Marianne Heimbach-Steins | Sabine Schlacke [Hrsg.]

Die Enzyklika Laudato si'

Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz?

Nomos

Marianne Heimbach-Steins
Sabine Schlacke [Hrsg.]

Die Enzyklika Laudato si'

Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz?

Nomos

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-8487-4069-7 (Print)
ISBN 978-3-8452-8365-4 (ePDF)

1. Auflage 2019
© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2019. Gedruckt in Deutschland. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Vorwort

Selten hat eine päpstliche Sozialenzyklika so viel Aufmerksamkeit und Zuspruch erfahren wie das Schreiben *Laudato si'* (im Folgenden: LS) von Papst Franziskus über die Sorge für das gemeinsame Haus. Die Enzyklika erschien am 24. Mai 2015, nur wenige Monate vor der Konferenz zur Post-2015-Agenda im September in New York und der 21. Vertragsstaatenkonferenz der Klimarahmenkonvention, die am 30. November 2015 in Paris begann. Das Echo auf die Enzyklika blieb nicht auf wenige Tage um den Erscheinungstermin beschränkt. Selbst wenn sie keinen durchgreifenden Einfluss mehr auf die Agenda 2030 der Vereinten Nationen und das von 195 Staaten und der EU unterzeichnete Pariser Klimaschutz-Übereinkommen entfaltet haben dürfte, so wirkt sie doch als grundlegende umwelt- und sozialethische Positionierung eines weltweit bedeutenden religiösen Akteurs auch außerhalb der katholischen Kirche fort. Papst Franziskus machte sie zum Gegenstand seiner Reden vor dem amerikanischen Kongress am 24. September 2015 und vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen am 25. September 2015. Er adressierte sie damit gezielt an die Staatengemeinschaft und die Vereinten Nationen.

Auch innerhalb der katholischen Kirche ist mit der Umwelt- und Sozialenzyklika ein neues Kapitel der Soziallehre aufgeschlagen worden, wie es der Sozialethiker Markus Vogt bei der Vorstellung des Dokuments zusammen mit Kardinal Marx in München prägnant herausstellte. Dass die Ökologiefrage alleiniger Gegenstand eines ganzen Lehrschreibens ist, stellt ein Novum in der Geschichte der Sozialverkündigung der katholischen Kirche dar. Deren Leitthema, die soziale Frage, wird nun, nach Erweiterung zur globalen sozialen Frage seit den 1960er Jahren, unumkehrbar als weltweite ökologisch-soziale Frage reformuliert.

Die Adressierung des Schreibens an alle Menschen (vgl. LS 3, 13) und den nicht nur rhetorisch beschworenen, sondern bereits im Vorfeld der Enzyklika kirchlicherseits aktiv betriebenen Dialog mit verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen haben Mitglieder des Zentrums für Interdisziplinäre Nachhaltigkeitsforschung (ZIN) der Westfälischen Wilhelms-Universität ernst genommen. Sie wollen mit diesem Band die Einladung von Papst Franziskus zum Dialog aufnehmen und durch disziplinäre Sichtweisen auf die Enzyklika eine interdisziplinäre Debatte anstoßen. Die in die-

sem Sammelband vereinten Einzelbeiträge haben das Ziel, die Auseinandersetzung mit der Enzyklika und – noch wichtiger – die Debatte um Wege und Ansätze einer umfassenden Ökologie, einer umwelt- und sozialgerechten Wirtschaftsweise, Politik und Lebensstilorientierung anzureichern und zu befördern.

In dem ersten Beitrag, der als Dialog zwischen christlicher Sozialethik und Politikwissenschaft verstanden werden kann, ordnen Marianne Heimbach-Steins und Nils Stockmann die Enzyklika zunächst in den Kontext der Sozialverkündigung der katholischen Kirche ein. In einem zweiten Schritt fragen sie nach Voraussetzungen und Chancen öffentlichen Wirkens der katholischen Kirche und ihrer Rolle als öffentliche Agentin gesellschaftlichen Wandels.

Paul Reuber und Doris Fuchs verknüpfen anschließend die Perspektiven von politischer Geographie und politischer Ökonomie: Sie untersuchen unter verschiedenen Blickwinkeln die Mensch-Natur-Dichotomie sowie die Raumkonstruktionen von Gesellschaft und Umwelt. Beobachtungen am Text setzen sie in Beziehung zu verwandten Denk- und Handlungsansätzen in postkolonialen, globalisierungskritischen und Postwachstumstheorien und fragen nach Grenzen der vor allem raumbezogenen Argumentationsweisen.

Die Kritik des Papstes an einer entfesselten Marktwirtschaft steht im Zentrum des dritten, politikwissenschaftlich-ökonomischen Beitrags: Markus Lederer stellt die These auf, der Papst unterschätze die historische Bedeutung des Kapitalismus für die Armutsbekämpfung und die Rolle von Institutionen für gutes Regieren und eine integrative gesellschaftliche Entwicklung.

In einem vierten Beitrag untersucht Sabine Schlacke, ob und inwieweit Papst Franziskus die Verantwortung für die Bekämpfung globaler Umweltbeeinträchtigungen und Armut den Staaten und der Staatengemeinschaft zuweist. Sie analysiert, inwieweit das geltende Umweltvölkerrecht den Forderungen des Papstes nach effektiven globalen Rahmenbestimmungen Rechnung trägt, und fragt, ob der 2017 erfolgte Vorstoß des französischen Präsidenten Emmanuel Macron, einen Globalen Umweltpakt als verbindliches Rahmenübereinkommen innerhalb der Vereinten Nationen zu verabschieden, dem Anspruch von Franziskus gerecht werden würde.

Gesellschaftstheoretische und sozial-ökologische Aspekte von Nachhaltigkeit thematisieren aus einer soziologischen Perspektive auf das „gemeinsame Haus“ Matthias Grundmann, Benjamin Görgen und Björn Wendt. Sie zeigen auf, dass die Enzyklika an soziologische Zeitdiagnosen,

Gesellschaftskritik und Gesellschaftstheorien sowie an Befunde der empirischen Gesellschaftsanalyse anschließt. Sie arbeiten vor diesem Hintergrund eine sozial-ökologische Analyseperspektive heraus, die für die Analyse sozial-ökologischer Transformationsdynamiken fruchtbar gemacht werden kann.

Schließlich untersuchen Tillmann Buttschardt und Cornelia Steinhäuser de Barba aus der Perspektive der Landschaftsökologie, in welchen Bildern und Begriffen die Enzyklika über die Ressource Boden spricht und welche Signale sich daraus für die von Papst Franziskus vertretene „ganzheitliche Ökologie" ergeben.

Wir hoffen, mit diesem Band nicht nur die Debatte über die Bekämpfung von Umweltbeeinträchtigungen und Armut fortzuführen und zu befeuern. Wir möchten zugleich, inspiriert durch die Enzyklika, die Notwendigkeit und den Mehrwert einer wissenschaftlichen Vernetzung und interdisziplinären Zusammenarbeit für das Wissenschaftsfeld der nachhaltigen Entwicklung aufzeigen. Das Zentrum für interdisziplinäre Nachhaltigkeitsforschung an der Universität Münster wurde gegründet, um Zugänge, Ansätze und Methoden aus unterschiedlichen Fachrichtungen zum Thema Nachhaltigkeit zu bündeln und für Forschung und Lehre fruchtbar zu machen. Wir möchten mit diesem Band auch zu weiterer interdisziplinärer Zusammenarbeit anregen und einladen, die nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch in und an Universitäten begründet werden kann und aus der Universität hinaus den Weg in die (Fach-)Öffentlichkeit findet. Das Thema der nachhaltigen Entwicklung kann wissenschaftlich nur inter- und transdisziplinär bearbeitet und fortentwickelt werden.

Wir danken der Deutschen Bischofskonferenz für die Erlaubnis, die Enzyklika *Laudato si'* in diesem Band abzudrucken.

Münster, im Juni 2018

Marianne Heimbach-Steins

Sabine Schlacke

Inhalt

Ein Impuls zur „ökologischen Umkehr“ – Die Enzyklika *Laudato si’* und die Rolle der Kirche als *Change Agent* 11
Marianne Heimbach-Steins und Nils Stockmann

Politische Raumkonstruktionen von Gesellschaft und Umwelt in der päpstlichen Enzyklika *Laudato si’* 2015 – Ein kritischer Kommentar aus der Perspektive von Politischer Geographie und Politischer Ökonomie 55
Paul Reuber und Doris Fuchs

Laudato si’ und der Kapitalismus – kann und soll die Bestie gebändigt werden? 77
Markus Lederer

Die Enzyklika *Laudato si’* und die internationale Staatenverantwortung für Umwelt und Entwicklung – eine völkerrechtliche Perspektive 97
Sabine Schlacke

Gesellschaftstheoretische und sozial-ökologische Aspekte von Nachhaltigkeit. Soziologische Perspektiven auf das „gemeinsame Haus“ 131
Matthias Grundmann, Benjamin Görgen und Björn Wendt

Argentiniens ungleiche Diskurse zwischen nachhaltiger Entwicklung und *buen vivir* in der Enzyklika *Laudato si’* 161
Cornelia Steinhäuser und Tillmann K. Buttschardt

ENZYKLIKA LAUDATO SI’ VON PAPST FRANZISKUS ÜBER DIE SORGE FÜR DAS GEMEINSAME HAUS 201

Autor*innenverzeichnis 321

Ein Impuls zur „ökologischen Umkehr“ – Die Enzyklika *Laudato si’* und die Rolle der Kirche als *Change Agent*

