt zu werden. Ganz im Gegenteil. Es gebührt der ökologischen Mitwelt wegen dieser Verwandtschaft mit deutlich mehr Hochachtung behandelt zu werden. „Nichts und niemand“ (92) sei

¹⁴⁸ Kreiner, Armin: Warum die Entstehung des Menschen kein wissenschaftliches Rätsel mehr ist, wohl aber immer noch ein theologisches Problem, in: zur debatte, 6/2015, S. 23–25, hier S. 23; Interessant ist die Kritik des katholischen Fundamentalthologen Kreiner an der Verankerung der Menschenwürde in der metaphysischen Behauptung einer Seele. Solche metaphysischen Annahmen seien „abgehoben, unzugänglich, unbeweisbar und vor allem chronisch umstritten. Wer die Menschenwürde auf metaphysische Annahmen wie etwa die Existenz einer platonischen, aristotelischen, cartesianischen oder anderweitigen Seele gründet, wird über kurz oder lang feststellen müssen, dass sein Haus auf Sand gebaut ist. Die Würde des Menschen ist eine zu ernste und wichtige Angelegenheit, um sie von metaphysischen Konstruktionen abhängig zu machen“ (ibid, S. 25).

¹⁴⁹ ibid.

¹⁵⁰ Weizsäcker, C. F. von, 1978, S. 160.

aus dieser Geschwisterlichkeit ausgeschlossen. Jegliche Grausamkeit gegenüber irgendeinem Geschöpf widerspreche „der Würde des Menschen“¹⁵¹. Gegen diese sehr plakative Aussage wurde direkt Kritik laut. „Was ist mit der Anophelesmücke und dem Poliovirus? Sollen wir die auch mit franziskanischer Liebe willkommen heißen?“¹⁵², fragt etwa Theodor Ickler. Aber der Papst selbst konkretisiert an anderer Stelle: „Es widerspricht der Würde des Menschen, Tiere *nutzlos* leiden zu lassen und zu töten“¹⁵³ (130).

Die starke Formulierung soll wohl eher die Augen öffnen für den oft achtlos hingegenommenen Verlust an Artenvielfalt, die sehr häufig für das Ökosystem eine – oft von uns gar nicht wahrgenommene – Relevanz hat. Er schreibt: „So sind zum Beispiel viele Vögel und Insekten, die aufgrund der von der Technologie geschaffenen und in der Landwirtschaft verwendeten Agrottoxide aussterben, für ebendiese Landwirtschaft nützlich und ihr Verschwinden muss durch ein weiteres technologisches Eingreifen ersetzt werden, das möglicherweise neue schädliche Auswirkungen hat“ (34). Und gerade diese oft übersehenen Lebewesen, „die Pilze, die Algen, die Würmer, die Insekten, die Reptilien und die unzählige Vielfalt von Mikroorganismen“ (ibid.) spielten oft eine entscheidende Rolle „um das Gleichgewicht eines Ortes zu stabilisieren“ (ibid.). Er lehnt es ab, wie im technokratischen Paradigma, „an die verschiedenen Arten nur als eventuelle nutzbare ‚Ressourcen‘ zu denken“ (33). Immer wieder kommt er darauf zurück, dass jedes Lebewesen und auch Ökosysteme als Ganzes „einen Eigenwert besitzen“ (33).

Der Papst, der darauf drängt, dass die Menschen sich des gemeinsamen Ursprungs mit ihrer ökologischen Mitwelt bewusst werden, „öffnet auch den Blick für eine *evolutionäre* Beschreibung des Universums, ohne das Wort ‚Evolution‘ in diesem Zusammenhang zu benutzen. Doch er beschreibt ein Universum, das ‚aus offenen Systemen gebildet ist, die miteinander in Kommunikation treten‘ (79)“.^{154 155}

Es könnte langfristig als *eine* der großen Stärken der Enzyklika erscheinen, dass sie die Erkenntnisse der Naturwissenschaft seit Beginn des letzten Jahrhunderts internalisiert, obwohl wichtige Teile davon sowohl im lebensweltlichen Diskurs, als auch in Politik, Ökonomie und Technik bislang nur wenig rezipiert sind. Wer weiß schon, dass das Handy mit der Physik Newtons nicht zu erklären wäre und diese Technologie zur Verbindung von Menschen – mit all ihren Vor- und Nachteilen – nur durch die Erkenntnisse der Quantentheorie entwickelt werden konnte? Die meisten nutzen diese Erkenntnisse – entsprechend des technokratischen Paradigmas – wo nützlich, ohne sie oder gar ihre Bedeutung für die Infragestellung dieses Paradigmas zu kennen.

4.2.2 Theologische Begründung des neuen Paradigmas

Gemäß des *Prinzips der doppelten Codierung* wird das neue Paradigma der „universellen Geschwisterlichkeit“ auch *theologisch* abgesichert. Schon zu Beginn der Enzyklika, ausgehend von der „symbolischen und narrativen Sprache“ (66) der beiden Schöpfungsberichte im Buch Genesis,

¹⁵¹ Katechismus der Katholischen Kirche, 2418.

¹⁵² Ickler, Theodor, 20.6.2015, www.sprachforschung.org/ickler/index.php?show=news&id=1103#29210

¹⁵³ Hervorhebung durch Christoph Bals.

¹⁵⁴ Boff, Leonardo, 5.7.2015.

¹⁵⁵ Für Gläubige attraktiv mag die theologische Spekulation sein, „dass auch die Gesamtheit evolutionär offen sei für die Transzendenz Gottes, in der sie sich entfaltet“ (79). Diese Aussage sprengt die methodische Grenze dessen, was Wissenschaft sagen kann.

drängt der Papst die Gläubigen nicht zu vergessen, „dass wir selber Erde sind (vgl. *Gen 2,7*¹⁵⁶)“ (2). Nach diesem biblischen Bild wurden die Menschen – wie alle Geschöpfe – von Gott aus Ackerboden gemacht – und werden wieder zu Erde. Der Papst untermauert diese Interpretation des Schöpfungsberichtes unter anderem mit Bezug auf zwei Bibeltexte: „dem Herrn gehört die Erde“ (*Ps 24,1*), ihm gehört letztlich ‚die Erde und alles, was auf ihr lebt.‘“ (*Dtn 10,14*).

Auf dieser Grundlage wird die universale Geschwisterlichkeit dann auch aus dem Schöpfungsbericht abgeleitet. Der Papst führt hierfür zwei weitere theologische Argumente ein. Erstens, „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 sublimale Gemeinschaft, die uns zu einem heiligen, liebevollen und demütigen Respekt bewegt“ (89).

Zweitens nimmt Franziskus eine hochrelevante Akzentveränderung in der Interpretation des Menschen als Bild Gottes vor. Das biblische Bild der Gottesebenbildlichkeit hat eine wichtige doppelgesichtige Wirkungsgeschichte – einerseits für Menschenwürde und -rechte, andererseits für das Verständnis des Menschen als Herrscher der Welt. Deshalb versucht der Papst die eine Tradition zu stärken, die andere aber, die Steigbügelhalter für das von ihm als wichtige Ursache unserer Probleme abgelehnte technokratische Paradigma ist, zu unterminieren. In der Enzyklika heißt es nicht nur der Mensch, sondern *die Welt* sei „nach göttlichem Bild erschaffen [und] ein Gewebe von Beziehungen“ (240). Hier wird eben nicht nur – wie bisher – vom Menschen als Gottes Ebenbild – und deshalb alleine von der Würde und der Geschwisterlichkeit aller Menschen gesprochen. In der Konsequenz spricht er von jener „sublime(n) Geschwisterlichkeit mit der gesamten Schöpfung“ (221), das heißt von der „*universalen Geschwisterlichkeit*“ (228) mit allen Mitlebewesen, selbst mit Wind, Sonne und Wolken.

Er spricht vom „Bewusstsein, dass jedes Geschöpf etwas von Gott widerspiegelt“ (221). Der katholische Theologe Kreiner meint: „Warum sollte dem Menschen ein Zacken aus der Krone fallen, wenn er in der Gottesebenbildlichkeit keinen Exklusivanspruch mehr erkennt, sondern in der gesamten Schöpfung eine unterschiedlich deutliche Manifestation des göttlichen Grundes wahrzunehmen lernt?“¹⁵⁷ Auch auf dieser Grundlage hebt der Papst als einen der roten Fäden der Enzyklika immer wieder den Eigenwert eines jeden Geschöpfes hervor.

Diese beiden Aussagen – Geschwisterlichkeit als Geschöpfe desselben Vaters, von dem jedes Geschöpf etwas widerspiegelt – sieht der Papst als anschlussfähig nicht nur in den christlichen Religionen, sondern in für alle Religionen, in denen Gott als Schöpfer gesehen wird.¹⁵⁸

Der Papst ergänzt diese schöpfungstheologische Argumentation durch Aussagen, die nur für Gläubige der *christlichen* Religion anschlussfähig sind. Aber auch in diesem Kontext präsentiert er nicht abstrakte, von ihm autoritativ ausgelegte Wahrheiten. Sondern er präsentiert in den Texten der Bibel geronnene Erfahrung, die „auf die Krisensituation ein Licht [wirft]; das ist keine definierende, sondern eine deutende Funktion. Gemäß LAUDATO SI' bieten die biblischen Erzählungen keine schlüssige Weltinterpretation, die sich in Ontologie, etwa in ein zwingendes Menschenbild umsetzen lässt, sondern ganz unpräzise eine hilfreiche Weisheit, die zur Achtung vor Mensch und Natur einlädt.“¹⁵⁹

¹⁵⁶ „Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen“ (Einheitsübersetzung, www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/gen2.html)

¹⁵⁷ Kreiner, A., 2015, S. 25.

¹⁵⁸ Siehe in diesem Sinne auch das erste der beiden abschließenden Gebete in der Enzyklika.

¹⁵⁹ Häring, Hermann; 22.6.2015.

So, wenn Franziskus von der Gewissheit spricht, „dass Christus [...] als Auferstandener im Innersten eines jeden Wesens wohnt“ (221) und darin einen weiteren theologischen Grund sieht für „jene sublimale Geschwisterlichkeit mit der gesamten Schöpfung“ (ibid.). Oder wenn er die Eucharistie in diesem Sinne als „Akt der kosmischen Liebe“ (236) interpretiert.

Auch die Trinität – die Dreifaltigkeit des einen Gottes als Vater, Sohn und Heiliger Geist – interpretiert er in dieser Weise auf die universale Geschwisterlichkeit bezogen. Während der historische Anlass für die Entwicklung der Trinitätstheologie war, dass die historische Erfahrung mit Christus „in den Kategorien der spätgriechischen Metaphysik zum Ausdruck gebracht werden musste, [um] der Geschichtlichkeit der mit dem Christusereignis verbundenen Gotteserfahrung einen lehrhaft-überzeitlichen Charakter zu verleihen,¹⁶⁰ stellt Franziskus nun ins Zentrum, dass „die göttlichen Personen [...] subsistente Beziehungen“ (240), ja letztlich Liebesbeziehungen seien.

Aus dieser christlichen Sicht konkretisiert er das Bild der Welt und jeden Geschöpfes als Bild Gottes. Der Papst versteht sie als dreifaches Abbild von je einer anderen Beziehung der Liebe. Erstens ein Abbild des Vaters („der liebevolle und verbindende Ursprung von allem, was existiert“ (238)), zweitens des Sohns („durch den alles erschaffen wurde [und der sich in der Menschwerdung] mit dieser Erde verbunden“ (ibid.) habe), und drittens des Geistes (als dem unendlichen „Band der Liebe“ (ibid.)). Der Papst erinnert hier an die Aussage des Philosophen und Theologen Bonaventura aus dem 13. Jahrhundert, dass der Mensch ursprünglich – vor dem Sündenfall – habe entdecken können, wie jedes Geschöpf „bezeugt, dass Gott dreifaltig ist“ (239). Und an den heiligen Franziskus, der gelehrt habe, dass jedes Geschöpf eine trinitarische Struktur in sich trage (vgl. 239.).

„Pope Francis, The Earth Is Not My Sister“¹⁶¹, hieß die Schlagzeile in *The Federalist*, einem der eher rechts orientierten Web-Magazine. Das neue Paradigma der „universalen Geschwisterlichkeit“, das „eine gleichsam familiäre Verantwortungsgemeinschaft aller Geschöpfe begründet“¹⁶², provoziert. Es provoziert außerhalb und innerhalb der Kirche.

Bislang scheint der Mainstream der katholischen Kirche Deutschlands sich angesichts der Enzyklika noch verwundert die Augen zu reiben. Nur wenige Akteure – wie MISEREOR – ergreifen beherzt die Chancen der Enzyklika und treiben innerhalb der Kirche und extern Diskussionen voran. Wann hat die Welt zuletzt mit so viel Neugierde und Sympathie auf einen Anstoß der Kirche reagiert?

Aber vielleicht muss die Kirche, wenn sie ernsthafte Debatten nach außen eröffnen will, zugleich einen „Verdauungsprozess“ innerhalb der Kirche organisieren. Der irische katholische Priester und Theologe Seán McDonagh, der im Schreibprozess der Enzyklika eingebunden war, meint: „We are moving to a new theology“. Um den Impuls der Enzyklika – vom Herrscher der Welt (*Dominium terrae*) hin zur universalen Geschwisterlichkeit und Solidarität – innerkirchlich zu verdauen und mit den Kirchenmitgliedern zu diskutieren, schlägt er eine drei Jahre dauernde Synode zur Enzyklika vor¹⁶³. In den letzten Monaten konkretisieren sich die Anzeichen, dass ein synodaler Prozess eine ernsthafte Option ist, um das neue Paradigma in der katholischen Kirche selber verstärkt zu verankern.

¹⁶⁰ Altner, Günter: Die Überlebenskrise in der Gegenwart: Ansätze zum Dialog mit der Natur in Naturwissenschaft und Theologie, Darmstadt, 1988, S. 148..

¹⁶¹ Fiene, Hans: Pope Francis, The Earth is Not My Sister, 23.6.2015, <http://thefederalist.com/2015/06/23/pope-francis-the-earth-is-not-my-sister/>

¹⁶² Segbers, Franz: 8.7.2015.

¹⁶³ vgl. Naomi Klein, 10.7.2015.

