



Christoph Hübenthal

Ökospiritualität als Naturrecht – Ein Kommentar zu Papst Franziskus’ jüngster Enzyklika *Laudato si’*

Nachdem die erste Welle der fast durchgehend positiven Kommentare zu Papst Franziskus’ Umweltzyklika *Laudato si’* ein wenig abgeebbt ist, lässt sich in einem zweiten Blick vielleicht nüchterner abschätzen, welcher Stellenwert diesem Dokument im Kontext der katholischen Sozialverkündigung zukommt. Was jedenfalls gleich zu Beginn des Schreibens ins Auge fällt, ist die bewusst vollzogene Ausweitung des Adressatenkreises. Während die Schreiben früherer Päpste lediglich alle Christgläubigen oder bestenfalls alle Menschen guten Willens ansprachen, wendet Franziskus sich ausdrücklich „an jeden Menschen [...], der auf diesem Planeten wohnt“ (8). Damit bürdet er sich von Anfang an eine ungeheure Last auf. Um seine globale Zielgruppe zu erreichen, muss er sich nämlich einer allgemeinverständlichen Sprache bedienen und kann nicht bloß auf Überzeugungen setzen, die innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft unumstritten sind. Die spannende Frage ist also: Ist es dem Papst tatsächlich gelungen, eine solche Sprache zu finden?

In seinem Bemühen um generelle Verständlichkeit hätte Franziskus durchaus auf ein altbewährtes Instrument zurückgreifen können, nämlich auf das in der katholischen Soziallehre seit jeher gepflegte Naturrechtsdenken. Bekanntlich soll das Naturrecht eine – sowohl der menschlichen wie der nichtmenschlichen Natur eingeschriebene – Normativität bezeichnen, die gerade wegen ihrer naturalen Grundlage universale Geltung beansprucht und somit für jeden Menschen einsichtig sein will. Ehrlicher Weise sollte man an dieser Stelle allerdings gleich hinzufügen, dass Franziskus’ Vorgänger allesamt nicht sonderlich erfolgreich waren, eine in ethischer Hinsicht hieb- und stichfeste Rekonstruktion des Naturrechts vorzulegen. Wo immer sich Zeitgenossen nicht so recht überzeugt zeigen wollten, dass bestimmte moralische Forderungen tatsächlich dem Naturrecht entstammen, da beanspruchten die Päpste eine besondere Auslegungskompetenz für sich, die sie sinnigerweise damit begründeten, dass der Offenbarungsglaube einen privilegierten Zugang zum Willen Gottes, also dem Urheber des Naturrechts, verschaffe. Dieser hermeneutische Kunstgriff verdichtete sich dann im Topos von der „durch die Offenbarung erleuchteten Vernunft“, die allein ein vollumfängliches Verständnis naturrechtlicher Regelungen ermögliche.

Franziskus wählt eine erkennbar andere Strategie, um die selbst gestellte Forderung nach genereller Verständlichkeit zu erfüllen. Zwar spricht auch er vom Naturrecht und bezieht sich an einer Stelle sogar – unglücklicherweise, wie man leider sagen muss – auf die Rede Benedikts XVI. vor dem Deutschen Bundestag (155), in der dieser zwar ungewollt, dafür aber umso offensichtlicher die eben beschriebenen Inkonsistenzen des Naturrechtsdenkens vor Augen geführt hatte. Franziskus’ Interpretation des Naturrechts – sofern man diesen Begriff nun überhaupt noch verwenden will – unterscheidet sich jedoch substantiell von der traditionellen Lesart. Schon die immer wiederkehrende Metapher vom „gemeinsamen Haus“ bringt prägnant zum Ausdruck, dass es ihm weniger um die Darlegung eines streng deduktiven Moralsystems geht, sondern zunächst nur um die Freilegung einer anthropologischen Tiefenschicht, in der sich alle Menschen in ihre natürliche, soziale und kulturelle Umwelt eingebunden wissen. Sobald diese Einbindung zum Gegenstand authentischer menschlicher Erfahrungen geworden ist, lässt sich auch deren intrinsische Normativität demonstrieren. Man geht sicher nicht zu weit, wenn man hier einen grundlegenden Kurswechsel konstatiert. Im Mittelpunkt steht nun nicht mehr die Einschärfung einer legalistisch verkürzten Naturrechtsdoktrin, sondern vielmehr der Appell an eine ökologische Spiritualität, die schon darum nicht weniger universal sein will, weil sie den Menschen aufs Ganze seines Daseins hin

anspricht. Genau von dieser spirituellen Tiefendimension her versucht Franziskus seine ökologische Ethik zu entfalten.

