

Unmüßig, Barbara (2015), Die Rolle der Zivilgesellschaft in der Klimapolitik. In: GAIA 24 (3), 160–163.

Veith, Werner (2004): Gemeinwohl. In: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Bd. 1: Grundlagen. Regensburg: Pustet, 270–282.

Marianne Heimbach-Steins

Polyzentrik und Dialog

Ansatzpunkte für eine politische Architektur des globalen Gemeinwohls in der Enzyklika *Laudato si'* (2015)

1. Einführung

In der Auseinandersetzung mit prägenden gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts hat die kirchliche Soziallehre ein Bewusstsein für die Notwendigkeit entwickelt, das Gemeinwohl global zu denken. Seit den gesamtkirchlichen Dokumenten der 1960er Jahre lässt sich eine globale Dimensionierung des Gemeinwohls explizit ausweisen¹ und bis in die Gegenwart ausziehen. Die Enzyklika *Laudato si'* (Franziskus 2015) erweitert und vertieft sie gegenüber den früheren Dokumenten qualitativ, indem sie die soziale Frage explizit mit der ökologischen Frage koppelt und die Verflechtung beider als eine einzige globale sozio-ökologische Herausforderung beschreibt. Sie rezipiert den Stand des wissenschaftlichen Wissens zu Symptomatik und Ursachen der globalen ökologischen Krise mit ihren weitreichenden sozialen Implikationen und Folgen und entwirft ein Konzept ganzheitlicher Ökologie, in dem die Idee des globalen Gemeinwohls in bestimmten Hinsichten neu akzentuiert wird.

Der Beitrag der Enzyklika zur Problematik des globalen Gemeinwohls ist inhaltlich in der Forschungsliteratur ausführlich dargestellt und disziplinenübergreifend kommentiert worden (vgl. u. a. Heimbach-Steins/Lienkamp 2015; Emunds/Möhring-Hesse 2015; Miller [Hg.] 2017; Heimbach-Steins/Schlacke [Hg.] 2019). Weniger Aufmerksamkeit hat bisher die Frage erfahren, wie die Enzyklika die Realisierung eines globalen Gemeinwohls denkt bzw. welche Ansatzpunkte zu einer politischen Gemeinwohlarchitektur sie anbietet. Die folgende Skizze reflektiert daher die Ansätze zur politischen Verwirklichung des globalen Gemeinwohls in *Laudato si'* im Horizont der Soziallehre der Kirche sowie die Selbstverortung der katholischen Kirche in dem damit verbundenen Aufgabenfeld. Mit Bezug auf die Programmschriften des

¹ Zur Semantik des Gemeinwohl-Begriffs in der Entwicklungsgeschichte der Soziallehre der Kirche vgl. in diesem Band den Beitrag von Christian Spieß, zur allgemeinen Verwendung in der Moralsprache den Beitrag von Walter Lesch.

Pontifikats von Franziskus² wird folgende Arbeitshypothese zugrunde gelegt: *Papst Franziskus denkt institutionenbezogen weniger in vertikalen als in horizontalen, weniger in monozentrischen als in polyzentrischen Strukturmustern. Dies wirkt sich darauf aus, wie die Realisierung eines globalen Gemeinwohls gedacht wird.* Von dieser Annahme ausgehend soll geprüft werden, wie die in der Soziallehre der katholischen Kirche vorhandenen Ansatzpunkte, globale politische Institutionen zu denken, aufgegriffen und ggf. modifiziert werden (3) und wie die Kirche sich als global agierende Institution selbst in diesem Zusammenhang verortet (4). Zuvor sind knapp die Eckpunkte in Erinnerung zu rufen, welche die regulative Idee des Gemeinwohls in der Enzyklika *Laudato si'* kennzeichnen (2).

2. Die regulative Idee des (globalen) Gemeinwohls im Kontext „ganzheitlicher Ökologie“ nach *Laudato si'*

Das Konzept einer ganzheitlichen Ökologie, das die Enzyklika entwirft, ist in allen Facetten an der regulativen Idee des umfassend verstandenen weltweiten Gemeinwohls ausgerichtet.³ Ihm gebührt der Vorrang gegenüber partikularen (ökonomischen oder politischen) Interessen einzelner Nationen bzw. machtvoller Wirtschaftsakteure (vgl. LS 156–158; GS 26). Angesichts einer Weltsituation, die von sozialer Ungerechtigkeit, Vorenthaltung von Menschenrechten und gesellschaftlicher Exklusion gezeichnet ist, folgert der Papst aus der Gemeinwohlorientierung den „Appell zur Solidarität“ und das Leitkriterium der Option für die Armen. Beide basieren auf der Anerkennung der Rechte der Person (LS 157f.) und gebieten äußerste Anstrengungen, um das extreme globale Ungleichgewicht hinsichtlich der Teilhabe an den Gütern der Erde zu überwinden und allen heute lebenden Menschen sowie den kommenden Generationen, namentlich den „Armen der Zukunft“ (LS 162), einen gerechten Zugang zu den Gütern der Erde zu sichern (LS 158).⁴ Aus dieser

² Insbesondere: Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* (2013), Enzyklika *Laudato si'* (2015), Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris laetitia* (2017).

³ Der folgende Abschnitt basiert auf Heimbach-Steins/Lienkamp 2015: 163f.

⁴ Das der Enzyklika zugrundeliegende Konzept umfassender intra- und intergenerationaler Gerechtigkeit ist durch den Grundsatz der Gemeinwidmung der Erdengüter und ein durch gerechte Teilhabe an den natürlichen Ressourcen substantiiertes, weit gefasstes Recht auf Leben und Lebensunterhalt (vgl. dazu PT 11) bestimmt. Es schließt die Anerkennung grundlegender (sozialer) Menschen- bzw. Grundrechte ein; hervorgehoben werden besonders das Recht auf sauberes Wasser als Ermöglichtungsrecht (LS 30; 185) sowie das Recht der Campesinos auf ein Stück Land zur Subsistenzsicherung (LS 93f.). Die einschlägigen Aussagen, die netzwerkartig die gesamte Enzyklika durchwirken, konvergieren in der Ziel-

Grundentscheidung resultiert zudem eine Option für „unsere unterdrückte und verwüstete Erde“, denn sie „befindet sich unter den am meisten verwahrlosten und misshandelten Armen“ (LS 2). Das ethische Fundament dieser Option bilden das Prinzip intertemporal-generationenübergreifender Gerechtigkeit sowie die daraus abgeleitete Pflicht zur „Solidarität zwischen den Generationen“, ohne die von „nachhaltiger Entwicklung“ keine Rede sein könne (LS 159). Die Frage „[...] wozu braucht uns diese Erde?“ (LS 160) kehrt die gewohnte Perspektive eines konsumptiven Habitus um, unterstreicht die enge Verbundenheit zwischen der Erde und den Menschen (vgl. LS 2) als Referenzrahmen für eine Neuausrichtung des Handelns (vgl. LS 161f.) und legt damit das Format fest, in dem das Gemeinwohl sozialökologisch und global gedacht werden muss. Dementsprechend wendet sich die Enzyklika kritisch gegen die Priorisierung (ökonomischer) Sonderinteressen gegenüber dem Schutz des globalen Gemeinwohls, auch und gerade im Wissen um die Zusammenhänge des Klimawandels (vgl. LS 54; 135; 188; vgl. Edenhofer/Flachsland 2017: 179).

Die Bildsprache der Enzyklika trägt dazu bei, das skizzierte Konzept zu profilieren: Das in der katholischen Tradition vertraute Bild der *Menschheitsfamilie*, bei Papst Franziskus erweitert zur *Schöpfungsfamilie*, und das titelgebende Bild vom *gemeinsamen Haus* stehen für ein universalistisches Denkmotiv, das Vielheit/Vielfalt zu denken und zu integrieren erlaubt, ja erfordert.⁵ Beide Bildkomplexe stehen in *Laudato si'* für die Überwindung eines Interessen-Partikularismus sowie für Inklusivismus statt Exklusivismus. Die Verwirklichung dieser Ziele unterliegt ethischen Anforderungen: Neben den Kategorien der intra- und intergenerationellen Gerechtigkeit sowie der Option für die Ärmsten wird das Kriterium der Lebensqualität (LS 142; 144; 147 u. ö.) herangezogen; in dem Rahmenkonzept der ganzheitlichen Ökologie (LS 137–162) verbindet sich damit eine neue Definition von Fortschritt (LS 194 u. ö.).

perspektive des globalen Gemeinwohls. Die Semantik von Gerechtigkeit, (Menschen-) Recht(en) und Gemeinwohl in der Enzyklika verdiente eine genauere Analyse, die hier nicht geleistet werden kann.

⁵ Potential und Grenzen dieser Bilder als hermeneutischer Rahmen für politische Prozesse in einer vielgestaltigen, disparaten Welt wären genauer zu eruieren. Die klassische katholische Lesart des Topos Familie zielt eher nicht auf Vielfalt innerhalb eines Ganzen, sondern auf eine Einheit, der alles potentiell Sprengende unterzuordnen ist. Gleichwohl wäre ausgehend von dem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Amoris laetitia* das Potential einer integrierten Pluriformität genauer zu prüfen (vgl. Heimbach-Steins u. a. 2016).

