

Sozialethische Arbeitspapiere

des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften

Michelle Becka (Hg.)

Die Enzyklika *Magnifica humanitas* von Papst Leo XIV. (15. Mai 2026).

Sozialethische Beobachtungen und Analysen

Oktober 2026



Institut für Christliche Sozialwissenschaften

Universität Münster

Robert-Koch-Straße 29

48149 Münster

Telefon: 0251/83-32640

Fax: 0251/83-30041

E-Mail: ics@uni-muenster.de

Internet: www.uni-muenster.de/FB2/ics/

© 2026 Institut für Christliche Sozialwissenschaften Münster

ISSN (Print) 2510-1749

ISSN (Online) 2510-1757

DOI: 10.17879/68828810194

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	1
Zusammenfassungen der Beiträge.....	2
Christina Bartholomé Rezeption der Enzyklika.....	6
Marianne Heimbach-Steins Einführung in die Enzyklika.....	14
Marianne Heimbach-Steins Relecture der Soziallehre der Kirche.....	19
Marianne Heimbach-Steins Systematische Reflexion und Fortschreibung der Soziallehre der Kirche.....	26
Gary Slater Anthropology.....	41
Marianne Heimbach-Steins / Mara Elijah Klein Wahrheit.....	47
Mara Elijah Klein Gender und Vielfalt.....	52
Michelle Becka Frieden.....	58
Martha Linck Arbeit und Wirtschaft.....	68
Michelle Becka Künstliche Intelligenz in <i>Magnifica humanitas</i> – ein wertvolles Hilfsmittel, das Vorsicht erfordert.....	76
Die Autor*innen.....	87
Bisher erschienene Sozialethische Arbeitspapiere des ICS.....	88

Vorwort

Am 15. Mai 2026 unterzeichnet Papst Leo XIV. in Rom seine erste Enzyklika *Magnifica humanitas. Über die Bewahrung des Menschen im Zeitalter der Künstlichen Intelligenz*.¹ 135 Jahre nach der ersten Sozialenzyklika *Rerum novarum*, mit der sein Namensvorbild Papst Leo XIII. auf die Soziale Frage der ersten großen industriellen Revolution reagierte, fragt er nach den „neuen Dingen“ unserer Zeit und stellt die Verteidigung der Menschlichkeit ins Zentrum.

Bemerkenswert ist, welch großes und weitestgehend positives Echo die Enzyklika gefunden hat. Das mag an dem Thema der „Künstlichen Intelligenz“ liegen, das viele Menschen umtreibt; das mag auch daran liegen, dass die Enzyklika durch starke Akzentsetzungen und einen besonderen Stil überzeugen kann.

Dieses Arbeitspapier geht über die allerersten Leseindrücke hinaus, aber es unternimmt noch keine ausführliche und systematische Kommentierung der Enzyklika. Wir, die Mitglieder des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften (ICS), schauen aus verschiedenen Perspektiven auf unterschiedliche Themen des Lehrschreibens. Wir stellen das Schreiben vor, ordnen Themen ein und nehmen erste Interpretationen vor. Vielleicht motiviert das die eine oder den anderen, selbst die Enzyklika zu lesen, und dient dabei als Lese- und Verständnishilfe. Darüber würden wir uns freuen.

Ich danke allen, die an dem Papier mitgearbeitet haben – in einer personellen Umbruchsphase des Instituts sind das sowohl langjährige und als neue Mitarbeitende. Danke an Seniorprofessorin Dr. Marianne Heimbach-Steins, Dr. Gary Slater, Mara Klein, Christina Bartholomé und Martha Linck für ihre Beiträge; Dr. Dr. Claudius Bachmann, Martha Linck und Sarah Kopetz danke ich für die großartige Unterstützung in organisatorischen und redaktionellen Aufgaben.

Münster, im Oktober 2026

Prof. Dr. Michelle Becka

¹ Alle in Klammern angegebenen Nummern stammen, sofern nicht anders kenntlich gemacht, aus: MH – Leo XIV. (2025): Enzyklika *Magnifica humanitas*, online unter: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/de/encyclicals/documents/20260515-magnifica-humanitas.html>.

Zusammenfassungen der Beiträge

Rezeption

- Die Enzyklika erreichte sowohl in säkularen als auch in kirchennahen Medien unmittelbar nach ihrem Erscheinen ein auffällig großes und weitgehend positives Echo.
- Gelobt wird vor allem, dass Papst Leo XIV. sich dem Thema Künstliche Intelligenz in einer Enzyklika zuwendet sowie seine Aktualisierung der Sozialprinzipien und die Betonung der Menschenwürde.
- Kritisch werden Details der Auseinandersetzung mit Künstlicher Intelligenz sowie die Friedensethik des Papstes diskutiert.

Einführung in die Enzyklika

- Die Titelstichworte der Enzyklika *Magnifica humanitas* erschließen sich im theologischen Horizont der gottesbildlichen Erschaffung des Menschen; korrespondierend hebt der Text die menschliche Verletzlichkeit hervor.
- Der narrative Rahmen der Enzyklika verbildlicht mit den biblischen Erzählungen vom Turmbau zu Babel und vom Wiederaufbau Jerusalems die ethische Grundentscheidung, vor der die Menschheit „auf der Baustelle unserer Zeit“ steht.
- Kapitel 1 und 2 sind einer kritischen Relecture der päpstlichen Soziallehre gewidmet; Kapitel 3, 4 und 5 fokussieren zentrale ethische Herausforderungen der Humanität aufgrund der technologischen Revolution durch KI.

Relecture der Soziallehre der Kirche

- Leo XIV. verbindet die Relecture der päpstlichen Soziallehre mit einer theologischen Begründung der öffentlichen Verantwortung der Kirche.
- Leo XIV. reflektiert die Tradition als Ausdruck eines kirchlichen Lernprozesses. Die SLK wird als Kommunikationsprozess rekonstruiert, in dem Orientierung und gemeinschaftliches Entscheiden im (Zu-)Hören, Unterscheiden und Handeln wächst.
- Leo XIV. schlägt ein Verständnis der SLK vor, das die geschichtlich-hermeneutische und die prinzipienbasierte Denkform auf innovative Weise kombiniert. Der naturrechtliche Begründungsmodus wird in ein geschichtliches Verstehensmodell eingebettet.

Systematische Reflexion und Fortschreibung der SLK

- Leo XIV. beleuchtet die Würde des Menschen als Geschöpf und die Menschenrechte als Maßstab für den Schutz der Menschlichkeit gegenüber dem Druck technokratischer Leistungs-ideologie und einer „Kultur der Macht“.
- Leo XIV. entwickelt die Sozialprinzipien ausgehend vom Gemeinwohl und der Gemeinwidmung der Güter, schließt Subsidiarität und Solidarität sowie soziale Gerechtigkeit an und fokussiert die Relevanz für die Herausforderungen von KI.
- Leo XIV. reflektiert die Prinzipien der SLK für die Kirche selbst und weist damit der institutionellen Selbstkritik einen Ort im päpstlichen Lehramt zu. Beispielhaft konkret wird die Kritik an der Haltung zur Sklaverei sowie am Thema Missbrauch.

Anthropologie

- Die Anthropologie ist ein Thema von offensichtlicher Bedeutung für die Enzyklika und wird im Text sowohl mit der katholischen Soziallehre, insbesondere dem Prinzip der Würde, als auch mit den jüngsten Bemühungen, den Menschen als Reaktion auf die Künstliche Intelligenz in den Vordergrund zu rücken, verknüpft.
- Im Text der Enzyklika wird der Mensch ausdrücklich mit den folgenden Eigenschaften in Verbindung gebracht: Komplexität und Irreduzibilität (113), die Fähigkeit, füreinander zu sorgen (114), die Fähigkeit, moralisch bedeutsame Institutionen aufzubauen (123), die Neigung, nicht gut mit Macht umzugehen (93), sowie Grenzen, die Empathie und sogar Entfaltung ermöglichen (118).
- Von zentraler Bedeutung für die Anthropologie der Enzyklika ist der Kontrast zwischen zwei bilateralen Beziehungen – Mensch/KI und Mensch/Gott –, die jeweils durch Gegensätzlichkeit (99) und eine Kontinuität, die über das hinausgeht (126) gekennzeichnet sind; dieser Kontrast stützt normative Aussagen wie die Kritik am Transhumanismus bzw. Posthumanismus und die Forderung nach menschlicher Aufsicht über KI-Systeme.
- So sehr die Anthropologie der Enzyklika auch mit der Tradition im Einklang steht oder als Antwort auf die KI wirksam sein mag, birgt sie doch potenziell herausfordernde Implikationen hinsichtlich der Beziehung zwischen Mensch und Tier, der aus der Kolonialzeit stammenden Unterscheidung zwischen *Anthropos* und *Humanitas* sowie eines Anthropozentrismus, der Umweltzerstörung rechtfertigt.

Wahrheit

- Wahrheit und Wahrheitsfindung sind zentrale Motive der Enzyklika. Der Papst entwirft ein dialogisches und dynamisches Verständnis der SLK als Prozess der Wahrheitsfindung.
- Wesentlich erscheint dabei die Einordnung von Wahrheit als Gemeingut: Da die Kirche die Wahrheit nicht aus sich allein heraus besitzt, ist sie zu Offenheit und Dialog gegenüber den geschichtlichen Entwicklungen, ihrer eigenen Pluralität und nicht zuletzt auch wissenschaftlicher Erkenntnis aufgerufen.

Gender und Vielfalt

- Wenngleich der Papst geschlechtsbasierte Diskriminierung in der Gesellschaft als Missstand erwähnt, kann seine Enzyklika als auffällig schweigend zu den Themen Gender und sexuelle Vielfalt bewertet werden.
- Dennoch ermutigen die Ausführungen zu gegenwärtigen und vergangenen Missständen in der Kirche selbst zur wissenschaftlich informierten, struktur-ethischen Kritik, die – wenn sie sich an den Stimmen von durch kirchliches Unrecht Betroffenen orientiert – auch Fragen von Geschlechtergerechtigkeit und Sexualethik betreffen muss.

Frieden

- Gerechtigkeit und Nächstenliebe sind Voraussetzungen für Frieden – und Institutionen, die beides ermöglichen. Dafür gilt es sich einzusetzen. Leo XIV. diagnostiziert eine Kultur der Macht. In ihr sind Regeln hinderlich. Die Ausübung von Macht über andere wird darin zum zentralen Handlungskriterium. Künstliche Intelligenz verstärkt eine solche Kultur. „Durch vereinfachende Narrative, Freund-Feind-Logik, Desinformation und Angst“ (192) entsteht ein Nährboden für Krieg.
- Im Krieg senkt KI die Einsatzschwellen für den Einsatz von Gewalt. Es ist daher nötig, nicht nur ihren Einsatz zu regulieren, sondern in der Entwicklung Ethik zu integrieren. Leo XIV. verteidigt eine Zivilisation der Liebe und den gerechten Frieden, deren Voraussetzung ist, dass wir unser Denken und unsere Sprache entwaffnen. Der Theorie des „gerechten Kriegs“ gegenüber äußert er sich zurückhaltend. Gleichwohl unterstreicht er, dass, wenn es Kriege gibt, diese Regeln benötigt werden.

Arbeit und Wirtschaft

- Durch den Einzug und die schnelle Weiterentwicklung von Systemen Künstlicher Intelligenz auch in der Arbeitswelt stellt sich die Soziale Frage in neuer Form.
- Arbeit verleiht der menschlichen Würde Ausdruck. Ihr kommt daher ein genuiner Eigenwert zu, der nicht auf Produktivität oder volkswirtschaftlichen Nutzen reduziert werden darf. Arbeitslosigkeit, Arbeitsplatzunsicherheit und schlechte Arbeitsbedingungen stellen deshalb Probleme dar, die strukturell verhindert werden müssen.
- Der Einsatz Künstlicher Intelligenz bringt neue Machtverhältnisse mit sich, die eine Verschiebung von Verteilung und Teilhabe zur Folge haben können. Es muss dafür Sorge getragen werden, dass die Ausrichtung der Systeme an sozialer Gerechtigkeit, dem Abbau von Ungleichheit und dem Gemeinwohl orientiert ist.
- Die Aufgabe von Verantwortungsträger*innen in Politik und Wirtschaft besteht darin, die Menschen und ihre Arbeit vor der Logik des technokratischen Paradigmas zu schützen. Der Veränderung der Arbeitswelt muss durch Wertschätzung der menschlichen Arbeit und die Regulation der Macht der Tech-Konzerne begegnet werden.