Marianne Heimbach-Steins und Nils Stockmann

1. Einleitung 11
2. *Laudato si’* lesen 13
   - 2.1 *Laudato si’* als Sozialenzyklika – zur Einführung 13
   - 2.2 Annäherung an den Text 15
     - 2.2.1 Überblick 15
     - 2.2.2 Zentrale Motive und Argumentationsmuster 16
     - 2.2.3 Zeitanalytisch und dialogisch – Hermeneutik und Adressatenorientierung der Enzyklika 19
     - 2.2.4 Politisch und prophetisch – Gestus und Sprache der Enzyklika 21
     - 2.2.5 Ethisch und spirituell – der Anspruch der „ganzheitlichen Ökologie“ 26
3. Mit *Laudato si’* handeln: Rezeption und Rezeptionspotenziale der Enzyklika 30
   - 3.1 Theoretische Vorüberlegungen 30
     - 3.1.1 Der Change Agent-Ansatz 30
     - 3.1.2 Interne und externe Kriterien für Change Agency 32
   - 3.2 Die Katholische Kirche als Change Agent der Klima- und Umweltpolitik 33
     - 3.2.1 Interne Faktoren 34
     - 3.2.2 Externe Faktoren 37
   - 3.3 *Laudato si’*als langfristiges Instrument einer ökologischen Transformation 42
4. Fazit und Ausblick 43

1. Einleitung

Mit seiner Umwelt-und Sozialenzyklika *Laudato si’*[1] (Franziskus 2015 a) hat Papst Franziskus, nicht nur innerhalb der katholischen Kirche, sondern auch in anders religiös geprägten und in säkularen Öffentlichkeiten weltweit für beachtliche Aufmerksamkeit gesorgt. In unserem Beitrag verfolgen wir zwei Ziele: Zum einen wollen wir – mit einem gewissen Abstand zu der ersten Rezeptionsphase nach Erscheinen des Textes – in den Text

1 Die Enzyklika wird im Text mit dem Kürzel LS und der jeweiligen Textnummer zitiert; in gleicher Weise werden andere kirchliche Dokumente zitiert, wobei bei der jeweils ersten Nennung das übliche Kürzel in Klammern eingeführt wird.

als ein Dokument der Soziallehre der katholischen Kirche einführen und fragen, was das Besondere dieser Wortmeldung ausmacht, worin ihr Profil als zugleich glaubensbasierte und hochpolitische öffentliche Intervention besteht. Zum anderen nehmen wir das päpstliche Schreiben und seine bisherige Rezeption zum Anlass, den Voraussetzungen und Chancen öffentlichen Wirkens der katholischen Kirche nachzugehen, und befragen ihre Rolle als öffentlich wirkende Agentin gesellschaftlichen Wandels. Unsere Reflexion versteht sich dementsprechend interdisziplinär als Dialog zwischen theologischer Sozialethik und Politikwissenschaft.[2]

Im folgenden zweiten Teil steht zunächst die Lektüre des Textes selbst im Vordergrund des Interesses: Aus der Perspektive christlicher Sozialethik wird eine Einbettung in den Zusammenhang der Tradition päpstlicher Texte zu sozialen Fragen vorgenommen; die gedankliche Struktur und die Leitideen des Dokuments werden vorgestellt, sein dialogischer Charakter und sein eigentümlicher sprachlicher Duktus werden (auch in Relation zu anderen Äußerungen von Franziskus) herausgearbeitet und der Anspruch als ethischer und spiritueller Impuls, mit dem die Enzyklika an einen globalen Adressatenkreis herantritt, wird reflektiert. Daran anschließend wird im dritten Teil die Rezeption der Enzyklika in unterschiedlichen Öffentlichkeiten aufgerufen. Sie dient als Hintergrundfolie, um anhand des *Change Agent*-Ansatzes die Frage zu erörtern, ob und unter welchen Bedingungen die katholische Kirche eine solche Rolle als Agentin des Wandels einnehmen kann. Theoretische Kriterien – interne und externe – aus der Interessenvertretungsforschung werden hierzu eingeführt, um diese anhand der Enzyklika auf die katholische Kirche zu beziehen und deren Agency-Potentiale konkret zu diskutieren. Ein abschließendes Fazit bündelt die Erträge und verweist auf bleibende Herausforderungen und Entwicklungspotentiale kooperativen Handelns unter Einbezug religiöser Akteure wie der katholischen Kirche zugunsten eines nachhaltigen ökologisch-sozialen Wandels.

2 Unsere Studie knüpft an das ICS-Arbeitspapier an, mit dem wir uns 2015 in der ersten Phase von Rezeption und Kommentierung der Enzyklika zu Wort gemeldet hatten (Heimbach-Steins/Stockmann 2015).

2. Laudato si’ lesen

Als Sozialenzyklika ist *Laudato si’* kein Solitär, sondern steht in einer Reihe bedeutender päpstlicher Weltrundschreiben. Dennoch sticht dieser Text nicht nur wegen seines gegenüber der Tradition innovativen Themas, sondern auch wegen seines genuinen theologisch-spirituellen Charakters und seiner Sprache aus der Reihe der früheren Dokumente heraus. Innerkirchlich wie in der breiteren Öffentlichkeit hat er enorme Aufmerksamkeit, begeisterte Zustimmung, aber auch Kritik erfahren. Die folgende Darstellung möchte den Text und seinen Duktus für eine nicht nur theologische LeserInnenschaft erschließen und seinen besonderen, der Handschrift von Papst Franziskus verdankten Charakter näher umschreiben. Eine umfassende inhaltliche Kommentierung wird hier weder angestrebt, noch könnte sie im gegebenen Rahmen geleistet werden; entsprechende Beiträge aus der christlichen Sozialethik wie aus anderen fachlichen Perspektiven liegen mittlerweile in großer Zahl vor (s. Literaturverzeichnis). Vielmehr geht es um eine Annäherung an den Text als Teil der Sozialverkündigung der Kirche und an die ihn prägenden biblischen und christlichen Traditionsstränge – als Angebot für die Lektüre aus theologisch-sozialethischer Perspektive.[3]

2.1 Laudato si’ als Sozialenzyklika – zur Einführung

Mit seiner Enzyklika *Laudato si’*, erschienen am Pfingstfest (24. Mai) 2015, widmet Papst Franziskus erstmals ein päpstliches Rundschreiben der Ökologiefrage und schlägt damit „ein neues Kapitel der katholischen Soziallehre“ (Vogt 2015) auf. Er versteht LS nicht nur als „Umweltenzyklika“, sondern explizit als Sozialenzyklika, fokussiert er doch insbesondere die Wechselwirkungen zwischen den (menschengemachten) ökologischen Veränderungen und deren Auswirkungen auf die Armen. Sein zentrales Plädoyer für eine ganzheitliche Ökologie bildet das ethische Pendant zu der Leitidee der umfassenden Verbundenheit in der einen Menschheits-, ja Schöpfungsfamilie.

Enzykliken sind hochrangige lehramtliche Äußerungen. Sie wenden sich an die gesamte Weltkirche und darüber hinaus seit der Zeit des Zwei-

3 Die folgenden Überlegungen stützen sich teilweise auf Heimbach-Steins/Stockmann 2015 sowie auf Heimbach-Steins/Lienkamp 2015.

ten Vatikanischen Konzils auch an die nichtkirchliche Weltöffentlichkeit, an „alle Menschen guten Willens“ oder, so in LS, schlicht „an jeden Menschen“ (LS 3). Dementsprechend kann eine päpstliche Stellungnahme zu sozialmoralischen Fragen nur in dem Maße einen Geltungsanspruch erheben, wie sie ihrem Gehalt nach vernünftig nachvollziehbar und der sittlichen Einsicht zugänglich ist und die Zustimmung der sittlichen Vernunft erlangen kann. Indem Papst Franziskus die Ökologiefrage zum Gegenstand einer Enzyklika erhebt, verleiht er dem Thema im Gefüge der Soziallehre der Kirche neues Gewicht und nutzt die sowohl innerkirchlich als auch in der weltweiten Öffentlichkeit zu erwartende Aufmerksamkeit für eine solche päpstliche Äußerung, um seiner Botschaft Gehör zu verschaffen (vgl. hierzu ausführlicher Teil 3). Gleichwohl tut er dies nicht dadurch, dass er eine genuine lehramtliche Autorität für die zu verhandelnden Fragen reklamiert. Vielmehr relativiert er in gewisser Weise sogar den Lehranspruch der gewählten Veröffentlichungsform, nicht zuletzt indem er wissenschaftliche Expertise ausdrücklich rezipiert und als Quelle der ethischen Positionierung der Kirche stark macht (Emunds/Möhring-Hesse 2015: 230–232). Diese Vorgehensweise des Papstes trägt der im Zweiten Vatikanischen Konzil ausdrücklich anerkannten „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ Rechnung und korrigiert einen in früheren Zeiten behaupteten kirchlichen Universalanspruch auf Wahrheitserkenntnis, Definitions- und Deutungshoheit. Man hat dementsprechend davon gesprochen, der Papst erkenne den „Vorrang der Wissenschaft bei der doppelt codierten Beschreibung der Welt“ (Bals 2016: 14) an, indem er seine Problemanalyse auf wissenschaftliche Erkenntnis stützt und diesen Schritt der religiösen Deutung vorordne. Wiewohl diese Methodik seit Jahrzehnten zum Repertoire der Sozialverkündigung der katholischen Kirche gehört, ist sie offenbar noch selten so deutlich geworden wie in diesem Schreiben.