Das Konzept der integralen Ökologie als Konsequenz des neuen Paradigmas

Das neue Paradigma der universalen Geschwisterlichkeit ist auch die Grundlage für das Konzept der *integralen Ökologie*, das der Papst auch als „Schlüssel zu unserer eigenen Verwirklichung“ (240) betrachtet.

In diesem Sinne *wachse, reife und heilige sich die menschliche Person, wenn sie in Beziehung trete und aus sich herausgehe* und zwar mit jener dreifaltigen Struktur der Welt: „um in Gemeinschaft mit Gott“ (die die Gläubigen als die erste Dimension betrachten) –, „mit den anderen“ Menschen (zweite Dimension) und „mit allen Geschöpfen“ (dritte Dimension, alle 240) zu leben. Der Papst drängt im Sinne der von ihm vorgeschlagenen integralen Ökologie darauf, „die verschiedenen Ebenen des ökologischen Gleichgewichts zurückzugewinnen: Das innere Gleichgewicht mit sich selbst, das solidarische mit den anderen, das natürliche mit allen Lebewesen und das geistliche mit Gott“ (210). Die Verbundenheit des über sich hinauswachsenden Menschen mit diesen drei Dimensionen lade uns ein, „eine Spiritualität der globalen Solidarität heranreifen zu lassen, die aus dem Geheimnis der Dreifaltigkeit“ entspringe (240).

Vergleich mit dem Entwurf einer kritischen Theorie der sozialen Beschleunigung mit interessanten Parallelen und Unterschieden zum Konzept einer integralen Ökologie

Es ist interessant, hier die Parallelen und Unterschiede zum Ansatz einer kritischen Theorie der sozialen Beschleunigung von Hartmut Rosa¹⁶⁴ anzuschauen, der – wenn man so will – einen eigenen Ansatz für eine integrale Ökologie entwickelt. Dieser beinhaltet auch die Kritik am Verlust des Gleichgewichts mit sich selbst, der Resonanz mit anderen, des Umgangs mit den Dingen in einer Wegwerfgesellschaft, an der Entsynchronisierung unserer rasenden Welt mit den Systemzeiten der ökologischen Systeme.

Ausgangspunkt für Rosa ist eine Kritik der Beschleunigung. Auch der Papst wählt dieses Phänomen als einen der Ausgangspunkte seiner integralen Ökologie: „Die ständige Beschleunigung in den Veränderungen der Menschheit und des Planeten verbindet sich heute mit einer Intensivierung der Lebens- und Arbeitsrhythmen zu einem Phänomen, das einige als ‚*rapidación*‘ bezeichnen“ (18).

In seiner funktionalistischen Kritik an dieser Beschleunigung zeigt Rosa, dass die soziale Beschleunigung „systematisch die Zeitrahmen der uns umgebenden Natur“¹⁶⁵ überlastet. In seinem Versuch, eine Entfremdungskritik auf neue Füße zu stellen, kritisiert er erstens die *Entfremdung vom Raum*, von den gewachsenen Intimbeziehungen, die uns erlauben eine räumliche Umgebung als „zu Hause“ zu erleben. Zweitens kritisiert er die *Entfremdung von Dingen* in einer Wegwerfgesellschaft mit immer größerer Austauschrate von den Dingen, mit denen wir traditionell auf eine konstitutive Weise verbunden sind. „Ein Auto, das wir zehnmals repariert haben, oder Socken, die wir zehnmals gestopft haben, werden Teil unserer alltäglichen Lebenserfahrung, Identität und Geschichte.“¹⁶⁶ Wenn diese Wegwerfmentalität zum dominanten oder gar einzigen Modus werde, mit der wir mit der Dingwelt in Beziehung treten, führe dies zur Entfremdung. Hinzu trete drittens die *Entfremdung gegenüber den eigenen Handlungen*. Er verweist darauf, dass sich Beschäftigte in fast allen Berufsfeldern darüber beklagen, „nicht mehr zu ihren Kernaufgaben zu kommen: Lehrer haben zu wenig Zeit für ihre Schüler, Ärzte für ihre Patienten, Wissenschaftler kommen nicht mehr

¹⁶⁴ Rosa, Hartmut: Beschleunigung und Entfremdung, Berlin, 2013.

¹⁶⁵ *ibid.*, S. 100.

¹⁶⁶ *ibid.*, S. 125.

zum Forschen¹⁶⁷. Und das obwohl Studien über das Empfinden und die Befriedigungswerte während verschiedener Aktivitäten zeigen, „dass die Menschen sich wirklich besser fühlen und eine höhere Befriedigung erzielen, wenn sie tatsächlich das tun, von dem sie angeben, dass sie es ‚eigentlich‘ tun wollen“¹⁶⁸. Viertens kritisiert Rosa die *Entfremdung von Zeit*. Er bezieht sich hier auf die von Walter Benjamin vorgenommene Differenzierung „zwischen *Erlebnissen* (die episodisch sind) und *Erfahrungen* (die uns prägen, die sich mit unserer Identität und Geschichte verbinden und für diese relevant sind, die uns berühren und verändern, wer wir sind)“¹⁶⁹. Es führe zu einer Verstärkung der Selbstentfremdung, wenn wir daran scheitern, „die erlebte Zeit zu ‚unserer‘ Zeit zu machen“¹⁷⁰. Fünftens läge eine *Selbstentfremdung und soziale Entfremdung* vor. Unter Zeitdruck entstehe die Tendenz, nur noch Informationen auszutauschen und sachbezogen zu kooperieren, „aber über die Lebensgeschichte des anderen und seine persönlichen Probleme will man lieber nichts erfahren“¹⁷¹. Rosa sieht in Selbst- und Weltentfremdung „nicht zwei unterschiedliche Pathologien, sondern zwei Seiten einer Medaille“¹⁷².

Wie die Enzyklika kritisiert er heftig jene „liberal-konservative[n] Kräfte, die sich für eine Beschleunigung sozioökonomischer Prozesse und technologischer Prozesse bei gleichzeitiger Abnahme politischer Kontrolle einsetzen“¹⁷³.

Rosa kommt in seiner Form der integralen Ökologie – anders als die Enzyklika – ohne jeden Rückgriff auf essentialistische Konzepte einer wahren Natur des Menschen aus. Hier liegt ein zentraler Unterschied zu allen religiösen oder esoterischen Ansätzen, die den Menschen zu seiner – von ihnen definierten – wahren Natur führen wollen. Nach seiner Analyse sind wir „nicht von unserem wahren inneren Wesen entfremdet, sondern von unserer Fähigkeit, uns die Welt ‚anzuverwandeln‘“¹⁷⁴. Er betont auch, „dass manche Formen der Entfremdung ein unverzichtbarer und sogar wünschenswerter Teil eines jeden menschlichen Lebens sind, so dass eine jede Theorie oder Politik, die darauf zielt, Entfremdung mit ihren Wurzeln auszurotten, regelrecht gefährlich und potentiell totalitär ist“¹⁷⁵. Er selber zielt deswegen nicht auf die Idee eines vollkommen unentfremdeten Lebens, „sondern auf Momente nicht entfremdeter Erfahrung“¹⁷⁶.

Solidarität mit den armen und ausgeschlossenen Menschen sowie mit einer missbrauchten Schöpfung

Das neue Paradigma erlaubt sehr ungezwungen, den Zusammenhang zwischen sozialen und ökologischen Fragen darzustellen – eine Herausforderung, vor der viele Akteure immer wieder gescheitert sind. So bezieht sich – wie die universale Geschwisterlichkeit – auch der Aufruf des Papstes zur „universale[n] Solidarität“ (14) zwar vor allem auf die ausgeschlossenen und armen Menschen, aber eben nicht nur auf sie. Anders als Kardinal Reinhard Marx, der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, in seinem Kommentar suggerierte¹⁷⁷, erstreckt sich diese Solidarität nicht ausschließlich auf die Menschheitsfamilie im gemeinsamen Zuhause, sondern auch auf die gesamte ökologische Mitwelt: „Wir brauchen eine neue universale Solidarität“ (14), schreibt der

¹⁶⁷ *ibid.* S. 132f.

¹⁶⁸ *ibid.*, S. 133.

¹⁶⁹ *ibid.*, S. 139.

¹⁷⁰ *ibid.*, S. 140.

¹⁷¹ *ibid.*, S. 142.

¹⁷² *ibid.*, S. 143.

¹⁷³ *ibid.*, S. 103.

¹⁷⁴ *ibid.*, S. 144.

¹⁷⁵ *ibid.*, S. 10.

¹⁷⁶ *ibid.*

¹⁷⁷ dpa-Pressmeldung, Kardinal Reinhard Marx würdigt die Enzyklika *Laudato Si'* von Papst Franziskus, 18.06.2015, www.dbk.de/presse/details/?presseid=2833&cHash=a9e442212ee740934ea9c97086b838cc

Papst an dieser Stelle. Und er zitiert die Bischöfe Südafrikas, es bedürfe „der Talente und des Engagements *aller*, um den durch den menschlichen Missbrauch der Schöpfung Gottes angerichteten Schaden wieder gut zu machen“ (14).

4.3 Konsequenzen des neuen Paradigmas

Die potenziell weitreichenden Konsequenzen des neuen Paradigmas sollen an zwei Beispielen dargestellt werden: der Unterminierung der rein utilitaristischen Begründungsstruktur (4.3.1) und der Begründung von Umwelt und Klima als Gemeineigentum (4.3.2)

4.3.1 Der Vorrang des Seins vor dem Nützlichen

Als Konsequenz des neuen Paradigmas der universalen Geschwisterlichkeit im gemeinsamen Zuhause verankert der Papst den „Vorrang des Seins vor dem *Nützlichen*“ (69)¹⁷⁸ deutlicher als bisher in der katholischen Soziallehre. Der Papst fasst, wie Ott und Sachs betonen, „das Verhältnis von Mensch und Natur streng anti-utilitaristisch“¹⁷⁹. Er hebt als Kontrast dazu als ein Zentralthema der Enzyklika „den Eigenwert eines jeden Geschöpfes“ (16, vgl. auch 33, 69, 118, 208) hervor, unabhängig vom direkt erkennbaren Nutzen für uns. Dies gelte für den Menschen. In Bezug auf die Menschen benennt er zwei Gruppen, die bei Nützlichkeitsabwägungen allzu leicht durch den Rost fallen. Es sei ernsthaft ebenso „an jene zu denken, die [heute] von der Entwicklung ausgeschlossen bleiben“ (162), wie „an die zukünftigen Generationen“ (160). Auch in Bezug auf die ökologische Mitwelt – Lebewesen und Ökosysteme – drängt er darauf, es nicht bei Nützlichkeitsabwägungen alleine zu belassen. Es genüge nicht, an die verschiedenen Tier- und Pflanzenarten nur als eventuelle nutzbare „Ressourcen“ zu denken und zu vergessen, dass sie einen Eigenwert besitzen (vgl. 33). Entschieden kämpft der Papst gegen eine Wegwerfkultur, gegen das Wegwerfen von allem, was nicht (mehr) als Nützlich erachtet wird; gegen eine „Wegwerfkultur [...], die sowohl die ausgeschlossenen Menschen betrifft als auch die Dinge, die sich rasch in Abfall verwandeln“¹⁸⁰ (22).

Die Beherzigung des neuen Paradigmas stellt der Papst als Ausweg vor. Wenn das Herz wirklich offen sei „für eine universale Gemeinschaft“ (92) dann sei „nichts und niemand aus dieser Geschwisterlichkeit ausgeschlossen“ (92), weder ein Mensch noch ein anderes Lebewesen. Dies ermögliche „*die Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde*“ (49). Er drängt darauf, Konsequenzen zu ziehen wegen unseres bisher „unverantwortlichen Gebrauchs und des Missbrauchs der Güter“ (2). Das Hören der zweifachen Klage dürfe nicht folgenlos bleiben. In diesem Sinne richtet der Papst einen „Appell zur Solidarität“ (158) an die Menschheit. Er wird sympathisch unbequem. Als Konsequenz der Zurückweisung der strikt utilitaristischen Geisteshaltung drängt er darauf, „die Konsequenzen aus der gemeinsamen Bestimmung der Güter der Erde zu ziehen“ (158).

¹⁷⁸ Hier zitiert er die deutsche Bischofskonferenz, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (HG.): Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung. Die deutschen Bischöfe Nr. 28 (Bonn 1980), II, 2.

¹⁷⁹ Ott, H. E., Sachs, W., 2015, S. 125.

¹⁸⁰ Es wird sicher nicht der ernsthaften Gewissensentscheidung vieler Frauen oder Eltern gerecht, die sich zu einer Abtreibung entscheiden, wenn die Enzyklika vom „Wegwerfen“ von Kindern“ (123) spricht und dieses in die „Logik des ‚Einweggebrauchs‘, der so viele Abfälle produziert, nur wegen des ungezügelter Wunsches, mehr zu konsumieren, als man tatsächlich braucht“ (ibid.) einordnet. Im Gegenteil lässt sich fragen, ob sich hier eine wichtige, für die katholische Kirche neue Grenzziehung abzeichnet, die zwischen akzeptierten und nicht akzeptierten Motivationen für Abtreibung unterscheidet.

4.3.2 Gemeineigentum

Der Papst drängt auf konkrete politische Schritte in Richtung dieser gemeinsamen Bestimmung der Güter der Erde, die er konsequenterweise auf alle natürlichen Ressourcen (93–95) bezieht. Und er drängt „letztlich [auf] eine Vereinbarung über die Regelungen der Ordnungs- und Strukturpolitik für den gesamten Bereich des sogenannten ‚globalen Gemeinwohls‘“ (174). Dem liegt die unmissverständliche Einschätzung zugrunde: „Die Umwelt ist ein kollektives Gut, ein Erbe der gesamten Menschheit und eine Verantwortung für alle. Wenn sich jemand etwas aneignet, dann nur, um es zum Wohl aller zu verwalten“ (95).

