



Amosinternational

Gesellschaft gerecht gestalten



Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik

- Laudato si' Markus Vogt
Ein neues Kapitel der katholischen Soziallehre
- Gerhard Kruip
Buen Vivir – Gut leben im Einklang mit Mutter Erde
- Franz-Josef Wodopia
Begrenzte Bedeutung für den Klimagipfel in Paris
- Matthias Möhring-Hesse
Gelobt seist Du, nicht aber die „jetzige Wirtschaft“
- Torsten Meireis
Die Enzyklika in protestantischer Sicht



Sozialinstitut Kommende Dortmund
4/2015



Die heutige Vorstellung von partnerschaftlicher und ‚romantischer‘ Liebe ist historisch ein Spätprodukt. Der mit Antike und Bibel einsetzende Überblick zeigt, daß die Geschichte der praktizierten Sexualität durchaus von Liebe zeugt, aber zugleich voller Zwänge und Grausamkeiten ist.

Das Christentum sah sich seit seiner Entstehung praktisch wie reflexiv herausgefordert. Es prägte gleichermaßen die Vorstellung von gleichberechtigter Partnerschaft wie auch von Lustfeindlichkeit. Inzwischen werden die kirchlichen Aussagen zur Sexualität breit kritisiert oder gänzlich zurückgewiesen.

Das vorliegende Buch stellt alle kontroversen Aspekte um Ehe, Liebe und Sexualität aus historischer Perspektive dar – mit teilweise verblüffenden Einblicken: Die heute zum Weltexportartikel gewordene romantische Liebe ist ohne Christentum nicht denkbar.

Arnold Angenendt
Ehe, Liebe & Sexualität im Christentum
Von den Anfängen bis heute
Gebundene Ausgabe mit Schutzumschlag
2015, 324 Seiten, 19,90 € ISBN 978-3-402-13146-6

 **Aschendorff**
Verlag



Impressum

9. Jahrgang 2015 Heft 4

Herausgeber

Prälat Dr. theol. Peter Klasvogt, Dortmund
Sozialinstitut Kommende

Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Bochum

Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Sozialethiker

Prof. Dr. Peter Schallenberg, Mönchengladbach

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Stefan Lunte, F-Besson/B-Brüssel

Redaktion

Dr. phil. Dr. theol. Richard Geisen (Kommende, Dortmund)

Dipl.-Theol. Detlef Herbers (Kommende, Dortmund)

Dr. phil. Wolfgang Kurek (KSZ, Mönchengladbach)

Konzept Schwerpunktthema

Prof. Dr. Markus Vogt

Redaktionsanschrift

Sozialinstitut Kommende, Redaktion Amosinternational,
Brackeler Hellweg 144, D-44309 Dortmund

Mail redaktion@amosinternational.de

Internet amosinternational.de

Erscheinungsweise

Die Zeitschrift erscheint vierteljährlich
(Februar, Mai, August, November)

ISSN 1867-6421

Verlag und Anzeigenverwaltung

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG

D-48135 Münster

Tel. (0251) 69 01 31

Anzeigen: Petra Landsknecht, Tel. (0251) 69 01 33

Anzeigenschluss: am 20. vor dem jeweiligen Erscheinungsmonat

Erfüllungsort und Gerichtsstand: Münster

Bezugsbedingungen

Preis im Abonnement jährlich: 49,80 €/sFr 85,-

Vorzugspreis für Studenten, Assistenten, Referendare:

39,80 €/sFr 69,20

Einzelheft: 12,80 €/sFr 23,30; jeweils zzgl. Versandkosten

Alle Preise enthalten die gesetzliche Mehrwertsteuer.

Abonnements gelten, sofern nicht befristet, jeweils bis auf Widerruf.

Kündigungen sind mit Ablauf des Jahres möglich, sie müssen bis zum 15. November des laufenden Jahres eingehen.

Bestellungen und geschäftliche Korrespondenz

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG

D-48135 Münster

Tel. (0251) 69 01 36

Druck

Druckhaus Aschendorff, Münster

Printed in Germany

Umschlaggestaltung

freistil – Büro für Visuelle Kommunikation, Werl



Editorial	<i>Peter Schallenberg (Mönchengladbach)</i> Umweltschutz und Armutsbekämpfung im Zusammenhang sehen Zu diesem Heft	32
Schwerpunktthema	<i>Markus Vogt (München)</i> Ein neues Kapitel der katholischen Soziallehre Ganzheitliche Ökologie – eine Frage radikal veränderter Lebensstile und Wirtschaftsformen	3
	<i>Gerhard Kruip (Mainz)</i> Buen Vivir – Gut leben im Einklang mit Mutter Erde Das kulturelle Erbe der Indigenen und die Suche nach einem anderen Fortschritt in <i>Laudato si'</i>	11
	<i>Franz-Josef Wodopia (Herne)</i> Die Bedeutung der Enzyklika <i>Laudato si'</i> für die Klimaverhandlungen in Paris Kritische Würdigung mit Blick auf klimawissenschaftliche und verteilungspolitische Positionen	18
	<i>Matthias Möhring-Hesse (Tübingen)</i> Gelobt seist Du, nicht aber die „jetzige Wirtschaft“ Zur Wirtschaftskritik in Franziskus' Öko-Sozial-Enzyklika	26
	<i>Torsten Meireis (Bern)</i> Ein klares Wort zur rechten Zeit Die päpstliche Enzyklika <i>Laudato si'</i> in protestantischer Sicht	36
	<i>Cornelia Suhan (Dortmund)</i> ... und hoffentlich wird morgen alles gut! Fotozyklus „Vom Menschen zum Flüchtling – vom Flüchtling zum Menschen“	28
Buchbesprechungen	Soziallehre und Diakonie als kirchlicher Dienst an der Welt	45
	Christliche Sozialethik angesichts globaler Herausforderungen	46
	Die Option für die Armen	47
	Humanität in einer alternden Gesellschaft	48
	Ein neuer Begriff der Menschenrechte	49
	Religiöse Interessenvertretung	50
Religionsökonomie	51	
Bericht	<i>Wilhelm Rauscher (Freiburg)</i> Religionen und Kulturen – Ressourcen für die eine Welt Französische Sozialwochen 2015 in Paris	52
Der Überblick	Summaries	54
	Résumés	55
	Bisherige Schwerpunktthemen und Vorschau	56
Impressum		U2



Peter Schallenberg

Die Enzyklika *Laudato si'* wurde mit großem Interesse aufgenommen. Ein halbes Jahr vor dem UN-Klimagipfel in Paris veröffentlicht, stellt sie Umweltfragen in einen weiten politisch-sozialen und ökonomischen Zusammenhang und ist somit ganz auf der Höhe der Diskussion in der internationalen Politik.

Ende September wurden in New York die „Sustainable Development Goals“ (SDGs) von der UN-Vollversammlung verabschiedet, die die internationale Politik, besonders die Entwicklungspolitik, bis 2030 bestimmen sollen. Und in diesen Zielen wird, wie in der Enzyklika, darauf hingewiesen, dass Umweltschutz und Armutsbekämpfung in einem inneren Zusammenhang stehen. Auch betont die UN-Vollversammlung, dass es nicht allein den Entwicklungsländern obliegt, sich für die Armutsbekämpfung und die Sicherung des Lebens auf unserem Planeten einzusetzen. In den SDGs wird an die Verantwortung der Industrienationen erinnert. Alle Staaten sind in der Pflicht, so der Beschluss der UN-Vollversammlung, das Leben der Menschen auf dem Planeten zu verbessern und zu diesem Zweck auf zahlreichen Gebieten der Politik zu kooperieren. Auch der Papst betont in der Enzyklika, dass „alles miteinander verbunden ist“ (u.a. Nr. 16) und somit ein „ganzheitlicher Fortschritt“ (Nr. 46) notwendig sei, der bei konkreten Schritten immer das Ganze im Blick behält. Man könnte sagen, der Papst erweitert den traditionellen Gedanken der Gemeinwohlorientierung um die ökologische Dimension. Dies wird auch daran deutlich, dass er nicht ökonomische Wachstumsraten oder technische Innovationen für entscheidend hält, sondern „die Besserung der Lebensqualität“ (Nr. 46)

Umweltschutz und Armutsbekämpfung im Zusammenhang sehen

als Indikator des Fortschritts ansieht. Der Papst bezieht viele Aspekte in seine Überlegungen mit ein: Stabile soziale Beziehungen erachtet er als wichtig für eine gute Lebensqualität. Der Familie misst er eine zentrale Bedeutung bei (Nr. 213), und auch das „historische, künstlerische und kulturelle Erbe“ (Nr. 143) hebt er als schützenswert hervor. Insgesamt bietet die Enzyklika durch die Betonung der Lebensqualität einen sehr weiten Fortschrittsbegriff. Das vorliegende Heft will hier anknüpfen und einige der unterschiedlichen Blickwinkel beleuchten, aus denen man *Laudato si'* lesen und deuten kann.

So betont Markus Vogt die Bedeutung der Enzyklika für die ökologische Debatte. Er sieht sie durch ihre enge Verbundenheit von ökologischer und sozialer Gerechtigkeit als Meilenstein in der Entwicklung der katholischen Soziallehre. Als einen Schwachpunkt macht er jedoch aus, dass der Begriff der Nachhaltigkeit in der Enzyklika nicht systematisch entfaltet wird. Matthias Möhring-Hesse setzt sich mit den Argumentationsebenen der Enzyklika auseinander und betont, diese sei nicht, wie manche Kritiker meinten, eine „antikapitalistische Kampfschrift“. Dennoch verweist er auf das negative Bild, das dort von der „jetzigen Wirtschaft“ gezeichnet wird (Nr. 109 der Enzyklika). Möhring-Hesse will vor weiteren Diskussionen zunächst klären, welcher Begriff von Wirtschaft in der Enzyklika verwandt wird, um zu ver-

stehen, welche Rolle Franziskus besonders der internationalen Politik für die aus seiner Sicht notwendige öko-soziale Transformation zuspricht. Bezüge der Enzyklika zur Erfahrungswelt Lateinamerikas stellt Gerhard Kruij in seinem Artikel dar. Dabei betont er das Vorgehen des Papstes nach dem Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“. Darüber hinaus hebt Kruij hervor, dass Franziskus in seiner Analyse nicht vorrangig das Handeln Einzelner in den Blick nimmt, sondern Strukturen und Institutionen bewertet. Franz-Josef Wodopia würdigt – durchaus kritisch – die Bedeutung der Enzyklika für die UN-Klimakonferenz in Paris. Er zeichnet die klimapolitische Debatte nach und kommt zu dem Ergebnis, dass *Laudato si'* einen sehr anregenden Beitrag jenseits fachwissenschaftlicher Einzelvorschläge bietet, wie es auch ihrem Anspruch entspricht (vgl. Nr. 61 der Enzyklika). Schließlich stellt Torssten Meireis die evangelische Perspektive auf das päpstliche Schreiben vor. Der evangelische Sozialethiker bescheinigt der Enzyklika einen modernitäts- und kapitalismuskritischen, aber auch einen tugendethischen Grundton. Viele Einsichten seien anschlussfähig an reformatorische und ökumenische Debatten und könnten das Gespräch neu eröffnen. Zu diesem Gespräch über die Enzyklika und ihre Themen will auch das vorliegende Heft einladen und beitragen.



Ein neues Kapitel der katholischen Soziallehre

Ganzheitliche Ökologie – eine Frage radikal veränderter Lebensstile und Wirtschaftsformen

Laudato si' ist die erste Umweltzyklika der katholischen Kirche; sie eröffnet damit ein neues Kapitel der katholischen Soziallehre, vergleichbar mit der Anerkennung der Menschenrechte vor 50 Jahren. Den Klimawandel begreift sie als epochale Herausforderung für die Zukunft der Menschheit, für globale und intergenerationelle Gerechtigkeit sowie für eine Revision des Naturverhältnisses. Ihr Leitbegriff lautet „ganzheitliche Ökologie“. In ihm sind systemtheoretische, ethisch-sozialökologische und schöpfungstheologische Dimensionen verbunden. In radikaler Kritik der gegenwärtigen Lebens- und Wirtschaftsstile fordert die Enzyklika eine „ökologische Umkehr“ besonders der reichen Nationen sowie jedes Einzelnen. Impulse für christlich-ökologische Lebensstile ergeben sich dabei aus der Verbindung von franziskanischer Schöpfungsspiritualität und lateinamerikanischem „buen vivir“.



Markus Vogt

Der katholische Verspätungsfaktor


Die Enzyklika *Laudato si'* ist ein Meilenstein in der Entwicklung der katholischen Soziallehre. Erstmals wird das komplexe Themenfeld der ökologischen Herausforderung umfassend auf der Ebene der päpstlichen Lehrschreiben behandelt. Damit schlägt sie ein neues Kapitel der Lehrverkündigung auf. In diesem Mut zu einer radikalen thematischen Erweiterung ist sie mit der Enzyklika *Populorum progressio* vergleichbar, die Paul VI. 1967 veröffentlichte und die zur Magna Charta kirchlicher Entwicklungszusammenarbeit wurde. Der rote Faden von *Laudato si'* ist das Postulat einer „ganzheitlichen Ökologie“, das an die Wendung „ganzheitliche Entwicklung“ aus der Entwicklungszyklika Pauls VI. anknüpft (vgl. Paul VI. 1967,

bes. Nr. 6–11). Es stellt diese jedoch erstmals konsequent unter den Anspruch ökologischer Erneuerung. Denn ohne eine solche alle Handlungsfelder durchdringende Erneuerung sind heute weder globale und intergenerationelle Gerechtigkeit noch humanverträgliche Technik zu denken.

Angesichts der Dringlichkeit der Thematik, die in ihrer existentiellen Bedeutung religiöse Dimensionen einschließt, ist es nicht erklärungsbedürftig, warum sich die katholische Kirche dazu äußert, sondern vielmehr, warum sie dies erst jetzt tut. Nach durchaus weitblickenden und klaren Worten der Päpste und vieler Bischöfe zu Umweltfragen in den 1960er, 70er und 80er Jahren (vgl. Vogt 2013, 180–214) hat die Umweltzyklika lange auf sich war-

ten lassen. Man kann dies „katholischen Verspätungsfaktor“ nennen. Hier bietet sich ein Vergleich zu den 1960er Jahren an: Erst 1963, damals aus Anlass der Kubakrise und des drohenden Atomkrieges, hat sich die katholische Kirche systematisch in der Friedenszyklika *Pacem in terris* zu den Menschenrechten bekannt. Heute sind die Menschenrechte als wichtigste Übersetzung des christlichen Kerngedankens der unbedingten Würde des Menschen in ordnungspolitischen Kategorien anerkannt. Eine in ähnlicher Weise verspätete, jedoch ordnungspolitisch grundlegende Innovation leistet die Enzyklika *Laudato si'*, indem sie den christlichen Schöpfungsglauben in Fragen ökologisch-tragfähiger Lebens- und Wirtschaftsstile von heute übersetzt.

Ob es der katholischen Kirche noch gelingt, eine originäre, global wirksame Kompetenz im Bereich der Schöpfungsverantwortung aufzubauen, hängt davon ab, ob aus der Enzyklika

 Die katholische Kirche ist aufgerufen, eine originäre und global wirksame Kompetenz im Bereich der Schöpfungsverantwortung aufzubauen

auch institutionelle Konsequenzen gezogen werden, wie dies beispielsweise vor 50 Jahren nach der entwicklungssethischen Enzyklika *Populorum*

Inhaltliche Leitlinien der Enzyklika

Inhaltlich folgt die Enzyklika dem Aufbauschema „sehen – urteilen – handeln“:

- Sie beginnt mit einer aus dem intensiven Dialog mit verschiedenen Umweltwissenschaften hervorgegangenen Situationsanalyse, wobei insbesondere die „Vermüllung des Planeten Erde“ (Nr. 20–22) hervorgehoben wird (1. Kapitel: „Was unserem Haus widerfährt“).
- Der theologisch-ethischen Urteilsbildung sind drei Kapitel gewidmet, die man als innovative Verknüpfung von Schöpfungstheologie, Ethik und Ökologie kennzeichnen kann (2. Kapitel: „Das Evangelium von der Schöpfung“; 3. Kapitel: „Die menschliche Wurzel der ökologischen Krise“; 4. Kapitel: „Eine ganzheitliche Ökologie“).
- Der praktische Teil ist in ein politisch-gesellschaftliches und ein pädagogisch-spirituelleres Kapitel aufgeteilt (5. Kapitel: „Leitlinien für Orientierung und Handeln“; 6. Kapitel: „Ökologische Erziehung und Spiritualität“).

Trotz des erheblichen Umfangs (217 Seiten in der offiziellen Ausgabe der deutschen Übersetzung; vgl. Franzis-

progressio mit „Justitia et Pax“ der Fall gewesen ist. Ebenso bedarf sie der Flankierung durch einen wissenschaftlichen Diskurs hinsichtlich der Grundlagen und zentralen Herausforderungen einer zeitgemäßen, interdisziplinär vernetzten und global kommunikationsfähigen christlichen Umweltethik. Bisher fehlt es massiv an Kompetenzen und institutionellen Ressourcen, um dem hohen Anspruch der Enzyklika auch auf der Ebene des kirchlichen Handelns und der kirchlichen Politikberatung – über individuelle Initiativen hinaus – eine glaubwürdige Praxis folgen zu lassen.

kus 2015) ist die Enzyklika gut lesbar. Sie ist anschaulich geschrieben und nach lateinamerikanischer Tradition durch eine bildreiche Sprache gekennzeichnet. Viele Beispiele aus dem Alltagsleben schlagen die Bücke zu möglichen Handlungskonsequenzen für jedermann. Zwei Gebete, ein christliches und ein für die interreligiöse Rezeption geeignetes, schließen den Text ab.

Die spezifische Perspektive der Enzyklika auf ökosoziale Fragen, lässt sich durch folgende Merkmale charakterisieren:

a) Ein katastrophentheoretischer Ansatz, der davon ausgeht, dass die ökologischen Kapazitäten weitgehend überlastet, die Stabilität der ökologischen Systeme gefährdet sowie die Lebensräume zahlloser Menschen akut bedroht sind. Basis dieser Analysen ist ein intensiver Dialog mit den Umweltwissenschaften, insbesondere der Klimaforschung, sowie eine Rezeption zahlreicher Stimmen der Weltkirche.

b) Ein sozialökologischer Ansatz, der den grundlegenden Zusammenhang zwischen Umwelt- und Gerechtigkeitsfragen in den Mittelpunkt stellt. Globale und intergenerationelle Gerechtigkeit können demnach nicht ohne Umweltschutz erreicht werden;



Der sozialökologische Ansatz der Enzyklika stellt den Zusammenhang zwischen Umweltschutz und Gerechtigkeitsfragen in den Mittelpunkt

zugleich muss Umweltschutz aus ethischen und pragmatischen Gründen von den legitimen Interessen der Armen ausgehen.

c) Ein ökotheologischer Ansatz, der den Schrei der Schöpfung und die damit verbundene Not der Armen als Herausforderung für die Kirche und für eine Revision des christlichen Naturverhältnisses versteht. Hierfür greift Franziskus insbesondere auf franziskanische Spiritualität zurück, bezieht jedoch auch Elemente orthodoxer, islamischer und lateinamerikanisch-indigener Traditionen ein.

d) Ein befreiungstheologischer Ansatz, der nicht nur ethische Postulate formuliert, sondern programmatisch auch Fragen von Macht, Korruption und systemischen Fehlentwicklungen anspricht und mit einem kämpferischen Impetus deren Überwindung fordert.

e) Ein gemäßigt biozentrischer Ansatz, der den „despotischen“, „fehlgeleiteten“, „modernen“ Anthropozentrismus kritisiert (Nr. 68 f. und 115–136), den Eigenwert der Schöpfung sowie die existentielle Verbundenheit aller Kreaturen emphatisch hervorhebt. Die herausgehobene Stellung des Menschen als Ebenbild Gottes werde dadurch nicht relativiert, sondern als Aufgabe der Verantwortung neu und bibelgemäß zum Ausdruck gebracht.

f) Ein praxisorientierter Ansatz, der jede und jeden Einzelne(n) zu einer „ökologischen Umkehr“ aufruft und davon ausgehend zugleich einen radikalen Richtungswechsel in der Lebens- und Wirtschaftsweise der reichen Nationen einfordert.

Franziskanische Spiritualität und lateinamerikanisches „buen vivir“

Innovativ ist die Enzyklika nicht zuletzt dadurch, dass sie ihre kritische Zeitanalyse mit eindringlichen theologischen und anthropologischen Reflexionen des Menschen-, Welt-, Schöpfungs- und Gottesverständnisses verbindet (vgl. Wirz 2015, 420). Sie versteht Umweltschutz als Glaubenspraxis (Nr. 64) und rückt ihn damit ins Zentrum des Selbstverständnisses von Kirche und Theologie. Trotz aller Sorge um Klimawandel, Biodiversitätsverlust, Müllprobleme und regionale Wasserknappheiten sowie die damit verbundene soziale Not ist die Enzyklika auf einen Grundton der Ermutigung und der Dankbarkeit für die Gaben der Schöpfung gestimmt: *Laudato si'*, Gelobt seist du (mein Herr), ist der Titel, der über allem steht. Er ist dem Sonnengesang des Franz von Assisi entlehnt, dessen Spiritualität der Freude, Einfachheit und geschwisterlichen Beziehung zu den Mitgeschöpfen die Enzyklika trägt. Schon mit der Wahl des Namens „Franziskus“ bei seiner Wahl zum Papst hat sich Bergoglio eine ökologische Programmatik gegeben, da der naturverbundene Heilige seit 1979 als „himmlischer Patron der Umweltschützer“ gilt:

„Ich nahm seinen Namen an als eine Art Leitbild und als eine Inspiration im Moment meiner Wahl zum Bischof von Rom. Ich glaube, dass Franziskus das Beispiel schlechthin für die Achtsamkeit gegenüber dem Schwachen und für eine froh und authentisch gelebte ganzheitliche Ökologie ist.“ (*Laudato si'* Nr. 10)

Unter Berufung auf den Heiligen sowie auf die Bibel versteht Papst Franziskus die „Natur als ein prächtiges Buch [...], in dem Gott zu uns spricht und einen Abglanz seiner Schönheit und Güte aufscheinen lässt“ (Nr. 12). Man kann die Enzyklika auch in die Tradition jesuitischer Frömmigkeit einordnen, die sich mit dem ignatianischen Motto „Gott in allen Dingen fin-

den“ umschreiben und als Spiritualität der weltzugewandten Aufmerksamkeit charakterisieren lässt. Unter dem Titel „Das Evangelium der Schöpfung“ (Nr. 62–100) werden Schöpfungs- und Erlösungstheologie miteinander verbunden. Darüber hinaus werden damit auch grundlegende Überlegungen zur Natur als ein Zusammenhang offener Systeme (Nr. 79) und als Ort menschlicher Sinnerfahrungen verknüpft. Mit



Die Umweltkrise wird zum Anlass neuer Rückfragen nach Gottes verborgener Gegenwart in der Schöpfung

einem neueren Begriff könnte man dies als „Ökotheologie“ bezeichnen (Altner 1989; McFague 1993; Wainwright/Susin/Wilfred 2009). Jedenfalls wird die Umweltkrise in der Enzyklika zum Anlass neuer Formen der Rückfrage nach der verborgenen Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung: verborgen in der geheimnisvollen Schönheit, aber auch im Leid, das den Menschen zur Rückbesinnung auf die tragenden Werte des Lebens und zu einer neuen Verantwortungspraxis auffordert.

Franziskus postuliert eine „ökologische Umkehr“ (Nr. 5 und 216–221) und spricht nicht weniger als 55-mal von einer Erneuerung des Lebensstils und der Konsummuster. Während in den öffentlichen Debatten Lebensstilfragen meist als eine bloß private und damit individuelle Angelegenheit betrachtet werden, bezieht der Papst mit seiner Kritik der Lebensstile die Position, dass diese angesichts ihrer globalen Folgen

rechtfertigungsbedürftig sind (zum philosophischen und ökonomischen Hintergrund vgl. Jaeggi 2013; Paech 2013). Damit gewinnt die Debatte, zu der sich bereits die Enzyklika *Populorum progressio* pointiert geäußert hatte (Nr. 12; 25; 41), eine neue Dynamik.

Unter Bezugnahme auf die besonders in Lateinamerika starke Tradition des „buen vivir“ (Acosta 2015)¹, also des guten Lebens, geht Franziskus davon aus, dass ein Kulturwandel im Verhältnis zur Natur einen Gewinn an Lebensqualität, wirtschaftlicher Vernunft und sozialer Gemeinschaft bringen wird. Aber auch eine zeitweise Rezession im reichen Westen sei zu erwarten, zumutbar und ethisch geboten: „Darum ist die Zeit gekommen in einigen Teilen der Welt ein gewisse Rezession zu akzeptieren und Hilfen zu geben, damit in andern Teilen ein gesunder Aufschwung stattfinden kann.“ (Nr. 191)²

Das Klima als Kollektivgut

Kennzeichnend für die Enzyklika ist ihre bildreiche Sprache: Die Natur ist nicht nur „Schwester“ und „Mutter Erde“, sondern auch „gemeinsames Haus“ (so der Untertitel der Enzyklika; „Haus der Erde“ ist ein in der lateinamerikanischen Tradition geläufiger Topos; vgl. Boff 1996; ders. 2003). Diese drei Metaphern sind stark in der lateinamerikanischen Tradition verwurzelt. So haben Ecuador und Bolivien 2008 bzw. 2009 den „Schutz der Mutter Erde“ gegen postkoloniale Ressourcenausbeutung in ihre Verfassungen geschrieben. Vor diesem Hintergrund erhalten schon die ersten Zeilen der Enzyklika eine

¹ „Buenvivir“ bzw. „summakawsai“ meint das Konzept des guten, naturverbundenen Lebens in der Tradition der indigenen Andenvölker. In der Enzyklika wird dies nicht explizit zitiert, steht aber deutlich im Hintergrund der breit entfalteten Ausführungen hierzu. Vgl. dazu auch den Beitrag von G. Kruij in diesem Heft.

² Auffallend ist, dass hier die deutsche Übersetzung den Terminus „decrecimiento“ ab-schwächend mit „zeitweiliger Rezession“ wiedergibt, was verkennet, dass hinter dem Begriff eine weltweite Debatte um „Postwachstum“ bzw. „degrowth“ steht; vgl. zu dieser Debatte aus philosophischer Sicht: Muraca 2014; Seidl/Zahrnt 2010.

Verknüpfung der religiös-spirituellen mit der politischen Ebene.

Die „Sorge für das gemeinsame Haus“ zielt auf eine „Hausordnung“ für den solidarischen Umgang mit den globalen Ressourcen. Dabei wird das Klima als „gemeinsames Gut“ apostrophiert (Nr. 23–26). Dieser Topos findet sich bereits im Kompendium der Soziallehre der Kirche, das die ethische Reflexion hinsichtlich der Problematik von Kollektivgütern mit der Klimafrage verknüpft (vgl. Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden 2006, Nr. 171–184 und 466–487). Dies weitet die von Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert formulierte Eigentumstheorie, von der her die Christliche Sozialethik das Postulat der Gemeinwohlpflichtigkeit des Eigentums entwickelt hat, auf das Klima aus.



Die Auffassung des Klimas als Kollektivgut knüpft an bei der von Thomas von Aquin formulierten Gemeinwohlpflichtigkeit des Eigentums

Ökonomisch lässt sich ein Großteil der globalen Umweltdegradation im Kern als Kollektivgutproblem modellieren: Es findet Ressourcenübernutzung statt, weil ein entscheidender Teil der Bevölkerung den kurzfristigen Nutzen aus den Ressourcen individuell für sich beansprucht, während die Kosten verallgemeinert werden und diese sich langfristig gesehen negativ auf das Kollektiv auswirken. *Elinor Ostrom* hat anhand weltweiter Traditionen der Allmendenutzung untersucht, wie Gesellschaften beschaffen sein müssen, dass Kollektivgutbewirtschaftung funktioniert (Ostrom 1999; dies. 2011). Darauf könnte eine vertiefende Interpretation der Enzyklika zurückgreifen. Der Text deutet aber auch selbst wichtige Impulse in diesem Bereich an – insbesondere im Blick auf regionale Gemeinschaften und Lebensstile in lateinamerikanischem Kontext (Nr. 143–155).

Die Auffassung des Klimas als Kollektivgut hat weitreichende Konsequenzen für staatliche und gesellschaftliche Pflichten zum Klimaschutz. Sie fordert letztlich nichts Geringeres als die Transformation des Völkerrechts von Koexistenz- zum Kooperationsrecht und damit einen neuen globalen Völkervertrag. Franziskus spricht in diesem Zusammenhang von „gemeinsamen, aber differenzierte[n] Verantwortlichkeiten“ zum Klimaschutz

Der schillernde Begriff von Ökologie

Der Begriff „Ökologie“ wird in der Enzyklika schillernd verwendet, teilweise deskriptiv für ökologische Systeme und Wirkungszusammenhänge, teilweise normativ als Postulat eines ganzheitlichen Handelns, das stets die Wechselwirkungen zwischen sozialen, wirtschaftlichen und ökologischen Faktoren im Blick behält. Ökologische und soziale Gerechtigkeit werden als untrennbare Einheit verstanden. Denn Umweltschutz ist gerade in den ökologisch sensiblen Regionen des globalen Südens ein Medium der Armutsbekämpfung. „Ökologie“ meint vor diesem Hintergrund nicht nur Naturschutz, sondern allgemeiner ein Denken in Beziehungszusammenhängen. Dieser methodische Ansatz knüpft zugleich an biblisches Denken an. Kennzeichnend für den vielschichtigen Begriff von Ökologie sind auch die Nominalverbindungen, in denen der Term gebraucht wird (Human-, Kultur-, Stadt-, Alltagsökologie u. a.; vgl. Nr. 137–162).

Die ökologische Titelmetapher „Haus der Erde“ ist ein vielschichtiges Wortspiel: Das Wort „Haus“, griechisch *oikos*, ist verwandt mit „Ökologie“, „Ökonomie“ und „Ökumene“, was sich in der Enzyklika darin niederschlägt, dass sie ökologische Anliegen programmatisch mit ökonomischen Fragen sowie dem Anspruch weltweiter Ökumene über die Grenzen von Nationen, Konfessionen, Religio-

(Nr. 170). Die eng mit dem Klimawandel verbundene Wasser- und Ernährungskrise wird als zentrale Herausforderung benannt und aus ethischer Perspektive reflektiert. 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 rechtlichen Status (Nr. 25).

nen und Wissenschaftsdisziplinen hinweg verbindet.

Besondere Bedeutung kommt dem Konzept der „Humanökologie“ zu, das seit 1991 leitend für nahezu alle päpstlichen Äußerungen zu Umweltfragen ist und in einer Variation den ursprünglich angekündigten Titel „Die Ökologie des Menschen“ prägte (zum Konzept der Humanökologie sowie seiner Rezeption in der katholischen Soziallehre vgl. Vogt 2014, 64–86). Der Ausdruck ist jedoch umstritten, da er zuvor meist gebraucht wurde, um damit das Konzept der traditionellen Anthropozentrik, das den Menschen im Mittelpunkt der Schöpfung sieht, zu



Immer wieder hebt Franziskus den Eigenwert der Tiere und Pflanzen hervor und profiliert seine Ethik durch ästhetisch-poetische sowie spirituelle Zugänge zur Natur

verteidigen. In geschickter Weise wird nun dieser Begriff zugleich aufgegriffen und modifiziert: Eingebunden in bioökologische Reflexionen ist eine Denaturalisierung des Begriffs ausgeschlossen. Zugleich wird erstmals radikal auf Ebene einer Enzyklika der „despotische“ moderne Anthropozentrismus kritisiert (Nr. 68 f. und 115–136). Immer wieder hebt Franziskus den Eigenwert der Tiere und Pflanzen

hervor und profiliert seine Ethik durch ästhetisch-poetische sowie spirituelle Zugänge zur Natur.

Sprachlich auffallend ist, dass der Begriff „Nachhaltigkeit“ nie als Nomen vorkommt, sondern lediglich als Adjektiv („nachhaltig“ 19 mal) Verwendung findet. Franziskus vermeidet explizite Kontroversen um den Begriff, legt ihn jedoch gleichwohl mit seiner systematischen Verknüpfung ökologischer, sozialer und ökonomischer Fragen der Enzyklika konzeptionell zugrunde. Dabei setzt er implizit ein Konzept starker Nachhaltigkeit mit vorrangigem Schutz von Klima, Biodiversität und dem Zugang der Armen zu Süßwasser und fruchtbarem Boden voraus.

Gleichwohl ist es eine verpasste Chance, dass der Begriff Nachhaltigkeit, der bereits in den 1970er Jahren im Weltrat der Kirchen etabliert war, nicht systematisch entfaltet wird. Aus meiner Sicht ist Nachhaltigkeit wie kein zweiter Begriff geeignet, die pri-

mär tugendethischen Impulse der biblischen und kirchlichen Tradition in ordnungsethische Kategorien zu übersetzen. Er könnte wie kein zweiter normativer Leitbegriff als „missing link“ zwischen der theologischen Sprache auf der einen Seite und den gesellschaftspolitischen sowie ökonomischen Sprachspielen auf der anderen Seite vermitteln (vgl. Vogt 2013, 456–494). Das Plädoyer, Nachhaltigkeit als viertes Sozialprinzip in die katholische Soziallehre zu integrieren, das nicht nur einzelne Wissenschaftler, sondern auch zahlreiche nationale Bischofskonferenzen seit den 1990er Jahren geäußert hatten (vgl. Münk 1998, 231–245; Vogt/Numico 2006, bes. 43–122), wurde nicht aufgegriffen. Die Konsequenz ist, dass der Begriff Ökologie als Kompensation mit normativ-sozialethischen Gehalten überlastet wird (vgl. dazu auch die auf den Naturbegriff bezogene Kritik von T. Meireis in diesem Heft).

Erkenntnistheorie zum Klimadiskurs

Die Enzyklika greift erstmals auf der Ebene der päpstlichen Lehrverkündigung das Problem des Klimawandels auf (Nr. 20–26). Dahinter steht eine lange Geschichte von Konferenzen und Gesprächen hierzu im Vatikan, in der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften und dem Päpstlichen Rat *Iustitia et Pax*, in denen immer wieder die Einwände der sogenannten „Klimaskeptiker“ (vgl. Rosenberger 2014, 93–99) gehört wurden. Mit der Feststellung der anthropogenen (menschlich verursachten) Zusammenhänge als Hauptursache des Klimawandels, die eine mögliche Wirksamkeit anderer Faktoren nicht ausschließen (Nr. 24), bezieht Papst Franziskus eindeutig Stellung.

Methodisch bezeichnend ist, dass das Plädoyer für entschlossenen Klimaschutz angesichts der Kontroversen um dieses Thema, vor allem in den US-amerikanischen Kirchen, mit kommu-


nikationstheoretischen Überlegungen verknüpft wird:

- zum Umgang mit unterschiedlichen Meinungen (vgl. Nr. 60 f.),
- zur Schwäche der bisherigen Reaktionen auf die Umweltkrise bei den Entscheidungsträgern (vgl. Nr. 53–59) sowie
- zur Perspektive der am Rande Stehenden, die oft bloß als „Anhängsel“ und „Kollateralschaden“ abgetan würden (Nr. 49).

Der Text kritisiert im Kontext der Klimadebatte „einen Mangel an physischem Kontakt und Begegnung, [...] der dazu beiträgt, einen Teil der Realität in tendenziösen Analysen zu ignorieren“ (Nr. 49). „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.“ (Nr. 14) Diese erkenntnistheoretischen Überlegungen sind klar adressiert und kämpferisch.