Das umfangreiche Schreiben reiht sich ein in eine lange Serie von Sozialenzykliken, die seit Ende des 19. Jahrhunderts zu den großen gesellschaftlichen Herausforderungen der Zeit erschienen sind, beginnend mit dem Schreiben *Leos XIII.* zur Arbeiterfrage *Rerum novarum* (1891). Zwar ist die Ökologiefrage in der Sozialverkündigung der katholischen Kirche kein völlig neues Thema, aber es wurde bis dato noch nie prominent zum zentralen Gegenstand eines päpstlichen Dokuments gemacht. Spuren der ökologischen Frage finden sich seit Anfang der 1970er Jahre in der päpstlichen Sozialverkündigung: In seinem Apostolischen Schreiben *Octogesima adveniens* (1971) rief *Paul VI.* zum ökologischen Umdenken und zu einem radikalen Wandel angesichts der Gefährdung der ökologischen Le-

bensgrundlagen und des sozialen Zusammenhalts als Folgen der modernen kapitalistisch-industriegesellschaftlichen Wirtschaftsweise auf. Diese Linie wurde durch *Johannes Paul II.* fortgeführt und verstärkt, geriet dabei aber unter das Vorzeichen einer weitreichenden Kulturkritik und der Missbilligung einer fehlgeleiteten, von der Gottesbeziehung abgekoppelten Auffassung vom Menschen, vor allem in der Enzyklika *Centesimus annus* (1991; vgl. CA 37 –38). *Benedikt XVI.* verschärfte die kulturpessimistische Linie seines Vorgängers noch und verstärkte mit seiner Relativismuskritik den Zusammenhang zwischen Umweltschädigung und (westlichen) Kulturmustern (vgl. besonders die Enzyklika *Caritas in veritate* 2009: 51). Franziskus setzt demgegenüber andere Signale, indem er eine franziskanisch inspirierte Schöpfungsspiritualität (s.u.) intoniert und die Kritik an einem ausbeuterischen Umgang mit den Gütern der Erde mit einer Ermutigung zum Umdenken, zu einem genügsamen Lebensstil und zum ökologisch und sozial verantwortlichen Handeln auf allen Ebenen der Gesellschaft und in der Politik verknüpft.

2.2 Annäherung an den Text

2.2.1 Überblick

Das umfangreiche Schreiben umfasst sechs Kapitel sowie eine ausführliche Einleitung und eine abschließende Gebetssequenz. Der Titel *„Laudato si’” – „Gelobt seist Du …“* zitiert den *Sonnengesang* des heiligen Franziskus von Assisi und setzt damit bewusst ein spirituelles Vorzeichen: Das Lob des Schöpfers und die Wertschätzung der Schöpfung bestimmen den Zugang zum Thema Ökologie als Natur- und Sozialökologie. Der Gedankengang beschreibt einen ethischen und geistlichen Weg (vgl. LS 15). Die Argumentation erscheint eher netzwerkartig als linear: Kapitel 1 benennt die Symptome der Krise und gibt einen „Überblick über die aktuelle ökologische Krise“ (ebd.). Das biblisch ausgerichtete Kapitel 2 bietet „Hinweise […] aus der jüdisch-christlichen Überlieferung“, um „unserem Engagement für die Umwelt eine größere Kohärenz zu verleihen“ (ebd.), während Kapitel 3 den Ursachen bzw. „Wurzeln der gegenwärtigen Situation“ (ebd.) nachgeht. Kapitel 4 entfaltet den für das ganze Dokument zentralen Vorschlag einer „ganzheitlichen Ökologie“ (15). Daran schließen sich in den Kapiteln 5 und 6 Ausführungen zu einer ökologieverträglichen Praxis an. Neben „Leitlinien für Dialog und Aktion“ (ebd.) in Kapitel 5

präsentiert Kapitel 6 – inspiriert von Traditionen christlicher Spiritualität – „Leitlinien zur menschlichen Reifung“ (ebd.). In Aufbau und Argumentationsweise geht die Enzyklika damit induktiv vor. Sie folgt der seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil etablierten Methodik der Soziallehre der Kirche: Im Gegensatz zu einem deduktiv doktrinären Modell orientiert sie sich an dem Dreischritt von Wahrnehmung gesellschaftlicher Herausforderungen („Sehen“), Analyse und Bewertung vor dem Hintergrund der Glaubenstradition („Urteilen“) sowie Ausrichtung auf eine verändernde Praxis („Handeln“).

2.2.2 Zentrale Motive und Argumentationsmuster

Das aus der Tradition der Sozialverkündigung der katholischen Kirche vertraute Motiv der *Menschheitsfamilie* erweitert Papst Franziskus in Anlehnung an seinen Namenspatron Franziskus von Assisi zur *universalen Schöpfungsfamilie* (vgl. 89). Diese Leitidee ist grundlegend für seine Konzeption einer ganzheitlichen Ökologie – getragen von dem Glauben an Gott als Schöpfer und von der Überzeugung, dass der Mensch trotz aller destruktiven Kräfte und Handlungsweisen zur Wahrnehmung seiner Verantwortung als Mitgeschöpf fähig ist: Er ist Treuhänder, nicht Eigentümer von Gottes Schöpfung, dem allen gemeinsamen Lebenshaus. Sehr klar weist Papst Franziskus eine Deutung zurück, die in den biblischen Aussagen über den Menschen als gottesbildliches Geschöpf, als Gottes Vertreter („Statue“) in der Schöpfung, und im Auftrag, sich die Erde „untertan“ zu machen (Gen 1,28) beziehungsweise sie zu „bebauen“ und zu „hüten“ (Gen 2,15), einen Freibrief für einen rein nutzenorientierten Umgang und für die Ausbeutung der Güter der Erde erkennen wollte (vgl. LS 66–67). Damit korrigiert er bestimmte christliche Auslegungstraditionen und lenkt die Aufmerksamkeit auf den biblisch fundierten Auftrag zur verantwortlichen Pflege der Erde als Gottes Eigentum (vgl. LS 68).[4] Die *Fähigkeit und Verantwortung des Menschen zur ökologischen Umkehr* bildet dementsprechend die zweite Leitidee des Schreibens.

4 Diese Klarstellung hat Gewicht. Sie wird nicht dadurch entwertet, dass – wie Delgado (2015: 137) zu Recht anmerkt – die Auseinandersetzung mit der Verantwortung der Kirche für die anthropozentrische Auslegung des „Herrschaftsauftrags“ in der Kolonialzeit in der Enzyklika nicht problematisiert wird. Hier zeigt sich ohne Zweifel ein Nachholbedarf kirchlicher Selbstkritik.

Im Zentrum der Enzyklika steht die Wahrnehmung, dass die *ökologische Krise* mit ihren vielen Facetten und Symptomen zugleich eine *schwerwiegende soziale Krise* ist. Die Verschmutzung von Luft, Wasser und Boden, die Folgen des Klimawandels, der Erderwärmung, der Wasserknappheit und des Verlusts an Artenvielfalt treffen besonders die Armen, bedrohen oder zerstören deren Existenzgrundlagen. Die Armen haben keine oder nur sehr eingeschränkte Alternativen. Viele sind gezwungen, ihre Heimat zu verlassen, und machen die Erfahrung, als „Umweltflüchtlinge“ ohne rechtlichen Schutz und ohne die Chance auf Anerkennung einer großen Gleichgültigkeit ausgeliefert zu sein. Die überproportionale Belastung der Armen durch die Folgen der ökologischen Krise ist kein unabwendbares Schicksal. Sie resultiere – so der Papst – aus dem global wirksamen „technokratischen Paradigma“ (vgl. LS 106–114), einer darauf aufbauenden Wirtschaftsweise und den weltweit extrem ungleichen Eigentums- und Machtverhältnissen. Franziskus erneuert hier die Kritik an einer Wirtschaft der Ausschließung, die er bereits in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* (EG, 2013) formuliert hatte. Die Wohlstandsländer des globalen Nordens tragen eine schwere „ökologische Schuld“ (LS 51) gegenüber den Armen des globalen Südens. Eine Wirtschaftsweise, die der Magie des Marktes (vgl. LS 190) erlegen ist und partikulare Interessendurchsetzung ohne Rücksicht auf das globale Gemeinwohl betreibt, geht mit ihrem nicht globalisierbaren Ressourcenverbrauch auf Kosten der heutigen Armen und der kommenden Generationen.