Franziskus geht jedoch über diesen – in der katholischen Soziallehre schon bisher gut abgesicherten Schritt hinaus: „Erstmals in der Geschichte der Soziallehre der Kirche [bezieht der Papst diese Aussage] auch auf globale Kohlendioxid-Senken wie die Erdatmosphäre¹⁸¹“. Er erklärt: „Das Klima ist ein gemeinschaftliches Gut von allen und für alle“ (23). „And even more, Pope Francis asks the world’s community to establish an effective governance regime“¹⁸². Durch diesen Schritt wären nicht nur Rohstoffe, sondern „auch globale Kohlendioxid-Senken wie die Erdatmosphäre oder die Ozeane Gemeinschaftsgüter, deren Nutzung allen Menschen zusteht [...] Der Papst hat mit der Enzyklika [...] den Mut, den Status der Atmosphäre als globales Gemeinschaftseigentum zum normativen Leitprinzip der Klimapolitik zu machen.“¹⁸³

In welches Wespennest der Papst mit dieser Forderung sticht, wird bei einem Blick auf die jüngsten Verhandlungen der Zusammenfassung für politische Entscheidungsträger (*Summary for Policymakers*, SPM) der Arbeitsgruppe III des Weltklimarates IPCC deutlich. Die WissenschaftlerInnen aus aller Welt hatten sich in ihrem Bericht ganz ähnlich wie der Papst – a „striking resemblance“¹⁸⁴ – für die Anerkennung des Klimas als ein öffentliches Gut ausgesprochen. Die SPM muss aber dann – neben dem Filter der Wissenschaft – noch durch einen zweiten Filter hindurch, den der Regierungen dieser Welt. Ottmar Edenhofer, seinerzeit Vorsitzender der Arbeitsgruppe III, berichtet: „Similarly striking was the reaction of government delegates to this concept during the final approval session of the IPCC Working Group III report in 2014, where the Summary for Policymakers (SPM) was negotiated between governments and scientists. Several governments strongly opposed any language defining climate change as a global commons problem.“¹⁸⁵ Zwar blieb der Bericht der WissenschaftlerInnen unverändert, aber in der politisch vor allem wahrgenommenen SPM fand sich nur noch eine Fußnote dazu. Und ein Zusatz in der Fußnote verdeutlicht sehr klar, wo die Sorgen einiger der relevantesten Regierungen der Welt in Bezug auf mögliche rechtliche Konsequenzen des Gemeinschaftsgutes Klima liegen: „[...] it has no specific implications for legal arrangements or for particular criteria regarding effort sharing“¹⁸⁶. Sie wollen deutlich machen, dass sie sich durch diese Fußnote nicht zur politisch-rechtlichen Regelung gebunden sehen, was insbesondere für die Länder mit hohen aktuellen und historischen Emissionen massive Reduktionsverpflichtungen nach sich ziehen würde.

Wegen der weitreichenden rechtlichen und politischen Konsequenzen des Vorschlages sollen seine Begründungen in der Enzyklika und Konsequenzen hier weiter angeschaut werden.

¹⁸¹ Wallacher, Johannes: *Laudato Si’ – Kompass für eine menschen- und umweltgerechte Entwicklungsagenda*, Hochschule für Philosophie, München, 17. Juni 2015; <https://www.hfph.de/nachrichten/thesen-zur-enzyklika-laudato-si>

¹⁸² Edenhofer, O., Flachsland, C., Knopf, B., October 2015, S. 907–909, Corrected after print, 24. September 2015.

¹⁸³ Wallacher, Johannes, 17. Juni 2015; <https://www.hfph.de/nachrichten/thesen-zur-enzyklika-laudato-si>

¹⁸⁴ Edenhofer, O., Flachsland, C., Knopf, B., October 2015, S. 907–909, Corrected after print, 24. September 2015.

¹⁸⁵ *ibid.*

¹⁸⁶ *ibid.*

Doppelt codierte Begründung für Umwelt und Klima als „gemeinschaftliches Gut“

In gewohnter Manier gibt die Enzyklika auch bei der Begründung für die Einschätzung von Umwelt und Klima als Gemeinschaftsgut einerseits Argumente, die Gläubigen und Nichtgläubigen zugänglich sind, und solche, die eine gläubige Haltung voraussetzen.

Auch für säkular argumentierende Menschen oder Gläubige anderer Religionen und Konfessionen betrachtet der Papst das Argument als überzeugend, die Erde sei „im Wesentlichen ein gemeinsames Erbe [...], dessen Früchte allen zugutekommen müssen“ (93). Wenn alles mit allem zusammenhängt und Natur als „Mitwelt“ verstanden wird – so der rote Faden der Enzyklika –, dann kann es kein privates oder nationales Eigentum der Natur geben, „weil dies ihrem systemischen Charakter widerspräche“¹⁸⁷.

Für die Gläubigen kommt als zweites Argument die Treue gegenüber dem Schöpfer hinzu, „denn Gott hat die Welt für alle erschaffen“ (ibid.). „Alles ist dein Eigentum, Herr, du Freund des Lebens“¹⁸⁸ (89) zitiert der Papst die alttestamentlichen Weisheitsliteratur und „dem Herrn gehört die Erde“ (67) aus Psalm 24. Ihm gehöre letztlich „die Erde und alles, was auf ihr lebt“ (Dtn 10.14) (vgl. 67). Darum lehne Gott jeden Anspruch auf absolutes Eigentum ab. „Das Land darf nicht endgültig verkauft werden; denn das Land gehört mir und ihr seid nur Fremde und Halbbürger bei mir“ (Lev 25,23) (vgl. 67). Er will den Christen (und anderen an einen Schöpfer glaubenden Religionen) „die Figur eines Vaters vor Augen [...] stellen, der Schöpfer und einziger Eigentümer der Welt“ (75) Die Güter der Erde seien also zuvorderst Gottes Eigentum und müssten allen Menschen als einer universalen Familie gleichermaßen zur Verfügung stehen.

Mit der Betonung von Umwelt und Klima als „gemeinsames Gut“ knüpft Franziskus an ein in der katholischen Tradition „früh verankerter Topos“¹⁸⁹ an. Bereits Thomas von Aquin hatte argumentiert, die Güter der Schöpfung seien für alle Menschen. Von diesem Ausgangspunkt her hatte „die christliche Sozialethik das Postulat der Gemeinwohlpflichtigkeit des Eigentums entwickelt. Im Kompendium der Soziallehre der Kirche von 2004 wird dieser Traditionsstrang mit der ethischen Reflexion zur Problematik von Kollektivgütern verknüpft und auch dort bereits auf die Klimafrage angewendet.“¹⁹⁰

Ausgehend von der doppelt codierten Argumentation zu Begründung des Gemeinguts Umwelt bzw. Klima argumentiert der Papst dann auch, wieder an alle gewandt, „der gesamte ökologische Ansatz [müsse] eine soziale Perspektive einbeziehen, welche die Grundrechte derer berücksichtigt, die am meisten übergangen werden“ (93).

Was heißt es, das Klima als Gemeinschaftsgut zu schützen?

Um die Armen und Verletzlichen vor heftigen, möglicherweise nicht zu bewältigenden Folgen des globalen Klimawandels zu schützen, hält es der Papst für „unerlässlich, ein Rechtssystem zu schaffen, das unüberwindliche Grenzen enthält und den Schutz der Ökosysteme gewährleistet, bevor die neuen Formen der Macht, die sich von dem techno-ökonomischen Paradigma herleiten, schließlich nicht nur die Politik zerstören, sondern sogar die Freiheit und die Gerechtigkeit“ (53).

Der Papst äußert sich nicht dazu, wo genau das Rechtssystem diese unüberwindliche Grenze setzen soll. Aber basierend auf den wissenschaftlichen Szenarien und Studien hat sich die internatio-

¹⁸⁷ Ott, H. E., Sachs, W., 2015, S. 125.

¹⁸⁸ Vgl. Weish 11.,26.

¹⁸⁹ Vogt, Markus, 16.6.2015, S.3.

¹⁹⁰ Vogt, Markus, 16.6.2015, S. 3.

nale Staatengemeinschaft seit einigen Jahren darauf verständigt, den globalen Temperaturanstieg auf weniger als 2 °C (wenn nicht 1,5 °C) gegenüber vorindustrieller Zeit als Großgefahrengrenze zu begrenzen. Bei den Verhandlungen in Paris hat die Delegation des Vatikans nach längeren Diskussionen die Verankerung des 1,5 °C-Limits deutlich unterstützt.

Klar ist auch, wie viel CO₂-Emissionen global noch ausgestoßen werden dürfen, wenn dieses Ziel – sogar das 2 °C-Limit – mit ausreichender Wahrscheinlichkeit eingehalten werden soll: Dies begrenzt die noch möglichen kumulativen CO₂-Emissionen auf etwa 1000 Gt¹⁹¹, inzwischen sogar schon auf 900 Gt. Allerdings gehen bisher die meisten Staaten lax mit der Umsetzung des Zieles um. „Access to the global atmospheric sink for depositing CO₂ has historically been open to all, however, and in most regions today this is still the case.“¹⁹² Was würde die Anerkennung des Klimas als Gemeingut für die Zukunft der fossilen Energieträger bedeuten?

Ausstieg aus Kohle, Öl und Gas als Konsequenz des Gemeinschaftsgutes Klima

900 Gigatonnen CO₂ dürfen noch ausgestoßen werden, wenn der globale Klimawandel – wie international vereinbart – eingedämmt werden soll. „The atmosphere is a global good because of its limited disposal space for greenhouse gas emissions. Presently, the upper-middle classes worldwide are rapidly depleting this scarce resource by emitting greenhouse gases in vast amounts“¹⁹³, argumentiert Hans Joachim Schellnhuber, der Direktor des Potsdam-Instituts für Klimafolgenforschung bei der Vorstellung der Enzyklika in Rom. Abschätzungen ergeben, dass die verfügbaren Ressourcen – Kohle, Teersand, Öl und Gas – bei ihrer Verbrennung etwa 15 000 Gt CO₂ freisetzen würden. Wenn das Zwei-Grad-(oder gar 1,5-Grad-)Limit eingehalten werden soll, dann darf also nur ein kleiner Bruchteil der verfügbaren fossilen Reserven noch verbrannt werden, um das Gemeinschaftsgut Klima zu schützen. Selbst wenn die CCS-Technologie zur Abscheidung und geologischen Tiefenlagerung von CO₂ mancherorts zum Einsatz kommen sollte, hätte dies wichtige ökonomische Konsequenzen: „Even with the use of carbon capture and storage (CCS) technology, achieving the 2 °C objective would require the majority of fossil resources to remain unutilized. This would devalue the assets of fossil fuel resource owners“¹⁹⁴. Der völkerrechtliche Schutz des Gemeinschaftsgutes Klima würde also die Besitzer von fossilen Energieträgern dazu zwingen, den größten Teil der fossilen Energieträger in der Erde zu lassen. Der Schutz der Armen und Verletzlichen vor den schlimmsten Folgen des Klimawandels ist nur möglich, wenn dies gelänge, obwohl ihr Abbau grundsätzlich noch einträglich wäre. „Keep the oil in the soil, keep the coal in hole“, lautet ein entsprechender Slogan der Umwelt- und Entwicklungsbewegung. Und „in this conflict between the interests of the poor and those of fossil fuel resource owners, the Pope weighs in for the former“.¹⁹⁵ Die Staaten, die die Aufnahme des Punktes in die SPM der IPCC-Arbeitsgruppe III verhinderten, vertreten hier Interessen von anderen gesellschaftlichen Gruppen und Unternehmen.

Der Papst hingegen hält fest: „Wir wissen, dass die Technologie, die auf der sehr umweltschädlichen Verbrennung von fossilem Kraftstoff – vor allem von Kohle, aber auch von Erdöl und, in geringerem Maße, Gas – beruht, fortschreitend und unverzüglich ersetzt werden muss“ (165). Der Papst unterstützt also den Divestment-Ansatz: Investitionen in Kohle, Öl und Gas sollen in dem Maße abgezogen werden, wie es notwendig ist, um die „unüberwindliche[n] Grenzen“ (53) einzu-

¹⁹¹ Edenhofer, O., Flachsland, C., Knopf, B., October 2015, S. 907–909, Corrected after print, 24. September 2015, S. 908.

¹⁹² *ibid.*

¹⁹³ Schellnhuber, H. J.: Common Ground, The Papal Encyclical, Science and the Protection of Earth, 18.6.2017, S. 6, <https://www.pik-potsdam.de/images/common-ground>

¹⁹⁴ Edenhofer, O., Flachsland, C., Knopf, B., October 2015, S. 907–909, Corrected after print, 24. September 2015, S. 908.

¹⁹⁵ *ibid.*

halten. Eine Kompensation für Länder oder Unternehmen, die in Kohle, Öl und Gas investiert haben, zieht er nicht in Betracht. „It is understandable that there are claims for compensation for the devaluation of the assets in the fossil fuel sector. However, the devaluation of these assets is by no means an illegitimate expropriation because it serves the common good – the avoidance of catastrophic climate risks. The Encyclical draws attention to the principle of „the social obligation of private property”¹⁹⁶, unterstützt Hans Joachim Schellnhuber diesen Kurs des Papstes.

Finanzielle Unterstützung für die notwendige Transformation

Der Papst schreibt zudem den reicheren Staaten die Aufgabe zu, die ärmeren Staaten und Gemeinschaften bei der notwendigen Dekarbonisierung zu unterstützen, damit diese nicht – angesichts ihrer sozialen Entwicklungsnotwendigkeiten – auf das geringere Übel der fossilen Energieträger oder Übergangslösungen zurückgreifen müssen. Er kritisiert, bisher seien „keine ausreichenden Vereinbarungen über die Verantwortung derer erreicht, die die Kosten für die Energieumstellung tragen müssen“ (165). Damit übte er auch Druck auf die Vereinbarungen des Pariser Klimaabkommens zur Klimafinanzierung aus. In der Tat wird ein ausreichend schneller Umstieg von Kohle, Öl und Gas insbesondere auf Erneuerbare Energien und Energieeffizienz international nur dann möglich sein, wenn es gelingt in ganz neuem Ausmaß Transformationspartnerschaften anzustoßen, wofür das Paris-Abkommen nun den Rahmen abgibt, der aber durch konkrete Umsetzungsschritte gefüllt werden muss. Es gilt, eine Aufwärtsspirale zwischen ambitionierten Plänen zur Energiewende bis Mitte des Jahrhunderts der Schwellen- und Entwicklungsländer einerseits und ausreichend belastbare finanzielle und technische Unterstützung der reichen Länder andererseits zu organisieren. Dies sollte es ermöglichen, dass auch in den armen Ländern Forschungskapazitäten und hoch qualifizierte Arbeitsplätze entstehen, sodass auch diese zu Gewinnern der Energiewende werden. Sie sollten ermöglichen, dass nicht nur Eliten sondern auch die einfache Bevölkerung Zugang zu sauberer Energie und Arbeitsmöglichkeiten erhält. Dies bedeutet, auch den Aufbau von eigenen Kapazitäten in den ärmeren Ländern auf den Weg zu bringen. Es könnte ein spannendes Thema für den Dialog mit dem Papst und den relevanten Stakeholdern – betroffenen Menschen und denen, die zu Lösungen beitragen können – sein, um weitere Vorschläge für eine solche Aufwärtsspirale zu erarbeiten. Alleine mit Schuldzuweisungen und moralischem Druck wird das nicht in ausreichendem Maß gelingen.