Innovativ für die Sozialethik ist hier nicht zuletzt die nachdrückliche Reflexion von Phänomenen der Macht: In befreiungstheologischer Tradition werden nicht nur wünschenswerte Ziele geschildert, sondern Systemzusammenhänge und Machtinteressen reflektiert, die dem Wandel entgegenstehen. Korruption und die Fixierung auf kurzfristige persönliche oder nationale In-

 **Innovativ für die Sozialethik ist nicht zuletzt die nachdrückliche Reflexion von Phänomenen der Macht**

teressen werden schonungslos an den Pranger gestellt. Der Mangel an entschlossenem Klimaschutz wird aber auch als psychologische Verdrängung charakterisiert, die sich aus Befangenheit in den Gewohnheiten und Lebensstilen der Wohlstandsbürger ergibt und insofern ein Phänomen ist, für das die gesamte Gesellschaft die Verantwortung trägt:

„Wenn wir auf den äußeren Eindruck schauen, hat es, abgesehen von einigen sichtbaren Zeichen der Verseuchung und des Verfalls, den Anschein, als seien die Dinge nicht so schlimm und der Planet könne unter den gegenwärtigen Bedingungen noch lange Zeit fortbestehen. Diese ausweichende Haltung dient uns, unseren Lebensstil und unsere Produktions- und Konsumgewohnheiten beizubehalten. Es ist die Weise, wie der Mensch sich die Dinge zurechtlegt, um all die selbsterstörerischen 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.“ (Nr. 59)

Belege für solche interessengeleitete Blickverengungen finden sich keineswegs nur in der amerikanischen Presse, sondern auch in der deutschen Energieindustrie, die sich in der Öffentlich-

keit kaum oder nur negativ zur Enzyklika geäußert hat.

Bezogen auf den gegenwärtigen politikwissenschaftlichen Diskurs kann man diese für die katholische Soziallehre ungewohnten Reflexionen zu den Widerständen im umweltethischen Erkenntnisprozess in die Transformationsforschung einordnen: Charakteristisch ist eine Akzentverlagerung von Begründungsfragen zu solchen der erkenntnistheoretischen und sozialen Bedingungen für gesellschaftlichen Wandel (Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen 2011). Im Mittelpunkt steht nicht mehr die Frage „Warum sollen wir uns wandeln?“, sondern „Wie kann der unvermeidliche Wandel gelingen?“. „Transformation by design“ statt „transformation by disaster“ lautet die einprägsame

„Zeichen der Zeit“: eine dialogorientierte Theologie

Den theologischen Denkhintergrund der Enzyklika bildet die Theologie der Zeichen der Zeit, die 1965 in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (Nr. 4 und 11) einen grundlegenden Perspektivenwechsel der katholischen Sozialethik eingeleitet hat. Die Herausforderungen der Krisen und Aufbrüche der je eigenen Zeit werden als Anrede Gottes an seine Kirche, die es im Licht des Evangeliums zu deuten gilt, verstanden (vgl. Hünermann 2006). Konzeptionell ist die Enzyklika durch einen geschichtstheologischen Ansatz geprägt, der davon ausgeht, dass Gott selbst in der Geschichte wirkt und vom Menschen eine je neue Antwort einfordert, die durch Glaube und Liebe auch angesichts existentieller Bedrohungen Hoffnung zu vermitteln vermag. Die ökologische Krise wird als eine spirituelle Krise verstanden, die dazu veranlasst, das christliche Menschenbild und die daraus abgeleiteten kulturellen Leitwerte neu zu durchdenken. Versagen, Schuld und theologische Kurzsichtigkeit innerhalb der Kirche werden

Formel, die Harald Welzer und Bernd Sommer hierfür geprägt haben (Welzer/Sommer 2014). In christlichem Kontext wurde ein solcher transformativ-theoretischer Ansatz bereits 2009 von der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD) in einer Denkschrift ausformuliert. Dieser Ansatz wird seither in einem ökumenischen Diskussions- und Praxisprozess weitergeführt (vgl. Evangelische Kirche Deutschlands 2009; Ökumenischer Trägerverbund 2015). Beispielsweise hinsichtlich der Zusammenhänge von Klima- und Migrationsproblemen oder im Blick auf Umsetzungsmöglichkeiten in den Kirchen Deutschlands bietet der ökumenische Prozess vertiefende Impulse zur Enzyklika, so wie diese den ökumenischen Prozess vor allem durch die weltweite Perspektive sowie die profilierte Theologie bereichern kann.

ebenso benannt wie die positiven Möglichkeiten einer christlich verankerten Verantwortungspraxis: „Alle können wir als Werkzeuge Gottes an der Bewahrung der Schöpfung mitarbeiten, ein jeder von seiner Kultur, seiner Erfahrung, seinen Initiativen und seinen Fähigkeiten aus.“ (Nr. 14)

Methodisch folgt der Theologie der „Zeichen der Zeit“ mit dem Dreischritt „sehen – urteilen – handeln“ ein empiriebasierter, kontextueller und praxisbezogener Ansatz. Auf diese Weise gewinnt die christliche Botschaft immer wieder neu an Aktualität, statt „wie eine repetitive und abstrakte Botschaft [zu] klingen“ (Nr. 17). Die Beschreibung ökologischer und gesellschaftlicher Krisenphänomene verleiht „dem dann folgenden ethischen und geistlichen Weg eine Basis der Konkretheit“ (Nr. 15).

Dieser Weg wird als „Dialog“ gekennzeichnet (insgesamt taucht der Begriff 23-mal auf). Im fünften Kapitel der Enzyklika, in dem es um Leitlinien für Orientierung und Handlung geht,

fällt das Stichwort „Dialog“ in jeder einzelnen Überschrift und kennzeichnet so einen Wandel im Modus der Sozialverkündigung. Der Dialog hat sowohl eine innerkirchliche Dimension (Dialog mit den Stimmen der Weltkirche, die erstmals ausführlich zitiert werden) als auch eine ökumenische und



Der dialogorientierte Ansatz kennzeichnet einen Wandel im Modus der Sozialverkündigung

interreligiöse (vgl. besonders Nr. 7). Nicht nur Vorgängerpäpste, sondern auch der orthodoxe Patriarch Bartholomaios (Nr. 7–9) sowie der islamische Mystiker Al-Khawwas (Nr. 233) werden ausführlich zitiert, was als ein starkes ökumenisches und interreligiöses Signal zu werten ist (zur Bedeutung des „grünen Patriarchen“ Bartholomaios vgl. Bischof 2015).

Medienecho und Wirkungspotentiale

Die Enzyklika ist weltweit überwiegend mit starkem Medienecho und großer Zustimmung aufgenommen worden. Es gab und gibt jedoch auch kritische Stimmen, nicht nur von Seiten der Republikaner in den USA, die der Enzyklika schon im Vorfeld den Kampf angesagt haben, sondern auch in Deutschland. So beispielsweise von Daniel Deckers in der FAZ vom 18.6.2015, der sie „ein moralinsaures Gebräu“ und ein „ungenießbares ökologisches Manifest“ mit „abgestandener Polemik“ nennt (Deckers 2015). Jan Grossarth spricht von „antiliberalen Zerrbildern“ und einer Ausblendung der guten Seiten der industriellen Gegenwart (Grossarth 2015).

Man kann den Skeptikern zugestehen, dass die radikale Kritik an den „strukturell perversen Systemen“ der Wirtschaft (Nr. 52) und der konsumistischen Verwandlung des Planeten in eine „unermessliche Mülldepo-

nie“ (Nr. 21) wenig Raum gibt für Differenzierung. Die Chancen, Marktkräfte und innovative Technik für Umweltschutz und Armutsbekämpfung zu nutzen, werden kaum ausgelotet. Dennoch bleibt der Eindruck, dass die Skeptiker ein „Weiter-so“ verteidigen, das sich zwar plausibel durch Systemzwänge

begründen lässt, dessen moralische Unhaltbarkeit angesichts der ökosozialen Ambivalenzen und Selbsterstörungspotentiale des „kinetischen Imperativs“ ständiger Beschleunigung (Höhn 2006) jedoch längst offensichtlich geworden ist. Hier prallen unterschiedliche Weltbilder aufeinander, die

auch die Theologie zutiefst herausfordern. Entscheidend für die Auseinandersetzung ist, dass die ökonomischen Analysen keineswegs reine Objektivität für sich beanspruchen können, sondern in hohem Maße von Modellannahmen abhängig sind (vgl. Schramm 2014, 12–18; vgl. dazu auch den Beitrag von

LITERATUR

- Acosta, A. (2015): *Buen vivir*. Vom Recht auf ein gutes Leben, München.
- Altner, G. (Hg.) (1989): *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart.
- Arbeitsgemeinschaft Christliche Sozialethik: *Kommentare zur Enzyklika *Laudato si'** (http://www.christliche-sozialethik.de/?page_id=172; Abruf am 3.10.2015).
- Bischof, F.X. (2015): Ehrenpromotion des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios. *Laudatio*, in: *MThZ* 1/2015, 2–10.
- Boff, L. (2003): *Haus aus Himmel und Erde – Erzählungen der brasilianischen Urvölker*, Düsseldorf.
- Ders. (1996): *Unser Haus die Erde. Den Schrei der Unterdrückten hören*, Düsseldorf.
- Deckers, D. (2015): Ein ökologisches Manifest, in: *FAZ* vom 18.6.2015 (<http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/europa/kommen-tar-zur-papst-enzyklika-ein-oeko-manifest-13654517.html>; Abruf am 3.10.2015).
- Evangelische Kirche Deutschlands (EKD) (2009): *Umkehr zum Leben. Nachhaltige Entwicklung im Zeichen des Klimawandels. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Hannover.
- Franziskus (2015): *Laudato si'*. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 202), Bonn 2015.
- Grossarth, J. (2015): Wo der Papst irrt, in: *FAZ* vom 20.6.2015 (<http://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/wirtschaftspolitik/gelobt-sei-der-fortschritt-wieso-der-papst-falsch-liegt-13657060.html>; Abruf am 3.10.2015).
- Hendricks, B. (2015): Umweltschutz ist sozialer Fortschritt, in: *ZdK* (Hg.): *Salzkörner* 21. Jg. Nr. 4 (August 2015), 2–3.
- Höhn, H. (2006): *Zeit-Diagnose. Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung*, Darmstadt 2006.
- Ökumenischer Trägerverbund: *Ökumenischer Prozess „Umkehr zum Leben“* (<http://www.umkehr-zum-leben.de/de/der-oekumenische-prozess>; Abruf am 3.10.2015).
- Hünemann, P. (Hg.) (2006): *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Anstöße zur weiteren Rezeption* (Festschrift für Kardinal Lehmann), Freiburg.
- Jaeggi, R. (2013): *Kritik von Lebensformen*, Frankfurt.
- McFague, S. (1993): *The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis.
- Münk, H. (1998): Nachhaltige Entwicklung und Soziallehre, in: *StdZ* 4/1998, 231–245.
- Muraca, B. (2014): *Gut leben. Eine Gesellschaft jenseits des Wachstums*, Berlin.
- Ostrom, E. (1999): *Die Verfassung der Allmende. Jenseits von Staat und Markt*, Tübingen.
- Dies. (2011): *Was mehr wird, wenn wir teilen. Vom gesellschaftlichen Wert der Gemeingüter*, München.
- Paech, N. (2013): *Befreiung vom Überfluss – Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie*, München.
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (2006): *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg.
- Paul VI.: *Populorum progressio. Enzyklika über die Entwicklung der Völker* (1967), in: *KAB* (Hg.): *Texte zur katholischen Soziallehre*, 8. Aufl. Kevelaer 1992, 405–440.
- Rosenberger, M. (2014): Die Ratio der „Klima-Religion“. Eine theologisch-ethische Auseinandersetzung mit klimaskeptischen Argumenten, in: *GAIA* 2/2014 (23. Jg.), 93–99.
- Schramm, M. (2014): Das Abstrakte und das Konkrete. TTIP aus der Sicht einer Business Metaphysics, in: *AMOSinternational* 4/2014, 12–18.
- Seidl, I./Zahrnt, A. (Hg.) (2010): *Postwachstumsgesellschaft. Konzepte für die Zukunft*, Marburg.
- Vogt, M./Numico, S. (Hg.) (2006): *Schöpfungsverantwortung in Europa. Konsultationen der Umweltbeauftragten des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen*, München.
- Vogt, M. (2013): *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München.
- Ders. (2014): *Ökologische Gerechtigkeit und Humanökologie*, in: Gabriel, I./Steinmair-Pösel, P. (Hg.): *Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie, Wirtschaft, Ethik*, Ostfildern, 64–86.
- Wainwright, E./Susin, L./Wilfred, F. (2009): *Ökotheologie*, in: *Concilium* 2009/3 (Jg. 45). 276–284.
- Welzer, H./Sommer, B. (2014): *Transformationsdesign – Wege in eine zukunftsfähige Moderne*, München.
- Wirz, S. (2015): Auf einen anderen Lebensstil setzen. Ein Kommentar zur Enzyklika „*Laudato si'*“ von Franziskus, in: *SKZ* 35/2015, 430–433.
- Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU) (2011): *Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation*, Berlin.

M. Möhring-Hesse in diesem Heft). Deren Voraussetzungen und Grenzen näher zu bestimmen, ist ein unverzichtbarer Kern des sozialetischen Umweltdiskurses.

Die Enzyklika ist dem Stil prophetischer Rede zuzurechnen, die aus päpstlichem Mund vielen ungewohnt klingen mag. Aber gerade durch die Zuspitzung auf die Notwendigkeit einer „ökologischen Umkehr“ (Nr. 216–221) im Sinne einer umfassenden gesellschaftlichen Transformation wirkt der Text aufrüttelnd. Mit einer radikalen Kritik des kurzsichtigen, rein ökonomischen Nutzendenkens legt er den Finger auf die entscheidende moralische Schwäche des gegenwärtigen Gesellschaftsmodells. Der Text spricht jeden Einzelnen sehr konkret in seinen Möglichkeiten der Lebensstilgestaltung sowie seiner individuellen Naturbeziehung an und ermutigt zum Glaubenszeugnis gelebter Schöpfungsverantwortung.



Der Papst ist zu einem weltweit führenden Anwalt der Armen, der Natur und der Zukunft geworden

Der Papst ist zu einem weltweit führenden Anwalt der Armen, der Natur und der Zukunft geworden. Mit dieser Botschaft im Rücken könnte die katholische Kirche zu einer starken Stimme für die Einheit von Klimaschutz, Armutbekämpfung und Schöpfungsver-

antwortung werden. Schon jetzt wird der Text als eine der wichtigsten Umweltschriften der letzten Jahrzehnte eingeordnet (Hendriks 2015, 2–3). Die Enzyklika könnte zum Katalysator werden, der die brachliegenden Potentiale christlich-ökologischer Verantwortung aktiviert und die Kirche im Ökodiskurs zum „Salz der Erde“ (Mt 5,13) werden lässt. Der Papst sieht die ökologische Herausforderung im Horizont eines epochalen Wandels: „Während die Menschheit des post-industriellen Zeitalters vielleicht als eine der verantwortungslosesten der Geschichte in der Erinnerung bleiben wird, ist zu hoffen, dass die Menschheit vom Anfang des 21. Jahrhunderts in die Erinnerung eingehen kann, weil sie großzügig ihre schwerwiegende Verantwortung auf sich genommen hat.“ (Nr. 165)

Fazit

- Die Enzyklika *Laudato si'* eröffnet ein neues Kapitel der katholischen Soziallehre, vergleichbar mit der Anerkennung der Menschenrechte vor 50 Jahren.
- Aus der Verbindung von franziskanischer Schöpfungsspiritualität und lateinamerikanischem „buen vivir“ ergibt sich ein innovativer Impuls für christlich-ökologische Lebensstile.
- Das Klima und einige grundlegende Umweltressourcen werden in Weiterentwicklung der Eigentumstheo-

KURZBIOGRAPHIE

Markus Vogt (*1962), Prof. Dr. theol. M.A. phil., verheiratet, 3 Kinder, seit 2007 Inhaber des Lehrstuhls für Christliche Sozialethik an der LMU München; seit Oktober 2015 Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät; 2000–2007 Leitung des Fachbereichs Umwelt beim Rat der Europäischen Bischofskonferenzen; seit 2010 Permanent Fellow am Rachel Carson Center for Environment and Society; Forschungsschwerpunkte: Methoden der Entscheidungsfindung, Gerechtigkeit, Klimawandel, Nachhaltigkeit; Standardwerk: Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, München: oekom, 2009 (3. Aufl. 2013; Übersetzung ins Russische 2015). Weiteres zu Person und Publikationen: www.kaththeol.uni-muenchen.de/lehrstuehle/christl_sozialethik/

rie des Thomas von Aquin als „Kollektivgüter der Menschheit“ aufgefasst.

- Der schillernde Begriff von Ökologie mit seinem zugleich beschreibenden und ganzheitlich-wertenden Anspruch sowie seiner ethischen Neuinterpretation des Konzepts der Humanökologie ist innovativ, bedarf jedoch der Klärung in einer weiterführenden Debatte.



Buen Vivir – Gut leben im Einklang mit Mutter Erde



Das kulturelle Erbe der Indigenen und die Suche nach einem anderen Fortschritt in *Laudato si'*

Laudato si' lässt sich leichter verstehen, wenn man die lateinamerikanischen Hintergründe von Papst Franziskus mitbedenkt. Seine Wertschätzung indigener Weisheit, seine parallele Bezugnahme auf den „Schrei der Armen“ und den „Schrei der Mutter Erde“ sowie seine Anknüpfung an das sozial-ökologische Konzept des Gut-Lebens (*buen vivir*) weisen in diese Richtung. Für die Menschen in den reichen Ländern und die Reichen in den armen Ländern enthält die Enzyklika Einsichten und Forderungen, die mit erheblichen Zumutungen verbunden sind: Sie sollen nach einem ressourcenschonenderen Zivilisationsmodell suchen, den technischen Fortschritt ganz in den Dienst von mehr Lebensqualität stellen, ihre Kreativität einer nachhaltigen und gerechten Entwicklung widmen. Die Moderne-Kritik der Enzyklika sollte niemanden abhalten vom unvoreingenommenen Dialog mit den enthaltenen lateinamerikanischen Ansätzen.



Gerhard Kruij

Während US-amerikanische Publizisten wie Russell Ronald Reno, der Herausgeber des konservativen Magazins „First Things“, der neuen Enzyklika von Papst Franziskus einen Rückfall in den Antimodernismus vorwarfen (Reno 2015) und Jan Grossarth in der FAZ die Zivilisationskritik des Papstes überzogen fand (Grossarth 2015), haben offenbar gerade diese den lateinamerikanischen Bischöfen, Theologen und zivilgesellschaftlichen Organisationen besonders gut gefallen. Dementsprechend waren die Reaktionen dort überwiegend positiv bis enthusiastisch.

- Bischof Erwin Kräutler (Xingu/Brazilien) stellte begeistert fest, dass viele seiner Anregungen in die Enzyklika übernommen worden seien, vor allem hinsichtlich des Schutzes des Amazonas-Gebietes und der dort lebenden indigenen Gruppen (Kräutler 2015).
- Leonardo Boff meinte in einem Interview mit der Deutschen Welle, dass die Enzyklika stark von lateinamerikanischem Denken beeinflusst

sei und nannte dabei die Methode „Sehen-Urteilen-Handeln“ und die Bezugnahme auf die „Mutter Erde“ (Boff 2015).

- Pablo Suess knüpfte bei einer Veranstaltung der Rosa-Luxemburg-Stiftung in São Paulo am 18.08.2015 eine Verbindung zwischen dem Denken des Papstes und dem neuen, wachstumskritischen lateinameri-

kanischen Leitbild des „Gut-Lebens“ (Suess 2015).

Sicherlich wird man *Laudato si'* insgesamt in Verbindung mit den lateinamerikanischen Hintergründen des derzeitigen Papstes leichter verstehen, weshalb diese kurz dargestellt werden, um dann zu zeigen, welche Spuren sie in der Enzyklika hinterlassen haben.

Lateinamerikanische Hintergründe von Papst Franziskus

Wie ich an anderer Stelle anhand des apostolischen Schreibens *Evangelii gaudium* (EG) gezeigt habe (Kruij 2014), sind im Denken von Franziskus eindeutig Spuren der lateinamerikanischen Befreiungstheologie erkennbar: Er folgt dem Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“, d. h. er geht immer zunächst von der Realität aus, um diese dann aus ethischer Perspektive und vom Glauben her zu bewerten und daraus Handlungsorientierungen abzuleiten. Dies entspricht seinem Grundsatz „Die Wirklichkeit ist wichtiger als die

Idee“ (EG 231–233). Zuerst muss die soziale Wirklichkeit, wie sie die Menschen wahrnehmen, in den Blick kommen, wobei entsprechend der Option für die Armen der Perspektive der Armen selbst eine besondere Bedeutung zukommt. So richtig und wertvoll dies ist, so sehr liegt darin jedoch auch eine gewisse Gefahr, dass sich nämlich Alltagsplausibilitäten bei der Gesellschaftsanalyse zu sehr in den Vordergrund drängen und kontraintuitive Einsichten weniger Chancen haben. In der tieferen Analyse dieser Realität ver-

sucht der Papst wie die Befreiungstheologie eine „strukturelle Analyse“, die nicht bei den Handlungen und Handlungsmotiven Einzelner stehen bleibt, sondern soziale Strukturen und Institutionen oder, wie gern gesagt wird, „Logiken“ in den Blick nimmt. Das ist zweifelsohne notwendig, um die Ursachen von Fehlentwicklungen in den Blick zu bekommen und mögliche Lösungen zu deren Berichtigung zu entwickeln. Wie in manchen befreiungstheologischen Strömungen auch, besonders in ihrer stärker popularisierten Form, bleibt diese Analyse jedoch oft unterkomplex und hat eher die rhetorische Funktion, eine scheinbare Eindeutigkeit herzustellen, die so in der Realität aber nicht existiert.

Hinzu kommt ein starker moralischer Impetus, der auch verständlich ist angesichts der teilweise wirklich himmelschreienden Ungerechtigkeiten. Eine massive moralische Empörung jedoch, die nicht auf einer nüchternen und genauen Analyse aufbaut, wirkt verschärfend auf eine Rhetorik, die mehr anklagt als wirklich verständlich macht. Man erklärt schließlich nur wenig, wenn man alle Missstände auf „den Kapitalismus“, „den Neoliberalismus“, „die Globalisierung“ oder, wie der Papst in *Laudato si'*, auf die „Globalisierung des technokratischen Paradigmas“ (LS 106–114) oder, an Benedikt XVI. anknüpfend, auf „den Relativismus“ (LS 122–123) zurückführt. An solchen Analysen ist manches richtig, aber sie fallen eben doch zu undifferenziert aus. So kommt beispielsweise die Verantwortung der nationalen Eliten der ärmeren Länder dabei zu kurz, und real vorhandene alternative Handlungsmöglichkeiten auch der Armen selbst im Sinne kleiner Schritte zur Überwindung der Fehlentwicklungen geraten aus dem Blick, während man sich nach einer schnellen Veränderung des „Systems“ sehnt, ohne aber angeben zu können, wie ein neues System besser funktionieren würde.

Wenn man jedoch bei der Lektüre von *Laudato si'* solche Wendungen

eher als rhetorische liest, mit denen kein allzu weitreichender analytischer Anspruch verbunden ist, dann kommen auch die vielen Nuancen und Hinweise auf kleinere Handlungsmöglichkeiten wieder in den Blick, die in *Laudato si'* ja durchaus vorkommen und den Papst als jemanden ausweisen, der bei aller grundsätzlichen Systemkritik auch pragmatisch kleine Schritte für möglich und sinnvoll hält.

Die Ende der 1960er Jahre entstandene Befreiungstheologie, die vom kirchlichen Lehramt in einigen Punkten positiv aufgenommen wurde (z. B. hinsichtlich der „Option für die Armen“ und der Rede von „Strukturen der Sünde“) hat sich mittlerweile in eine Vielzahl von Strömungen ausdifferenziert und dabei auch Themen zugewandt, die zu Beginn kaum eine Rolle spielten. Dazu gehören beispielsweise das Thema Migration und die Gleichberechtigung von Frauen, aber auch die indianische Theologie und ökologische Themen. Beide können gut dadurch miteinander verbunden werden, dass man auf die in indianischen Traditionen lebendige Verehrung der „Mutter Erde“ Bezug nimmt und mit einem Begriff operiert, der auf Grund von Vorschlägen indianischer Gruppen in die Verfassungen von Ecuador und Bolivien eingegangen ist: das „Gut-Leben“.

Indigene Weisheit

Spätestens seit den teilweise sehr polemisch geführten Debatten um das 500-Jahr-Gedenken der „Entdeckung“ Amerikas 1492–1992 (Kruip 1996) hat die Befreiungstheologie die „indianischen Völker“ als doppelt unterdrückte Gruppen in den Blick bekommen. Sie sind immer noch arm, leben vielfach nur von der Subsistenzwirtschaft und werden gleichzeitig auch ethnisch diskriminiert. Zugleich haben sie ein reiches kulturelles Erbe bewahrt, das sich vielfach mit christlichen volkreliösen Elementen vermischt hat und teilweise auch die Alltagskultur der Mestizen prägt, wie sich das beispielsweise an der Verehrung der Jungfrau

von Guadalupe in Mexiko zeigt (vgl. Nebel 1992). In den letzten Jahrzehnten sind diese indianischen Gruppen in vielen lateinamerikanischen Gesellschaften, vor allem natürlich dort, wo sie einen größeren Anteil der Bevölkerung ausmachen (so v. a. in Peru, Bolivien und Mexiko) mehr und mehr zu sichtbaren Akteuren geworden, die ihre legitimen Interessen verteidigen und sich in politische Prozesse einbringen. Die katholische Kirche hat in vielen Diözesen die damit verbundenen Herausforderungen angenommen, die jahrhundertealten Inkulturationsprozesse positiv aufgegriffen und sich für erste Entwürfe einer „indianischen Theologie“, ja sogar einem interreligiösen Dialog mit indianischer Religiosität geöffnet (Huhn 2006). Große Teile der lateinamerikanischen Kirche und Gesellschaft erkennen heute den Wert der indianischen Kulturen an. Besonders die von Franziskus sehr geschätzte, von Juan Carlos Scannone geprägte befreiungstheologische Strömung, die von der „Weisheit des Volkes“ ausgeht, muss dann auch die „in-



Große Teile der lateinamerikanischen Kirche und Gesellschaft erkennen heute den Wert der indianischen Kulturen an

digene Weisheit“ ernst nehmen. Wenn dies ausgerechnet in einem Land wie Argentinien geschieht, in dem die indigenen Gruppen nur noch eine verschwindend kleine Minderheit sind, birgt dies freilich auch die Gefahr, dass – ähnlich wie schon früher in Europa – alle möglichen wünschbaren Lebensmodelle und Utopien auf die indigenen Kulturen projiziert werden.

Mutter Erde

Die ökologischen Herausforderungen, die in den USA und Europa spätestens seit den ersten Veröffentlichungen des Club of Rome ab 1971 immer intensiver diskutiert wurden, wurden in vielen Entwicklungsländern, auch in

Lateinamerika, zunächst eher als Luxusprobleme des Westens betrachtet. Das änderte sich jedoch mit der großen UNO-Konferenz über Umwelt und Entwicklung, die 1992 in Rio de Janeiro (Brasilien) stattfand und mit dem Begriff der „nachhaltigen Entwicklung“ einen Weg skizzierte, über den Umweltschutz und Armutsbekämpfung miteinander verbunden werden konnten. Auch wurden die massiven Umweltprobleme immer sichtbarer, die in Lateinamerika durch Verstädterungsprozesse, rasante Industrialisierung, Ausweitung des Bergbaus und Abholzung der Wälder entstanden. So haben sich auch Befreiungstheologen, am stärksten und publikumswirksamsten wohl Leonardo Boff, zunehmend der Umweltproblematik gestellt und dabei häufig auf indigene Vorstellungen zurückgegriffen, wie etwa die der „Mutter Erde“ (vgl. Boff 2010). Dahinter steht die in vielen indianischen Kulturen praktizierte Verehrung einer allmächtigen Göttin („Pacha mama“ in den Andenreligionen),

- die Leben schenkt und bewahrt,
- die eine Mittlerin zwischen Ober- und Unterwelt ist und
- die sich deshalb auch als Schutzgöttin der Umwelt oder besser Mitwelt anbietet.

In Bolivien äußert sich deren Verehrung beispielsweise darin, dass man zumindest auf dem Land, bevor man aus einem Becher etwas trinkt, immer ein paar Tropfen auf den Boden schüttet, um der „Mutter Erde“ ein kleines Opfer zu bringen. Der Bezug auf „Mutter Erde“ verbindet inzwischen indigene Völker und Umweltaktivisten, ist ein wichtiger Identitätsfaktor für oppositionelle und zivilisationskritische Bewegungen, findet aber auch immer mehr Beachtung in Europa oder anderen Kontinenten, denen der Gedanke eines respektvollen Verhältnisses zur Erde ja ebenfalls nicht fremd ist (vgl. Fornet-Betancourt 2009).

Gut-Leben

Ein dritter Begriff, auf den hin die Enzyklika abgeklopft werden soll, ist der des „Gut-Lebens“ (im Spanischen „buen vivir“ oder „vivir bien“ als Übersetzung aus dem Aymara – „Suma Qamaña“ – oder dem Quechua – „Sumak Kawsay“ oder „Allin Kawsay“ (siehe besonders Becka 2011; Tokarski 2011; Estermann 2010). Dieser Begriff steht m. E. sehr wohl in einer gewissen sachlichen Beziehung zum Begriff des „Guten Lebens“, wie er in vielen Kulturen und auch in der westlichen Denktradition eine große Rolle spielt (Fornet-Betancourt 2010; Elberfeld/Wohlfart 2002). Der Begriff des „Gut-Lebens“ ist auf Vorschlag verschiedener indigener Organisationen 2008 in die neue Verfassung Ecuadors und 2009 in die Bolivians aufgenommen worden. In beiden Fällen sind vorher oppositionelle, auch von indigenen Gruppen mitgetragene Kräfte unter Führung „linksgerichteter“ Präsidenten an die Macht gekommen (in Bolivien Evo Morales und in Ecuador Rafael Correa).

Alberto Acosta, seinerzeit Präsident der verfassungsgebenden Versammlung in Ecuador, versteht „Gut-Leben“ als Bezeichnung für eine Alternative zur vorherrschenden kapitalistischen Wachstums- und Entwicklungsideologie, nicht ohne einzuräumen, dass es entsprechende Kritik auch seitens sozialer Bewegungen in den reichen Ländern des Zentrums gibt (Acosta 2009). „Gut-Leben“ steht für eine harmonische Gesellschaft, in der verschiedene Gruppen, besonders Indigene, Mestizen, Schwarze und Weiße

- friedlich und gleichberechtigt zusammenleben,
- ihre jeweils unterschiedlichen Kulturen respektiert werden,
- alle über die nötigen Ressourcen zum Leben verfügen und
- gleichzeitig die Natur geschont und geachtet wird, damit solches Leben auch für zukünftige Generationen weiterhin möglich ist.



Anstelle einer kapitalistischen soll eine solidarische Ökonomie die nötigen Produkte und Dienstleistungen bereitstellen

Anstelle einer kapitalistischen solle eine (allerdings nicht näher bestimmte) „solidarische Ökonomie“ die nötigen Produkte und Dienstleistungen bereitstellen. Interessanterweise bringt Acosta das „Gut-Leben“ jedoch nicht mit „Befreiung“ in Verbindung, sondern sieht dieses Konzept als einen „Weg der Entwicklung“ (Acosta und Martínez 2009) und verwendet damit einen in Lateinamerika eigentlich viel geschmähten Begriff (Entwicklung= „desarrollo“). Wie eine „solidarische Ökonomie“ funktionieren könnte, wird nur sehr allgemein beschrieben: „Der zentrale Wert der Ökonomie in einem Regime des Buen Vivir ist die Solidarität. Eine alternative Wirtschaft wird angestrebt, eine soziale und solidarische, anders als jene, die von einem vermeintlich freien Wettbewerb ausgeht und den ökonomischen ‚Kannibalismus‘ sowie die Finanzspekulation fördert. Gemäß der Definition in der neuen Verfassung werden Beziehungen der Produktion, des Austauschs und der Kooperation gefördert, welche die Effizienz und die Qualität garantieren, basierend auf der Solidarität.“ (Acosta 2009, 221) In der Verfassung werden unter der Überschrift „Rechte des ‚Gut-Lebens‘“, verschiedene positive Rechte wie die auf Wasser, Nahrung, Wohnung, Gesundheit, Bildung, kulturelle Identität und eine unbeschädigte Natur formuliert. Die Erfahrung der letzten Jahre zeigt freilich, dass sich weder in Bolivien noch in Ecuador die soziale Realität wirklich in größerem Umfang an diese in der Verfassung beschriebenen Ziele angepasst hätte, vielmehr sind auch unter „linken“ Regierungen Korruption und Klientelismus keineswegs verschwunden, und die Wirtschafts- und Sozialpolitiken sind nicht sehr viel effektiver geworden.

Die Würdigung des Erbes der indigenen Völker in *Laudato si'*

Kurz nach der Veröffentlichung von *Laudato si'* war Franziskus zu einer apostolischen Reise in Ecuador, Bolivien und Paraguay. Liest man die dort gehaltenen Reden, so spürt man deutlich, wie sehr der Papst in Lateinamerika zuhause ist, wie sehr er sich mit den Menschen dort verbunden fühlt und wie gut es ihm gelingt, sich auf ihre Lebenssituation und Anliegen einzulassen. Besonders beeindruckt hat mich die Rede, die er am 9. Juli bei einem Welttreffen von Basisbewegungen in Santa Cruz (Bolivien) gehalten hat. In dieser Ansprache finden sich ebenfalls die drei oben erläuterten, besonders wichtigen Aspekte.

