
Laudato si' als Gerechtigkeitsenzyklika – Sozialethische Perspektiven

von Gerhard Kruip

Zusammenfassung

Während die Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus gemeinhin als »Klimaenzyklika« betrachtet wird, arbeitet dieser Beitrag heraus, dass es in ihr ganz wesentlich um Gerechtigkeit geht. Der Papst verbindet den Schutz der Natur eng mit Forderungen nach Armutsbekämpfung und sozialer Gerechtigkeit. Dabei nimmt er von vornherein eine globale Perspektive ein, spricht von der Einheit der »Menschheitsfamilie«, dem »gemeinsamen Haus«, das sie bewohnt, ja, er weitet den Begriff der Menschheitsfamilie auch auf zukünftige Generationen aus und bezieht in die »universelle Gemeinschaft« alle Geschöpfe Gottes mit ein. Gleichwohl folgert er aus seiner Kritik des modernen Anthropozentrismus keine biozentrische Position, da er an der besonderen Stellung des Menschen in der Schöpfung festhält. Auch fordert der Papst für die Lösung der ökologischen und sozialen Probleme die faire Beteiligung aller, also eine umfassende Verfahrensgerechtigkeit, und sieht dabei auch die Kirche in der Pflicht.

Schlüsselbegriffe

→ Klimagerechtigkeit
→ Nachhaltigkeit
→ Option für die Armen
→ Anthropozentrik
→ *Laudato si'*

Abstract

Whereas the encyclical *Laudato si'* of Pope Francis is generally viewed as a »climate encyclical«, this article brings out that it is quite fundamentally concerned with justice. The Pope closely connects the protection of nature with demands for fighting poverty and for social justice. From the very start he assumes a global perspective here, talking about the unity of the »human family« and the »common home« it inhabits. Indeed, he also extends the concept of the human family to future generations and includes all of God's creatures in the »universal communion.« He does not, however, deduce a biocentric position from his criticism of modern anthropocentrism since he holds onto the special status of humans in creation. To solve the ecological and social problems, the Pope also demands the fair participation of everyone, that is, comprehensive procedural justice, and, at the same time, also sees this as a duty of the Church.

Keywords

→ Climate justice
→ Sustainability
→ Option for the poor
→ Anthropocentrism
→ *Laudato si'*

Sumario

Mientras que la encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco es tenida por una »encíclica ecológica«, este artículo defiende la idea de que en ella se trata sobre todo de la justicia. El Papa une estrechamente la protección de la naturaleza con las exigencias de luchar contra la pobreza y por la justicia social. Asume para ello desde el principio una perspectiva global, habla de la unidad de la »familia humana«, de la »casa común«, en la que habita, y, además, amplía el concepto de familia humana a las generaciones futuras, incluyendo en la »comunidad universal« a todas las criaturas de Dios. Al mismo tiempo, de su crítica al antropocentrismo moderno no deduce una posición biocéntrica, pues mantiene la posición especial del hombre en la creación. Para solucionar los problemas ecológicos y sociales, el Papa exige además la participación correcta de todos, es decir, una justicia participativa global, que debe tomar forma también en la Iglesia.

Palabras clave

→ Justicia climática
→ Sostenibilidad
→ Opción por los pobres
→ Antropocentrismo
→ *Laudato si'*

Nach der Veröffentlichung der Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus im Juni 2015 gab es eine große Zahl an Reaktionen, in denen verschiedene wichtige Aspekte der Enzyklika zum Thema gemacht wurden.¹ Jedoch wurde dabei eine Perspektive, nämlich die der Gerechtigkeit, jedenfalls in den deutschsprachigen Kommentaren kaum hervorgehoben,² auch wenn öfters der Hinweis erfolgte, hier werde »die Zusammengehörigkeit von Umweltschutz und Armutsbekämpfung in den Mittelpunkt« gestellt.³ Dabei ist der Gerechtigkeitsbezug gerade vor dem lateinamerikanischen Hintergrund des Papstes⁴ für das Verständnis der Enzyklika meines Erachtens zentral. Außerdem ist offensichtlich, dass sich gerade im Kontext des Klimawandels sehr interessante neue Gerechtigkeitsprobleme ergeben, die die Sozialethik herausfordern und die auch in der Enzyklika nur teilweise überzeugend angesprochen werden.⁵ Deshalb wird hier der Versuch unternommen, die Enzyklika einer genauen Relektüre⁶ und begründeten Kritik unter einer systematischen Gerechtigkeitsperspektive zu unterziehen.

1 Die »enge Beziehung zwischen den Armen und der Anfälligkeit des Planeten« (LS 15)

Schon eine oberflächliche Lektüre der Enzyklika zeigt, dass Papst Franziskus die Umweltzerstörung durchgängig mit der Ausbeutung, der Unterdrückung und der Exklusion der Armen zusammendenkt. Oft wirkt das sogar etwas floskelhaft, wenn an den vielen Stellen, an denen aktuelle Probleme angesprochen werden, immer wieder ein Nachsatz folgt wie zum Beispiel: »vor allem die, welche die Umwelt und die Armen betreffen« (LS 110). Sowohl in der Ursachenanalyse als auch in der Zielperspektive gehören für ihn die ökologische und die soziale Frage zusammen. Denn die »gleiche Logik, die es erschwert, drastische Entscheidungen zur Umkehrung der Tendenz zur Erderwärmung zu treffen, unterbindet auch die Verwirklichung des Ziels, die Armut auszurotten.« (LS 175) Er sieht eine »Wechselwirkung zwischen den Ökosystemen und den verschiedenen sozialen Bezugswelten« (LS 141 vgl. 56) So gibt es für ihn »nicht zwei Krisen nebeneinander, eine der Umwelt und eine der Gesellschaft, sondern eine einzige und komplexe sozio-ökologische Krise. Die Wege zur Lösung erfordern einen ganzheitlichen Zugang, um die Armut zu bekämpfen, den Ausgeschlossenen ihre Würde zurückzugeben und sich zugleich um die Natur zu kümmern.« (LS 139)

1 Eine gute allgemeine Einführung zur Enzyklika bieten Mariano DELGADO, Aufruf zum Dialog über die Zukunft der Erde. Ein Kommentar zur ökologischen Sozialenzyklika »Laudato si'« von Papst Franziskus, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 99 (2015) 134–141, und Marianne HEIMBACH-STEINS/Andreas LIENKAMP, Die Enzyklika »Laudato Si'« von Papst Franziskus. Auch ein Beitrag zur Problematik des Klimawandels und zur Ethik der Energiewende, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 56 (2015) 155–179. Vgl. auch meine eigene erste Einordnung: Gerhard KRUIP, Ein dramatischer Appell. Die neue Umwelt-Enzyklika des Papstes, in: Herder Korrespondenz 69 (2015) 341–344.