Eine *ganzheitliche Ökologie* umfasst für Papst Franziskus nicht nur die klassische Trias nachhaltiger Entwicklung Umwelt – Wirtschaft – Soziales. Er richtet auch ein besonderes Augenmerk auf die kulturellen Aspekte. Eine *Kulturökologie* müsse in Achtung der jeweiligen lokalen Kontexte, unter Beteiligung der lokalen Akteure, insbesondere der Ureinwohner, und der Berücksichtigung ihrer Lebenswirklichkeiten und Traditionen (zum Beispiel im Umgang mit dem Land) entwickelt werden (vgl. LS 143–146). Zudem greift er das von Papst Johannes Paul II. in die Soziallehre der Kirche eingeführte Stichwort der *Humanökologie* auf (vgl. Vogt 2016). Er bezieht es vor allem auf die Qualität des Lebens und Zusammenlebens in konkreten lokalen Kontexten, zum Beispiel auf die Gestaltung des sozialen Raums der Städte und die Entwicklung des (öffentli-

chen) Verkehrs. Alle Facetten einer ganzheitlichen Ökologie[5] sind ausgerichtet an der Zielsetzung des globalen Gemeinwohls, dem der Vorrang gegenüber allen partikularen (ökonomischen oder politischen) Interessen gebühre. Dabei bilden die *Option für die Armen* und die Forderung generationenübergreifender Gerechtigkeit mit der Aufmerksamkeit auf das weltweit extreme Ungleichgewicht hinsichtlich der Teilhabe an den Gütern der Erde die grundlegenden Kriterien. Um die Spannungen zwischen den Gemeinwohlbestimmungen auf den lokalen, nationalen, kontinentalen und globalen Ebenen konstruktiv, sozial- und ökologieverträglich zu lösen, braucht es jedoch genauere Maßstäbe. Ansätze dazu bieten die Leitlinien für das Handeln im fünften Kapitel. In Übereinstimmung mit den zeitgenössischen ökologischen Bewegungen unterstreicht der Papst, dass kein Weg an der Umkehr zu einem genügsamen Lebensstil, an einer Neubestimmung von Lebensqualität und einer diesen Zielen zugeordneten *global governance* vorbeiführt. Dieser Aufgabe kann sich keine Gesellschaft entziehen. Aber die bisherigen Ungleichheiten im Ressourcenverbrauch und in der Vernutzung der Umweltgüter muss eine Entsprechung in der Wahrnehmung der gemeinsamen Verantwortlichkeit beziehungsweise in der Verteilung der künftig zu tragenden Lasten des Umsteuerns haben: Den Wohlstandsländern des Nordens, die den Löwenanteil der heutigen ökologischen Probleme verursacht haben, kommt die Hauptlast zu – zum Beispiel, wenn es um die Abwendung von der Nutzung nuklearer und fossiler Energieträger und um die Förderung erneuerbarer Energien geht.

Die teils sehr konkreten Überlegungen und die Leitlinien des Handelns setzen voraus – und diese Überzeugung bildet eine auch politisch zentrale Botschaft der päpstlichen Wortmeldung –, *dass der Mensch die Dinge ändern und sich neu orientieren (umkehren) kann*. Bei aller harschen Kritik setzt Franziskus auf die Kreativitätspotentiale des Menschen. Sie machen ihn fähig, sich seiner besonderen Verantwortung für die Schöpfung zu stellen, ganzheitliche Lösungen zu erarbeiten und auf der Basis der Vergewisserung über Sinn und Ziel des menschlichen Lebens – „wozu braucht uns

5 Markus Vogt erläutert die Begriffsverwendung in der Enzyklika, die weit über die Anliegen des Naturschutzes hinaus ein Denken in Beziehungszusammenhängen aufrufe (Vogt 2016: 98). Er kritisiert dieses weite Verständnis zugleich als zu vage und politisch wie metapolitisch überfrachtet und führt dies auf die fehlende Verknüpfung mit dem Nachhaltigkeitsdiskurs zurück; erst durch diesen erhalte der Ökologiebegriff seine spezifische ethische und gesellschaftstheoretische Bedeutung (vgl. ebd.: 99).

die Erde?“ (LS 160) – das individuelle und kollektive Handeln neu auszurichten. Eine theologische und geistliche Vergewisserung über diese Fragen trägt zur Stärkung des Engagements und zur Neuausrichtung bei. Ausdrücklich betont Franziskus die Bedeutung von *(Umwelt-)Erziehung und spiritueller Orientierung*. Außerdem setzt er bemerkenswert deutlich auf Wissenschaft und Forschung, den Dialog zwischen Wissenschaften, religiösen und gesellschaftlichen Akteuren. Die Sprache, in der der Papst seine Überlegungen anbietet, ist – wie in allen seinen Botschaften – persönlich, engagiert und auf Dialog ausgerichtet. Deutliche Kritik an offenkundigen Missständen und profilierte Orientierungen aus dem Reservoir der biblischen und christlichen Tradition verbindet Franziskus mit der Suche nach Lösungen und mit Vorschlägen zum Gespräch – mit dem ausdrücklichen Ausweis der Grenzen kirchlich-lehramtlicher Zuständigkeit und Kompetenz.

2.2.3 Zeitanalytisch und dialogisch – Hermeneutik und Adressatenorientierung der Enzyklika

Ohne dass der Begriff ausdrücklich genannt wird, folgt die Enzyklika der kirchlichen Selbstverpflichtung, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (GS 4), und stellt sich damit einem Auftrag, den die Kirche sich selbst bereits im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962 – 1965) gegeben hatte. Indem der Papst die Aufgabe einer theologischen Zeitanalyse auf die ökologische Situation bezieht, die das Konzil in seiner Zeit noch nicht im Blick hatte, treibt er das *aggiornamento* der Sozialverkündigung der Kirche voran: „Angesichts der weltweiten Umweltschäden möchte ich mich jetzt an jeden Menschen wenden, der auf diesem Planeten wohnt. [...] In dieser Enzyklika möchte ich in Bezug auf unser gemeinsames Haus in besonderer Weise mit allen ins Gespräch kommen.“ (LS 3) Dabei fordert er nicht nur Nachdenklichkeit und Reformen, sondern ruft dazu auf, in einer „mutigen kulturellen Revolution“ voranzuschreiten (LS 114); das sind für einen Papst zumindest ungewöhnliche Worte.

Ganz im Sinne der konziliaren Hermeneutik der „Zeichen der Zeit“ beginnt das erste Kapitel mit der Aufforderung, „die theologischen oder philosophischen Reflexionen über die Situation der Menschheit und der Welt“ von den aktuellen Herausforderungen her neu zu lesen: Sie „können wie eine repetitive und abstrakte Botschaft klingen, wenn sie nicht von

einer Gegenüberstellung mit dem aktuellen Kontext her neu vorgebracht werden, im Blick auf das, was dieser an noch nie Dagewesenem für die Geschichte der Menschheit enthält“ (LS 17). Es geht ihm also ausdrücklich nicht um eine erneute Formulierung grundlegender Lehrpositionen, sondern um eine Relecture im Licht der heute herausfordernden Ereignisse. Am Ende des Kapitels spricht Franziskus mit Blick auf die Reichweite der Schädigung der Ökologie von „Symptome[n] eines Bruchs“ (LS 61), um die Dringlichkeit eines Kurswechsels im Sinne der ökologischen Transformation der Gesellschaft zu verdeutlichen.

Auch an der Strukturierung des Gedankengangs gemäß dem Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln (vgl. Enzyklika *Mater et magistra* 1961; MM 236) wird die Orientierung an der Hermeneutik der „Zeichen der Zeit“ deutlich (vgl. Heimbach-Steins/Lienkamp 2015: 158; Vogt 2015: 4). Der konkret erfahrenen (und wissenschaftlich erschlossenen) gesellschaftlichen Realität wird der Vorrang vor einem lehrhaft-beurteilenden Zugriff gegeben; erst in einem zweiten Schritt werden die Ereignisse im Licht des Glaubens und ethischer Erkenntnis gedeutet, um im dritten Schritt Handlungsorientierungen zu erarbeiten (vgl. Kruip 2015 b: 11). Gerhard Kruip weist auf die Stärken, aber auch auf die Schwächen der vor allem in befreiungstheologischen Traditionen verankerten Vorgehensweise hin, indem er die analytisch begrenzte Kraft rhetorisch starker, aber wenig differenzierender und zuweilen moralisch allzu aufgeladener Aussagen zu den Ursachen epochaler Fehlentwicklungen kritisiert. Man solle sich durch die Rhetorik des Papstes nicht den Blick für die durchaus nuancierten Hinweise auf Handlungspotentiale verstellen lassen, „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“ (Kruip 2015 b: 12).

Papst Franziskus spricht schlechthin *jeden Menschen* an, weil das Thema alle angeht und sich niemand davon ausnehmen kann. Schon damit setzt er ein starkes verantwortungsethisches Signal. Franziskus treibt die Einsicht, dass „die dringende Herausforderung, unser gemeinsames Haus zu schützen […] die Sorge einschließt, die gesamte Menschheitsfamilie in der Suche nach einer nachhaltigen und ganzheitlichen Entwicklung zu vereinen, denn wir wissen, dass sich die Dinge ändern können“ (LS 13). Markus Vogt kritisiert in diesem Zusammenhang den „katholischen Verspätungsfaktor“, der – vergleichbar mit der Aneignung der Menschenrechte in der Soziallehre der Kirche – auch in der mit LS in ökologischer Hinsicht vollzogenen „ordnungspolitisch grundlegende[n] Innovation“ wirksam sei