Die anstehende Ablösung der fossilen Energieträger kann betrachtet werden als ein Akt der „kreativen Zerstörung“, der eine neue industrielle Revolution anschiebt mit enormen ökonomischen Chancen.¹⁹⁷ Diese wichtige und richtige Aussage darf allerdings nicht als billige Ausrede herhalten, um die notwendige Unterstützung für die Transformation der ärmeren Länder nicht bereit zu stellen. Ganz im Gegenteil. Sie sollte dazu anregen, und zwar so, dass die große Menge an Menschen, die bisher ausgeschlossen ist, daran teilhaben kann. Es sollte aber darauf geachtet werden, dass diese Kooperation letztlich im Interesse möglichst vieler ist – auch wenn dieses Kalkül keineswegs rein ökonomistisch vollzogen werden darf. Es gibt auch in den reichen Ländern ausreichend Menschen, die die gemeinsame Abwendung unabsehbarer Klimarisiken, eine lebenswerte Zukunft für folgende Generationen, verringerte gesundheitliche Belastung, stabile Nachbarkontinente, verringerte Kriegsgründe, wenn der Zugang zu Öl und Nuklearenergie schrittweise wegfällt, als ausreichende Gründe sehen, um eine solche Kooperation auch im Sinne ihres aufgeklärten Interesses zu betrachten.

¹⁹⁶ Schellnhuber, H. J., 18.6.2017, S. 6, <https://www.pik-potsdam.de/images/common-ground>

¹⁹⁷ *ibid.*

Die Enzyklika setzt – wie auch IPCC Arbeitsgruppe III – auf polyzentrische Ansätze einer Klimagovernance – um hier weitreichende Kooperationen anzustoßen. Nobelpreisträgerin Elinor Ostrom¹⁹⁸ hat ein erfolgversprechendes Design solcher Vorschläge erarbeitet. Komplementär sollten demnach internationale Kooperation auf Ebene der Vereinten Nationen (Klimarahmenkonvention UNFCCC), nationale und sub-nationale Politikebenen, private Unternehmen und Zivilgesellschaft Dynamik erzeugen – sich aber nicht wechselseitig ersetzen. Ein klarer moralischer und rechtlicher Kompass, der es erlaubt, dass die Aktivitäten dieser verschiedenen Akteure in Resonanz kommen, könnte demnach im Wechselspiel mit neuen Geschäftsmodellen und zivilgesellschaftlichen Aktivitäten sowie einem bewussten Verhalten der VerbraucherInnen die notwendige Dynamik erzeugen, damit die notwendige Teilhabe der ärmeren Länder und Menschengruppen am Transformationsprozess ermöglicht werden kann.

Ein gutes Beispiel, wie erfolgreich das Zusammenspiel dieser Ebenen und Akteure sein kann, ist die massive Kostensenkung für Erneuerbare Energien in den letzten Jahren. Auf nationaler Ebene: Die Nachfrage nach Wind- und Solartechnologien insbesondere durch das *deutsche* (zeitweise auch spanische) Erneuerbare Energien-Gesetz, (EEG, vorher Stromeinspeisungsgesetz) gemeinsam mit der kostengünstigen Massenproduktion der Photovoltaik- und (teilweise auch) Windanlagen in *China* waren die zwei wichtigsten Faktoren dafür, dass Sonne und Wind nun international wettbewerbsfähig sind. Auf internationaler Ebene: Die international vereinbarten klimapolitischen Ziele waren eine starke Triebkraft dafür, alle Versuche, das EEG zu kippen, abzuwehren. Bezüglich Unternehmen und Zivilgesellschaft: Neue Geschäftsmodelle und – ganz besonders – eine hellwache und aktive Zivilgesellschaft waren Triebkräfte für die Entwicklung. Von den massiv gesunkenen Kosten der Erneuerbaren Energien profitieren alle Menschen, aber ganz besonders die Armen in der Welt, für die nun unter dem Stichwort „Energy for all“ kostengünstiger Zugang zu sauberem Strom in Reichweite gerät – und so erstmals Vertrauen in ein post-fossiles Wohlstandsmodell entsteht. Zugleich reduziert diese Strategie die Risiken des Klimawandels. Und auch für Deutschland und China hat die Situation mehr Vor- als Nachteile.

Wie können solche Formen der Kooperation in den nächsten Jahren in großem Ausmaß auf den Weg gebracht werden – und den ärmsten Ländern erlauben, aufstrebend an der notwendigen Transformation teilzuhaben? Die bilateralen Abmachungen zwischen Indien und Deutschland für eine Solarpartnerschaft, die Unterstützung der G7 für ambitionierte Ausbaupläne für Erneuerbare Energien in Afrika oder die deutsch-marokkanische Kooperation bieten interessant Ansatzpunkte für solche Kooperationen.

Aufruf zu internationalen Vorreitergruppen („leaderships“)

Interessant wird es sein, den Vorschlag von *international leaderships* für konkrete Schritte zur Implementierung des neuen Paradigmas genauer zu verstehen. Diese sollen Wege aufzeigen, wie „die Bedürfnisse der gegenwärtigen Generationen unter Einbeziehung aller zu berücksichtigen [sind], ohne die kommenden Generationen zu beeinträchtigen“ (53). Sie könnten Vordenker und Vorreiter sein für „ein Rechtssystem [...], das unüberwindliche Grenzen enthält und den Schutz der Ökosysteme gewährleistet“ (ibid.) Bisher allerdings schaffe es „die gleiche Intelligenz, die für eine enorme technische Entwicklung verwendet wurde, [...] nicht, [solche] wirksame[n] Formen internationalen leaderships zu finden, um die schwerwiegenden Umweltprobleme und die ernststen sozialen Schwierigkeiten zu lösen“ (164).

¹⁹⁸ Ostrom, E. *Econ. Theory* 49, S. 353–369 (2012).

Es könnte eins der Ergebnisse eines interreligiösen Dialogs oder eines Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung sein, solche Leaderships internationalen Vorreiterrollen von Seiten der Zivilgesellschaft her zu unterstützen oder gar anzustoßen. Nach dem erreichten, aber bisher nicht ausreichenden Minimalkonsens des Pariser Klimaabkommens könnten sich Staaten (und andere Akteure) zusammenschließen, die bereit sind, durch Ambition und wechselseitige Unterstützung im Rahmen internationaler Vorreitergruppen gemeinsam einen Teil der garstigen Lücke zum Zwei- oder gar 1,5-Grad-Limit zu füllen.

Anerkennung von Menschen, die wegen Verletzung der Gemeinschaftsgüter Umwelt und Klima fliehen müssen

Die Anerkennung des Klimas als Kollektivgut hätte weitere Konsequenzen, „für staatliche und gesellschaftliche Pflichten zum Klimaschutz“, auf die der katholische Sozialethiker Markus Vogt hinweist. „Eine konkrete Forderung der Enzyklika in diesem Zusammenhang ist die Anerkennung der Menschen, die aufgrund ökologischer Degradation ihre Lebensräume verlassen müssen, als Flüchtlinge mit entsprechendem rechtlichem Status“¹⁹⁹.

Als tragisch betrachtet der Papst „die Zunahme der Migranten, die vor dem Elend flüchten, das durch die Umwelterstörung immer schlimmer wird, und die in den internationalen Abkommen nicht als Flüchtlinge anerkannt werden“ (25).

Es ist sicher zu prüfen, was die beste Form ist, die wachsende Zahl von Menschen zu unterstützen, für deren Flucht der Klimawandel ein Risikomultiplikator ist. Ob der Versuch der formalen Anerkennung in der derzeitigen weltweiten politischen Stimmung nicht mehr Risiken für eine Verschlechterung der rechtlichen Situation für alle Flüchtlinge bringen würde, statt eine Verbesserung für jene Menschen, die von Auswirkungen des Klimawandels vertrieben werden, muss dabei geprüft werden. Jedenfalls darf dieses Problem nicht länger unter den Tisch gekehrt werden. Im Zentrum einer betreffenden Regelung sollte die an den sozialen Menschenrechten orientierte menschliche Sicherheit stehen. Die 2012 von Norwegen und der Schweiz gegründete Nansen-Initiative, setzt sich genau hiermit auseinander. Im Oktober 2015 veröffentlichte sie eine „Schutzagenda“, die Prinzipien und Ansätze zum Umgang mit den Betroffenen Menschen bereitstellt. Basierend auf weltweit durchgeführten Konsultationen bezieht sie die unterschiedlichen Formen der Betroffenheit (z. B. durch Dürren, Meeresspiegelanstieg, ...) mit ein und liefert zusätzlich einen entscheidenden Beitrag zum Verständnis des Phänomens klimabedingter Migration. Die Aktivitäten der Nansen-Initiative sollten eine wichtige Grundlage sein, um weitere Lösungsschritte vorzubereiten. Das Paris-Abkommen hat dazu nun auch einen Rahmen geschaffen.

¹⁹⁹ Vogt, Markus, 16.6.2015, S.3.

5 Zusätzliche Handlungsmotivation?

„Reicht das Potential dieser großartigen und, wie ich hoffe, unverlierbaren Aufklärungskultur aus“, fragt Habermas, „um unter Bedingungen komplexer Gesellschaften die in Krisensituationen erforderlichen Motive zu *gesellschaftlich solidarischem* Handeln zu erzeugen?²⁰⁰ Oder können, da das fraglich scheint, Religionen über die bisher säkular verfügbaren Argumente und Motive hinaus *Handlungsmotivationen stärken*, die helfen, die uns bedrängenden Einsichten ins Handeln zu überführen?

Keine Frage, wenn es darum geht, ob von Religionen zusätzliche Impulse angesichts der nicht enden wollenden Krisenkaskade ausgehen können, gilt es, besonders kritisch hinzuschauen. Wir erleben derzeit – wie schon oft in den letzten Jahrtausenden –, dass bestimmte Spielarten von Religion Motive dafür liefern, um Krisen zu erzeugen, Hass und Zerstörung zu begründen, lange eingeübte zivilisatorische Standards zu überwinden oder die Bereitschaft zu Selbstmordattentaten zu verfestigen. Die Beteuerung alleine, bei der richtigen Religion sehe das ganz anders aus, kann hier eine pluralistische Gesellschaft nicht beruhigen. Denn dafür, was die richtige Religion sei, haben wir kein allgemeingültiges Kriterium.

Warum also wirft Habermas dennoch diese Frage auf? Warum er, der seit Jahrzehnten um die intelligenteste Form ringt, um unsere egalitär-universalistischen Verpflichtungen einer Moral in der Tradition von Kant zu Geltung zu bringen? Er fragt sich heute, ob eine – weiterhin notwendige – Moral, die sich auf *Gerechtigkeitsgründe* gegenüber prinzipiell als gleichwertig anerkannten Menschen erstreckt, nicht einen wesentlichen Aspekt vernachlässige. Zwar sprengt eine solche an Kant orientierte Moral schon den rein utilitaristisch Rahmen auf²⁰¹, in dem ich und das Gegenüber in das enge Korsett einer Tauschrationalität gepresst und auf einen rationalen Egoismus verpflichtet werden. Dennoch: „In der spröden deontologischen Natur der Pflichten spiegelt sich die Struktur eines Rechtfertigungsprozesses, der durch die *gegenseitige* Perspektivübernahme und das autonome „Ja“ oder „Nein“ *gleichberechtigter* Diskussionsteilnehmer gesteuert wird“²⁰². Und Habermas fragt: fehlt da nicht ein anderer Aspekt? Ein Aspekt, den er in religiöser Sprache in der zweiten Hälfte des folgenden Satzes ausgedrückt sieht: „Der Blick Gottes richtet sich auf alle gleichermaßen *und zugleich auf jeden Einzelnen in unbegrenzter Sorge um dessen Seele*“.

Habermas argumentiert, dass die so wichtige auf Gerechtigkeit bezogene Moral, „die sich auf alles erstreckt, was der eine dem Anderen aufgrund symmetrisch-reziproker Anerkennungsbeziehungen schuldet, [...] den theologischen Gehalt einer solchen Vorstellung nicht vollständig ein[holt]. Sie verfehlt die Inanspruchnahme von Ego für eine *vorrangige* Sorge um das Wohl von Alter *in seiner Einzigkeit*. Denn diese Hingabe setzt eine Art und ein Maß von Empathie voraus, welche nicht zu einer universalistisch begründeten Pflicht gemacht werden kann“²⁰³.

Wie wir gesehen haben, versucht der Papst sowohl die Einzigkeit des Menschen als auch die Einzigkeit der Mitgeschöpfe *theologisch* aus der – nun nicht mehr nur den Menschen, sondern auf die gesamte Welt bezogene – Ebenbildlichkeit Gottes abzuleiten. Jedes dieser Lebewesen spiegele etwas von Gott. Dies führt zu seinem Aufruf für eine universale Solidarität, die diese Einzigkeit gerade auch der ausgeschlossenen Menschen („Option für die Armen“), aber auch der bedrohten ökologischen Mitwelt im Blick hat. Die Plausibilität eines solchen Ansatzes *für eine pluralistische*

²⁰⁰ Habermas, J., 2012, 131.

²⁰¹ Etwa im Kontraktualismus, der „Lehre vom Gesellschaftsvertrag“ – einem Gedankenexperiment, um staatliche Rechtsordnungen moralisch und institutionell zu begründen.

²⁰² Habermas, J., 153f.

²⁰³ *ibid.*

Gesellschaft wird sich daran bemessen lassen müssen, ob ihre appellative Kraft aus einer Erfahrung schöpft, die sich mit guten Gründen verallgemeinern lässt. Kann das wissenschaftlich und religiös begründete Paradigma der universalen Geschwisterlichkeit Grundlage dafür sein, nicht nur Gerechtigkeit, sondern auch Respekt vor der Einzigartigkeit von Menschen, Lebewesen und Ökosystemen einzufordern?