3. Ansätze für eine politische Architektur des globalen Gemeinwohls

3.1 Spuren in der Soziallehre der Kirche des 20. Jahrhunderts

Die Idee eines globalen Gemeinwohls gewinnt in der Soziallehre der Kirche im 20. Jahrhundert, verstärkt nach dem Zweiten Weltkrieg, konkrete Gestalt. Drei Spuren führen auf diese Ordnungsidee hin und beeinflussen deren Ausformulierung.

Erstens ist sie geprägt durch die Suche nach Bedingungen des Friedens zwischen den Völkern in einer Ära globaler Kriege. Die Forderung nach einer wirkmächtigen politischen Weltautorität wurde erstmals durch Benedikt XV. im historischen Kontext des Ersten Weltkriegs durch die Enzyklika *Pacem, Dei munus* (1920; vgl. Justenhoven 2016: 31–33) erhoben und von Papst Pius XII.⁶ im Kontext des Zweiten Weltkriegs erneut formuliert. Papst Johannes XXIII. greift darauf zurück, wenn er in der Ära des Kalten Krieges die Erwartung artikuliert, die ideologisch gespaltene Staatenwelt solle durch eine übergreifende politische Autorität gemeinwohlarig geordnet werden. Die Enzyklika *Pacem in terris* (1963) konstruiert eine Analogie zwischen dem „Gemeinwohl der einzelnen Staaten“, das „nicht ohne Rücksicht auf die menschliche Person“ bestimmt werden könne, und dem „universale[n] Gemeinwohl aller Staaten zusammen“, das mittels der postulierten „universale[n] politische[n] Gewalt“ an der Achtung und Förderung der Rechte der menschlichen Person Maß nehmen müsse (PT 139). Eine Staatenordnung ohne übergreifende, global wirkende Ordnungselemente sei allein nicht mehr in der Lage, das Wohlergehen der Einzelnen zu gewährleisten (vgl. Justenhoven 2016: 34–36).

Zweitens kommt vor allem in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (1965) des Zweiten Vatikanums das wachsende Bewusstsein für die zunehmenden globalen Abhängigkeiten und Verflechtungen als Bedingung und Kennzeichen der (welt-)gesellschaftlichen Entwicklung zur Sprache. Diese Dynamik müsse in eine zeitgemäße Konzeption des Gemeinwohls einfließen; es werde „heute mehr und mehr allumfassend (universale)“ und umschließe daher „auch Rechte und Pflichten, die das ganze Menschengeschlecht betreffen“ (GS 26,1). Mit Bezug auf die Enzyklika *Mater et magistra* (1961) fasst die Konzilskonstitution das Gemeinwohl formal als „Gesamtheit jener Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern erlauben, die eigene Vollendung vollständiger und

⁶ Papst Pius XII. forderte in einer Weihnachtsansprache noch während des Zweiten Weltkriegs eine effektive internationale politische Autorität, die legal intervenieren und Aggressoren bestrafen könne (Pius XII. 1944) (vgl. Justenhoven 2016: 31–34).

ungehinderter zu erreichen“ (GS 26,1). Neu gegenüber der Vorlage⁷ ist hier sowohl die Betonung der weltweiten Dimension als auch eine gewisse Entkoppelung von der Ebene des Staates bzw. der Staaten, insofern allgemeiner von dem Zueinander von „Gruppen“ (*coetus*) gesprochen wird, welche zu wechselseitiger Rücksicht im Interesse des „Gemeinwohl[s] der ganzen Menschheitsfamilie“ (GS 26,1) verpflichtet seien. Gleichwohl wird mindestens implizit auch die Ebene der politischen und rechtlichen Ordnung in den Blick genommen⁸, wenn das dem Gemeinwohl Geschuldete i. S. der (sozialen) Menschenrechte konkretisiert wird (GS 26,2).

Drittens kommt in den 1960er Jahren die mit der Dekolonisierung einhergehende Globalisierung der sozialen Frage (vgl. u. a. PP 3) in Gestalt der Entwicklungspolitik auf die Tagesordnung der kirchlichen Sozialverkündigung. Vor der Kontrastfolie des Kolonialismus und in Verbindung mit einer Kritik des Wirtschaftsliberalismus reflektiert die Enzyklika *Populorum progressio* (1967) die globale ethische Herausforderung anhand eines „ganzheitlich“ gefüllten Begriffs von humaner Entwicklung.⁹ In diesem Horizont eines qualitativ bestimmten Entwicklungsbegriffs wird auf das Gemeinwohl rekurriert, um bestimmte Forderungen, dieser Entwicklung Raum zu schaffen, zu begründen: etwa die Enteignung von Grundbesitz (PP 24) oder die Legitimierung einer Revolution im Falle einer „eindeutigen und lange andauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes ernststen Schaden zufügt“ (PP 31) sowie als Gegen-

⁷ Im Kontext von MM 65 richtet sich die Erwartung, mit der „richtigen Auffassung vom Gemeinwohl“ zu arbeiten, an die „Staatslenker“ und zielt darauf, „den Menschen die volle Entfaltung ihrer Werte [zu] ermöglichen oder [zu] erleichtern“ sowie eine staatsunabhängige Entfaltung der gesellschaftlichen Akteure bzw. des „Vergesellschaftungsprozess[es]“ zu sichern.

⁸ Das Verhältnis von (gesellschaftlichen) Gruppen (*coetus*) und der „umfassenderen Gemeinschaft“ wird in GS im Kapitel über die politische Gemeinschaft/den Staat thematisiert, deren Sinn und Legitimation aus der Verpflichtung auf das Gemeinwohl resultiert (GS 74,1). Eben diese Orientierung auf das Gemeinwohl legitimiert und verpflichtet dementsprechend die politische Autorität, die die Vielheit der gesellschaftlichen Gruppen auf dieses Ziel hin ausrichten und zusammenhalten soll.

⁹ Das Grundverständnis von Entwicklung wird im ersten Teil des Schreibens skizziert (vgl. insb. PP 14;21) und im zweiten Teil i. S. eines christlichen Humanismus konkretisiert. Die Enzyklika verknüpft das Postulat der „Entfaltung der menschlichen Person“ (PP 16) mit der Ausrichtung auf die Entwicklung der gesamten Menschheit: Die „allseitige Entwicklung des Einzelmenschen muss Hand in Hand gehen mit der Entwicklung der gesamten Menschheit“ (PP 43). Eine so dimensionierte Entwicklung und ein entsprechendes globales Institutionengefüge (vgl. PP 78) seien Voraussetzungen für den Frieden. Die Formel „Entwicklung ist der neue Name für Frieden“ (Überschrift zu PP 76–80) liest sich dementsprechend nicht als Aufhebung, sondern als Fortschreibung der pianischen Formel „opus iustitiae pax“.

stand erzieherischer Bemühungen (vgl. PP 38). Explizit bindet auch die Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987), die das Thema von *Populorum progressio* aufgreift und die Problemanzeigen zuspitzt, die Entwicklungsethik an das Gemeinwohlprinzip zurück: Die Stagnation der Entwicklung der Völker habe ihre Ursachen vor allem in der ideologischen Blockbildung, die auf beiden Seiten „die Tendenz zum Imperialismus [...] oder zu Formen eines Neokolonialismus“ (SRS 22) berge; das Wettrüsten und die damit einhergehende Bindung gigantischer Mittel stünden der Forderung des Gemeinwohls diametral entgegen.

„Diese anormale Situation [...] verhindert den Aufschwung zu solidarischer Zusammenarbeit aller für das Gemeinwohl des Menschengeschlechtes, zum Schaden vor allem der friedensbereiten Völker, die dadurch in ihrem Recht, Zugang zu den für alle Menschen bestimmten Gütern zu erlangen, blockiert sind“ (SRS 22).

Diese Diagnose belegt Papst Johannes Paul II. theologisch mit dem befreiungstheologischen Topos „Strukturen der Sünde“ (SRS 36): Die Summierung negativer Faktoren wirke einem „echten Bewußtsein vom umfassenden Gemeinwohl und von der Aufgabe, dieses zu fördern“ (SRS 36) entgegen und errichte dadurch sowohl für die Menschen als auch die Institutionen eine kaum zu überwindende Entwicklungsbarriere. In dieser Analyse laufen die Spuren zusammen, die in *Pacem in terris*, *Gaudium et spes* und *Populorum progressio* identifiziert werden konnten: Hemmnisse, die einer Friedensordnung und einer an den Menschenrechten ausgerichteten weltweiten (sozialen) Entwicklung entgegenstehen, spiegeln das Scheitern einer Ausrichtung der Weltpolitik am Ziel des globalen Gemeinwohls. Gleichwohl besteht auch diese Enzyklika darauf, „daß eine Führungsrolle unter den Nationen nur von der Möglichkeit und Bereitschaft gerechtfertigt werden kann, umfassend und großzügig zum Gemeinwohl beizutragen.“ (SRS 22)

Die bisher rekapitulierten Aussagen konvergieren im Verständnis des globalen Gemeinwohls als allgemeiner Verpflichtung der Staaten, die sozialen Menschenrechte zu gewährleisten; darüber hinaus verlange das Gemeinwohl von den Einzelnen und den gesellschaftlichen Gruppen die Achtung der Bedürfnisse und Rechte der jeweils Anderen und ein Ethos der Solidarität. Der Topos einer echten politischen Weltautorität, die über wirksame Mittel verfügt, Konflikte zu schlichten und internationale Vereinbarungen durch Sanktionen gegen Rechtsbrecher zu schützen, als institutionelle Voraussetzung für die Sicherung des Weltfriedens bringt in diesem Horizont die Sensibilität für das Ungenügen der Staatenordnung sowie für die Schwäche der bestehenden Einrichtungen zum Ausdruck.