(Vogt 2015: 3). Auch Bernhard Emunds und Matthias Möhring-Hesse betonen, die päpstliche Aneignung des Ökologie-Themas komme, gemessen an dessen politischer Karriere, spät (Emunds/Möhring-Hesse 2015: 237). Das ist nicht zu bezweifeln. Allerdings wird man *Laudato si'*, wenn man es allein als Dokument einer – einmal mehr – nachhinkenden Antwort der Kirche auf epochale Herausforderungen wahrnimmt, nicht hinreichend gerecht. Ähnlich wie seinerzeit Johannes XXIII. nach der Kubakrise mit der Friedensenzyklika *Pacem in terris* (1963) den grundlegenden Schritt zu einer – in der Tat sehr späten – kirchlichen Aneignung der Menschenrechte tat[6], ist das – zu einem wiederum späten historischen Zeitpunkt so deutlich zum Ausdruck gebrachte – Krisenbewusstsein in Verbindung mit dem Vertrauen auf das sittliche Potential des Menschen für Papst Franziskus Impuls genug, nun die Grenzen der Glaubensgemeinschaft maximal zu überschreiten und sich an die gesamte Weltöffentlichkeit zu wenden. Auf die Erfahrung einer höchst brisanten Situation mit hohem Zerstörungspotential *und* auf die Wahrnehmung, dass die Menschheit zur Wende befähigt und deshalb in die Verantwortung gerufen ist, einen Kurswechsel herbeizuführen, reagiert er zu einem keinesfalls zufällig gewählten Zeitpunkt (vgl. auch Delgado 2015: 141) mit einem starken ethischen und spirituellen Impuls.[7]

2.2.4 Politisch und prophetisch – Gestus und Sprache der Enzyklika

Laudato si' formuliert eine politisch wie spirituell herausfordernde Botschaft und entwirft ein komplexes Szenario ökologischer und sozialer Verantwortung unter dem Vorzeichen der geschöpflichen Verbundenheit. Papst Franziskus redet explizit politisch, bezogen auf konkrete Anlässe und Ereignisse, insbesondere auf die ökologisch-politischen Großereignisse des Jahres 2015: den UN-Gipfel zur Post-2015-Agenda in New York im September und die Weltklimakonferenz COP21 in Paris im Dezember

6 Zum Vergleich mit der erstmals durch Johannes XXIII. formulierten Adressierung einer Enzyklika an „alle Menschen guten Willens“ vgl. Heimbach-Steins/Stockmann 2015: 21–23. Zur Aneignung der Menschenrechte in der Soziallehre der Kirche u.a. Heimbach-Steins 2001: 11–51; Hilpert 2010: 88–100; zur Aneignung des Rechts auf Religionsfreiheit als Ernstfall der Menschenrechtsrezeption: Gabriel/Spieß/Winkler 2016; Heimbach-Steins 2012.

7 Vgl. dazu die näheren Ausführungen im dritten Kapitel.

2015. Mit den christlichen Grundlagen einer „ganzheitlichen Ökologie" bietet Franziskus einen explizit religiösen Deutungsrahmen für die ökologische Krise und ihre Bewältigung. Insbesondere richtet Franziskus in seiner Enzyklika also einen eindringlichen Appell zur Sensibilisierung des ökologischen Krisenbewusstseins und zur „ökologischen Umkehr" an die Weltöffentlichkeit. Das sind nicht zu vernachlässigende Faktoren für die Aneignung der ethischen Herausforderung und für die Wirkungsmöglichkeit des Impulses im weltweiten Horizont (vgl. ausführlicher Teil 3). Überzeugungskraft erhält seine Wortmeldung durch zwei Faktoren: Zum einen baut sie auf einer wissenschaftlichen Analyse der ökologischen Gefährdungslagen auf: Der Papst macht sich die von den meisten Klimawissenschaftlern geteilte naturwissenschaftliche Annahme des *anthropogenen* Klimawandels zu eigen (LS 23) und baut seine Botschaft auf einem breiten Forschungskonsens zu Ausmaß, Reichweite und Ursachen der ökologischen Krise auf. Zum anderen gründet seine Botschaft auf einem starken theologischen und spirituellen Fundament, eben der Wahrnehmung der Ökologie als Schöpfung Gottes und „gemeinsames Haus" alles Lebendigen; dementsprechend präsentiert Franziskus sie in einem ganz eigenen, teils poetischen, teils prophetischen Ton.

In Kommentaren und Analysen wurde immer wieder der wenig „lehramtliche" beziehungsweise lehrhafte Stil der Enzyklika besprochen (vgl. Emunds/Möhring-Hesse 2015: 239). Die vergleichsweise unprätentiöse, persönliche und bildhafte Sprache des Papstes entspricht dem Anliegen, die Hermetik eines kirchlichen Binnendiskurses zu sprengen und „mit allen" ins Gespräch zu kommen. Die poetisch-metaphorische Ausdrucksweise, die vor allem durch den „Sonnengesang" des hl. Franziskus von Assisi und durch die indigene Motivik der „Mutter Erde" inspiriert ist (Kruip 2015 a), begünstigt eine Neuwahrnehmung der ökologischen Herausforderungen, der ästhetischen wie der ethischen Dimensionen der Ökologie, der geschöpflichen Dignität der Erde und aller Bewohner des „gemeinsamen Hauses".

Die metaphorische Sprache kann berühren, aber auch verstören. In jedem Fall lässt sie aufhorchen; sie provoziert. Sie klingt fremd, weil sie weder den Konventionen öffentlicher Rede noch der kurialen *political correctness* entspricht. „In die Texte von Papst Franziskus sind klare, harte, beinahe metallische Sätze eingelassen" (Hake 2013: 245); das gilt ohne Zweifel auch für *Laudato si'*. Die Klage über „unsere unterdrückte und verwüstete Mutter Erde", die an „Krankheitssymptomen" leide, die von der „Gewalt des von der Sünde verletzten menschlichen Herzens" verur-

sacht seien (LS 2), zieht sich durch den Text (vgl. u.a. LS 123; 142; 152; 226).

Gerade der Metaphernkomplex der „Krankheit“, auf den Franziskus auch in früheren, innerkirchlich adressierten Äußerungen, zur Problematisierung bestimmter Zu- und Missstände zurückgegriffen hatte, hat die Kritik mancher Kommentatoren herausgefordert (Emunds/Möhring-Hesse 2015: 243–247).[8] Solche Bilder erregen wahrscheinlich gerade deshalb Anstoß, weil eine auf den menschlichen Leib/Körper bezogene Metaphorik sehr konkrete Assoziationen weckt und den Adressierten im buchstäblichen Sinne „auf die Pelle rückt“. Dem Papst wurde deswegen vorgehalten, es sei „unangebracht“, „Krankheiten als Metaphern für soziale Probleme oder Verwerfungen, sogar für inhaltliche Positionen integrer Menschen zu benutzen“ (Emunds/Möhring-Hesse 2015: 246).

Solche Kritik verkennt u.E. Gestus und Genus prophetischer Rede als Schlüssel zu der Rhetorik, die Franziskus pflegt. Sie erinnert an die prophetische Literatur des Alten Testaments. Am schärfsten (und deshalb hier exemplarisch aufgenommen) arbeitet das Buch des Propheten Hosea mit drastischen Bildern von Krankheit und Verwundung (vgl. Hos 5,12 f.), um die Schuld Israels anzuprangern. Die prophetische Anklage ist aber nicht das letzte Wort; ihr folgen der Aufruf und die Einladung zur Umkehr (Hos 6,1–6), die Hoffnungsbotschaft einer möglichen Wende zum Guten – wenn denn die Adressierten „die Erkenntnis des Herrn“ (Hos 6,3) suchen und zur Umkehr bereit sind. Die Kernbotschaft der Enzyklika folgt eben dieser Struktur. Anhand der Sprachgestalt und der gedanklichen Struktur des Textes lässt sich die These des prophetischen Gestus, der für päpstliches – amtliches – Reden höchst ungewöhnlich ist, untermauern.

Dazu ist es hilfreich, andere Äußerungen des Papstes beizuziehen, in denen er den prophetischen Anspruch ausdrücklich reflektiert – und zwar im Zusammenhang mit seinem Selbstverständnis als *Ordensmann*. In seinem programmatischen Interview, das Papst Franziskus im September 2013 für die Jesuitenzeitschriften gab, sprach er u.a. über die prophetische Berufung der Ordensleute in der Kirche und verriet darin zugleich Wesentliches über sein Selbstverständnis als Jesuit:

---

8 Am meisten Aufsehen hatte in dieser Hinsicht die Weihnachtsansprache an die Vertreter der römischen Kurie vom Dezember 2014 erregt, in der der Papst „15 Kurienkrankheiten“ diagnostizierte (Franziskus 2014), die allerdings meistens ohne den Kontext des vom Papst zugrunde gelegten Modells der Kirche als „Leib Christi“ zitiert wurden.