Zweifellos werden derartige Versuche oft als Spinnerei abgetan, und auch der Papst gibt sich keiner Illusion hin, dass seine Herangehensweise von einigen für ein „von romantischen Schwärmern verursachtes Ärgernis“ (54) gehalten wird. Dennoch lässt er sich auf das Wagnis ein. Entsprechend muss er eine neutrale Argumentation bemühen, die die vitale Einbettung jedes einzelnen Menschen in seine Umwelt sowie deren ethischen Implikationen tatsächlich für alle einsichtig zu machen vermag. Diesen Versuch unternimmt er im vierten Kapitel, in dem er die Grundzüge einer „ganzheitlichen Ökologie“ skizziert. In einer vergleichsweise nüchternen, darum aber nicht weniger eindrücklichen Sprache zeichnet er hier die fundamentale Abhängigkeit des Menschen von seiner naturalen, sozialen und kulturellen Umwelt nach und legt auch Verbindungen zum Alltags- und Wirtschaftsleben. Wo dieses Verdankt-Sein nicht in seiner Gänze zur Kenntnis genommen werde, so argumentiert er weiter, ergäben sich verschiedene Krisenphänomene, die jedoch allesamt als Ausdruck eines ganzheitlichen Problemkomplexes betrachtet werden müssten. „Es gibt nicht zwei Krisen nebeneinander, eine der Umwelt und eine der Gesellschaft, sondern eine einzige und komplexe sozio-ökologische Krise“ (139). An vielen Beispielen illustriert der Papst sodann die Wechselwirkung zwischen den Einzelnen und ihrem natürlichen, sozialen und kulturellen Lebensraum, so dass die These von der ökologischen Interdependenz von Individuum und Umwelt, von der ganzheitlichen ökologischen Situiertheit des Menschen zusehends plausibler wird.

Diese Interdependenz, so macht Franziskus anschließend klar, „verpflichtet uns, an *eine einzige Welt, an einen gemeinsamen Planeten* zu denken“ (164). In der ontologischen Verbundenheit von Mensch und Welt liegt somit die normative Quelle seiner holistisch-ökologischen Ethik. Folgerichtig erklärt er dann auch, dass für ihn das Prinzip des Gemeinwohls „eine zentrale und Einheit schaffende Rolle in der Sozialethik spielt“ (156). Im Ausgang vom Begriff des Gemeinwohls werden konsequenterweise dann die übrigen Prinzipien der katholischen Soziallehre rekonstruiert und in einen konsistenten und kohärenten Zusammenhang gestellt. Zwar gab es auch früher schon Versuche, das Gemeinwohl zum Leitprinzip der christlichen Sozialethik zu erklären, aber derlei Unternehmungen krankten oft daran, dass man allzu leicht geneigt war, Einzelne einem vermeintlich übergeordneten Interesse unterzuordnen und sie bisweilen sogar zu opfern. In diese Falle geht Franziskus gewiss nicht, wenn er unmittelbar nach der Einführung des Gemeinwohlprinzips die „grundlegenden und unveräußerlichen Rechte“ jeder und jedes Einzelnen betont (157).

Auf die Ausgangsfrage, ob es dem Papst nun gelungen ist, eine Sprachform zu finden, die wirklich alle Adressaten anzusprechen vermag, darf man wohl mit einem vorsichtigen Ja antworten. Tatsächlich beruht sein Zugang über die ökologische Interdependenz von Mensch und Umwelt einschließlich der dazugehörigen normativen Implikationen auf einer Argumentationsfigur, die keinerlei theologische Voraussetzungen macht und daher für alle prinzipiell plausibel sein kann. Nur beiläufig sei erwähnt, dass bei Franziskus' Begründung des Gemeinwohls aus der ökologischen Situiertheit des Menschen auch kein klassischer Seins-Sollens-Fehlschluss vorliegt nach dem Motto: Nur darum, weil der Mensch mit seiner naturalen, sozialen und kulturellen Umwelt verwoben ist, muss er diese auch ehren und schützen. Dem Papst gelingt es vielmehr zu zeigen, dass mit der ökologischen Einbettung des Menschen immer auch notwendige Wertungen einhergehen, die ethisch durchaus fruchtbar zu machen sind.