Die damit positiv verbundenen Erwartungen und Vorstellungen von politischer Steuerung unterliegen einem erheblichen Wandel. Während Benedikt XV. in der Enzyklika *Pacem Dei* (18) die institutionelle Struktur der katholischen (Welt-)Kirche als Modell für die Organisation der politischen Weltgemeinschaft empfiehlt (vgl. Justenhoven 2016: 32), führt die Suche nach einer Stärkung internationaler Steuerungspotentiale bei Pius XII. zu der Vorstellung einer *staatsanalogen*, demokratischen und föderalen Konstruktion der politischen Ordnung für die internationale Gemeinschaft und zu dem Plädoyer für eine Stärkung der Vereinten Nationen (vgl. Justenhoven 2016: 35). Treibende Kraft ist dabei die Einsicht, dass die Schutzpflicht der Staaten gegenüber den Individuen ohne eine überstaatliche politische Ordnung nicht umfassend eingelöst werden kann. Johannes XXIII., der die Ideen Pius' XII. systematisiert, forciert die Argumentation mit den Freiheits- und Schutzrechten der Individuen, indem er programmatisch die Rechte der Person als Grundlage einer weltweiten Friedensordnung postuliert und diese Forderung mit der gleichen „naturgegebenen Würde“ eines jeden Menschen begründet (vgl. PT 132). Daraus leitet er unmittelbar die Notwendigkeit ab, „jenes umfassende Gemeinwohl anzustreben, welches die gesamte Menschheitsfamilie angeht“ (ebd.). Eine politische Weltautorität muss dementsprechend auf den Schutz der Rechte jedes Menschen und insofern auf das universale Gemeinwohl ausgerichtet sein. Zur politischen Gestalt und Funktionsweise einer solchen Institution wird jedoch wenig Konkretes gesagt, deutlich ist aber der Bezug auf das seinerzeit neue Realmodell der Vereinten Nationen: Sie müsse allgemeiner Übereinkunft entspringen und bestrebt sein, das „allgemeine Wohl aller Völker zu fördern“ (PT 138), dürfe also nicht dem Machtgefälle zwischen den Staaten Raum geben, sondern müsse dieses durch das gleiche Recht für alle und die gemeinsame Verpflichtung auf die Rechte einer jeden Person einhegen. Das Verhältnis zwischen den Staaten und der „universalen Autorität“ sei – wie die innerstaatlichen Verhältnisse auch – nach dem Subsidiaritätsprinzip zu regeln, sodass die Souveränität der Staaten gewahrt und zugleich die Aufgaben des universalen Gemeinwohls gemeinschaftlich gelöst werden können (PT 140f.).

Die ordnungspolitischen Ideen der Soziallehre der Kirche bzgl. einer politischen Weltautorität wurden kaum über den in den 1960er Jahren erreichten Stand hinaus entwickelt (vgl. Justenhoven 2016: 37). Das gilt mutatis mutandis auch noch für den Rekurs Benedikts XVI. auf die Forderung seiner Vorgänger in der Enzyklika *Caritas in veritate* (2009), mit der er auf die Weltwirtschafts- und Finanzkrise seit 2007/08 reagiert. Er greift das Desiderat einer „echten politischen Weltautorität“ im fünften Kapitel der Enzyklika („Die Zusammenarbeit der Menschheitsfamilie“) auf und verbindet die angezeigten umfangreichen Reformbedarfe mit dem Motiv, „dem Konzept einer Familie

der Nationen reale und konkrete Form zu geben“ (Civ 67). Das Denken des deutschen Papstes geht offensichtlich von der Einheit des Nationalstaates aus und assoziiert eine übergeordnete globale politische Ordnungsinstanz mit einer Art „Superstaat“. Unter dem Eindruck global veränderter Kräfteverhältnisse zwischen wirtschaftlich machtvollen nicht-staatlichen Akteuren und den Staaten¹⁰ betont er die Dringlichkeiten von Reformen sowohl des UN-Systems als auch der internationalen Wirtschafts- und Finanzordnung und bringt das Thema „Weltautorität“ prioritär mit dem Erfordernis, die Weltwirtschaft zu steuern, in Verbindung.

„Um die Weltwirtschaft zu steuern, die von der Krise betroffenen Wirtschaften zu sanieren, einer Verschlimmerung der Krise und sich daraus ergebenden Ungleichgewichten vorzubeugen, um eine geeignete vollständige Abrüstung zu verwirklichen, die Sicherheit und den Frieden zu nähren, den Umweltschutz zu gewährleisten und die Migrationsströme zu regulieren, ist das Vorhandensein einer echten politischen Weltautorität [...] dringend nötig.“ (Civ 67)

Im weiteren Duktus des Abschnitts wird ein Kanon von Kriterien formuliert, denen diese Autorität genügen müsse; er enthält alle Aspekte, die in der Soziallehre der Kirche bis dato zu diesem Thema geltend gemacht wurden – von der Bindung an das Recht über die Orientierung an den Sozialprinzipien Subsidiarität und Solidarität, die Ausrichtung auf das Gemeinwohl und die Verwirklichung einer ganzheitlichen menschlichen Entwicklung bis hin zu der Ausstattung mit Durchsetzungsmacht. Ziel müsse es sein, eine „übergeordnete Stufe internationaler Ordnung von subsidiärer Art für die Steuerung der Globalisierung“ zu errichten und eine „der moralischen Ordnung entsprechende Sozialordnung“ zu verwirklichen (vgl. ebd.).

3.2 Neue Akzente in der Enzyklika *Laudato si'*

Die Enzyklika *Laudato si'* analysiert die globale ökologische Krise zugleich als globale soziale Krise und skizziert damit den Referenzrahmen, in dem die Frage nach dem globalen Gemeinwohl im 21. Jahrhundert zu stellen ist: Die Klimakrise, die Gefährdung der Ökosysteme und ganzer Lebensräume führen zu stark asymmetrischen Belastungen; weltweit treffen sie die Ärmsten am

10 „In unserer Zeit sieht sich der Staat mit der Situation konfrontiert, sich mit den Beschränkungen auseinandersetzen zu müssen, die der neue internationale ökonomisch-kommerzielle und finanzielle Kontext seiner Souveränität in den Weg legt – ein Kontext, der sich auch durch eine zunehmende Mobilität des Finanzkapitals und der materiellen wie nicht materiellen Produktionsmittel auszeichnet. Dieser neue Kontext hat die politische Macht der Staaten verändert.“ (Civ 24)

härtesten, insofern diese einerseits häufig in weniger begünstigten Regionen leben und andererseits am wenigsten Ausweich- und/oder Kompensationsmöglichkeiten haben (vgl. LS 13; 20; 25; 30; 48; 51f.; 109).

Laudato si' greift die oben zitierte Passage aus Civ 67 auf und macht sich damit die in der Soziallehre der Kirche tradierte Forderung nach einer „politischen Weltautorität“ als Leitmotiv einer Strategie für die Realisierung des weltweiten Gemeinwohls zu eigen (vgl. LS 175).¹¹ Im Folgenden soll der Kontext, in den das Zitat gestellt wird, ausgeleuchtet und gefragt werden, ob sich daraus neue Impulse für die Umsetzung des globalen Gemeinwohls bzw. für eine darauf ausgerichtete globale politische Architektur gewinnen lassen.

Das fünfte Kapitel der Enzyklika („Einige Leitlinien für Orientierung und Handlung“), in dem sich das Zitat findet, konkretisiert die ‚dringliche Einladung‘ „zu einem neuen Dialog [...] über die Art und Weise, wie wir die Zukunft unseres Planeten gestalten“ (LS 14); der Papst hatte sie mit dem Ziel ausgesprochen, „aus der Spirale der Selbstzerstörung herauszukommen, in der wir untergehen“ (LS 163). Dementsprechend adressieren die fünf Abschnitte des Kapitels, die durch das Leitwort „Dialog“ miteinander verknüpft sind, jeweils unterschiedliche Handlungsebenen und Akteure als (potentielle) Partner. Für die hier verfolgte Fragestellung ist der erste Abschnitt („Der Umweltdialog in der internationalen Politik“, LS 164–175), dessen letzter Paragraph auf Civ 67 rekurriert, von besonderem Gewicht. Er reflektiert die Spannung zwischen dem gewachsenen Bewusstsein weltweiter Interdependenz und dem Mangel an „wirksame[n] Formen internationalen *leaderships*“ (LS 164), um die ökologischen und sozialen Probleme zu lösen, wozu es eines weltweiten Konsenses über wirksame Strategien und Maßnahmen bedarf.¹² Papst Franziskus zieht eine sehr kritische Bilanz der Erträge globaler Ökologie-Politik seit dem Erdgipfel von Rio de Janeiro 1992:

„Obwohl dieses Gipfeltreffen alle Erwartungen übertraf und für seine Zeit wirklich prophetisch war, erfuhren die getroffenen Vereinbarungen nur ein geringes Maß an praktischer Umsetzung, weil keine geeigneten Mechanismen zur Kontrolle, zur periodischen Überprüfung und zur Bestrafung der Zuwiderhandlungen eingerichtet wurden.“ (LS 167)

11 Zu berücksichtigen ist auch der explizite Rückbezug auf PT, der sowohl die universale Adressierung als auch das jeweils Anlass gebende Krisenszenario aufruft (vgl. LS 3; Heimbach-Steins/Stockmann 2019: 20f.).