2 Eine wichtige Ausnahme bilden Ottmar EDENHOFER/Christian FLACHSLAND, *Laudato si'*. Die Sorge um die globalen Gemeinschaftsgüter, in: Stimmen der Zeit 140 (2015) 579–591.
3 So Peter SCHALLENBERG/Marius MENKE, Die Enzyklika »Laudato si'« und die katholische Soziallehre, in: Die Neue Ordnung 70 (2016) 164–178, 170.
4 Siehe hierzu Gerhard KRUIP, »Die Befreiung und die Förderung der Armen« (EG 187). Zum lateinamerikanischen Hintergrund von Papst Franziskus, Mönchengladbach 2014; DERS., *Buen vivir – Gut leben im Einklang mit Mutter Erde*. Das kulturelle Erbe der Indigenen und die Suche nach einem anderen Fortschritt in *Laudato si'*, in: AmonsInternational 9 (4/2015) 11–18.

5 Vgl. dazu etwa aus theologisch-sozialethischer Sicht Andreas LIENKAMP, *Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive*, Paderborn 2009, und besonders gelungen aus philosophischer Perspektive Dominic ROSER/Christian SEIDEL, *Ethik des Klimawandels. Eine Einführung*, Darmstadt 2015.

6 Wenn ich dabei viele Stellen aus der Enzyklika zitiere und präzise auf sie verweise, so dient dies der Überprüfbarkeit meiner Darstellung und erschwert hoffentlich nicht zu sehr die Lektüre des Beitrags.

Die Verknüpfung beider Anliegen verbindet der Papst auch mit Franz von Assisi, auf dessen Sonnengesang er sich ja explizit bezieht und der der Enzyklika ihren Namen gegeben hat. Franz ist für ihn »das Beispiel schlechthin für die Achtsamkeit gegenüber dem Schwachen und für eine froh und authentisch gelebte ganzheitliche Ökologie.« (LS 10) In befreiungstheologischen Ansätzen, die sich in den letzten Jahren zunehmend auch mit den ökologischen Herausforderungen befasst haben, wurde die bereits traditionelle Rede vom »Schrei der Armen«, die ihre legitimen Rechte einklagen, durch den »Schrei der Erde« ergänzt, wie er in verschiedenen Formen ökologischer Zerstörung zum Ausdruck kommt.⁷ Vom befreiungstheologischen Anliegen der Armutsbekämpfung herkommend, fordert auch Papst Franziskus, »dass ein wirklich ökologischer Ansatz sich immer in einen sozialen Ansatz verwandelt, der die Gerechtigkeit in die Umweltdiskussionen aufnehmen muss, um die *Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde*.« (LS 49 – Hervorhebung im Original) Ja, er kann sogar den Planeten zu den Armen selbst rechnen, mit einer Formulierung, die hierzulande durchaus Befremden hervorgerufen hat: »Darum befindet sich unter den am meisten verwarlosten und misshandelten Armen diese unsere unterdrückte und verwüstete Erde, die ›seufzt und in Geburtswehen liegt‹ (Röm 8,22).« (LS 2) In LS 53 hebt er »das Stöhnen der Schwester Erde hervor, die sich dem Stöhnen der Verlassenen der Welt anschließt«. Im lateinamerikanisch-befreiungstheologischen Kontext hat diese Parallelisierung der Erde mit den Armen die Funktion, das ökologische Anliegen als ebenfalls besonders wichtig herauszustreichen und dadurch zu legitimieren. Eine vollständige Gleichrangigkeit ergibt sich daraus jedoch nicht. Nach Auffassung des Papstes, ist es nicht nötig, »für eine angemessene Beziehung zur Schöpfung die soziale Dimension des Menschen abzuschwächen« (LS 119). Auch sollte man nicht nur an die Armen der Zukunft denken. »Es genügt schon, an die Armen von heute zu denken, die nur wenige Lebensjahre auf dieser Erde verbringen und nicht mehr warten können.« (LS 162) Und im Kontext notwendiger Maßnahmen zur Bekämpfung der Erderwärmung plädiert Franziskus eindeutig dafür, dass die armen Länder »der Ausrottung des Elends und der sozialen Entwicklung ihrer Bewohner den Vorrang einräumen« (LS 172).⁸ Diese offensichtliche stärkere Gewichtung der Armutsbekämpfung im Verhältnis zum Schutz der Umwelt steht in einer gewissen Spannung zu seiner Kritik des Anthropozentrismus, über die weiter unten noch zu sprechen sein wird.

7 Ein Beispiel für eine solche Parallelisierung ist Leonardo BOFF, *Ecologia. Grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid 2011.

8 Dass sie gleichwohl »das skandalöse Konsumniveau einiger privilegierter Bevölkerungsgruppen analysieren und die Korruption besser kontrollieren« (ebd.) müssen, ist demgegenüber doch eine sehr schwache Formulierung.

9 Vgl. hierzu ausführlicher Gerhard KRUIP, *Globale Gerechtigkeit und Option für die Armen. Konsequenzen für die weltweite Armutsbekämpfung*, in: Karles ABMEIER/Martin DABROWSKI/Judith WOLF (Hg.), *Globalisierung und globale Gerechtigkeit*, Paderborn 2009, 11–32.

10 Dass dies tatsächlich möglich ist, habe ich z. B. in Gerhard KRUIP, *Weltarmut und globale Gerechtigkeit. Wozu verpflichtet uns die Not der Menschen in anderen Teilen der Welt?*, in: Christian SPIESS (Hg.), *Freiheit – Natur – Religion. Studien zur Sozialethik*, Paderborn 2010, 241–261, zu zeigen versucht.