Künstliche Intelligenz

- Künstliche Intelligenz und andere Technologien sind nicht pauschal abzulehnen. Sie sind Instrumente, deren Entwicklung und deren Einsatz nach ethischen Kriterien zu gestalten sind, das gilt umso mehr, weil sie alle Lebensbereiche berühren. Ihre Folgen auf Arbeit, Umwelt u.v.m. sind wahrzunehmen und kritisch zu reflektieren.
- KI verändert aber auch unser Bild vom Menschen. Papst Leo XIV. unterstreicht wiederholt, dass trotz mancher Perfektion in Einzelfragen die Künstliche Intelligenz die des Menschen in seiner Leiblichkeit und mit seinen Erfahrungen nicht ersetzt. Vielmehr ist der besondere und zugleich begrenzte Mensch gegenüber der Technologie wertzuschätzen und zu verteidigen.
- Weil die Technologie so weitreichend ist, ist es wichtig, dass möglichst viele an ihrer Entwicklung und Kontrolle beteiligt sind. Die Machtkonzentration in den Händen einiger weniger Tech-Konzerne wird vom Papst scharf kritisiert.

Rezeption der Enzyklika

Betrachtet wurden deutschsprachige säkulare Leitmedien, sowie kirchennahe Medien von überregionaler Bekanntheit, die in Print und/oder online publizieren. Es folgt eine Darstellung in ausgewählten Schlaglichtern. Dabei werden Themen und Zugangsweisen hervorgehoben, die besonders stark vertreten wurden, aber auch Kontroversen sowie Leerstellen der Rezeption herausgearbeitet.¹

Die Enzyklika erreichte sowohl in säkularen als auch in kirchennahen Medien in den ersten Tagen nach ihrem Erscheinen ein auffälliges Echo. So ist nicht nur die hohe Zahl der Beiträge hervorzuheben, sondern auch die auffällig prominente Platzierung des Themas. In vielen publikumswirksamen Zeitungen wie der Süddeutschen Zeitung, der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, der ZEIT sowie der WELT schaffte es die Enzyklika in der ersten Ausgabe nach ihrer öffentlichen Vorstellung auf die Titelseite.² Bemerkenswert ist auch, dass sie nahezu ausschließlich Lob erfährt und Kritik sich nur auf einzelne Punkte bezieht, aber keine weitreichenden Diskussionen auslöst.

In ersten Meldungen und Einordnungen wird die Enzyklika vor allem mit Blick auf ihre Aussagen zu Künstlicher Intelligenz rezipiert. Hervorgehoben werden in diesem Zusammenhang auch die ungewöhnliche Präsentationsform der Enzyklika in der Synodenaula sowie die anwesenden Gäste, insbesondere Christopher Olah als Vertreter der KI-Branche. Dennoch wird vielfach betont, dass *Magnifica humanitas* nicht ausschließlich eine „KI-Enzyklika“ sei. Sie sei vielmehr eine „Menschheits-Enzyklika“ (Annette Zoch in der SZ, 27.05.2026) oder auch ein „Manifest für die Menschheit“ (Heribert Prantl in der SZ, 04.06.2026). Papst Leo XIV. wird dafür gelobt, er habe „das richtige Thema zum richtigen Zeitpunkt“ gewählt (Thomas Jansen in der FAZ, 29.05.2026) und Evelyn Finger nennt die Enzyklika eine „Pflichtlektüre, nicht nur für Christen“ (Die ZEIT, 29.05.2026). Wegweisend sei die Enzyklika, so Nils Markwardt in der ZEIT, weil sie sich nicht mit den technischen Details aufhalte, sondern die grundsätzliche Frage stelle, was eigentlich das gesellschaftliche Ziel der Weiterentwicklung von Künstlicher Intelligenz sei (29.05.2026).

¹ Eine laufend aktualisierte Übersicht von Einordnungen und Stellungnahmen aus der Christlichen Sozialethik findet sich zudem auf der Webseite der AG Christliche Sozialethik, vgl. <https://www.christliche-sozialethik.de/2026/05/27/magnifica-humanitas-stimmen-aus-der-christlichen-sozialethik/>.

² Gleichwohl ist zu beachten, dass die Platzierung in einer Zeitung selbstverständlich nicht nur mit der Brisanz des Themas, sondern auch mit der tagesaktuellen Konkurrenz zu tun hat. Dass die Enzyklika an einem Feiertag (Pfingsten) präsentiert wurde und an dem Tag keine besonderen Vorkommnisse zu verzeichnen sind, trägt zu dieser großen Resonanz sicherlich bei.

Kirchennahe Medien rezipieren die Enzyklika insbesondere mit Blick auf ihre Kontinuität zur und Aktualisierung der katholischen Soziallehre. So schreibt katholisch.de-Redakteur Felix Neumann, bei der Enzyklika handele „es sich weniger um eine Entwicklung einer Bereichsethik auf Grundlage der Sozialprinzipien, etwa eine Ethik der Digitalisierung, sondern um eine Verheutigung der Sozialprinzipien unter den Bedingungen der Digitalität“ (25.05.2026). Insbesondere die Betonung der Menschenwürde in der Enzyklika wird lobend hervorgehoben. Dabei wird die Enzyklika in Parallelität mit der ersten Sozialenzyklika *Rerum Novarum* von Leo XIII. aus dem Jahr 1891 gestellt und betont, dass Leo XIV. bereits in seiner Namenswahl auf den Papst der ersten Sozialenzyklika verwies.

Neben dieser Kontinuität zu Leo XIII. wird auch die Kontinuität zum direkten Vorgänger Papst Franziskus vielfach hervorgehoben. Lucia Werbick stellt in Die Eule insbesondere Bezüge zu dessen Enzyklika *Laudato si* heraus und zeigt auf, dass die Kritik Leos an der Künstlichen Intelligenz auf der Kritik von Papst Franziskus an Technokratie und Kapitalismus fuße (09.06.2026). In Abgrenzung zu Franziskus wird der stärker systematisierende Ansatz Leos – im Gegensatz zu einer assoziativen Vorgehensweise seines Vorgängers – benannt (Lucia Werbick in Die Eule, sowie Elmar Nass bei domradio.de, 25.05.2026).

In ihrem Umgang mit Künstlicher Intelligenz wird die Enzyklika als Gegenentwurf zu technokratischen Positionen und führenden Köpfen des Silicon Valleys vorgestellt. So nennt beispielsweise Stefan Hunglinger die Enzyklika in der taz „ein Gegenprogramm zu Peter Thiel und zur Thielologie“ (26.05.2026). Es werden außerdem die langjährige Beschäftigung mit Künstlicher Intelligenz im Vatikan sowie der schon seit Papst Franziskus bestehende Austausch mit Vertretern der Tech-Branche hervorgehoben. Dabei wird das technische Wissen Leos gewürdigt, so bemerkt Felix Neumann: „Auch wenn die Enzyklika keine vertiefte technische Auseinandersetzung mit Künstlicher Intelligenz ist, zeigt sich doch ein tiefes Durchdringen der technischen Hintergründe“ (katholisch.de, 25.05.2026). Betont wird auch, dass der Papst ausdrücklich kein Technikfeind sei, so schreibt Matthias Rüb, Romkorrespondent der FAZ, den Text durchwehe „ein Geist zuversichtlicher Skepsis, nicht dystopischer Technikfeindlichkeit“ (26.05.2026). Und Alexander Filipovic würdigt als Stärke der Enzyklika: „Künstliche Intelligenz wird als Technologie begriffen, die als Technologie weder gut noch böse, aber eben auch nicht neutral ist.“ (feinschwarz.net, 25.05.2026) Insbesondere die Trias von Wahrheit, Arbeit und Freiheit, die die Enzyklika bearbeite, bezeichne „sozialethische Brennpunkte im Diskurs um KI“, so Filipovic. Im Fokus stehe dabei die Menschheit als großartige und verwundete zugleich. Alexandra Kaiser-Dublia unterstreicht, dass der Papst mit der Enzyklika „die Stimmen der Menschen – auch der unterprivilegierten – in den KI-Diskurs eingebracht“ habe (katholisch.de, 29.05.2026). In diesem Sinne würdigt auch Anna Puzio, dass gerade die Schwachen, die Armen, im Fokus stünden. Innovativ sei insbesondere, „dass der Text die sozialen Folgen von KI für den globalen Süden aufnimmt“ (Frankfurter Rundschau, 12.06.2026). Puzio kritisiert jedoch eine bleibende Abgrenzung

zwischen Mensch und Technik, die technikphilosophisch überholt sei. Vermisst habe sie die Frage „nach den Beziehungen, die Menschen mit KI eingehen“ (Frankfurter Rundschau, 12.06.2026). Zudem problematisiert sie die Inszenierung der Vorstellung der Enzyklika sowie die Anwesenheit von Anthropic-Chef Christopher Olah. Dadurch fördere der Papst Olah und dessen Chatbot enorm, doch wenn „ein Unternehmen durch päpstliche Nähe moralisch aufgewertet wird, ist das zweifelhaft“ (Frankfurter Rundschau, 12.06.2026).

In der NZZ kritisiert Stefan Reis Schweizer fehlende Konkretionen, wie eine Regulierung von KI aussehen könnte, sowie den Vorschlag des Papstes, Daten und Wissen als Gemeingut zu verwalten. Eine solche Kollektivierung würde den technischen Fortschritt hemmen, bilanziert er. Kirchenrechtler Martin Grichting kritisiert noch umfassender die Enzyklika überhaupt und konstatiert, Künstliche Intelligenz sei keine Glaubensfrage und daher nicht Metier des Papstes (NZZ, 27.05.2026). Mit dieser Kritik steht er aber im gesamten Medienspektrum eher vereinzelt da und hat auf kath.ch bereits Widerspruch durch Francesco Papagni erfahren (29.06.2026). Die Vielzahl positiver Resonanzen, trotz kritischer Auseinandersetzungen mit konkreten Punkten, bestätigt wohl eine „Nebenwirkung“, die Thomas Jansen in der FAZ hervorhebt: Die verbindende Kraft der Enzyklika, die nicht die innerkirchlichen Gräben vertiefe, sondern zunächst alle anspreche (29.05.2026).

Kirchennahe Medien nehmen die Enzyklika vielfach zum Anlass, um Expert*innen im Bereich KI und Technik zu ihrer Einschätzung zu befragen. So findet sich bei der Katholischen Nachrichtenagentur (KNA) ein Gespräch mit dem Theologen Lukas Brand, der zum Umgang mit KI in der Kirche forscht (veröffentlicht bei domradio.de, 28.05.2026) und in einer KNA-Meldung werden Stimmen von Digitalminister Karsten Wildberger, Bitkom-Präsident Ralf Wintergerst sowie dem KI-Experten Philipp Hartmann gesammelt (veröffentlicht bei katholisch.de, 26.05.2026).