12 Daher fokussiert die folgende Analyse v. a. diese Passage der Enzyklika, zieht aber, wo es sich thematisch anbietet, auch die weiteren Abschnitte des Kapitels hinzu, die unter folgenden Überschriften stehen: II. Der Dialog im Hinblick auf neue nationale und lokale politische Konzepte (176–181); III. Dialog und Transparenz in den Entscheidungsprozessen (182–188); IV. Politik und Wirtschaft im Dialog für die volle menschliche Entfaltung (189–198); V. Die Religionen im Dialog mit den Wissenschaften (199–201).

Fortschritte und Defizite in den Bereichen Artenschutz, Bekämpfung des Klimawandels, Armutsbekämpfung, Schutz der Meere werden bilanziert; Hindernisse und Desiderate einer weltweit gemeinsamen Ökologie-Politik werden namhaft gemacht: Die Dominanz nationaler Interessen über die Bereitschaft, negative Folgen der Interessendurchsetzung für Dritte ernsthaft in die Handlungsoptionen einzubeziehen (LS 169), das Missverhältnis zwischen der Ressourcennutzung einiger starker Länder und der „Internationalisierung der Umweltkosten“ zu Lasten der Schwächsten (LS 170), die Notwendigkeit internationaler Vereinbarungen zur subsidiären Unterstützung der lokalen Kräfte, die allein nicht in der Lage sind, Missstände wie Korruption und nicht-nachhaltige Energiewirtschaft zu überwinden (LS 172f.). Mit Bezug auf den Schutz der Meere (LS 174), den Klimaschutz und die Ausrottung der Armut (LS 175) fordert der Papst – der deutschen Übersetzung zufolge – „eine Vereinbarung über die Regelungen der Ordnungs- und Strukturpolitik für den gesamten Bereich des sogenannten ‚globalen Gemeinwohls‘“ (LS 174). Der Topos wird mit dem Marker „sogenannt“ und durch Anführungszeichen doppelt hervorgehoben. Damit wird ihm die Selbstverständlichkeit genommen, mit der er in der bisherigen Soziallehre der Kirche und auch in diesem Text meistens verwendet wird: Er erscheint als Problemindikator. Allerdings führt die deutsche Übersetzung insofern in die Irre, als in der lateinischen Textfassung gar nicht von „*bonum commune*“, sondern von „*bona communia*“, also von „globalen Gütern“ bzw. *Global Commons*, gesprochen wird.¹³ Damit rückt bei genauer Wahrnehmung des Textes das Verhältnis von „globalem Gemeinwohl“ und globalen Gütern bzw. zwischen der Zuordnung des globalen Gemeinwohls als Ziel und dem Schutz globaler Güter

13 Sowohl die englische als auch die spanische und die französische Übersetzung (um nur einige Proben zu nennen) bilden dies genau ab. Im lateinischen Text lautet der Satz: „Itaque pactione opus est de rationibus moderandis, quae omnem seriem complectantur bonorum communium globalium nuncupatorum.“ Im spanischen Text: „En definitiva, necesitamos un acuerdo sobre los regímenes de gobernanza para toda la gama de los llamados ‚bienes comunes globales‘.“ Die englische Übersetzung bildet ebenfalls beide Textsignale ab: „What is needed, in effect, is an agreement on systems of governance for the whole range of so-called ‚global commons‘.“ Die französische Übersetzung lautet: „En définitive, il faut un accord sur les régimes de gestion, pour toute la gamme de ce qu'on appelle les ‚biens communs globaux‘.“ (Vgl. online unter <http://w2.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>.) Auch Edenhofer/Flachsland (2017: 180 [FN 8]) weisen auf die Unstimmigkeit in der deutschen Übersetzung hin. Vgl. zu den unterschiedlichen Semantiken von Gemeinwohl, -gut, -gütern im Deutschen, Englischen und den romanischen Sprachen den Beitrag von Walter Lesch in diesem Band.

als Steuerungsaufgabe internationaler Politik in den Fokus der Aufmerksamkeit. Deutlich wird dies auch terminologisch etwa in folgendem Absatz:

„Die Umwelt ist ein kollektives Gut (*ambitus bonum est commune*), ein Erbe der gesamten Menschheit und eine Verantwortung für alle. Wenn sich jemand etwas aneignet, dann nur, um es zum Wohl aller zu verwalten. Wenn wir das nicht tun, belasten wir unser Gewissen damit, die Existenz der anderen zu leugnen.“ (LS 95)

Eben diesen Vorwurf erhebt Papst Franziskus gegenüber den Ländern des Nordens, denen er eine „wirkliche ökologische Schuld“ attestiert, der eine „Ethik internationaler Beziehungen“ mit differenzierten Verantwortlichkeiten entgegengesetzt werden müsse (LS 51). Erstmals wird die traditionelle Lehre von der Gemeinwidmung der Güter auf das Klima und die Integrität der Lebensräume (Ozeane, Regenwälder etc.) als *Global Commons* angewendet und damit eine grundsätzliche Grenze der privatwirtschaftlichen Nutzung unterstrichen (vgl. Edenhofer/Flachsland 2017: 180–182); der Schutz der globalen Umweltgüter wird als Aufgabe politischer Steuerung im Sinne der globalen Gemeinwohlverantwortung reflektiert.¹⁴

In diesem Zusammenhang wird die Traditionslinie zur „politischen Weltautorität“ unter dem Vorzeichen der geforderten globalen politischen Steuerung im Dienst der Sicherung der globalen öffentlichen Güter/*Global Commons* rezipiert:

„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. Wir brauchen eine verantwortlichere weltweite Reaktion, die darin besteht, gleichzeitig sowohl die Reduzierung der Umweltverschmutzung als auch die Entwicklung der armen Länder und Regionen in Angriff zu nehmen. Während das 21. Jahrhundert ein Regierungssystem vergangener Zeiten beibehält, ist es Schauplatz eines Machtschwunds der Nationalstaaten, vor allem weil die Dimension von Wirtschaft und Finanzen, die transnationalen Charakter besitzt, tendenziell die Vorherrschaft über die Politik gewinnt. In diesem Kontext wird es unerlässlich, stärkere und wirkräftig 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. Auf der Linie dessen, was bereits von der Soziallehre der Kirche entwickelt wurde, hat Benedikt XVI. bekräftigt: [...]“ (LS 175; Hervorhebungen M. H.-S.)

14 Die besonderen sprachlichen Signale markieren dann eher, dass mit der Rezeption der Terminologie der öffentlichen Güter/*Global Commons* im Kontext des Konzeptes ganzheitlicher Ökologie ein Novum in die Soziallehre der Kirche eingeführt wird (vgl. zu den Argumentationsmustern auch Emunds/Möhring-Hesse 2015: 319–322).

Der hier unmittelbar anschließende Rekurs auf Civ 67 zollt der Kontinuitätshermeneutik der Soziallehre der Kirche Tribut. Tatsächlich scheint Franziskus dem Modell nationalstaatlicher Politik, das die Vorgänger auf die Weltebene transferieren wollten, wenn sie die gesuchte Weltautorität staatsanalog dachten, weit weniger zu trauen. Ein Indiz hierfür ist wiederum die Sprache der Enzyklika: Das von Benedikt XVI. bemühte Bild der „Familie der Nationen“ wiederholt Franziskus nicht; er bezieht den Topos Familie auf die Menschheit und die Schöpfung, nicht aber auf die Staatengemeinschaft als politische Einheit. Franziskus argumentiert zudem, das exklusiv auf den Nationalstaat fokussierte Regierungssystem sei von gestern und den Herausforderungen der Gegenwart nicht mehr gewachsen¹⁵; dem Machtschwund der Nationalstaaten korrespondiere die Tendenz zur Machtdominanz wirtschaftlicher Akteure. Entsprechende Einwände finden sich zwar schon bei Benedikt, jedoch deuten sich erst bei Franziskus innovative konzeptionelle Konsequenzen an. Eine Stärkung der internationalen Ebene müsse eine Pluralität internationaler Institutionen umfassen. Diese – hierin stimmt er mit der Tradition überein – müssten durch Vereinbarungen der nationalen Regierungen „gerecht“ bestimmt und mit Sanktionsgewalt ausgerüstet werden.

Neben der Bedeutung des Rechts als Ordnungsinstanz, die er im Einklang mit Benedikt XVI. beschwört, schreibt er der Diplomatie „eine völlig neue Bedeutung hinsichtlich der Förderung internationaler Strategien, welche den schwerwiegendsten Problemen zuvorkommen, die letztendlich alle schädigen“ (LS 175) zu. Damit deutet sich eine Akzentverschiebung an; deren Gewicht erschließt sich, wenn der die gesamte Enzyklika prägende Ansatz des multipolaren bzw. universalen Dialogs berücksichtigt wird. Die doppelte Neuakzentuierung – einerseits die Aussparung der Staats-Analogie, andererseits die Betonung von Diplomatie/Dialog – sichert das Postulat einer „politischen Weltautorität“ gegen die Annahme ab, es werde eine Art „Weltregierung“ gefordert, und weist es positiv als entschiedenes Plädoyer für internationale Kooperation und Koordination aus (vgl. auch Edenhofer/Flachslund

15 Entsprechende Argumentationsmuster finden sich in der zeitgenössischen politischen Philosophie u. a. in der Auseinandersetzung mit den Herausforderungen globaler Migration, so etwa bei Seyla Benhabib: „Der Nationalstaat ist zu klein, um die in seiner Umgebung entstehenden ökonomischen, ökologischen, immunologischen und informationellen Probleme zu lösen; zugleich ist er aber zu groß, um den Bestrebungen identitätsgetriebener sozialer und regionalistischer Bewegungen gerecht zu werden. Unter diesen Umständen ist Territorialität zu einer anachronistischen Form der Abgrenzung materieller Funktionen und kultureller Identitäten geworden. Trotz dieses Zusammenbruchs traditioneller Souveränitätskonzepte wird aber das territoriale Monopol im Bereich der Einwanderungspolitik und des Staatsbürgerrechts ungebrochen aufrechterhalten.“ (Benhabib 2008: 16f.) – Vgl. auch den Beitrag von Katja Winkler in diesem Band.