Franziskus macht deutlich, wie sehr er die indigenen Völker achtet: „Lassen Sie mich den Brüdern und Schwestern der lateinamerikanischen Eingeborenenbewegung meine zutiefst empfundene Zuneigung ausdrücken.“ (Diese und die folgenden Zitate aus Franziskus [Papst] 2015) „Ihre Suche nach diesem Miteinander in der Multikulturalität, welche die erneute Bekräftigung der Rechte der Urbevölkerungen mit der Achtung gegenüber der territorialen Ungeteiltheit der Staaten verbindet, bereichert und stärkt uns alle.“ Dabei ist sich der Papst der historischen Belastungen des Verhältnisses zu den indigenen Völkern sehr bewusst. Obwohl er sich in diesem Punkt ebenfalls auf seine Vorgänger beruft, fällt sein Schuldbekenntnis gegenüber den indigenen Völkern in Santa Cruz sehr viel deutlicher aus: „Im Namen Gottes sind viele und schwere Sünden gegen die Ureinwohner Amerikas begangen worden. [...] Ich will Ihnen sagen – und ich möchte dabei ganz freimütig sein, wie es der heilige Johannes Paul II. war –: *Ich bitte demütig um Vergebung*, nicht nur für die von der eigenen Kirche begangenen Sünden, sondern für die Verbrechen gegen die Urbevölkerungen während der sogenannten Eroberung Amerikas.“

In *Laudato si'* gibt es unter der Überschrift „Die Kulturökologie“ (LS 143ff)

ebenfalls eindeutige Bezugnahmen auf die indigenen Völker. Der Papst tritt für den Respekt gegenüber allen Kulturen und die kulturelle Vielfalt ein (LS 144). Gegenüber der Tendenz zur Vereinheitlichung im Rahmen einer Globalkultur, die zu kulturellen Zerstörungen führen könnte, die „genauso schädlich sein



Für die indigene Bevölkerung ist das Land kein bloßes Wirtschaftsgut, sondern eine Gabe Gottes und der Vorfahren, die in ihm ruhen

[könnten] wie die Beeinträchtigung der Ökosysteme“ (LS 145) verlangt er, „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. Nicht einmal den Grundbegriff der Lebensqua-

lität kann man vorschreiben, sondern muss ihn aus dem Innern der Welt der Symbole und Gewohnheiten, die einer bestimmten Menschengruppe eigen sind, verstehen“ (LS 144). Wenn es um Projekte geht, die auch die Siedlungsgebiete der indigenen Völker betreffen (wie z. B. Bergbauprojekte), müssen die Indigenen die „wesentlichen Ansprechpartner“ sein und mitbestimmen können. „Denn für sie ist das Land [im Spanischen „die Erde“ – „la tierra“) nicht ein Wirtschaftsgut, sondern eine Gabe Gottes und der Vorfahren, die in ihm ruhen; ein heiliger Raum, mit dem sie in Wechselbeziehung stehen müssen, um ihre Identität und ihre Werte zu erhalten.“ (LS 146) Darüber hinaus werden die indigenen Gruppen (im Deutschen ist „poblaciones aborígenes“ mit „einheimische Bevölkerung“ m.E. zu schwach wiedergegeben) vom Papst auch deshalb besonders hervorgehoben, weil bei ihnen „in der Weise, wie man an das denkt, was man seinen Kindern und Enkeln hinterlässt, eine größere Verantwortlichkeit [vorhanden ist], ein starker Gemeinschaftssinn, eine besondere Fähigkeit zur Umsicht, eine großzügigere Kreativität und eine herzliche Liebe für das eigene Land“. (LS 179)

Der „Schrei“ der „Mutter Erde“ in *Laudato si'*

Die Rede von der „Mutter Erde“ ist auch ein häufiger Topos in der Ansprache des Papstes in Santa Cruz und wird von ihm meist mit Forderungen nach einer anderen Wirtschaft und einer anderen Entwicklung verbunden: „Wir wollen eine Veränderung, eine wirkliche Veränderung, eine Veränderung der Strukturen. Dieses System ist nicht mehr hinzunehmen; die Campesinos ertragen es nicht, die Arbeiter ertragen es nicht, die Gemeinschaften ertragen es nicht, die Völker ertragen es nicht. Und ebenso wenig erträgt es die Erde, unsere Schwester, Mutter Erde, wie der heilige Franziskus sagte.“ (Dieses und die folgenden Zitate aus

Franziskus [Papst] 2015). An anderer Stelle betont der Papst, das bestehende, auf dem „Götzen Kapital“ und der „Geldgier“ beruhende sozioökonomische System „zerstört die Brüderlichkeit unter den Menschen, bringt Völker gegeneinander auf und gefährdet – wie wir sehen – dieses unser gemeinsames Haus, die Schwester und Mutter Erde“, ja „zerstört die Mutter Erde.“ Deshalb lautet eine besonders hervorgehobene Bitte des Papstes, bei der er auch explizit *Laudato si'* erwähnt: „*Ich bitte Sie im Namen Gottes, die Mutter Erde zu verteidigen.*“ Und später nochmals: „Fahren Sie fort in Ihrem Kampf

und, bitte, sorgen Sie sehr für die Mutter Erde!“

Die wiederholte Betonung der Schutzbedürftigkeit und des Werts der „Mutter Erde“ ist sicherlich teilweise dem Kontext geschuldet. Der Papst sprach vor engagierten Menschen, für

die der Bezug auf die „Mutter Erde“ sicherlich eine große Bedeutung hat. Aber er hatte sich auch nicht gescheut, diesen Gedanken in seiner Enzyklika, die er ja „an jeden Menschen“ richtet, „der auf diesem Planeten wohnt“ (LS 3), besonders hervorzuheben. Schon am Beginn,

als er den Sonnengesang des Heiligen Franziskus zitiert, spricht er von „unserer Schwester, Mutter Erde“ (LS 1). Diese Erde leidet, ja sie „schreit auf“ (LS 2) wegen der Zerstörung durch den Menschen. „Mutter Erde“ wird schließlich vor dem Hintergrund der „Option für

LITERATUR

- Acosta, Alberto (2009): Das „Buen Vivir“. Die Schaffung einer Utopie. In: *juridikum* (4), S. 219–222.
- Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza (Hg.) (2009): *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito, Ecuador.
- Becka, Michelle (2011): „Gut leben“ und das „gute Leben“. Ein Konzept aus der Andenregion als Anstoß für eine interkulturelle ethische Reflexion. In: Markus Demele, Michael Hartlieb und Anna Noweck (Hg.): *Ethik der Entwicklung. Sozialethische Perspektiven in Theorie und Praxis*. Münster, S. 101–117.
- Boff, Leonardo (2010): *Die Erde ist uns anvertraut. Eine ökologische Spiritualität*. Kevelaer.
- Boff, Leonardo (2015): *Encíclica do papa traz ecos da América Latina* (Interview, 18.06.15). Online verfügbar unter <http://www.dw.com/pt/enciclica-do-papa-traz-ecos-da-américa-latina-diz-leonardo-boff/a-18524672>, zuletzt aktualisiert am 19.10.2015.
- Elberfeld, Rolf; Wohlfart, Günter (Hg.) (2002): *Komparative Ethik. Das gute Leben zwischen den Kulturen*. Köln.
- Enquete-Kommission „Wachstum, Wohlstand, Lebensqualität – Wege zu nachhaltigem Wirtschaften und gesellschaftlichem Fortschritt in der Sozialen Marktwirtschaft“ (2013): *Schlussbericht*. Bonn. Online verfügbar unter <http://www.bpb.de/shop/buecher/schriftenreihe/175745/schlussbericht-der-enquete-kommission>.
- Estermann, Josef (2010): „Gut Leben“ als politische Utopie. Die andine Konzeption des „Guten Lebens“ (suma qamaña/allin kawsay) und dessen Umsetzung im demokratischen Sozialismus Boliviens. In: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.): *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*. Aachen, S. 261–286.
- Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.) (2009): *Die Bedeutung der Erde in den Kulturen. Zum Dialog der Kosmologien vor der ökologischen Herausforderung*. Aachen.
- Ders. (Hg.) (2010): *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*. Aachen.
- Franziskus [Papst] (2015): *Teilnahme am Welttreffen der Volksbewegungen*, 9. Juli 2015. Santa Cruz de la Sierra (Bolivien). Online verfügbar unter http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html, zuletzt aktualisiert am 20.10.2015.
- Grossarth, Jan (2015): *Wo der Papst irrt. Die Enzyklika des Papstes ist voller Zivilisationskritik und antiliberaler Zerrbilder*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20.06.2015.
- Huhn, Michael (2006): *Nicht am Schreibtisch entstanden. Der Weg der „Teología India“ in Lateinamerika*. In: *Herder Korrespondenz* 60(2006), S. 311–314.
- Kräutler, Erwin (2015): *Dom Erwin e a Carta Laudato si do Papa Francisco* (Interview, 25.06.15). Online verfügbar unter <http://ivopoletto.blogspot.de/2015/06/dom-erwin-e-carta-laudato-si-do-papa.html>.
- Kruip, Gerhard (1996): *Kirche und Gesellschaft im Prozeß ethisch-historischer Selbstverständigung. Die mexikanische Kontroverse um die 'Entdeckung' Amerikas*. Münster.
- Ders. (2014): *„Die Befreiung und die Förderung der Armen“* (EG 187). Zum lateinamerikanischen Hintergrund von Papst Franziskus. Mönchengladbach: KSZ (Kirche und Gesellschaft, 408).
- Ders. (2015): *Ein dramatischer Appell. Die neue Umwelt-Enzyklika des Papstes*. In: *Herder Korrespondenz* 69 (7), S. 341–344.
- Nebel, Richard (1992): *Santa María Tonantzin, Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko*. Immensee.
- Reno, Russell Ronald (2015): *The Return of Catholic Antimodernism*, 18.06.15. *First Things Magazine*. Online verfügbar unter <http://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/06/the-return-of-catholic-anti-modernism>.
- Simon, Josef (2002): *Kann sich die westliche Ethik selbst relativieren?* In: Rolf Elberfeld und Günter Wohlfart (Hg.): *Komparative Ethik. Das gute Leben zwischen den Kulturen*. Köln, S. 25–39.
- Suess, Paulo (2015): *O Papa e o bem viver*. (unveröffentlichtes Vortragsmanuskript). Fundação Rosa Luxemburgo. São Paulo/Brazilien, 18.08.2015.
- Thomas Fatheuer (2011): *Buen Vivir. Eine kurze Einführung in Lateinamerikas neue Konzepte zum guten Leben und zu den Rechten der Natur*. Hg. v. Heinrich-Böll-Stiftung. Berlin (Schriften zur Ökologie, 17).
- Tokarski, Irene (2011): *Gutes Leben für Alle. Zum ethischen Konzept Suma Qamaña in der aktuellen bolivianischen Realität*. In: Markus Demele, Michael Hartlieb und Anna Noweck (Hg.): *Ethik der Entwicklung. Sozialethische Perspektiven in Theorie und Praxis*. Münster, S. 119–125.

die Armen“ mit den Ärmsten identifiziert: „Darum befindet sich unter den am meisten verwahrlosten und misshandelten Armen diese unsere unterdrückte und verwüstete Erde, die „seufzt und in Geburtswehen liegt“ (Röm 8,22).“ (LS 2) Auch an anderer Stelle werden der „Schrei der Armen“ und der „Schrei der Erde“ parallelisiert (LS 49). Schließlich betont der Papst: „Unser eigener Körper ist aus den Elementen des Planeten gebildet; seine Luft ist es, die uns den Atem gibt, und sein Wasser belebt und erquickt uns.“ (LS 2) Eine weitere Nennung des Begriffs „Mutter Erde“ taucht erst wieder am Ende des V. Abschnitts über die „universale Gemeinschaft“ auf, wo der Papst besonders herausstellt, wie alles aufeinander bezogen und voneinander abhängig ist und wie in dieser großen kosmischen Einheit „in zärtlicher Liebe“ eben auch „Bruder Sonne, Schwester Mond, Bruder Fluss und Mutter Erde vereint“ seien (LS 92).

Der Ausdruck „Mutter Erde“ kommt ansonsten in *Laudato si'* nicht mehr vor, jedoch „Schwester Erde“ (LS 53) und die mit beiden Metaphern verbundenen Konnotationen, beispielsweise,

wenn von der Erde als unserem „gemeinsamen Haus“ die Rede ist (LS 21). Interessant ist auch der Dreiklang in der Beschreibung des Menschen als Beziehungswesen in der Relation mit Gott, dem Nächsten und der Erde (LS 66) oder zusätzlich auch in Beziehung zu sich selbst (LS 70). Auch wenn die Erde oder „Mutter Erde“ wie eine Person behandelt werden, beispielsweise von ihrer „Güte“ die Rede ist (LS 67) oder davon, dass wir „vor“ ihr Verantwortung tragen (LS 68), so ist dabei immer klar, dass die Erde nicht selbst als Gottheit angesehen wird, denn sie ist von Gott den Menschen zur Nutzung gegeben, bleibt aber sein Eigentum (LS 67), weshalb sie sie auch nicht ausbeuten und beherrschen dürfen (LS 159 u.ö.). Eine „Vergöttlichung der Erde“ lehnt Franziskus explizit ab (LS 90) und unterscheidet sich darin sicherlich von den Vorstellungen der indigenen Religionen. Aber er beschließt seine Enzyklika mit zwei Gebeten, das erste davon überschrieben als „Gebet für unsere Erde“, das bemerkenswerter Weise für alle Gläubigen aller Religionen gedacht ist, die an einen Schöpfergott glauben (LS 246).

Gut-Leben: Ein neuer Begriff von Fortschritt in Laudato si'

In seiner Ansprache in Santa Cruz wird deutlich, dass dem Papst der Begriff „Gut-Leben“ durchaus geläufig ist und er ihn affirmativ verwendet. Er verbindet „Gut-Leben“ dort mit der Forderung nach einem würdevollen Leben und lobt „Bevölkerungsgruppen, die um Bedeutung ringen, für ein Ziel kämpfen, um in Würde zu leben, um ‚gut zu leben‘, würdig: in diesem Sinne“ (Dieses und das weitere Zitat wieder aus Franziskus [Papst] 2015). An anderer Stelle bringt er „Gut-Leben“ ähnlich wie Acosta mit einem anderen Wirtschaftssystem und einem anderen Entwicklungsbegriff zusammen: Es geht um „eine Wirtschaft, in der der Mensch im Einklang mit der Natur das gesamte System von Produktion und Distribution so gestaltet, dass die

Fähigkeiten und die Bedürfnisse jedes Einzelnen einen angemessenen Rahmen im Gemeinwesen finden. Sie – und auch andere Volksgruppen – fassen diese Sehnsucht auf einfache und schöne Weise in dem Ausdruck ‚gut leben‘ zusammen, was nicht das Gleiche ist wie ‚ein angenehmes, sorgenfreies Leben verbringen‘.“

Explizite Bezugnahmen auf das Konzept des „Gut-Lebens“ finden sich in *Laudato si'* nicht, wohl aber die damit verbundenen inhaltlichen Aussagen. Das wird vor allem dort sichtbar, wo von „Fortschritt“ oder „Lebensqualität“ die Rede ist. So bezeichnet er es selbst als eine der Zentralthemen seiner Enzyklika, „nach einem anderen Verständnis von Wirtschaft und Fortschritt zu suchen“ (LS 16).

KURZBIOGRAPHIE

Gerhard Kruij (*1957), Dr. theol., Dr. habil. theol., seit 2006 Prof. für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät im Fachbereich 01 der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Arbeitsschwerpunkte u. a.: Bildung und Gerechtigkeit, Ethische Bildung, Gerechtigkeitstheorien und ihre verschiedenen Anwendungsfelder, insbesondere Fragen globaler Gerechtigkeit, Wirtschaftsethik und Unternehmensethik, Lateinamerikanische Theologie, Reform der katholischen Kirche. Weiteres zur Person und zu aktuellen Veröffentlichungen unter: sozialethik.kath.theologie.uni-mainz.de.

- Einerseits gibt es den Fortschritt als bloßes materielles Wachstum oder bloßes Wachstum der technischen Möglichkeiten, wissenschaftlicher Erkenntnisse oder politischer oder ökonomischer Macht (LS 19, 105, 113, 128, 133). Ein „irrationales Vertrauen“ in diese Art Fortschritt sei ein gefährlicher „Mythos des Fortschritts“ (LS 19, 60, 78). Wegen der Zerstörung der Umwelt kann das Wirtschaftswachstum sogar mit einer Verringerung der „wirklichen Lebensqualität“ einhergehen (LS 194).
- Auf der anderen Seite spricht er von einem „wahren ganzheitlichen Fortschritt“, der eine „Besserung der Lebensqualität“ (LS 46) bedeutet bzw. „eine ganzheitliche Verbesserung der menschlichen Lebensqualität“ (LS 147). „Die menschliche Freiheit ist in der Lage, 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.“ (LS 112, vgl. 127)
- Schließlich kann er auch „Fortschritte“ in Bezug auf einzelne Aspekte, beispielsweise in Richtung der Erschließung erneuerbarer Energiequellen, dem Schutz

von Ressourcen (LS 26, 37, 58) oder des gewachsenen ökologischen Bewusstseins (LS 55) erkennen.

Ihm Fortschrittsfeindlichkeit zu unterstellen, ist deshalb eigentlich nicht möglich, zumal er die bislang von der Menschheit hervorgebrachten Fortschritte der Technik (LS 102) oder „technische Neuerungen, die eine Verbesserung der Lebensqualität“ (LS 187) erlauben, durchaus auch sehr positiv zu würdigen weiß. Der Papst kann sich sehr wohl auch einen stärkeren „technologischen Einsatz“ für die Umwelt vorstellen: „Das wäre eine Kreativität, die fähig ist, den eigentlichen Adel des Menschen neu erblühen zu lassen, denn es ist würdiger, mutig und verantwortungsvoll die Intelligenz einzusetzen, um im Rahmen eines weiteren Verständnisses dessen, was die Lebensqualität ausmacht, Formen nachhaltiger und gerechter Entwicklung zu finden.“ (LS 192) Jedoch kann eine „technologische und wirtschaftliche Entwicklung, die nicht eine bessere Welt und eine im Ganzen höhere Lebensqualität hinterlässt, [...] nicht als Fortschritt betrachtet werden.“ (LS 194)



In *Laudato si'* werden technische Fortschritte zur Verbesserung der Lebensqualität durchaus gewürdigt

Christliche Spiritualität kann sogar zu der Einsicht gelangen, dass „weniger mehr ist“, Lebensqualität also nicht von einem hohen Konsumniveau abhängt (LS 222). Eine solche Einsicht ist auch nötig, denn die mit hohen Emissions- und Verbrauchsniveaus verbundenen Konsummuster der reichen Länder und der Reichen in den armen Ländern sind sicherlich nicht universalisierbar, sondern müssen zugunsten von Wachstumsmöglichkeiten für die Armen zurückgefahren werden. Das meint der Papst, wenn er in Nr. 193 fordert, „eine gewisse Rezession zu akzeptieren“. Das ist zweifelsohne eine besonders für

ökonomisch geschulte Leser sehr problematische Formulierung. Im Spanischen steht hier „decrecimiento“, das besser mit „Abnahme“ oder „Rückgang“ zu übersetzen wäre. Eine wirtschaftliche Rezession wird im Spanischen mit „recesión“ wiedergegeben. Der Begriff „decrecimiento“ hat nichts mit einem Rückgang des Bruttoinlandsprodukts zu tun. Auch der Papst weiß, dass „in einigen Fällen die nachhaltige Entwicklung neue Formen des Wach-

Fazit: Laudato si' – eine Herausforderung „des Westens“

Die Rede von „Mutter Erde“ wirkt für viele Nordamerikaner oder Europäer befremdlich. Und das Modell des „Gut-Lebens“ wird von vielen ihrer Protagonisten explizit als eine Kritik am westlichen Zivilisationsmodell und dem kapitalistischen Wirtschaftssystem verstanden. Dass der Papst solcher Kritik erheblich nahekommt und sich emphatisch auf die „Mutter Erde“ bezieht, sollte aber kein Grund sein, die Enzyklika pauschal abzulehnen und als antimodern und/oder unrealistisch und weltfremd abzutun. Die Versuchung dazu ist möglicherweise groß.

- Denn ohne Zweifel transportiert die Enzyklika Einsichten und Forderungen, die von den Menschen in den reichen Ländern und den Reichen in den armen Ländern die Bereitschaft verlangen, nach einem erheblich ressourcenschonenderen neuen Zivilisationsmodell zu suchen, was nicht ohne Zumutungen möglich sein wird (Kruip 2015).
- Andererseits gibt es auch hierzulande viele, die sich von indianischer Religiosität und der Spiritualität der „Mutter Erde“ angezogen fühlen und noch mehr, die die ökologischen Probleme ernst nehmen und sich der Grenzen des Planeten bewusst sind.

Die mit dem Modell eines „Gut-Lebens“ verbundenen Überlegungen lassen sich gut mit der Suche nach einem qualita-

täts mit sich bringen wird“ (ebd.). Wenn aber die einen „mehr und mehr konsumieren und zerstören, während andere noch nicht entsprechend ihrer Menschenwürde leben können“ (ebd.), müssen erstere tatsächlich ihre Zerstörung und ihren Ressourcenverbrauch reduzieren, was jedoch sehr wohl mit einem Wachstum des Bruttoinlandsprodukts einhergehen kann, wenn es anstelle eines rein materiellen zu einem qualitativem Wachstum kommt.

tiven Wachstum und entsprechenden neuen Konzepten der Messung von Lebensqualität verbinden, wie sie jüngst auch von einer Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages in ihrem Schlussbericht vorgelegt wurden (Enquete-Kommission „Wachstum, Wohlstand, Lebensqualität“ 2013). In diesem Bericht einschließlich der in ihm enthaltenen Sondervoten werden ähnlich wie im Diskurs um das lateinamerikanische „Gut-Leben“ Fragen des Verhältnisses von Lebensqualität und Wachstum diskutiert und die Frage zu beantworten versucht, wie unter der Restriktion endlicher Ressourcen und einer endlichen Schadstoffaufnahmekapazität der Umwelt eine Entwicklung hin zu einer hohen Lebensqualität für alle Menschen möglich werden könnte.

Überhaupt sollte man sich nicht durch die in postkolonialen Diskursen (nicht nur aus Lateinamerika) üblich gewordene antiwestliche Rhetorik in die Defensive drängen lassen. Moderne-Kritik hat immer zur Moderne selbst gehört. Sie gefährdet sie nicht, sondern gibt Anstöße zu ihrer Weiterentwicklung. Westliche Ethik hat immer wieder die Fähigkeit zur Selbstrelativierung bewiesen und braucht sich vor Infragestellungen nicht zu fürchten, sofern sie sich wirklich intensiv mit Kritik auseinandersetzt (Simon 2002).

Deshalb sollten wir uns in jedem Fall auf einen unvoreingenommenen

Dialog auch mit lateinamerikanischen Ansätzen einlassen: „Das Beschreiten neuer Wege steht ganz am Anfang. Im Dialog sollte der besondere Kontext, aus dem die Idee des Buen Vivir entstanden ist, wahrgenommen werden. Aber es sollte auch deutlich geworden sein, dass wir nicht zum Pachamamis-

mus überlaufen und keine Kulte der Mutter Erde im Schrebergarten etablieren müssen, um diesen Dialog zu führen.“ (Thomas Fatheuer 2011) Entscheidend scheint mir zu sein, die in solchen Konzepten zum Ausdruck kommenden Hoffnungen, das mitschwingende utopische Potenzial und die legitimen mo-

ralischen Forderungen in konstruktiver Zusammenarbeit realistisch und nüchtern mit den notwendigen politischen Maßnahmen, kreativen technischen Fortschritten und mutigen wirtschaftlichen Unternehmungen zu verbinden.

Die Bedeutung der Enzyklika *Laudato si'* für die Klimaverhandlungen in Paris



Kritische Würdigung mit Blick auf klimawissenschaftliche und verteilungspolitische Positionen

Mit seiner weltweit viel beachteten Enzyklika¹ macht Papst Franziskus unmissverständlich klar, dass er einen massiven Konflikt zwischen dem Zustand der Umwelt und dem Wirtschaftswachstum sieht. Bei der weitgehend positiven Resonanz in Deutschland fällt die Zurückhaltung der großen Wirtschaftsverbände auf. Zu den in der Enzyklika entwickelten internationalen verteilungspolitischen Vorstellungen gehen jedoch nicht nur Vertreter der Wirtschaft auf Distanz. Im folgenden Text wird zunächst der klimawissenschaftliche Forschungsstand dargestellt, danach der Stand der Verhandlungen zu einem neuen Klimaabkommen. Die sich anschließende Frage lautet: Inwiefern verfügt die katholische Kirche mit *Laudato si'* über einen Ansatz, direkt oder indirekt auf die Klimaverhandlungen in Paris Einfluss zu nehmen? Es zeigt sich, dass die Enzyklika keine Handlungsanleitung bietet; sie hat eher appellativen Charakter und lädt zur Diskussion ein.



Franz-Josef Wodopia

Klimawissenschaftlicher Forschungsstand

Die „Meinungshoheit“ in der Klimaforschung hat zweifellos der Weltklimarat (IPCC), ein Gremium der Vereinten Nationen. Bei den Veröffentlichungen des Weltklimarats handelt es sich ganz überwiegend um wissenschaftlich fundierte Arbeiten; es darf aber nicht übersehen werden, dass sich die UN-Mitgliedstaaten auf diplomatischem Wege in die Meinungsfindung einbringen.

Dies gilt insbesondere für die Executive Summaries, die in den letzten Jahren die sehr detaillierten Ausarbeitungen der Wissenschaftlergemeinschaft politisch

zuspitzten. Nach mehreren Pannen, die den Ruf des IPCC zu gefährden drohten, wird seit dem 5. Sachstandsbericht des IPCC² ein noch größeres Augen-

¹ Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus, Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Libreria Editrice Vaticana.

² IPCC, 2014: Climate Change 2014: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change [Core Writing Team, R. K. Pachauri and L. A. Meyer (eds.)]. IPCC, Geneva, Switzerland, 151 pp.

merk auf die Qualität der zitierten Veröffentlichungen gelegt, und es wurde insbesondere begrifflich sehr genau abgegrenzt, wie Wahrscheinlichkeitsaussagen zu verstehen sind. Dies erleichtert die Interpretation der Ergebnisse des Weltklimarats erheblich.

Zu den zentralen Aussagen des 5. Sachstandsberichts aus 2014 gehören:

- Die Erwärmung des Klimasystems ist eindeutig, und seit den 1950er Jahren sind viele der beobachteten Veränderungen seit Jahrzehnten bis Jahrtausenden ohne Beispiel. Die Atmosphäre und die Ozeane haben sich erwärmt, die Mengen an Schnee und Eis sind zurückgegangen und der Meeresspiegel ist angestiegen (S. 2).
- Anthropogene Treibhausgasemissionen haben seit der vorindustriellen Zeit zugenommen, hauptsächlich ausgelöst durch Wirtschaftswachstum und Bevölkerungsanstieg, und sind jetzt höher als je zuvor. Dies hat zu Konzentrationen von Kohlendioxid, Methan und Stickoxid in der Atmosphäre geführt, die seit mindestens 800.000 Jahren ohne Beispiel sind. Ihre Auswirkungen, zusammen mit denen anderer anthropogener Treiber, wurden im gesamten Klimasystem festgestellt und sind höchstwahrscheinlich (mit 95 bis 100% Wahrscheinlichkeit) die Hauptursache für die beobachtete Erwärmung seit Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts (S. 4).
- Veränderungen in vielen extremen Wetter- und Klimaereignissen wurden seit etwa 1950 beobachtet. Einige dieser Veränderungen wurden mit menschlichem Einfluss verknüpft, darunter eine Abnahme kalter Temperaturextreme, eine Zunahme extremer Meeresspiegelhöhen und eine Zunahme der Zahl starker Niederschläge in einer Reihe von Regionen (S. 7).
- Unter allen bewerteten Emissionsszenarien wird ein Anstieg der Oberflächentemperatur über das gesamte 21. Jahrhundert vorher-

gesagt. Die Projektionen des IPCC erfolgen seit dem 5. Sachstandsbericht auf der Grundlage sogenannter Representative Concentration Pathways (RCP). Diese werden nach dem Strahlungsantrieb im Jahr 2100 gegenüber dem vorindustriellen Strahlungsantrieb benannt. RCP8.5 besagt zum Beispiel, dass im Jahre 2100 dieser Strahlungsantrieb um 8,5 Watt pro Quadratmeter gestiegen ist. Auf diese Weise sind die Szenarien leichter miteinander zu vergleichen.

- Die Erwärmung wird für RCP6.0 und RCP8.5 mit hoher Wahrscheinlichkeit bei mehr als 2 °C liegen, für RCP4.5 mit mittlerer Wahrscheinlichkeit bei mehr als 2 °C und für RCP2.6 mit mittlerer Wahrscheinlichkeit bei nicht mehr als 2 °C liegen (S. 10).
- Der Klimawandel wird für Natur und Mensch bestehende Risiken verstärken und neue Risiken schaffen. Die Risiken sind ungleichmäßig verteilt und im Allgemeinen höher für benachteiligte Menschen und Gemeinschaften in Ländern auf allen Entwicklungsstufen (S. 13).
- Es gibt zahlreiche Minderungsmöglichkeiten, die wahrscheinlich eine Erwärmung auf unter 2 °C im Verhältnis zu vorindustriellen Werten begrenzen. Diese Minderungspfade

setzen erhebliche Emissionsreduktionen in den nächsten Jahrzehnten und bis zum Ende des Jahrhunderts eine Verminderung der Emissionen von CO₂ und anderen langlebigen Treibhausgasen um nahezu 100% voraus. Die Realisierung solcher Verminderungen stellt eine erhebliche technologische, wirtschaftliche, soziale und institutionelle Herausforderung dar (S. 20).

So weit zu den zusammengefassten Ergebnissen des IPCC. Neuere und noch nicht im Wissenschaftlerkreis ausdiskutierte Forschungsergebnisse sind darin ebenso wenig enthalten wie konträre Minderheitsmeinungen. Letztere werden aber zum Teil immerhin in der ausführlichen Langfassung erwähnt. Die neuesten Forschungsergebnisse ranken sich insbesondere um die auch als Hiatus bezeichnete Pause der Klimaerwärmung in den letzten Jahren. Öffentlich ist dies wenig bekannt, weil in den Medien trotz derzeit fast konstanter Temperaturentwicklung immer wieder Rekorde für bestimmte Monate und Regionen vermeldet werden. In der weiteren Forschung ist insbesondere zu klären, wie groß der Anteil natürlicher Faktoren wie zum Beispiel die Atlantische Multidekaden-Oszillation (AMO) einerseits an dieser Pause und andererseits an der Klimaerwärmung selbst ist.

Stand der Verhandlungen zu einem neuen Klimaabkommen in Paris

Vom 30. November bis 11. Dezember 2015 findet in Paris die 21. Konferenz der Parteien der Klimarahmenkonvention (UN-Klimakonferenz) statt. Zugleich ist dies das elfte Treffen zum Kyoto-Protokoll. Nachdem 2009 in Kopenhagen die Gelegenheit verpasst wurde, ein rechtsverbindliches Abkommen abzuschließen, liegen nun alle Hoffnungen für eine Nachfolgevereinbarung zum Kyoto-Protokoll in der UN-Klimakonferenz in Paris 2015. Die Vereinbarung könnte 2020 in Kraft

treten und sollte der Erfüllung des auf dem letzten G7-Gipfel noch einmal bekräftigten Zwei-Grad-Ziels dienen (Begrenzung der globalen Erderwärmung auf unter 2 °C im Vergleich zur vorindustriellen Zeit). Angesichts des großen Ungleichgewichts bei den globalen Emissionsminderungen ist ein rechtsverbindliches, möglichst viele Staaten umfassendes Abkommen erforderlich, um Standortverlagerungen in Länder mit niedrigerem Klimaschutz (Carbon Leakage) zu verhindern.

Gerade die Emissionen aus der Kohlenutzung verlagern sich immer mehr in die weniger entwickelten Nicht-OECD-Länder³ (Abbildung 1). Carbon Leakage ist doppelt schädlich, weil nicht nur die spezifischen CO₂-Emissionen bei der Produktion in Ländern mit schlechteren Umweltstandards steigen, sondern weil zusätzlich auch noch Emissionen beim Transport, insbesondere im Flug- und Seeverkehr hinzu-



Die Emissionen aus der Kohlenutzung verlagern sich immer mehr in Länder mit geringen Umweltstandards und dem Erfordernis weiter Transportwege

kommen. Der europäischen Wirtschaft ist es gelungen, zwischen dem Jahr 1990 und 2013 die Emissionen um 19% zu senken und gleichzeitig das Bruttoinlandsprodukt um 45% zu erhöhen. Dieses Erfolgsmodell darf durch Carbon Leakage nicht gefährdet werden.

Abbildung 2 zeigt, dass China mit einem Viertel der weltweiten Emissionen der mit Abstand größte Emittent von CO₂ ist. Es folgen die USA, die EU-28, Indien, Russland und Japan. Bei den weiteren in der Abbildung aufgeführten Ländern ist vor allem das Emissionswachstum beträchtlich. Vordringliche Aufgabe muss es deshalb sein, alle großen Volkswirtschaften „ins Boot“ zu holen.

Im Vorfeld der Pariser Konferenz sind die teilnehmenden Staaten gehalten, rechtzeitig ihre Minderungsbeiträge zu melden (Intended Nationally Determined Contribution – INDC). Im Juni war der Fortschritt der Meldungen noch besorgniserregend niedrig. Nur drei der sechs großen Emittenten (China, USA, EU, Indien, Russland und Japan) hatten Treibhausgasminde- rungsbeiträge veröffentlicht. Nur 20% der gesamten Treibhausgasemissionen wurden dadurch erfasst. Mittlerweile hat sich die Situation deutlich verbes-

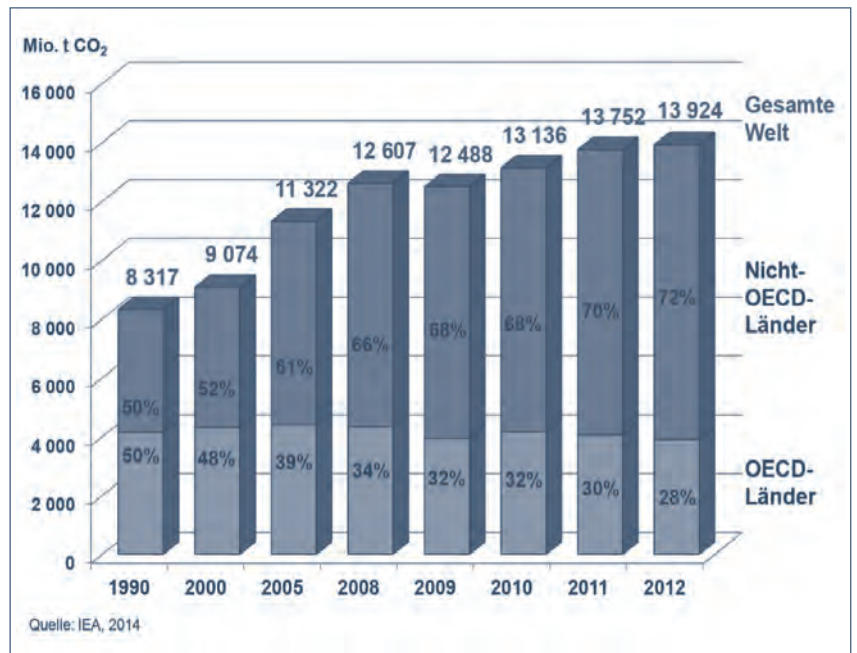


Abbildung 1: CO₂-Emissionen aus der Nutzung von Stein- und Braunkohle

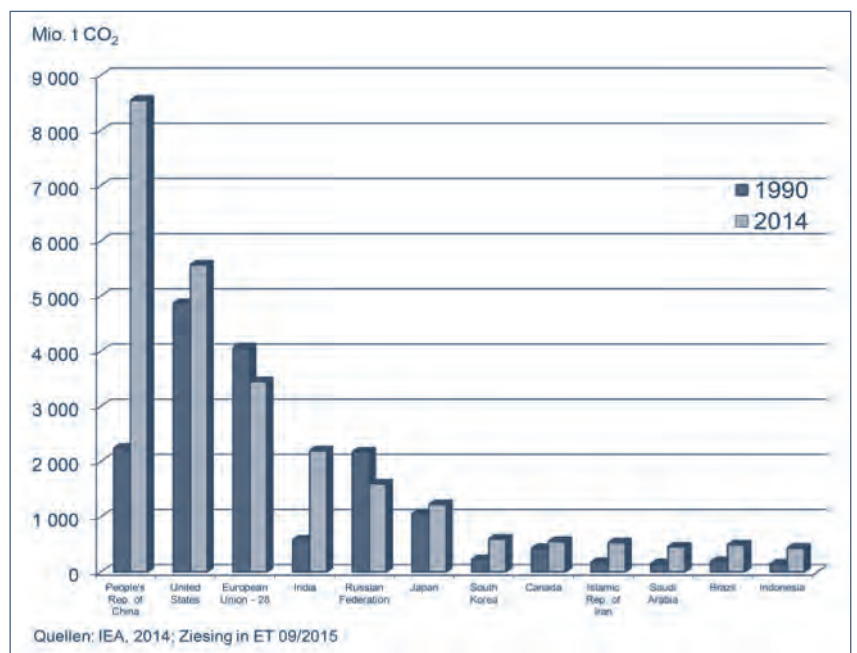


Abbildung 2: CO₂-Emissionen nach Regionen

sert. Von den genannten sechs Ländern gingen alle INDCs ein, zuletzt die Meldung Indiens. Insgesamt liegen jetzt 35 INDCs vor, wobei die EU-28 eine Meldung für alle Mitgliedsstaaten abgegeben hat. Entscheidend wird im

Weiteren sein, inwiefern die gemeldeten Minderungsmaßnahmen miteinander vergleichbar sind und dass dann auch möglichst vergleichbare Minderungsmaßnahmen verabredet werden.

³ OECD: Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung. Die OECD-Länder sind mehrheitlich entwickelte Länder mit hohem Pro-Kopf-Einkommen.

Ebenso wichtig wie die Vereinbarung von Verminderungsmaßnahmen ist deren permanente und transparente Überprüfung

Ebenso wichtig wie die Vereinbarung von Minderungszielen ist aber dann auch ein laufender Berichts- und Überprüfungsprozess, um so das notwendige Vertrauen zwischen den Vertragsparteien in ein gemeinsames solides Handeln zu schaffen. Sicherlich werden Finanzinstrumente wie der Green Climate Fund und der UN-Anpassungsfonds bei der Findung einer Lösung eine bedeutende Rolle spielen.

Denn Gerechtigkeitsfragen werden mit Sicherheit auch bei diesen Verhandlungen wieder zentralen Raum einnehmen. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist, dass bei Meldungen der INDCs auch Angaben zu „Fairness“ und „ehrgeiziger Bestrebung“ enthalten sind. Während China und Russland hierzu überhaupt keine Angaben machen, benennt die Europäische Union als Kennzahl die Emissionen pro Kopf der Bevölkerung. Die Vereinigten Staaten von Amerika stellen dagegen die jährliche Minderungsrate in den Vordergrund und somit eine relative Minderung ihrer sehr hohen Emissionen.