Auch in säkularen Medien werden Stimmen von Vertreter*innen der Technologiebranche gesammelt, so zum Beispiel würdigende Worte von Paolo Carozza, Rechtsprofessor und Vorsitzender des Meta-Aufsichtsgremiums, sowie Taylor Black, KI-Manager bei Microsoft (Spiegel online, 26.05.2026). Bekannte Tech-CEOs wie beispielsweise OpenAI-Chef Sam Altman haben sich bislang jedoch nicht zur Enzyklika geäußert. Auch Forschungsministerin Dorothee Bär wird im Hamburger Abendblatt nach ihrer Meinung zur Enzyklika gefragt. Sie fände diese grundsätzlich „positiv, würde aber stärker die Chancen betonen als die Risiken.“ (30.05.2026)

In späteren Auseinandersetzungen mit der Enzyklika rückt vermehrt auch die Friedensethik des Papstes in den Blick. Stefan Silber nennt die Schrift eine „Friedenszyklika“ und arbeitet in einem Gastbeitrag auf katholisch.de die Friedensethik des Papstes heraus (30.05.2026). Mit Blick auf die Friedensbotschaft liest auch Elmar Nass die Enzyklika und sieht in ihr die Rückkehr zu einer systematischen Soziallehre und eine Abkehr von der Lehre vom gerechten Krieg. Damit setze der Papst ein Gegengewicht „zu der von Putin, Xi, Trump und anderen Machthabern unserer

Tage praktizierten Logik von Macht und Gewalt“ (domradio.de, 25.05.2026). Manfred Spieker dagegen unterzieht bei Communio gerade den friedensethischen Abschnitt der Enzyklika einer scharfen Kritik und wirft Papst Leo Inkonsistenzen in seinen Überlegungen zur Lehre vom gerechten Krieg vor (16.06.2026). Auch in säkularen Medien erfährt der Papst hier eher Kritik. Thomas Jansen wirft in der FAZ dem Papst vor, seine Position zur Lehre vom gerechten Krieg bleibe in der Schwebe (02.06.2026). Franz-Josef Bormann spricht in einem Gastartikel in FAZ Einspruch von Inkonsistenzen in den Aussagen des Papstes. Die von Leo vertretene Gegenüberstellung „von unverantwortlichem Militarismus einerseits und einem vermeintlich christlichem Pazifismus andererseits“ werde den politischen Konstellationen der Realität nicht unbedingt gerecht (25.06.2026).

In kirchennahen Medien findet der selbstkritische Artikel 176 der Enzyklika vielfach Resonanz, der in säkularen Medien auffällig unbeachtet bleibt. In diesem thematisiert der Papst die Mitschuld der Kirche an der Sklaverei. Stefan Orth sieht in diesem Artikel die Definition der Möglichkeit der Weiterentwicklung der katholischen Lehre (katholisch.de, 10.06.2026). Auch Ursula Nothelle-Wildfeuer konstatiert das Selbstverständnis einer lernfähigen Kirche, das die Enzyklika im Umgang mit den Herausforderungen unserer Zeit zeige: „Nicht die Soziallehre passt sich der KI an; vielmehr veranlasst diese sie, sich ihres eigenen Charakters zu vergewissern. Darin liegt der Grund, weshalb dieses Schreiben über den binnenkirchlichen Raum hinaus Beachtung finden könnte. Die großartige Menschheit, von der der Titel spricht, ist nicht jene der perfekten Maschinen. Es ist die der würdevollen und verletzbaren, der unterscheidenden und lernfähigen Menschen und einer ebenso lernfähigen Kirche.“ (feinschwarz.net, 30.05.2026)

In diesem Zusammenhang werden aber auch Spannungen zwischen Ansprüchen und innerkirchlicher Realität hervorgehoben. Mario Trifunovic zieht dafür das Zitat von J. R. R. Tolkien in der Enzyklika heran. Der Satz verweise „auf ein tieferes, aber bereits bekanntes Problem: Die Kirche formuliert Ansprüche an Partizipation, Subsidiarität und Verantwortungsteilung in Gesellschaft und Politik. Und innerkirchlich? Da gelten diese Maßstäbe oft nur eingeschränkt.“ (katholisch.de, 28.05.2026) Auch Felix Neumann würdigt einerseits, dass die Enzyklika das Sozialprinzip der Subsidiarität besonders stark gemacht habe, andererseits diagnostiziert er die Spannung des Subsidiaritätsprinzips mit der kirchlichen Hierarchie. Dabei verweist er insbesondere auf den Umgang des Papstes mit dem Synodalen Weg in Deutschland (katholisch.de, 25.05.2026). Alexander Filipovic konstatiert, der Papst verpasse eine Chance, wenn er zwar die Sozialprinzipien auf das Leben der kirchlichen Gemeinschaft anwende, nicht aber die Passagen zu den Menschenrechten. Dabei hielten diese „wichtige Perspektiven bereit, die auch für kirchliches Leben notwendig umzusetzen sind, etwa die Durchsetzung von Frauenrechten“ (feinschwarz.net, 25.05.2026).

Kirche+Leben-Redakteur Louis Berger lobt die Selbstkritik der Enzyklika und den Verzicht auf moralische Inszenierung in Sachen des geistlichen, wirtschaftlichen, institutionellen und

sexuellen Missbrauchs (25.05.2026). ZdK-Generalsekretär Marc Frings kritisiert in einem Gastkommentar dagegen, dass die Selbstkritik in der Kirche noch zu kurz komme. Aus der Verteidigung der Wahrheit als Gemeingut in der Enzyklika zieht er die Konsequenz: „Wer Wahrheit als Gemeingut verteidigt, muss selbst transparent, aufarbeitungsbereit und streitfähig sein. Die Kirche kann nicht glaubwürdig vor Desinformation warnen, wenn sie unbequeme Wahrheiten über sich selbst verdrängt.“ (Kirche+Leben, 29.05.2026)

Als Leerstelle der Enzyklika werden vor allem Fragen nach Geschlechtsidentität(en) und der Sexualethik hervorgehoben. Während Manfred Spieker die fehlende Verbindung von Sozialethik und Bioethik bei Communio kritisiert (16.06.2026), interpretiert Maren Behrens bei feinschwarz.net dieses Schweigen als „bedachte Entwaffnung der Worte in unruhigen Zeiten“ (23.06.2026). Anna Puzio kritisiert derweil, *Magnifica humanitas* bleibe an verschiedenen Punkten binär und der Körper werde – obwohl er gerade im Umgang mit der Technik eine große Rolle spiele – ausgespart (Frankfurter Rundschau, 12.06.2026). Offen bleibe vor allem, wie die Kirche selbst handeln will, so Puzio: „Sie müsste ihre eigenen Strukturen, Investitionen, Kooperationen und Machtverhältnisse prüfen. Sonst bleibt die Enzyklika folgenlos.“ (Frankfurter Rundschau, 12.06.2026)

Auffällig ist, dass in den Wochen nach der ersten Resonanz die Enzyklika immer wieder auch am Rande in Kontexten aufgegriffen wird, die zunächst nicht Kirche oder Religion behandeln. Dies geschieht vor allem, aber nicht nur, im Kontext der Künstlichen Intelligenz, beispielsweise in einem Essay von Moritz Müllender in der SZ, in dem „sogar der Papst“ einem „Chor der Kritiker“ zugeordnet wird (13.06.2026). Und in der ZEIT führt Anna Mayr Papst Leo mit seiner Enzyklika als einen der letzten Fürsprecher für den Frieden an (25.06.2026).

Trotz der umfangreichen Berichterstattung fallen Leerstellen auf. Insbesondere die Worte des Papstes zu den Themen Arbeit, Wirtschaft und Bildung finden in den Medienberichten kaum Niederschlag.

Gerade durch ihre kritische und zugleich nicht verwerfende Auseinandersetzung mit Künstlicher Intelligenz sagen kirchennahe Medien der Enzyklika große öffentliche Wirksamkeit voraus. Ob sie es wirklich vermag, Verantwortliche im Bereich der Wirtschaft, Technik und Politik zu erreichen und zu einem „ethischen Leitbild“ (Christof Haverkamp bei katholisch.de, 29.05.2026) zu werden, muss zu diesem Zeitpunkt noch offen bleiben. Abzeichnen lässt sich dies, trotz der medial begeisterten Aufnahme, bislang noch nicht.

Literatur

- Bär, Dorothee (2026): „Es ist kein Drama, wenn Studierende neben dem Studium jobben“. Im Interview mit Jochen Gaugele und Theresa Martus. In: Hamburger Abendblatt am 30.05.2026, online unter: <https://archive.is/gR5NM>, abgerufen 22.07.2026.
- Behrensen, Maren (2026): Das entwaffnende Wort: Worüber Magnifica humanitas schweigt. In: feinschwarz.net am 23.06.2026, online unter: <https://www.feinschwarz.net/das-entwaffnende-wort-worueber-magnifica-humanitas-schweigt/>, abgerufen 22.07.2026.
- Berger, Louis (2026): Papst Leo XIV. ist ein Schlag gegen die KI-Propheten gelungen. In: Kirche+Leben am 25.05.2026, online unter: <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/kommentar-enzyklika-kuenstliche-intelligenz-ki-magnifica-humanitas-papst-leo-xiv-kritik-propheten-wuerde-verteidigung>, abgerufen 22.07.2026.
- Bormann, Franz-Josef (2026): Der Papst verwechselt Moral mit Wehrlosigkeit. In: FAZ Einspruch Exklusiv am 25.06.2026, online unter: <https://www.faz.net/premium/einspruch/exklusiv/der-papst-verwechselt-moral-mit-wehrlosigkeit-200968676.html>, abgerufen 22.07.2026.
- Brand, Lukas (2026): Der Mensch als unvollkommene Maschine? In: domradio.de am 28.05.2026, online unter: <https://www.domradio.de/artikel/ki-forscher-lobt-absage-der-enzyklika-den-transhumanismus>, abgerufen 22.07.2026.
- Filipović, Alexander (2026): Die großartige und verwundete Menschheit am Scheideweg. In: feinschwarz.net am 25.05.2026, online unter: <https://www.feinschwarz.net/papst-leos-sozialen-zyklika-magnifica-humanitas/>, abgerufen 22.07.2026.
- Finger, Evelyn (2026): Es geht um alles Geniale und Gefährliche. Diese Enzyklika ist Pflichtlektüre, nicht nur für Christen. In: Die ZEIT vom 29.05.2026, 50.
- Frings, Marc (2026): Wer Wahrheit als Gemeingut verteidigt, muss selbst transparent sein. In: Kirche+Leben am 29.05.2026, online unter: <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/gastkommentar-marc-frings-enzyklika-papst-leo-demokratie-wahrheit-kirche-kommunikation-transparenz>, abgerufen 22.07.2026.
- Grichting, Martin (2026): Künstliche Intelligenz ist keine Glaubensfrage. In: Neue Zürcher Zeitung vom 27.05.2026, 19.
- Haverkamp, Christof (2026): Leos Enzyklika zur KI ist erfreulich konkret. In: katholisch.de am 29.05.2026, online unter: <https://katholisch.de/artikel/68794-leos-enzyklika-zur-ki-ist-erfreulich-konkret>, abgerufen 22.07.2026.
- Hunglinger, Stefan (2026): Ein Gegenprogramm zur Thielologie. In: taz. die tageszeitung vom 26.05.2026, 1.
- Jansen, Thomas (2026): Schneller als Karl Marx. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 29.05.2026, 1.
- Jansen, Thomas (2026): Der Papst antwortet Vance, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 02.06.2026, 8.
- Kaiser-Duliba, Alexandra (2026): Ethikerin: Papst hat Stimme der Menschen in KI-Diskurs eingebracht. Im Interview mit Christoph Paul Hartmann. In: katholisch.de am 29.05.2026, online unter: <https://katholisch.de/artikel/68778-ethikerin-papst-hat-stimme-der-menschen-in-ki-diskurs-eingebracht>, abgerufen 22.07.2026.