11 Zur Tradition des Begriffs siehe Gerhard KRUIP, *The Unity of the Human Family. A Foundation of Global Justice*, in: Fabian KLOSE/Mirjam THULIN (Hg.), *Humanity. A History of European Concepts in Practice from the 16th Century to the Present*, Göttingen 2016, 267–283.

12 Volker HAUFF (Hg.), *Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung*, Greven 1987, 46.

2 Option für die Armen und universelle Gerechtigkeit

Hinter dieser starken Betonung der sozialen Aspekte steckt zweifelsohne die lateinamerikanische »Option für die Armen«, wie sie Papst Franziskus auch schon in *Evangelii gaudium* hervorgehoben hatte (EG 195-200). Interessanterweise begründet er sie in LS nicht in erster Linie theologisch, sondern vom Gemeinwohl her: »In der gegenwärtigen Situation der globalen Gesellschaft, in der es so viel soziale Ungerechtigkeit gibt und immer mehr Menschen ausgeschlossen und ihrer grundlegenden Menschenrechte beraubt werden, verwandelt sich das Prinzip des Gemeinwohls als logische und unvermeidliche Konsequenz unmittelbar in einen Appell zur Solidarität und in eine vorrangige Option für die Ärmsten. Diese Option bedeutet, die Konsequenzen aus der gemeinsamen Bestimmung der Güter der Erde zu ziehen [...].« (LS 158) Es passt gut zum Entstehungszusammenhang der Rede von der »Option für die Armen«, dass der Ausgangspunkt ein Prinzip universeller Gerechtigkeit ist, hier mit Hilfe des Topos der »gemeinsamen Bestimmung der Güter« aus der thomistischen Lehre vom Privateigentum ausgedrückt, der in Konfrontation mit einer sozialen Situation großer Ungleichheiten eine solche Prioritätensetzung verlangt.⁹

Die dahinter liegende globale Gerechtigkeitsvorstellung, dass alle Menschen Teilhabeanprüche an den Gütern des Planeten Erde haben, wird in unterschiedlicher Weise zum Ausdruck gebracht. Oft wird von der Erde als dem »gemeinsamen Haus« (LS 3, 61, 244) gesprochen, das von der Menschheit als »einem Volk« bewohnt wird (LS 164). Für den Papst ist dabei klar, dass dieses »gemeinsame Haus« der Menschheit von Gott »anvertraut« worden ist (LS 232). In LS 93 stellt er jedoch auch fest: »Heute sind wir uns unter Gläubigen und Nichtgläubigen darüber einig, dass die Erde im Wesentlichen ein gemeinsames Erbe ist, dessen Früchte allen zugutekommen müssen.« Er nimmt also für sein Grundprinzip globaler Gerechtigkeit in Anspruch, dass es nicht nur auf der Basis christlicher Schöpfungstheologie und der Vorstellung von Gott als dem Vater aller Menschen plausibel gemacht werden kann.¹⁰ Ein weiterer wichtiger, in der Tradition katholischer Sozialverkündigung besonders verankerter Topos ist der der »Menschheitsfamilie«, ¹¹ die vereint werden müsse, um das »gemeinsame Haus« zu schützen (LS 13). Vor allem, wenn es darum geht, die Lasten des Klimaschutzes und der Armutsbekämpfung gerecht zu verteilen, müssen wir uns, so der Papst, »stärker bewusst machen, dass wir eine einzige Menschheitsfamilie sind.« (LS 52) Die logische Konsequenz ist die Forderung nach »universeller Solidarität« (LS 14).

Schließlich weitet er das Prinzip globaler Gerechtigkeit auch auf zukünftige Generationen aus: »Der Begriff des Gemeinwohls bezieht auch die zukünftigen Generationen mit ein. [...].« (LS 159) Weil es sonst weder eine »Solidarität zwischen den Generationen« (LS 159) noch »intergenerationelle Gerechtigkeit« (LS 36) geben kann, ist die unmittelbare Konsequenz die Forderung nach »nachhaltiger Entwicklung« (LS 159), wobei sich der Papst in ihrer Ausformulierung eng an die »klassische« Formulierung der Brundtland-Kommission¹² anschließt, geht es dabei doch darum, »die Bedürfnisse der gegenwärtigen Generationen unter Einbeziehung aller zu berücksichtigen, ohne die kommenden Generationen zu beeinträchtigen« (LS 53, vgl. 140-141).

3 Kohlenstoffgerechtigkeit?

Wollte man versuchen zu konkretisieren, was »globale Gerechtigkeit« im Blick auf den Klimawandel bedeutet, so müsste man fragen, welches Ausmaß an CO²-Emissionen (bzw. anderer klimaschädlicher Gase) noch möglich ist, ohne den Planeten zu sehr zu schädigen,

und wie dieses Kontingent auf die verschiedenen Länder bzw. Einzelpersonen aufzuteilen wäre.¹³ In der Pariser Klimakonferenz, die offenbar durch die Enzyklika durchaus beeinflusst worden ist, hat man sich bekanntlich darauf verständigt, die Erderwärmung auf deutlich unter 2°C, möglichst 1,5°C im Vergleich zum vorindustriellen Niveau zu begrenzen. Aber wie soll dieses globale Reduktionsziel auf regionale, nationale oder individuelle Kohlenstoffbudgets umgesetzt werden? Was wäre hier gerecht? Auf einem Nobelpreisträger-Symposium zum Klimawandel, das 2007 in Potsdam stattfand, wurde in einem von den Teilnehmern gemeinsam verabschiedeten Memorandum gefordert, daraufhin zu arbeiten, dass jedem Menschen ein gleiches Budget an möglichen CO₂-Emissionen zur Verfügung steht,¹⁴ was den ärmeren Ländern noch Spielraum gäbe, während die reicheren ihren Ausstoß drastisch und sehr schnell reduzieren müssten. Dem Gedanken der »universellen Bestimmung der Güter« würde eine so konzipierte »Kohlenstoffgerechtigkeit« durchaus entsprechen, auch wenn natürlich für den Übergang Fristen eingeräumt werden müssten und man eventuell je nach Klimazone das Budget auch an unterschiedliche Bedarfe (z. B. in besonders kalten Regionen) anpassen könnte.