> „In der Kirche sind Ordensleute besonders berufen, Propheten zu sein, die bezeugen, wie Jesus auf dieser Erde gelebt hat, und die zeigen, wie das Reich Gottes in seiner Vollendung sein wird. Ein Ordensmann oder eine Ordensfrau darf nie auf Prophetie verzichten. Das bedeutet nicht, dass man sich gegen die hierarchische Seite der Kirche stellt, wenn die prophetische Funktion und die hierarchische Struktur nicht übereinstimmen. Ich spreche von einem positiven Vorschlag, der aber keine Angst machen darf. Prophet zu sein, bedeutet manchmal, laut zu sein […] Die Prophetie macht Lärm, Krach – manche meinen ‚Zirkus'. Aber in Wirklichkeit ist es ihr Charisma, Sauerteig zu sein: Die Prophetie verkündet den Geist des Evangeliums." (Spadaro 2013: 53)

Diese Aussage kann verbunden werden mit der Antwort, die Franziskus im gleichen Interview auf die Frage gab, was es für ihn als Jesuiten bedeute, Papst geworden zu sein. Hierauf antwortet er mit dem Verweis auf die „Unterscheidung [der Geister]" als Methode des Entscheidens und des Führens (Spadaro 2013: 31–34).[9] Sowohl in der Sprachgestalt der Enzyklika *Laudato si'* als auch in der Botschaft, die Franziskus an die weltweite Öffentlichkeit, an alle Menschen und in besonderer Weise an die Christinnen und Christen richtet, finden sich die Spuren dieses Selbstverständnisses und Anspruchs: Die *Krisendiagnostik*, verbunden mit einer Deutung der Phänomene in Bildern, die bewerten, zugleich aber für eine Wendung zum Guten hin offen sind (Krankheit – Heilung), scheint dieser Logik der Unterscheidung der Geister zu entsprechen: Es geht darum, die Situation der Krise als Situation der Entscheidung zu deuten und den „Kairos" der Umkehr nicht zu versäumen. Deshalb muss das, was der Hinwendung zum Guten, zur „ganzheitlichen Ökologie" im Wege steht und widerstrebt, klar identifiziert und kritisiert werden, um Erkenntnis und Handeln neu auszurichten. So erregt etwa die Diagnose einer „wirkliche[n] ‚ökologische[n] Schuld'" (LS 51) insbesondere der Länder des globalen Nordens Anstoß, auch wenn die Formulierung häufig zustimmend zitiert wurde. Sie bringt Vieles auf den Begriff, was im Einzelnen teils heftige Kritik erfahren hat. Der vielfach gelobten Aneignung einer durch breiten wissenschaftlichen Konsens getragenen Analyse der ökologischen Gefährdungslage in der Enzyklika steht die Einschätzung gegenüber, der Papst betone

9 Sehr deutlich wurde diese Logik der Unterscheidung in dem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* (2013) über den Auftrag der Kirche, die Freude des Evangeliums in der Gegenwart erfahrbar zu machen. Das „Regierungsprogramm" des Papstes bot markante Beispiele irritierender prophetischer Rede sowohl in Bezug auf gesellschaftliche als auch auf innerkirchliche Missstände (vgl. Heimbach-Steins 2014).

weitaus mehr die Gefahren technischer und wissenschaftlicher Errungenschaften, als dass er die tatsächlichen kulturellen, sozialen und ökonomischen Gewinne dieser Erträge menschlicher Kreativität würdige (Göring-Eckardt 2015: 23 f.). Tatsächlich gewinnt im dritten Kapitel, das den Ursachen der ökologischen Krise gewidmet ist, die Kritik des „techno-ökonomischen“ (LS 53) oder „technokratischen Paradigmas“ (LS 106), zumal in Verbindung mit der Zurückweisung eines „despotischen Anthropozentrismus“ (LS 68) und eines „praktischen Relativismus“ (LS 122 f.), die Oberhand über die durchaus auch zum Ausdruck gebrachte Würdigung der Potentiale von Technik und Wissenschaft (vgl. LS 102 f.; vgl. Gabriel 2015: 640–642). Auch die durchgehende und weitreichende Kritik des Marktes wurde vielfach als überzeichnet kritisiert; die einseitige Fokussierung der negativen, exkludierenden Aspekte ignoriere die Bedeutung marktlicher Strukturen für die Bekämpfung und Überwindung von Armut (vgl. den Beitrag von Lederer in diesem Band). Alle diese Einwände sind der Sache nach zu diskutieren, Schwerpunkte und Intention der Wirtschaftskritik des Papstes bedürfen einer differenzierten Analyse (Emunds/Möhring-Hesse 2015: 273–292). Dessen unbeschadet markieren sie aber eine grundlegende Dimension des Problems, die durch akademische oder politische Debatten nicht wegzureden ist.

Die metaphorische Redeweise und der prophetische Gestus sind weder nur ein rhetorisches Stilmittel noch ein Selbstzweck. Franziskus übt nicht Kritik um ihrer selbst und um der Konfrontation willen. Er möchte die Adressaten seines „dringlichen“ Aufrufs zum Dialog auf eine gemeinsame Linie der „ökologischen Umkehr“ hin orientieren und im Zeichen der „Option für die Armen“, zu denen er auch die geschundene Erde selbst zählt (vgl. LS 2), möglichst breit aufgestellte Allianzen schmieden. Dieses Anliegen findet u.a. Ausdruck in den ökumenischen und interreligiösen Signalen, die mit der Würdigung der schöpfungstheologischen Position von Patriarch Bartholomaios (LS 8 f.; vgl. Chryssavgis 2015) und mit dem Zitat eines muslimischen Mystikers als Kronzeuge einer Schöpfungsspiritualität gesetzt werden. Es spiegelt sich in der Zitationsstrategie, ein breites weltkirchliches Spektrum einzubeziehen, die Franziskus erstmals bereits in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* angewendet hat, die aber gegenüber der Tradition päpstlicher Verlautbarungen völlig neu ist (vgl. Heimbach-Steins/Lienkamp 2015: 157). Ebenso wird es sichtbar in den Bezugnahmen auf eine Reihe umweltpolitischer Dokumente und auf wissenschaftliche Erkenntnisse. Symbolträchtig für die Dialogorientierung war schon die Präsentation der Enzyklika in Rom unter Beteili-

gung des griechisch-orthodoxen Metropoliten Johannis Zizioulas, des Klimaforschers und damals stellvertretenden Direktors des Potsdam-Instituts für Klimafolgenforschung, Hans Joachim Schellnhuber, und der amerikanischen Wirtschaftswissenschaftlerin Caroline Woo (Gabriel 2015: 639).

2.2.5 Ethisch und spirituell – der Anspruch der „ganzheitlichen Ökologie"

Charakter und Botschaft der Enzyklika sind – wie gezeigt – dadurch bestimmt, dass die Diagnose der Krise und die scharfe Anklage der „ökologische[n] Schuld" (LS 51) einiger Länder des globalen Nordens mit dem dringenden Aufruf zur Umkehr und mit einer starken Hoffnungsperspektive korreliert werden. Die Ansage lautet: Umkehr ist möglich, der Mensch ist zum Umdenken und zur Neuausrichtung des Handelns fähig. Deshalb richtet die Enzyklika die Aufforderung zur persönlichen Auseinandersetzung mit der ökologischen Krise an den weitest denkbaren Adressatenkreis und lädt unter dem Vorzeichen „[d]ie Menschheit besitzt noch die Fähigkeit zusammenzuarbeiten, um unser gemeinsames Haus aufzubauen" (LS 13) nachdrücklich zu Dialog und Zusammenarbeit ein.

Krisenbewusstsein und die Überzeugung, eben darin erschließe sich zugleich die Chance zur Überwindung der Krise, bilden den roten Faden der Enzyklika: Die „Krise" ist die Zeit der Entscheidung; sie fordert alle Menschen heraus, sich auf ihre Fähigkeit zur Neuausrichtung zu besinnen.[10] Das Krisenbewusstsein nimmt sowohl die (selbst-)zerstörerischen als auch die kreativ-konstruktiven Potentiale wahr, wägt sie und konfrontiert die Adressaten mit der Notwendigkeit, eine Wahl zu treffen und die Option für die Ökologie, für das gemeinsame Haus, ernsthaft umzusetzen.[11]

In dieser Struktur bildet sich wiederum die ignatianische Praxis der Unterscheidung der Geister ab, auch wenn die Begrifflichkeit hier nicht in den Vordergrund tritt. Der Papst verknüpft die Aufgabe, die ökologische

10 Zu dieser Leitidee und der darin wirksamen ignatianischen Spiritualität der Unterscheidung der Geister, die das Denken des jesuitischen Papstes zutiefst prägt, vgl. u.a. Spadaro 2013, 31–34, und Waldenfels 2014: 22–24.

11 Darin unterscheidet sich der Krisendiskurs des Papstes zutiefst von einer gegenwärtig verbreiteten populistischen Krisenrhetorik, die auf die Krisen-Diagnose eben nicht mit einem zukunftsorientierten Impuls antwortet, sondern Rettung in der Vergangenheit und in der Abschottung von neu(artig)en Herausforderungen sucht, vgl. hierzu u.a. Heimbach-Steins u.a. 2017.

Krise in ihren Erscheinungsformen und Auswirkungen wahrzunehmen, mit einem Programm der persönlichen Aneignung und sittlichen Orientierung: Die „besten Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung“ sollen rezipiert werden, „um uns davon zutiefst anrühren zu lassen und dem dann folgenden ethischen und geistlichen Weg“ (LS 15) eine konkrete Grundlage zu geben. Ziel der Auseinandersetzung mit den Phänomenen der ökologischen Krise sei es, „das, was der Welt widerfährt, schmerzlich zur Kenntnis zu nehmen, zu wagen, es in persönliches Leiden zu verwandeln, und so zu erkennen, welches der Beitrag ist, den jeder Einzelne leisten kann“ (LS 19). Die persönliche Aneignung der Problematik ist eine unerlässliche Voraussetzung, um eine echte Kurswende in Lebensstil und Politik einleiten zu können. Diese Kombination von (teilweise überzeichnender) Ansage geschehenden Unheils, Aufruf zur Umkehr und Zusage der Möglichkeit einer Wendung zum Guten entspricht, wie im vorigen Abschnitt dargelegt, der Struktur prophetischer Rede im biblischen Sinne.