Wenn der bisherige Befund einigermaßen zutrifft und Franziskus sich zur Stützung seines ethischen Anliegens tatsächlich weitgehend säkularer Argumentationsmuster bedient, dann stellt sich natürlich die Frage, worin der spezifische Beitrag der jüdisch-christlichen Tradition liegen soll, immerhin sprechen viele Passagen der Enzyklika eine durchaus theologische Sprache. Zu Beginn des zweiten Kapitels, in dem es um „das Evangelium von der Schöpfung“ geht, wirft der Papst diese Frage selbst auf und gibt umgehend eine Antwort, die für die zukünftige Verhältnisbestimmung von säkular-ethischem und christlich-theologischem Sprachspiel wegweisend sein dürfte. „Wenn wir die Komplexität der ökologischen Krise und ihre vielfältigen Ursachen berücksichtigen, müssten wir zugeben, dass die Lösungen nicht über

einen einzigen Weg, die Wirklichkeit zu interpretieren und zu verwandeln, erreicht werden können. [...] 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“ (63). Ganz offensichtlich schwebt dem Papst hier eine Art Konvergenzargumentation vor, bei der säkulare Wirklichkeitshermeneutiken durch Erkenntnisse aus religiösen Traditionen bereichert werden, also durch Erkenntnisse, die weder auf wissenschaftlichem Weg noch im Rahmen einer profanen Weltsicht zu generieren sind. Im konkreten Fall heißt dies, dass zunächst mit Hilfe einer nichtreligiösen Argumentationsfigur die ökologischen Bezüge des Menschen dargelegt und normative Konsequenzen daraus gezogen werden. Sodann kann eine Rückbesinnung auf den jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben anschaulich vor Augen führen, wie sich das Faktum der ökologischen Situiertheit ins Ganze eines Lebensentwurfs integrieren lässt und dort motivationale Wirksamkeit entfaltet. Auf diese Weise werden die beiden Sprachspiele klar voneinander abgegrenzt und doch sinnvoll aufeinander bezogen. Auch wenn die Enzyklika an einigen Stellen von dieser selbst auferlegten Maxime abweicht, verdient schon der Umstand, sie so klar formuliert zu haben, allerhöchste Beachtung.

Nun könnte das bislang Gesagte vielleicht Eindruck erwecken, als entwickle der Papst lediglich eine softe Form von Normativität, verortet er doch den letzten Grund moralischer Verpflichtung in einem ökologisch-spirituellen Bewusstsein. Durch seine Bemerkungen zur „menschlichen Wurzel der ökologischen Krise“ (Kapitel 3) und seine „Leitlinien für Orientierung und Handlung“ (Kapitel 5) wird man allerdings rasch eines Besseren belehrt. Hier begegnet man nämlich wieder jenem Ton, der schon im Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* aufhorchen ließ und der einen Kommentator dazu veranlasst hat, in Bezug auf die Enzyklika von einem „moralinsauren Gebräu“ zu sprechen. Wie sich gleich zeigen wird, hat der Papst jedoch erheblich mehr zu bieten als bloß die larmoyante Verurteilung kapitalistischer Auswüchse, vielmehr steht seine Kritik auf einer äußerst tragfähigen ethischen Grundlage. Aber auch ohne angestrebte moraltheoretische Begründung sollte klar sein, dass sich die schlichte Binnenlogik der Ökonomie nur schwerlich mit einer anspruchsvollen Ökologie harmonisieren lässt. „Innerhalb des Schemas der Rendite“, so schreibt Franziskus daher zu Recht, „ist kein Platz für Gedanken an die Rhythmen der Natur, an ihre Zeiten des Verfalls und der Regenerierung und an die Kompliziertheit der Ökosysteme, die durch das menschliche Eingreifen gravierend verändert werden können“ (190).

Wie gesagt, Franziskus belässt es in seiner Kapitalismuskritik nicht bei wohlfeilen Anklagen, sondern plädiert für eine ethische Herangehensweise, die man bei näherer Betrachtung durchaus mit dem Label „diskursethisch“ versehen könnte. Im Zusammenhang mit Umweltverträglichkeitsprüfungen schreibt er zum Beispiel: „Immer ist es notwendig, den Konsens unter den verschiedensten gesellschaftlichen Akteuren einzuholen, die unterschiedliche Perspektiven, Lösungen und Alternativen beisteuern können. Einen privilegierten Platz müssen jedoch die Einwohner vor Ort haben, die sich fragen, was sie für sich und für ihre Kinder wollen, und die auch Ziele in Betracht ziehen können, die das unmittelbare wirtschaftliche Interesse übersteigen“ (183). Offensichtlich geht es dem Papst hier um eine Form von konsensorientiertem Diskurs, bei dem das Gewicht der vorgetragenen Argumente durch das Maß bestimmt wird, in dem die Diskursteilnehmer von den jeweils geplanten Projekten betroffen sind. Dies entspricht ziemlich genau der diskursethischen Forderung, wonach nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die in einem zwanglosen Diskurs von allen Betroffenen als gültig akzeptiert werden können. Zwar präjudiziert eine solche Vorgehensweise an sich keine bestimmten Resultate, aber der Papst hat durchaus Recht mit seiner Vermutung, dass die konsequente Anwendung dieses Verfahrens viele Missstände des kapitalistischen Wirtschaftssystems nachhaltig eindämmen würde. In diesem Sinne fordert er dann in Umweltfragen auch „zu einer ehrlichen und transparenten Debatte auf, damit Sonderbedürfnisse und Ideologien nicht das Gemeinwohl schädigen“ (188). Festzuhalten bleibt also, dass der Papst neben der ökologischen Ethik, die sich wesentlich aus einer ökologischen Spiritualität speist, eine zweite, direktere Form der Normativität entwickelt, die auf diskursethischer Grundlage die kapitalistische Wachstumsideologie kritisiert.