- Katholisch.de (2026): Den Anstoß gab der Papst – Ethische KI aus Deutschland gefordert. In: katholisch.de am 26.05.2026, online unter: <https://katholisch.de/artikel/68752-den-anstoss-gab-der-papst-ethische-ki-aus-deutschland-gefordert>, abgerufen 22.07.2026.
- Markwardt, Nils (2026): Und ist das gut? In: Die ZEIT vom 29.05.2026, 1.
- Mayr, Anna (2026): Reden wir vom Frieden. In: Die ZEIT vom 25.06.2026, 4.
- Müllender, Moritz (2026): Aufstand gegen die Maschine. In: Süddeutsche Zeitung vom 13.06.2026, 45.
- Nass, Elmar (2026): Warnung vor der Macht der KI. In: domradio.de am 25.05.2026, online unter: <https://www.domradio.de/artikel/eine-sozialethische-einordnung-von-magnifica-humanitas>, abgerufen 22.07.2026.
- Neumann, Felix (2026): Was will der Mensch bauen? Leo macht die Soziallehre gegenwartsfest. In: katholisch.de am 25.05.2026, online unter: <https://katholisch.de/artikel/68742-was-will-der-mensch-bauen-leo-macht-die-soziallehre-gegenwartsfest>, abgerufen 22.07.2026.
- Nothelle-Wildfeuer, Ursula (2026): Uns sie bewegt sich doch... In: feinschwarz.net am 30.05.2026, online unter: <https://www.feinschwarz.net/und-sie-bewegt-sich-doch/?brid=YWdncwG-BARmH59uxLT8HPbQiGWdk>, abgerufen 22.07.2026.
- Orth, Stefan (2026): Leos Enzyklika setzt einen Impuls für Veränderungen in der Kirche. In: katholisch.de am 10.06.2026, online unter: <https://katholisch.de/artikel/68957-leos-enzyklika-setzt-einen-impuls-fuer-veraenderungen-in-der-kirche>, abgerufen 22.07.2026.
- Papagni, Francesco (2026): Der wahre Gott gegen die falschen Götter. In: kath.ch am 29.06.2026, online unter: <https://www.kath.ch/newsd/der-wahre-gott-gegen-die-falschen-goetter/>, abgerufen 22.07.2026.
- Prantl, Heribert (2026): Wer den allmächtigen Menschen will, der kriegt es nun mit dem Papst zu tun. In: Süddeutsche Zeitung vom 04.06.2026, online unter: <https://www.sueddeutsche.de/meinung/papst-leo-xiv-kuenstliche-intelligenz-meta-peter-thiel-li.3492939>, abgerufen 10.09.2026.
- Puzio, Anna (2026): Theologin Anna Puzio über die KI-Enzyklika: „Der Mensch ist nicht einfach das Gegenbild zur Technik“. Im Interview mit Bascha Mika. In: Frankfurter Rundschau am 12.06.2026, online unter: <https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/theologin-anna-puzio-ueber-die-ki-enzyklika-94348878.html>, abgerufen 22.07.2026.
- Reis Schweizer, Stefan (2026): Forderungen des Papstes überzeugen nicht durchweg. In: Neue Zürcher Zeitung vom 27.05.2026, 19.
- Rüb, Matthias (2026): Babel und Jerusalem. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 26.05.2026, 3.
- Silber, Stefan (2026): So setzt Papst Leo XIV. in seiner Enzyklika Wegmarken für den Frieden. In: katholisch.de am 30.05.2026, online unter: <https://katholisch.de/artikel/68781-so-setzt-papst-leo-xiv-in-seiner-enzyklika-wegmarken-fuer-den-frieden>, abgerufen 22.07.2026.
- Spieker, Manfred (2026): Enzyklika „Magnifica Humanitas“. Leo XIV. und die res novae des 21. Jahrhunderts. In: COMMUNIO am 16.06.2026, online unter: <https://www.herder.de/communio/gesellschaft/leo-xiv-und-die-res-novae-des-21-jahrhunderts-enzyklika-magnifica-humanitas/>, abgerufen 22.07.2026.
- Staudt, Kim (2026): Wie die Techbranche auf das KI-Manifest des Papstes reagiert. In: Spiegel online am 26.05.2026, online unter: <https://advance.lexis.com/api/document?collection->

=news&id=urn%3acontentItem%3a6JNN-95D3-RX35-T3SB-00000-00&context=1519360&-identityprofileid=K2QKJS58635, abgerufen 22.07.2026.

Trifunovic, Mario (2026): Papst Leos Anspruch wird zur Bewährungsprobe der Kirche. In: katholisch.de am 28.05.2026, online unter: <https://katholisch.de/artikel/68758-papst-leos-anspruch-wird-zur-bewaehrungsprobe-der-kirche>, abgerufen 22.07.2026.

Werbick, Lucia (2026): Der Papst als Fährtenleser. In: Die Eule am 09.06.2026, online unter: <https://eulemagazin.de/papst-leo-magnifica-humanitas-enzyklika-franziskus-katholisch-theologie/>, abgerufen 22.07.2026.

Zoch, Annette (2026): KI entwaffnen. In: Süddeutsche Zeitung vom 27.05.2026, 4.

Einführung in die Enzyklika

Die Enzyklika *Magnifica humanitas* reflektiert die Ambivalenzen des technologischen Fortschritts, insbesondere der Künstlichen Intelligenz (KI). Sie problematisiert deren technologische Potentiale als Gefahren für die Menschheit, wenn sie einer „Kultur der Macht“ dienstbar gemacht werden. Anknüpfend an die erste Sozialenzyklika Leos XIII. *Rerum novarum* (1891) greift Papst Leo XIV. die „res novae“ unserer Zeit auf und fragt, wie die christlich-humanistisch verstandene menschliche Kultur angesichts der technologischen Revolution durch KI bewahrt und weiterentwickelt werden kann: Heute stehe die „Menschheit vor einer entscheidenden Wahl“ (1). Das biblische Bildprogramm sowie die Stichworte „Entscheiden“ und „Unterscheiden“ setzen den Ton für die Analyse der epochalen Herausforderungen und zugleich für eine neue Erschließung der Soziallehre der Kirche (SLK).

Dieses Kapitel führt in die Textstruktur (1.) und das biblische ‚Bildprogramm‘ (2.) der Enzyklika ein.

1 Die Text- und Kapitelstruktur

Die Einleitung und der Schluss der Enzyklika richten den Blick auf das Neue der heutigen Situation und bieten ein biblisch fundiertes Lese- und Deutungsangebot. In diesen Rahmen sind fünf Kapitel eingebettet: Die beiden ersten legen die Grundlage für die notwendige „Unterscheidung“; darin wird das normative Rüstzeug, das die SLK anbietet, gesichtet und auf die gegenwärtigen Herausforderungen hin nachgeschärft. Das erste Kapitel umschreibt und begründet die Aufgabe der Kirche in diesem Unterscheidungsprozess, also auch im Verhältnis zu Politik und Wirtschaft, und erinnert an den Weg, den die päpstliche Sozialverkündigung in der Auseinandersetzung mit den technologischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen der Moderne zurückgelegt hat. Das zweite Kapitel rekapituliert die anthropologischen und sozial-ethischen Grundlagen – Menschenbild und Sozialprinzipien – und ergänzt diese, wie es auch die früheren Päpste getan haben, mit Blick auf die neuartigen Herausforderungen um einige wichtige Aspekte. Die drei folgenden Kapitel kartografieren zentrale Problemstellungen und gefährliche Fehlentwicklungen im Umgang mit den neuen Technologien und erörtern Einstellungen, Handlungsorientierungen und institutionelle Rahmensetzungen, die das authentische Menschsein, eine menschliche(re) Welt und den Schutz der geschöpflichen Lebensgrundlagen fördern können.

Rahmen I Einleitung	Die Baustelle unserer Zeit			Rahmen 2 Schluss
	Kap. 3 Technik und Herrschaft	Kap. 4 Wahrheit, Arbeit, Freiheit	Kap. 5 Kultur der Macht vs. Zivilisation der Liebe	
	Fundament			
	Kap. 1 SLK – dynamisches Denken im Geist des Evangeliums	Kap. 2 Deutung der Geschichte im Licht des Glaubens – Grundlagen und Prinzipien		

Abb. 1 Enzyklika *Magnifica humanitas*, Überblick über die Kapitelstruktur © M. Heimbach-Steins

2 Die Titelstichworte von *Magnifica humanitas*

Papst Leo nennt die Menschheit *großartig*. Auf den ersten Blick kann der Eindruck entstehen, er ignoriere die begründete Kritik am neuzeitlichen Anthropozentrismus, blende die sozial und ökologisch (selbst-)zerstörerischen Potentiale des Menschen aus oder leite gar Wasser auf die Mühlen des Potentaten im Weißen Haus, der vor allem sich selbst ständig als großartig anpreist.

Bei näherem Hinsehen zeigt sich: Das Gegenteil ist der Fall. Der Initialsatz als ganzer lautet: „Die von Gott geschaffene großartige Menschheit steht heute vor einer entscheidenden Wahl [...]“ (1). Großartig ist die *humanitas*, insofern sie ihrer geschöpflichen Verfasst- und Bezogenheit entsprechend menschlich ist – und es in der Orientierung an Jesus Christus, in dem sich diese schöpfungsgemäße Menschlichkeit exemplarisch manifestiert, bleibt. Eben das steht auf dem Spiel: Die Menschheit, das Menschsein, die Menschlichkeit (alles das kann *humanitas* bedeuten) ist in hohem Maße verletzlich. Die Macht, die Menschen mittels der neuen Technologien über Andere (und über die nicht menschlichen Geschöpfe) ausüben, und die Macht, die diese Technologien ihrerseits über den Menschen zu gewinnen drohen, macht sie noch verletzlicher. Papst Leo reflektiert die Geschöpflichkeit – Grundkonstante und Potential christlicher

Anthropologie – als Alternative zu Größenfantasien der Tech-Milliardäre, zu rassistischen Ideologien und Identitätspolitik, die einige willkürlich über andere erheben, und zu dem Anspruch, mittels technologischer Macht die Menschheit zu beherrschen. Insofern weist sie in die Richtung einer „Theologie der Imperfektibilität“ (Karimi 2026, 19), die den Menschen als unüberwindbar endlich und verletzlich und gerade darin würdevoll denkt.

Von dem Stichwort *magnifica humanitas* zieht sich eine Linie bis zum Ende der Enzyklika. Der Schlussabschnitt reflektiert mit dem Lobgesang Mariens, dem *Magnificat* (Lk 1, 46–55), was geschieht, wenn ein Mensch sich ganz auf das Wirken Gottes einlässt und dadurch einen Perspektivwechsel vollziehen kann, der diesen Menschen die Möglichkeiten Gottes in der Geschichte entdecken lässt (vgl. 243). Entscheidend ist, dass die von Gott geschaffene *magnifica humanitas* sich ihrer selbst bewusst wird, indem sie sich auf die tragenden Beziehungen einlässt, die in ihr angelegt sind – zu Gott, zu den Mitmenschen und -geschöpfen.

3 Das biblische Bildprogramm – „Babel“ vs. „Jerusalem“

Im Rahmen der Enzyklika ist ein biblisches ‚Bildprogramm‘ angelegt, das den gesamten Text leitmotivisch durchzieht.¹ Es soll helfen, die grundlegenden Fragen nach der Zielausrichtung des menschlichen Handelns in der Gesellschaft zu beantworten: „Wohin gehen wir? Auf welches Ziel wollen wir uns ausrichten? Welche Richtung sollen wir als Menschheit und als Völker einschlagen?“ (6) Von den Antworten auf diese Fragen hängt nach Papst Leos Einschätzung ab, ob die Menschheit sich selbst treu zu bleiben vermag.

Papst Leo stellt die biblische Erzählung vom Turmbau zu Babel aus dem ersten Buch der Bibel (Gen 11,1–9) und die ‚Gegengeschichte‘ vom Wiederaufbau der Mauern Jerusalems (Neh 2–6) einander gegenüber. Die antagonistischen Bilder ‚Babel‘ und ‚Jerusalem‘ veranschaulichen die „Wahl“, vor der die Menschheit heute steht: „Entweder sie errichtet einen neuen Turm zu Babel oder sie erbaut die Stadt, in der Gott und die Menschheit gemeinsam wohnen.“ (1).