Auf die spirituellen Leitgedanken eines „familiären“ Verhältnisses zur Schöpfung und einer dem Krisenbewusstsein folgenden Praxis der Unterscheidung baut der Papst seine umwelt- und sozialethische Konzeption einer ganzheitlichen Ökologie auf. Die Einbettung des Menschen in die „familiäre“ Gemeinschaft aller Geschöpfe und die Rückbindung an den Schöpfer, zu dessen Lob der Mensch sich mit allen anderen Geschöpfen vereint, während ihm gleichzeitig die verantwortliche Sorge und Pflege des geschöpflichen Lebens aufgetragen ist, erinnern ebenfalls an den theologischen Grundduktus prophetischer Predigt: Die geschöpfliche Existenz gewinnt ihre authentische Gestalt im Zusammenklang von Doxologie (Lob des Schöpfers durch und mit allen Geschöpfen) und Ethos (Verantwortung für die Integrität der Schöpfung). Nur indem beides Hand in Hand geht, wird eine ganzheitliche Ökologie konkret und praktisch.

Der Zerstörung, in der die Welt immer mehr zu einer „unermesslichen Mülldeponie“ (LS 21) gemacht wird, und der (Selbst-)Destruktion, mit der die Menschheit die Integrität des Naturhaushalts zerstört und zugleich sich selbst die Lebensgrundlagen entzieht, muss Einhalt geboten werden. „Integrale Ökologie“ bezeichnet daher die Zielvorstellung einer umwelt- und sozialgerechten Lebensweise, eines entsprechenden Wirtschafts- und Politikmodells sowie einer Haltung gegenüber der ganzen geschöpflichen Wirklichkeit, die diese um ihrer selbst willen achtet, mit Aufmerksamkeit wertschätzt und durch einen genügsamen Lebensstil schonend behandelt. Papst Franziskus greift die Rede von einer „integralen Entwicklung“ auf, für die Papst Paul VI. in der Enzyklika *Populorum progressio* (1967) ge-

worben hatte (Vogt 2015: 3 f.) und mit dem dieser u.a. an Jacques Maritains Programm eines „integralen Humanismus“ anknüpfte (vgl. PP 42). Franziskus erweitert und vertieft dieses Programm, indem er den Anthropozentrismus aufbricht und in eine anthroporelationale, die nicht-menschliche Schöpfung in ihrem Eigenwert neu gewichtende Konzeption transformiert. Dieser Zusammenhang wiederum erschließt sich aus dem theologisch-spirituellen Fundament der „ganzheitlichen Ökologie“, die Papst Franziskus anhand einer Reihe von Stichworten skizziert, um die Dimensionen des Gemeinten anzuzeigen, ohne dass die Implikationen schon bis ins Detail entfaltet würden: An die Kompositbegriffe Wirtschafts-, Sozial- und Kulturökologie, Ökologie des Alltagslebens sowie Humanökologie knüpft er jeweils Beobachtungen und Desiderate, die die Gestaltung von Strukturen und Räumen des Zusammenlebens betreffen (vgl. Fuchs/Reuber in diesem Band). Die Reflexionen verknüpfen programmatisch den Schutz der Erde und der Naturgüter mit den Anforderungen gerechter sozialer Beziehungen – gemäß der Kernbotschaft, dass weder ökologische und soziale Gerechtigkeit (vgl. LS 137; 139) noch Integrität der Ökologie und der Schutz des menschlichen Lebens voneinander zu trennen sind (vgl. LS 154 f.). Dementsprechend zielen die Überlegungen auf die Bedingungen von Lebensqualität – durch den für jeden Menschen zu sichernden Zugang zu subsistenzsichernden Ressourcen, durch beteiligungs- und beziehungsfreundliche Lebensräume auch für die Armen, durch die Etablierung einer Ressourcen schonenden und auf Genügsamkeit angelegten Wirtschaftsweise und durch die Umwelterziehung und Einübung eines entsprechenden Lebensstils (Birkel 2016), der auf Intensität statt auf Extensität, auf Genügsamkeit und Achtsamkeit statt auf maximalen Konsum und Verbrauch setzt (Heimbach-Steins/Lienkamp 2015: 165 f.). Diesen Lebensstil nennt Franziskus „prophetisch“ und „kontemplativ“ (LS 222).

Das ethische und spirituelle Programm der Enzyklika ist geprägt durch eine Verknüpfung verschiedener kultureller und religiöser Traditionen, für die Papst Franziskus selbst einsteht: Er verbindet auf neuartige Weise eine wissenschaftlich fundierte Wahrnehmung der Situation unter dem Vorzeichen der ökologischen Krise mit den Deutungspotentialen spiritueller Traditionen des abendländischen Christentums und der lateinamerikanischen Weisheit. Konvergierende spirituelle Ressourcen fließen zusammen: biblische Schöpfungstheologie als Deutungsrahmen, der Sonnengesang des hl. Franziskus als ein Spitzentext christlicher Schöpfungsspiritualität, indigene Weisheit, die die Verbundenheit mit der Erde stark macht („Mutter Erde“) und ein sozial und ökologisch konnotiertes Modell des „Gut-Lebens“

(*Buen Vivir*), dessen Spuren ebenfalls in der Enzyklika verfolgt werden können (Kruip 2015 b). Aus der Verbindung dieser Traditionen speist sich die Idee der *universalen Schöpfungsfamilie* (vgl. LS 42; 89): „Gelobt seist Du, mein Herr, durch unsere Schwester, Mutter Erde, die uns erhält und lenkt und vielfältige Früchte hervorbringt und bunte Blumen und Kräuter“ (LS 1; vgl. auch 87). In der Einleitung stellt Papst Franziskus seinen Namenspatron Franziskus von Assisi als Vorbild „für die Achtsamkeit gegenüber dem Schwachen und für eine froh und authentisch gelebte ganzheitliche Ökologie“ vor, die ihn eine Harmonie des Menschen mit der Schöpfung wiederfinden ließen (LS 10). Diesen Gedanken greift er im Schlusskapitel wieder auf, um die ökologische Umkehr als gemeinschaftliches, von den Grundhaltungen der Dankbarkeit und der Unentgeltlichkeit getragenes Projekt menschlicher Kreativität vorzustellen (LS 218–221). In der notwendigen Einheit von Sorge um Gerechtigkeit und Sorge um die Natur gilt es, die Reichweite des Schöpfungsauftrags neu zu entdecken. Franziskus wirbt dafür, eine Haltung gegenüber der Schöpfung zu entwickeln, die über alle intellektuelle Durchdringung der Naturzusammenhänge hinaus von einer spirituellen Achtung der Schöpfung – christlich: vom Lob des Schöpfers – getragen ist und in diesem Rückbezug die innere Verbundenheit zwischen den Geschöpfen entdeckt (LS 11). Die daraus resultierende Botschaft „Die Welt ist mehr als ein zu lösendes Problem, sie ist ein freudiges Geheimnis, das wir mit frohem Lob betrachten“ (LS 12), ist keine romantische Verharmlosung der Krise, sondern bildet das Fundament eines neuen – quasi familiären – Verhältnisses zur nicht-menschlichen Kreatur.

Die Enzyklika, die eine wissenschaftlich-nüchterne Analyse der Krise und konkrete sozialethische Forderungen und Argumente religiös-spirituell mit Gesten prophetischer Anklage, mit eindringlichen Appellen, ermutigender Hoffnungszusage und hochgestimmtem Lob vielstimmig begleitet, hat mit ihrer eigentümlichen Tonlage ganz unterschiedliche Adressaten erreicht. Sie hat aufgeweckt und provoziert, Zustimmung und Kritik hervorgerufen. Unter dem Vorzeichen der Orientierung der individuellen, gemeinschaftlichen und politischen Praxis ist nun zu fragen, ob und wie über die erste Phase der öffentlichen Wahrnehmung und medialen Kommentierung hinaus ein solcher kirchlicher Impuls Wirkung erzielen konnte und kann. Unter diesem Vorzeichen ist die Enzyklika nur ein – wenn auch besonders markantes Beispiel – an dem die Frage untersucht werden kann, inwiefern die katholische Kirche als Impulsgeberin sozialen Wandels in der Zivilgesellschaft und im Gegenüber zur Politik wirken kann.

3. *Mit Laudato si' handeln: Rezeption und Rezeptionspotenziale der Enzyklika*

Mit seiner Bezeichnung der Enzyklika als „dringliche Einladung zu einem neuen Dialog" (LS 14) hat Papst Franziskus selbst einen hohen Anspruch mit *Laudato si'* verbunden: Diese soll explizit über die katholische Kirche hinaus reichen und als Katalysator für einen globalen Diskurs wirken. Dementsprechend adressiert Franziskus verschiedene Öffentlichkeiten und richtet sich neben den katholischen Gläubigen auch an andere gesellschaftliche Gruppen, insbesondere politische Akteure, zivilgesellschaftliche Akteure und die Wissenschaft.

Im Folgenden soll geprüft werden, inwiefern dieser Anspruch für Papst Franziskus und die Katholische Kirche erfüllbar ist, anders gesagt, inwieweit die ausgesprochene Einladung des Papstes auf Resonanz in den verschiedenen öffentlichen Räumen gestoßen ist beziehungsweise stößt. Dabei soll die These vertreten werden, dass die Katholische Kirche – und an dieser Stelle insbesondere ihre amtliche Soziallehre – als *Change Agent* für eine globale Transformation zu verstehen ist. Zur Prüfung dieser These wird der *Change Agent*-Ansatz zunächst kurz charakterisiert, um dann interne und externe Kriterien zu entwickeln, die anhand der Rezeption von *Laudato si'* illustriert werden.