Der Papst äußert sich dazu nicht direkt. Er spricht das Problem aber indirekt an und bezieht dabei auch die historische Perspektive mit ein, was das Problem der Zuteilung individueller CO₂-Emissions-Budgets noch verschärft. Während der Klimawandel die ärmeren Länder weit stärker schädigen wird als die reichen (LS 25), sind die Probleme ja vor allem »durch den enormen Konsum einiger reicher Länder« (LS 51) verursacht worden, »welche auf Kosten einer enormen Emission von Treibhausgas von einem hohen Grad an Industrialisierung profitiert haben.« (LS 170) Er spricht deshalb von einer »wirkliche[n] ökologische[n] Schuld« – besonders zwischen dem Norden und dem Süden – im Zusammenhang [...] mit dem im Laufe der Geschichte von einigen Ländern praktizierten unproportionierten Verbrauch der natürlichen Ressourcen.« (LS 51) Deshalb fordert der Papst, dass die reicheren Länder mehr tun müssen (LS 169), dass sie »zur Lösung dieser Schuld beitragen, indem sie den Konsum nicht erneuerbarer Energie in bedeutendem Maß einschränken und Hilfsmittel in die am meisten bedürftigen Länder bringen« (LS 52). Angesichts der Belastungsgrenzen des Planeten ist es klar, »dass es unmöglich ist, das gegenwärtige Konsumniveau der am meisten entwickelten Länder und der reichsten Gesellschaftsschichten aufrechtzuerhalten« (LS 27). Das in den reicheren Ländern praktizierte »Ausmaß an Verschwendung« kann »unmöglich verallgemeinert werden«, »ohne den Planeten zu zerstören« (LS 90, vgl. 50, 95). »Der Rhythmus des Konsums, der Verschwendung und der Veränderung der Umwelt hat die Kapazität des Planeten derart überschritten, dass der gegenwärtige Lebensstil, da er unhaltbar ist, nur in Katastrophen enden kann, wie es bereits periode in verschiedenen Regionen geschieht.« (LS 161)

Unter Berücksichtigung der historischen Perspektive müsste man sogar verlangen, dass die Industrieländer ihre CO₂-Emissionen noch unter das durchschnittlich pro Kopf noch mögliche Quantum absenken, was freilich unrealistisch sein dürfte. Andererseits zeigen

13 Vgl. zu den klimawissenschaftlichen Hintergründen beispielsweise Jochen MAROTZKE/Martin STRATMANN, *Die Zukunft des Klimas. Neue Erkenntnisse, neue Herausforderungen. Ein Report der Max-Planck-Gesellschaft*, München 2015, oder Stefan RAHMSTORF/Hans-Joachim SCHELLNHUBER, *Der Klimawandel. Diagnose, Prognose, Therapie*, München 2007.

14 Die entsprechende Passage im Memorandum lautet: »Carbon justice. Striving for a long-term convergence to equal-per-capita emissions rights accomplished through a medium-term multi-stage approach accounting for differentiated national capacities.« Potsdam Memorandum. Main conclusions from the symposium ›Global Sustainability: A Nobel Cause‹, Potsdam, Germany, 8-10 October

2007, in: Hans-Joachim SCHELLNHUBER u. a. (Hg.), *Global sustainability. A Nobel Cause*, Cambridge 2009, 369-372, 370.

15 Vgl. hierzu EDENHOFER/FLACHSLAND, *Laudato si'* (Anm. 2), 585-586.

16 PÄPSTLICHER RAT JUSTITIA ET PAX (Hg.), *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg i. Br. 2006, Nr. 483. Das Zitat dort ist selbst wiederum aus SRS 25.

die bisherigen internationalen Verhandlungen, deren nicht zufriedenstellende Ergebnisse der Papst bedauert (LS 54, 169), dass die Entwicklungs- und Schwellenländer ohne Zugeständnisse der reicheren Länder nicht bereit sind, sich ebenfalls Begrenzungen ihrer CO²-Emissionen zu unterwerfen. Über genauere Quantifizierungen spricht der Papst nicht. Im Grunde nimmt er Zuflucht zu der auch in den einschlägigen internationalen Verträgen üblichen Formulierung, dass es »gemeinsame, aber differenzierte Verantwortlichkeiten« gebe (LS 170).

Um der geforderten Kohlenstoff-Gerechtigkeit zu entsprechen, wird insbesondere von Ökonomen vorgeschlagen, sogenannte CO²-Emissionszertifikate auszugeben, und zwar für alle Menschen in gleicher Höhe und so bemessen, dass die sich daraus ergebende Gesamtmenge der Emissionen für den Planeten nachhaltig verkraftbar wäre.¹⁵ Wer weniger braucht, kann die nicht verwendeten Zertifikate verkaufen. Wer mehr ausstoßen möchte, muss Zertifikate zukaufen. Dadurch entstünde ein Preis für CO²-Emissionen und damit ein ökonomischer Anreiz zu deren Reduzierung. Gleichzeitig würden ärmere Länder durch den Verkauf von Zertifikaten Mittel einnehmen für die nötigen Zukunftsinvestitionen, die sie zur Armutsbekämpfung und für einen auch ökologisch nachhaltigen Entwicklungsweg tätigen müssen. Bedauerlicherweise lehnt der Papst den Einsatz eines solchen Instruments pauschal und ohne überzeugende Begründung ab (LS 171).

Dies ist leider nicht die einzige Fehleinschätzung, die uns in LS begegnet. Gerade wenn man von dem hier skizzierten Konzept von Kohlenstoffgerechtigkeit ausgeht, ist klar, dass der Pro-Kopf-Ausstoß an klimaschädlichen Gasen, der langfristig noch möglich sein wird, umso geringer ausfällt, je zahlreicher die Erdbevölkerung wird. Deshalb ist es unverständlich, dass der Papst – mit Berufung auf eine sehr problematische Formulierung aus dem Kompendium der Katholischen Soziallehre¹⁶ – behauptet, »dass eine wachsende Bevölkerung mit einer umfassenden und solidarischen Entwicklung voll und ganz zu vereinbaren ist« (LS 50). Selbstverständlich ist es richtig, dass die ärmeren Bewohner des Planeten sehr viel weniger zur Erderwärmung beitragen als die reicheren, weshalb auch nicht den ärmeren Ländern, wo die Bevölkerung besonders stark wächst, die Schuld für den Klimawandel in die Schuhe geschoben werden darf. Trotzdem wird die Verhinderung der Erderwärmung oder die Minderung ihrer Folgen umso schwieriger, je stärker die Weltbevölkerung wächst – und alle Prognosen zufolge wird sie bis Mitte des 21. Jahrhunderts mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit ohnehin noch auf 9-10 Milliarden anwachsen. Deshalb ist es dringlich erforderlich, dass die katholische Kirche – aus Gerechtigkeitsgründen! – ihre bisherige Position zum Bevölkerungswachstum und damit natürlich auch zur Beurteilung künstlicher Empfängnisverhütung überdenkt.