Der Turmbau zu Babel wird als Geschichte derer erzählt, die aus eigenen Kräften und Kreativität ihre Macht sichern wollen – bis in den Himmel. Aber „[e]s ist ein Werk, das ohne Bezug zu Gott konzipiert worden ist, gestützt auf eine Einheitlichkeit, die Vielfalt ausschließt und sich statt für Gemeinschaft für Vereinheitlichung entscheidet.“ (7) Papst Leo liest die Erzählung mit der christlichen Auslegungstradition als Projekt menschlicher Hybris; das „Babel-Syndrom“ (10) steht für die „Gefahr der Entmenschlichung“ (10). Sie droht, wenn der Mensch sich selbst zum Maß aller Dinge macht und sein technisches Können zur Beherrschung der Mitmenschen und der Zukunft einsetzt: Heute zeigt es sich in der „Vergötterung des Profits, die die Schwachen opfert“, in einer „Einförmigkeit, die Unterschiede nivelliert“, und im „Anspruch einer einzigen – auch digitalen –

¹ Vgl. auch 7–10; 16; 90; 129f.; 184f.

Sprache, die in der Lage ist, alles, sogar das Geheimnis der Person, in Daten und Leistung zu übersetzen“ (10).

Dem himmelstürmenden, uniformistischen Turmbau-Projekt steht die Geschichte vom gemeinschaftlichen Wiederaufbau der Ruinen Jerusalems nach dem babylonischen Exil gegenüber: Sie erzählt, wie der Statthalter Nehemia in einer sorgfältig koordinierten Gemeinschaftsaktion mit den Heimkehrern die Stadt wieder zu einem sicheren und bewohnbaren Ort macht. Sie handelt von der Verletzlichkeit des Menschen, seiner Gemeinwesen und Vorhaben und davon, wie Menschlichkeit und Hoffnung zurückgewonnen werden, wenn die Akteure sich der Beziehungen vergewissern, auf die Handeln und Gelingen angewiesen sind (vgl. 8). In einer Situation äußerster Verletzlichkeit geht es nicht nur darum, das schützende Mauerwerk wiederherzustellen, sondern vor allem um das (Gottes-)Volk, das mit dem Segen Gottes, unter Mühen und gegen immer neue Anfeindungen, in einer großen Gemeinschaftsaktion die zerstörte Stadt neu aufbaut – und darin sich selbst neu findet.

In der Konzeption der Enzyklika symbolisieren die beiden ‚Projekte‘ das Szenario für die „große Baustelle unseres Zeitalters“ (90): Es ist zu entscheiden, wie ‚wir‘ angesichts der längst unseren Alltag prägenden neuen technologischen Möglichkeiten die sozialen Beziehungen entwerfen und in welchem Stil wir sie entwickeln. Das Stichwort ‚Aufbauen‘ wird vielfältig umspielt und erweitert, z. B. *Im Guten Aufbauen* (vgl. 11–14; 229), *den Frieden bzw. die Zivilisation der Liebe aufbauen* (vgl. 186; 203; 213; 215; 227).

Papst Leo plädiert für das Modell des Nehemia, das für die Möglichkeit steht, „gemeinsam zu bauen, Verschiedenheit in eine Ressource zu verwandeln und das Zuhören und den Dialog zur gemeinsamen Grundlage zu machen, auf der Gerechtigkeit und Geschwisterlichkeit gedeihen können.“ (10) Der Passus enthält im Kern das Programm zur Auseinandersetzung mit menschenfeindlicher wirtschaftlicher und technologischer Machtkonzentration, mit der Diffusion von Verantwortung, mit einer Technokratie, die den Menschen als solchen zu überwältigen droht, sowie mit beliebig konstruiertem angeblichem ‚Wissen‘ und willkürlich gezogenen Grenzen des Sozialen, die an die Stelle von Anerkennung der Würde jeder Person und des gemeinsamen Menschseins treten. Der Anspruch, *menschlich zu bleiben* und eine gemeinsame Welt *im Guten aufzubauen* hängt, so Papst Leo, an vier Kriterien (vgl. 11–14). Sie verweisen auf die Verbundenheiten, durch die sich das gemeinsame Menschsein gegen die Fliehkräfte der Spaltung wappnet:

(1) *Ausrichtung auf Gott* als Ziel befreit von Selbstzentriertheit und dem Druck der Selbsterlösung.

(2) *Anerkennung der menschlichen „Begrenztheit und Schwäche“*, die kein technisch zu korrigierender Fehler ist, setzt Potentiale gemeinsamer Sorge und Solidarität frei.

(3) *Solidarische Zusammenarbeit* braucht gemeinsame Verantwortung und die Vielfalt der Talente.

(4) *Kommunikation*, die klar ist und freimütig, die Würde jeder Person achtet und nach transparenten ethischen Orientierungen unterscheidet, ermöglicht Verständigung und koordiniertes Handeln auf der „große[n] Baustelle unseres Zeitalters“ (90).

In diesem Sinne wirbt Papst Leo für den „Weg Nehemias“ (10) und übersetzt, was das für die gegenwärtige „Baustelle“ bedeutet, auf der die „Zivilisation der Liebe“ (210–228) als Gegenentwurf zu einer Kultur der Macht entstehen soll.

Literatur

Karimi, Milad (2026): Der Mensch ist Mensch. Die religionsübergreifende Bedeutung der Enzyklika „Magnifica humanitas“, HerKorr 80 (7), 19–20.

Relecture der Soziallehre der Kirche

Papst Leo widmet der Würdigung und Aktualisierung der Soziallehre der Päpste seit Leo XIII. das ganze erste Kapitel der Enzyklika. Eine solche Selbstverortung in der Tradition gehört zum Habitus päpstlicher Sozialzyklen, jedoch gibt Leo der Relecture der Soziallehre der Päpste sehr viel mehr Gewicht als seine unmittelbaren Vorgänger und „verschafft ihr eine echte Renaissance“ (Große Kracht 2026, 6). Beteuerungen der Kontinuität (vgl. 28) lassen stets erwarten, dass neue Elemente in das Corpus der Sozialverkündigung eingetragen werden (vgl. Heimbach-Steins 2022: 141). Papst Leo verknüpft das Anliegen, Kontinuität sichtbar zu machen, explizit mit den Anliegen, den Fundus der Sozialverkündigung für heute zu erschließen sowie auszuweisen, weshalb sich die Kirche einer kritischen Zeitgenossenschaft nicht entziehen darf. Sie muss sich mit dem geschichtlichen Wandel, an dem sie selbst teilhat und der ihr eine beständige Lernbereitschaft abverlangt, aktiv auseinandersetzen. Daher muss sie alle Mittel ausschöpfen, um die komplexen Veränderungen zu verstehen, die der wissenschaftliche und technologische Fortschritt ermöglicht, die tiefgreifenden wirtschaftlichen und politischen Wandlungsprozesse, die er auslöst, und die unterschiedlichen weltanschaulichen, religiösen und ideologischen Mindsets, auf die diese Entwicklungen treffen. Nur dann kann sie in ihrer Soziallehre angemessen dazu Stellung nehmen, notwendige Kritik üben und Impulse für menschen- und schöpfungsgerechte Entwicklungswege erarbeiten (vgl. 17). In den folgenden Abschnitten wird näher entfaltet, wie Papst Leo die SLK als Beitrag zur Bearbeitung dieser Aufgabe versteht.

1 Die Aufgabe der Kirche und ihrer Soziallehre vis à vis der Politik

Ausdrücklich betont Leo XIV., die Kirche habe eine Verantwortung „dafür [...], wie soziale Beziehungen gestaltet werden“, und verlangt, dass sie „sich engagiert an den Prozessen, durch die die Gesellschaft selbst wächst und sich organisiert“ beteiligt und „ihren Beitrag zur Verwirklichung eines gerechteren und geschwisterlicheren Zusammenlebens“ leistet (alle Zitate: 19; Bezug auf EG 183). Deshalb begründet er den Anspruch der Kirche, öffentlich zu wichtigen gesellschaftlichen und politischen Fragen Stellung zu nehmen, und erinnert daran, dass die Abwehr unbequemer oder politisch unliebsamer Wortmeldungen der Kirche im öffentlichen Raum nicht neu sind (vgl. 3, Bezug auf RN 22). Privatisierungsforderungen gegenüber dem gelebten Glauben weist Papst Leo dementsprechend zurück und markiert klar die Differenz zwischen Religion und Politik (Kruip 2026, 13).

Die Kirche trete weder in Konkurrenz zur institutionellen Verantwortung der Politik noch wolle sie die „institutionellen Verantwortlichkeiten der Zivilgesellschaft“ ersetzen (21). Letzteres greift eine Linie der SLK seit der pianischen Epoche, angefangen mit dem Gesellschaftsentwurf der Enzyklika *Quadragesimo anno* (1931), auf, die das Gewicht der ‚intermediären‘ gesellschaftlichen Ebene und deren Stärkung gegenüber dem Staat immer wieder betont hat (vgl. 32).¹ Auf vornehme Weise erinnert Papst Leo zugleich an die staatliche Verpflichtung auf das Gemeinwohl und hebt demgegenüber den diakonischen Charakter des kirchlichen Engagements hervor: Es sei dezidiert keine strukturelle Alternative zu dem, was in die Zuständigkeit des Staates fällt (vgl. 21), müsse jedoch unter Umständen den Charakter prophetischer Einrede annehmen, „wenn die Würde der Brüder und Schwestern entstellt wird, wenn die Politik den Dramen der Menschheit nicht gerecht wird, wenn sich die Wirtschaft gegen den Menschen wendet oder die Wissenschaft die Grenzen ihrer Methode überschreitet.“ (27; Verweis auf EG 243) Papst Leo lässt keinen Zweifel daran, dass die Kritik ungerechter Strukturen in der Konsequenz des Evangeliums liegt und der Kirche deshalb als Zeugnispflicht auferlegt ist (vgl. 36). Was das für den anwaltlichen Anspruch der Kirche in der Gegenwart bedeutet, arbeitet er in den Kapiteln 3–5, die der „Baustelle unserer Zeit“ gewidmet sind, heraus. Aber schon hier zeichnet sich ab, dass es über reine Nothilfe hinaus immer auch darum geht, strukturelle Reformen und gerechte Institutionen anzumahnen, um den menschengemachten Ursachen sozialer Leiden wirksam entgegenzutreten.

2 Die SLK als Weg gemeinschaftlichen Entscheidens

Leo XIV. will transparent machen, „wie sich die Kirche in der Geschichte bewegt und wie sie sich zur Welt verhält“ (18), damit ihre Wortmeldungen nicht „als unzulässige Einmischung in weltliche Angelegenheiten [...] oder als ein von oben auferlegter externer Ethik-Kodex“ (18) erscheinen. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (vgl. GS 36) unterstreicht er die „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten und die Unterscheidung zwischen kirchlicher und politischer Gemeinschaft“ (20–22) als Grundlage, auf der die Kirche eine solidarische und gemeinwohlorientierte Zeitgenossenschaft leben wolle.

Die SLK bietet in erster Linie eine Art Kompass für die Gläubigen und die Kirche, mit dem diese ihr Engagement in der Gesellschaft und im eigenen institutionellen Handeln evangeliumsgemäß ausrichten. Daraus, wie die Kirche sich in und zur Welt positioniert, erschließt sich die Bedeutung der SLK. Papst Leo verbindet sie offenbarungstheologisch mit dem Anspruch der Wahrheitsfindung. Damit schlägt er eine innovative theologische Argumentation vor, die sich aus seiner

¹ Demgegenüber hebt C. Spieß die weitgehend unkritische Darstellung der politischen Ethik der pianischen Epoche hervor: „Eine kritische Bewertung der Nähe der Kirche und des Vatikans sowie namentlich von Pius XI. zu autoritärer Politik [...] vermeidet der Papst, anders als etwa im Fall der Sklaverei, vollständig.“ (Spieß 2026, 29).

ekklesiologischen Adaption der Sozialprinzipien im Kontext der Synodalität erschließt. Als „gemeinschaftliche Entscheidungsfindung“ (Überschrift zu 25–27) bettet er den Prozess der Fortentwicklung und Umsetzung der SLK ausdrücklich ekklesiologisch – synodal – ein. Damit knüpft er sowohl an die Hermeneutik der Zeichen der Zeit des Konzils (vgl. 34; vgl. GS 4; 22) an als auch an die Vorordnung des Prozessualen gegenüber der Besetzung von Territorien – „die Zeit ist mehr wert als der Raum“ (EG 222) – durch Papst Franziskus.