Im Rahmen der INDCs sind keineswegs nur die Emissionen aus der Energieumwandlung („Energieverbrauch“) zu betrachten. Vielmehr sollten anknüpfend an die UN-Klimakonferenz 2012 in Doha auch die Emissionen aus Forstwirtschaft und Flächennutzungsänderungen aufgenommen werden. Das heißt, dass die bei Rodung von Wäldern oder anderen Flächennutzungsänderungen hervorgerufenen Emissionen ebenfalls bei der Erstellung der Treibhausgasbilanz berücksichtigt werden sollten. Nach Angaben von Global Forest Watch ergibt sich aus der Auswertung von Satellitendaten, dass durch Abholzung insbesondere im vietnamesischen Mekong Delta und in Westafrika sehr große Flächen verlo-

ren gingen. Die häufig in diesem Kontext genannten Länder Brasilien und Indonesien liegen nicht mehr an erster Stelle. Klimapolitisch kontraproduktiv ist vor allem die Rodung von Wäldern mit dem Ziel, Rohstoffe wie Palmöl herzustellen, die dann mit dem Label „biogener Energieträger“ versehen werden.

Schließlich müsste in einem internationalen Klimaschutzabkommen auch dem Flug- und Schiffsverkehr Rechnung getragen werden. Auf Dauer ist eine Wettbewerbsverzerrung zu Lasten der europäischen Wirtschaft nicht durchzuhalten. Da eine Produk-

Hochgradig klimaschädlich ist auch die Rodung von Wäldern zum Palmölanbau

tionsverlagerung im Sinne des Carbon Leakage stets auch mit zusätzlichen Transporten verbunden ist, darf eine solche Produktionsverlagerung in Hochemissionsländer nicht noch zusätzlich durch eine Wettbewerbsverzerrung durch Klimaschutzmaßnahmen im Flug- und Schiffsverkehr angeheizt werden.

Die Enzyklika Laudato si' als Beitrag zu den Klimaverhandlungen?

Die Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus hebt sich sehr deutlich sowohl inhaltlich als auch im Stil von früheren Enzykliken ab. Unverkennbar trägt sie die Handschrift eines lateinamerikanischen Papstes, der die Frage der Gerechtigkeit und auch der Umverteilung deutlich adressiert. Dies dürfte vor allem dazu beigetragen haben, dass sich mit Ausnahme des Bundes Katholischer Unternehmer e.V. (BKU) kein Wirtschaftsverband zur Enzyklika äußerte.

- Der BKU begrüßte in einer Presseerklärung, dass die Enzyklika die „Suche nach einer nachhaltigen und ganzheitlichen Entwicklung“ angestoßen habe.
- Ein Kommentar in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung von Jan Gros-

Die Klimakonferenz in Paris ist aus europäischer Sicht zum Erfolg verurteilt, weil andernfalls die Vorleistungen der Europäischen Union im globalen Wettbewerb nicht mehr durchgehalten werden können. Diese Aussage ist auch vor dem Hintergrund der derzeit eher schwach ausgeprägten europäischen Einigungsfähigkeit auf anderen wichtigen Politikfeldern zu sehen. Zumindest im Bereich des Klimaschutzes demonstriert die EU aber Einigkeit. Die EU-Umweltminister einigten sich auf ein Verhandlungsmandat für die EU-Kommission für ein rechtlich verbindliches dynamisches Abkommen. Alle 5 Jahre sollte eine Überprüfung erfolgen. Dies ist auch dringend erforderlich, weil nach Einschätzung der EU-Kommission bislang von den in Paris vertretenen Staaten nicht ausreichende Zusagen gemacht wurden, die eine Einhaltung des Zwei-Grad-Ziels ermöglichen könnten. Nach Schätzungen von Nichtregierungsorganisationen (NGO) liefen die vorliegenden Meldungen auf einen Temperaturanstieg um 2,7°C bis zum Ende dieses Jahrhunderts hinaus.

sarth, der am 20. Juni 2015 unter dem Titel „Wo der Papst irrt“ erschien, dürfte die Stimmungslage der deutschen Wirtschaft treffen. Es wird darin eine deutliche Absage an das moderne Weltbild gesehen, wonach der Mensch die Welt zu seinem Nutzen gestalten sollte. Es gebe eine Vielzahl von negativen Wahrnehmungen, die zu einem Zerbild der Zivilisation führten. Vor allem aber dürfte in der Wirtschaft kritisch angekommen sein, dass von der entwickelten Welt ein Verzicht zugunsten sich entwickelnder Länder gefordert wurde.

Auf der Amerikareise von Papst Franziskus spielte die Enzyklika eine beachtliche Rolle. Zum Leidwesen der Re-

publikaner, die ihn in Senat und Kongress eingeladen hatten, kritisierte er Todesstrafe sowie Waffenhandel, und sprach sich für „mutige Handlungen und Strategien“ zum Umweltschutz aus. Die USA müssten dabei eine wichtige Rolle spielen.

Der Guardian bezeichnete die Enzyklika zuvor als „the most ambitious papal document of the past 100 years“ (18. Juni 2015).

Auch bei Klimawissenschaftlern löst die Enzyklika große Resonanz aus.

Die Oktober-Ausgabe von *nature climate change* enthält dazu mehrere Beiträge⁴. Im Editorial wird wie folgt zum Thema hingeführt: „It is admirable that the Pope has so publicly walked the tightrope between science and religion. But the statement should be seen as a punctuating point in the dialogue between the Catholic Church and the climate change research community, not the final word.“

Nachfolgend soll versucht werden, eine Übersicht der wichtigsten klimapolitischen Inhalte der Enzyklika zu geben.

Die Enzyklika *Laudato si'* lädt „dringlich zu einem neuen Dialog ein über die Art und Weise, wie wir die Zukunft unseres Planeten gestalten“ (S. 6). Die Chancen für einen solchen Dialog werden aber sehr pessimistisch eingeschätzt: „Leider pflegen viele Anstrengungen, konkrete Lösungen für die Umweltkrise zu suchen, vergeblich zu sein, nicht allein wegen der Ablehnung der Machthaber, sondern auch wegen der Interessenlosigkeit der anderen“ (S. 6). Gleich zu Beginn wird klargestellt, dass Geburtenkontrolle nicht Teil der Lösung von Armut und Umweltproblemen sein darf: „Anstatt die Probleme der Armen zu lösen und an eine andere Welt zu denken, haben einige nichts anderes vorzuschlagen als eine Reduzierung der Geburtenrate“ (S. 20). In China hatte die Reduzierung der Geburtenrate allerdings trotz aller ethischen Bedenken messbare „Erfolge“.

Der Untersuchung des *Economist* „Curbing Climate Change“⁵ zufolge zählt die chinesische Ein-Kind-Politik zu den erfolgreichsten CO₂-Minderungsmaßnahmen weltweit. Bezogen auf das Jahr 2005 wurden dadurch 1,3 Mrd. t CO₂ eingespart. Dies ist aktuell ein Sechstel der chinesischen Emissionen (vgl. Abbildung 2). Und das ist nur eine Facette der Zusammenhänge zwischen „Überbevölkerung“, Ressourcenverknappung und Umweltproblemen.



Die chinesische Ein-Kind-Politik zählt zu den erfolgreichsten CO₂-Minderungsmaßnahmen weltweit

Sehr kritisch werden in der Enzyklika die Weltklimakonferenzen gesehen: „Auffallend ist die Schwäche der internationalen politischen Reaktion. Die Unterwerfung der Politik unter die Technologie und das Finanzwesen zeigt sich in der Erfolglosigkeit der Weltgipfel über Umweltfragen“ (S. 22). Damit wird aber nicht generell ein bewusstes unmoralisches Handeln der politischen Verantwortlichen unterstellt: „Viele werden sagen, dass sie sich nicht bewusst sind, unmoralisch zu handeln, denn die ständige Ablenkung nimmt uns den Mut, der Wirklichkeit einer begrenzten und vergänglichen Welt ins Auge zu schauen. Daher bleibt heute „alles Schwache wie die Umwelt wehrlos gegenüber den Interessen des vergötterten Marktes, die zur absoluten Regel werden“ (S. 23).

Die weltweit vorherrschende Wirtschaftsform der kapitalistischen Marktwirtschaft bringe diese Verhaltensweisen also mit sich. Doch gebe es in einigen Ländern auch positive Beispiele „von Erfolgen bei der Umweltverbesserung, wie die Reinigung verschiedener Flüsse, die viele Jahrzehnte lang verseucht waren, oder die Rückgewinnung von einheimischen Wäldern oder die Verschönerung von Landschaften durch Umweltsanierung oder architektonische Projekte von großem ästhetischem Wert oder Fortschritte in der

Produktion umweltfreundlicher Energie, in der Verbesserung des öffentlichen Verkehrs und anderes“ (S. 24). Kritisch wird aber hinzugefügt: „Diese Aktionen lösen nicht die globalen Probleme, bestätigen jedoch, dass der Mensch noch fähig ist, positiv einzuschreiten. Da er erschaffen ist, um zu lieben, keimen inmitten seiner Begrenztheiten unweigerlich Gesten der Großherzigkeit, der Solidarität und der Fürsorge auf“ (S. 24). Diese Einschätzung dürfte vor allem diejenigen irritieren, die glauben, mit lokalen Klimaschutzmaßnahmen globale Probleme lösen zu können. Aus Sicht der Enzyklika sind dies positive Gesten, aber keine geeigneten globalen Lösungsansätze. Zu Recht weist die Enzyklika auf die Notwendigkeit international abgestimmten Handelns hin.


Die Grundhaltung der Enzyklika ist insbesondere auf eine sehr kritische Sicht des „technokratischen Paradigmas“ gestützt.

- Zwar wird die Bedeutung des technischen Fortschrittes durchaus anerkannt und es werden positive Beispiele aufgezählt: „Es ist recht, sich über diese Fortschritte zu freuen“ und angesichts der umfangreichen Möglichkeiten, die uns diese stetigen Neuerungen eröffnen, in Begeisterung zu geraten, da „Wissenschaft und Technologie ein großartiges Produkt gottgeschenkter Kreativität“ sind (S. 43).
- Doch setzt die Kritik an der Technik dort an, wo „die Menschheit tatsächlich die Technologie und ihre Entwicklung zusammen mit einem homogenen und eindimensionalen Paradigma angenommen hat“ (S. 45). Die von der Technik erzeugten Produkte seien nicht neutral, „denn sie schaffen ein Netz, das schließlich die Lebensstile konditioniert, und lenken die sozialen Möglichkeiten in die Richtung der

⁴ nature climate change, Vol. 5, Oktober 2015.

⁵ Economist, 20. Sept. 2014.

Interessen bestimmter Machtgruppen“ (S. 46). Diese Einschätzung kann man durchaus teilen. Sehr verabsolutierend ist allerdings die Aussage: „Es ist nicht an die Möglichkeit zu denken, ein anderes kulturelles Paradigma zu vertreten und sich der Technik als eines bloßen Instruments zu bedienen.“

 Die Enzyklika stellt die Möglichkeit eines verantwortungsbewussten Technikgebrauchs zum Nutzen von Mensch und Umwelt grundsätzlich infrage

- Ein verantwortungsbewusster Umgang mit der Technik zum Nutzen von Mensch und Umwelt wird damit infrage gestellt. „In der Tat neigt die Technik dazu, zu versuchen, dass nichts außerhalb ihrer harten Logik bleibt, und „der Mensch, der sie trägt, weiß, dass es in der Technik letztlich weder um Nutzen noch um Wohlfahrt geht, sondern um Herrschaft“ (S. 46). Die jüngsten Vorkommnisse im VW-Konzern scheinen diese Sicht zu bestätigen. Es gibt aber auch gute Beispiele.

Die Förderung der erneuerbaren Energieträger in Deutschland in zweistelliger Milliardenhöhe fände nicht statt, wenn nur wirtschaftliche Fragen im Vordergrund stünden. Und in Deutschland könnte es auch keine Debatte darüber geben, in welchem Ausmaße die erneuerbaren Energieträger im Rahmen der Energiewende ohne Nachteile für den Wirtschaftsstandort gefördert werden können, wenn Technik nicht in großem Maße zum Nutzen der Umwelt eingesetzt würde. Auch die schon in der Vergangenheit erzielten Erfolge bei der Luftreinhaltung sollten gewürdigt werden. Diese Einschätzung gilt nicht nur für Deutschland, sondern insbesondere auch für die Europäische Union. Selbst wenn die Enzyklika primär Weltregionen mit Nachholbedarf


im Umweltschutz im Blick hat, sollte sie doch nicht einen der größten und wichtigsten Wirtschaftsräume einfach übergehen, sondern dessen Modellcharakter loben. Einen sehr begrenzten Hoffnungsschimmer für Umweltverbesserungen scheint es in der Enzyklika nur zu geben, wenn es um Gemeinschaften von Kleinproduzenten geht (S. 48).

Im vierten Kapitel wird vorgeschlagen, sich mit einer „ganzheitlichen Ökologie“ zu befassen, „welche die menschliche und soziale Dimension klar mit einbezieht“ (S. 59). In einem Kommentar in *nature climate change* heißt es hierzu allerdings, das IPCC habe dies längst vorgeschlagen („Much of what Pope Francis argues for is not new“⁶). Neu hinzugekommen ist jedoch die Einbeziehung der „menschlichen Dimension“, die in der Tat bislang vernachlässigt wurde.

Im Anschluss an Ausführungen zur Generationengerechtigkeit folgen mit Kapitel fünf „einige Leitlinien für Orientierung und Handlung“. Der erste Abschnitt ist dem „Umweltdialog in der internationalen Politik“ gewidmet. Ohne in diesem Abschnitt auf die Arbeit des Weltklimarates einzugehen, oder auf andere Weise eine Ableitung einer klimapolitischen Position vorzunehmen, folgt eine Einschätzung, die für die Energiewirtschaft weltweit von fundamentaler Bedeutung ist: „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. Solange es keine weit reichende Entwicklung erneuerbarer Energien gibt, die bereits im Gang sein müsste, ist es legitim, für das geringere Übel zu optieren oder auf Übergangslösungen zurückzugreifen. Dennoch werden in der internationalen Gemeinschaft keine ausreichenden Vereinbarungen über die Verantwortung derer erreicht, die die Kosten für die Energieumstellung tragen müssen“ (S. 69).

Der Begriff „unverzüglich ersetzen“ ist durch die Arbeit des Weltklimarates nicht abgedeckt. Dort ist von erheblichen Emissionsminderungen in den nächsten Jahrzehnten und der Notwendigkeit die Rede, die Energiewirtschaft weltweit umzustrukturieren. Durch neue Kraftwerkstechnik mit deutlich höheren Wirkungsgraden und den Ausbau der Kraft-Wärme-Kopplung sind weitere Erfolge bei der Emissionsminderung möglich. Künftig werden mit der CO₂-Abscheidung und Umwandlung in Grundstoffe der Chemie neue Verfahren zur Verfügung stehen, die Teil der Lösung des Klimaproblems sein sollten und nicht ausgeklammert werden dürfen.

Nach allgemeiner Lesart in der Energiewirtschaft ist der Verweis auf das geringere Übel als ein Vorzug für den Einsatz von Erdgas zu interpretieren. Hier bewegt sich die Enzyklika – vermutlich unbewusst – in Interessenskonflikte zwischen den fossilen Energieträgern hinein und bezieht Position. Denn es geht hier nicht alleine um die Eigenschaften von Energieträgern, sondern vor allem um die Art

 Ein bewertender Vergleich der Energieträger Kohle, Erdöl und Erdgas müsste die Emissionen der gesamten jeweiligen Lieferkette berücksichtigen

der Nutzungstechnik, und es sind insbesondere auch alle Emissionen über die gesamte Lieferkette zu betrachten. Gerade bei dem Einsatz von verflüssigtem Erdgas (LNG) und dem Transport mit Kühlschiffen geht der in den Eigenschaften des Brennstoffes Erdgas liegende Vorteil gegenüber Kohle weitestgehend verloren. Durch das Fracking können die Methanemissionen bei der Erdgasförderung ansteigen – und Methan ist ein hochwirksames Kli-

⁶R.J. Brulle und R.J. Antonio, The Pope's fateful vision of hope for society and the planet, *nature climate change* 5, 2015, S. 900-901.

magas. Methanemissionen sind ein zu wenig beachtetes Problem bei der Erdöl- und Erdgasgewinnung, wie vor kurzem die Internationale Energieagentur (IEA) herausgestellt hat.

Zu den großen Erfolgen der kritisch betrachteten globalen Klimapolitik (S. 69) zählt die Einführung der „flexiblen Instrumente“. Hierzu zählen: Emissionshandel, Clean Development Mechanism (gemeinsame Reduktionsmaßnahmen von Industrie- und Entwicklungsländern) und Joint Implementation (Gemeinschaftsreduktion von Treibhausgasen von Industriestaaten). Diese Instrumente gehen auf das Kyoto-Protokoll zurück und sollten zum einen dazu dienen, dass der Klimaschutz dort erfolgt, wo die Maßnahmen am günstigsten sind und zugleich eine Win-win-Situation eintritt, weil das Gastland vom Technologietransfer profitiert.

Vom Handel zwischen Staaten zu unterscheiden ist der Emissionshandel in der Europäischen Union, wo ein Teil der energieintensiven Unternehmen einem solchen Handel unterliegt. Das Grundprinzip ist aber gleich. Eine aus klimapolitischen Gründen festgelegte Emissionsobergrenze (Cap) dient der Kontrolle der Emissionsminderungs­menge. Der Emissionshandel selbst hat lediglich die Funktion der ökonomisch optimalen Aufteilung der Rechte zwischen den Emittenten. Die Höhe des Preises ist dabei kein Indikator dafür, ob das Ziel gut oder schlecht erreicht wurde, sondern dafür, ob es zu höheren oder niedrigeren Kosten erreicht wurde. Die Einsparerfolge ergeben sich allein aus der Festlegung des Cap, also der bereits vorgegebenen Maximalmenge der Emissionen. Innerhalb der EU kann diese Entwicklung lediglich durch die Entwicklung der Emissionen außerhalb des Emissionshandelsbereichs konterkariert werden (zum Beispiel Verkehrssektor).

Der Emissionshandel zwischen Staaten soll ebenso wie die beiden anderen flexiblen Instrumente dazu dienen, Emissionen zuerst dort zu mindern, wo dies am kostengünstigsten ist und dies

zugleich mit Unterstützungsmaßnahmen und einem Technologietransfer in den Entwicklungsländern verbinden. In der Enzyklika wird dieser Aspekt anscheinend anders gesehen, wenn dort ausgeführt wird: „Einige der Strategien für den niedrigen Ausstoß umweltschädlicher Gase streben die Internationalisierung (gemeint: Internalisierung, d.h. Einbeziehung) der Umweltkosten an, was mit der Gefahr verbunden ist, dass den Ländern, die über weniger Mittel verfügen, schwerwiegende Verpflichtungen zur Reduzierung der Emissionen aufgebürdet werden, die denen der am stärksten industrialisierten Länder vergleichbar sind. Die Auferlegung dieser Maßnahmen beeinträchtigt die Länder, die am meisten der Entwicklung bedürfen. Auf diese Weise kommt im Gewand des Umweltschutzes eine neue Ungerechtigkeit hinzu. Wie immer trifft es die Schwächsten“ (S. 72).

Übersehen wird bei dieser gerechtigkeitsorientierten Betrachtung, dass das Wachstum der Treibhausgasemissionen seit 1990 ganz überwiegend aus den Nicht-OECD-Ländern, also sich entwickelnden Ländern stammt



Die Enzyklika scheint zu übersehen, dass das Wachstum der Treibhausgasemissionen seit 1990 überwiegend aus den Nicht-OECD-Ländern stammt

(Abbildung 3). Noch extremer fällt der Vergleich aus, wenn man Länder gegenüberstellt, die Minderungsmaßnahmen im Rahmen des Kyoto-Protokolls übernommen haben (Annex-I-Länder) und solche, die keine Verpflichtung übernommen haben. Von neuer Ungerechtigkeit kann hier kaum gesprochen werden.

Die Bedenken gegen den Emissionshandel werden in der Enzyklika nicht mit ökonomischen Kategorien begründet, sondern scheinen eher von durchaus gut begründbaren Vorbehalten gegenüber der Finanzwirtschaft geprägt zu sein: „Die Strategie eines An- und Verkaufs von Emissionszertifikaten kann Anlass zu einer neuen Form von Spekulation geben und wäre einer Reduzierung der globalen Ausstoßung von umweltschädlichen Gasen nicht dienlich“ (S. 73). Tatsächlich führt jede Art von Handel auch zu der Mög-

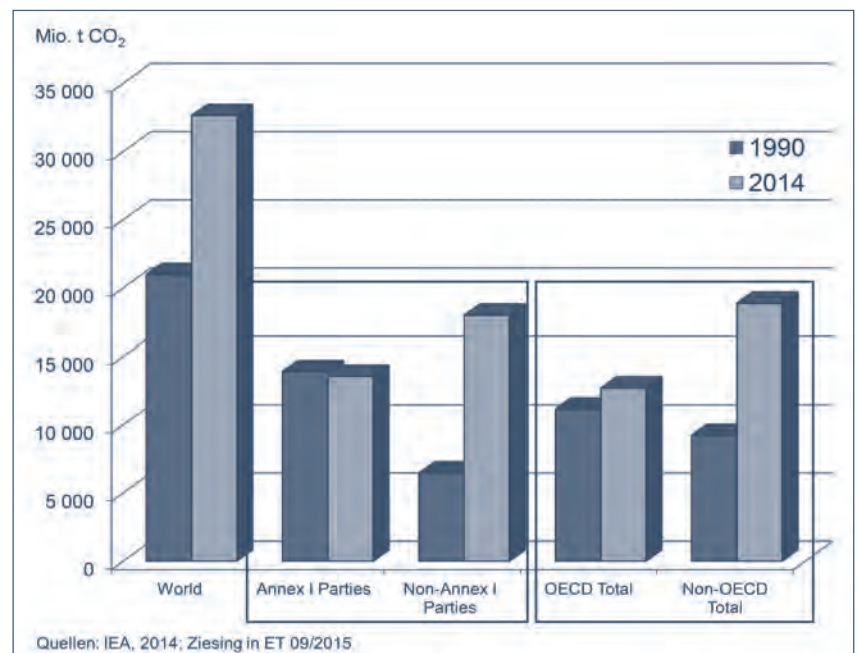


Abbildung 3: CO₂-Emissionen nach Vertragsstaaten (Annex I) und OECD-Zugehörigkeit

lichkeit, dass Spekulanten am Markt teilhaben. So wird zum Beispiel zehnmal mehr Öl global gehandelt als produziert wird. Trotzdem kann man daraus nicht ableiten, dass der Handel mit Öl einzustellen wäre. Vielmehr müsste sich die Enzyklika auch mit der dringlichen Frage befassen, wie derivative Finanzprodukte aus Sicht der katholischen Kirche zu bewerten sind.

Die Ablehnung von Spekulantentum kann kein Maßstab zur Beurteilung des Emissionshandels sein. Dieser muss sich allein daran messen lassen, ob er ein sinnvolles ökonomisches Instrument ist. Denn auch in der Enzyklika finden sich genau die ökonomischen Überlegungen, die Instrumente zur Internalisierung der Umweltkosten erforderlich machen: „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“ (S. 81). Die bekannten ökonomischen Instrumente zur Internalisierung von externen Umwelteffekten sind einerseits Steuern sowie Subventionen und andererseits der Emissionshandel. Da der Emissionshandel in der Enzyklika abgelehnt wird, bliebe konsequenterweise nur die Möglichkeit, aus ethischen Gründen eine Klimasteuer vorzuschlagen. Im Gegensatz zum Emissionshandel könnte eine solche Steuer mit einem Schutz an der Außengrenze der EU verbunden werden, um Carbon Leakage zu vermeiden. Dies wäre aber mit den Gerechtigkeitsvorstellungen in der Enzyklika nicht vereinbar, so dass anzuraten wäre, auf diesen Aspekt vertiefend einzugehen.

Nach anfänglich kritischen Äußerungen zu den internationalen Klimaverhandlungen folgt in den Leitlinien für Orientierung und Handlung dann doch die Forderung nach internationalen Vereinbarungen: „Dringend bedarf es internationaler Vereinbarungen, die umgesetzt werden, da die lokalen

Instanzen zu schwach sind, um wirksam einzugreifen“ (S. 73). Papst Johannes XXIII. bekräftigend wird „das Vorhandensein einer echten politischen Weltautorität“ gefordert (S. 74). Dies kann als Appell an die Klimakonferenz in Paris interpretiert werden, geht aber noch weit darüber hinaus.

Zu den Leitlinien für Orientierung und Handlung gehört schließlich die Empfehlung: „Darum ist die Stunde gekommen, in einigen Teilen der Welt eine gewisse Rezession zu akzeptieren und Hilfen zu geben, damit in anderen Teilen ein gesunder Aufschwung stattfinden kann“ (S. 81). Diese Empfehlung



Die geforderte Wachstumsrücknahme in den Industrieländern würde zu großen Verwerfungen in den Entwicklungsländern führen

ist durch die ökonomischen Erfahrungen der letzten Jahrzehnte mit Wechselwirkungen zwischen Entwicklungs- und Industrieländern nicht gedeckt. Ein Abschwung der OECD-Länder würde die Nicht-OECD-Länder empfindlich treffen, da diese in den arbeitsteiligen Welthandel integriert sind. Schon kleine Veränderungen in den Industrieländern können zu großen Verwerfungen in den Entwicklungsländern führen, etwa wenn diese die Rolle einer „verlängerten Werkbank“ übernommen haben. Ebenso gefährlich sind die Auswirkungen auf den Finanzmärkten. So hat etwa die wirtschaftliche Schwäche in der Euro-Zone zu einer Euro-Abwertung und damit zu Wettbewerbsnachteilen von Entwicklungsländern geführt. Unabhängig von der moralischen Dimension dieser Forderung ist diese nicht geeignet, die wirtschaftliche Situation der Entwicklungsländer zu verbessern.

Fazit

Nach eingehender Analyse der Ausführungen in der Enzyklika *Laudato si'*

KURZBIOGRAPHIE

Franz-Josef Wodopia (*1957) wurde 1985 an der Universität Heidelberg zum Doktor der Wirtschaftswissenschaften (rer. pol.) promoviert. Seit 2005 ist er Hauptgeschäftsführer, seit 2006 Geschäftsführendes Vorstandsmitglied des Gesamtverband Steinkohle (GVST) e.V., Herne. Von 2000 bis 2007 hatte er eine Professur für Wirtschaftswissenschaften für Ingenieure an der TFH Georg Agricola inne, seit 2007 ist er dort Honorarprofessor; Veröffentlichungen u.a.: – Kohleausstieg für den Klimaschutz?, in: Schriftenreihe des Kuratoriums des Forums für Zukunftsentnergien, Band 7 (2015), S. 208–219; – Marktde-sign für eine ausreichende Versorgung mit Kraftwerksleistung und Marktintegration der erneuerbaren Energieträger, in: Energiewirtschaftliche Tagesfragen 64. Jg. (2014) Heft 4, S. 34–36; – Ökonometrische Analyse der Temperaturvariabilität, in: Zeitschrift für Energiewirtschaft, Hrsg.: Energiewirtschaftliches Institut an der Universität zu Köln, 36. Jg. (Dezember 2012) Heft 4, S. 299–319.

to si' zu Umwelt- und Klimafragen kann festgestellt werden, dass ein Dialog mit der Gemeinschaft der Klimawissenschaftler und -politiker eröffnet wurde. Die Enzyklika ist nicht das letzte Wort, sondern eher ein Standpunkt. Anzuraten wäre, dass die Katholische Kirche zum klimapolitischen Instrumentarium Position bezieht. Offensichtlich war dies (zunächst?) nicht die erklärte Absicht der Enzyklika: „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 den Wissenschaftlern fördern muss, indem sie die Unterschiedlichkeit der Meinungen respektiert“ (S. 25). Die Enzyklika *Laudato si'* ist eine Einladung zum Dialog. Die Wissenschaftsgemeinschaft hat sie schon angenommen.

Gelobt seist Du, nicht aber die „jetzige Wirtschaft“



Zur Wirtschaftskritik in Franziskus' Öko-Sozial-Enzyklika

In Laudato si' wird die „jetzige Wirtschaft“ als eine ausufernde und die Gesellschaften dominierende Marktwirtschaft verstanden. Wegen ihres exzessiven Umweltverbrauchs und der übermäßigen Umweltbelastung wird sie als maßgebliche Ursache für die ökologischen Verwerfungen ausgewiesen. Sie stehe in Gefahr, das „gemeinsame Haus“ zu zerstören. Eine extrem ungleiche Verteilung der Verfügungsmacht über die begrenzten Ressourcen führe zur Willkürherrschaft der Stärksten; die Folge seien wachsende Ungerechtigkeit und Gewalt. Den Lösungsweg für die anstehende öko-soziale Transformation sieht die Enzyklika deshalb nicht in der Wirtschaft, geschweige denn beim Prinzip „mehr Markt“, sondern bei der Politik: Diese müsse der „jetzigen Wirtschaft“ wieder Grenzen setzen und sie unter das Primat der Politik bringen.



Matthias Möhring-Hesse

„Diese Wirtschaft tötet“, mit diesem Fanal hatte Papst Franziskus in seiner *in Evangelii gaudium* (2013) abgegebenen „Regierungserklärung“, weltweit Aufsehen erregt. Daran gemessen bleibt er in seiner ersten Sozialenzyklika, in *Laudato si'*, gelassen. Dennoch lässt er es auch in dieser an Eindeutigkeit nicht fehlen: Die „jetzige Wirtschaft“ ist maßgebliche Ursache für die Beschädigungen des „gemeinsamen Hauses“; und sie trägt für die anstehende gemeinsame „Sorge für das gemeinsame Haus“ allenfalls wenig bei. Seit den ersten Kommentaren wurde der wirtschaftskritische Grundzug der neuen Enzyklika bemerkt – und zum Beispiel in der FAZ bemängelt. Unter der Überschrift „Wo der Papst irrt“ wurde der Enzyklika mit ihrer Kritik an der Marktwirtschaft „ein Zerrbild der Zivilisation“ (20.06.2015) vorgeworfen. Sie stehe im Begriff, „die neue Mao-Bibel der Globalisierungs- und Kapitalismuskritiker von ganz links bis ganz rechts zu werden“ (17.07.2015). In der Zeitschrift „Cicero“ wurde sie als „antikapitalistische Kampfschrift“ (18.06.2015) abgetan.

Tatsächlich: Die Enzyklika zeichnet ein negatives Bild von der „jetzigen Wirtschaft“ (Nr. 109) – und dieses negative Bild ist für ihre sozial-ökologische Botschaft grundlegend. Wer von der Kritik an „dieser Wirtschaft“ nichts wissen will, wird in der Enzyklika zwar einige Passagen – etwa zur franziskanischen Spiritualität – goutieren können. In ihrer Analyse der ökologischen Verwerfungen, in ihrem Anliegen, die Menschheit für eine öko-soziale Transformation zu gewinnen, und in ihrer Einladung zu einem weltweiten Dialog wird sie oder er die Enzyklika aber nicht verstehen.

- In diesem Beitrag soll zunächst aufgeklärt werden, von welcher Wirtschaft in *Laudato si'* die Rede ist (Abschnitt 1).
- Die „jetzige Wirtschaft“ ist nach Auskunft der Enzyklika maßgeblich für die ökologischen Verwerfungen, für die Zerstörung des für alle Menschen und andere Lebewesen „gemeinsamen Hauses“ ursächlich (Abschnitt 2).
- Weil die „jetzige Wirtschaft“ das Problem, nicht aber die Lösung ist,

spricht die Enzyklika „die Politik“, insbesondere die Staaten und die internationalen Organisationen auf die notwendige öko-soziale Transformation an. Dabei fordert sie dazu auf, die einzelwirtschaftlichen Akteure zu bändigen und sie in politisch gesetzte Grenzen zu verweisen (Abschnitt 3).

Gleichwohl ist *Laudato si'* keine „antikapitalistische Kampfschrift“. Denn den Kapitalismus der „jetzigen Wirtschaft“ nimmt sie nicht in den Blick – und interessiert sich insoweit nicht für die theoretischen Hintergründe ihrer Wirtschaftskritik. Dennoch versteht sie genug von der „jetzigen Wirtschaft“, dass sie deren Beitrag für die ökologischen und sozialen Verwerfungen realistisch einzuschätzen vermag. Ein „Zerrbild“ zeichnet sie jedenfalls nicht.¹

¹ In Vorbereitung auf unseren gemeinsamen Kommentar haben Bernhard Emunds und ich uns ein gemeinsames Verständnis der Enzyklika erarbeitet, vgl. Emunds/Möhring-Hesse 2015. Dieser Text spiegelt dieses gemeinsame Verständnis, auch wenn ich ihn als alleiniger Autor zeichne.

1. Von welcher Wirtschaft ist die Rede?

Während seine Vorgänger in ihren Verlautbarungen selbstverständlich vom Kapitalismus und von diesem selbstverständlich kritisch sprachen, taucht in Franziskus' *Laudato si'* der Begriff weder als Substantiv, noch als Adjektiv auf. In ihrer Wirtschaftskritik kommt die Enzyklika begrifflich mit *Wirtschaft* und damit ohne jedes bestimmende Adjektiv, selbst ohne jedes Präfix (w. z. B. *Markt-*) aus. Sprachlich deutet sich damit der Inhalt an: Die kritisierte Wirtschaft wird wirtschaftstheoretisch nicht begriffen, mehr noch: *Laudato si'* bemüht sich nicht um einen genaueren Begriff der Wirtschaft, die sie kritisiert. Die Enzyklika kritisiert gleichsam an der Oberfläche jener Sachverhalte, die man gemeinheit unter den Begriff *Wirtschaft* zusammenfasst. Sie schaut nicht „hinter“ die Oberfläche und müht sich nicht um die dafür notwendige theoretische Aufklärung. So unterlässt sie auch die theoretischen Anstrengungen, die im Begriff *Kapitalismus* gebündelt werden könnten. Für *Laudato si'* ist dieser Begriff unerreichtbar, weswegen es auch konsequent ist, dass sie auf ihn verzichtet.

Wegen ihrer wirtschaftstheoretischen Enthaltbarkeit mag man die Enzyklika kritisieren. Jedoch sollte man dabei zumindest in Rechnung stellen, dass gegenteilige Bemühungen nicht in das Konzept und in die Sprache dieser Enzyklika passen würden. Wenngleich sie als eine Enzyklika auf die Tradition päpstlicher *Lehrschreiben* zurückgreift, unterläuft sie deren Lehrcharakter. Sie intendiert keine Lehre, sondern zielt auf Plausibilitäten und auf intuitive Zustimmung. Dazu pflegt sie eine eher poetische, stark metaphorische Sprache, spricht ihre LeserInnen damit jenseits von Alltags- und Wissenschaftssprache, auch jenseits der darin eingewebenen Denkgewohnheiten an. Darin offenbar nicht ohne Erfolg sucht sie die LeserInnen jenseits kontroverser Überzeugungen für die gemeinsame „Sorge für das gemeinsame Haus“ zu gewinnen

und sie gerade so zu einem weltweiten Umbruch zu motivieren. Die Theorie zu den vermittelten Plausibilitäten deutet die Enzyklika bestenfalls an. Sie überlässt es TheoretikerInnen, ihre Anliegen in überzeugende Theorien zu bringen. Womöglich gelingen solch' nachvollziehende theoretische Begründungen sogar in unterschiedlichen theoretischen Kontexten, so dass diese dann in ihrem Gegenstand – das, was *Laudato si'* die gemeinsame „Sorge für das gemeinsame Haus“ nennt – übereinstimmen, wenngleich sie sich in dessen Begründung widersprechen. Das entspräche der Hoffnung von Papst Franziskus, dass alle kognitiven und orientierenden Ressourcen der Menschheit für die anstehende öko-soziale Transformation gewonnen werden können.

Weil sie ohne einen eindeutigen, geschweige denn: theoretisch fundierten Begriff von Wirtschaft daherkommt, wird man aber zunächst einmal fragen müssen, von welcher Art Wirtschaft in *Laudato si'* die Rede ist. Einige Kommentatoren verstanden die Enzyklika,



Die Wurzel der ökologischen Verwerfungen sieht Franziskus nicht in individueller Gier, sondern in wirtschaftlichen Strukturen

wie auch zuvor das Rundschreiben *Evangelii gaudium* so, dass mit *Wirtschaft* auf die einzelwirtschaftlichen Akteure, genauer noch: auf wirtschaftlich aktive Individuen und deren persönliche Haltungen Bezug genommen würde. Der Papst kritisiere die Gier der Menschen und mache sie in ihrer Gier für die ökologischen Verwerfungen verantwortlich. Diese Deutung war zu meist mit der Kritik verbunden, dass ein solches Verständnis von Wirtschaft der Komplexität der mit *Wirtschaft* bezeichneten Sachverhalte auch nicht annähernd gerecht werde. Bei aller Uneindeutigkeit von *Wirtschaft* in *Lau-*

dato si' – Papst Franziskus führt keineswegs die sozio-ökonomischen Problemlagen, führt weder Hunger, noch die Polarisierung der Einkommen oder die ökologische Zerstörung auf böse Haltungen von Individuen zurück. Für ihn ist nicht die Gier die Wurzel allen ökologischen Übels. In *Laudato si'* geht es unter dem Begriff *Wirtschaft* stattdessen um Strukturen, um Institutionen und um formelle und informelle Regeln, die das Wirtschaften der einzelwirtschaftlichen Akteure in Bahnen lenken und ihre Beziehungen, auch die Verteilung von Macht und Einkommen, vorbestimmen.