2017: 184). Auf der Ebene internationaler Beziehungen fungiert die Diplomatie als Ort und Medium des politischen Dialogs; sie setzt die Staatenordnung voraus, wird hier aber als Politik-Modus sui generis behandelt. Diplomatie vermag nur durch Dialog zu wirken; er ist das einzig aussichtsreiche Mittel, um eine gemeinwohlarartige Ordnung auszuhandeln. In Bezug auf die ökologische Krise erfordert diese Zielsetzung, den Zugang zu und den Verbrauch von natürlichen Ressourcen in einer global verträglichen und intergenerationsgerecht gerechten Weise zu regeln (vgl. Emunds/Möhring-Hesse 2015: 298f.). Der auf und zwischen den verschiedenen Handlungsebenen zu führende politische Dialog unterliegt drei zentralen Anforderungen, die erfüllt sein müssen, damit er einer ganzheitlichen Ökologie zur Durchsetzung verhelfen resp. eine grundlegende ökologisch-soziale Transformation umsetzen kann: Die ökologisch-politischen Aufgaben sind (1) langfristig zu denken und nicht durch kurzfristige Interessen des Machterhalts bzw. des Gewinns zu konterkarieren; die notwendigen Auseinandersetzungen sind (2) öffentlich und transparent zu führen; dem Grundsatz der Subsidiarität gemäß ist (3) die Beteiligung der jeweils konkret Betroffenen zu ermöglichen, und die Prozesse sind von unten nach oben hin durchlässig zu gestalten (vgl. Emunds/Möhring-Hesse 2015: 300).

In diesem Prozess sind sowohl Staaten als auch internationale Institutionen als Akteure gefordert. Ein ständiger politischer Gesprächszusammenhang oberhalb der nationalen Ebene soll Handlungsmacht in Bezug auf die Lösung der alle angehenden schwerwiegenden sozio-ökologischen Probleme generieren und sichern, nicht zuletzt gegenüber den machtvollen partikularen Interessen ökonomischer Akteure (vgl. Emunds/Möhring-Hesse 2015: 299). Mit dem sich hier andeutenden relationalen Modell zur Umsetzung einer ökologisch-sozialen Transformation, die auf den verschiedenen Ebenen politischen Handelns greifen muss, nähert sich Papst Franziskus an das *Global Governance*-Paradigma in seiner normativen Spielart an (vgl. Reder 2016: 176–181; zu den verschiedenen philosophischen *Global Governance*-Modellen: Reder 2006). Damit bestätigt sich, dass Papst Franziskus nicht der Idee einer staatenanalogen „Weltregierung“ anhängt, sondern ein Modell globaler politischer Kommunikation favorisiert, das von der pluralen, disparaten und kontextgebundenen politischen Wirklichkeit ausgeht. Deshalb stellt er die Diplomatie als Vehikel der Annäherung und Verständigung zwischen Verschiedenen ins Zentrum der Bemühungen um den Schutz der globalen öffentlichen Güter resp. die Sicherung des globalen Gemeinwohls. Damit geht es „für die internationale Ebene nicht um weniger, sondern um mehr an verbindlicher und wirkmächtiger Autorität“ (Emunds/Möhring-Hesse 2015: 308). Der traditionellen Forderung der Soziallehre der Kirche nach einer „echten Weltautorität“ (LS 175) bleibt er gerade dadurch treu, dass er sie politisch neu interpretiert.

Papst Franziskus entwirft ein komplexes Szenario einer „Politik der öko-sozialen Transformation“ (Emunds/Möhring-Hesse 2015: 292–311; WBGU 2011).¹⁶ Sein starkes Plädoyer für einen weltweiten Dialog und die Hinwendung zum *Global Governance*-Paradigma bricht den „methodischen Nationalismus“ auf, der die Geistes- und Sozialwissenschaften sowie die politische Philosophie der Moderne (vgl. u. a. Pries 2010: 10; Benhabib 2008: 16f.) ebenso wie das politische Denken der Soziallehre der Kirche und die Entwicklung der christlichen Sozialethik im 20. Jahrhundert bis zu Benedikt XVI. kennzeichnet. Indem er über die bisher alternativlos beanspruchte, allein jedoch – gegenüber der Macht der Wirtschaft – als (zu) schwach befundene Ebene der Nationalstaaten hinausdenkt, werden die internationalen Institutionen in ihrer subsidiären Funktion gegenüber den Staaten (vgl. Emunds/Möhring-Hesse 2015: 299) zugleich stark gemacht und limitiert.

Papst Franziskus sieht die Notwendigkeit, die mandatierten Akteure der nationalen und internationalen Politik durch gesellschaftliche Initiativen unter öffentlichen Handlungsdruck zu setzen, um den zur Sicherung einer ganzheitlichen Ökologie erforderlichen ambitionierten Zielen (gegen konkurrierende Partikularinteressen) zur Durchsetzung zu verhelfen.¹⁷ Die dringende Einladung zum Dialog richtet sich deshalb nicht allein an die Akteure des formellen politischen Systems, sondern auch an „Nichtregierungsorganisationen und intermediäre Verbände“ (vgl. LS 179) auf der Ebene nationaler Gesellschaften sowie in der internationalen Zivilgesellschaft, um den erforderlichen radikalen Kurswechsel voranzubringen (vgl. u. a. LS 14; 166). Die Rolle der Bürger*innen und ihrer Assoziationen als Kontrollinstanzen der politischen Macht wird unterstrichen (LS 179). Das Engagement der weltweiten ökologischen Bewegung wird als „ständige Einladung [...], langfristig zu denken“ (LS 166), gewürdigt. Die Akzentsetzung der Enzyklika entspricht damit „Tendenzen im Umweltvölkerrecht [...], dass eine Verantwortungsübernahme der Staaten vor allem dadurch erreicht werden kann, dass zivil-

16 Die inhaltlichen Konturen dieses Szenarios wurden in der Kommentarliteratur zur Enzyklika vielfach dargestellt (vgl. u. a. Emunds/Möhring-Hesse 2015; Heimbach-Steins/Lienkamp 2015).

17 Vgl. aber auch die politikwissenschaftliche Kritik an den Raumkonstruktionen der Enzyklika und insbesondere die Beobachtung, die päpstliche Argumentation entgehe nicht ganz der „territoriale[n] Falle des Denkens“ – zu Lasten der analytisch notwendigen starken Gewichtung der „Staaten und Regionen übergreifenden globalisierten Netzwerke in ihrer gleichzeitigen Verwobenheit mit territorial definierten Formen von Macht und Herrschaft“ (Fuchs/Reuber 2019: 71). Im Hinblick auf die in der Enzyklika angelegte Reformdynamik halten die Autor*innen fest: „Im Zusammendenken von Netzwerkmacht und Territorialmacht könnte er einen wirkungsvolleren Hebel für seine Kritik finden [...]“ (Fuchs/Reuber 2019: 72).

gesellschaftliche Akteure das Versagen der staatlichen Institutionen durch Information und Klagen aufdecken“ (Schlacke 2019: 126). Im Horizont der ökologisch-sozialen Transformation weist die Enzyklika der Zivilgesellschaft eine genuin politische Rolle und konkret drei Aufgaben zu, nämlich (1) soziale Ressourcen in den konkreten lokalen Kontexten zu identifizieren und zu mobilisieren, (2) öffentliche Aufmerksamkeit für die ökologischen Probleme und die notwendigen fundamentalen Veränderungen zu schaffen sowie (3) Druck auszuüben auf die Staaten und internationalen Institutionen, die ökologisch-soziale Transformation durchzusetzen (vgl. Emunds/Möhring-Hesse 2015: 311).

4. Die katholische Kirche als Agentin des globalen Gemeinwohls

Papst Benedikt XV., der mit seinem Engagement für die Beendigung des Ersten Weltkriegs und zur Wiedergewinnung eines tragfähigen Friedens historisch neue Maßstäbe für die diplomatische Rolle der katholischen Kirche im Raum internationaler Politik gesetzt hat (vgl. Pollard 1999; Ernesti 2016: 67–194), hatte sein Postulat einer echten politischen Weltautorität mit der Vorstellung verbunden, die katholische Kirche als global dimensionierte Organisation mit einem einheitlichen Organisationsprinzip biete das denkbar beste Modell für eine solche Weltautorität (*Pacem Dei* 18; Justenhoven 2016: 32). Die nachfolgenden Päpste, die das Motiv der politischen Weltautorität aufgreifen, sind zurückhaltender. Seit *Pacem in terris* rekurrieren sie auf das Institutionengefüge der Vereinten Nationen (vgl. PT 142–145), ohne die politische Rolle der katholischen Kirche resp. des Heiligen Stuhls als Völkerrechtssubjekt explizit anzusprechen. Darin artikuliert sich, über die endlich erreichte Akzeptanz der Institution hinaus, eine gewisse Zurückhaltung bezüglich der Selbstverortung der Kirche in der weltanschaulich heterogenen Weltgesellschaft des 20. Jahrhunderts. In dieser Spur wird die katholische Kirche als nach wie vor gewichtige Akteurin der internationalen Zivilgesellschaft ihren Beitrag zu einer globalen Gemeinwohlverantwortung auch im 21. Jahrhundert übernehmen können. Angesichts ihrer hausgemachten Glaubwürdigkeitsprobleme wird sie dabei jeder Versuchung zu einem Gestus der Überlegenheit widerstehen müssen.