Mit der Pastoralkonstitution des Konzils markiert Papst Leo das Hören „auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit“ (GS 22) als entscheidende Voraussetzung für den Austausch, den Dialog auf allen Ebenen und das Handeln. Die Reihung *Hören – Dialog – Dienst* (vgl. 19; 29 u.ö.) verweist auf die CAJ-Methode *Sehen – Urteilen – Handeln*, die bereits Papst Johannes XXIII. in der Enzyklika *Mater et magistra* (vgl. MM 236) als sozialetische Vorgehensweise empfohlen hatte. Solche triadischen Formeln begegnen in der Enzyklika vielfach. Sie stehen für eine geistliche Methode, um die Lebenswirklichkeit der Menschen angesichts der ambivalenten technologischen und politischen Entwicklungen zu verstehen und sich zu den Herausforderungen der Gegenwart zu positionieren.

Das erste Element der Triade ist das *Hören*. Gegenüber dem *Sehen* trifft es genauer den Modus der Aufmerksamkeit auf die Erfahrungen der Zeitgenoss*innen und insbesondere auf „den Schrei der Armen, der Migranten und der Opfer neuer Formen der Sklaverei“ (42; mit Bezug auf EG 198). Leo wirbt für das „einander Zuhören“ (91), verknüpft „Zuhören und Dialog“ (148) als Kommunikationsmodus und Voraussetzung, um christliche Verantwortung für eine menschlichere und geschwisterlichere Welt entschlossen wahrzunehmen (vgl. 91). Es beruht auf einer inneren Disposition (Herz), einer vernünftigen Rezeptionshaltung (Intelligenz) und einer aufbauenden Absicht (Willen) (vgl. 15); diese ‚Gestimmtheit‘ brauchen sowohl die Einzelnen als auch die Glaubensgemeinschaft als Ganze (vgl. 22).

An die Stelle des Urteilens tritt das *Unterscheiden* bzw. die (gemeinschaftliche) Entscheidungsfindung als ein anspruchsvoller Prozess, der von Gottes Geist geleitet und der Wahrheitssuche verpflichtet sein muss, um zum Guten zu führen. Dass der Prozess stärker betont wird als das Ergebnis, leuchtet ein: Der Weg ist mehr als eine ‚Technik‘; wenn er gelingt, wird auch das Urteil rechtfertigungsfähig sein. Die Auseinandersetzung mit den *Zeichen der Zeit* ist ein Lernprozess, in dem die Wahrheit als humanisierende Kraft erschlossen und entfaltet wird: „Die Geschichte ist [...] einer der Orte, an denen sich die Kirche vom Heiligen Geist über die humanisierende Tragweite des Evangeliums unterweisen lässt und lernt, ihre Lehre im Dienst der Würde eines jeden Menschen und des Wohls der Völker zu gestalten.“ (22) Gegen eine statische und ‚doktrinäre‘ – instruktionstheoretische – Wahrheitsauffassung setzt Leo XIV. ein dialogisches und dynamisches Verständnis der Wahrheitsfindung, das eine Entsprechung im Prinzip der Synodalität hat. Die Kirche ‚hat‘ die Wahrheit nicht, sondern muss sich – durch den Heiligen Geist – beständig in sie einführen lassen; eben dies geschieht in dem iterativen geistlichen Prozess der

gemeinschaftlichen Entscheidungsfindung (vgl. 27). Leo charakterisiert die Wahrheit als ein „Gut, das es miteinander zu teilen gilt“ (25) – und präludiert damit einen Gedanken, den er später einführen wird – die Wahrheit als Gemeingut.

Das *Handeln* ist sprachlich eng mit der Metaphorik des Bauens verknüpft, die in der biblischen Rahmung der Enzyklika angelegt ist; ekklesiologisch verweist die Motivik über die alttestamentliche Referenz auf Nehemia hinaus auf Paulus und seine Gemeindeftheologie, in der das (gemeinschaftliche), vom Geist Christi geleitete Aufbauen unter Nutzung der vielfältigen Talente eine prominente Rolle spielt. Das Handeln wird als Dienst / Diakonie qualifiziert; darin wird sowohl ein bestimmter Habitus als auch eine Ausrichtung auf die Anderen, auf Gemeinschaft und/oder Gesellschaft mitgedacht, was angesichts der intensiven Auseinandersetzung mit der „Kultur der Macht“ (188–192) im weiteren Verlauf der Enzyklika programmatisch wichtig ist. Zugleich stellt Papst Leo damit einen Bezug zum amtlichen bzw. institutionellen Handeln (in) der Kirche her.

Die vierteilige Formel „Zuhören und Mut, Gebet und Verantwortung“ (242; vgl. auch 216; 220) im Schlussteil der Enzyklika, die mit der Nehemia-Erzählung vom Wiederaufbau Jerusalems verbunden wird, bietet eine Synthese der Dispositionen, mit denen die SLK von einer Lehre in eine Praxis transformiert werden soll. Papst Leo bezeichnet die SLK explizit als eine „vorbildliche Praxis, durch die die Kirche angesichts historischer Veränderungen ihr Recht und ihre Pflicht wahrnimmt, die gesellschaftlichen Gegebenheiten zu untersuchen, sich zu ihnen zu äußern und gerechte Lösungswege aufzuzeigen.“ (29; Bezug auf CA 5)

Für das Verständnis der Enzyklika ist es ein wichtiges Signal, dass Leo XIV. dem Blick auf die Tradition der Soziallehre der Kirche diese ausführliche und programmatische Praxisreflexion voranstellt. Die Fundierung der SLK als ekklesiale Praxis verweist zum einen darauf, dass die Kirche sich selbst prüfen muss, inwieweit ihre Handlungsmuster gemeinschaftlichen und institutionellen sozialetischen Engagements diesem hohen Anspruch standhalten. Zum anderen ist damit die Übersetzungsaufgabe angezeigt, die sich dem christlichen Engagement in weltanschaulich vielfältigen, religiös unmusikalischen und/oder explizit abstinenter gesellschaftlichen und politischen Kommunikationszusammenhängen stellt. Der Anspruch, das eigene Handeln im Vertrauen auf den Geist Gottes auszurichten und einer beständigen Prüfung auszusetzen, muss sich dann vor allem durch den Stil des Hörens, durch kluge Verfahrensvorschläge für besonnene Entscheidungsfindung und durch die Plausibilisierung und Vertretung ethischer Maßstäbe für menschen- und schöpfungsgerechte Entscheidungen und Handlungsperspektiven realisieren.

3 Beobachtungen zur Denkform

In der bisherigen Kommentierung der Enzyklika feiern manche die geschichtliche Denkform als „spektakuläre Wende“ (Bauer 2026), während andere die „naturrechtliche Linie der Soziallehre“ wieder stärker betont sehen (z. B. Nass 2026). Argumente finden sich für beide Lesarten; nur

einer der beiden Spuren zu folgen, verzerrt das Bild. Eine geschichtliche Hermeneutik ist in der SLK keineswegs völlig neu; sie schließt an die konziliare Hermeneutik der Zeichen der Zeit an und arbeitet mit der u. a. in den Texten von Franziskus präsenten Tradition der gemeinschaftlichen Unterscheidung. Zum anderen hat sich die päpstliche Lehrverkündung, wenn es um die Begründung von Geltungsansprüchen geht, nie völlig von der naturrechtlichen Argumentationsweise verabschiedet. Innovativ ist, wie die Enzyklika beide Modi sozialetischen Denkens programmatisch miteinander verknüpft: Die starke geschichtliche Kontextualisierung der SLK und die Betonung der Wahrheitssuche als Lernprozess setzen ein Vorzeichen für die Begründungsebene und weisen ihr einen bestimmten Platz zu. Sie wird dem Prozess der Unterscheidung und dem Verstehen kontextspezifischer Gegebenheiten nicht vorgesetzt, sondern zugeordnet und damit in die von Gottes Geist geleiteten, vielfältig gebundenen Suchbewegungen der sittlichen Vernunft und in die dialogisch-gemeinschaftlich zu leistende Unterscheidungstätigkeit eingebettet (vgl. Große Kracht 2026: 6; auch Wollasch 2026). Im Licht dieser hermeneutischen Vorüberlegungen zeigt sich „die Soziallehre der Kirche mit ihrem authentischsten Gesicht [...] als Weg gemeinschaftlicher Unterscheidung. [...] Sie nährt sich durch den Beitrag der Wissenschaften, der Kulturen und der menschlichen Erfahrungen.“ (27) Papst Leo unternimmt damit den innovativen Versuch, ein Modell der geschichtlich und sozial gebundenen sittlichen Vernunft in der SLK zu formulieren; insofern ist Gerhard Kruip zuzustimmen, der in der Enzyklika keine Anzeichen für „eine Rückkehr zur traditionellen Naturrechtsdoktrin“ sieht (Kruip 2026, 13).

Er folgt der evolutiven Dynamik der Lehre seiner Vorgänger (vgl. 28–44) und fragt, welche Erkenntnisse für heutige Kontexte weiterhin aktuell bzw. welche zentralen Sinngehalte für die ethische Bearbeitung der aktuellen Herausforderungen adaptierbar sind. Auf der Linie der dargelegten hermeneutischen und offenbarungstheologischen Optionen beschreibt er das produktivspannungsvolle Verhältnis zwischen dem „unveränderlich[n] Kern“ (28) und der geschichtlichen Entfaltung der „Prinzipienebene“. Sie orientiert „die Deutung der Ereignisse“, begründet „eine evangeliumsgemäße Interpretation der geschichtlichen Vorgänge sowie der damit verbundenen Entscheidungen“ (24) und leitet damit „die Entscheidungsfindung der Gläubigen im persönlichen und öffentlichen Leben“ (45) an. Die „eigentliche Aufgabe der Soziallehre“, besteht darin, die „gemeinsame Entscheidungsfindung“ zu unterstützen, indem sie „hilft, das zu erkennen und zu fördern, was der Würde der Menschen, der Vitalität der Gemeinschaften und dem Wohl aller dient“ (24). Das kann nur in einer kontextsensiblen Aneignung gelingen (vgl. 26; mit Bezug auf OA 4²).