Im Zentrum steht „der Markt“ als Struktur der Wirtschaft oder genauer: die institutionelle Dominanz der Marktorientierung, so dass die Wirtschaft vor allem über Märkte gesehen wird. Dass in modernen Volkswirtschaften einzelwirtschaftliche Aktivitäten über Tausch auf Märkten mit Geld als dem Tausch- und Kommunikationsmittel koordiniert werden, dass also moderne Volkswirtschaften marktwirtschaftlich verfasst sind, davon geht *Laudato si'* selbstverständlich aus. Diese wird mit keinem Wort kritisiert, wenngleich auch mit keinem Wort gewürdigt. Um am Markt erfolgreich teilnehmen zu können, werden den einzelwirtschaftlichen Akteuren bestimmte, zu Tausch und Wettbewerb passende Orientierungen abverlangt; und je stärker sie sich über ihre erfolgreichen Geschäfte auf Märkten bestimmen bzw. bestimmt werden, desto stärker werden diese Orientierungen für ihre einzelwirtschaftlichen Aktivitäten ausschlaggebend (gemacht). En passant unterstellt die Enzyklika als Zeitdiagnose, dass die marktwirtschaftliche Orientierung überhand genommen hat, dass also die „jetzige Wirtschaft“ zu sehr Marktwirtschaft geworden ist, und dass deshalb andere Sachverhalte, die – wie Absprachen oder Redlichkeit – auch zur Wirtschaft gehören, zurückgedrängt oder sogar ausgeschlossen werden. Sie sieht diese Dominanz der Marktwirtschaft, nicht

Arts & ethics

... und hoffentlich wird morgen alles gut!

Vom Menschen zum Flüchtling – vom Flüchtling zum Menschen

Cornelia Suhan erzählt in ihren Fotografien von Menschen, von Flüchtlingen, ihren Ängsten, ihren Träumen und Hoffnungen. Sie träumen von einem guten Leben, in dem sie all ihre Potentiale entwickeln können. Einem Leben ohne Krieg, ohne Gewalt, ohne Angst, ohne Hunger, einem Leben in Frieden, einem Sterben in Würde. Dafür würden sie alles geben. Träume öffnen Grenzen, Träume überwinden scheinbar unüberwindliche Hindernisse, Träume verbinden. Träume sind unverzichtbar, um einen tagtäglichen Albtraum auszuhalten. Träume zeigen auch ungenutzte Möglichkeiten.

Mamadous Traum Als ich klein war, habe ich immer geträumt, ein großer Staatsbeamter zu sein, z.B. ein Bankdirektor oder ein Ministerialbeamter. Diese Träume blieben lange in meinem Kopf und meinem Herzen. ... Aber oft kommt alles anders: Wegen der politischen Situation in meinem Land war ich gezwungen, hier nach Deutschland zu kommen, um meine Zukunft zu gestalten. Und hier hat mein Traum eine andere Richtung genommen, denn ich bin kein Zauberer. ... Ich erfahre, was in Deutschland wichtig ist, und suche, was mir hilft, um hier bleiben zu können. Vielleicht könnte ich Elektriker werden, weil ich gut in Mathe bin, oder Krankenpfleger, weil ich damit anderen helfe und diese Arbeit hier gebraucht wird. Ich möchte gerne arbeiten. Schließlich hoffe ich, dass Gott wählt, was gut für mich ist. Er weiß, was gut für jeden ist.



Mamadou Bah, 17 Jahre, Guinea



Cornelia Suhan
geb. 1956 in Duisburg, studierte Fotodesign an der Fachhochschule Dortmund und am San Francisco Art Institute in San Francisco/USA; lebt und arbeitet in Dortmund als Architektur- und Porträtfotografin. Weiteres unter: www.suhan-fotografie.com.



© Cornelia Suhan

aber die marktwirtschaftliche Verfassung kritisch und beurteilt sie wegen der Ignoranz gegenüber anderen, für die Wirtschaft ebenfalls relevanten Sachverhalten negativ.

Einen Typ einzelwirtschaftlicher Akteure nimmt die Enzyklika besonders in den Blick, die Unternehmen. Diese können sich (zumeist) nur dann dauerhaft am Markt behaupten, wenn sie auch über interne Finanzierungsmittel verfügen, die sich aus eigenen Gewinnen speisen. Zudem sind deren Gewinne eine wichtige Informationsquelle. Sie zeigen gesamtwirtschaftlich Entwicklungen der Nachfrage an und geben den Unternehmen damit wichtige Signale für ihre Entscheidungen über Produktion und Investition. Unternehmen orientieren sich mithin am Gewinn – und können dies in marktwirtschaftlich verfassten Ökonomien auch gar nicht anders. Ohne die Berechtigung von Gewinnen zu leugnen, oder genauer, ohne sie zu erwähnen, verweist Papst Franziskus auf die Gefahr, dass die ausgewiesenen Gewinne immer dann verfälscht sind, wenn die Unternehmen einen erheblichen Teil der Kosten, die mit ihrer Wertschöpfung verbunden sind, externalisieren. Zudem kritisiert er zwei einseitige Formen der Gewinnorientierung:

- Mit der Gewinnmaximierung, also mit der Ausrichtung aller Unternehmensaktivitäten auf das alleinige Ziel, möglichst hohe Gewinne zu erzielen, werden alle anderen Aspekte von Wirklichkeit systematisch ausgeblendet – darunter auch die Auswirkungen, welche die eigenen Geschäftsstrategien auf die Würde anderer Menschen oder auf die Umwelt haben.
- Ähnlich Blick verengend und deshalb problematisch ist die Ausrichtung am schnellen Gewinn. Irrelevant werden im Gegenzug alle langfristig auftretenden Schäden – und zwar auch die, welche sich in der Zukunft auf die Ertragsbedingungen der Unternehmen negativ auswirken.

Die Enzyklika sieht die „jetzige Wirtschaft“ vor allem durch Unternehmen der Finanzbranche und damit die Gesamtwirtschaft durch die Finanzwirtschaft bestimmt. Sie spricht von der „absolute[n] Herrschaft der Finanzen“ (Nr. 189). Unter diesen Bedingungen



Scharf kritisiert Franziskus die absolute Herrschaft des Finanzsektors und die unbedingte Ausrichtung auf den Gewinn

verstärkt sich die unbedingte Ausrichtung der Unternehmen auf den Gewinn, wenn etwa börsennotierte Unternehmen durch die Anleger auf den Wertpapiermärkten zu möglichst hohen und möglichst kurzfristigen Gewinnen angehalten werden. „Die Finanzen ersticken“, so heißt es in der Enzyklika, „die Realwirtschaft“ (Nr. 109).

Für Papst Franziskus entfaltet das Gewinnstreben vor allem deshalb zerstörerisches Potenzial, weil sich die Unternehmen technischer Möglichkeiten mit zunehmender Eingriffstiefe bedienen können. Die „jetzige Wirtschaft“ steht unter einem „technokratischen“ bzw. „ökonomisch-technokratischen“ Paradigma, weswegen *Wirtschaft* und *Technik* in der Enzyklika engstens verknüpft sind. Dieser Zusammenhang wird ein wenig dadurch verschleiert, dass sich die Enzyklika in den entsprechenden Passagen auf den deutschen Religionsphilosophen Romano Guardini (1885–1968) und dessen Schrift „Das Ende der Neuzeit“ (1950) bezieht. Dieser hatte in der technischen Naturbeherrschung einen allgemeinen Zug *des Menschen in der Neuzeit* gesehen und diesen – in Reflex auch auf den Nationalsozialismus – vor allem *dem Staat* zugeschrieben. Guardinis Warnungen vor einer zerstörerischen Technik wird in *Laudato si'* nicht auf die Staaten, sondern auf den Technikeinsatz der Unternehmen bezogen. Da diese alle abweichenden Wirklichkeitsaspekte ausblenden, akzeptieren sie auch für den Einsatz von Technik keine ethi-

schen Grenzen – und können in Folge der zunehmenden Eingriffstiefe der Technik die Herrschaft über Menschen, aber auch über die Umwelt ins Unermessliche steigern. Zudem wird in der Enzyklika Guardinis Kritik der technischen „Macht“ des Menschen „soziologisiert“. Es sind nicht *die* Menschen, die jedwedes Maß verloren haben und sich alle Dinge in der Welt unterwerfen. Vielmehr sind es diejenigen, die technisches Wissen und wirtschaftliche Macht besitzen – allen voran die Unternehmen. So herrschen in der „jetzigen Wirtschaft“ wenige Mächtige über die Technik – und mit der Technik über die vielen anderen Menschen und über die gemeinsame Umwelt.

Diesen soziologischen Blick nimmt *Laudato si'* auch auf andere wirtschaftliche Sachverhalte ein: Zwischen einzelwirtschaftlichen Akteuren, vor allem zwischen Unternehmen auf der einen Seite und Konsumenten und Beschäf-



Die wirtschaftlichen Ressourcen und die Macht über sie sind extrem ungleich verteilt – eine Ursache für Ungerechtigkeit und Gewalt

tigten auf der anderen, aber auch zwischen diesen untereinander sind in der „jetzigen Wirtschaft“ nicht nur die wirtschaftlichen Ressourcen, sondern ist darüber auch die Macht extrem ungleich verteilt. „Nie hatte die Menschheit so viel Macht über sich selbst, und nichts kann garantieren, dass sie diese gut gebrauchen wird [...]. In welchen Händen liegt so viel Macht, und in welche Hände kann sie gelangen? Es ist überaus gefährlich, dass sie bei einem kleinen Teil der Menschheit liegt“ (Nr. 104). Über die extrem ungleiche Verteilung von Macht herrscht in der „jetzigen Wirtschaft“ die „Willkür des Stärksten“ (Nr. 82), was „für die Mehrheit der Menschheit zu unermesslich viel Ungleichheit, Ungerechtigkeit und Gewalt geführt [hat], denn die Ressourcen gehen dann in den Be-

sitz dessen über, der zuerst ankommt oder mächtiger ist: Der Sieger nimmt alles mit“ (Nr. 82).

Die Wirtschaft erscheint in *Laudato si'* als ein Bereich der Gesellschaften neben anderen, wobei er – und das wäre ein weiteres Kennzeichen der „jetzigen Wirtschaft“ – alle anderen Bereiche und dabei auch die Politik zunehmend dominiert, sich auf diesem Wege der politischen Steuerung entziehen und die Politik nach den Interessen der wirtschaftlich Mächtigen steuern kann. Um das Gemeinwohl realisieren zu können, sieht *Laudato si'* – in guter Tradition katholischer Sozialverkündigung – Gesellschaften, aber auch weltgesellschaftliche Zusammenhänge als primär politische, also über Politik gesteuerte Zusammenhänge. Weil politische Steuerung von Gesellschaften maßgeblich über die Staaten bzw. über internationale Organisationen läuft, werden sie in *Laudato si'* hoch geschätzt und auf ihre besondere Verantwortung für das Gemeinwohl verpflichtet. Gerade der wirtschaftliche Handlungsbereich bedarf, so *Laudato si'*, der politischen Steuerung und der über den Staat laufenden rechtlichen Regulierung. Denn über die marktwirtschaftliche Verfassung und der auf den Märkten erzwungenen Wettbewerbs- und Gewinnorientierung entziehen sich die einzelwirtschaftlichen Akteure systematisch dem Gemeinwohl, verstanden als einem bewussten und gemeinsam intendierten Ziel einer Gesellschaft. So aber muss die Wirtschaft immer wieder dem Gemeinwohl unterworfen werden. Dies gelingt aber, so *Laudato si'*, bei der „jetzigen Wirtschaft“ immer weniger. Die ökonomische Transnationalisierung hat nämlich die nationalstaatlich verfasste Politik massiv geschwächt, ohne dass auf der globalen Ebene ausreichend mächtige Institutionen bestehen, die das politische Steuerungsvakuum ausfüllen könnten. Deshalb hat „die Dimension von Wirtschaft und Finanzen“ mittlerweile „die Vorherrschaft über die Politik“ (Nr. 175) gewonnen. Unter den Branchen, die



Laudato si' kann als Kritik am real existierenden Kapitalismus gelesen werden

„heute ... mehr Macht ausüben, als die Staaten selbst“ (Nr. 196), sticht die Finanzwirtschaft hervor.

Diese für die „jetzige Wirtschaft“ angesprochenen Sachverhalte ließen sich zu einer Analyse von einzelkapitalistisch verfassten Wirtschaften in deren aktuellen Verfassung ausbauen. Dazu wären einige Unterscheidungen und Präzisierungen notwendig; auch müssten weitere Sachverhalte, müsste vor al-

2. Warum die „jetzige Wirtschaft“ Ursache der ökologischen Verwerfungen ist

Den mit Ökologie bezeichneten komplexen, für die Menschen und von den Menschen mit Problemen belasteten Zusammenhang bringt Papst Franziskus in das Bild vom „gemeinsamen Haus“. Insofern Ökologie vom griechischen *oikos* (dt.: Haushalt) abstammt, liegt diese Metapher nahe. Nach Auskunft der Enzyklika besteht das ökologische Drama darin, dass das „gemeinsame Haus“ durch die Menschen, die es gemeinsam bewohnen, „stark beschädigt“ (Nr. 61) wurde – und weiterhin wird. Vor allem drei Entwicklungen hat die Enzyklika im Blick:

- Erstens wird der Planet Erde mit der Abgabe von Schadstoffen und Abfällen belastet – und zwar in einem Maße, dass die Fähigkeit der Ökosysteme, die Schadstoffe aufzunehmen und abzubauen, überfordert wird. Dadurch verändert sich die Umwelt der Menschen, wobei diese Veränderungen zunehmend negativ auf die Lebensverhältnisse der Menschen, etwa als Gesundheitsgefährdungen, zurückwirken. Als zugleich exemplarischen und besonders dramatischen Fall dafür behandelt die Enzyklika den Klimawandel.
- Zweitens werden die ökologischen Ressourcen übermäßig, d. h. in ei-

lem die Kapitalakkumulation und das Lohnarbeitsverhältnis berücksichtigt werden. Wer aber in Papst Franziskus' „jetziger Wirtschaft“ heutige Formen des Kapitalismus' sehen will, die z. B. mit den Begriffen *Finanzmarktkapitalismus* oder *Neoliberalismus* bezeichnet werden, und deshalb der Wirtschaft der Enzyklika das Adjektiv *kapitalistisch* voranstellt, dürfte im Vorgriff auf entsprechende theoretische Anstrengungen nicht ganz falsch liegen. Sie bzw. er dürfte die Enzyklika nicht missverstehen, wenngleich sie oder er dann mehr von der Wirtschaft versteht, als in *Laudato si'* verstanden werden soll.

nem stärkeren Maße verbraucht, als sie die Erde, zumindest einzelne Regionen auf dem Planeten Erde, regenerieren und damit in der nächsten Periode wieder bereitstellen kann bzw. können. Als exemplarischen, wie auch besonders dramatischen Fall der Übernutzung ökologischer Ressourcen nennt die Enzyklika die Versorgung mit sauberem Trinkwasser.

- Dadurch, dass die Menschen in komplexe ökologische Zusammenhänge eingreifen, dass sie dabei Lebensräume für Pflanzen und Lebewesen beeinträchtigen oder gar vernichten, aber auch in Folge des Klimawandels nimmt drittens die biologische Vielfalt mit hohem Tempo ab.

Diese drei ökologischen Verwerfungen sind eine der Ursachen für das hohe Ausmaß an sozialer Ungleichheit auf dem Planeten Erde. Vor allem werden die „schwersten Auswirkungen all dieser Umweltverletzungen von den Ärmsten erlitten“ (Nr. 48). Deshalb werden in *Laudato si'* die ökologischen Verwerfungen nicht nur „ökologisch“, also an der Möglichkeit der Ökosysteme, sondern auch „sozial“ beurteilt. Dabei ist der Maßstab für das

Soziale egalitaristisch, also auf Gleichheit hin „eingestellt“.

- Die Enzyklika betrachtet nämlich ökologische Ressourcen erstens als gemeinschaftliche Güter. Was die Nutzung dieser Ressourcen angeht, sieht sie für alle Menschen *prima facie* gleiche Ansprüche und, was die Pflicht zur Nachhaltigkeit in der Umweltnutzung und -belastung angeht, *prima facie* gleiche Pflichten vor.
- Zweitens sieht sie in der Nutzung von ökologischen Ressourcen, ausdrücklich in der Nutzung sauberen Trinkwassers, ein Menschenrecht: Weil jedem Menschen die Nutzung von ökologischen Ressourcen als Bedingungsmöglichkeit menschenwürdigen Lebens und daher als Menschenrecht zugesprochen wird, haben alle Menschen denselben Anspruch auf die Nutzung dieser ökologischen Ressourcen.

Vor diesem doppelten „sozialen“ Maßstab fällt die Diagnose der Enzyklika eindeutig aus: Durch die extremen Ungleichheiten zwischen den Ländern, aber auch innerhalb der Länder, auch innerhalb der Länder des Südens, wird relevanten Teilen der Menschheit der Zugang zu den ihnen zustehenden ökologischen Ressourcen verweigert. Die einen beanspruchen für sich ein Mehr an Umweltnutzung und -belastung und leben so auf Kosten anderer Menschen, aber auch auf Kosten anderer nichtmenschlicher Lebewesen, zugleich zu Lasten der Öko-Systeme und damit schließlich auch auf Kosten kommender Generationen.

Die ökologischen, aber auch die sozialen Verwerfungen in deren Folge sieht *Laudato si'* maßgeblich durch die „jetzige Wirtschaft“ verursacht. Gemeint sind dabei nicht – wie es in einigen Kommentaren hieß – die „Gier“ einzelner privatwirtschaftlicher Akteure und die destruktiven Lebensstile der KonsumentInnen, wenngleich auch diese in der Enzyklika angesprochen werden. Gemeint sind vielmehr die



Großen Teilen der Menschheit wird der ihnen gebührende Zugang zu den ökologischen Ressourcen verweigert

strukturellen Gegebenheiten der „jetzigen Wirtschaft“, die von einzelwirtschaftlichen Akteuren – zumeist – nicht durchbrochen werden können, daher anders geordnet werden müssen.

Ökologische Ressourcen sind für die Enzyklika gemeinschaftliche Güter „von allen und für alle“ (Nr. 23). Sie werden – wie das Klima oder genauer: die Regulierungsleistung des Klimas für menschenfreundliche Lebensbedingungen – von den Menschen gemeinsam genutzt; oder alle Menschen sind auf ihre Nutzung – wie beim sauberen Trinkwasser – gleichermaßen angewiesen, um menschenwürdig leben zu können. In der theologischen Tradition wird Ähnliches in der „Gemeinwidmung“ aller irdischen Güter ausgesagt. Die klassische Überzeugung, dass diese „Gemeinwidmung“ am besten über eine privatwirtschaftliche Ordnung sichergestellt werden kann, hat sich bei den ökologischen Ressourcen nicht bewahrheitet. Die marktwirtschaftliche Ordnung und entsprechend die privatwirtschaftliche Organisation von Eigentumstiteln haben weder die „Gemeinwidmung“ der ökologischen Ressourcen gewährleistet, noch haben sie für einen pfleglichen Umgang mit diesen Ressourcen sorgen und die Ökosysteme schützen können, denen diese Ressourcen entstammen und die die Emissionen aus deren Nutzung verarbeiten müssen. Im Gegenteil: Durch eine Ausweitung der marktwirtschaftlichen Ordnung, aber auch durch den Einsatz immer neuer Techniken mit steigender Eingriffstiefe werden die gemeinschaftlichen Güter doppelt zerrieben:

- Sie werden erstens übermäßig vernutzt und in ihrem Verbrauch werden die Ökosysteme übermäßig belastet, so dass sie nicht mehr oder in naher Zukunft nicht mehr, zu-

mindest nicht mehr allen Menschen gleichermaßen zur Verfügung stehen.

- Zweitens wird der Gemein-Charakter dieser Güter zersetzt, indem sie zum privatwirtschaftlichen Interesse der wenigen einzelwirtschaftlichen Akteure eingesetzt werden, die über sie in besonderem Maße verfügen können. Exemplarisch spricht *Laudato si'* dies für das Trinkwasser an und verweist
 - auf dessen übermäßigen Verbrauch,
 - auf dessen einseitige Vernutzung und Verschmutzung für die landwirtschaftliche sowie industrielle Produktion sowie
 - auf den Wassermangel in Folge der Privatisierung von Trinkwasser.

Als eine Folge der privatwirtschaftlichen Ordnung von Produktion und Investition verbucht *Laudato si'*, dass die



Unternehmen machen Gewinne zu Lasten der Umwelt und auf Kosten der Allgemeinheit

Belastungen der Umwelt, die sich aus der einzelwirtschaftlichen Wertschöpfung ergeben, nicht intern verrechnet und die zur Bewältigung dieser Belastungen entstehenden Kosten auf die Allgemeinheit abgeschoben werden. Unternehmen machen also ihre Gewinne zu Lasten der Umwelt und auf Kosten der Allgemeinheit; sie steigern ihre Gewinne, indem sie diese Lasten und diese Kosten nach Möglichkeiten steigern. Durch die Externalisierung der Belastungen und Kosten werden zudem die über die Gewinne laufenden Informationen verfälscht. Dadurch werden die diesen Informationen folgenden Entscheidungen von Produzenten und Investoren in die falsche Richtung, nämlich auf eine weiter wachsende Belastung von Umwelt und Allgemeinheit hin, gelenkt.

In einer auf Gewinn orientierten Marktwirtschaft, zumal in der unter der Maxime der Gewinnmaximierung stehenden „jetzigen Wirtschaft“ wird die Wertschöpfung beschleunigt, wodurch die Produktion von Gütern und die Realisierung von Investitionen den der Umwelt eigenen, übrigens auch den für demokratische Gesellschaften notwendigen Zeitrhythmen voraus-eilt. Die Zeiten der Wirtschaft über-holen die Zeiten der Umwelt und der Gesellschaft, weswegen Schädigungen der Umwelt, aber auch soziale Verwer-fungen nicht mehr im Kalkül der kurz-fristig denkenden einzelwirtschaftli-chen Akteure vorkommen. Dies gilt selbst dann, wenn langfristig auftre-tende Schäden die Ertragsbedingungen der Unternehmen negativ betreffen. Die „jetzige Wirtschaft“ lässt

- keine Zeit für die „Pfleger der Öko-systeme“ (Nr. 36),
- keine Zeit, sich auf „die Rhythmen der Natur, ... ihre Zeiten des Verfalls und der Regeneration“ (Nr. 190) einzulassen,
- keine Zeit, der „Kompliziertheit der Ökosysteme“ (ebd.) zu entsprechen. Dies alles gilt zumal dann, wenn unter der Maxime der Gewinnma-ximierung alle anderen und damit auch die für eine nachhaltige Pro-duktion relevante Entscheidungskriterien nicht mehr, zumindest nicht mehr gleichwertig angespro-chen werden können.

Darüber, dass die Unternehmen immer stärker zur Gewinnmaximierung angehalten werden, werden sie – so die Enzyklika – auf Wachstum getrimmt. Dieses Wachstum können sie auch deshalb realisieren, weil sie durch Einsatz immer neuer Technik das ihnen Machbare und Mögliche, dabei die Herrschaft über Menschen und Umwelt ständig steigern können. So werden selbst die hochentwickelten Volkswirtschaften vom Wachstumsstreben der Unterneh-men bestimmt, immer wieder angehalten zu einem unaufhaltsamen Wachs-tum ihrer wirtschaftlichen Leistungs-

fähigkeit. Dieses Wachstum wird in der Enzyklika – wohl etwas voreilig – mit steigendem Umweltverbrauch und wachsender Umweltbelastung gleich-gesetzt. Dies aber steht einzig den Län-dern des Südens für ihre einholende Entwicklung zu, nicht aber den hoch-entwickelten Ökonomien des Nordens.



Global agierende Wirtschaftsakteure entziehen sich der nationalen politischen Steuerung, nutzen sie aber für ihre Zwecke

Unter den Bedingungen der „jetzi-gen Wirtschaft“ können sich einzel-wirtschaftliche Akteure, können ins-besondere die „global players“ unter ihnen und insbesondere die aus dem Bereich der Finanzwirtschaft, der poli-tischen Steuerung, sogar der rechtli-chen Regulierung durch die Staaten

3. Wie zur gemeinsamen „Sorge für das gemeinsame Haus“ kommen?

Angesichts der angesprochenen öko-logischen Verwerfungen, mehr noch, angesichts der Diagnose, dass sie maß-geblich durch die „jetzige Wirtschaft“ verursacht werden, erscheint die von Papst Franziskus eingeforderte „Sor-ge für das gemeinsame Haus“ extrem unwahrscheinlich und seine Einladung zu einem weltweiten „Dialog“ als eine vergebliche Liebesmüh! Allerdings gestattet *Laudato si'* den Glaubenden und der Kirche in dieser Frage keinen Pessi-mismus. Auch angesichts der dramati-schen ökologischen Verwerfungen gilt es dem Schöpfergott und seiner guten Schöpfung zu vertrauen und aus die-sem Vertrauen heraus der Menschheit eine gemeinsame „Sorge für das ge-meinsame Haus“ zuzutrauen. In die-sem Sinn lautet die Grundbotschaft von *Laudato si'*: In Sachen Ökologie ist ein Wandel machbar; er überford-ert die Menschheit weder moralisch, noch politisch. „Yes, we can“, könnte

entziehen. Weil aber die nur über Po-litik kommunizierbaren Ansprüche des Gemeinwohls und der Nachhaltig-keit nicht, zumindest nicht hinrei-chend, in die auf Märkten verständli-che „Sprache“ gebracht werden kön-nen, werden diese Ansprüche von den einzelwirtschaftlichen Akteuren nicht beachtet. So werden die Erfordernisse des Gemeinwohls und der Nachhaltig-keit in der „jetzigen Wirtschaft“ nicht erfüllt – und zwar zunehmend nicht erfüllt, indem sich diese Wirtschaft der politischen Steuerung immer wei-ter entzieht. Mehr noch: Da mächtige einzelwirtschaftliche Akteure die poli-tischen Akteure unter Druck setzen und für ihre Interessen einspannen können, werden selbst diese für die Ansprüche des Gemeinwohls und der Nachhaltig-keit unsensibel. Ihre Wirtschaftspoli-tik forciert die steigende Umweltnut-zung und -belastung, statt ihr Gren-zen zu setzen.

die säkulare Übersetzung von *Lauda-to si'* lauten.

Von diesem Gottvertrauen nimmt Papst Franziskus die beiden Bereiche aus, auf die viele andere gerade set-zen, wenn sie der Menschheit über-haupt eine nachhaltige Zukunft zuspre-chen. Weil die „jetzige Wirtschaft“ und die Technik wesentlich zum Problem gehören, tragen sie nichts, tragen sie zumindest nichts Wesentliches zur Lö-sung dieses Problems bei. Die „Sorge für das gemeinsame Haus“ lässt sich nicht über Tausch und Wettbewerb auf einzelwirtschaftliche Akteure verteilen; sie lässt sich ihnen nicht einmal als eine *gemeinsame* Sorge zur Maxime aufgeben.

- Der modischen Auffassung, dass Markt-lösungen, dass womöglich sogar „mehr Markt“ eine nachhal-tige Entwicklung anstoßen könnten bzw. könnte, widerspricht *Laudato si'* deshalb.

- Ebenso widerspricht sie der Hoffnung, die aktuellen ökologischen Herausforderungen ließen sich allein oder auch nur vor allem durch technische Innovationen bewältigen. Zumal wenn ihr Einsatz der Regie einzelwirtschaftlicher Interessen folgt, ist „die Technik“ blind für das „Geheimnis der vielfältigen Beziehungen [...], die zwischen den Dingen bestehen“. Deshalb löst sie „ein Problem [nur], indem sie andere schafft“ (Nr. 20).

Skeptisch bleibt *Laudato si'* deshalb auch gegenüber dem von vielen projektierten Emissionsrechtehandel. Während etwa im Kyoto-Protokoll, dem 1997 vom Weltklimagipfel in Kyoto beschlossenen Rahmenabkommen über Klimaänderungen, der Handel mit Emissionsrechten als ein wirksames Instrument des Klimaschutzes vereinbart und in der Europäischen Union zum Jahr 2005 ein „European Union Emissions Trading System“ (EU



Papst Franziskus lehnt den Handel mit Emissionsrechten ab

ETS) eingeführt wurde, lehnt ihn Papst Franziskus rundum ab. Da der Emissionsrechtehandel ein marktwirtschaftsaffines Instrument ist, hoffen die Akteure der internationalen Klimapolitik, mit ihm die Unternehmen auf das politische Ziel, Treibhausgase zu reduzieren, verpflichten zu können, ohne „dirigistisch“ eingreifen zu müssen. Zudem werde der Ausstoß der Emissionen in die Regionen gelenkt, in denen mit besonders geringen Emissionen produziert werde, und er werde dort eingesetzt, wo dies am kostengünstigsten möglich sei. Papst Franziskus hält dagegen: Mit diesem Instrument werde lediglich der „Anschein eines gewissen Umweltengagements“ (Nr. 171) erweckt. Tatsächlich bringe es „in keiner Weise eine radikale Veränderung mit sich [...], die den Umständen gewachsen ist. Vielmehr kann es sich in einen

Behelf verwandeln, der vom Eigentlichen ablenkt und erlaubt, den übermäßigen Konsum einiger Länder und Bereiche zu unterstützen“ (ebd.). Man wird dem Urteil des Papstes nicht folgen müssen, um ihm zuzugestehen, dass seine Skepsis gegenüber „marktwirtschaftlichen“ Lösungen – nicht zuletzt aufgrund der bisherigen Erfahrungen mit dem Emissionsrechtehandel – wohl begründet ist.

Statt auf die „jetzige Wirtschaft“ und auf die Technik setzt Papst Franziskus ganz auf die politische Karte. Die „Sorge für das gemeinsame Haus“ liegt im gemeinsamen Interesse aller Menschen – und sie ist nur möglich, wenn sie von allen Menschen (bzw. bei größerem Realismus: von hinreichend vielen Akteuren dieser Menschheit) gemeinsam betrieben wird. Solche gemeinsamen Anstrengungen finden im Medium von Politik statt. Denn anders können das notwendige Ausmaß an Engagement und Gemeinsamkeit sowie die intendierte Tiefe und Reichweite des Wandels nicht erreicht werden. In den Ländern, aber auch auf den unterschiedlichen internationalen Ebenen muss – unvermeidbar konflikthaft – eine neue Ordnung des Naturverbrauchs und der Naturbelastung, d. h. vor allem der Produktion und des Konsums, ausgehandelt werden. Dabei benötigt die Politik in den unterschiedlichen Ländern, Regionen und auf internationaler Ebene wirkmächtige Staaten und internationale Institutionen. Indem sie Macht in den Gesellschaften sowie auf internationaler Ebene einnehmen und auf dem Wege des Rechts Entscheidungen setzen können, organisieren sie Gemeinsamkeiten und setzen diese – nicht zuletzt gegenüber einzelwirtschaftlichen Akteuren – durch. In den Ländern, Regionen und auf internationaler Ebene sorgen sie dafür, dass aus Politik „Wirklichkeit“ wird. Ganz in diesem Sinne bestätigt *Laudato si'*, dass Staaten (Nr. 177) und wirkmächtige internationale Institutionen (Nr. 175) für die gemeinsame „Sorge“ im „gemeinsamen Haus“ notwendig sind.



Die aktuellen ökologischen Herausforderungen lassen sich weder durch mehr Markt noch einfach durch Technik meistern

Die politische Botschaft von *Laudato si'* lässt sich gut in dem vom Wissenschaftlichen Beirat der Bundesregierung *Globale Umweltveränderungen* (WBGU) vorgelegten Konzept der öko-sozialen Transformation ausdrücken, wenngleich die Enzyklika selbst nicht darauf zugreift. Den notwendigen Wandel hat der Beirat „hinsichtlich der Eingriffstiefe [...] mit den beiden fundamentalen Transformationen der Weltgeschichte: der Neolithischen Revolution, also der Erfindung und Verbreitung von Ackerbau und Viehzucht, sowie der Industriellen Revolution“ (WBGU ²2011, 87) verglichen. In diesen Prozessen hat sich ein „umfassender wirtschaftlicher, technologischer, kultureller und politischer Wandel“ (ebd., 89) vollzogen, wobei sich unterschiedliche, keineswegs gleichzeitige und gleich schnelle Entwicklungsprozesse „zu einer Richtung des Wandels“ verdichtet haben. Diese Verdichtung ereignete sich aber nicht unbewusst, sondern wurde – in jeweils günstigen Zeitfenstern und bei passenden Akteurskonstellationen – von Akteuren in Auseinandersetzung mit anderen Akteuren betrieben. Was sich im geschichtlichen Rückblick als für die großen Transformationen wirksam erwiesen hat, wird vom WBGU für die Gegenwart als Orientierung genommen: Wirksame Entwicklungsprozesse sollen durch geeignete Politiken für einen grundlegenden Wandel in den Gesellschaften und auf internationaler Ebene in Richtung einer nachhaltigen Entwicklung genutzt werden. Zu diesen Entwicklungsprozessen zählen nicht nur – negativ – die ökologischen Verwerfungen, sondern auch – positiv – der Wertewandel in Richtung postmaterieller Einstellungen und Überzeugungen oder neue technische Entwicklungen. Vor genau diese

Aufgabe sieht *Laudato si'* die Menschheit gestellt. Mit der im Begriff „große Transformation“ angesprochenen Tiefe und Reichweite der Veränderungen kennzeichnet die Enzyklika sie als einen epochalen Einschnitt. Dazu gehört dann auch Politik oder besser: gehören Politiken, die die unterschiedlichen Entwicklungsprozessen über eine Ordnung des Naturverbrauchs und der Naturbelastung auf die Linie einer gemeinsamen „Sorge für das gemeinsame Haus“ bringen und so zu einer öko-sozialen Transformation „verdichten“.

Fazit

Die Politik der öko-sozialen Transformation wird in *Laudato si'* in ihren unterschiedlichen Dimensionen, mit ihren unterschiedlichen Akteuren und dabei keineswegs blauäugig oder staatsverliebt, sondern problemgerecht angesprochen (vgl. dazu Emunds/Möhring-Hesse 2015). In diesem Aufsatz kann nur auf eine Bedingung der für eine öko-sozialen Transformation geforderten Politik hingewiesen werden:

- Das in der Idee des Politischen (auch in seiner „katholischen“ Form des Gemeinwohls) immer schon unterstellte Primat der Politik muss gegenüber der Wirtschaft durchgesetzt werden. Dazu müssen die Staaten und internationalen Organisationen in die Lage versetzt werden, politische Entscheidungen gesellschaftsweit sowie über die Gren-

zen von Gesellschaften hinweg auch gegenüber einzelwirtschaftlichen Akteuren und gerade auch gegenüber den „global players“ unter diesen durchzusetzen.

- Eine solche Politik der öko-sozialen Transformation wird den einzelwirtschaftlichen Akteuren, nicht nur den Unternehmen, auch den KonsumentInnen, in ihrem Umweltverbrauch und in ihrer Umweltbelastung Grenzen setzen und Auflagen machen. Daher gibt die Enzyklika einen wenig liberalen, vermutlich aber realistischen Hinweis: „Da viel auf dem Spiel steht, sind nicht nur Institutionen notwendig, die die Macht besitzen, Sanktionen gegen Umweltattacken zu verhängen, sondern ebenso notwendig ist es, dass auch wir uns gegenseitig kontrollieren und erziehen“ (Nr. 214).
- Durch die Vorgaben einer nachhaltigen Politik werden Handlungsmöglichkeiten begrenzt, manche sogar ausgeschlossen; es werden erwartete Renditen (etwa auf fossile Energieträger oder Trinkwasserquellen in Privatbesitz) beeinträchtigt und ökonomische Werte entwertet. Damit werden aber weder die Freiheit und Lebenslust der einzelnen, noch die Dynamik privater und marktwirtschaftlich verfasster Ökonomien stillgestellt. Sie werden, so die Enzyklika, nur auf andere Bahnen und in eine andere, in eine für das „gemeinsame Haus“ verträgliche Richtung gelenkt.