Interessant ist, dass der Dalai Lama hier in jüngster Zeit eine andere Vorgehensweise vorgeschlagen hat. Er codiert – anders als der Papst mit dem neuen auch religiös begründeten Paradigma der universalen Geschwisterlichkeit – die notwendige Ethik nur noch säkular, nicht mehr doppelt (also nicht mehr religiös). Und anders als Habermas geht er davon aus, dass so auch ausreichend das notwendige Maß an Empathie motiviert werden könne.

Der Dalai Lama schlägt dieses Vorgehen vor angesichts der Tatsache, dass „seit Jahrtausenden [...] Gewalt im Namen von Religionen eingesetzt und gerechtfertigt [wird]. Religionen waren und sind oft intolerant. Um politische oder wirtschaftliche Interessen durchzusetzen, wird Religion oft missbraucht oder instrumentalisiert – auch von religiösen Führern. Deshalb sage ich, dass wir im 21. Jahrhundert eine neue Ethik jenseits aller Religionen brauchen. Ich spreche von einer säkularen Ethik, die auch für über eine Milliarde Atheisten und für zunehmend mehr Agnostiker hilfreich und brauchbar ist.“²⁰⁴

Der Dalai Lama wählt ein starkes Bild um seine These zu untermauern: „Der Unterschied zwischen Ethik und Religion ähnelt dem Unterschied zwischen Wasser und Tee. Ethik und innere Werte, die sich auf einen religiösen Kontext stützen, sind eher wie Tee. Der Tee, den wir trinken, besteht zum größten Teil aus Wasser, aber er enthält noch weitere Zutaten – Teeblätter, Gewürze, vielleicht ein wenig Zucker und – in Tibet jedenfalls – auch eine Prise Salz, und das macht ihn gehaltvoller, nachhaltiger und zu etwas, das wir jeden Tag haben möchten. Aber unabhängig davon, wie der Tee zubereitet wird: Sein Hauptbestandteil ist immer Wasser. Wir können ohne Tee leben, aber nicht ohne Wasser. Und genau so werden wir zwar ohne Religion geboren, aber nicht ohne das Grundbedürfnis nach Mitgefühl – und nicht ohne das Grundbedürfnis nach Wasser“²⁰⁵. Der Papst und Habermas würden das Bild von Wasser und Tee sicher anders nutzen: Kann das Wasser ebenso wie der Tee zum Trinken – übertragen: zum Handeln – motivieren? Lässt uns der Tee eventuell auch zusätzliche Aspekte erkennen, etwa die Einzigartigkeit?

Interessant ist nun, dass diese Argumente die Pointe der Aussage des Dalai Lama verfehlen. Denn dieser will wohl auf Religion, aber nicht auf eine Spiritualität jenseits der Religion verzichten. Er argumentiert, wir alle hätten eine solche angeborene „elementare und menschliche Urquelle in uns“²⁰⁶. Er sehe immer deutlicher, „dass unser spirituelles Wohl nicht von der Religion abhängig ist, sondern der uns angeborenen menschlichen Natur, unserer natürlichen Veranlagung zu Güte, Mitgefühl und Fürsorge für andere entspringt. Unabhängig davon, ob wir einer Religion angehören oder nicht, haben wir alle eine elementare und menschliche ethische Urquelle in uns. Dieses gemeinsame ethische Fundament müssen wir hegen und pflegen. Ethik, nicht Religion, ist in der menschlichen Natur verankert“²⁰⁷.

Er setzt als *Triebkraft zum Handeln* also auf eine von religiösen Zutaten befreite Spiritualität, die eine als *Möglichkeit* angelegte Disposition des Menschen zu Güte, Mitgefühl und Fürsorge pflege. Inhaltlich kommt er übrigens zu einem ganz ähnlichen Ergebnis wie Franziskus in der Enzyklika. Diese Triebkraft ermögli- che uns daran zu arbeiten, die Schöpfung zu bewahren. Und sie ermögli-

²⁰⁴ ibid.

²⁰⁵ Dalai Lama: Der Appell des Dalai Lama an die Welt, Ethik ist wichtiger als Religion, Wals bei Salzburg, 2015, 9f.

²⁰⁶ ibid., S. 10.

²⁰⁷ ibid.

che uns, zu lernen, „dass die Menschheit eine einzige Familie ist. Wir alle sind physisch, mental und emotional Brüder und Schwestern. Aber wir legen den Fokus noch viel zu sehr auf unsere Differenzen anstatt auf das, was uns verbindet. Dabei sind wir doch alle auf dieselbe Weise geboren und sterben auf dieselbe Weise.“²⁰⁸ Die Familienähnlichkeit der Vorstellung zu der von Franziskus doppelt codiert begründeten universalen Geschwisterlichkeit ist offensichtlich. Der Papst will die Gefahr der Spaltungen dadurch überwinden, dass sein Argument der universalen Geschwisterlichkeit bei der Gottesebenbildlichkeit aller Menschen und der Schöpfung insgesamt ansetzt – vor aller religiösen Spaltung. Er befürchtet, dass mit dem Übergang vom Tee zum Wasser die Wirkkraft schal werde. Der Dalai Lama sieht die Risiken dieses Vorgehens, dass die etablierten Religionen im Zweifelsfall doch nur in den Gläubigen und nicht in allen Menschen und der ökologischen Mitwelt „Geschwister“ wahrnehmen. Religion aber, die die Geschwisterlichkeit nur den Gläubigen zugesteht, verfehlt gerade die doppelte Pointe der universalen Geschwisterlichkeit, diese jedem Menschen und Lebewesen zuzugestehen und diese Geschwister je in ihrer Einzigartigkeit – als Mensch, als Kultur, als Religion, als Lebewesen, als Ökosystem – zu achten.

Habermas, Franziskus, Dalai Lama – hier ist ein spannender Diskurs eröffnet. Wie können in einer pluralistischen Gesellschaft angesichts von immer mehr Krisen Triebkräfte genutzt werden, die bislang mit Religion assoziiert werden? Wie kann das Risiko minimiert werden, dass solche Triebkräfte für Hass und Zerstörung eingesetzt werden können? Wie kann verhindert werden, dass die Triebkräfte schal werden, wenn sie vielleicht gebraucht werden, um vom suizidalen Kurs abzuweichen?

5.1 Motivation, die nicht verordnet werden kann: Liebe

Interessant ist es vor diesem Hintergrund, sich genauer anzuschauen, wie Franziskus in Kapitel 2,IV. theologisch das neue Paradigma vorbereitet, er „zu seiner eigenen Sprache, zum persönlich tragenden Kern seiner religiösen Botschaft zu finden“²⁰⁹ scheint. Er schreibt: „Das ganze materielle Universum ist ein Ausdruck der Liebe Gottes, seiner grenzenlosen Zärtlichkeit uns gegenüber. Der Erdboden, das Wasser, die Berge – alles ist eine Liebkosung Gottes“ (84). Orte können zu Orten der „Freundschaft mit Gott“ werden, an denen wir unsere Identität wiederfinden können (vgl. 84). Als „reizvoll“ bezeichnet er einen Gedanken der Bischöfe von Japan: „Wahrzunehmen, wie jedes Geschöpf den Hymnus seiner Existenz singt, bedeutet freudig in der Liebe Gottes und in der Hoffnung zu leben“ (85).

Zu dieser ganz eigenen Sprache gehört „die „innige Verbundenheit“ des Papstes mit den Armen. Hier findet sein leidenschaftlicher Aufruf für Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung seine spirituelle Mitte, gespiegelt in Jesu rührender „Zärtlichkeit“, gemäß der Gott keinen einzigen Spatzen vergisst (vgl. 96)²¹⁰. Hier taucht genau dieses Moment der Einzigkeit jedes Menschen, ja sogar jedes Spatzen auf, das Habermas noch nicht angemessen in eine säkulare Motivation übersetzt sieht.

Im letzten Kapitel der Enzyklika, wo es um ökologische Erziehung und Spiritualität geht, nimmt der Papst mit derselben inneren Wärme diesen Faden wieder auf. Der Philosoph und Theologe Hermann Häring meint, hier werde klar, „was der spezifische Beitrag der Religionen, insbesondere des Christentums sein kann, was eine rein rationale Analyse nicht leistet, so leidenschaftlich sie

²⁰⁸ *ibid.*

²⁰⁹ Häring, Hermann, 22.6.2015, S. 3.

²¹⁰ Häring, Hermann, 22.6.2015, S. 3f.

auch sein mag. Es ist das Angebot eines ‚anderen Lebensstils‘, eines vorbehaltlosen Bündnisses mit Menschheit und Umwelt, einer ökologisch orientierten ‚Umkehr‘ mit all den ihr eigenen Tugenden der Dankbarkeit, der Genügsamkeit und der Bereitschaft, für andere einzustehen; man könnte von einem Ethos reden, das alles ethische Pflichtbewusstsein überschreitet. Wer der inneren religiösen Triebkraft von LAUDATO SI' auf die Spur kommen will, sollte die Lektüre mit diesem Kapitel beginnen.“²¹¹

Der Papst hält es für zwingend, über die Beweggründe zu sprechen, die sich aus der Spiritualität ergeben – hier könnte der Diskurs mit dem Dalai Lama ansetzen, ob dies eine religiös geprägte Spiritualität sein müsse –, um eine Leidenschaft für den Umweltschutz zu fördern. Denn es werde nicht möglich sein, sich für große Dinge zu engagieren allein mit Lehren, ohne eine „Mystik“, die uns beseelt, ohne „innere Beweggründe, die das persönliche und gemeinschaftliche Handeln anspornen, motivieren, ermutigen und ihm Sinn verleihen“²¹² (216).

Füllt hier Religion eine Lücke, die die Pflichtenmoral lässt? Oder bedarf das Wasser der Spiritualität gar nicht zwingend des Tees der Religion?

Der bekannte britische Umweltjournalist George Monbiot sieht jedenfalls die Stärke des angeführten Argumentes, das im vorherrschenden säkularen Diskurs bisher keinen Platz hat. „Pope Francis, a man with whom I disagree profoundly on matters such as equal marriage and contraceptives, reminds us that the living world provides not only material goods and tangible services, but is also essential to other aspects of our well-being. And you don't have to believe in God to endorse that view“²¹³. Monbiot bezieht sich unter anderem auf das neue Buch²¹⁴ *The Moth Snowstorm* von Michael McCarthy. Dieser habe herausgearbeitet, dass es ein einzigartiger menschlicher Charakterzug sei, die Fähigkeit zur Liebe der natürlichen Welt zu haben, und nicht nur in ihr zu existieren. Ihn zitierend schreibt Monbiot: „When we are close to nature, we sometimes find ourselves, as Christians put it, surprised by joy: „a happiness with an overtone of something more, which we might term an elevated or, indeed, a spiritual quality.“²¹⁵

Monbiot argumentiert, die Verteidiger der ökologischen Mitwelt seien zum Teil deshalb so ineffektiv, weil sie darin versagen, emotional ehrlich zu sein. Wenn er bei Treffen mit ökologisch orientierten Menschen frage, ob sich diese für die Natur oder Klimaschutz engagieren, weil sie sich um ihr Bankkonto sorgen, dann gingen niemals Hände hoch. „Yet I see the same people base their appeal to others on the argument that they will lose money if we don't protect the natural world. Such claims are factual, but they are also dishonest: we pretend that this is what animates us, when in most cases it does not. The reality is that we care because we love. [...] I believe it's a better grounding for action than pretending that what really matters to us is the state of the economy. By being honest about our motivation we can inspire in others the passions that inspired us.“²¹⁶ Auch Ott und Sachs vom Wuppertal-Institut halten es für „die elementarste und revolutionärste Botschaft“²¹⁷ der Enzyklika, dass der Papst uns darauf hinweise, dass es beim Schutz des Lebendigen um nichts anderes als Liebe gehe – und dass es Zeit sei, das auch zu sagen.

²¹¹ Häring, Hermann, 22.6.2015, S. 3f.

²¹² Der Papst zitiert hier sein Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* (24. November 2013), 261: AAS 105 (2013), S. 1124.

²¹³ Monbiot, George: Channelling the Joy, 17. 6. 2015, www.monbiot.com/2015/06/17/channelling-the-joy/

²¹⁴ McCarty, Michael: *The Moth Snowstorm*, 2015.

²¹⁵ Monbiot; George., 17. 6. 2015.

²¹⁶ *ibid.*

²¹⁷ Ott, H. E., Sachs, W., 2015, S. 126.

Überzeugt die Antwort auf die Frage nach einem richtigen Leben im falschen angesichts der dominierenden systemischen Zwänge?

Es ist Monbiot klar, dass mehr Ehrlichkeit in Bezug auf Liebe zu Natur und Kulturen als Triebkraft nicht etwa das ganze Problem löse. „If the acknowledgement of love becomes the means by which we inspire environmentalism in others, how do we translate it into political change?“²¹⁸ Die persönliche Motivation allein führt noch nicht zu sinnvollen Ergebnissen – schon gar nicht angesichts der Systemlogiken der „harten“ Systeme der Weltgesellschaft, Politik, Wirtschaft und Technologie. Dem Papst ist dieser systemische Charakter des Problems bewusst. Aber hat er eine befriedigende Antwort darauf, wie ein richtiges Leben im falschen (Adorno) gelingen könne, wie die eigene Motivation die dominanten Teilsysteme der Weltgesellschaft beeinflussen kann?

Hier liegt aber eine der internen Spannungen zwischen den von verschiedenen Autorenteamen vorbereiteten Abschnitten des Papiers. Zum einen beschreibt dieses massiv den systemischen Charakter der universalen Krise, traut dann aber dennoch dem Menschen die menschliche Fähigkeit zur ökologischen Umkehr zu. „Die Menschen, die fähig sind, sich bis zum Äußersten herabzuwürdigen, können sich auch beherrschen, [...] über alle geistigen und sozialen Konditionierungen hinweg, die sich ihnen aufdrängen“(205). In diesen Passagen des Textes – insbesondere in Kapitel 6,I.–II. und dann wieder in Kapitel 6,V., erscheint der Mensch zwar als ein Wesen, dass die gegebenen Herausforderungen noch nicht bewältigt, aber „die Freiheit hat, das Steuer herumzureißen“²¹⁹. Zwischenzeitlich aber dominiert ein anderer Ton Kapitel 3,III. (115-123). Im Zentrum stehen hier nicht mehr die Systeme, die den Mensch bedrängen oder der Mensch, der das Steuer herumreißen kann. „Jetzt versagt sich der Mensch eigenwillig seinen Verpflichtungen. Er stimmt dem verderblichen ‚Relativismus‘ zu, den das Dokument eher als Opportunismus interpretiert. In diesen Passagen häufen sich die Berufungen auf Benedikt XVI. und Johannes Paul II. Unmerklich erhält der Gedankengang eine nahezu ideologische Note“²²⁰.