Die kompakte Relecture der Päpstlichen Dokumente seit Leo XIII. (vgl. 29–45) reflektiert die Wurzeln der Tradition in der Glaubens- und Theologiegeschichte; als „organisches Korpus“ (29) habe

² Das Apostolische Schreiben Papst Pauls VI. *Octogesima adveniens* (1971), speziell Text-Nr. 4, gilt als locus classicus für die Anerkennung von Kontextualität und für die Notwendigkeit, das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche selbst zur Geltung zu bringen.

sie gleichwohl erst in der Moderne Gestalt gewonnen. In der Auseinandersetzung mit den Neuerungen der Industriegesellschaft hat die Kirche ein Bewusstsein dafür entwickelt, dass die gesellschaftliche Situation der Moderne ein „Ort der pastoralen Sendung der Kirche“ (29) ist. Für jedes Pontifikat und jede Enzyklika ruft Leo XIV. die inhaltlichen Schwerpunkte in Erinnerung und hebt jeweils zwei oder drei Aspekte heraus, die er für die Auseinandersetzung mit den aktuellen Herausforderungen als besonders relevant hält.³ Nur für das Pontifikat Franziskus fehlt eine solche Bündelung. Das erscheint aufgrund des geringen zeitlichen Abstands sowie angesichts der umfänglichen inhaltlichen Bezugnahmen plausibel. Die abschließende Synthese beschreibt Gesamtcharakter und Stil der SLK als „harmonische, wenn auch nicht immer lineare Entwicklung, geprägt von unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen, schrittweisen Vertiefungen und manchmal auch von Perspektivwechseln, die nicht mit dem Vorangegangenen brechen, sondern dessen Bedeutung reifen lassen.“ (45)

Gegenüber Papst Franziskus, der eine innovative ‚weltkirchliche Zitationspolitik‘ in den römischen Stil eingeführt hatte⁴, kehrt Leo XIV. zu der Selbstreferentialität der päpstlichen Lehrtradition zurück. Zitiert werden Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, Enzykliken und Apostolische Schreiben, päpstliche Ansprachen und Botschaften, das Kompendium der Soziallehre der Kirche, Dokumente römischer Bischofssynoden, vatikanischer Kongregationen bzw. Dikasterien sowie einzelne Stellungnahmen der Internationalen Theologischen Kommission. Referenzen auf Texte nationaler und kontinentaler Bischofskonferenzen gibt es – mit einer einzigen Ausnahme – nicht; diese bezieht sich auf ein Dokument der Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten von Amerika zur Jugendpastoral⁵ aus dem Jahr 1996 im Kapitel über die Arbeit (167, Fußnote 169), konkret im Kontext der Bedeutung von Teilhabe an Erwerbsarbeit. Die Singularität des Verweises auf die US-amerikanische Bischofskonferenz zu einem sozialetisch zentralen, in der heutigen ideologischen Lage (nicht nur) in den USA politisch brisanten Thema, gibt dem Hinweis besonderes Gewicht. Hinsichtlich des Kommunikationsstils gegenüber der Weltkirche kehrt Leo XIV. also zum ‚römischen‘ Habitus zurück. Möglicherweise möchte er damit die Rolle des päpstlichen Lehramtes gegenüber dem bischöflichen unterstreichen, die Integrationsfunktion des Papstamtes in einer sehr disparaten Weltkirche ausdrücken und verhindern, dass sie durch eine – immer angreifbare – Auswahl von Bezugnahmen auf einzelne Ortskirchen geschwächt wird. Das ist allerdings keineswegs zwingend; die weltkirchliche Öffnung im letzten Pontifikat war durchaus als Zeichen zunehmender Gewichtung der lokalen Kirchen wahrgenommen worden.

³ Entsprechende inhaltliche Bezüge werden jeweils an geeigneter Stelle der Analyse aufgegriffen.

⁴ Besonders deutlich ist das in der Enzyklika *Laudato si'* erkennbar.

⁵ United States Conference of Catholic Bishops, *Sons and daughters of the light: a pastoral plan for ministry with young adults* (12. November 1996), Washington/DC 1996, I, 3.

Literatur

- Bauer, Christian (2026): *Magnifica humanitas*, online unter: <https://christian-bauer.blog/magnifica-humanitas/>, abgerufen 12.08.2026.
- Heimbach-Steins, Marianne (2022): Kirchliche Sozialverkündigung, in: Heimbach-Steins, Marianne / Becka, Michelle / Frühbauer, Johannes / Kruip, Gerhard (Hg.): *Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Konkretionen*, Regensburg: Pustet, 120–142.
- Kruip, Gerhard (2026): Die KI entwaffnen. Die erste Enzyklika von Leo XIV., *HerKorr* 80 (7), 13–15.
- Nass, Elmar (2026): Warnung vor der Macht der KI. In: *domradio.de* am 25.05.2026, online unter: <https://www.domradio.de/artikel/eine-sozialethische-einordnung-von-magnifica-humanitas>, abgerufen 12.08.2026.
- Spieß, Christian (2026): Ein starkes Bekenntnis zu den Menschenrechten und viele offene Fragen. In: *Amosinternational* 20, Spezial, 28–33.
- Wollasch, Ursula (2026): Eine Lehre des Abwägens. Schlüssel zu einer zeitgemäßen Soziallehre, *HerKorr Spezial* 1, 17–19.

Kirchliche Dokumente

- CA – Johannes Paul II. (1991): Enzyklika *Centesimus annus*, online unter: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html, abgerufen 17.09.2026.
- EG – Franziskus (2013): Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium*, online unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, abgerufen 17.09.2026.
- GS – Zweites Vatikanisches Konzil (1965): Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, online unter: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html, abgerufen 07.09.2026.
- MM – Johannes XXIII. (1961): Enzyklika *Mater et magistra*, online unter: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html, abgerufen 07.09.2026.
- OA – Paul VI. (1971): Apostolisches Schreiben *Octogesima adveniens*, online unter: https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html, abgerufen 07.09.2026.
- RN – Leo XIII. (1891): Enzyklika *Rerum Novarum*, online unter: https://homepage.univie.ac.at/christian.sitte/PAkremis/zerbs/volkswirtschaft_I/beispiele/wio_b06.html, abgerufen 17.09.2026.

Systematische Reflexion und Fortschreibung der Soziallehre der Kirche

Im zweiten Kapitel „Grundlagen und Prinzipien der Soziallehre der Kirche“ liest Papst Leo die überlieferten Sozialprinzipien als „Kriterien für die Unterscheidung“ (14), d.h. für die sozialmoralische Beurteilung der neuen Technologien, mit dem Ziel, ihnen „durch verantwortungsvolle Planung, Abwägung der Auswirkungen für Mensch und Gesellschaft, Einbeziehung der Schwächsten, eine breite Vermittlung digitaler Kompetenz sowie durch eine auf Gerechtigkeit und Frieden ausgerichtete Forschung und Industrie“ (14) praktische Wirksamkeit zu verschaffen. Aufgeteilt in anthropologische „Grundlagen“ und „Prinzipien“ der Ordnung des Sozialen, spiegelt das Kapitel eine Systematik, die sich ähnlich auch im dritten und vierten Kapitel des *Kompendium der Soziallehre der Kirche* (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden o. D.) findet.

1 Anthropologische Grundlagen

Papst Leo schaltet der Entfaltung der Sozialprinzipien eine explizit theologische Skizze der anthropologischen Grundlagen der Soziallehre vor. Er beginnt mit einer Vergewisserung über den Kern christlichen Glaubens, das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott und die Berufung des Menschen, „in die trinitarische Dynamik der empfangenen und mitgeteilten Liebe einzutreten“ (48)¹, und ruft in diesem Horizont die Gottesbildlichkeit des geschaffenen Menschen und den Glauben an Jesus Christus, den Mensch gewordenen Gottessohn, als Ausgangspunkte einer grundlegend relationalen theologischen Anthropologie in Erinnerung (vgl. 49 f.). In diesen Rahmen arbeitet er das Bekenntnis zur gleichen Würde jedes Menschen (vgl. 51–53) sowie den „sehr hohe[n] Wert der Menschenrechte“ als Ausdruck dieser Würde (vgl. 54–58) ein.

Menschenwürde

Er setzt das in der jüngeren SLK vielfach formulierte Bekenntnis zur gleichen Menschenwürde in Beziehung zu zeittypischen Gefährdungen, namentlich zu einer Ideologie „die suggeriert, dass jeder Mensch seinen Wert erst verdienen oder rechtfertigen müsse, bis dahin, dass denjenigen, die effizienter und leistungsfähiger sind, ein höherer Wert beigemessen wird“ (51). Ausdrücklich

¹ Lesende, die in der deutschsprachigen Sozialethik zu Hause sind, mag überraschen, dass die Erörterung nicht mit dem Personprinzip beginnt – so etwa Große Kracht (2026, 8), der moniert, „mit dem Stichwort der Personalität“ fehle „das [...] erste und zentrale Grundprinzip der kirchlichen Sozialverkündigung“. Zur Entwicklungsoffenheit des „Prinzipienkanons“ der SLK vgl. u. a. Heimbach-Steins 2022, 171–175.

nimmt Leo XIV. Bezug auf die Pastoralkonstitution des Konzils, die das gewachsene Bewusstsein für die gleiche Würde jedes Menschen als Signatur der modernen Kultur herausgehoben hatte.

Mit der Warnung vor ideologisch motivierten Konditionierungen der Menschenwürde setzt er den Ton für die Auseinandersetzung mit Phänomenen einer technologieinduzierten, von Machtinteressen getriebenen Verzweckung des Menschen (Karimi 2026, 19; Emunds 2026, 16–19) und setzt damit „den Begriff der universalen Menschenwürde ins Zentrum auch seiner politischen Ethik“ (Spieß 2026, 30): Darin deutet sich eine scharfe Kritik an der Instrumentalisierung des Menschen an: Papst Leo tritt den Optimierungs- bzw. Perfektionierungsbestrebungen des Trans- und Posthumanismus (vgl. 115–118) ebenso wie den Praktiken einer neuen Versklavung von Menschen im gigantischen Backstage-Bereich der Tech-Industrie (vgl. 42; 172–180; 240) entschieden entgegen.

Menschenrechte

Leo XIV. verstärkt die von den Päpsten Johannes XXIII. und Johannes Paul II. verfolgte Anerkennung der AEMR als Ausdruck des moralischen Fortschritts der Menschheit (vgl. 54); die Menschenrechte seien zwar als geschichtlich gewordenes Normengefüge auf dem Fundament der Bewusstwerdung über den Stellenwert der Menschenwürde, aber gerade nicht als bloße Setzung zu begreifen, sondern als „eine geschichtliche Form, in der die ihm [d. h. dem Menschen, Anm. d. A.] innewohnende Würde zum Ausdruck gebracht wird, die zu schützen und zu fördern die internationale Gemeinschaft aufgerufen ist.“ (54) In dem Bekenntnis zu den Menschenrechten sieht C. Spieß (2026) zu Recht den „politisch-ethischen Kern der Enzyklika“ (30).

Hinsichtlich der menschenrechtsdogmatischen Charakteristik macht Papst Leo sich die Merkmale „unantastbar“, „universal“ und „unveräußerlich“ (55) explizit zu eigen. Was hingegen fehlt, ist die Unteilbarkeit.² Auf die genannten Merkmale der Menschenrechte folgt vielmehr das Recht auf Leben „von der Empfängnis bis zu seinem natürlichen Ende“ (55; Bezug auf EV 2) als „das erste“, weil für alle anderen „grundlegende“ Menschenrecht.³ Das Schweigen über das Merkmal der Unteilbarkeit kann mit aller Vorsicht als Hinweis auf einen notorischen Dissens zwischen kirchlicher Lehre und dem Menschenrechtsregime der Vereinten Nationen gelesen werden. Er betrifft den schwierigen Ausgleich zwischen dem Lebensrecht des Ungeborenen und dem Selbstbestimmungsrecht, das auch die Aspekte sexueller und reproduktiver Selbstbestimmung umfasst.

² Vgl. Wiener Erklärung und Aktionsprogramm der UN-Menschenrechtskonferenz (1993), Nr. 5: „Alle Menschenrechte sind unteilbar und bilden einen Sinnzusammenhang“ (DGVN 1993, 16).

³ Vgl. auch die für die katholische Menschenrechtsrezeption wegweisende „Menschenrechte-Charta“ im ersten Teil der Enzyklika *Pacem in terris* (1963), die als erstes Recht „das Recht auf Leben und Lebensunterhalt“ aufführt (PT 11).

Eine Gefahr sieht Leo in einem nur formalen Bekenntnis zu den Menschenrechten, sodass „zusammen mit dem technologischen Fortschritt versteckte oder offensichtliche Verletzungen der Menschenwürde weiter zunehmen“ (56). Die Wurzel dieser Gefährdung der Menschenrechte liege in einer Verflüchtigung der „Grundlage ihrer universalen Geltung“ (56), d. h. im Klartext der SLK: des vorpositiven – i. S. der Tradition der Soziallehre der Kirche: naturrechtlich verankerten – Geltungsanspruchs. Mit Blick auf das Begründungsproblem der Menschenrechte warnt Papst Leo davor, dass die Vernunft die Suche nach Werten, „die für alle gelten, weil sie aus der menschlichen Natur selbst hervorgehen“, aufgeben und damit riskieren könnte, „dass Rechte, die heute als unantastbar gelten, in Zukunft von denen in Frage gestellt oder verweigert werden, die die Macht dazu haben, vielleicht nachdem sie eine nur scheinbare Zustimmung von Seiten einer eingeschüchterten oder manipulierten Bevölkerung erhalten haben.“ (56) Indem er die Vernunfttätigkeit als „Suche“ beschreibt, verknüpft er einmal mehr den hermeneutisch-prozessualen mit dem naturrechtlich-begründenden Ansatz.