KURZBIOGRAPHIE

Matthias Möhring-Hesse (*1961) Dr. theol., Dipl.-Soz., seit 2011 Professor für Theologische Ethik/Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen; Forschungsschwerpunkte: Theologie am Ort der Erwerbsarbeit; Kirchliche Wohlfahrtspflege; Generationengerechtigkeit und Sozialstaat; jüngste Veröffentlichungen zur Verstaatlichung der sozialen Dienste, zur Theologie der über Lohnarbeit, zur Ethik der „neue Fürsorglichkeit“ in der Sozialpolitik. Genauere bibliographische Angaben sowie Weiteres zur Person und zur Bibliografie unter: www.sozialethik.uni-tuebingen.de.

- Dabei stellt die Enzyklika in Aussicht, dass auf diesen Bahnen eine Vielfalt neuer Lebensmöglichkeiten wahrgenommen und eine entsprechende Kreativität gelebt werden kann, dass auf diesen Bahnen auch unternehmerisch gehandelt werden kann und wirtschaftliche Dynamik in ganz neue Richtungen möglich wird.

So erwartet Papst Franziskus im Zuge der öko-sozialen Transformation nicht nur ein „Weniger“, sondern verspricht zugleich, dass das geforderte „Weniger mehr ist“ (Nr. 222). In diesem Sinne, wenn auch *nur* in diesem Sinn, gilt die optimistische Botschaft von *Laudato si'* auch der „jetzigen Wirtschaft“.

LITERATUR

Emunds, Bernhard/Möhring-Hesse, Matthias (2015): Die öko-soziale Enzyklika. Sozialethischer Kommentar zum Rundschreiben „Laudato si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus“ von Papst Franziskus, in: Papst Franziskus: *Laudato si'*. Die Umwelt-Enzyklika des Papstes, Freiburg/Br.: Herder 2015, S. 217–355.

Hengsbach, Friedhelm (2015): Die „Kapitalismus“-Kritik des Papstes Franziskus, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* Jg. 163, Heft 1, S. 43–53.

WBGU – Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (2011): *Welt im Wandel – Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation*, Berlin, online über <http://www.wbgu.de> verfügbar.

Wuppertal-Institut für Klima, Umwelt, Energie/Bund für Umwelt und Naturschutz Deutschland/Brot für die Welt (Hg.) (2008): *Zukunftsfähiges Deutschland in einer globalisierten Welt*. Ein Anstoß zur gesellschaftlichen Debatte, Frankfurt am Main: Fischer.

Ein klares Wort zur rechten Zeit

Die päpstliche Enzyklika *Laudato si'* in protestantischer Sicht



Im folgenden Beitrag geht es um eine kritische Würdigung der ersten Sozialenzyklika Papst Franziskus' aus evangelischer Sicht. Betont werden die Parallelen zwischen *Laudato si'* und der protestantischen Tradition des Nachhaltigkeitsdenkens seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Wichtige Parallelen liegen

- in der Verbindung von Ökologie und sozialer Gerechtigkeit,
- im Hinweis auf die Ungleichverteilung der Macht und die Notwendigkeit entsprechender Reformen,
- in der genauen Krisenwahrnehmung und der Aufmerksamkeit für eine Nachhaltigkeitskultur,
- im Selbstverständnis der Enzyklika als Diskursangebot eher denn als Lehrschreiben.

Zudem formuliert der Autor aus protestantischer Perspektive kritische Anfragen an das Moderne- und Naturverständnis der Enzyklika.



Torsten Meireis

1. Ein Markstein päpstlicher Soziallehre

Liest man die Enzyklika *Laudato si'* als Protestant, drängt sich der Eindruck auf, dass man es hier mit einem Markstein der päpstlichen Soziallehre zu tun hat, einer Schrift, die den Vergleich mit so gewichtigen Dokumenten wie *Populorum progressio*, *Laborem exercens*, *Centesimus annus* oder gar *Rerum novarum* nicht zu scheuen braucht. Sie ist in ihrer Situationsanalyse und Urteilsbildung deutlich, in ihrer Methode offen, in ihrer Argumentation gleichwohl profiliert, und sie bietet eine Stellungnahme in römisch-katholischer Perspektive, die man sich aus der Sicht protestantischer ökologischer Ethik schon lange gewünscht hätte. Dies nicht nur,

- weil nun auch ein weiterführendes Votum der römisch-katholischen Kirche zu den globalen Nachhaltigkeitsproblemen vorliegt,
- weil das politische Gewicht einer solchen weltkirchlichen Stellungnahme kaum zu überschätzen ist,
- weil der Zeitpunkt der Veröffentlichung klug gewählt ist und die Ana-

lyse an Schärfe wenig zu wünschen übrig lässt, sondern auch,

- weil dieses Votum – bei aller Wahrung des eigenen Profils – in mancher Weise anschlussfähig für die ökumenischen und evangelischen Debatten ist und
- weil es somit einen gewichtigen Schritt zu einem weiteren gemeinsamen Wort der christlichen Kirchen in dieser Frage darstellt.

Obleich sich einzelne Instanzen im katholischen Kontext – so z. B. die in *Laudato si'* zitierten Bischofskonferenzen, internationalen Versammlungen oder die Päpste selbst – immer wieder auch zu Fragen der Nachhaltigkeit geäußert haben (vgl. Vogt 2009, 183–214), stand eine umfassende lehramtliche Darstellung, wie Franziskus sie jetzt bietet, bisher aus. Das Gewicht, das der Papst dem Thema zumisst, lässt sich nicht nur an der Tatsache ablesen, dass es für die lang erwartete erste Sozial-

enzyklika seiner Amtszeit gewählt hat, sondern auch an der Terminierung in einem Jahr, in dem gleich vier globale Konferenzen sich mit den globalen sozialökologischen Problemen beschäftigen: der G7-Gipfel in Elmau, die Konferenz zur Entwicklungsfinanzierung in Addis Abbeba, der UNO-Sondergipfel in New York und die Klimakonferenz in Paris.

Bereits die Einleitung schlägt die Tonart an, deren Form und Gehalt auch im späteren Dokument leitend ist: Indem die personalisierte „Mutter Erde“ zu den Armen gezählt (1,2)¹ und mit dem Verweis auf das tätige Vorbild Franz von Assisis (10) die Achtsamkeit gegenüber den Schwachen betont wird, ist ein modernitäts- und kapitalismuskritischer, aber gleichwohl tugendethischer Zug unverkennbar. In der Anrede an alle Menschen und in der ökumenischen Berücksichtigung der Orthodoxie (7 f.) wird eine grundlegende Dialogbereitschaft sichtbar. Im Rekurs auf das

¹ Ohne weitere Kennzeichnung werden hier an erster Stelle stets die Ordnungsziffern des Dokumentes genannt, Seitennennungen werden mit Semikolon abgetrennt.

„Buch der Natur“ und durch die Betonung der Anerkennung unbestreitbarer Wahrheiten (6, 12) wird die naturrechtliche Grundlage der normativen Argumentation deutlich.

Im Folgenden möchte ich so vorgehen, dass ich nach dieser Einleitung (1) zunächst die Situationsanalyse und Urteilsbildung der Enzyklika in protestantischer Wahrnehmung nachzeichne, um sie anhand einer Auswahl von Einsichten, die mir besonders wichtig erscheinen, in die Debatte einzuordnen, wie sie im evangelischen Kontext geführt wurde und wird (2). In einem dritten Schritt werde ich knapp auf den Sprachmodus eingehen, der im Dokument sichtbar wird (3). Schließlich soll das spezifische Profil des Papstschreibens kritisch gewürdigt (4) und ein Fazit gezogen werden (5).

2. Anschlussfähige Analyse

Das Lehrschreiben ist nach dem Schema „Sehen – Urteilen – Handeln“ aufgebaut. Es bietet unter dem Aspekt des „Sehens“ zunächst eine Darstellung der sozialökologischen Krise, die jeweils die Verbindung von Ökologie- und Gerechtigkeitsproblemen fokussiert und dabei

- die Belastung der ökologischen Funktionssysteme,
 - den Klimawandel,
 - den ungleichen Zugang zu Wasser,
 - die Zerstörung der Biodiversität sowie
 - Probleme von Lebensqualität und sozialer Ungerechtigkeit
- im globalen Maßstab thematisiert. Auch die globale politisch-rechtliche Kooperation und Koordination werden einer scharfen Kritik unterzogen. Der Begriff der Nachhaltigkeit wird dabei weitgehend vermieden (Kap. I).

Unter dem Aspekt des „Urteilens“ wird zunächst die schöpfungstheologische Grundlage (Kap. II) derjenigen Argumentation geboten, die dann den modernen Anthropozentrismus mitsamt dem „technokratischen Paradig-

ma“ als menschliche Wurzel der ökologischen Krise (Kap. III) ausmacht. Analog wird als Grundlage des Handelns ein normatives Konzept ganzheitlicher Ökologie entwickelt (Kap. IV), auf dessen Grundlage

- einerseits sozialetische Handlungsvorschläge für Wirtschaft, Politik und Wissenschaft geboten werden (Kap. V),
- andererseits individualethische Hinweise für eine ökologische Erziehung und Spiritualität zu stehen kommen.

Das Angebot zweier Gebete – differenziert für Betende unterschiedlicher Religionen – schließt die Enzyklika ab.

Aus einer protestantischen sozialethischen Perspektive erscheinen viele Einsichten des umfangreichen Dokuments von besonderer Bedeutung und für reformatorische bzw. ökumenische Debatten in hohem Maße anschlussfähig. Zur Erinnerung: Die protestantischen Diskurse – vor allem im deutschsprachigen Raum – sind seit den siebziger Jahren des zwanzigsten



Viele Einsichten von *Laudato si'* erweisen sich als anschlussfähig an reformatorische und ökumenische Debatten

Jahrhunderts eng mit der Debatte, wie sie im Ökumenischen Rat der Kirchen geführt wird, verknüpft. Dort wird schon relativ früh der Begriff der „nachhaltigen Gesellschaft“ (sustainable society) geprägt (ÖRK 1974), der in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre zu einem Studienprogramm des ÖRK ausgebaut wird. In seinen Gehalten prägt es auch den in den achtziger Jahren begonnenen konziliaren Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung: Denn von Beginn an sind die ökologischen Fragen eng mit denen von Armutsbekämpfung und sozialer Gerechtigkeit verbunden. Dies zeigt sich auch im stärker lokalen Spiegel etwa der Denkschriften der Evan-

gelischen Kirche in Deutschland: Bereits die erste Thematisierung der ökologischen Fragestellung entsteht im Kontext der Entwicklungsdebatte und legt ausdrücklich Wert auf die Verbindung von sozialer Gerechtigkeit und Ökologie im Horizont der Schöpfungsverantwortung: „Wo der Mensch in Überschätzung seiner Möglichkeiten und in selbstsicherer Beschränkung auf eigene Interessen Gottes Auftrag für die Welt und die Mitmenschen außer acht lässt, droht ihm das Gericht. Man sagt, es bedürfe einer moralischen Anstrengung, um die Bewohnbarkeit der Erde für alle zu gewährleisten. Der christliche Schöpfungsglaube fügt hinzu, dass die Besinnung auf Gott, den Schöpfer, Größe und Grenze des Menschen sowie Maß und Ziel aller Entwicklungsverantwortung bestimmt.“ (EKD 1973, 174) In der Folge wird die ökologische Fragestellung als Querschnittsthema beispielsweise in Bezug auf Landwirtschaft (EKD 1984a), Stadtentwicklung (EKD 1984b), transnationale Unternehmen (EKD 1985) oder Weltwirtschaft (EKD 1989) thematisiert und in Zusammenarbeit mit der Deutschen Bischofskonferenz auch im engeren ökumenischen Rahmen bearbeitet (EKD/DBK 1985). Die Nachhaltigkeitsthematik wird dann in den neunziger Jahren explizit thematisiert, wobei auch hier die Frage globaler Gerechtigkeit als Schrittmacher dient, wie die Studie „Die ökologische Krise als Nord-Süd-Problem“ (EKD 1991) zeigt. Im weiteren geht es um Energieeinsparung (EKD 1990), Weltbevölkerung (EKD 1994) oder Klimagefährdung (EKD 1995). Die Nachhaltigkeitsorientierung wird in den ersten Dekaden des 21. Jahrhunderts dann zum zentralen Motiv, das hinsichtlich der Ernährungssicherung (EKD 2000, 2008a), der Millenniumsentwicklungsziele (EKD 2005) und des Klimawandels (EKD 2009) erläutert wird. In der evangelischen Theologie hatte bereits in den siebziger und achtziger Jahren ein intensiver Diskurs zur theologischen Bedeutung der sozialökologischen Frage be-

gonnen (z.B. Liedke 1979, Moltmann 1985, Altner 1989).

Zu den in protestantischer Sicht anschlussfähigen Motiven der Enzyklika zählen

- die klassische Nachhaltigkeitstheoretische Verknüpfung von ökologischer und sozialer Frage,
- die Betonung der Bedeutung globaler Machtasymmetrien für die Entstehung und mangelnde Bekämpfung der ökologischen Krise,
- die Wahrnehmung des Umfangs der Krise unter Aufnahme aktueller wissenschaftlicher Einsichten,
- der Vorschlag struktureller Veränderungen in Politik und Wirtschaft sowie
- die Betonung der kulturellen Dimension der erforderlichen Umsteuerung, auch wenn diese in der Ausprägung ein eigenes charakteristisches Profil trägt.

Ökologie und Gerechtigkeit

Papst Franziskus stellt von Anfang an die enge Verbindung der ökologischen Problematik und der globalen Armut heraus. Diejenigen, die über wenig Ressourcen verfügen, leiden am stärksten unter den Folgen der Umweltverschmutzung (20), des Klimawandels (25), sie sind am härtesten von fehlendem Zugang zu Trinkwasser (28–30), aber auch zu Naturschönheit (45) und Lebensqualität allgemein (46) bedroht. Dies gilt aber nicht nur für Individuen, sondern auch für ganze Nationen (51–55). Diese Argumentation ist in der Verbindung von Armutsbekämpfung und ökologischer Fragestellung hoch anschlussfähig an die protestantische Debatte. Sie findet sich bereits in den frühen protestantischen Dokumenten zu kirchlicher Entwicklungszusammenarbeit (vgl. z.B. EKD 1973, 173–174), aber auch im ökumenischen Kontext, in dem vor allem im Interesse der global Armen eine „sustainable society“ gefordert wird,

- die eine gerechte Verteilung von knappen Gütern und Partizipation ermöglicht,

- die Suffizienz mit einer Respektierung ökologischer Grenzen verbindet,
- die ihren Ressourcenverbrauch unterhalb der Substitutionsrate hält und den Klimawandel berücksichtigt (ÖRK 1974, 551),
- die nicht nur im Kontext des konziliaren Prozesses, sondern auch in den neueren Dokumenten vertreten wird (z.B. EKD 2009, 52–76.105–114, EKD 2015).

Machtasymmetrien

Auch hinsichtlich der Machtasymmetrien folgt die Enzyklika einer kritischen Linie. Es sind die Mächtigen und Besitzenden, denen Franziskus die Verschleierung der sozioökologischen Krise und Symptomkosmetik aus wirtschaftlichen Interessen (26) sowie eine Vergötterung des Marktes vorwirft (56). Konkret in den Blick treten dabei etwa

- die Privatisierung des Wasserzugesangs (30),
- die Zerstörung von bedeutsamen ökologischen Systemen und Naturschutzgebieten (38) oder
- die Nutzung eigener Übermacht zur Verhinderung ökologischer und sozialer Reformen (54.57).

Hinsichtlich der internationalen Beziehungen wird von einer ökologischen Schuld des Nordens gesprochen, die sich durch

- den disproportionalen Ressourcenverbrauch,
- die Aufrechterhaltung der Handelungleichgewichte und
- die problematischen Praxen transnational agierender Konzerne ergibt (51). Der Papst versteht die Auslandsverschuldung der armen Nationen dabei als Kontrollinstrument der reichen. Die ökologische Schuld letzterer führe dagegen nicht zur Verpflichtung von Ausgleichszahlungen (52). Diese Kritik wird auch im protestantischen Kontext der ersten Welt aufgenommen, aber in der Regel als Selbstkritik formuliert (vgl. etwa EKD 2009, 113–136).

Krisenwahrnehmung

Bei alldem betont die Enzyklika ausdrücklich die Ernsthaftigkeit der ökologischen Krise, schließt sich derjenigen Auffassung an, die von einem anthropogenen Klimawandel ausgeht (23.61) und nimmt das Konzept der *global boundaries* (Rockstrom 2009) auf (27); diese Aspekte sind auch in der protestantischen Debatte von hoher Bedeutung (vgl. EKD 2009, 23, EKD 2014, 41–46).

Global governance

Dabei erhebt Papst Franziskus auch strukturelle Forderungen nach Vereinbarungen und ihrer Umsetzung, die sich an die politischen Akteure der internationalen Gemeinschaft (164–175), aber auch auf lokaler und nationaler Ebene (176–181) richten. Dazu gehören neben

- der Überwindung der fossilen Brennstofftechnologie (165),
- der Begrenzung des Klimawandels,
- der Desertifikation und des Schutzes der Biodiversität (169),
- der Vermeidung des Müllexports in arme Länder (173) und
- des angemessenen Schutzes der Ozeane (174)
- auch der Verzicht auf den Emissionshandel (171), den Franziskus als problematisches Instrument versteht,
- und der Finanz- und Technologietransfer in die armen Länder (172).

Auf nationaler und lokaler Ebene plädiert das Rundschreiben für lokale Verteilungsgerechtigkeit (176) und Korruptionsbekämpfung, sucht aber vor allem auch die zivilgesellschaftliche Ebene zu stärken (177–180). Zentral erscheint

- einerseits das Eintreten für transparente Prozesse hinsichtlich des Umweltschutzes (182–188),
- andererseits der entschiedene Einsatz für den Primat der Politik gegenüber wirtschaftlichen Interessen und derjenigen Haltung, die Franziskus als „effizienzorientier-

tes Technokratieparadigma“ (189; S. 169) beschreibt.

Von einem solchen „technokratischen Paradigma“ wird im protestantischen Raum kaum gesprochen, der Verweis auf strukturelle Gerechtigkeitsfragen (z. B. EKD 1991) und *global governance* (EKD 2009, 126–129, EKD 2015) ist dagegen ebenfalls ein zentrales Thema.

Kultur der Nachhaltigkeit

Ein besonderer Schwerpunkt liegt auf der Betonung der kulturellen Dimension der ökologischen Frage, die Papst Franziskus in der Tradition römisch-katholischer Äußerungen zur Umweltproblematik naturrechtlich fundiert und individualetisch zuspitzt. Auch wenn die Betonung des naturrechtlichen Fundaments nach Auskunft katholischer Experten weniger massiv ausfällt als in früheren Enzykliken (vgl. Wallacher 2015), ist sie doch unübersehbar (6.12.68–69.71.85–87.106.115.117. 123.132 u. ö.). Franziskus schreibt nämlich, dass es letztlich darum gehe,

- „die Botschaft zu erkennen, die der Natur in ihre eigenen Strukturen eingeschrieben ist“ (117; S. 108),
- „die Schöpfung mit ihren inneren Gesetzen“ zu respektieren (69; S. 62),
- „die gute Natur eines jeden zu achten und sich zu hüten, die Dinge gegen ihre Ordnung zu gebrauchen“ (69,62–63).

Sowohl in der Kritik am anthropozentrischen „technokratischen Paradigma“ als auch in der Aussicht auf Besserung orientiert sich die Enzyklika dabei an Einsichten, die Romano Guardini 1950 in seinem Essay über „Das Ende der Neuzeit“ (Guardini 1950) dargelegt hat. „Der moderne Anthropozentrismus hat schließlich paradoxerweise die technische Vernunft über die Wirklichkeit gestellt, denn „dieser Mensch empfindet die Natur weder als gültige Norm, noch als lebendige Bergung. Er sieht sie voraussetzungslos, sachlich, als Raum

und Stoff für ein Werk, in das alles hineingeworfen wird, gleichgültig, was damit geschieht.“ Auf diese Weise wird der Wert, den die Welt in sich selbst hat, gemindert. Wenn aber der Mensch seinen wahren Platz nicht wiederentdeckt, missversteht er sich selbst und widerspricht am Ende seiner eigenen Wirklichkeit.“ (115; S. 106, Zitat im Zitat Guardini 1950, 70 (Zit. nach neunte Aufl. 1965, 63)) Aus der Betonung der erkennbar guten Naturordnung wird so auch die Prägung derjenigen ökologischen Kultur abgeleitet, die der herrschenden Kultur Paroli zu bieten vermag: „Es müsste einen anderen Blick geben, ein Denken, eine Politik, ein Erziehungsprogramm, einen Lebensstil und eine Spiritualität, die einen Widerstand gegen den Vormarsch des technokratischen Paradigmas bilden.“ (111; S. 103)

Der gesamte Abschnitt VI widmet sich der Erziehung zu demjenigen neuen Lebensstil, der durch den Glauben erleuchtet, den „Sprung in Richtung auf das Mysterium“ vollzieht, „von dem aus eine ökologische Ethik ihren tiefsten Sinn erlangt.“ (210; S. 187). Zentral ist die so ermöglichte tugendethische Disziplin, denn nur sie hat – Franziskus zufolge – dem herrschenden konsumistischen Habitus etwas

3. Eine Enzyklika als Denkschrift? Zum Sprachmodus

Auch hinsichtlich der Methode der Gesprächsführung lässt sich die Enzyklika – mit aller gebotenen Vorsicht – als Dokument der Öffnung für Gepflogenheiten deuten, wie sie auch im protestantischen Raum üblich sind: Verstehen sich doch etwa die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland als „Ausdruck der Bereitschaft und des Angebotes zum Diskurs“ (EKD 2008b, 24). Dies gilt bereits für die Einleitung, in der Papst Franziskus eine Gesprächseinladung „an jeden Menschen“ (3; S. 4) richtet und so auch noch über die Einladung „an alle Menschen guten Willens“ aus

entgegenzusetzen: „Nur von der Pflege solider Tugenden aus ist eine Selbsthingabe in einem ökologischen Engagement möglich.“ (187) Und so lässt sich der in der Enzyklika diagnostizierten kulturellen Fehleinstellung entgegenzutreten – denn der „zwanghafte Konsumismus ist das subjektive Spiegelbild des techno-ökonomischen Paradigmas.“ (203; S. 181) In der Frage nach der angemessenen Kultur der Nachhaltigkeit zeigt sich eine gewisse



Im Konsumismus sieht Franziskus das subjektive Spiegelbild des technokratischen Paradigmas

Parallelität zwischen den Impulsen Franziskus' und der neueren protestantischen Debatte (vgl. Moltmann 2011). In ihr werden die Erfahrungen des Urchristentums in der Entwicklung einer neuen Lebenskultur für die Erarbeitung einer sozialökologisch nachhaltigen Lebensweise in Anspruch genommen; ausdrücklich bezieht man sich auch auf Erfahrungen aus dem katholischen Kontext, wenngleich der tugendethische Aspekt in der Regel schwächer betont wird (EKD 2015, 27–48).

Pacem in terris hinausgeht. Damit ist die klassische Form des papalen Lehrens – jedenfall insofern Adressaten nicht Glieder der römisch-katholischen Kirche sind – in gewisser Weise überschritten. Explizit werden auch die ökologie- und umweltbezogenen Beiträge anderer Kirchen, christlicher Gemeinschaften und Religionen – in dieser Reihenfolge – gewürdigt (7; S. 8). Dass neben den Überlegungen des Bischofs von Rom in der Enzyklika auch Äußerungen des Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus explizit referiert werden (8–9; S. 8–10), macht das Gewicht der ökumenischen Ausrichtung

deutlich. Auch im Dialog mit wissenschaftlichen Auffassungen findet sich eine sehr deutliche Offenheit für die Ergebnisse dort geführter Debatten (61). Schließlich zeigt die ausdrückliche Betonung der Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs (201) die hier herrschende Offenheit.

Damit verbindet sich eine ausdrückliche Selbstbegrenzung der römisch-katholischen Kirche, die explizit zu würdigen ist. Sie liegt zunächst im Eingeständnis von Irrtümern, wobei die Formulierung „wir Glaubenden“ den ausdrücklichen Einschluss der Kirche und ihres Oberhauptes nahelegt (200; S. 179). Das impliziert ein Zugeständnis kirchlicher Irrtumsfähigkeit, das



Besonders zu würdigen ist die weite ökumenische Offenheit der Enzyklika und die ausdrückliche Selbstbegrenzung der römisch-katholischen Kirche

durch den Verzicht auf die hegemoniale Zuständigkeit (61) komplementiert wird. Die bereits erwähnte Offenheit für den Dialog mit anderen Religionen und Weltanschauungen in der ökologischen Fragestellung (201) erweist sich so gerade dann als sinnvoll, wenn nicht alle wichtigen Antworten bereits durch die katholische Tradition als gegeben gelten. Insofern könnte der Text damit einer Deutung zugänglich sein, die ihn für ein – im Rahmen des Vorletzten – pluralistisches Verständnis kirchlicher Äußerungen in Anspruch nimmt. Die Parallele zu protestantischen Äußerungen läge dann auf der Hand, denn es „gehört ... zum Selbstverständnis der evangelischen Kirche, dass sie sich inmitten des gesellschaftlichen Pluralismus auch selbst als pluralismusfähig erweist“ (EKD 2008b, 10).

Sofern Papst Franziskus damit nicht nur im Rahmen der Kirche, sondern der gesamten Weltöffentlichkeit Aufmerksamkeit beansprucht, ohne au-

toritative Geltung vorauszusetzen, ist der Text in seiner Pragmatik auch an das Konzept einer „öffentlichen Theologie“ anchlussfähig. Dieses ist dadurch gekennzeichnet, dass theologische Einsichten zu Fragen von allgemeinem Interesse im Wissen um die pluralistische Verfassung der Öffentlichkeit und in Akzeptanz dieses Plura-

4. Zur kritischen Würdigung des Profils: Anfragen aus protestantischer Perspektive

Bei aller prinzipiellen Zustimmung ergeben sich aus der spezifischen Profilierung des Entwurfs doch auch Anfragen, von denen hier vier etwas genauer ausgeführt werden sollen. Die erste richtet sich auf die im Rekurs auf Guardinis Neuzeitkritik vorgelegte Gegenwartsdiagnose des „technokratischen Paradigmas“, die zweite auf den naturrechtlichen Hintergrund der Argumentation, die dritte auf das Verhältnis von Schöpfungsglauben und Naturkonzeption und die vierte auf die tugendethische Zuspitzung der Argumentation.

Technokratisches Paradigma?

Besonders in der Formulierung des in der Enzyklika zentralen Konzeptes des „technokratischen Paradigmas“ greift Franziskus stark auf Romano Guardinis Kritik der Neuzeit zurück. Das Konzept wird in Teil III dargelegt, der das theologisch fundierte Urteil über die menschliche Wurzel der ökologischen Krise präsentiert. Unter „technokratischem Paradigma“ wird in der Enzyklika

- ein fehlgeleitetes und der Wirklichkeit widersprechendes Verständnis des menschlichen Lebens und Handelns (101; S. 43) verstanden,
- das als dominantes kulturelles Muster (108; S. 99) die Logik von Wirtschaft und Politik bestimmt (109; S. 100) und
- das im Interesse einer sozialökologischen Politik und Kultur kritisiert und entmachtet werden muss (189; S. 169), wozu vor allem eine solche

lismus in die öffentlichen Debatten eingebracht werden. Es geht so darum, zu diesen Debatten aktiv beizutragen, um die entsprechenden Einsichten der öffentlichen Prüfung auszusetzen und die Glieder der je eigenen Gemeinschaften in ihren Rollen als glaubende Bürger zu eigener Urteilsbildung zu befähigen (Meireis 2013, 2015).

Sicht im Stande ist, die die Wirklichkeit angemessen wahrnimmt (140 u. ö.).

Inhaltlich beruht das Konzept – ausweislich der Belege in der Enzyklika – auf Guardinis These, dass der Mensch dem Machtzuwachs, der mit der modernen Technologie verbunden ist, nicht gewachsen sei, weil er im Zuge des neuzeitlichen Autonomiestrebens das bergende und begrenzende religiöse Selbst- und Weltverständnis des Mittelalters, dessen Garantin und Sachwalterin die (römisch-katholische) Kirche gewesen sei, eingebüsst habe (Guardini 1950, 70–72). In dem Maß, in dem sich Technik als Herrschaft erweise (Guardini 1950, 71), werde das bürgerliche Persönlichkeitsideal durch den „Menschen der Masse“ abgelöst, der im schlimmsten Falle nur noch Funktionsträger sei (Guardini 1950, 76). Im Ergebnis führe das Faktum der nicht religiös eingehetzten Gestaltungsmacht des Menschen zur Dämonisierung der Macht: „Von der Macht des Menschen, die nicht durch sein Gewissen verantwortet wird, ergreifen die Dämonen Besitz. ... Diese Dämonen sind es, welche dann die Macht des Menschen regieren: durch seine scheinbar natürlichen, in Wahrheit so widersprüchigen Instinkte; durch seine scheinbar folgerichtige, in Wahrheit so leicht beeinflussbare Logik; durch seine unter aller Gewalttätigkeit so hilflose Selbstsucht. ... Das alles hat die Neuzeit vergessen, weil der Empörungsglaube des Autonomis-

mus sie blind gemacht hat. Sie hat gemeint, der Mensch könne einfachhin Macht haben und in deren Gebrauch sicher sein – durch irgendwelche Logik der Dinge die sich im Bereich seiner Freiheit ebenso zuverlässig benehmen müßten, wie in dem der Natur. So ist es aber nicht.“ (Guardini 1950, 101)

Guardinis Diagnose stellt einem idealisierten Mittelalter eine problematisierte Neuzeit gegenüber, deren Humanität allein eine verleugnete Offenbarungswirkung darstellt, die sich mit der Absage an die Offenbarung letztlich verlieren muss (Guardini 1950, 122–124–128) und der gegenüber Guardini die Notwendigkeit eines religiösen Heroismus prognostiziert (Guardini 1950, 129), sodass letztlich nur noch die Alternative von (katholisch geprägtem) Glauben oder Barbarei aufscheint (Guardini 1950, 25.28–29.38): „Schon Nietzsche hat gewarnt, der neuzeitliche Nicht-Christ habe noch gar nicht erkannt, was es in Wahrheit bedeute, ein solcher zu sein. Die vergangenen Jahrzehnte haben eine Ahnung davon vermittelt, und sie waren erst der Anfang.“ (Guardini 1959, 125). Über Gehalt und Relevanz dieser – Anthropologie und Geschichtsphilosophie verbindenden – These lässt sich trefflich streiten (vgl. etwa Theunissen 1978). Im Kontext der gegenwärtigen sozial-

 Der Rückgriff auf ein Geschichtsbild, das der gesamten Moderne die Anerkennung versagt, steht im Widerspruch zur Dialogbereitschaft gegenüber heutiger Wissenschaft und Kultur

ökologischen Krise besteht die Gefahr des Imports einer solch kühnen geschichtsphilosophischen Konstruktion freilich in der Ausblendung konkreter Interessenlagen zugunsten der Kritik eines behaupteten kulturellen Musters, in dessen Namen letztlich die gesamte Moderne desavouiert wird. Wenn die Stärke der Enzyklika aber gerade in ih-


rer Dialogoffenheit gegenüber Wissenschaft und Kultur – auch jenseits des römischen Katholizismus – bestehen soll, ist die Fundierung der Urteilsbildung in einer Diagnose, die ein solches Geschichtsbild voraussetzt, zumindest nicht unproblematisch.

Buch der Natur?

Nicht nur in Guardinis Konzept, sondern auch in der Enzyklika ist der naturrechtliche Hintergrund der Argumentation dabei unübersehbar. Unter „naturrechtlicher Auffassung“ wird hier eine *naturam sequere*-Theorie verstanden, die normative Wahrheiten als in der Natur eingeschrieben versteht (Frankena 1997). Deutlich wird das etwa in Wendungen wie der vom „Buch der Natur“ (6; S. 7, 12; S. 13). Sie zeigt sich in der Identifikation der Ordnungen des Schöpfers mit dem Konzept der Naturgesetze (68–69). So wird etwa die biblische Sabbatheiligung mit der Vorstellung von „Rhythmen ...“, die durch die Hand des Schöpfers in die Natur eingeschrieben sind“ (71; S. 66), erläutert. Zwar erklärt Franziskus, dass die Schöpfungsvorstellung eine Entmythologisierung der Natur impliziert (78), die aus offenen Systemen besteht und erst im Glauben als Schöpfung ansichtig wird (79). Doch macht er auch deutlich, dass die in der Entmythologisierung der Natur angesprochene Differenz von Natur und Schöpfung vor allem gradueller Art ist, sofern „die Dinge dieser Welt nicht die Fülle Gottes besitzen“ (88; S. 81), dass aber die Natur sehr wohl als *vestigium dei* zu verstehen sei (85–88). Gleichzeitig aber könne und müsse sie vom Menschen in ihrer Bestimmung auf Gott hin entfaltet werden (83.132). Dem entspricht, dass das Handeln des modernen Menschen mit Guardini als naturwidrig im Sinne eines Verstoßes gegen die in der Natur gesetzten normativen Prinzipien verstanden werden kann. Chiffre dieser Auffassung ist der Begriff der Wirklichkeit: Während der Mensch früher empfangen habe, „was die Wirklichkeit der Natur von sich aus anbietet“,

werde diese Wirklichkeit heute ignoriert (106; S. 98) und „die technische Vernunft über die Wirklichkeit gestellt“ (115; S. 106), sofern man sich weigere, „die Botschaft zu erkennen, die der Natur in ihre eigenen Strukturen eingeschrieben ist.“ (117; S. 108).