4 Ungerechtigkeit als Verletzung von grundlegenden Rechten

Eine Form der Konkretisierung globaler Gerechtigkeit, die in der Enzyklika freilich eher sporadisch auftaucht, ist die Zuweisung bestimmter grundlegender Rechte an alle Menschen. Einem solchen menschenrechtsbasierten Ansatz folgt auch Papst Franziskus an mehreren Stellen, ohne freilich die Thematik der Menschenrechte grundlegend oder umfassend zu entfalten. Dass die Erde ein gemeinsames Erbe der Menschheit ist, muss eine Perspektive zur Folge haben, »welche die Grundrechte derer berücksichtigt, die am meisten übergangen werden« (LS 93). An dieser Stelle werden auch die verschiedenen Kategorien von Menschenrechten angesprochen: »die persönlichen und gesellschaftlichen, wirtschaftlichen

und politischen Menschenrechte.« (LS 93) Es ist nicht überraschend, dass der Papst betont, dass die Reichen und die Armen »die gleiche Würde« besitzen (LS 94). Jeder Mensch hat »ein Recht auf Leben und Glück« und »eine ganz besondere Würde« (LS 43), weshalb auch Abtreibungen zu verurteilen und nicht mit der Verteidigung der Natur zu vereinbaren seien (LS 120). Für bestimmte Kontexte wird die Rede von Rechten sehr konkret: So zitiert der Papst die Bischöfe Paraguays mit den Worten: »Jeder Campesino hat ein natürliches Recht darauf, ein angemessenes Stück Land zu besitzen.« (LS 94) Interessanterweise scheint dem Papst überdies vor allem am Menschenrecht auf Wasser insbesondere für die Armen gelegen zu sein, denn kein Zugang zu Trinkwasser bedeute, »ihnen das Recht auf Leben zu verweigern, das in ihrer unveräußerlichen Würde verankert ist.« (LS 30, vgl. nochmal 185) Er warnt eindringlich vor einer Privatisierung der Wasserversorgung und der wachsenden Kontrolle großer internationaler Konzerne über wichtige Wasservorräte (LS 31). Schließlich spricht er auch von den »Rechte[n] der Völker und Kulturen« (LS 144), die deshalb bei ihrer Entwicklung selbst eine zentrale Rolle spielen müssten. In diesem Kontext findet sich dann auch eine problematische Formulierung, in der Kulturen mit Tier- und Pflanzenarten parallelisiert werden: »Das Verschwinden einer Kultur kann genauso schwerwiegend sein wie das Verschwinden einer Tier- oder Pflanzenart, oder sogar noch gravierender.« (LS 145) Gut, immerhin ist hier von »kann« die Rede. Kulturen können für sich genommen sicherlich keinen Bestandsschutz verlangen, sehr wohl aber haben Menschen als Träger von Kulturen ein – freilich durch andere Menschenrechte begrenztes – Recht auf kulturelle Selbstbestimmung.

5 Ungerechtigkeit als Machtasymmetrie und Verdinglichung

Bei der Suche nach den Ursachen sowohl der Umweltzerstörung als auch der sozialen Ungerechtigkeiten verlangt der Papst »eine Analyse der Funktionsweise der Gesellschaft, ihrer Wirtschaft, ihrer Verhaltensmuster und ihres Wirklichkeitsverständnisses.« (LS 139) Einer der zentralen, die Probleme verursachenden Mechanismen ist für ihn der freie Markt,¹⁷ oder genauer »eine magische Auffassung des Marktes [...], die zu der Vorstellung neigt, dass sich die Probleme allein mit dem Anstieg der Gewinne der Betriebe oder der Einzelpersonen lösen.« (LS 190) So fragt er rhetorisch: »Ist es realistisch zu hoffen, dass derjenige, der auf den Maximalgewinn fixiert ist, sich mit dem Gedanken an die Umweltauswirkungen aufhält, die er den kommenden Generationen hinterlässt? Innerhalb des Schemas der Rendite ist kein Platz für Gedanken an die Rhythmen der Natur, an ihre Zeiten des Verfalls und der Regenerierung und an die Kompliziertheit der Ökosysteme, die durch das menschliche Eingreifen gravierend verändert werden können.« (LS 190) »Der

17 Für eine detailliertere Auseinandersetzung mit der wirtschaftsethischen Position des Papstes siehe Gerhard KRUIP, Befreiungstheologische Kritik am Kapitalismus und an der Sozialen Marktwirtschaft. Die Position von Papst Franziskus, in: Ingeborg GABRIEL/Peter G. KIRSCH-SCHLÄGER/Richard STURN (Hg.), Eine Wirtschaft, die Leben fördert. Wirtschafts- und unternehmensethische Reflexionen im Anschluss an Papst Franziskus, Ostfildern 2017, 153–169.

18 Auch wenn das heute viele nicht mehr wissen, in dieser grundsätzlichen Kapitalismuskritik steht Papst Franziskus durchaus in der Tradition Katholischer Soziallehre: Gerhard KRUIP, Marktwirtschaft und Gerechtigkeit – Die Perspektive der christlichen Soziallehre, in: Viktor J. VANBERG (Hg.), Marktwirtschaft und soziale Gerechtigkeit. Gestaltungsfragen der Wirtschaftsordnung in einer demokratischen Gesellschaft, Tübingen 2012, 51–70.

19 Über Romano Guardini wollte Jorge Mario Bergoglio in den 1980er Jahren an der Jesuitenhochschule St. Georgen promovieren: Jürgen ERBACHER, Ein radikaler Papst. Die franziskanische Wende, München 2014, 146.