Franziskus hat versucht, diese Argumentation seiner Vorgänger so einzubetten, dass die Enzyklika insgesamt doch von der *Zuversicht* getragen ist, ein richtiges Leben im falschen sowie eine entsprechende „kulturelle Revolution“ können gelingen. Ein Schlüsselwort ist hier das der „ökologischen Umkehr“ (Überschrift Kapitel 6,III.).

Wie begründet ist aber dieser Optimismus des Papstes, dass der Mensch die systemischen Zwänge überwinden und das Ruder herumreißen kann? Was sind seine Argumente, dass die menschliche Freiheit in der Lage sei, sich vom herrschenden technokratischen Paradigma zu befreien, und „die Technik zu beschränken, sie zu lenken und in den Dienst einer anderen Art des Fortschritts zu stellen, der gesünder, menschlicher, sozialer und ganzheitlicher ist“ (112)? Gibt es hier Impulse, die über den methodischen Pessimismus der meisten Soziologen hinausweist?

Wie durchgängig in der Enzyklika wählt Franziskus auch hier den Weg vom Konkreten zum Abstrakten: „Die Wirklichkeit steht über der Idee“ (110). Der Papst führt einige Beispiele aus, wie Horizonterweiterung und ein richtiges Leben im Falschen heute schon gelingen kann:

- Einerseits setzt er auf Gemeinschaften von KleinproduzentInnen überall in der Welt, die sich an einem anderen Wohlstandsmodell orientieren. „Wenn Gemeinschaften von Kleinproduzenten sich für weniger verschmutzende Produktionssysteme entscheiden und dabei ein Modell des Lebens, des Wohlbefindens und des nicht konsumorientierten Miteinanders vertreten“ (112); Der Papst verweist als Beispiel auf die „große Mannigfaltigkeit an kleinbäuerlichen Systemen für

²¹⁸ Monbiot, George, 17. 6. 2015.

²¹⁹ Häring, Hermann, 22.6.2005.

²²⁰ *ibid.*

die Erzeugung von Lebensmitteln, die weiterhin den Großteil der Weltbevölkerung ernährt, während sie einen verhältnismäßig niedrigen Anteil des Bodens und des Wassers braucht und weniger Abfälle produziert, sei es auf kleinen landwirtschaftlichen Flächen oder in Gärten, sei es durch Jagd, Sammeln von Waldprodukten oder kleingewerbliche Fischerei“ (129). Doch er sieht auch, dass diese Lebens- und Arbeitsformen systematisch in den Hintergrund gedrängt werden. „Die Größenvorteile, besonders im Agrarsektor, führen schließlich dazu, dass die kleinen Landwirte gezwungen sind, ihr Land zu verkaufen oder ihre herkömmlichen Produktionsweisen aufzugeben. Die Versuche einiger von ihnen, auf andere diversifiziertere Produktionsformen überzugehen, stellen sich am Ende als nutzlos heraus aufgrund der Schwierigkeit, mit den regionalen oder globalen Märkten in Verbindung zu kommen, oder weil die Infrastruktur für Verkauf und Transport den großen Unternehmen zur Verfügung steht“ (ibid.). Hier, wo der Versuch scheitert oder zu scheitern droht, das Schicksal sozial- und ökologieverträglich in die eigene Hand zu nehmen, drängt der Papst die Politik zum Handeln. „Die Verantwortungsträger haben das Recht und die Pflicht, Maßnahmen zu ergreifen, um die Kleinproduzenten und die Produktionsvielfalt klar und nachdrücklich zu unterstützen“ (ibid.). Und er geht auch auf das Standardargument ein, solche politischen Eingriffe würden die wirtschaftliche Freiheit gefährden. „Damit es eine wirtschaftliche Freiheit gibt, von der alle effektiv profitieren, kann es manchmal notwendig sein, denen Grenzen zu setzen, die größere Ressourcen und finanzielle Macht besitzen. Eine rein theoretische wirtschaftliche Freiheit, bei der aber die *realen* Bedingungen verhindern, dass viele sie wirklich erlangen können, und bei der sich der Zugang zur Arbeit verschlechtert, wird für die Politik zu einem widersprüchlichen Thema, das ihr nicht zur Ehre gereicht“ (ibid.) Freier Wettbewerb bei ungleichen Startbedingungen führt regelmäßig zu mehr Ungleichheit und weniger Freiheit. Sie drängt die mit den schlechteren Startbedingungen an den Rand und wirft dem noch den ideologischen Mantel des fairen Wettbewerbs um.

- Zweitens drängt der Papst auf eine andere Ausrichtung und Auswahl der eingesetzten Technik. Teil der Lösung sei, „wenn die Technik sich vorrangig darauf ausrichtet, die konkreten Probleme der anderen zu lösen, in dem Wunsch, ihnen zu helfen, in größerer Würde und in weniger Leid zu leben“ (112). Diese Aufforderung steht allerdings in einer Spannung mit der in der Enzyklika vorgenommenen Analyse des systemischen Charakters von Technik: „Man muss anerkennen, dass die von der Technik erzeugten Produkte nicht neutral sind, denn sie schaffen ein Netz, das schließlich die Lebensstile konditioniert, und lenken die sozialen Möglichkeiten in die Richtung der Interessen bestimmter Machtgruppen“ (107). Der Papst weist explizit auf die Wertentscheidungen hin, die mit Entscheidungen für oder gegen gewisse Technologien implizit getroffen werden. „Gewisse Entscheidungen, die rein sachbezogen erscheinen, sind in Wirklichkeit Entscheidungen im Hinblick auf die Fortentwicklung des sozialen Lebens“ (107). Vor diesem Hintergrund sei es falsch, in Technik nur ein Instrument zu sehen, ohne zu bedenken, welcher Logik man sich damit unterwerfe: „Es ist nicht an die Möglichkeit zu denken, ein anderes kulturelles Paradigma zu vertreten und sich der Technik als eines bloßen Instruments zu bedienen. Das technokratische Paradigma ist nämlich heute so dominant geworden, dass es sehr schwierig ist, auf seine Mittel zu verzichten, und noch schwieriger, sie zu gebrauchen, ohne von ihrer Logik beherrscht zu werden“ (108). In der Tat neige „die Technik dazu, zu versuchen, dass nichts außerhalb ihrer harten Logik“ bleibe. Ja, es sei geradezu „kulturwidrig“ (ibid.) geworden, einen Lebensstil zu wählen, der sich Ziele setze, die zumindest teilweise von der Technik, von ihren Kosten und ihrer globalisierenden und vermassenden Macht unabhängig sein können. Der Papst analysiert, dass hier – häufig im Namen der Freiheit – „die Entscheidungsfähigkeit, die ganz authentische Freiheit und der Raum für die eigenständige Kreativität der Einzelnen“ (108) ausgebremst werde. Soweit liest sich dieser Vorschlag des Papstes als widersprüchlich: Man solle trotz fehlender Entscheidungsfähigkeit und verfangen in einer harten systemischen Logik eine andere Technik wählen. Es ist interessant, dass der Papst dieser Spannung nicht ausweicht. Erfolgreich könne eben eine ökologische Kultur nicht sein, wenn sie sich auf technische Antworten reduziere, auf eine „Serie von dringenden Teilantworten auf die Probleme, die bezüglich der

Umweltschäden, der Erschöpfung der natürlichen Ressourcen und der Verschmutzung auftreten“ (111). Sonst – so der Papst – drohen „auch die besten ökologischen Initiativen schließlich in derselben globalisierten Logik stecken“ (111) zu bleiben. Deshalb will der Papst die Wahl von anderen Technologien in den von ihm vorgeschlagenen Paradigmenwechsel einbetten. „Es müsste einen anderen Blick geben, ein Denken, eine Politik, ein Bildungsprogramm²²¹, einen Lebensstil und eine Spiritualität, die einen Widerstand gegen den Vormarsch des technokratischen Paradigmas bilden“ (ibid.)

Wie sieht nun die vorgeschlagene Gegenstrategie des Papstes aus? Auf der inhaltlichen Ebene setzt der Papst – wie oben schon angesprochen – auf zwei Immunisierungsstrategien gegen den Trend, andere Menschen und die ökologische Mitwelt zu Objekten zu degradieren, gegen „die Macht, die das Gegenüber nur als Objekt wahrnimmt“ (112). Einerseits verweist der Papst auf die Relevanz der Fähigkeit, Schönheit wahrzunehmen, Ästhetik, Lyrik und andere Kunst. „Wenn der Wille, Schönes zu schaffen und die Betrachtung des Schönen“ (ibid.) existiere. Als zweites Gegengift empfiehlt der Papst, ethische und moralische Fragen nicht stillstellen zu lassen durch technische und ökonomische „Sachzwänge“, die sich allzu oft als Denkwänge entpuppen. Er fordert dazu auf, dass Menschen sich „nicht [damit] abfinden und nicht darauf verzichten, uns über den Zweck und den Sinn von allem zu fragen“ (113). „Wenn wir in unserer Beziehung zur Welt nicht mehr die Sprache der Brüderlichkeit und der Schönheit sprechen, wird unser Verhalten das des Herrschers, des Konsumenten oder des bloßen Ausbeuters der Ressourcen sein, der unfähig ist, seinen unmittelbaren Interessen eine Grenze zu setzen“ (11).

Der Papst hofft, dass so authentische Menschlichkeit, getragen von konkreten Handlungsansätzen, „gleichsam unmerklich, wie der Nebel, [...] unter der geschlossenen Tür hindurchdringt“ (112). Es zeigt die Redlichkeit des Papstes, dass er inne hält und fragt, ob diese authentische Menschlichkeit tatsächlich – trotz den Systemzwängen und ihrer harten Logik – Verheißung sein werde, „die wie ein zäher Widerstand des Echten hervorsprießt?“ (ibid.).

Ästhetisches, ethisches und moralisches Handeln des vereinzelt Menschen sei dazu jedenfalls nicht in der Lage. Eine ökologische Umkehr, eine neue ökologische Kultur könne nicht von isolierten Einzelpersonen ausgehen. Denn auf uns alleine gestellt würden wir unsere Fähigkeit und Freiheit verlieren, die Logik der instrumentellen Vernunft zu überwinden. „Die Anforderungen dieses Werkes werden so ungeheuer sein, dass sie aus den Möglichkeiten der individuellen Initiative und des Zusammenschlusses individualistisch geformter Einzelner nicht zu lösen sind. Es wird einer Sammlung der Kräfte und einer Einheit der Leistung bedürfen“²²², zitiert er Romano Guardino (vgl. 219). Auf die vor uns liegenden sozialen und ökologischen Probleme müsse mit Kooperation, mit Netzen der Gemeinschaft reagiert werden, nicht mit der bloßen Summe individueller positiver Beiträge: „Die ökologische Umkehr, die gefordert ist, um eine Dynamik nachhaltiger Veränderung zu schaffen, ist auch eine gemeinschaftliche Umkehr“ (219). Dieser Aufruf zu Kooperation und Dialog angesichts der Krisen, der sich als Aufruf an jeden Menschen sowie alle Religionen wie ein roter Faden durch die Enzyklika zieht, ist eine spannende Herausforderung für die Standardmoral. Denn weder aus Kants *individualistisch* angelegter noch gar aus einer utilitaristisch argumentierenden Moralkonzeption lässt sich eine Verpflichtung auf Ziele begründen, die sich nur *kooperativ* erreichen lassen.²²³ Wie sähe ein säkulares Äquivalent aus, eine säkular formulierte Moralkonzeption, die auf Ziele verpflichtet, die sich nur durch Kooperation erreichen lassen? Eine Moralkonzeption

²²¹ In der Übersetzung der deutschen Bischofskonferenz steht hier die in meinen Augen falsche und problematische Übersetzung „Erziehungsprogramm“. Ich habe mir erlaubt, hier – educational programme – als Bildungsprogramm wiederzugeben. Es geht um Bildung, die Akteure in die Lage versetzt selber Probleme und Lösungsansätze zu reflektieren und dann auch umzusetzen, nicht etwa um ein Erziehungsprogramm von Staaten.

²²² Guardini, Romano: Das Ende der Neuzeit (Würzburg 9 1965), S. 72.

²²³ Vgl. in Bezug auf Kant Habermas, 2012, S. 197.

tion, die pluralistisch ansetzenden Akteuren wie der internationalen Transition-Town-Bewegung oder der Klima-Allianz in Deutschland eine moralische Begründung zum kooperativen Handeln geben würde, obwohl das eigene verantwortliche Handeln alleine absehbar nicht zum gewünschten Ziel führt. Und zwar zur Kooperation mit Akteuren, die gerade nicht der eigenen, sondern einer anderen ethischen Konzeption folgen? Zum kooperativen Ausbruch aus einem iterativen Gefangenendilemma?