4.1 Handlungsprinzip Dialog

Laudato si' setzt anders an als die vorausgehenden katholischen Positionierungen. Die Vereinten Nationen sind als Akteur präsent, v. a. als Ausrichter der UN-Klimakonferenzen (vgl. LS 167; 169; 186), deren Erträge kritisch kommentiert werden. Jedoch dominieren die Einladung und der dringende Aufruf zu einem menscheitsweiten, differenziert gedachten Dialog über die Krisenzusammenhänge, die alle Menschen betreffen und daher alle denkbaren gesellschaftlichen und politischen Verantwortungsinstanzen angehen, und über Lösungswege, die nur gemeinsam gefunden und begangen werden können. Dieser rote Faden zieht sich durch die gesamte Enzyklika und weist darauf hin, wie sich Papst Franziskus den Beitrag der Kirche zum globalen Gemeinwohl vorstellt: Nicht als Spenderin eines quasi übernatürlichen Wissens für die unerleuchtete Welt, nicht von oben herab, sondern „auf Augenhöhe“ mit allen Menschen.

Er ist sich dessen bewusst, dass die „Welt“ den Anspruch einer Religion bzw. der Religionen, eigene Beiträge zur Lösung der großen Fragen des Zusammenlebens zu leisten, nicht selbstverständlich erwartet und oder gar begrüßt. Am Anfang des zweiten Kapitels, das die religiösen (biblischen) Grundlagen einer ganzheitlichen Ökologie darlegt, nimmt er explizit dazu Stellung: Angesichts der Komplexität der ökologischen Krise und ihrer Ursachen verbiete sich ein eindimensionales Denken; alle denkbaren kulturellen Ressourcen der Völker müssten für den Schutz des gemeinsamen Hauses gehoben und fruchtbar gemacht werden. „Wenn wir wirklich eine Ökologie aufbauen wollen, die uns gestattet, all das zu sanieren, was wir zerstört haben, dann darf kein Wissenschaftszweig und keine Form der Weisheit beiseitegelassen werden, auch nicht die religiöse mit ihrer eigenen Sprache.“ (LS 63) Er stellt die Religionen neben die Wissenschaften als gleichermaßen wichtige und gültige Quellen der Einsicht in die Lebenszusammenhänge im gemeinsamen Haus. Für die katholische Kirche betont er neben der Offenheit für die christliche wie die interreligiöse Ökumene (vgl. LS 64) die Offenheit für den Dialog mit der Philosophie (vgl. LS 63). Die Enzyklika ist insgesamt ein Dokument der Dialogbereitschaft mit den Wissenschaften. Diesen Habitus greift das letzte Unterkapitel des fünften Kapitels zu den Ebenen und Facetten eines handlungsorientierten Dialogs wieder auf. Es erinnert daran, dass die ethischen Grundsätze, die die Suche nach Lösungen der sozio-ökologischen Krise orientieren können, nicht abstrakt und kontextlos dargelegt werden können, dass sie kulturellen und/oder religiösen Quellen entstammen und der Ausweis solcher Herkunft ihre Bedeutung in der öffentlichen Debatte nicht schmälern muss. Die Bedeutung von religiösen Überzeugungen als Sinnhorizont verantwortungsethisches Abwägens wird für die Füllung des „globalen

Gemeinwohls“ geltend gemacht. Zwar wird – entgegen dem Signal der Überschrift – der Dialog zwischen Religion(en) und Wissenschaft(en) kaum näher entfaltet, sondern es bleibt bei der Feststellung der Bedeutung der Religionen, des Dialogs der Wissenschaften untereinander wie der Ökologiebewegungen untereinander. Der Gesamttext erschließt die Einsicht, dass das Ringen um das globale Gemeinwohl alle diese Ressourcen benötigt und die Vielfalt religiöser, kultureller, wissenschaftlicher und sozialer Kräfte einfordert.

4.2 Kirche als Change Agent

Die Enzyklika beschreibt bzw. reflektiert nicht nur die Notwendigkeit einer dialogischen Vorgehensweise, sondern setzt sie auch performativ um. Der Papst verortet die Kirche in dem vielstimmigen Dialog als eine (in sich plurale) Stimme; Legitimität und Gehör fordert er ein, indem er spricht, sowie dadurch, wie und zu welchem Zeitpunkt er spricht. *Laudato si'* repräsentiert die Kirche als Akteurin in einem explizit dialogischen Habitus; dieser ist aus der im biblisch informierten Weltverständnis grundgelegten Sorge um die Integrität der Schöpfung und um gerechte Teilhabe an den Gütern der Erde für die Armen motiviert und zielt auf Veränderung im Sinne des postulierten Konzepts ganzheitlicher Ökologie in sich. Mit der Stimme des Papstes präsentiert sich die Kirche als *Change Agent*.¹⁸ Sie schaltet sich (1) zu einem gezielt gewählten, politisch relevanten Zeitpunkt, (2) mit anerkannter Expertise und mit Handlungsmacht sowie (3) mit dem Willen zu Kooperation und Transparenz in die Bearbeitung der globalen ökologisch-sozialen Krise ein. Dazu nutzt sie genuine Potentiale der Institution selbst und ihres obersten Repräsentanten. Dies gilt insbesondere für das Profil des lateinamerikanischen Papstes, der wie kaum einer seiner Vorgänger die vorrangige Option für die Armen verkörpert und persönlich für die Deutung der Krise als „eine einzige ökologisch-soziale Krise“ (LS 139) einsteht. Es gilt aber ebenso für das von vielen kirchlichen Akteuren getragene, langfristige soziale und ökologische Engagement. Dieses unterfüttert die themenbezogene Glaubwürdigkeit¹⁹ der

18 Diese Charakterisierung rekurriert auf die politikwissenschaftliche Transitionsforschung, die den Stellenwert gesellschaftlicher Akteure bei der Veränderung von gesellschaftlichen (Sub-)Systemen reflektiert und diesen Akteuren, die sowohl auf der gesellschaftlichen Mikro- als auch auf der Meso- und Makro-Ebene agieren können, eine Schlüsselrolle als Treiber von Innovationen attestiert (vgl. Kristof 2010: 228f.; WBGU 2011: 256–258); vgl. zu der folgenden Skizze ausführlicher Heimbach-Steins/Stockmann 2019: 30–43.

19 Die fraglos anerkannte themenbezogene Glaubwürdigkeit der Enzyklika kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Kirche als Akteurin im öffentlich-politischen Raum in vielen Teilen der Welt unter einem allgemeinen institutionellen Glaubwürdigkeitsdefizit

Wortmeldung (vgl. Heimbach-Steins/Stockmann 2019: 35–37), die durch die weltweite, überwiegend positive Rezeption bestätigt wurde (vgl. Heimbach-Steins/Stockmann 2015). Die drei genannten Aspekte seien knapp entfaltet:

(1) *Zeitgerechte Wortmeldung*: Papst Franziskus konnte mit der im Mai 2015 veröffentlichten Enzyklika im Vorfeld zweier bedeutender UN-Konferenzen im Herbst 2015 (Pariser Klimakonferenz; COP 21) hohe Beachtung für die kirchliche Intervention erzielen; flankierende Wortmeldungen (USA-Reise des Papstes im September 2015; Beiträge und Reden wichtiger Vertreter der Kurie, namentlich Kardinal Turkson und Kardinalstaatssekretär Parolin) unterstützten dies zusätzlich (vgl. im Einzelnen: Heimbach-Steins/Stockmann 2019: 38). Diese Platzierung steht zum einen für den genuin politischen Charakter des Agierens, zum anderen für die Adressierung verschiedener Öffentlichkeiten – von der denkbar weitesten Ansprache „an jeden Menschen [...], der auf diesem Planeten wohnt“ (LS 3) bis zu der fokussierten Wendung an die Staatenvertreter in der UN-Vollversammlung.

(2) *Expertise*: Mit der expliziten und transparenten Aneignung wissenschaftlicher Expertise in der Problemanalyse der Enzyklika (vgl. LS 17–61) konnte themenbezogen ein hohes Maß an Glaubwürdigkeit erzielt werden (vgl. Heimbach-Steins/Stockmann 2019: 38–40). Nicht zu unterschätzen ist die Relevanz des religiösen Deutungsrahmens, in dem die säkulare fachwissenschaftliche Expertise rezipiert wird. Er bildet eine Ressource sui generis, die gerade in global dimensionierten Dialogprozessen Wirkung entfaltet: *Laudato si'* bietet eine spirituell und theologisch aufgeladene moralische Orientierung an und setzt diese mit wissenschaftlichen Erkenntnissen in Beziehung. Dies eröffnet eine zusätzliche Identifikationsmöglichkeit zu den Themen Umwelt und Klima, neben der auf wissenschaftlicher Autorität oder demokratisch legitimer Politik fußenden Hinführung: Als Angelegenheit des Schöpfungsglaubens und seiner praktischen Bewährung überschreitet die Sorge um Umwelt und Klima die Ebene kognitiver Vernunft auf eine emotionale, spirituelle Dimension hin (vgl. Heimbach-Steins/Stockmann 2019: 40).