Im sechsten und letzten Kapitel präsentiert Franziskus dann die Maßnahmen zur Umsetzung dieser ethischen Vorgaben. Allem Anschein nach setzt er vor allem auf eine ökologisch-ästhetische Tugenderziehung, durch welche die geforderten spirituellen Haltungen allmählich erlernt und eingeübt werden sollen. So eindrucksvoll die Vorschläge des Papstes im Einzelnen auch sein mögen, in diesen Abschnitten offenbart sich doch eine empfindliche Leerstelle seiner Argumentation. Nachdem er die tugendethische Erziehung ausführlich beschrieben hat, stellt er zu Recht fest: „Allerdings ist es zur Lösung einer so komplexen Situation wie der, mit der sich die Welt von heute auseinandersetzen muss, nicht genug, dass jeder Einzelne sich bessert“ (219). Die Individualethik muss also durch eine Sozialethik ergänzt werden. In den folgenden Passagen skizziert Franziskus jedoch ein kommunitaristisches Programm, das die Tugendethik bloß in unterschiedliche Gemeinschaften hinein verlängert. Was er lediglich fordert, ist, dass auch Gruppen und Kollektive ökospirituelle Haltungen ausbilden und auf ihre Weise in die Tat umsetzen. Vor dem Hintergrund der an so vielen Stellen scharfsinnig analysierten Funktionsweise des kapitalistischen Systems greift diese Strategie aber eindeutig zu kurz. Denn Individuen und Gruppen sind auf entgegenkommende Strukturen angewiesen, damit sie die gewünschten Tugenden und Haltungen überhaupt entwickeln können; und diese Strukturen sind – wie Franziskus selbst immer wieder hellichtig bemerkt – im Moment nur unzureichend ausgebildet. Die tugendpädagogischen Anstrengungen müssten also durch eine Sozialethik flankiert werden, die diesen Namen auch verdient. Es müssten politische und ökonomische Alternativen aufgezeigt werden, die den heute dominanten Strukturen entgegengesetzt werden könnten. Ansätze zu einer solchen Sozialethik sind in *Laudato si'* ebenso wie schon in *Evangelii gaudium* ja genügend vorhanden, aber sie werden vom Papst nicht konsequent weiterverfolgt und zu einem stimmigen Programm ausgebaut. Vielleicht muss man daher in diesem Punkt auf künftige Lehrschreiben von seiner Hand hoffen.

Dennoch, trotz dieses Mangels hat Franziskus mit seiner Enzyklika die katholische Soziallehre ein bedeutendes Stück vorangebracht. Zum ersten Mal richtet ein Papst seine ethische Botschaft ganz bewusst an alle Menschen und bedient sich zu diesem Zweck einer Sprache, die dem universalen Anspruch tatsächlich gerecht wird. Er versteht es, das theologische vom ethischen Sprachspiel klar zu trennen und dennoch sinnvoll auf einander zu beziehen. Seine ökospirituelle Interpretation des Naturrechts eröffnet theoretisches Neuland, das auch für die säkulare Ethik anschlussfähig zu sein scheint. Natürlich wird es auch hiergegen wieder Einwände geben, aber diesmal dürfte der Gegenwind weniger von denen kommen, die die Position des Papstes für sachlich falsch halten, sondern eher von denen, die die Schalthebel der Macht bedienen und gerade deshalb sehr genau wissen, wie Recht er in Vielem hat.

Dr. Christoph Hübenthal ist Professor der Systematischen Theologie an der Fakultät für Philosophie, Theologie und Religionswissenschaft der Universität Nijmegen.