Für den Papst bedeutet die gegenwärtige Umweltkrise ein Aufruf zu einer solchen kooperativen tiefgreifenden inneren Umkehr (vgl. 217). „Diese Umkehr setzt verschiedene Grundeinstellungen voraus, die sich miteinander verbinden, um ein großzügiges und von Zärtlichkeit erfülltes Umweltengagement in Gang zu bringen“ (220). Die säkulare Jüdin Naomi Klein zeigt sich beeindruckt und meint das Verständnis dieser ökologischen Konversion könne der Schlüssel sein, um die Stärke und das Potenzial von *Laudato Si'* zu verstehen.²²⁴

Konsequenzen für die Bildungsarbeit

Für die Bildungsarbeit ergeben sich spannende Konsequenzen aus dem neuen Paradigma: Einerseits auf der inhaltlichen Seite das Gespür für ethische und moralische Fragen, für Schönheit und Kreativität zu stärken. Es dürfe „die Beziehung, die zwischen einer angemessenen ästhetischen Erziehung und der Erhaltung einer gesunden Umwelt besteht, nicht vernachlässigt werden“ (215). Auf die Schönheit zu achten und sie zu lieben helfe uns, „aus dem utilitaristischen Pragmatismus herauszukommen“ (ibid.). Andererseits eben die Motivation und Kompetenzen zum kooperativen Anpacken von Problemen und zur demokratischen Teilhabe zu vermitteln. Da meldet sich ein politisches Verständnis von Bildung zu Wort, das „einen Widerstand gegen den Vormarsch des technokratischen Paradigmas“ (111) bilde. Man kann dies als Forderung nach einer dementsprechenden Weiterentwicklung und politischen Ausgestaltung des Weltaktionsprogramms Bildung für nachhaltige Entwicklung begreifen. Der Grund dafür ist auch in der Nagoya-Erklärung selbst gelegt: „Bildung für nachhaltige Entwicklung (BNE) die Lernenden/Bildungsteilnehmer befähigt [„empowered“], sich selbst und die Gesellschaft, in der sie leben, zu transformieren“²²⁵. Globales Lernen bedeutet demnach, die Fähigkeit zu entwickeln und mitzugestalten, so wie auch Brot für die Welt es fordert, „sich gemeinsam Gestaltungsfreiheit [zu] erarbeiten und den Mut und die Fähigkeit [zu] entwickeln, sich in politische Prozesse einzumischen – auf den je unterschiedlichen Ebenen, zu denen sie Zugang haben oder sich Zugang verschaffen können.“²²⁶

Es gelte in der Bildungsarbeit, aus dem einfachen Denken auszubrechen, für jedes Problem gebe es eine technische Antwort: „Andernfalls können auch die besten ökologischen Initiativen schließlich in derselben globalisierten Logik stecken bleiben. Einfach nur eine technische Lösung für jedes auftretende Umweltproblem zu suchen bedeutet, Dinge zu isolieren, die in der Wirklichkeit miteinander verknüpft sind, und die wahren und tiefsten Probleme des weltweiten Systems zu verbergen (111). Die Enzyklika setzt durchaus auf technische Lösungen, aber sie bettet sie ein in die Notwendigkeit zum kooperativen Handeln, dass moralisch, ethisch und ästhetisch motiviert ist.

²²⁴ Vgl. Klein, Naomi, *New Yorker*, 10.7.2015.

²²⁵ UNESCO, Aichi-Nagoya Declaration on Education for Sustainable Development.

www.unesco.org/new/fileadmin/MULTI MEDIA/HQ/ERI/pdf/Aichi-Nagoya_Declaration_EN.pdf

²²⁶ Riek, Barbara, Brot für die Welt, in: <http://newsletter.ewik.de/m/9620624/0-5a47e2bc8ee7f90846f33c96e9450b56>

5.2 Die Kraft des Feierns

Hinschauen, Urteilen, Handeln – die Enzyklika orientiert sich auf den ersten Blick an diesem etablierten Dreiklang der katholischen Soziallehre. Aber sie ergänzt ihn, an die Tradition der Befreiungstheologie anschließend, zu einem Vierklang: „see, judge, act and *celebrate*“²²⁷. In dieser Weiterentwicklung hin zum „Feiern“ liegt ein Teil des provokativen Charakters der Enzyklika für eine pluralistische Welt – die um Perspektiven für ein gutes Leben angesichts einer Kaskade von Krisen ringt. Es lohnt sich dies genauer anzuschauen:

„Gehen wir singend voran! Mögen unsere Kämpfe und unsere Sorgen uns nicht die Freude und die Hoffnung nehmen“ (244), heißt es ganz am Ende der Enzyklika. Die kanadische Aktivistin Naomi Klein hat feinfühlig beobachtet: „Many have been puzzled over how *Laudato Si'* can simultaneously be so sweepingly critical of the present and yet so hopeful about the future“²²⁸. Dieser Grundton, mit dem hier nicht eine Droh- sondern eine Frohbotschaft verkündet wird, unterscheidet die Enzyklika von vielen Papieren der Umweltbewegung. Verschiedene Elemente des Textes tragen bei zu diesem Grundton der Freude – als Triebkraft zum Kampf, der andere nicht zum Objekt macht.

Erstens der *Dank*. Vom Titel *Laudato Si'* bis zur Schlussformel am Ende „Er sei gelobt“ zieht sich der *Dank* an einen zärtlichen und liebevollen Schöpfergott durch. Der Sozialethiker Markus Vogt meint, es sei diese „schöpfungstheologisch positive Grundhaltung, aus der die Enzyklika ihre Überzeugungskraft gewinnt“²²⁹. Ebenso zieht sich der *Dank* an die Zivilgesellschaft und alle, die sich bereits heute für Gerechtigkeit und Schöpfungsverantwortung engagieren (vgl. z. B. 13) durch. Dieses Engagement wird als Teil der aktiven Menschenwürde betrachtet: „Jeden Menschen dieser Welt bitte ich, diese seine Würde nicht zu vergessen“ (205).

Zweitens die Fähigkeit, sich zu freuen. „Getragen wird diese Zuversicht von einer an Franz von Assisi orientierten *Spiritualität der tiefen Freude* an den Gaben der Schöpfung“²³⁰, so Markus Vogt. Die Enzyklika ruft nicht zu Verzicht auf, sondern dazu, die Fähigkeit zu entwickeln, „mit dem Wenigen froh zu sein“ (222). Der Papst meint, die ständige Anhäufung von Möglichkeiten zum Konsum lenke das Herz ab und verhindere, „jedes Ding und jeden Moment zu würdigen“ (ibid.). In Achtsamkeit nicht achtloser Wegwerfmentalität sieht er die Basis der Freude. „Unter Bezugnahme auf die besonders in Lateinamerika starke Tradition des „buen vivir“, also des guten Lebens, geht sie davon aus, dass soziale und ökologische Verantwortung und ein neues Verhältnis zu Natur, Wirtschaft und Macht einen Gewinn an Lebensqualität bringen werden“²³¹.

Die christliche Spiritualität sieht er – wie die „verschiedenen religiösen Traditionen“ (222) – als Wegbereiterin eines anderen Verständnisses von Lebensqualität. Sie ermutige „zu einem prophetischen und kontemplativen Lebensstil, der fähig ist, sich zutiefst zu freuen, ohne auf Konsum veressen zu sein. [...] Es handelt sich um die Überzeugung, dass ‚weniger mehr ist‘“ (222).

Die Provokation dieses Elements des Feierns, der Freude trotz unbeschönigter Beschreibung der Krisen, liegt in der Frage, ob die pluralistische Gesellschaft, ob die säkulare Umweltbewegung ein funktionales Äquivalent für diesen – in der Enzyklika stark religiös begründeten – Ansatz des „Feierns“ hat? Drohbotschaften haben – so die Erkenntnisse der Lerntheorie – wenig Potenzial, Verhaltensänderungen zu erreichen.

²²⁷ Boff, Leonardo, 19.8.2015; Markierung durch Christoph Bals.

²²⁸ Klein, Naomi, *New Yorker*, 10.7.2015.

²²⁹ Vogt, Markus, 18.6.2015, S. 5.

²³⁰ ibid.

²³¹ ibid.

6 Fazit

Mit der Enzyklika *Laudato Si'* ist Papst Franziskus eine spannende Provokation der pluralistischen Weltgesellschaft gelungen. Und diese sorgfältig begründete, aber gut lesbare Provokation – im Dienst der Armen und der ökologischen Mitwelt – zielt auf nicht vereinnahmenden *Dialog* mit allen gesellschaftlichen Gruppen. Dieser Dialog könnte das Potenzial freisetzen, eine Reihe der in der Szene altbekannten Themen zu Umwelt und Entwicklung in neuem Licht zu betrachten. Sie bietet das Potenzial zur dringend notwendigen Kooperation mit anders Denkenden, zum Dialog mit religiös Unmusikalischen, anderen Konfessionen und Religionen. Und sie bietet das Potenzial für einen Dialog auf Augenhöhe mit einer pluralistischen Umwelt- und Entwicklungsbewegung. Sie sprengt den oft ökonomisch-technokratisch verengten Horizont der Umwelt- und Entwicklungsdiskurse und öffnet Spielraum für ethische, moralische und ästhetische Kritik des vorherrschenden Paradigmas, mit der Aussicht auf kooperatives Handeln sehr unterschiedlicher Akteure.

Die Enzyklika fordert damit EntscheidungsträgerInnen in Politik und Wirtschaft heraus, mit einer systematischen Verknüpfung dieser Themen ernst zu machen. Die Enzyklika schlägt Antworten für religiöse Akteure vor, die über die Handlungsmöglichkeiten anderer Akteure hinausgehen. Hier könnte eine prophetische Rolle der Religionen in heutiger Zeit liegen. Die von ihr angesprochenen Themen und Ansätze könnten das Potenzial haben, zusätzliche Motivationen zum Handeln frei zu legen.

Die Enzyklika *Laudato Si'* hätte eine Antwort verdient, in der verschiedene zivilgesellschaftliche Akteure ihre je eigenen – zum Teil ganz anderen – Antworten auf die hier angerissenen Fragen thematisieren – und dabei nicht nur Politik und Wirtschaft, sondern ganz nebenbei auch die Kirchen herausfordern. Es käme darauf an, ernst damit zu machen.

7 Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: Minima Moralia; in: Gesammelte Schriften 4, Frankfurt/M. 1997
- Altner, Günter: Die Überlebenskrise in der Gegenwart: Ansätze zum Dialog mit der Natur in Naturwissenschaft und Theologie, Darmstadt, 1988.
- Aquin, Thomas von: Summa Theologiae I, q.104, art. 1, ad 4.
- Atkin, Emily: What Did Actual Scientists Think Of The Pope's Climate Encyclical?; in: Climate Progress, unter: <http://thinkprogress.org/climate/2015/06/18/3671118/pope-climate-encyclical-scientists-react/> [Stand 18. 06.2015]
- Asia News: Pope in Bolivia, unter: www.asianews.it/news-en/Pope-in-Bolivia:-we-need-and-want-a-change-in-an-economy-that-kills-34736.html [Stand: 07.09.2015]
- Bals, Christoph: Sabotage am Klimaschutz, 4.3.2004; unter: www.sfv.de/lokal/mails/wvf/klimazw3.htm [Stand: 2015] (Originaltitel: Das Ende der Sensation vom Klimamärchen, 1997)
- Bals, Christoph, Anfragen an das Ebenbild Gottes in der Umweltkrise. Kanzelrede zum Reformationsgottesdienst, St. Thomas Kirche, Berlin, 31.10.2014, unter: www.germanwatch.org/de/9440 [Stand: 19.11.2015]
- Bandow, Doug: Laudato Si Misses the Problem of Politics, unter: <http://blog.acton.org/archives/79640-doug-bandow-laudato-si-misses-the-problem-of-politics.html> [Stand: 24.6.2015]
- Blume, Michael, Al-Khawwas: Der Papst rühmt einen islamischen Sufi in seiner Enzyklika Laudato Si, unter: www.scilog.de/natur-des-glaubens/franziskus-ali-al-khawwas-der/ [Stand: 19.11.2015]
- Boff, Leonardo: Unser Haus der Erde. Den Schrei der Unterdrückten hören. Düsseldorf, 1996.
- Boff, Leonardo: Haus aus Himmel und Erde – Erzählungen der brasilianischen Urvölker. Düsseldorf, 2003.
- Boff, Leonardo, The magna carta of integral ecology 18.6.2015, <https://leonardoboff.wordpress.com/2015/06/18/the-magna-carta-of-integral-ecology-cry-of-the-earth-cry-of-the-poor/>
- Boff, Leonardo, Leonardo Boff: Die Magna Charta der ganzheitlichen Ökologie: Schrei der Erde – Schrei der Armen, 5.7.2015;
- Brown, Donald A.: What can non-catholics and nonbelievers learn from the Pope's encyclical about the ethical dimensions of climate change? unter: <http://ethicsandclimate.org/2015/10/03/what-can-non-catholics-and-nonbelievers-learn-from-the-popes-encyclical-about-the-ethical-dimensions-of-climate-change/> [Stand: 03.10.2015]
- Bundeszentrale für Politische Bildung: Homosexualität und Menschenrechte: Das Beispiel Uganda, unter: www.bpb.de/gesellschaft/kultur/filmbildung/143592/homosexualitaet-und-menschenrechte [Stand: 12.9.2012]
- Catholic Herald: Obama calls for world leaders to heed Pope Francis's message, unter: www.catholicherald.co.uk/news/2015/06/19/obama-calls-for-world-leaders-to-heed-pope-franciss-message/ [Stand 19.06.2015]
- Dalai Lama, Der Appell des Dalai Lama an die Welt, Ethik ist wichtiger als Religion, Wals bei Salzburg, 2015.

Descartes, René: *Œuvres*, Bd. VI: *Discours de la méthode et Essais*, herausgegeben von Charles Adam und Paul Tannery, Léopold Cerf, Paris 1902.

Deutsche Bischofskonferenz: Kardinal Reinhard Marx würdigt die Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus, unter:

www.dbk.de/presse/details/?presseid=2833&cHash=a9e442212ee740934ea9c97086b838cc

[Stand: 18.6. 2015]

Konferenz des Dominikanischen Episkopats: Carta pastoral sobre la relación del hombre con la naturaleza (21. Januar 1987)

Dürr, Hans-Peter: *Warum es ums Ganze geht*, München, 2009.

Edenhofer, Ottmar, Flachslund, Christian, Knopf Brigitte: Science and religion in dialogue over the global commons, in: *Nature Climate Change*, Vol. 5, October 2015, S. 907–909 Corrected after print, 24. September 2015, www.nature.com/natureclimatechange

Energiepolitische Tagesfragen, 47. Jg., Heft 10, Essen 1997.

Fiene, Hans: Pope Francis, The Earth is Not My Sister, 23.6.2015, unter:

<http://thefederalist.com/2015/06/23/pope-francis-the-earth-is-not-my-sister/>

Finke, Björn: Wie das katholische Irland sich revolutioniert, in *Süddeutsche Zeitung*, unter:

www.sueddeutsche.de/politik/volksabstimmung-zur-homo-ehe-wie-das-katholische-irland-sich-revolutioniert-1.2492164 [Stand: 23.5.2015]

Germanwatch: Leitbild, unter: www.germanwatch.org/leitbild [Stand 19.11.2015]

Grossbarth, Jan: Wo der Papst irrt, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20.6.2015.

Guardini, Romano: *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg, 1965.

Habermas, Jürgen: *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt a. M., 1998.

Habermas, Jürgen: Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance? , in: Habermas, Jürgen: *Der gespaltene Westen*, Frankfurt a.M. , 2004, 113–198.