Markt von sich aus gewährleistet [nämlich] [...] nicht die ganzheitliche Entwicklung des Menschen und die soziale Inklusion.« (LS 109)¹⁸ Wie eine Regulierung des Marktes aussehen könnte, darüber macht sich der Papst hier keine Gedanken. Jedoch hält er es grundsätzlich für möglich, »denen Grenzen zu setzen, die größere Ressourcen und finanzielle Macht besitzen.« (LS 129)

Überhaupt zeigt sich, dass das zentrale Problem ein Machtproblem ist. So sieht Franziskus als treibende Kraft hinter der Rechtfertigung eines solchen, nicht gemeinwohl-orientiert funktionierenden Marktes »die mit dem Finanzwesen verbundene Macht« (LS 57). In ihr identifiziert er eine wesentliche Ursache dafür, dass die Politik nicht ausreichend regulierend in die Wirtschaft eingreift (LS 20, 34, 56, 109, 194 203), »weil die Dimension von Wirtschaft und Finanzen, die transnationalen Charakter besitzt, tendenziell die Vorherrschaft über die Politik gewinnt.« (LS 175) Er ist davon überzeugt, »dass heute einige Wirtschaftszweige mehr Macht ausüben, als die Staaten selbst.« (LS 196) Sichtbar wird diese »Unterwerfung der Politik unter die Technologie und das Finanzwesen« unter anderem »in der Erfolglosigkeit der Weltgipfel über Umweltfragen.« (LS 54) In LS 189 klagt er sogar »eine absolute Herrschaft der Finanzen, die keine Zukunft besitzt« (LS 189) an.

Doch steckt hinter dieser »Herrschaft der Finanzen« noch etwas anderes, nämlich ein heute dominantes »technokratisches Paradigma«, in LS 203 auch als »techno-ökonomisches Paradigma« bezeichnet, das der Papst mit Rekurs auf Romano Guardini¹⁹ als die enorm gewachsene Diskrepanz zwischen unglaublichen technischen Möglichkeiten einerseits und den dahinter zurückbleibenden moralischen Kompetenzen andererseits beschreibt (LS 104-105). Auch in diesem Paradigma, das sich heute »auf dem Vormarsch« (LS 111) befindet, besteht eine zentrale Ungerechtigkeit darin, dass sich die mit der Technik verbundene Macht auf nur wenige Menschen konzentriert: »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.« (LS 104, vgl. 108)

Mit dem technokratischen Paradigma ist eine wissenschaftliche Methode verbunden, »die schon explizit eine Technik des Besitzens, des Beherrschens und des Umgestaltens ist« (LS 106) und deshalb genauso wie der Marktmechanismus den Prozess der Verdinglichung fördert, durch den sowohl die Menschen als auch andere Lebewesen und die gesamte Natur zu Objekten ökonomischer oder technischer Verfügungsinteressen degradiert werden. In LS 81 klingt auch der kategorische Imperativ Kants an, auch wenn dort biblisch argumentiert wird: »Von den biblischen Erzählungen her betrachten wir den Menschen als ein Subjekt, das niemals in die Kategorie des Objektes herabgesetzt werden kann.« (LS 81)

Im darauffolgenden Abschnitt wird diese moralische Forderung über die Menschen hinaus ausgeweitet, denn es ist »auch irrig zu denken, dass die anderen Lebewesen als bloße Objekte angesehen werden müssen, die der willkürlichen Herrschaft des Menschen unterworfen sind.« (LS 82) Die Begründung ist jedoch nicht ganz klar: In diesem Abschnitt wird eher von der Würde des Menschen aus auf ein solches allgemeines Instrumentalisierungsverbot geschlossen. Wenn nämlich »die Natur einzig als Gegenstand des Profits und der Interessen gesehen wird, hat das auch ernste Folgen in der Gesellschaft. Die Sichtweise, welche die Willkür des Stärksten unterstützt, hat für die Mehrheit der Menschheit zu unermesslich viel Ungleichheit, Ungerechtigkeit und Gewalt geführt, denn die Ressourcen gehen dann in den Besitz dessen über, der zuerst ankommt oder der mächtiger ist: Der Sieger nimmt alles mit.« (LS 82) Mit Hilfe des Vorbilds des Franz von Assisi, der die Schönheit der Schöpfung achtete, könnten wir »aus dem utilitaristischen Pragmatismus« (LS 215) herauskommen und zu einer ganz neuen Haltung gelangen, nämlich zum »Verzicht darauf, die Wirklichkeit in einen bloßen Gebrauchsgegenstand und ein Objekt der Herr-

schaft zu verwandeln.« (LS 11). In der Tendenz zur Ausweitung des Instrumentalisierungsverbots auf die gesamte Schöpfung ist die Problematik der Anthropozentrik angesprochen, die im nächsten Abschnitt zum Thema gemacht werden soll.

6 Universelle Gerechtigkeit und Anthropozentrik

In der umweltethischen Debatte spielt die Frage eine große Rolle, ob der Schutz der Natur nur »anthropozentrisch« vom Wohl oder den Rechten gegenwärtig und zukünftig lebender Menschen her begründet werden kann, oder ob zusätzlich argumentiert werden muss, dass der Natur oder mindestens den nichtmenschlichen Lebewesen auch im moralischen Sinn ein Eigenwert zukommt.²⁰ In *Laudato si'* ist die Position dazu nicht ganz eindeutig. Einerseits äußert sich der Papst an mehreren Stellen sehr kritisch gegenüber dem »modernen Anthropozentrismus«, den er im Grunde mit dem »technokratischen Paradigma« in eins setzt (LS 115). Insbesondere von der Bibel her lasse sich kein »despotischer Anthropozentrismus« rechtfertigen (LS 68). Der Gedanke der Menschheitsfamilie wird auf alle Geschöpfe ausgeweitet: »Der letzte Zweck der anderen Geschöpfe sind nicht wir.« (LS 83) Der Papst ist der Überzeugung, »dass sämtliche Geschöpfe des Universums, da sie von ein und demselben Vater erschaffen wurden, durch unsichtbare Bande verbunden sind und wir alle miteinander eine Art universale Familie bilden.« (LS 89, vgl. 69) Dies müsste uns dazu veranlassen, »den Wind, die Sonne und die Wolken zu lieben und zu akzeptieren, obwohl sie sich nicht unserer Kontrolle unterwerfen. Darum können wir von einer *universalen Geschwisterlichkeit* sprechen.« (LS 228 – Hervorhebung im Original) Auch den einzelnen Arten kommt ein Eigenwert zu (LS 33), ja sogar auch der nicht-lebendigen Natur, oder in sehr blumigen Worten ausgedrückt: »Der Erdboden, das Wasser, die Berge – alles ist eine Liebkosung Gottes.« (LS 84)