Die Aneignung von Erfahrungen und Reflexionen auf die Phänomene der ökologisch-sozialen Krise aus unterschiedlichen weltkirchlichen Kontexten reichert die Expertise der Enzyklika zusätzlich an und zollt der Kompetenz der Betroffenen Anerkennung. Die ethische Auseinandersetzung um die Fra-

leidet – einerseits im Zeichen der anhaltenden Missbrauchs- und Krisen, andererseits angesichts eines verhärteten Klerikalismus, der einen partizipativen und transparenten Kommunikationsstil grundsätzlich behindert. Die Kirche wird ihr Potential als *Change Agent* dauerhaft nicht voll entfalten können, solange diese institutionellen Verkrustungen nicht wirksam aufgebrochen werden; das ist auch Papst Franziskus – ungeachtet seiner harschen Kritik des Klerikalismus – bisher nicht gelungen.

genkomplexe von Gerechtigkeit/gerechter Teilhabe und Nachhaltigkeit rekurriert auf wissenschaftliches Wissen und auf Erfahrungswissen. Normativ wird auf die Ressourcen der kirchlichen und theologischen Tradition zurückgegriffen. Die tradierten Denkmuster werden mit säkularen Kategorien – (Menschen-)Rechte; Güter – modifiziert und weiterentwickelt, wie sich in dem hier analysierten Zusammenhang der Gemeinwohltheorie exemplarisch zeigt.

(3) *Kooperation und Transparenz*: Wiederholt ist darauf hingewiesen worden, dass die Enzyklika – unbeschadet des programmatischen Timings – keinen unmittelbaren Einfluss auf die Ergebnisse der UN-Konferenzen des Jahres 2015 erzielt habe (vgl. u. a. Heimbach-Steins/Stockmann 2019: 42f.; Schlacke 2019: 98). Einfluss ist eher langfristig, und zwar auf verschiedenen Ebenen des Handelns, zu identifizieren: So setzt die Enzyklika für die innerkirchliche (und darüber hinaus vermutlich auch für die weitere, ökumenische) Kommunikation und Handlungsorientierung Impulse, die politische Wirkung entfalten können, indem sie zivilgesellschaftliches Engagement stärken und kultivieren: mit der Sensibilisierung für die ökologisch-sozialen Zusammenhänge, in Prozessen der Erziehung und Bildung (globales Lernen, soziales Lernen, ökologische Bildung) und in der Pflege spiritueller Ressourcen (Schöpfungsbewusstsein, Geschwisterlichkeit). Kirchliche Institutionen können dabei programmatisch Verantwortung übernehmen, u. a. durch Bildungsangebote. Zum anderen provoziert die Enzyklika die kirchlichen Akteure und Strukturen, das eigene ökologische Profil zu prüfen und zu schärfen: Glaubwürdigkeit zu erhalten und zu erhöhen, verlangt die ökologischen und sozialetischen Orientierungen der Enzyklika „institutionell in der Kirche und ihren Organisationen zu verankern. Dies muss sowohl das Handeln der Kirche selbst, im sozialen wie im administrativen Bereich, als auch die seelsorgerische (Aus-)Bildung und theologische Reflexion umfassen.“ (Heimbach-Steins/Stockmann 2019: 43) Ökologische Verantwortung im eigenen institutionellen Handeln – u. a. im Umgang mit Grund und Boden, kirchlichen Gebäuden, Geldanlagen – und entsprechende Transparenz müssen als Gradmesser der Glaubwürdigkeit des kirchlichen Engagements eingefordert werden.

Extern setzt *Laudato si'* ein wichtiges Signal für die Rolle der Kirche, indem sie auf Dialog setzt, ohne (wie in früheren Epochen) einen Sonder- oder „Super“-Status oder eine (moralische) Meta-Autorität zu beanspruchen. Sie plädiert für politische Strategien (Diplomatie; Verhandlungen) und die Stärkung zivilgesellschaftlicher Kräfte als unverzichtbarer Akteure des politischen Wandels. Als kritische Stimme prangert sie den fehlenden politischen Willen zur Überwindung lebensfeindlicher Partikularismen an und ergreift Partei für die Ärmsten. Damit reklamiert sie einen Anspruch auf Einmischung durch zivilgesellschaftliche Bewusstseinsbildung und öffentliche Kri-

tik. Sie tut dies als eine Stimme unter vielen, die ihre Parteilichkeit ausweist. Als solche begibt sie sich in die öffentliche Auseinandersetzung und auf die Suche nach Verbündeten und bietet sich selbst als solche an, um Allianzen – im interreligiösen Austausch, zwischen Wissenschaft und Religion(en) sowie in regionalen, inter- und transnationalen Akteurskonstellationen – zu schmieden.

„Gelingt es, die Kirche nach außen mit ihrem eigenen Handeln als Vorreiterin einer ökologischen Transformation zu identifizieren und zugleich eine fortwährende Einladung zum Dialog auszusprechen, dann liegt hierin eine große Chance, gemeinsam mit anderen, sowohl glaubensbasierten als auch säkularen Akteuren einen genuinen Beitrag zur Lösung globaler Umwelt- und Klimaprobleme zu leisten.“ (Heimbach-Steins/Stockmann 2019: 43)

Über die anlassbezogene Wirkung hinaus kann eine solche Art der Intervention langfristig (nur) Überzeugungskraft gewinnen, wenn die Kirche als öffentliche Akteurin glaubhaft machen kann, dass sie sich selbst auf das vorgeschlagene dialogische Modell des Handelns verpflichtet. Konsistenz und Kohärenz und damit Glaubwürdigkeit des eigenen Anspruchs erfordern, diesen auf allen Ebenen des Agierens von den lokalen Kontexten bis zu den Interventionen eines Papstes auf der politischen Weltbühne und auch in der inneren „Ökologie“ der Kirche anzuwenden.²⁰ Die weiter oben benannten zentralen Anforderungen an eine Handlungsweise zur Durchsetzung einer ganzheitlichen Ökologie – konsequent langfristiges und zielorientiertes Denken, das sich nicht durch Machtinteressen konterkarieren lässt, öffentlich geführte und transparente Auseinandersetzung, Beteiligung der Betroffenen in durchlässigen *Bottom up*-Prozessen – lassen sich auch auf den Selbstanspruch einer dialogischen Kirche adaptieren. Glaubwürdigkeit im politischen und gesellschaftlichen Dialog hängt davon ab, ob der in diesem Forum vorgetragene Anspruch in der eigenen Praxis erkennbar gespiegelt wird.

5. Fazit

Die Arbeitshypothese, das institutionenbezogene Denken von Papst Franziskus, das eher in horizontalen als in vertikalen, eher in polyzentrischen als in monozentrischen Strukturmustern verlaufe, werde sich auf die Art und Weise auswirken, wie er über die Realisierung eines globalen Gemeinwohls denkt, hat sich bestätigt. Auf der Institutionenebene betont er im Einklang

²⁰ Hier wäre auf das viel beschworene, aber auf starke innere Widerstände stoßende Plädoyer des Papstes für eine „synodale Kirche“ zu verweisen, das in die Richtung einer Erneuerung der Kirche aus dem Geist des Dialogs weist.

mit der sozialkatholischen Tradition die Bedeutung des Rechts; dieses wird aber nicht als von einer übergeordneten Instanz „vorgegeben“ gedacht, sondern muss im Konsens der Rechtsgenossen gefunden und vereinbart werden. Neu gewichtet erscheint die Rolle der internationalen Diplomatie als Medium des politischen Dialogs; ihr schreibt der Papst eine herausragende Bedeutung für die Ausarbeitung von Strategien zugunsten des globalen Gemeinwohls zu. Den Beitrag der Kirche verortet Papst Franziskus im Sinne seines polyzentrischen bzw. polyedrischen Weltbildes: Als *eine* Stimme in einem vielstimmigen (inter-)religiösen, (inter-)kulturellen und wissenschaftlich interdisziplinären Dialog hat sie *eine* Quelle religiöser Weisheit zu erschließen, die – neben anderen religiösen und kulturellen Quellen – ethische Orientierungen für ein gerechtes Zusammenleben der Menschheits- und Schöpfungsfamilie nährt. Diese Bestimmung verbleibt nicht allein im Bereich der Theorie, sondern wird durch die Enzyklika und die sie begleitenden öffentlichen Schritte zugleich performativ als Handlungsmodell instituiert.