Problematisch ist an dieser Auffassung, dass der Natur nach moderner Einsicht gerade solche normativen Prinzipien nicht ohne weiteres zu entnehmen sind, sondern moralische Prinzipien grundsätzlich menschliche Setzungen darstellen. Im Falle christlicher moralischer Überzeugungen werden sie auf den Glauben an eine Offenbarung Gottes in Christus zu-

 Schöpfung sollte als Integral von Natur und Kultur verstanden werden, in dem normative Prinzipien Deutungscharakter haben und Gegenstand offener Diskussion sind

rückgeführt, obgleich sie stets von Menschen vertreten und geäußert werden. Die Behauptung in die Natur eingeschriebener moralischer Strukturen, die auch auf die Natur des Menschen ausgedehnt wird (155), erzeugt damit nur den Schein von Evidenz. Fragt man etwa nach, worin genau das bestehen soll, „was die Wirklichkeit der Natur von sich aus anbietet“, wird man – je nachdem, ob man sich an den Angehörigen einer Wildbeutergesellschaft (wie etwa die Buschleute in der Namib es sind), eine westliche Veganerin oder einen Bergbauingenieur wendet – sehr unterschiedliche Antworten erhalten. Klassisch ist dieses Mehrdeutigkeitsproblem im Kontext des römischen Katholizismus durch die Vorstellung des autoritativen Lehramts der Kirche gelöst worden: Gerade aber dann, wenn sich der Papst nicht auf seine lehramtliche Autorität bezieht, sondern das Gespräch mit allen Menschen sucht, ist diese Lösung nicht unmittelbar naheliegend. Auch

LITERATUR

- Altner, G. (1989), *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart.
- EKD (1973): Rat der EKD (Hg.), *Der Entwicklungsdienst der Kirche – ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt*, in: Kirchenamt der EKD (Hg.), GR 1/1, *Frieden, Versöhnung und Menschenrechte*, Gütersloh³ 1988, 135–188, in: *Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland 1962–2002*, CD-ROM.
- EKD (1984a): Kirchenamt der EKD (Hg.), *Landwirtschaft im Spannungsfeld zwischen Wachsen und Weichen, Ökologie und Ökonomie, Hunger und Überfluß*, in: GR 2/3, *Soziale Ordnung, Wirtschaft, Staat*, Gütersloh 1992, 139–266, in: *Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland 1962–2002*, CD-ROM.
- EKD (1984b): Kirchenamt der EKD (Hg.), *Menschengerechte Stadt – Aufforderung zur humanen und ökologischen Stadterneuerung*, in: GR 2/3, *Soziale Ordnung, Wirtschaft, Staat*, Gütersloh 1992, 267–442, in: *Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland 1962–2002*, CD-ROM.
- EKD (1985): Kirchenamt der EKD (Hg.), *Transnationale Unternehmen als Thema der Entwicklungspolitik*, in: GR 1/4, *Frieden, Menschenrechte, Weltverantwortung*, Gütersloh 1993, 86–113, in: *Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland 1962–2002*, CD-ROM.
- EKD (1989): Kirchenamt der EKD (Hg.), *Ost und West – herausgefordert zu mehr Gerechtigkeit in der Weltwirtschaft. Ein Diskussionsbeitrag, vorgelegt vom Facharbeitskreis Ökumenische Diakonie des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst*, in: GR 1/4, *Frieden, Menschenrechte, Weltverantwortung*, Gütersloh 1993, 140–183, in: *Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland 1962–2002*, CD-ROM.
- EKD/DBK (1985): Kirchenamt der EKD/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz*, Gütersloh, in: *Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland 1962–2002*, CD-ROM.
- EKD (1990): Kirchenamt der EKD (Hg.), *EKD Texte 31: Energieeinsparung – Umriss einer umweltgerechten Politik im Angesicht der Klimagefährdung. Ein Diskussionsbeitrag des Wissenschaftlichen Beirats des Beauftragten für Umweltfragen des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Hannover, in: *Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland 1962–2002*, CD-ROM.
- EKD (1991): Kirchenamt der EKD (Hg.), *Die ökologische Krise als Nord-Süd-Problem. Fallbeispiel Amazonien, eine Studie der Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst*, Gütersloh, in: *Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland 1962–2002*, CD-ROM.
- EKD (1994): Kirchenamt der EKD (Hg.), *EKD Texte 49: Wie viele Menschen trägt die Erde? Ethische Überlegungen zum Wachstum der Weltbevölkerung, eine Studie der Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst*, Hannover, in: *Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland 1962–2002*, CD-ROM.
- EKD (1995): Kirchenamt der EKD (Hg.), *EKD Texte 52: Gefährdetes Klima. Unsere Verantwortung für Gottes Schöpfung*, Hannover, in: *Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland 1962–2002*, CD-ROM.
- EKD (2000): Kirchenamt der EKD (Hg.), *EKD Texte 67: Ernährungssicherung und nachhaltige Entwicklung*, Hannover, in: *Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland 1962–2002*, CD-ROM.
- EKD (2005): Kirchenamt der EKD, *Schritte zu einer nachhaltigen Entwicklung Die Millenniumsentwicklungsziele der Vereinten Nationen. Eine Stellungnahme der Kammer für nachhaltige Entwicklung der EKD zur Sondervollversammlung der Vereinten Nationen im September 2005* (EKD Texte 81), Hannover.
- EKD (2008a), *Ernährungssicherung vor Energieerzeugung – Kriterien für die nachhaltige Nutzung von Biomasse*, Gütersloh.
- EKD (2008b), *Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche*, Gütersloh.
- EKD (2009), *Umkehr zum Leben. Nachhaltige Entwicklung im Zeichen des Klimawandels. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh.
- EKD (2014), *Auf dem Wege der Gerechtigkeit ist Leben. Nachhaltige Entwicklung braucht Global Governance. Eine Studie der Kammer der EKD für nachhaltige Entwicklung*, Gütersloh.
- EKD (2015), „... damit sie das Leben und volle Genüge haben sollen“, *Ein Beitrag zur Debatte über neue Leitbilder für eine zukunftsfähige Entwicklung. Eine Studie der Kammer der EKD für nachhaltige Entwicklung*, Gütersloh.
- Frankena, W. (1997), *Ethik und die Umwelt*, in: A. Krebs (Hg.), *Naturethik*, Frankfurt a. M., 271–295.
- Guardini, R. (1950), *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Basel.
- Jackson, T. (2011), *Wohlstand ohne Wachstum. Leben und Wirtschaften in einer endlichen Welt*, München.
- Liedke, G. (1979), *Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie*, Stuttgart.
- Meireis, T. (2013), *Politischer Gottesdienst als öffentliche Theologie – Bedeutung, Rahmen und theologische Bedingungen*, in: K. Kusmierz; D. Plüss (Hg.), *Politischer Gottesdienst!?*, Zürich, 153–175.
- Ders. (2015), *Recht, Frieden und Gewalt nach göttlicher Anordnung? Zur Revision der politischen Theologie in der fünften Barmer These*, in: M. Frettlöh; F. Mathwig; M. Zeindler, *Gottes kräftiger Anspruch. Die Barmer Theologische Erklärung als reformierter Schlüsseltext*, Zürich.
- Moltmann, J. (1985), *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München.
- Ders. (2011), *Was ist der Mensch? Von der anthropozentrischen zur kosmischen Anthropologie*, *International Journal of Orthodox Theology* 2:3/2011, 21–51.

in der Geschichte protestantischer Theologie hat man mit der Behauptung von mit der Schöpfung gesetzter, nicht hinterfragbarer, weil natürlich gegebener Ordnungen sehr problematische Erfahrungen gemacht, sofern sich solche Auffassungen als extrem irrtumsanfällig erwiesen haben. Notwendig ist demgegenüber eine klare Unterscheidung des Naturbegriffs von dem der Schöpfung. Schöpfung ist dabei als Integral von Natur und Kultur zu verstehen, in dem normative Prinzipien stets Deutungscharakter haben und Gegenstand offener Diskussion sind. Dabei wird auch die durch die Sünde implizierte Irrtumsanfälligkeit nicht verschwiegen. Allerdings könnte sich in der unterschiedlichen Auffassung der Radikalität der Sünde (vgl. 66; S. 61) auch ein fundamentaler konfessionaler Unterschied zeigen.

Natur: Idyll oder Konfliktfeld?

Aus dem benannten Problem der Identifikation der Ordnungen des Schöpfers mit dem Konzept der Naturgesetze ergibt sich eine weitere Schwierigkeit, die mit der Vorstellung der Schöpfung als natürlicher Harmonie zusammenhängt. Die doxologisch-spirituelle Rede, die in

- der Beschreibung der Natur als Schöpfung (85–88),
 - der Darstellung des Naturverhältnisses Franz' von Assisi (11) oder Jesu (97–98), aber auch in
 - der Beschreibung der Ökosysteme (140) vorherrscht,
- blendet in der verengenden Identifikation von Schöpfung und Natur die Tatsache aus, dass auch die nicht-menschliche natürliche Umwelt sich uns vor allem als Ort gewaltsam ausgetragener Interessenkonflikte darbietet: „Wie jeder Organismus in sich selber gut und bewundernswert ist, weil er eine Schöpfung Gottes ist, so gilt das Gleiche für das harmonische Miteinander verschiedener Organismen in einem bestimmten Raum, das als System funktioniert. ... Vielen Menschen wird, wenn sie das merken, bewusst, dass wir auf der Grundlage einer Wirklichkeit leben und handeln, die uns zuvor geschenkt wurde und die unserem Können und unserer Existenz vorausgeht.“ (140, 129–130). Die Rede von einem „harmonischen Miteinander“ in Bezug auf Ökosysteme steht in der Gefahr, zu unterschlagen, dass diese Harmonie für die Individuen einer Gattung den gewaltsamen Tod – etwa durch Raubtiere – regelmäßig einschließt, zu-

mal auch Ökosysteme nicht statisch, sondern dynamisch verfasst sind und stetigem Wandel unterliegen. Welche Ökosysteme dann in welcher Weise – dem Schöpfungsplan entsprechend – zu bewahren wären, wenn nicht nur das Interesse des Menschen zählt, sondern auch der Eigenwert jedes Lebewesens vor Gott (33.69.118 u. ö.), wird nicht klar, auch wenn die Enzyklika den prinzipiellen Vorrang des Menschen fest schreibt (81–84.90.130–132).

Vorrang der Tugend?

Die doxologische Vagheit führt auch dazu, dass sich an die in der Enzyklika genannten Konkretionen Anfragen stellen lassen, die mit dem Eindruck eines gewissen Vorrangs tugendethischer Zugänge zu tun haben, auch wenn in Teil V politische Orientierungen und erst in Teil VI auf das Individuum bezogene Ziele von ökologischer und spiritueller Erziehung erörtert werden. Die Frage lässt sich exemplarisch am Arbeitsthema erörtern. Zunächst entwickelt Papst Franziskus einen sehr weiten Arbeitsbegriff, der „jede Tätigkeit, die irgendeine Veränderung des Vorhandenen mit sich bringt“ (125; S. 114) ein- und damit kaum ein Handeln ausschließt. Allerdings vermag er

LITERATUR

ÖRK (1974), Weltkonferenz über Wissenschaft und Technologie für eine menschliche Entwicklung, Bukarest 1974; Science and Technology for Human Development and Christian Hope, Bucharest June 24–July 2, 1974, in: Anticipation Nr. 19, November 1974, p. 4 ff.; hier: Dokument Nr. SE 69, in: W. Stierle; D. Werner; M. Heider, Ethik für das Leben 100 Jahre Ökumenische Wirtschafts- und Sozialethik. Quellenedition ökumenischer Erklärungen, Studientexte und Sektionsberichte des ÖRK von den Anfängen bis 1996 in Verbindung mit dem Evangelischen Missionswerk, der Missionsakademie Hamburg und dem Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes herausgegeben und eingeleitet von W. Stierle; D. Werner; M. Heider. Rothenburg o. d. Tauber 1996.

Rockstrom, J. u. a. (2009), A safe operating space for humanity, Nature 461/2009, 472–475.

Theunissen, Michael (1978), Falscher Alarm. Romano Guardini: „Das Ende der Neuzeit“, in: Günter Rühle (Hg.), Bücher, die das Jahrhundert bewegten. Zeitanalysen – wiedergelesen, Frankfurt am Main, 164–168

Vogt, M. (2009), Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, München.

Wallacher, J. (2015), *Laudato si'* –Kompass für eine menschen- und umweltgerechte Entwicklungsagenda. Thesen zur Zusammenfassung und Einordnung der Enzyklika „Laudato si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus“ von Papst Franziskus, München 2015, <https://www.hfph.de/nachrichten/thesen-zur-enzyklika-laudato-si>, Zugriff v. 25.09.15

dadurch auf konkrete Probleme aus Erwerbsarbeit, aus landwirtschaftlicher Subsistenztätigkeit oder familialer Reproduktionstätigkeit kaum mehr einzugehen. Stattdessen wird im Rekurs auf die monastische Prägung eine „Durchdringung von Sammlung und Arbeit“ (126; S. 115) gefordert, die mit der „Fähigkeit zu achten und zu betrachten“ (127; S. 115) einhergehen und durch eine Reihe weiterer Tugenden ergänzt werden soll: „Die Arbeit sollte der Bereich dieser vielseitigen persönlichen Entfaltung sein, wo viele Dimensionen des Lebens ins Spiel kommen: die Krea-



Der Vorrang des tugendethischen Zugangs und der weite Arbeitsbegriff führen zu einer engen Beschränkung bei den politischen Forderungen

tivität, die Planung der Zukunft, die Entwicklung der Fähigkeiten, die Ausübung der Werte, die Kommunikation mit den anderen, eine Haltung der Anbetung.“ (127; S. 115–116). Als konkrete Ermöglichung solcher Tugendübung werden aber dann lediglich der Zugang zu Erwerbs(!)arbeit überhaupt (129) sowie die Förderung der Produktionsvielfalt, der Unternehmerkreativi-

tät und des Kleinbauertums genannt. Zwar wird ergänzt, dass es dazu nötig sein könne, „denen Grenzen zu setzen, die größere Ressourcen und finanzielle Macht besitzen“ (129; S. 118), eine Konkretion bleibt aber auch hier aus. Im Kontext politischer Forderungen wird lediglich die Schaffung von Erwerbsarbeitsplätzen (189. 192) und die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Arbeitsbedingungen (141.183) gefordert. Konkrete Möglichkeiten des ökologischen Umbaus der Erwerbsarbeit wie etwa die politische Förderung personennaher Dienstleistungen (Jackson 2011) oder die wohlfahrtsstaatliche Absicherung der oft erwähnten Kleinbauern bleiben unerörtert.

5. Fazit

Nicht nur die hier benannten Parallelen,

- die Verbindung von Ökologie und sozialer Gerechtigkeit,
- die Betonung der Ungleichverteilung der Macht und notwendiger Reformen,
- die genaue Krisenwahrnehmung,
- die Aufmerksamkeit für eine Nachhaltigkeitskultur und
- die Offenheit des Gesprächsangebots,

KURZBIOGRAPHIE

Torsten Meireis (*1964), seit 2010 Professor für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Ethik und Direktor des Instituts für Systematische Theologie der Theologischen Fakultät der Universität Bern; Arbeitsschwerpunkte: Fundamentelethik, Bildungsethik, Wirtschaftsethik, politische Ethik, sozialphilosophische Theoriebildung; Mitherausgeber von „Ethik und Gesellschaft. Ökumenische Zeitschrift für Gesellschaftsethik“ Weiteres zur Person und zu Publikationen: www.theol.unibe.ch.

sondern gerade auch die vorgestellten Anfragen an Moderne- und Naturverständnis zeigen, in welchem Maß die Enzyklika Franziskus' den Zweck der Gesprächseröffnung erfüllt. Aus protestantischer Perspektive geurteilt, liegt hier ein Wort des Papstes von herausgehobener Bedeutung vor. Es dürfte nicht nur innerhalb der Lehrschreiben eine besondere Stellung einnehmen – darüber mögen andere in berufener Weise urteilen –, sondern auch nach den Kriterien, nach denen in evangelischer Sicht ein Dokument öffentlicher Theologie zu beurteilen ist.





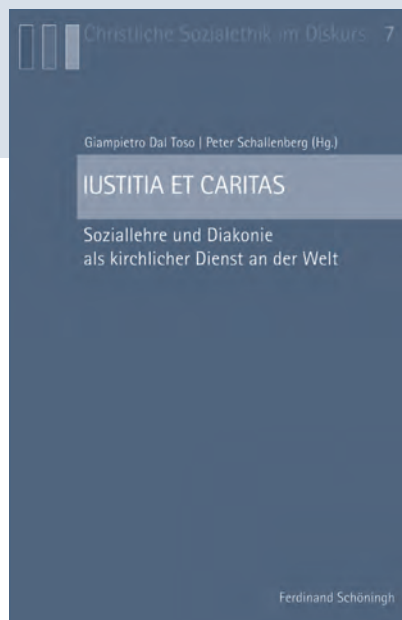
Sozialehre und Diakonie als kirchlicher Dienst an der Welt

Giampietro Dal Toso, Peter Schallenberg (Hg.): *Iustitia et Caritas. Sozialehre und Diakonie als kirchlicher Dienst an der Welt*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 202 S., ISBN 978-3-506-78128-4.

Kurz vor dem Beginn des Heiligen Jahres der Barmherzigkeit, das Papst Franziskus ausgerufen hat, greift der Sammelband ein wichtiges Thema auf. Er ist das Ergebnis einer Tagung des Päpstlichen Rates *Cor Unum* und der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle, die sie mit Führungskräften und Wissenschaftlern im März 2014 in Rom veranstalteten.

In 15 Beiträgen setzen sich die Autorinnen und Autoren mit der Frage auseinander, inwieweit der Dienst der Nächstenliebe ein Dienst am Menschen und an der Welt ist und sich theologisch und kirchlich in der Gegenwart verorten lässt. Gerade unter einem Pontifikat wie dem gegenwärtigen stellt sich diese Frage ganz virulent. Denn für Papst Franziskus wird das Gebot der Nächstenliebe zu einem Brennpunkt kirchlichen Handelns, an dem sich die Kirche ihre Glaubwürdigkeit messen lassen muss.

In seinem Beitrag zur Spannung von *civitas Dei* und *civitas terrena* setzt sich der theologische Ethiker Peter Schallenberg mit der spannenden Frage auseinander, wie sich Welt und Kirche zueinander verhalten sollten, ob die Kirche eher den Weg der Abschottung oder den Weg der Barmherzigkeit gehen sollte angesichts der zunehmenden Zahl von Menschen mit gebrochenen und kirchlich atypischen Biografien. Die theologische Antwort von Peter Schallenberg ist eindeutig. „Die Sorge der Kirche und die jedes einzelnen Christen für die Welt und die Menschen ist kein Gegensatz, sondern gerade komplementär zur Sorge um die



eigene Seele durch das Wirken der Sakramente“ (S. 21). Ganz in der Tradition der Enzyklika *Deus caritas est* von Papst Benedikt XVI. ist also der kirchliche Liebesdienst kein Nebengeschäft der Kirche, sondern „ein wesentlicher Grundvollzug kirchlichen Handelns“ (S. 21). Schallenberg hebt hervor, dass sich diese Hinwendung gerade dort erweist, „wo Menschen nicht dem Ideal moralischer Konzeptionen entsprechen“ (S. 22). Damit weist er auf einen entscheidenden Unterschied kirchlich-caritativen Handelns hin. Es sieht den Menschen in seinem So-sein und nicht in seinem So-sein-Müssen. Gott wird Mensch in der Begegnung mit allen Menschen, ob dem straffällig gewordenen Menschen oder jemandem, der nach kirchlichem Maßstab in Sünde lebt.

Peter Neher, Präsident des Deutschen Caritasverbandes, zeigt in seinem Beitrag zum Thema „Die verbandliche Caritas zwischen Diakonie und Sozialpolitik“

noch eine weitere Variante des kirchlichen Liebesdienstes auf: den Dienst der Diakonia im sozialpolitischen Handeln. Denn erst durch gerechte Strukturen und Rahmenbedingungen kann Gerechtigkeit konkreter werden. Kirchlich unumstritten ist es jedoch nicht, ob die Kirche selbst politisch agieren soll. Peter Neher kommt zu einem klaren Fazit: „Im gesellschaftlichen Diskurs und der Gesetzgebung kann sie dann den zum Maßstab machen, der ihr Maß ist – oftmals ohne ihn ausdrücklich zu nennen – Gott selbst“ (S. 40).

Den Leserinnen und Lesern bietet sich in den folgenden Beiträgen eine Fülle von theologischen Impulsen für die Frage nach einer diakonischen Kirche, die sich in der Welt verortet. Besonders spannend ist dabei die Frage, inwieweit das caritative Tun Instrument der Evangelisierung oder an sich eine eigenständige apostolische Funktion hat. Der Caritaswissenschaftler Klaus Baumann kommt in seinem Beitrag zu einem eindeutigen Schluss, indem er – bezogen auf das II. Vatikanische Konzil – von einer „umfassenden diakonischen Sendung der Kirche“ (S. 87) ausgeht.

Besonders spannend sind für die Leserinnen und Leser die Beiträge zum sozialen Handeln aus den osteuropäischen Transformationsgesellschaften. Sie geben einen seltenen Einblick in Ortskirchen, die den Kommunismus überstanden haben und nun nach ihrer eigenen Rolle suchen. Dabei wird deutlich, dass es nicht darum gehen kann, westeuropäische Ansätze kirchlich-caritativen Handelns zu kopieren, sondern eigene Wege zu finden, die den sich stark verändernden gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen vor Ort gerecht werden.

Gerade in Fragen wie den Ursachen der Armutsmigration sowie der Flücht-

lingsarbeit ist es entscheidend, dass die kirchlichen Akteure in den west- und osteuropäischen Ländern immer stärker als Netzwerk funktionieren. Dazu ist auch ein besseres Wissen über die jeweiligen caritastheologischen Perspektiven und die kirchliche Praxis unverzichtbar. Sehr hilf-

reich ist in diesem Zusammenhang auch der letzte Beitrag des Sammelbandes von Bojidar Andonov aus bulgarischer Perspektive, der die Frage stellt, ob die orthodoxe Kirche eine Soziallehre braucht.

Insgesamt bietet der Sammelband ein interessantes theologisches Mosaik zum

Thema Kirche in der Welt durch caritativen Dienst. Wünschenswert wäre noch eine stärkere Verknüpfung der verschiedenen Beiträge. Es bleibt dem Leser überlassen, sich seinen roten Faden zwischen den Perspektiven zu suchen.

Ulrike Kostka, Berlin

Christliche Sozialethik angesichts globaler Herausforderungen

Wiemeyer, Joachim: *Keine Freiheit ohne Gerechtigkeit. Christliche Sozialethik angesichts globaler Herausforderungen*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 2015, 303 S., ISBN 978-3-451-33713-0.

Spätestens seit der Enzyklika *Pacem in terris* (1963), dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Enzyklika *Populorum progressio* (1967) hat die Sozialverkündigung der katholischen Kirche einen globalen Horizont. Sie spricht vom globalen Gemeinwohl, das alle Staaten verpflichtet. Sie spricht allen Menschen gleiche Rechte zu, unabhängig davon, in welchem Staat sie leben. Sie fordert eine Weltautorität, um die gemeinsamen Probleme der Menschheit lösen zu können. Die weltweite Verflechtung durch den später „Globalisierung“ genannten Prozess hat in den letzten Jahren jedoch deutlich zugenommen und die sozialen Probleme werden zunehmend in ihrem Zusammenhang zu globalen ökologischen Problemen, wie beispielsweise dem Klimawandel, betrachtet. Entsprechend der kirchlichen Sozialverkündigung musste sich deshalb auch das Fach „Christliche Sozialethik“ mehr und mehr den globalen Problemen stellen und dabei zusätzlich lernen, ihre Methode, ihr Verhältnis zu den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften und ihre Bezugnahme auf relevante gesellschaftliche Akteure weiterzuentwickeln.

Das Buch von Joachim Wiemeyer legt von diesen epochalen Veränderungen Zeugnis ab und gibt wertvolle Orientierungen für die weitere Entwicklung. Besonders gelungen sind aus meiner Sicht die ersten vier Kapitel, in denen erstens begründet wird, warum Christen



sich nicht nur auf Glaubenswahrheiten und Frömmigkeit hin orientieren können, sondern auch eine eindeutige Verantwortung haben, die Welt zu gestalten und zu verbessern. Zweitens erläutert Wiemeyer den Begriff der „Zeichen der Zeit“ und verwendet ihn, um insgesamt zwölf aktuelle Herausforderungen der globalisierten Welt kurz zu beschreiben und damit die Notwendigkeit von Veränderungen deutlich zu machen. Drittens erläutert er, wie auf der Basis einer solchen Situationsanalyse ein moralisches Urteil möglich ist, in dem anthropologische Einsichten und praktische Philosophie die entscheidenden Kriterien liefern. Im vierten Kapitel geht Wiemeyer dann auf die Akteure für globale Gerechtigkeit ein, die von den einzelnen, privaten Unternehmen, der Zivilgesellschaft und der Politik bis zur Kirche reichen.

Das fünfte Kapitel greift dann noch einmal auf die zuvor identifizierten Zeichen der Zeit zurück und bietet jeweils eine kurze Situationsanalyse, eine sozial-ethische Bewertung und Handlungsvorschläge. Dabei werden ein sehr guter und nahezu umfassender Überblick über die globalen Probleme gegeben und teilweise bis in Einzelheiten hinein Lösungsvorschläge gemacht. Allerdings darf man hier nicht erwarten, dass die Analysen all dieser Probleme auf knapp 200 Seiten sehr detailliert ausfallen würden. Auch können die ethischen Urteile nicht ausführlich entwickelt und Handlungsmöglichkeiten mit den damit verbundenen Abwägungsproblemen auf Grund von Zielkonflikten und Dilemma-Situationen nur in groben Zügen diskutiert werden. Auch kann man hier nicht erwarten, dass unterschiedliche wissenschaftliche Ansätze oder wissenschaftstheoretische Paradigmen eingehend diskutiert würden. Das Literaturverzeichnis gibt jedoch Hinweise zu weiteren wissenschaftlichen Arbeiten, die sich mit den genannten Fragen intensiver befassen.

Meines Erachtens eignet sich das Buch als eine solide Einführung besonders für Menschen, die sich aus christlicher Motivation heraus mit den wachsenden globalen Herausforderungen der Menschheit befassen wollen, um sich als Christen dazu eine Meinung zu bilden und einen einflussreichen Überblick über die Probleme selbst, ihre ethische Reflexion und Handlungsmöglichkeiten zu ihrer Lösungen zu bekommen. Wer an den hier angesprochenen Einzelfragen speziell interessiert ist, wird darüber hinaus auf weitere Literatur zurückgreifen. Einige Hinweise dazu findet man in der Literaturliste und

den Anmerkungen. Bei der Lektüre habe ich es jedoch als störend empfunden, dass die Anmerkungen zum Text nicht jeweils unten auf der Seite stehen, sondern

zusammengefasst als Endnoten am Ende des Buches. Da die Nummerierung außerdem nach jedem Kapitel neu beginnt, muss man manchmal länger su-

chen, um die richtige Fußnote zu identifizieren. Aber wahrscheinlich ist dem Autor dies vom Verlag so auferlegt worden.

Gerhard Kruij, Mainz

Die Option für die Armen

Julia Blanc, Maria Brinkschmidt u. a. (Hg.): *Armgemacht – ausgebeutet – ausgegrenzt? Die „Option für die Armen“ und ihre Bedeutung für die Christliche Sozialethik* (Forum Sozialethik 14), Münster: Aschendorff 2014, 262 S., ISBN 978-3-402-10640-2.

„Eine arme Kirche für die Armen“, nicht weniger fordert Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben „Evangelii gaudium“ (198). Damit gibt er der Hinwendung zu den Benachteiligten, Vergessenen und Ausgegrenzten eine neue Dringlichkeit. Obgleich die Christliche Sozialethik bereits seit vielen Jahrzehnten an der „Option für die Armen“ Maß nimmt, ist stets neu darüber Klarheit zu gewinnen, wer denn die Armen in einer sich ändernden (Welt-)Gesellschaft sind, was ihre Situation charakterisiert und wie Unterstützung aussehen kann (Leitbilder/Gerechtigkeitsvorstellungen). Der aus einer Tagung entstandene Band setzt sich zum Ziel, einige neue Zugänge zu erschließen. Hier können nicht alle Beiträge vorgestellt werden, sondern nur einige, die die Themenvielfalt repräsentieren.

Provozierend für westliche Sozialethikerinnen und Sozialethiker erscheint der radikale Ansatz des bisher wenig rezipierten argentinischen Philosophen und Theologen Enrique Dussel, den Stefan Leopold vorstellt. Für Dussel reicht eine distanzierte, akademische Problematisierung der Armut nicht aus, vielmehr sollen die Theologinnen und Theologen „organische Intellektuelle“ sein, die Strukturen und Möglichkeiten der Befreiung bei, mit und für die Armen reflektieren. Hier mag man sich an das von Papst Franziskus gezeichnete Bild erinnern fühlen, in welchem er die Priester in ihrer Eigenschaft als Hirten aufforderte, den „Stallgeruch



der Herde“ anzunehmen und Distanz abzubauen. In ähnlicher Weise verweist Andreas Rauhut in seinem Beitrag über „Die Dystopie der Neutralität im Armutsdiskurs“ darauf, dass es für die Christliche Sozialethik unangemessen sei, im Angesicht menschlicher Not forschungsperspektivisch neutral zu bleiben. Sebastian Pittl greift in seinen erkenntnistheoretischen Überlegungen auf den spanischen Philosophen Xavier Zubiri und den spanisch lateinamerikanischen Theologen Ignacio Ellacuría zurück, um insbesondere die Bedeutung praktisch-sinnlicher Erfahrung im Kontext der Option für die Armen herauszuarbeiten und gleichzeitig z. B. einer Ideologisierung im marxistischen Sinne oder einer naiven Simplifizierung der Option entgegenzuwirken.

In institutionenorientierter Perspektive ergänzt Jessica Dömötör die „Option für die Armen“ mit der „Option gegen Armut“ und hebt die Verantwortung internationaler Agenturen wie UN, WTO usw. hervor. Gleichwohl erkennt sie die zu Gunsten entwickelter Länder ungleich

verteilten Macht- und Gestaltungsstrukturen der entsprechenden Organisationen und fordert sowohl einen gerechteren Interessenausgleich zwischen reicheren und ärmeren Ländern als auch die Abkehr von einer, wie sie meint, dominanten neoliberalen Weltwirtschafts- und Handelspolitik.

Hart ins Gericht geht Christine Globig mit der Armutsdenkschrift „Gerechte Teilhabe“ der EKD von 2006. In ihrem Beitrag diagnostiziert sie eine Bewegung weg von der „Option für die Armen“ hin zur Rede von der „gerechten Teilhabe“. Diese Teilhabe, so ihr Vorwurf, werde rasch auf Eigenverantwortung und Teilhabe an Arbeit bzw. die Integration aller Gesellschaftsmitglieder mit dem Fokus auf Bildung und Arbeit verdichtet. Damit aber würden die Probleme struktureller Armut und eine Kritik am Verhältnis von Arm und Reich aus den Augen verloren.

Bedenkenswert sind einige Gedanken aus dem Umfeld der Caritaswissenschaft, die Alexis Fritz mit seinem Artikel „Außerhalb des Marktes kein Heil?“ einbringt. Er stellt die unbequeme, jedoch auch unausweichliche Frage, wie in einem Sozialsystem mit begrenzten Ressourcen, Ansprüche und Bedarfe gegeneinander abgewogen werden können. Er benennt Zielkonflikte und mahnt orientierende Kriterien an.

Ein immer wiederkehrendes Motiv in vielen Beiträgen ist die Spannung zwischen Hilfe zur Selbsthilfe und Paternalismus. Katja Winkler stößt in ihrem Beitrag „Armut und Paternalismus“ nicht nur auf die Herausforderung, wie schwache Interessen im Diskurs der Gesellschaft vertreten werden können, sondern thematisiert auch die mögliche Stigmatisierung der „Armen“ im Prozess sozialer Etikettierung.

Anhand eines praktischen Beispiels aus der Jugendverbandsarbeit stellt Michael Brugger die Aktion „72-Stunden. Uns schickt der Himmel“ des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) vor und stellt sie mit dem Verweis auf die sozial-caritative Verpflichtung der gesamten Kirche, insbesondere auch jun-

ger Christen, in den Horizont der Option für die Armen.

Insgesamt bietet der Sammelband lezenswerte Beiträge. Spürbar ist der Wille, zeitgemäße Antworten jenseits simplifizierender Allgemeinplätze zu formulieren, die die Option für die Armen als stimulierende Hermeneutik und Hand-

lungspraxis Christlicher Sozialethik relevant werden lässt. Besonders interessant ist die Rezeption weniger bekannter Autoren des spanisch-lateinamerikanischen Raumes in einigen Beiträgen. Die Option für die Armen wird damit in die Lebendigkeit ihres kulturellen Entstehungskontextes eingeordnet.

Udo Lehmann, Wuppertal

Humanität in einer alternden Gesellschaft

Andreas Kruse, Giovanni Maio, Jörg Althammer: Humanität in einer alternden Gesellschaft, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2014, 104 S., ISBN 978-3-506-77943-4.

Der Band widmet sich einer der größten ethischen Herausforderung der heutigen westlichen Gesellschaft, nämlich die Frage nach der Humanität in einer alternden Gesellschaft.

Andreas Kruse, einer der renommiertesten Gerontologen in Deutschland, eröffnet den Band mit einem grundlegenden Artikel zur Anthropologie des Alters. Dabei ist es ihm wichtig, zwischen Alters- und Krankheitsprozessen zu differenzieren. Altern ist keine Krankheit, sondern ein lebenslanger Prozess. Ein Merkmal des Alterns ist die eigene Einstellung zur Endlichkeit. Die transzendente Orientierung tritt in dieser Lebensphase wieder verstärkt auf. Gerontologen sprechen hier von „Gerotranszendenz“ (S. 16). In diesem Kontext stellen sich auch Fragen nach religiösen Überzeugungen. Des Weiteren kennzeichnet eine Anthropologie des Alters die Sorge des Menschen für und um Andere. Dabei greift der Autor auf die Arbeiten des Philosophen Emmanuel Levinas zurück, der den unbedingten Anspruch des Anderen hervorgehoben hat. Zentrale Orientierungen des hohen Alters sind: Introversion, Offenheit (Transzendenz des Ichs) und Generativität (Integration des Einzelnen in die Generationenfolge). Trotz aller „Morbidity-kompression“ (S. 28), d. h. dem Ideal eines langen Lebens mit einer relativ kurzen Krankheitsphase, ist das Alter von Ver-



letzlichkeit und natürlicher Begrenztheit geprägt. Diese Faktoren gilt es in eine Anthropologie des Alters zu integrieren und kulturell zu fundieren. Eine altersfreundliche Kultur ermöglicht die Teilhabe älterer Menschen am gesellschaftlichen Leben, erkennt die Potenziale des Alterns an, begegnet älteren Frauen und Männern mit Respekt und Sensibilität und schafft sozialräumliche Kontexte. Kruse fordert eine Kultur, die eine Abstufung der Menschenwürde alter Menschen unbedeutend verhindert und die Bedürfnisse aller Generationen anerkennt.

Im zweiten Artikel des Bandes plädiert Giovanni Maio, Philosoph und Mediziner, für eine neue Kultur der Sorge am Ende des Lebens. Er kritisiert die gegenwärtige Debatte um Sterbehilfe und assistierten Suizid. Er hinterfragt massiv

das zurzeit herrschende Denken, dass ein nicht autonomes Leben ein wertloses Leben sei. Dahinter verbirgt sich eine bestimmte Vorstellung vom Leben, nämlich „ob das Leben gegeben und damit unverfügbar ist oder ob es optional ist und als solches zu unserer freien Verfügung steht“ (S. 52). Unsere Gesellschaft ist geprägt von einer radikalen Abwertung verzichtvollen Lebens. Nur der unabhängige und sich selbst versorgende Mensch kann ein wertvolles und sinnvolles Leben führen. Maio bezeichnet diese Einstellung als „Ideologie der Unabhängigkeit“ (S. 54). Der Prozess des Sterbens läuft dieser Logik zuwider. Sterben heißt Loslassen können. Sterben entzieht sich der Kontrolle des Menschen und wirft die Frage nach dem Sinn des Lebens auf. Für diese Tatsache verwendet Maio den Begriff „Spiritualität“ (S. 58). Eine weitere kritisch zu beurteilende Tendenz ist die Privatisierung des Todes. Der Tod ist ein soziales Ereignis. Die Erfahrung des Todes verläuft notwendig durch die Gemeinschaft, durch das Gegenüber und gewinnt dadurch eine tröstliche Dimension. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen erarbeitet Maio Elemente, die für die Sorge um Sterbende an Bedeutung gewinnen, dazu gehören u. a., sie für das Gefühl der Dankbarkeit für das Leben zu öffnen. Er plädiert für eine neue Hochschätzung der Gelassenheit, im Sinne der dankbaren Annahme des Gegebenen, der Gabe des Lebens. Es geht um das Bewusstsein, dass die eigene Endlichkeit die Grundsignatur des gesamten Lebens (S. 67) und Angewiesenheit, nicht Autonomie, die Grundsignatur des Menschen

darstellt (S. 73). Das Alter radikalisiert die Grundbedingungen des Menschseins und hat somit Signalfunktion für die Gesamtgesellschaft. Daher, so die These Maios, braucht der Arzt als Sterbegleiter auch eine Erkenntnis des Herzens, d. h. die Fähigkeit, sich tief einlassen zu können in den „Kosmos des Patienten“ (S. 77), eine Dimension, die man nicht berechnen, sondern nur spüren kann.

Der letzte Teil des Bandes beschäftigt sich mit einer nachhaltigen Sozialpolitik. Jörg Althammer, Wirtschaftswissenschaftler, beschreibt die Problematik des demographischen Wandels und fordert intergenerationale und intragenerationale Gerechtigkeit in Bezug auf das Rentensystem. Er befürwortet daher die

Anhebung des Rentenalters sowie die Absenkung des Rentenniveaus zur finanziellen Stabilisierung des Rentensystems. Da man, so Althammer, keine Sozialpolitik gegen die Mathematik betreiben kann, vertritt er die Meinung: „Eine kinderarme Generation muss ... Abschläge bei den Rentenleistungen in Kauf nehmen, ...“ (S. 90). Des Weiteren plädiert er für die Beibehaltung des Splittingverfahrens bei Ehegatten, denn diese sei nicht Ausdruck einer Benachteiligung des Partners der weniger verdient, sondern „Ausfluss des Leitbildes der gleichberechtigten und partnerschaftlichen Ehe“ (S. 96). Zum Schluss seiner Ausführungen verweist er auf das noch ausstehende Desiderat, Familiengerech-

tigkeit im System sozialer Sicherung zu verankern.