Auf der anderen Seite fällt in LS 131-136 auf, dass der Papst die gentechnische Manipulation von Organismen nicht grundsätzlich ablehnt, sondern sehr differenziert beurteilt, was bei dezidierten Gegnern des Anthropozentrismus eher ungewöhnlich ist. Der Schlüssel zur Erklärung dieses scheinbaren Widerspruchs liegt in LS 90. Denn die Kritik am Anthropozentrismus bedeutet nicht »alle Lebewesen gleichzustellen und dem Menschen jenen besonderen Wert zu nehmen, der zugleich eine unermessliche Verantwortung mit sich bringt.« (LS 90) Wegen dieser Sonderstellung des Menschen, dem deshalb offenbar auch eine besondere Würde zukommt, empört sich der Papst über diejenigen, die die Gerechtigkeit unter den Menschen der Bewahrung der Natur nachordnen: »Manchmal bemerkt man eine Versessenheit, dem Menschen jeden Vorrang abzusprechen, und es wird für andere Arten ein Kampf entfacht, wie wir ihn nicht entwickeln, um die gleiche Würde unter den Menschen zu verteidigen. Es stimmt, dass wir uns darum kümmern müssen, dass andere Lebewesen nicht verantwortungslos behandelt werden. Doch in besonderer Weise müssten uns die Ungerechtigkeiten in Wut versetzen, die unter uns bestehen, denn wir dulden weiterhin, dass einige sich für würdiger halten als andere.« (LS 90) Oder, im

²⁰ Einen guten Überblick über die Debatte gibt Angelika KREBS, *Naturethik im Überblick*, in: DIES. (Hg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, 337-379.

darauffolgenden Absatz: »Ein Empfinden inniger Verbundenheit mit den anderen Wesen in der Natur kann nicht echt sein, wenn nicht zugleich im Herzen eine Zärtlichkeit, ein Mitleid und eine Sorge um die Menschen vorhanden ist. Die Ungereimtheit dessen, der gegen den Handel mit vom Aussterben bedrohten Tieren kämpft, aber angesichts des Menschenhandels völlig gleichgültig bleibt, die Armen nicht beachtet oder darauf beharrt, andere Menschen zu ruinieren, die ihm missfallen, ist offensichtlich. Das bringt den Sinn des Kampfes für die Umwelt in Gefahr.« (LS 91)

Insgesamt scheint der Papst einen gemäßigten Anthropozentrismus zu vertreten, in dem außermenschliche Lebewesen und die Natur einen Wert haben, der nicht allein vom Menschen her begründet werden darf, in dem dem Menschen jedoch eine besondere Rolle als »verantwortlicher Verwalter« (LS 116) zukommt. Deshalb kritisiert er an mehreren Stellen nicht einen Anthropozentrismus generell, sondern einen »fehlgeleiteten Anthropozentrismus« (LS 69, 119, 122), der nicht dazu führen darf, »einem »Biozentrismus« den Vortritt [zu] lassen, denn dies würde bedeuten, ein neues Missverhältnis einzubringen [...]. Man kann vom Menschen nicht einen respektvollen Einsatz gegenüber der Welt verlangen, wenn man nicht zugleich seine besonderen Fähigkeiten der Erkenntnis, des Willens, der Freiheit und der Verantwortlichkeit anerkennt und zur Geltung bringt« (LS 118).

7 Beteiligungs- und Verfahrensgerechtigkeit

In den Passagen, in denen sich Papst Franziskus zu möglichen Lösungen und Strategien äußert, kommt noch ein weiterer Gerechtigkeitsaspekt zum Tragen, nämlich die Verfahrens- und Beteiligungsgerechtigkeit.

Angesichts des Machtverlusts der Nationalstaaten ist es notwendig, auf internationaler Ebene unter fairer Beteiligung aller Länder zu Vereinbarungen (LS 173) »über die Regelungen der Ordnungs- und Strukturpolitik für den gesamten Bereich des sogenannten »globalen Gemeinwohls.«« (LS 174) zu kommen. Dabei deutet Papst Franziskus an, dass er der traditionellen Forderung verschiedener Päpste (z. B. in CV 67) nach einer »Weltautorität« durchaus etwas abgewinnen kann, wobei er jedoch den Gerechtigkeitsaspekt eigens betont: »In diesem Kontext wird es unerlässlich, stärkere und wirkkräftig organisierte internationale Institutionen zu entwickeln, die Befugnisse haben, die durch Vereinbarung unter den nationalen Regierungen gerecht bestimmt werden, und mit der Macht ausgestattet sind, Sanktionen zu verhängen.« (LS 175) Entscheidend ist dabei, dass »die Lösungen von einer globalen Perspektive aus vorgeschlagen werden und nicht nur der Verteidigung der Interessen einiger Länder dienen.« (LS 164) Bisher waren auf internationaler Ebene so wenig Fortschritte möglich »aufgrund der Positionen der Länder, die es vorziehen, ihre nationalen Interessen über das globale Gemeinwohl zu setzen.« (LS 169)