Das *globale Gemeinwohl* fungiert in der Enzyklika als Suchbegriff, um den Primat des Politischen vor dem Ökonomischen zugunsten der Sicherung der Stabilität und langfristigen Bewohnbarkeit des „gemeinsamen Hauses“ zurückzugewinnen (vgl. Emunds/Möhring-Hesse 2015: 310f.). Der Fundus der Soziallehre der Kirche – mit den Prinzipien der Personalität, der Solidarität und der Subsidiarität, mit der Option für die Ärmsten und der Verantwortung für globale, intra- und intergenerationelle Gerechtigkeit – wird als Reservoir für die Orientierung einer dialogischen Suche auf allen Ebenen politischer Vergemeinschaftung angeboten. Zugleich gibt die Enzyklika ein konkretes Einsatzzeichen für diesen Dialog. Als dessen Ziele werden die Verbesserung der Lebensqualität für die Armen, der Schutz der Rechte einer jeden Person und die Integrität der natürlichen Lebensgrundlagen ausgewiesen. Weder die Kirche noch politische oder sonstige säkulare Machtinstanzen verfügen über fertige Lösungen für die Bewältigung der globalen sozialen und ökologischen Krise. Die Lösung besteht in einem dialogischen Prozess, in den alle Beteiligten mit der Bereitschaft eintreten, eigene partikuläre Interessen dem Anliegen unterzuordnen, gemeinsam ein gutes Leben für alle zu ermöglichen. Konturen dieses guten Lebens zeichnen sich *ex negativo* in den Kontrasterfahrungen der Entbehrung von Lebensqualität ab; positiv wird es im Horizont der biblisch fundierten Schöpfungstheologie konturiert. Die dem Schöpfer verdankte „familiäre“ Verbundenheit der Geschöpfe untereinander konvergiert auf das Konzept ganzheitlicher Ökologie.

Literatur

- Benedikt XV. [Papst] (1920): Enzyklika *Pacem, Dei munus* (lateinische Textfassung), online unter <http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/la/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_23051920_pacem-dei-munus-pulcherrimum.html>, abgerufen 20.09.2019.
- Benedikt XVI. [Papst] (2009): Enzyklika *Caritas in veritate*. Über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit, online unter <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_2009_0629_caritas-in-veritate.html>, abgerufen 20.09.2019.
- Benhabib, Seyla (2008): *Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger*. Dt. Erstausgabe. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmerbewegung Deutschlands e. V. (Hg.) (1992): *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*. 8., erw. Aufl. Bornheim: Ketteler-Verlag – Kevelaer: Butzon & Bercker.
- Edenhofer, Ottmar/Flachsland, Christian (2017): *Laudato si'*: Concern for our global commons. In: Miller, Vincent J. (Hg.): *The Theological and Ecological Vision of Laudato si': Everything is Connected*. London – New York: Bloomsbury, 177–191.
- Emunds, Bernhard/Möhring-Hesse, Matthias (2015): Die öko-soziale Enzyklika. Sozial-ethischer Kommentar zum Rundschreiben „Laudato si'“. Über die Sorge für das gemeinsame Haus“ von Papst Franziskus. In: Papst Franziskus: *Die Enzyklika „Laudato si'“. Über die Sorge für das gemeinsame Haus“*. Vollständige Ausgabe. Ökumenisch kommentiert von Reinhard Kard. Marx, Katrin Göring-Eckhard, Metropolit Augoustinos. Sozialethisch kommentiert von Bernhard Emunds und Matthias Möhring-Hesse, Freiburg/Br.: Herder, 217–355.
- Ernesti, Jörg (2016): *Benedikt XV. Papst zwischen den Fronten*. Freiburg: Herder.
- Franziskus [Papst] (2013): Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, online unter <http://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>, abgerufen 20.09.2019.
- Franziskus [Papst] (2015): Enzyklika *Laudato si'* über die Sorge für das gemeinsame Haus, online unter <http://w2.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>, abgerufen 20.09.2019.
- Franziskus [Papst] (2016): Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris laetitia* über die Liebe in der Familie, online unter <http://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html> abgerufen 20.09.2019.
- Fuchs, Doris/Reuber, Paul (2019): Politische Raumkonstruktionen von Gesellschaft und Umwelt in der päpstlichen Enzyklika *Laudato si'* 2015 – Ein kritischer Kommentar aus der Perspektive von Politischer Geografie und Politischer Ökonomie. In: Heimbach-Steins, Marianne/Schlacke, Sabine (Hg.): *Die Enzyklika Laudato si'. Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz?* Baden-Baden: Nomos, 55–76.

- Heimbach-Steins, Marianne/Lienkamp, Andreas (2015): 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, 155–179.
- Heimbach-Steins, Marianne/Motzigkeit, Denise/Redemann, Janine/Frerich, Karolin/Štica, Petr (2016): *Familiale Diversität und pastorale Unterscheidung. Eine theologisch-ethische Analyse zum nachsynodalen Schreiben Amoris laetitia*. Münster: Institut für Christliche Sozialwissenschaften [ICS] (Sozialethische Arbeitspapiere des ICS, 5), online unter <http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/c-systematischeheologie/christlichesozialwissenschaften/heimbach-steins/ics-arbeitspapiere/ics-ap_5_amoris_laetitia.pdf>, abgerufen 20.09.2019.
- Heimbach-Steins, Marianne/Schlacke, Sabine (Hg.) (2019): *Die Enzyklika Laudato si'. Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz?* Baden-Baden: Nomos.
- Heimbach-Steins, Marianne/Stockmann, Nils (2015): Pope for Planet? – „Laudato si'“ als dringliche Einladung zum Dialog (LS 14) und das weltweite Echo auf die Enzyklika. Münster: Institut für Christliche Sozialwissenschaften [ICS] (Sozialethische Arbeitspapiere des ICS, 3), online unter <http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/c-systematischeheologie/christlichesozialwissenschaften/heimbach-steins/ics-arbeitspapiere/ics-ap_3_laudato_si_.pdf>, abgerufen 20.09.2019.
- Heimbach-Steins, Marianne/Stockmann, Nils (2019): Ein Impuls zur „ökologischen Umkehr“ – Die Enzyklika *Laudato si'* und die Rolle der Kirche als *Change Agent*. In: Heimbach-Steins, Marianne/Schlacke, Sabine (Hg.): *Die Enzyklika Laudato si'. Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz?* Baden-Baden: Nomos, 11–54.
- Johannes XXIII. [Papst] (1961): Enzyklika *Mater et magistra* über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seine Gestaltung im Licht der christlichen Lehre, online unter <http://www.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html>, abgerufen 20.09.2019.
- Johannes XXIII. [Papst] (1963): Enzyklika *Pacem in terris* über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit, online unter <http://www.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html>, abgerufen 20.09.2019.
- Johannes Paul II. [Papst] (1987): Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* zwanzig Jahre nach der Enzyklika *Populorum progressio*, online unter <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html>, abgerufen 20.09.2019.
- Justenhoven, Heinz-Gerhard (2016): The Quest for a „Global Public Authority“ in Contemporary Peace Ethics. In: Justenhoven, Heinz-Gerhard/O'Connell, Mary Ellen (Hg.): *Peace through Law. Reflections on Pacem in terris from Philosophy, Law, Theology and Political Science*. Baden-Baden u. a.: Nomos u. a. (Studien zur Friedensethik, 50) 31–44.
- Justenhoven, Heinz-Gerhard/O'Connell, Mary Ellen (Hg.) (2016): *Peace through Law. Reflections on Pacem in terris from Philosophy, Law, Theology and Political Science*. Baden-Baden u. a.: Nomos u. a. (Studien zur Friedensethik, 50).

- Kristof, Kora (2010): *Models of Change. Einführung und Verbreitung sozialer Innovationen und gesellschaftlicher Veränderungen in transdisziplinärer Perspektive*. Zürich: vdf-Hochschulverlag.
- Miller, Vincent J. (Hg.): *The Theological and Ecological Vision of Laudato si': Everything is Connected*. London – New York: Bloomsbury.
- Paul VI. [Papst] (1967): Enzyklika *Populorum progressio* über die Entwicklung der Völker, online unter <http://www.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html>, abgerufen 20.09.2019.
- Pius XII. [Papst] (1944): Radioansprache zum Weihnachtsfest (24. Dezember 1944) (in italienischer Sprache), online unter <https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441224_natale.html>, abgerufen 20.09.2019.
- Pollard John F. (1999): *Benedict XV: The Unknown Pope and the Pursuit of Peace: The Pope of Peace*. London u. a.: Chapman.
- Pries, Ludger (2010): *Transnationalisierung: Theorie und Empirie grenzüberschreitender Vergesellschaftung*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Reder, Michael (2006): *Global Governance. Philosophische Modelle der Weltpolitik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Reder, Michael (2016): *Global Governance vs. Global Government. Political Philosophy in Times of Globalisation*. In: Justenhoven, Heinz-Gerhard/O'Connell, Mary Ellen (Hg.): *Peace through Law. Reflections on Pacem in terris from Philosophy, Law, Theology and Political Science*. Baden-Baden u. a.: Nomos u. a. (Studien zur Friedensethik, 50), 169–186.
- Schlacke, Sabine (2019): Die Enzyklika *Laudato si'* und die internationale Staatenverantwortung für Umwelt und Entwicklung – eine völkerrechtliche Perspektive. In: Heimbach-Steins, Marianne/Schlacke, Sabine (Hg.): *Die Enzyklika Laudato si'. Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz?* Baden-Baden: Nomos, 97–130.
- WBGU [Wissenschaftlicher Beirat Globale Umweltveränderungen] (2011): *Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation* [Hauptgutachten]. Berlin, online unter <<https://www.wbgu.de/de/publikationen/publikation/welt-im-wandel-gesellschaftsvertrag-fuer-eine-grosse-transformation>>, abgerufen 20.09.2019.
- Zweites Vatikanisches Konzil (1965): *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, online unter <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html>, abgerufen 20.09.2019.

3. Subjekte und Adressaten des Gemeinwohls