3.1 Theoretische Vorüberlegungen

3.1.1 Der Change Agent-Ansatz

Der Ansatz der *Change Agents* entstammt der sogenannten Transitionsforschung und legt die Annahme zu Grunde, „dass individuellen Akteuren bei der Veränderung gesellschaftlicher (Sub-)Systeme eine größere Rolle zukommt, als ihnen lange Zeit […] zugestanden worden ist." (WBGU 2011: 256) Der Begriff bezieht sich damit auf Individuen beziehungsweise einzelne, klar abzugrenzende Akteure innerhalb eines sozialen Systems, welches unter Veränderungsdruck steht (ebd.; vgl. Kristof 2010: 233). Grundsätzlich schaffen *Change Agents* dem theoretischen Konzept nach die Voraussetzungen für eine erfolgreiche Transition innerhalb des betrachteten Systems, indem sie auf verschiedenen Ebenen eine Innovation voranbringen (vgl. Kristof 2010: 228 f.). Der Wissenschaftliche Beirat Globale Umweltveränderungen der Bundesregierung (fortan: WBGU) un-

terscheidet dazu zwischen einer Mikro-, Meso- und Makroebene (WBGU 2011: 257 f.). Auf der Mikroebene sehen sich die *Change Agents* mit konkreten Vetospielern konfrontiert, die einen Status Quo präferieren. Einzelne Akteure sind damit nicht nur Träger, sondern auch Adressaten sozialen Wandels (Kristof 2010: 228). Auf der Mikroebene werden die konkret eingebrachten und kommunizierten Interessen der systemrelevanten Akteure analysiert, während auf der Meso-Ebene implizite Faktoren, insbesondere Gefühle, im Fokus stehen. Die Innovation besteht auf dieser Ebene darin, einer empfundenen Veränderungsaversion eine „Aufbruchsstimmung“ entgegenzusetzen. Auf der Makroebene wird schließlich das Verhältnis von systeminternen Barrieren gegenüber entwickelten *Change*-Kulturen betrachtet. Die Analyse rekurriert damit auf explizite und implizite Institutionen und Identitätswahrnehmungen (vgl. WBGU 2011: 257 f.).

Für ein erfolgreiches Handeln im Sinne eines System-Wandels müssen *Change Agents* über (politische) Machtressourcen verfügen (WBGU 2011: 257). Je nach Ressourcenausstattung haben sie unterschiedliche Handlungsoptionen und können entweder ideell, z.B. im Sinne eines *Agenda Setters*, oder aber praktisch, etwa als Investor oder Projektentwickler, agieren.[12] Das *Change Agent*-Modell lässt sich in verschiedenen sozialwissenschaftlichen Disziplinen anwenden und profitiert zugleich durch Beiträge aus dem interdisziplinären Diskurs. Besonders die Organisationsökonomik zeigt einige Ansätze, die das bisher vorrangig soziologisch ausgearbeitete Konzept weiter konkretisieren können. Dabei ist der Begriff des *Change Agent* hier weiter gefasst und schließt etwa auch „Schlüsselpersonen […], die ohne speziellen Auftrag oder entsprechende organisatorische Kompetenzen […] dennoch Wandel initiieren und bewirken können“ (Müller u.a. 2010: 408) mit ein. Damit wird wiederum auf eine bestimmte Machtausstattung, die sich nicht etwa durch eine vorgegebene (hierarchische) Struktur ergibt, sondern gerade als Ergänzung zu dieser aufzufassen ist, verwiesen (vgl. auch WBGU 2011: 258 f.).

---

12 Das vom WBGU vorgelegte Zyklen-Modell unterscheidet hierbei etwa zwischen einem Innovations- und einem Produktionszyklus. Der Innovationzyklus umfasst Handlungen der Prozessgestaltung und bewegt sich damit vorrangig auf diskursiver Ebene. Im Produktionszyklus kommen materielle und praktische Handlungen zum Tragen. Angefangen von der Rolle des Erfinders und des Investors über die des Unternehmers bis hin zum „aufgeklärten Konsumenten“ wird ein Wandel hierbei über materielle Faktoren erzielt. Der WBGU nimmt keine Wertung der beiden Zyklen gegeneinander vor und verweist explizit darauf, dass die Kategorien sich in der Praxis überschneiden (können) (vgl. WBGU 2011: 258).

3.1.2 Interne und externe Kriterien für Change Agency

Das hier dargestellte Konzept bietet einen guten Ausgangspunkt, um sich der Wirkung einzelner gesellschaftlicher Akteure anzunähern. Um zu beantworten, ob ein bestimmter Akteur als *Change Agent* gelten kann, ist nach seinen spezifischen (Macht-)Ressourcen zu fragen. Dabei ist, so soll an dieser Stelle argumentiert werden, zwischen internen und externen Ressourcen zu unterscheiden, welche durchaus auch in Spannung zueinander stehen können. So wird in der sozialwissenschaftlichen Interessenvertretungs-Forschung etwa zwischen einer *Mitgliedschaftslogik* (intern) einerseits und einer *Einflusslogik* (extern) andererseits unterschieden (vgl. u.a. Jarren/Donges 2006).

Die Mitgliedschaftslogik folgt dem Ideal der Rückbindung der Organisations-/Akteursziele an die UnterstützerInnen bzw. Mitglieder der Organisation selbst. Diese kann durch Beteiligung an der Festlegung von Zielen, insbesondere aber auch durch eine transparente Darstellung des politischen Handelns erfolgen. Zentraler Maßstab ist dabei, inwieweit das Handeln der Organisation von den eigenen Mitgliedern als integer betrachtet wird (vgl. Jarren/Donges 2006: 134 f.; Take 2007). Je nach Struktur der Organisation ist gleichermaßen das interne Handeln von Bedeutung: So ist die Frage zu stellen, inwieweit der Akteur selbst im Einklang mit den vertretenen normativen Zielen handelt und wie es gelingt, diese auch gegenüber UnterstützerInnen bzw. Mitgliedern[13] einzufordern.

Die Einflusslogik meint die Fähigkeit eines Akteurs, für seine normativen Ziele gegenüber *anderen* Akteuren Zustimmung und Unterstützung zu erhalten. Hierfür sind verschiedene Dynamiken relevant: Ein häufig beanspruchtes Argument ist etwa, dass ein Akteur von anderen als glaubwürdig erachtet werden muss, um als Partner anerkannt zu werden. Dabei sind ne-

13 Der Begriff des „Mitglieds" muss an dieser Stelle, insbesondere auch mit Blick auf die nachfolgende Analyse, differenziert werden: So kann ein Mitglied sowohl eine individuelle Person (Katholische Kirche → Mitglied qua Taufe) sein, die auf vertraglicher Basis an den betrachteten Akteur gebunden ist, als auch eine assoziierte Organisation, die zu der erstgenannten in einem untergeordneten hierarchischen Verhältnis steht. Dabei ist wiederum zwischen solchen Organisationsformen zu unterscheiden, die von individuellen Personen im Raum des Akteurs (Katholische Kirche → Katholische Arbeitnehmerbewegung (KAB) als subsidiär gegründeter Verband) und solchen, die vom betrachteten Akteur strategisch gegründet wurden (Katholische Kirche → sog. „verfasste Kirche": ortskirchliche Strukturen, insb. Bistümer, Bischofskonferenzen etc.).

ben der bereits angesprochenen eigenen normativen Integrität des Akteurs besonders die Erfahrungen anderer Akteure mit diesem Akteur relevant (vgl. Roos 2000: 252 –258). Neben dem Glaubwürdigkeitskriterium ist zentral, dass dem Akteur bestimmte Ressourcen zugesprochen werden müssen, die er in den betrachteten Prozess einbringen kann. Dieser Logik folgend wird ein Akteur zum Beispiel nur dann in Verhandlungen einbezogen, wenn sich andere beteiligte Akteure einen konkreten Mehrwert davon erhoffen. Mit diesen beiden Aspekten eng verbunden ist schließlich die Identifikation von sogenannten *Gelegenheitsstrukturen*. Demnach ist das Potential zur Einflussnahme eines Akteurs nicht konstant, sondern verändert sich je nach Gang des betrachteten Prozesses (vgl. hierzu Jarren/ Donges 2006: 130–132; Brühl 2001: 140–144, 148 f.).

Zusammenfassend lassen sich aus den vorherigen Ausführungen Kriterien entwickeln, die nun anhand der Rezeption von *Laudato si’* und darüber hinaus auf die Katholische Kirche angewandt werden sollen:

Interne Faktoren

- *Anerkennung und Partizipation*
- *Normative Integrität und Durchsetzungskraft*

Externe Faktoren

- *Glaubwürdigkeit*
- *Ressourcenbereitstellung*
- *Gelegenheitsstrukturen*

3.2 Die Katholische Kirche als Change Agent der Klima- und Umweltpolitik

Nimmt man den Anspruch der Enzyklika *Laudato si’* und damit des Papstes ernst, einen öffentlichen Beitrag im Diskurs um Klima- und Umweltpolitik leisten zu wollen, dann ist anhand der zuvor ausgeführten Annahmen zu prüfen, ob der Papst – respektive die katholische Kirche – über die Potenziale erfolgreicher *Agency* verfügt. Im Folgenden sollen hierzu sowohl interne Faktoren, verstanden als solche Potenziale, die in der Kirche selbst zu suchen sind, als auch externe Faktoren, also solche, die die Kirche als gesellschaftlicher und spezifisch politischer Akteur nach außen betreffen, identifiziert und analysiert werden.