Offenbar frustriert über die fehlenden Fortschritte der internationalen Politik, setzt der Papst verstärkt auf Bewegungen von unten: »Während die existierende Weltordnung sich als unfähig erweist, Verantwortungen zu übernehmen, kann die örtliche Instanz einen Unterschied machen.« (LS 179) Dabei kommt den verschiedenen Gruppen von Ureinwohnern eine besondere Bedeutung zu: »Sie sind nicht eine einfache Minderheit unter anderen, sie müssen vielmehr die wesentlichen Ansprechpartner werden, vor allem wenn man mit großen Projekten vordringt, die ihre Gebiete einbeziehen.« (LS 146) Überhaupt setzt der Papst seine Hoffnung auf die Armen, auf ihre Weisheit und ihre Kultur: »Manchmal ist die Humanökologie, die die Armen inmitten so vieler Begrenzungen zu entwickeln vermögen, lobenswert.« (LS 148) Er bewundert die Fähigkeit gerade der Armen

in schwierigen Lebensumständen, denn sie »sind in der Lage, Bande der Zugehörigkeit und des Zusammenlebens zu knüpfen, die das Gedränge in eine Gemeinschaftserfahrung verwandeln, wo die Wände des Ichs durchbrochen und die Schranken des Egoismus überwunden werden« (LS 149).²¹ Immer wieder betont er, dass die lokale Bevölkerung »einen privilegierten Platz in der Diskussion« haben (LS 183) und im Falle von einzuführenden technischen Neuerungen »eine neue Bewertung unter Teilnahme aller betroffenen Parteien« (LS 187) erfolgen müsse. Schließlich haben letztlich alle Konsumenten eine besondere Verantwortung, indem sie »einen heilsamen Druck auf diejenigen auszuüben, die politische, wirtschaftliche und soziale Macht besitzen«, denn sie können »durch den Boykott gewisser Produkte auf das Verhalten der Unternehmen ändernd einwirken und sie zwingen, die Umweltbelastung und die Produktionsmuster zu überdenken.« (LS 206)

8 Rolle und Aufgabe der Kirche

Selbstverständlich sieht Papst Franziskus auch die Kirche in der Pflicht, sich für einen verbesserten Umweltschutz – immer natürlich in Verbindung mit der Armutsbekämpfung – tatkräftig einzusetzen. Er nimmt dabei nicht für die Kirche in Anspruch, »die wissenschaftlichen Fragen zu lösen, noch die Politik zu ersetzen«, aber er will »zu einer ehrlichen und transparenten Debatte« aufrufen (LS 188) und alle gesellschaftlichen Kräfte, insbesondere Politik und Wirtschaft (LS 189ff) und die Religionen (LS 199ff), zu einem echten Dialog einladen. Wie der Politik so kommt auch der Kirche die dringende Aufgabe zu, sich »um eine Sensibilisierung der Bevölkerung zu bemühen« (LS 214). Dabei erwähnt er leider nur »unsere[n] Seminare[n]« und die »Ausbildungsstätten der Orden« (ebd.), wo doch auch den einzelnen Gemeinden, kirchlichen Vereinen und Laienverbänden und natürlich auch den Kirchenleitungen selbst hier eine wichtige Rolle zufiele.

Immerhin ist klar, dass sich die kirchliche Aufgabe nicht auf die moralische Besserung des Einzelnen beschränken kann. Angesichts »einer so komplexen Situation wie der, mit der sich die Welt von heute auseinandersetzen muss, [ist es] nicht genug, dass jeder Einzelne sich bessert. Die isolierten Einzelpersonen können ihre Fähigkeit und ihre Freiheit verlieren, die Logik der instrumentellen Vernunft zu überwinden, [...]. Auf soziale Probleme muss mit Netzen der Gemeinschaft reagiert werden, nicht mit der bloßen Summe individueller positiver Beiträge.« (LS 219) Als Ressource dafür können »einige Leitlinien ökologischer Spiritualität [dienen] [...], die aus den Überzeugungen unseres Glaubens entspringen, denn was das Evangelium uns lehrt, hat Konsequenzen für unsere Art zu denken, zu empfinden und zu leben.« (LS 216) Der Papst betont sehr deutlich, dass das Engagement für die Erhaltung der Schöpfung für Christen »wesentlich zu einem tugendhaften Leben [gehört]; sie ist nicht etwas Fakultatives, noch ein sekundärer Aspekt der christlichen Erfahrung.« (LS 217) Dem Papst ist bewusst, dass dies nicht immer so gesehen wurde und wird, weshalb er auch in sehr deutlicher Form Selbstkritik übt: »Doch wir müssen auch zugeben, dass einige engagierte und betende Christen unter dem Vorwand von Realismus und Pragmatismus gewöhnlich die Umweltsorgen bespötteln. Andere sind passiv, entschließen sich nicht dazu, ihre Gewohnheiten zu ändern, und werden inkohärent. Es fehlt ihnen also eine ökologische Umkehr, [...].« (LS 217)

Laudato si' zeigt wie schon *Evangelii gaudium*, wie wichtig es dem Papst ist, dass ein Leben aus dem christlichen Glauben heraus zugleich ein Einsatz für Gerechtigkeit sein muss. Deshalb konnte er sich darüber ärgern, wenn »zum Beispiel ein Pfarrer während des liturgischen Jahres zehnmal über die Enthaltbarkeit und nur zwei- oder dreimal über

die Liebe oder über die Gerechtigkeit spricht« (EG 38). Er warnt davor, »das Staunen, die Faszination und die Begeisterung zu verlieren, das Evangelium der Brüderlichkeit und der Gerechtigkeit zu leben« (EG 179). Er nimmt wahr, dass es von vielen als lästig empfunden wird, »wenn man von einem Gott spricht, der einen Einsatz für die Gerechtigkeit fordert« (EG 203), aber diesen Einsatz verlangt er auch in *Laudato si'* und verknüpft auf sehr eindringliche Weise die synchrone Gerechtigkeit unter den gegenwärtig lebenden Menschen mit der diachronen intergenerationellen Gerechtigkeit und der ökologischen Gerechtigkeit, die auch dem Eigenwert der gesamten Natur in differenzierter Weise gerecht werden soll. Unter Berufung auf ein Dokument der dominikanischen Bischofskonferenz schreibt Papst Franziskus: »Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung sind drei absolut miteinander verbundene Themen, die nicht getrennt und einzeln behandelt werden können, ohne erneut in Reduktionismus zu fallen.« (LS 92) ◆

21 Hier verweist der Papst auf befreiungstheologische Arbeiten, die in der Tradition des argentinischen Ansatzes bei der »Weisheit des Volkes« stehen: Juan Carlos SCANNONE/Marcelo PERINE, *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires 1993. Vgl. auch Margit ECKHOLT, »... bei mir erwächst die Theologie aus der Pastoral«. Lucio Gera – ein »Lehrer in Theologie« von Papst Franziskus, in: *Stimmen der Zeit* 232 (2014) 157–172.