Der Band eignet sich sehr gut für den Einstieg in diese umfangreiche und kontrovers diskutierte Thematik. Er verweist auf die gesellschaftlichen Herausforderungen einer alternden Gesellschaft. Von theologischer Seite ist kritisch anzumerken, dass gerade in den Ausführungen Maios die Grenzen von Medizin und Seelsorge fließend werden und daher Theologinnen und Theologen gefordert sind, sich in die Debatte um „spiritual care“ und „Gerotranszendenz“ einzumischen. Sozialethisch gesehen ist die „Sozialanthropologie“, die das Alter prägt, zu reflektieren und fruchtbar zu machen.

Sonja Sailer-Pfister, Vallendar

Ein neuer Begriff der Menschenrechte

Daniel Bogner: Das Recht des Politischen. Ein neuer Begriff der Menschenrechte, Bielefeld: transcript Verlag 2014. 336 S., ISBN 978-3-8376-2605-6.

Im Mittelteil seiner Habilitationsschrift untersucht der seit geraumer Zeit an der Universität Freiburg in der Schweiz lehrende Autor das Wirksamwerden und die Wirklichkeit der Menschenrechte im Kontext der postkolonialen Debatten in Frankreich. Drei autobiographische Zeugnisse von Beteiligten am Algerienkrieg (1954–1962) dienen ihm als Material, in dem er Erfahrungen „liest“ und von dieser subjektiven Basis ausgehend die wechselseitigen Einflüsse von normativem menschenrechtlichen Anspruch und den kontingenten politischen Geschehnissen herausarbeitet: Sie stammen von einem sich für Foltermaßnahmen zuständigen und sie auch im Nachhinein rechtfertigenden General, von einem sich auf die Werte der Republik verpflichteten wissenden und Skrupel empfindenden Regimentsoffizier und von einer algerischstämmigen Befreiungskämpferin, die selbst Opfer von Foltermaßnahmen wurde.

Schon für sich genommen ist die Aufmerksamkeit für die Auseinandersetzung mit dem Engagement Frank-



reichs in Algerien und dessen Vereinbarkeit mit dem Selbstverständnis der großen Nation als Ursprungsland der Menschenrechte ein lohnender und in der Fachdiskussion bisher so gut wie nicht beachteter Beitrag.

Doch verfolgt der Autor mit der Auswertung der autobiographischen Zeugnisse auch das weitergehende Ziel, einen Beitrag zur Theorie der Menschenrechte zu leisten. Grundlagen und Rechtfertigung der Methoden hierzu liefert er im ersten Teil seiner Arbeit. In diesem weist er die üblichen Sichtweisen der Menschenrechte – nämlich rein historisch oder aber ausschließlich geltungstheoretisch – als jeweils nicht genügend auf und arbeitet in Anknüpfung an das vielbeachtete Programm einer „affirmativen Genealogie“ von Hans Joas und der dort dargelegten Notwendigkeit, Genese und Geltung der Menschenrechte wieder in eine engere Beziehung zueinander zu bringen, die politische Praxis als ureigenes und unüberspringbares, aber zugleich eben kontingentes Bedingungsfeld menschenrechtlicher Ansprüche heraus. Insbesondere zeigt er dabei auf, dass ethische Orientierung anders begriffen und in Angriff genommen werden muss als ein „Anwenden“ oder „Umsetzen“ vorab festgelegter Maßstäbe, nämlich mittels Artikulation, Vermittlung und Erschließung von subjektiven Erfahrungen innerhalb einer sozialen Gemeinschaft. Dies ist mit den präventiven Formulierungen vom „Recht des Politischen“ und von einem „neuen Begriff der Menschenrechte“ im Titel des Buches unterstrichen.

Im dritten Teil der Arbeit geht es dem Verfasser um den Ertrag seiner theoretisch-methodologischen Überlegungen

und seiner paradigmatisch gemeinten historisch-analytischen Untersuchung für das eigene Fach, die Sozialethik. Er beschränkt sich hierbei aber nicht auf programmatische Postulate und dichte Resümees, sondern umreißt auf der Matrix der Theorien von Hans Joas, Reinhart Koselleck, Paul Ricoeur und Cornelius Castoriadis systematische Perspektiven, die im Diskurs des Fachs in Zukunft nicht

mehr fehlen dürfen. Dazu gehören insbesondere die Rolle von Erinnerung und Gedächtnis, negativ auch von Verdrängung, die Konstruktion kollektiver Identität und die Realität von Entfremdung sowie das Gewicht von historisch bezeugten Erfahrungen für die Erkenntnis und Geltendmachung moralischer Ansprüche.

Die Lektüre des Bandes ist in vielerlei Hinsicht anregend, aber nicht einfach.

Letzteres liegt vor allem an der komplexen Zielsetzung der Arbeit, ein bisschen vielleicht auch an dem hohen Anspruch an Theorielegitimation, den sich der Autor selbst gesetzt hat. Kleiner portioniert werden die dichten Überlegungen dieses Buches gewiss ihren Weg in die sozialethische und rechtspolitische Diskussion finden.

Konrad Hilpert, München

Religiöse Interessenvertretung

Judith Könemann, Anna-Maria Meuth, Christiane Frantz, Max Schulte: *Religiöse Interessenvertretung. Kirchen in der Öffentlichkeit – Christen in der Politik, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 281 S., ISBN/EAN: 978-3-506-77889-5.*

Das breite Medienecho zur zweiten päpstlichen Enzyklika *Laudato si'* hat einerseits erneut gezeigt, dass religiöse Akteure und Themen weiterhin eine große öffentliche Relevanz besitzen. Andererseits können die Popularität von Franziskus und die steigende mediale Präsenz von Religion nicht darüber hinwegtäuschen, dass im Zuge von Säkularisierung und Entkirchlichung ein Absinken individueller Religiosität festzustellen ist und mancherorts der Eindruck einer Verdrängung von Religion und Kirche aus den politischen Einflussphären entsteht. In diesem Spannungsfeld von zwei scheinbar gegenläufigen Entwicklungen verortet sich das vorliegende Buch, dem zwei Forschungsprojekte des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ der Universität Münster zugrunde liegen. Das Autorenteam untersucht darin die Vermittlung von religiösen Interessen und Positionen in der Öffentlichkeit und im politischen Raum. Im Zentrum steht die Frage, auf welche Weise die Kirchen öffentlich agieren und sich in gesellschaftspolitische Diskurse einbringen, mit Blick auf die Argumentations- und Begründungsmuster, und wie sie mit einem möglichen Legitimations- und Anpassungsdruck umgehen. Darüber hinaus erörtert



die Studie die generelle Legitimität der Mitsprache der Kirchen in Politik und medialer Öffentlichkeit, womit die Autor/innen an die Debatte um den Status religiöser Überzeugungen in pluralen und säkularen Gesellschaften anknüpfen, wie sie in Deutschland spätestens seit der Friedenspreisrede von Jürgen Habermas im Jahr 2001 geführt wird.

Die Verfasser/innen entschieden sich für einen innovativen Zugang zu ihrer Problemstellung: Das erste Projekt analysierte sämtliche öffentliche Stellungnahmen der beiden großen christlichen Kirchen zwischen 1970 und 2004, die sich mit zwei zentralen Themenfeldern befassten: dem Konflikt um den Schwangerschaftsabbruch sowie der Debatte um

Migration bzw. Asyl. Für das zweite Projekt wurden qualitative Interviews mit ausgewählten Lokalpolitikern ausgewertet, die sich aufgrund ihrer christlich-religiösen Grundhaltung engagieren. Anhand dieser beiden Blickwinkel behandelt das Buch die besondere Herausforderung für die Kirchen, ihren Anspruch auf politische Mitgestaltung und Einflussnahme in einem veränderten gesellschaftlichen Umfeld, das von religiöser Pluralisierung und einem mediatisierten Zustimmungswettbewerb von Interessen und Ideen gekennzeichnet ist, aufrecht zu erhalten und eigene Positionen pointiert, vernehmbar und wirksam einzubringen. Ausgehend von den empirischen Befunden werden die verschiedenen Dimensionen der Vermittlung religiöser Interessen und Positionen untersucht: *erstens* die Akteure und die Vermittlungsprozesse, wie z. B. die Beteiligung an öffentlichen Debatten oder die Rezeption kirchlicher Positionierungen in weltlichen Medien, *zweitens* das Rollenselbstverständnis der lokalpolitischen Akteure und die Rollenzuschreibungen (z. B. seitens der Medien), sowie *drittens* die verwendeten Inhalte und Argumentationsfiguren in ihren jeweiligen Kontexten.

Das Autorenteam legt überzeugend dar, dass die Kirchen (einschließlich der Verbände) ihren religiös begründeten Anspruch auf gesellschaftliche Mitgestaltung und Einflussnahme nach wie vor in hohem Maße einlösen. Ihnen wird eine wichtige Rolle als Institution für Werte- und Sinnstiftung und als Anwältin in Fra-

gen von Gerechtigkeit und Solidarität zu geschrieben, verbunden mit einer breiten Akzeptanz seitens der weltlichen Öffentlichkeit und der Medien. Dabei vollziehen sie – im Sinne von Habermas – eine hohe Anpassungsleistung bei der Vermittlung ihrer Positionen. Gleichwohl bestehen für die Kirchen schwierige Herausforderungen: Dazu gehören z. B. die Konkurrenzsituation unter den verschiedenen zivilgesellschaftlichen Akteuren angesichts der Tatsache, dass der Staat diesen Bereich zunehmend ausweitet, oder die steigende Abhängigkeit gegenüber den weltlichen Medien in Zeiten sinkender Auflagezahlen der Kirchenpresse. Ein Dilemma stellt auch die mangelnde Unterscheidbarkeit von nicht-religiösen Interessengruppen im Kontext der verstärkten Anpassung an säkulare Argumentationsweisen dar, unter der Gefahr einer gewissen Profilunschärfe. Wie weit darf Zielgruppenorientierung und Marktförderung reichen, um sich nicht Vorwürfen wie Anbiederung oder Kommerzia-

lisierung auszusetzen? Darüber hinaus sehen sich die Kirchen mehr und mehr mit kritischen Anfragen konfrontiert, für wen sie eigentlich sprechen – für die Leitungsebene oder die (schwindende) Mitgliederbasis? – und woraus sie ihre gesellschaftliche Legitimität beziehen. Nach Ansicht der Autor/innen befinden sie sich in einem fortwährenden Lernprozess zwischen eigenem Anspruch bzw. Authentizität und der Anpassung an die mediale Eigenlogik.

Wengleich sich die Ergebnisse nicht als gänzlich neu erweisen, ist es der Studie zweifelsohne gelungen, durch die interdisziplinäre Verknüpfung von Politikwissenschaft, Theologie und Religionssoziologie sowie durch die Auswertung einer breiten Materialbasis wertvolle Impulse für die Erforschung der religiösen Interessenvermittlung zu geben. Dies betrifft vor allem die Diskussion der letzten Jahre um die „Öffentliche Theologie“ sowie die bislang wenig berücksichtigte Frage, wann und unter welchen Bedingun-

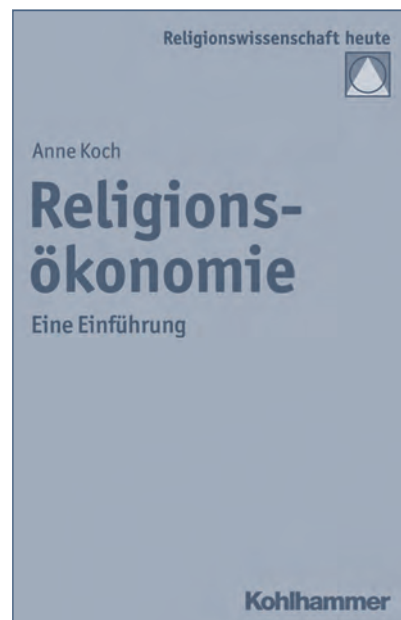
gen religiöse Argumente eingesetzt werden (können), vor allem hinsichtlich des gelingenden Gebrauchs religiöser Überzeugungen in den jeweiligen Handlungssituationen. Forschungsbedarf besteht nach Ansicht des Autorenteam auch im Feld der Wirkungsforschung kirchlich-gesellschaftlichen Handelns sowie bei einer differenzierteren Analyse des erwähnten Spannungsfeldes von Säkularisierung und öffentlichem Bedeutungsgewinn von Religion. Überdies wäre es interessant, die Auswirkungen der Pluralisierung und des Verlustes religiöser Bindung konkurrenztheoretisch auf die religiöse Interessenvertretung hin zu untersuchen – gerade auch mit Blick auf die islamischen Religionsgemeinschaften. Dieser Aspekt konnte – neben den kirchenpolitischen Geschehnissen und Vorfällen der jüngeren Zeit – aufgrund der zeitlichen und thematischen Eingrenzung hier nicht behandelt werden. Auf weitere Ergebnisse in diesem Forschungsfeld darf man gespannt sein.

Stefan Klug, Münster

Religionsökonomie

Anne Koch: *Religionsökonomie. Eine Einführung*, Stuttgart: Kohlhammer 2014. 223 S., ISBN Print: 978-3-17-026234-8.

Die Zeiten, in denen Religion als eine zu heilige Angelegenheit angesehen wurde, um mit den nüchternen Mitteln der Ökonomik analysiert werden zu können, sind vorbei. Die Kirchen sind „Gottesunternehmen“ (Schramm 2000), die sich faktisch mit ihrem religiösen „Produkt“ auf einem weltweiten Konkurrenzmarkt religiöser, esoterischer und auch atheistischer Angebote für religiös interessierte „Kunden“ behaupten müssen. Eine „Religionsökonomie“ in diesem Sinn, also die wissenschaftliche Untersuchung von Religion und Kirchen mithilfe einer ökonomischen Methodik („*economics of religion*“), ist laut Anne Koch jedoch nur eine Möglichkeit, Religionsökonomie zu treiben. Sie geht von „einem weiten Verständnis der Religionsökonomie“ (S. 15) aus und schreibt der „Religionsökonomie“



grundsätzlich eine *zweifache* Stoßrichtung zu: „Religionsökonomie analysiert einerseits Religion mit wirtschaftswissenschaftlichen Modellen und untersucht

andererseits kritisch ökonomische Theorien“ (Rückseite; vgl. auch S. 21 ff.). Diese doppelte Ausrichtung bestimmt auch den Aufbau des Buches: Nach den beiden ersten Kapiteln – „Einleitung“ und „Wissenschaftsgeschichte“ der Thematik – erörtern die beiden Hauptkapitel zum einen „Ökonomische Theorien als Modelle in der Religionsökonomie“ (Kap. 3) und zum anderen „Ökonomische Theorien als Gegenstand der Religionsökonomie“ (Kap. 4). Einerseits wird hier also „Religion durch die Linse ökonomischer Theorie angeschaut“ (S. 25), andererseits wird auch eine „ideologiekritische Analyse“ (S. 24) von religiös überhöhten ökonomischen Phänomenen – also etwa das Geld als neuer Gott der Moderne oder der Finanzmarktkapitalismus als erste wirkliche weltweite „Religion“ – beschrieben. Die Ideologiekritik richtet sich dabei auf die Möglichkeit, dass in der modernen Gesellschaft „[ö]konomische Theorien [...] als gesellschaftlicher Denkraum und Imma-

ginationsraum“ (S. 164) fungieren und so eine Art Basis-Ideologie der Moderne verkörpern.

Das Buch, das sich als eine „Einführung“ in die Welt der „Religionsökonomie“ versteht, also „Religion und Wirtschaft in ihrem Zueinander“ (S. 11) darstellen möchte, bietet inhaltlich eine informative Vielzahl thematischer Aspekte des Forschungsgebiets. In dieser Hinsicht ist es als Einführung gut geeignet. Allerdings werden die vielfälti-

gen Dimensionen der Thematik m. E. nicht entschlossen genug auf den argumentativ springenden Punkt gebracht, sondern relativ weitschweifig umschrieben und insofern paradoxerweise nur „angerissen“ (so die Autorin selber auf S. 199). Ein weiteres Defizit ist m. E. darin zu sehen, dass das Buch die referierten Aspekte nicht zu einem „roten Faden“ einer inhaltlich wirklich eigenständigen Gesamt-Argumentationsstrategie systematisiert, sondern „nur“ das weite Feld der Thema-

tik absteckt – wobei allerdings durchaus eine kritische Einstellung der Autorin gegenüber der nach wie vor dominierenden „Rationalwahl-schlagseitig[en]“ Religionsökonomie (S. 199; vgl. auch S. 87 ff.) deutlich wird. Gleichwohl – wer sich einen ersten Überblick über das (er)weite(rte) Feld der „Religionsökonomie“ verschaffen will, ist bei dieser „Einführung“ an der richtigen Adresse.

Michael Schramm,
Stuttgart-Hohenheim



Bericht

Religionen und Kulturen – Ressourcen für die eine Welt

Französische Sozialwochen 2015 in Paris

In einer Weltsituation, die vom Zusammentreffen zahlreicher Krisen gekennzeichnet ist, richten sich die Hoffnungen vieler auf das Potential der Religionen und Kulturen. Welche Ressourcen haben sie? Welche hat das Christentum, um angesichts der Risiken eines globalen Wandels eine lebenswerte Zukunft für alle zu schaffen? Mit dieser Frage befassten sich die 2500 Teilnehmer des diesjährigen Jahrestreffens der Französischen Sozialwochen, das vom 2. bis 4. Oktober unter der Schirmherrschaft und in den Räumen der UNESCO in Paris stattfand. Im Mittelpunkt stand dabei die ökologische Krise, die vielleicht am deutlichsten zeigt, dass das „gemeinsame

Haus“ des Menschen und der Menschheit gefährdet ist.

Der erste Schritt war der Bestandsaufnahme gewidmet. *Pascal Lamy*, bis 2013 Generaldirektor der Internationalen Welthandelsorganisation, und *Jean-Michel Severino*, Generaldirektor der französischen Entwicklungsagentur, sprachen über die bescheidenen Erfolge und die großen Leerstellen der internationalen *governance*. Zwischen der wachsenden weltweiten Interdependenz und der notwendigen Solidarität klaffe eine Lücke. Entscheidend sei die Frage: Wie kann man angesichts der Verschiedenheit der Interessen zu einer Konvergenz der Werte gelangen? Wer definiert die Normen auf der inter-

nationalen Ebene? Wird die Einsicht, dass ein „Weiter so“ nicht mehr möglich ist, das Umdenken fördern? Nach Lamy und Severino ist das bisherige Wachstumsmodell unwiderruflich an sein Ende gelangt. Punktuelle Fortschritte wie die neue Nachhaltigkeitsagenda der UNO seien ermutigend. Beide sprachen sich für eine Besteuerung von CO₂-Emissionen aus. Ihre Hoffnungen setzten sie auf ein Erstarren der Zivilgesellschaften auf nationaler wie internationaler Ebene.

„Zivilgesellschaft“ war das Stichwort für *Patrick Viveret*, den Vordenker der französischen Globalisierungskritiker (*Altermondialistes*). Viel Beifall fand sein Plädoyer für eine Zivilge-

sellschaft auf globaler Ebene, wie sie sich in den Weltsozialforen herauszubilden beginne. Dabei müsse an die Stelle eines überwiegend reagierenden Engagements (*société civile*) die politisch wirksame Mobilisierung (*société civique*) treten, die einen Machtfaktor im politischen Spiel darstelle. Viveret empfahl allen beteiligten Akteuren einen Perspektivenwechsel, wie ihn die Astronauten erlebten: Die Erde, aus dem Weltall betrachtet, zeige drei charakteristische Merkmale: ihre Schönheit, ihre Einzigartigkeit und ihre Zerbrechlichkeit. Aus den vielen Völkern werde das „eine Volk der Erde“. Hier fiel dann auch das Stichwort, das sich wie ein roter Faden durch die Thematik zog: Umkehr. Umkehr – nach Viveret – nicht nur in Wirtschaft, Politik, persönlichem Lebensstil, sondern auch innerhalb der Religionen im Sinne einer Abkehr von Opferhaltung und Unterwerfung zugunsten einer Wiederentdeckung des Göttlichen im eigenen Innern. Die persönliche Wahl des „guten Lebens“ sei ein Akt politischen Widerstandes. Europa könne seine Daseinsberechtigung wiederfinden, wenn es sich von den weltweiten Herausforderungen her definiere.

Mit der Frage der geistigen Ressourcen, die eine Umkehr fördern könnten, befasste sich am folgenden Tag *Bernard Perret*, ein Wirtschafts- und Sozialwissenschaftler vom Institut Catholique in Paris. Der erste Schritt sei, sich die Hindernisse auf dem Weg der Umkehr bewusst zu machen. Nach Perret zählt dazu ein in alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens eingedrungenes Konkurrenzdenken: Der schnelle Erfolg sei zunehmend das Maß aller Dinge. Als weiteres Hindernis nannte er die individuelle und gesellschaftliche Neigung, die Fakten zu verdrängen: „Wir glauben nicht, was wir wissen“. Im Zentrum der vom Papst geforderten ökologisch-spirituellen Konversion steht für Perret jedoch die Frage der Hoffnung. Als Ressource habe das Christentum vor allem eine Hoffnung anzubieten. Als Alternative zu Verzweif-

lung und Zynismus ermögliche sie es, die Dimension der Zukunft zurückzugewinnen. Ohne den Glauben an eine kostbare, erstrebenswerte Zukunft gebe es keine Erfahrung von Sinn. „Die künftigen Generationen brauchen uns, damit ihre Lebensgrundlagen gesichert seien, Und wir brauchen sie, um ein sinnvolles Leben zu führen“. Im Gegensatz zu Ernst Bloch, der auf die Vervollkommnung des Menschen setzte, sah Perret in der Verheißung eines „Noch nicht“ (Moltmann), beglaubigt durch Tod und Auferstehung Christi, das Spezifikum christlicher Hoffnung. Das Unvorhergesehene und Unvorhersehbare trete damit in den Horizont menschlicher Hoffnung. Perret forderte zu einem Hoffnungsdialog mit allen auf, die um die Zukunft der Erde und der Menschheit besorgt sind.

Einen emotionalen Höhepunkt des Programms bildete ein interreligiös besetztes Podium mit Scheich *Khaled Bentounes*, dem Geistlichen Leiter der Sufi-Bruderschaft *Alâwiyya*, *Philippe Cornu*, dem Präsidenten des Instituts für buddhistische Studien in Paris, und dem Wirtschaftsprofessor *Luigino Bruni* aus Rom, der auf dem Podium die christliche Seite vertrat. Was können die Religionen zu einer neuen Sicht der Globalisierung beitragen lautete die Frage. Bei aller Übereinstimmung in der Sicht der Gefährdungen wurden auch unterschiedliche Akzentsetzungen in den Schlussfolgerungen sichtbar. Während der Buddhist Cornu auf dem „Blick ins eigene Innere“ als ausschließlicher Quelle der Erkenntnis bestand, der Moslem Cornu das Offenbarwerden Gottes in der Schöpfung als Richtschnur betonte, sah der Christ Bruni, der gesellschaftlichen Realität am nächsten kommend, in den biblischen Erzählungen das Muster für den notwendigen kulturellen Wandel. Eine seiner Kernaussagen lautete „Wenn wir nicht lernen, gegenseitig der Hüter des anderen zu sein, werden wir niemals die Hüter der Erde sein können.“ Und nicht weniger aktuell: „Die eigentliche Sünde Babels war der Versuch, eine

einheitliche, geschlossene Gesellschaft zu schaffen.“ Für das Publikum war es bewegend, den freundschaftlich-brüderlichen Umgang der Dialogpartner auf dem Podium zu erleben. Geradezu augenfällig wurde hier die vielleicht wichtigste Ressource, die die Religionen zur Lösung der globalen Probleme anbieten können: ein Miteinander im Geist der Geschwisterlichkeit.

Die Enzyklika *Laudato si'*, implizit allgegenwärtig, bildete den Gegenstand eines Dialogs zwischen *Kardinal Monsengwo* von Kinshasa und *Yannik Jadot*, Abgeordneter der Grünen im Europäischen Parlament. Leider beschränkte sich der Kardinal auf eine Inhaltsangabe des Textes, während Yannik Jadot, mit dem Wind der Enzyklika im Rücken, seine Sicht der notwendigen gesellschaftlichen Veränderungen vortrug. Ein vertiefter Dialog ist dabei nicht zustande gekommen.

Für eine vertiefende Reflexion sorgten der katholische Theologe *Henri-Jérôme Gagey* und die protestantische Pastorin *Claire Sixt-Gateuille*. Ihre theologischen Extrakte, die als „theologischer roter Faden“ das Programm gliederten, markierten die Eckpunkte einer zeitgemäßen christlichen Spiritualität:

- Nicht ein Erbe verwalten, sondern auf einen Ruf antworten. Die Begegnung des Evangeliums mit den Kulturen und Religionen als „Zeichen der Zeit“ erkennen.
- Den Dialog mit allen suchen, die sich für das globale Gemeinwohl engagieren. Nur so kann der Reichtum des eigenen Glaubens fruchtbar werden.
- Eine wirkliche Nähe zu den Armen praktizieren, d. h. an ihrer Seite sein. Mit ihren Erfahrungen können die Armen zu Lehrmeistern auf dem Weg des Umdenkens werden.
- eine ganzheitliche Spiritualität leben, die Kreativität und Lebensfreude ausstrahlt. *Laudato si'* lädt dazu ein, Ethik und Ästhetik zu verbinden. Den „Moralismus“ überwinden!

- Durch die persönliche Konversion selbst zu einer Ressource für die Gesellschaft werden.

Selten war ein Jahrestreffen der Französischen Sozialwochen so stark geprägt vom Zeugnis einzelner Personen und durch die Mitwirkung von Gruppen und Initiativen, auch künstlerischen

Beiträgen, wie in diesem Jahr. Das Jahrestreffen hat keinen Masterplan für die Aktion erarbeitet, aber doch durch eine Fülle von Beispielen aufgezeigt, wie durch kleine Schritte sich Verhältnisse zu ändern beginnen. Ein beeindruckendes Beispiel bot die Initiative *Coexister*, die 2009 nach den Zusammenstößen junger Palästina-

nenser und Juden an der Gare Montparnasse gegründet worden war. Ihr Gründer und heutiger Präsident, Samuel Grzybowski, 23 Jahre alt, legte dar, wie aus dem „Zusammenleben“ junger Menschen – über Religions- und Weltanschauungsgrenzen hinweg – ein „Gemeinsam-handeln“ entstehen kann.

Wilhelm Rauscher



Summaries

Markus Vogt: A New Chapter in Catholic Social Teaching. Holistic Ecology – A Question of Radically Changed Lifestyles and Economics

Laudato si' is the first environment encyclical of the Catholic Church; it opens a new chapter in Catholic social teaching, comparable to the recognition of human rights fifty years ago. It conceives climate change as an epochal challenge for the future of mankind, for global and inter-generational justice and for a revision for our relation to nature. Its key theme is "holistic ecology". In this, system-theoretical, ethical-ecological and creation-theological dimensions are interwoven. As a radical critique of today's life- and economic styles the encyclical calls for an "ecological turnaround" of the rich nations as well as of each individual. Impulses for a Christian-ecological lifestyle here result from a connection of Franciscan creation spirituality and Latin American "buen vivir".

Gerhard Kruij: Buen vivir – Living Well in Harmony with Mother Earth. The cultural heritage of the indigenous and the search for a different progress in *Laudato si'*

Laudato si' can be easier understood if one considers the Latin-American backgrounds of Pope Francis. His appreciation of indigenous wisdom, his parallel recourse to the "cry of the poor" and the "cry of mother earth" as well as his attachment to the social-ecological concept of living well (buen vivir) point into that direction. For the people in the rich and the rich in the poor countries the encyclical provides insights and demands that are linked to considerable implications: They are to look for a resource-oriented model of civilization, they are to put technical progress to the service of more quality of living, they are to dedicate their creativity to a more sustainable and fair development. The critique of modernism in the encyclical should restrain no one from an unbiased dialogue with the Latin-American approaches.

Franz-Josef Wodopia: The Meaning of *Laudato si'* for the Paris Climate Summit. Critical appraisal with a view on climatological and redistributive positions

With his internationally much-noticed encyclical Pope Francis made unmistakably clear that he perceives a massive conflict between the state of the environment and economic growth. In view of the largely positive reaction in Germany the reservation of great business associations attracts attention. But not only the representatives of business and finance distance themselves from the encyclical's views on redistributive political ideas. The following text presents first the climatological state of research, and then the state of the negotiations for a new climate agreement. The resulting questions are: Inasmuch does the Catholic Church provide with *Laudato si'* an approach to influence, directly or indirectly, the Paris climate negotiations? It becomes evident that the encyclical does not offer a directive; it has rather an appellative character and invites discussion.

Matthias Möhring-Hesse: Praised be You, but not the "Present Economy". On the Criticism of the Economy in Francis's Eco-Social Encyclical

In *Laudato si'* the "present economy" is perceived as an excessive and socially dominating market economy. Because of its excessive use of environment and profuse environmental stress it is viewed as an essential cause for ecological disruptions. It is seen as to risk the destruction of the "common home". An extremely uneven distribution of power over limited resources leads up to an arbitrary rule of the strongest; the result being growing

injustice and violence. The solution for the imminent eco-social transformation of the encyclical does not see in the economy, less so in the principle of "more market", but rather in political action. Politics have to limit the influence of the "present economy" and make her subservient to the primacy of political decision making.

Torsten Meireis: The Right Words at the Right Time. The encyclical *Laudato si'* in Protestant Perspective

The following paper deals with a critical appraisal of the first encyclical of Pope Francis from a Protestant perspec-

tive. It emphasizes the parallels between *Laudato si'* and the Protestant tradition of sustainability since the 1970s. Important parallels can be found in the combination of ecology and social justice, in the reference to an uneven distribution of power and the necessity of relevant reform, in the exact awareness of crises and attention on a culture of sustainability, in the self-conception of the encyclical as an offer for discourse rather than a directive. Moreover, the author formulates critical queries regarding the encyclical's understanding of modernism and nature from a Protestant view.



Résumés

Markus Vogt : Un nouveau chapitre de la doctrine sociale de l'Eglise. Ecologie intégrale – un changement radical de modes de vie et de systèmes économiques

Laudato si' est la première encyclique environnementale de l'Eglise catholique : elle ouvre un nouveau chapitre de la doctrine sociale de l'Eglise catholique, comparable, il y a 50 ans, à la reconnaissance des droits de l'homme. Elle considère le changement climatique comme un défi historique tant pour l'avenir de l'humanité que pour une justice intergénérationnelle globale et pour la révision de nos rapports à la nature. Son leitmotif est l'écologie intégrale. Il englobe des aspects d'une théorie systématique, d'une éthique socio-écologique et de la théologie de la création. Dénonçant radicalement les styles de vie et les modes économiques actuels, l'encyclique exige une « conversion écologique », en particulier des nations riches, mais aussi de chaque homme. De la rencontre d'une spiritualité

franciscaine de la création et du « bien vivre » latino-américain surgissent des impulsions pour des styles de vie à la fois écologiques et chrétiens.

Gerhard Kruij : Buen-vivir – « vivre bien » en harmonie avec notre mère la terre. Le patrimoine culturel des indigènes et la recherche d'un progrès différent dans *Laudato si'*

Il est plus facile de comprendre *Laudato si'* quand on prend en considération les contextes latino-américains du Pape François. A cet égard on peut citer son estime pour la sagesse indigène, sa double référence au « cri des pauvres » et au cri de la mère Terre ainsi que son rattachement au concept éco-social de la bonne vie (buen vivir). Les gens dans les pays riches et les riches dans les pays pauvres trouveront dans l'encyclique des convictions et des revendications qui exigent d'eux beaucoup. Ils devraient chercher un modèle de civilisation qui ménage davantage les ressources, de plus mettre le

progrès technique au service d'une meilleure qualité de vie et vouer leur créativité à un développement juste et durable. La critique de la culture moderne qui se trouve dans l'encyclique ne devrait empêcher personne d'entrer, sans préjugé, en dialogue avec les aspects latino-américains de l'encyclique.

Franz-Josef Wodopia : La signification de *Laudato si'* pour les négociations de Paris sur le climat . Une lecture critique de l'encyclique, en particulier des positions scientifiques dans les domaines du climat et de la politique de redistribution

Par son encyclique, très remarquée dans le monde entier, le Pape François a clairement souligné qu'il voit un conflit grave entre l'état de l'environnement et la croissance économique. En Allemagne, l'écho largement positif ne peut cacher la réserve des grandes associations économiques. En ce qui concerne les idées développées dans l'encyclique au sujet d'une

politique de redistribution globale, les représentants de l'économie ne sont pas seuls à prendre leurs distances. Cet article présente d'abord l'état des recherches sur le climat pour expliquer ensuite l'état des négociations pour une nouvelle convention sur le climat. S'y ajoute la question de savoir en quelle mesure, avec *Laudato si'*, l'Eglise catholique dispose d'une base à partir de laquelle elle peut, de façon directe ou indirecte, influencer les négociations de Paris sur le climat. Il apparaît que l'encyclique n'offre pas d'instructions d'action ; c'est plutôt un appel qui invite à la discussion.

Matthias Möhring-Hesse : C'est toi qui sois loué, et non » l'économie présente « . Sur la critique de l'économie dans l'encyclique socio-écologique du Pape François

Laudato si' considère » l'économie présente « comme une économie de mar-

ché dégénérée qui domine la société. A cause de sa consommation excessive d'environnement et de la pollution démesurée, elle est identifiée comme étant la cause majeure des déséquilibres écologiques. Elle risque de détruire la » maison commune « . La répartition extrêmement inégale du pouvoir de disposer des ressources limitées conduit au despotisme des plus forts. La conséquence en est l'accroissement de l'injustice et de la violence. Selon l'encyclique, ce n'est pas l'économie, et encore moins le principe » davantage de marché « qui ouvrent le chemin vers une solution à la transformation socio-écologique en suspens ; c'est plutôt la politique. Celle-ci devrait, à nouveau, établir des limites à l'économie et la remettre sous son primat.

Torsten Meireis : Un mot clair qui vient à l'heure. L'encyclique *Laudato si'* vu par un protestant

Cet article se propose de faire, d'un point de vue protestant, une lecture critique de la première encyclique du Pape François. L'auteur souligne les parallèles entre *Laudato si'* et la pensée protestante dans le domaine de la durabilité depuis les années soixante-dix du 20^{ème} siècle. On découvre des parallèles importantes concernant : le lien entre l'écologie et la justice sociale, la critique de la répartition inégale du pouvoir et la nécessité de réformes correspondantes, la perception précise de la crise et l'attention à une culture de durabilité, le caractère de l'encyclique comme invitation à la discussion plutôt que lettre doctrinale. De surcroît, l'auteur formule, dans une perspective protestante, des questions concernant la vision de la culture moderne et de la nature dans l'encyclique.



SCHWERPUNKTTHEMEN DER ZULETZT ERSCHIENENEN HEFTE

3/2009	Caritas in veritate	4/2012	Stark gegen Rechts
4/2009	Wende ohne Ende?	1/2013	Bevölkerungswachstum
1/2010	Gerechte Energiepolitik	2/2013	Menschenrechte interreligiös
2/2010	Steuern erklären	3/2013	Geschlechtergerechtigkeit
3/2010	Neue Generation Internet – grenzenlos frei?	4/2013	Altern und Pflege
4/2010	Agrarpolitik und Welternährung	1/2014	Ressourcenkonflikte
1/2011	Zivilgesellschaft	2/2014	Solidarität in Europa
2/2011	LebensWert Arbeit	3/2014	Die Würde der Tiere ist antastbar
3/2011	Wohlstand ohne Wachstum?	4/2014	Freihandel
4/2011	Soziale Marktwirtschaft für Europa	1/2015	Transnationale Steuerung
1/2012	Religionspolitik	2/2015	Kirche und Geld
2/2012	Was dem Frieden dient	3/2015	Ethik in der Stadt
3/2012	Finanzmärkte und Staatsschulden	4/2015	Laudato si'



VORSCHAU

Heft 1/2016
Schwerpunktthema: Soziale Ungleichheit

Heft 2/2016
Schwerpunktthema: Korruption / Compliance

Heft 3/2016
Schwerpunktthema: Behinderung / Inklusion