Habermas, Jürgen: Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenwürde, in: Jürgen Habermas, *Zur Verfassung Europas*, Berlin, 2011, S.13–38.

Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken*, Bd. II, Aufsätze und Repliken, Berlin, 2012.

Häring, Hermann: „In jedem Laut dieser Welt ein Geheimnis“, (Al Khawwas) – Ein dialogfähiger Papst hat den richtigen Ton gefunden, unter:

www.aktionsgemeinschaft-rottenburg.de/laudato-si_Komm_hhaer.pdf [Stand: 22.6.2015]

Hagencord, Rainer: Öko-Enzyklika des Papstes revolutioniert die Haltung zur Natur, in: *Landeszeitung Lüneburg*, unter: <https://www.ptext.de/nachrichten/landeszeitung-lueneburg-untertan-erde-dr-rainer-hagencord-priester-zoologe-oeko-958455> [Stand: 25.6.2015]

Harris, Elise: Vatican: Encyclical aims to promote common good, not take sides, CNA, unter: www.catholicnewsagency.com/news/vatican-encyclical-aims-to-promote-common-good-not-take-sides-84878/ [Stand: 18.6.2015]

Hengsbach SJ, Friedhelm: Ein Anwalt der ganz Schwachen klagt an, Juni 2015, unter:

www.sankt-georgen.de/nbi/fileadmin/redakteure/Dokumente/2015/kommentar_encyklika_laudato_si_hengsbach_sj.pdf [Stand: 19.11.2015]

Hessel, Stéphane: *Empörung – Meine Bilanz*, Pattloch, 2012 (*original: „Tous comptes faits ... ou presque“*, Paris, 2012).

Hofmann, Markus: Öko-Kritik des Papstes geht fehl, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 23.6.2015.

- Ickler, Theodor 20.6.2015, Internetblog, unter:
www.sprachforschung.org/ickler/index.php?show=news&id=1103#29210
- Jaspers, Karl: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Berlin, 1949.
- Katholisch.de: Therapieanleitung für die Gesellschaft – Klaus Töpfer lobt Enzyklika Laudato Si' von Papst Franziskus, unter:
www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/therapieanleitung-fur-unsere-gesellschaft
[Stand: 02.07.2015]
- Keppel, Botho: Weltgeschichte der Sklaverei, in: Weltwoche, 28.10.2014, unter:
www.weltwoche.ch/ausgaben/2010-08/artikel-2010-08-weltgeschichte-der-sklaverei.html
[Stand: 19.11.2015]
- Kissler, Alexander: Der Papst gibt Energiespartipps, in: Cicero, unter:
www.cicero.de/salon/umweltenzyklika-von-papst-franziskus-umweltenzyklika-von-papst-franziskus/59420 [Stand: 18.6.2015]
- Klein, Naomi: A Radical Vatican?, in: New Yorker, 10.7.2015.
- Kreiner, Armin: Warum die Entstehung des Menschen kein wissenschaftliches Rätsel mehr ist, wohl aber immer noch ein theologisches Problem, in: zur debatte 6/2015, S. 23–25.
- Lighthill, James et al.: The Recently Recognized Failure of Predictability in Newtonian Dynamics, in: Proceedings of the Royal Society, Series A, Vol. 407, 1986, S. 35–50.
- Mainauer Deklaration 2015 zum Klimawandel,
www.lindau-nobel.org/wp-content/uploads/2015/07/Mainau-Declaration-2015-EN.pdf
[Stand: 19.11.2015]
- McCarty, Michael: The Moth Snowstorm, 2015.
- McKibben, Bill: The Pope and the Planet, in: The New York Review of Books, unter:
www.nybooks.com/articles/archives/2015/aug/13/pope-and-planet/ [Stand: 13.8.2015]
- McNutt, Maria: The beyond-two-degree inferno, in: Science Vol. 349, No. 6243, 2015, S. 7.
- Monbiot, George: Channelling the Joy, 17.6.2015,
www.monbiot.com/2015/06/17/channelling-the-joy/
- Morin, Edgar: L'encyclique Laudato Si' est peut-être l'acte 1 d'un appel pour une nouvelle civilisation, in: la croix, 12.6.2015, www.la-croix.com/Religion/Actualite/Edgar-Morin-L-encyclique-Laudato-Si-est-peut-etre-l-acte-1-d-un-appel-pour-une-nouvelle-civilisation-2015-06-21-1326175
[Stand: 19.11.2015]
- Hope from the Pope, Editorial, in: Nature Vol. 522, No. 391, (2015).
- New Mathilda: For The Love Of God: Ditch The Sound Bites And Read Laudato Si, unter:
<https://newmatilda.com/2015/06/19/love-god-ditch-sound-bites-and-read-laudato-si/>
[Stand: 19.6.2015]
- Ott, Hermann E., Sachs, Wolfgang: Wie viele Divisionen hat der Papst? Die Umweltenzyklika und ihre Wirkung auf die Klimapolitik, in: Politische Ökologie 142, 2015, S. 124–127.
- Oreskes, Naomi & Conway, Erik M.: *Merchants of Doubt. How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming.* New York, Berlin, London, Sydney, 2010.
- Ostrom, Elinor, Econ. Theory 49, S. 353–369, 2012.
- Papst Johannes XXIII.: Pacem in Terris, Enzyklika, 1963, unter:
www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/333.html

- Papst Franziskus: *Evangelii Gaudium*, Apostolisches Schreiben, 2013.
- Papst Franziskus: Enzyklika *Laudato Si'* – Über die Sorge für das gemeinsame Haus (Rom, 24. Mai 2015) – veröffentlicht am 18. Juni 2015.
www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2015/VAS_202.pdf
- Papst Franziskus: Generalaudienz (15. April 2015), *L'Osservatore Romano* (dt.), Jg. 45, Nr.17 (24. April 2015).
- Patriarch Bartholomäus, Ansprache beim Halki Summit I, Global Responsibility and Ecological Sustainability: Closing Remarks, Istanbul (20. Juni 2012).
- Prigogine, Ilya: *Die Gesetze des Chaos*, Frankfurt, 1998.
- Rawls, John: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a.M., 1998.
- Rosa, Hartmut: *Beschleunigung und Entfremdung*, Berlin, 2013.
- Schellnhuber, Hans Joachim, Martin, M. A.: *Climate-System Tipping Points and Extreme Weather Events*, in: *Pontifical Academy of Sciences and Pontifical Academy of Social Sciences: Sustainable Humanity, Sustainable Nature: Our Responsibility*, 2014.
- Schorlemmer, Friedrich: *Hoffnungsfanfare*, in: *Die Zeit*, unter:
<https://pbs.twimg.com/media/CIWQm0wXAAA59YC.jpg> [Stand: 24.6.2014]
- Schüssler Fiorenza, Francis: *The Church as a Community of Interpretation*, in: Browning, D.S., Schüssler Fiorenza, F. (Hg.): *Habermas, Modernity and Public Theology*, New York 1992, 66-91.
- Segbers, Franz: „... die Klage der Armen ebenso hören wie die Klage der Welt“, unter:
<http://kirchentag.blog.rosalux.de/2015/07/08/franz-segbers-die-klage-der-armen-ebenso-zu-hoeren-wie-die-klage-der-erde/> [Stand: 08.07.2015]
- Seiterich, Thomas: *Nicht herrschen, sondern pflegen – Ein Gespräch mit dem Vordenker der Umwelt-Enzyklika*, Bischof Erwin Kräutler, in *Publik Forum* 12/2015, unter: <https://www.publik-forum.de/Publik-Forum-12-2015/nicht-herrschen-sondern-pflegen> des Internetauftritts von Publik-Forum
- Spiegel online: *Gleichstellung: Oberstes US-Gericht kippt Bundesgesetz gegen Homo-Ehe*, unter: www.spiegel.de/politik/ausland/oberstes-us-gericht-kippt-bundesgesetz-gegen-homo-ehe-a-908007.html [Stand: 26.6.2013]
- Steinmeier, Frank-Walter: *Die Welt ist aus den Fugen geraten*, Rede beim Deutschen Kirchentag, Stuttgart, 7.6.2015, unter: www.auswaertiges-amt.de/DE/Infoservice/Presse/Reden/2015/150607_Rede_BM_Kirchentag_Kofi_Annan.html
- Stern, Nicolas: *The Global Deal: Climate Change and the Creation of a New Era of Progress and Prosperity*, 2009.
- Süddeutsche Zeitung: *Sachbücher des Monats*, 3.8.2015.
- The Guardian: *The Guardian view on Laudato Si': Pope Francis calls for a cultural revolution. The pope links the destruction of the environment with the exploitation of the poor. The world should pay attention*, unter: www.theguardian.com/commentisfree/2015/jun/18/guardian-view-on-laudato-si-pope-francis-cultural-revolution [Stand: 19.06.2015]
- Thüne, Wolfgang: *Die Erde ist kein Treibhaus*, in: *Handelsblatt*, 22.11.1995.
- Thüne, Wolfgang: *Enzyklika „Laudatio Si“*, Ein Rückfall hinter die europäische Aufklärung, in: *Deutscher Arbeitgeberverband*, unter:
www.deutscherarbeitgeberverband.de/wissenschaftzukunft/2015_07_07_dav_wissenschaftzukunft_encyklika_laudatosi_01.html?q=th%C3%BCne und

www.deutscherarbeitgeberverband.de/wissenschaftszukunft/2015_07_08_dav_wissenschaftszukunft_encyklika_laudatosi_02.html?q=th%C3%BCne [Stand: 8.7.2015]

Toni, Ana; Amorim, Alice: Religious Diplomacy: A game changer for the climate negotiations?, unter: www.nivela.org/blog/diplomacia-religiosa-uma-virada-no-jogo-do-clima/en [Stand: 28.9.2015]

United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC): Paris Agreement: http://unfccc.int/files/meetings/paris_nov_2015/application/pdf/paris_agreement_english_.pdf [2015]

Vogt, Markus: Würdigung der der neuen Enzyklika Laudato si' – Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Rede bei Pressekonferenz am 18.6.2015, unter: www.kaththeol.uni-muenchen.de/lehrstuehle/christ_sozialethik/aktuelles/veroeffentlichungen/laudato-si.pdf

Wallacher, Johannes: Laudato Si' – Kompass für eine menschen- und umweltgerechte Entwicklungsagenda, Hochschule für Philosophie, München, 17. Juni 2015, <https://www.hfph.de/nachrichten/thesen-zur-encyklika-laudato-si>

Weizsäcker, Carl Friedrich von, Deutlichkeit, München, 1978;

White, Lynn jr.: *The historical Roots of our ecological Crisis*, in: Science, No. 10, 1967.

Winkler, Hans: Eine Weltautorität, die alle Problem lösen soll, in: Die Presse, unter: <http://diepresse.com/home/meinung/gastkommentar/4765140/Eine-Weltautoritaet-die-alle-Probleme-losen-soll> [Stand: 29.6.2015]

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt, 1963.

Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt, 1984 (Erstveröffentl. 1945).

Zweites Vatikanisches Konzil: Pastorale Konstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute; Zweites VATICANISCHES KONZIL, Pastorale Konstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute, www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html

Sie fanden diese Publikation interessant?

Wir stellen unsere Veröffentlichungen zum Selbstkostenpreis zur Verfügung, zum Teil auch unentgeltlich. Für unsere weitere Arbeit sind wir jedoch auf Spenden und Mitgliedsbeiträge angewiesen.

Spendenkonto: BIC/Swift: BFSWDE33BER, IBAN: DE33 1002 0500 0003 212300

Spenden per SMS: Stichwort „Weitblick“ an 8 11 90 senden und 5 Euro spenden.

Mitgliedschaft: Werden Sie Fördermitglied (Mindestbeitrag 60 Euro/Jahr) oder stimmberechtigtes Mitglied (ab 150 Euro/Jahr, Studierende ab 120 Euro/Jahr) bei Germanwatch. Weitere Informationen und das Anmeldeformular finden Sie auf unserer Website unter:

www.germanwatch.org/de/mitglied-werden

Wir schicken Ihnen das Anmeldeformular auf Anfrage auch gern postalisch zu:
Telefon: 0228/604920, E-Mail: info@germanwatch.org

Germanwatch

„Hinsehen, Analysieren, Einmischen“ – unter diesem Motto engagiert sich Germanwatch für globale Gerechtigkeit und den Erhalt der Lebensgrundlagen und konzentriert sich dabei auf die Politik und Wirtschaft des Nordens mit ihren weltweiten Auswirkungen. Die Lage der besonders benachteiligten Menschen im Süden bildet den Ausgangspunkt unseres Einsatzes für eine nachhaltige Entwicklung.

Unsere Arbeitsschwerpunkte sind Klimaschutz & Anpassung, Welternährung, Unternehmensverantwortung, Bildung für Nachhaltige Entwicklung sowie Finanzierung für Klima & Entwicklung/Ernährung. Zentrale Elemente unserer Arbeitsweise sind der gezielte Dialog mit Politik und Wirtschaft, wissenschaftsbasierte Analysen, Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit sowie Kampagnen.

Germanwatch finanziert sich aus Mitgliedsbeiträgen, Spenden und Zuschüssen der Stiftung Zukunftsfähigkeit sowie aus Projektmitteln öffentlicher und privater Zuschussgeber.

Möchten Sie die Arbeit von Germanwatch unterstützen? Wir sind hierfür auf Spenden und Beiträge von Mitgliedern und Förderern angewiesen. Spenden und Mitgliedsbeiträge sind steuerlich absetzbar.

Bankverbindung / Spendenkonto:

Bank für Sozialwirtschaft AG,
IBAN: DE33 1002 0500 0003 2123 00,
BIC/Swift: BFSWDE33BER

Weitere Informationen erhalten Sie unter **www.germanwatch.org** oder bei einem unserer beiden Büros:

Germanwatch – Büro Bonn

Dr. Werner-Schuster-Haus
Kaiserstr. 201, D-53113 Bonn
Telefon +49 (0)228 / 60492-0, Fax -19

Germanwatch – Büro Berlin

Stresemannstr. 72, D-10963 Berlin
Telefon +49 (0)30 / 2888 356-0, Fax -1

E-Mail: info@germanwatch.org

Internet: www.germanwatch.org



Hinsehen. Analysieren. Einmischen.

Für globale Gerechtigkeit und den Erhalt der Lebensgrundlagen.