Mit dem Begründungs- spricht Papst Leo auch das Implementierungsproblem an und macht auf eine praktische Unwucht aufmerksam und fokussiert – eher überraschend im katholisch-lehramtlichen Kontext (vgl. Spieß 2026, 31) – die Frauenrechte: Zwar sei das Bewusstsein für die Rechte von Minderheiten gewachsen, gleichzeitig seien die Rechte der Frauen und Mädchen – „eines großen Teils“ (57) der Menschheit – aber bis heute prekär. Die formale Anerkennung gleicher moralischer und rechtlicher Anerkennungsansprüche von Männern und Frauen genüge nicht (vgl. 57). Das Schweigen zur Unteilbarkeit der Menschenrechte, das implizit auf ein geschlechterethisches Problem hinweist, wird durch Aufnahme der Gleichstellungsforderung im Blick auf die sozialen Teilhaberechte der Frauen (vgl. 57) nicht aufgewogen. Die ‚Lücke‘, die nicht nur das Unteilbarkeitsmerkmal der Menschenrechte ausspart, sondern auch auf die im römischen Schrifttum bisher übliche abwehrende Thematisierung reproduktiver Rechte verzichtet, könnte aber – im Sinne der Methode des Zuhörens, der gemeinschaftlichen Entscheidungsfindung und des Dialogs – als vorsichtiges Signal der Öffnung in einer schwierigen Debatte gelesen werden (vgl. auch Behrens 2026).

Der Schlussabschnitt zur Anerkennung der Menschenrechte lenkt den Blick erneut auf die „konkreten Menschen“ (58) und plädiert emphatisch für einen mitmenschlichen, sozial inkludierenden Umgang gegen jede Verzweckung oder Übermächtigung der Einzelnen im Namen partikularer Interessen. Leo XIV. verknüpft das Thema menschenrechtlicher Gleichheit der Geschlechter mit den sozialen Beteiligungsrechten und – indirekt – mit der Verantwortung der ganzen Gesellschaft und des Gemeinwesens. Damit lenkt er die Aufmerksamkeit auf die Sozialprinzipien als Maßstab einer gerechten Einrichtung der gesellschaftlichen Institutionen, der Organisation von Teilhabe, sozialem Ausgleich und Mitwirkung im gesellschaftlichen Zusammenleben (vgl. 58).

2 Die Sozialprinzipien

Papst Leo stellt die Sozialprinzipien in den Dienst der Bewahrung „des Menschen im Zeitalter der Künstlichen Intelligenz“ und betrachtet unter diesem Vorzeichen „das Gemeinwohl, die allgemeine Bestimmung der Güter, Subsidiarität, Solidarität und soziale Gerechtigkeit“ (46; vgl. 59–81) als wechselseitigen Verweisungs- und Erschließungszusammenhang (vgl. 46).

Gemeinwohl und Gemeinwidmung der Güter

Leo XIV. umschreibt das *Gemeinwohl* als „die gesellschaftliche Form der jedem Menschen zugestanden Würde“ (59) und führt damit eine neue Formel in die SLK ein. Sie bindet deren Zielprinzip explizit an die anthropologische Grundlegung zurück und unterstreicht zugleich den universalen Charakter des Gemeinwohls, das dem Grundsatz der Förderung des Lebens gleich- und der Verteidigung partikularer Interessen übergeordnet wird (vgl. 59; 61). Die neue Formel tritt neben die seit der Enzyklika *Mater et magistra* (MM 65) und der Pastoralkonstitution des Konzils (GS 26) geläufige formale Bestimmung des Gemeinwohls als „Gesamtheit jener Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens [ist], die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern ein volleres und leichteres Erreichen der eigenen Vollendung ermöglichen“ (60, mit Bezug auf GS 26).

In der Arbeit am Gemeinwohl erreicht „das gesellschaftliche Handeln seine Fülle“ (60) und lernen Menschen, „dass sie aufeinander verwiesen und gemeinsam verantwortlich für die *res publica* sind.“ (62) Dem Staat obliegt es, die Zusammenarbeit auf der Ebene der (Zivil-)Gesellschaft strukturell zu stützen. Aus gutem Grund erinnert Papst Leo daran, dass sich staatliches Handeln durch Ausrichtung auf das Gemeinwohl legitimiert und die staatliche Ordnung „ein Gleichgewicht zwischen Partikularinteressen und dem Wohlergehen aller [...] suchen [muss], ohne dass die Schwächsten zurückgelassen werden“ (63). Politik darf sich nicht „auf kurzfristige Kalküle oder sterile Polarisierungen“ beschränken, sondern muss langfristig, generationengerecht und weitblickend auch die Folgen lokalen Handelns für die Lebensmöglichkeiten und Teilhaberechte anderer Menschen und Völker im Blick haben (vgl. 64). Damit tritt Leo Tendenzen entgegen, die zugunsten partikularer Interessen die Identitäten und Ansprüche ‚Anderer‘, v. a. schwächerer Mitglieder des Gemeinwesens, marginalisieren, ausschließen oder vernichten wollen und nicht selten für ein gruppenspezifisches, nationales oder sonstwie partikular begrenztes Gemeinwohl exklusive Geltung beanspruchen. Ebenso weist er eine Lesart des Gemeinwohls als Summe der Einzelinteressen zurück; es entsteht vielmehr als „Frucht der ‚gegenseitigen Abhängigkeit‘“ (61, Zitat SRS 38). Sein „Mehrwert“ besteht in „der Wechselwirkung und der gegenseitigen Beeinflussung, die verschiedene Handlungen, Initiativen, Anstrengungen und Entscheidungen miteinander verbindet“ (61).

Damit rückt das Gemeinwohl in die Nähe der „faktischen Solidarität“ (74). Das Streben nach dem Gemeinwohl stifte Zusammenhalt unter Verschiedenen (vgl. 62) – ganz im Sinne der biblischen

Metapher vom gemeinsamen (Wieder-)Aufbau. Was auf den ersten Blick als romantische Gemeinschaftskonzeption erscheinen könnte, wird geerdet durch die Überlegungen zu der Aufgabe des Staates, „Zusammenhalt, Einheit und eine gerechte Organisation der Zivilgesellschaft zu gewährleisten“ (63); analoges gilt auch auf der internationalen Ebene, die seit dem Zweiten Vatikanum in der SLK stets mitgedacht wird (187; vgl. GS 26). Leo XIV. betont den Zusammenhang von Gemeinwohl und Völkerrecht und nennt als gravierendsten Verstoß gegen diesen Konnex die Missachtung des Existenzrechtes und der Selbstbestimmung der Völker (vgl. 64).

In den Horizont des globalen Gemeinwohls gehört zudem der schöpfungstheologisch verankerte Grundsatz der *allgemeinen Bestimmung der Güter* (vgl. 65–67). Er umfasst in der Tradition „die Güter der Erde – Boden, Wasser, Luft, natürliche Ressourcen“ (65). Die neuere SLK bezieht zusätzlich „immaterielle und kulturelle“ (65) Güter als Voraussetzung gerechter Teilhabe in der Gesellschaft ein. Johannes Paul II. hatte das Eigentum an Wissen, Technik und Können dem Gebot der Gemeinwidmung unterstellt (vgl. CA 32). Leo XIV. erweitert das Spektrum um „die neuen Formen des Eigentums [...]: Patente, Algorithmen, digitale Plattformen, technologische Infrastrukturen, Daten“ (67). Sie in die Gemeinwidmung einzubeziehen, sei unabdingbar, um „ein neues Ungleichgewicht“ auszugleichen, „wenn diese Güter ohne angemessene Teilhabe und Zugangsmöglichkeiten in den Händen weniger konzentriert bleiben“ (67), und die „Kluft [...] zwischen denen, die an der digitalen Revolution teilhaben können, und denen, die am Rande stehen“ (67) zu verringern. Es komme darauf an, „gemeinsames Wissen in ein Gemeingut zu verwandeln, statt es als Beherrschungsinstrument zu nutzen“ (178), um einem neuen Kolonialismus zu wehren.

In der Konsequenz der allgemeinen Bestimmung der Güter liegt die unbedingte Vorordnung vor dem Recht auf Privateigentum (vgl. 65 f.). Leo bekräftigt diese in der christlichen Tradition tief verankerte Position und fordert, der Umgang mit privatem Eigentum müsse stets mit dem Gemeinwohl kompatibel sein, also den Anforderungen der Sozialpflichtigkeit und – heute zu ergänzen – der ökologischen Verträglichkeit genügen (vgl. 67). Dementsprechend kritisch wird beurteilt, dass die Macht über die technologischen Potentiale der KI – zu Lasten des Gemeinwohls – in den Händen Weniger wirtschaftlich sehr starker und zugleich politisch einflussreicher Akteure konzentriert ist. An den Prinzipien des Gemeinwohls und der Gemeinwidmung der Güter nimmt die Kritik der Ausschlussdynamiken Maß, die durch die Allianz von Wirtschaftsmacht und KI provoziert werden: Das Gemeinwohl verlangt, „diese neue epistemische, wirtschaftliche und politische Asymmetrie zu entlarven und die neuen Monopole von KI beim Namen zu nennen. Von der allgemeinen Bestimmung der Güter zu sprechen bedeutet, Wege zu finden, um den Zugang aller zu Technologien und Bildung zu gewährleisten.“ (109)

Subsidiarität und Solidarität

Mit der gesamten Tradition der SLK unterstreicht Papst Leo die enge Verbindung zwischen Subsidiarität und Solidarität. Sie müssen in Balance gehalten werden, um gesellschaftlichen

Ausgleich und politische Mitverantwortung – im Sinne partizipativer Ansprüche und kontributiver Beiträge – für alle zu gewährleisten (vgl. 73). Das Prinzipienpaar folgt aus dem relationalen Menschenverständnis sowie dem Schutz der Würde jeder Person und ist der Erreichung des Gemeinwohls zugeordnet (68; 73). Im Hinblick auf den Umgang mit Künstlicher Intelligenz kommt ihm eine kritische und eine orientierende Funktion zu.

Das *Subsidiaritätsprinzip* erschließt sich aus der Funktion des Staates, der „die Freiheit und Kreativität der unteren Ebenen anerkennen, schützen und fördern sowie deren Beiträge koordinieren [muss], damit sie wirksam dem Gemeinwohl dienen“ (68, Bezug auf KompSLK 187). Dem Staat obliegt eine Rahmenverantwortung, aus der er sich weder zurückziehen darf noch befugt ist, „dauerhaft die Verantwortung anstelle der intermediären Körperschaften und der sozialen Einrichtungen zu übernehmen“ (69). Dem Subsidiaritätsprinzip gemäß ist das gesellschaftliche Leben so zu organisieren, dass die Menschen sich als Teil und Beteiligte der Gesellschaft erfahren, zur Entfaltung sozialer Kreativität und zur Wahrnehmung von Verantwortung ermutigt und befähigt werden, „Bindungen zu schaffen und Kräfte für den Dienst am Gemeinwohl zu mobilisieren“ (70).

Subsidiarität fordert den Umgang mit KI nach Papst Leos Analyse ethisch doppelt heraus: Eine wirksame KI-Governance muss die Tech-Unternehmen staatsanalog auf eine subsidiäre Zuständigkeitsordnung verpflichten (vgl. 71). Der Sinngehalt des Prinzips wird also auf die unternehmensethische Ebene der Tech-Wirtschaft sowie auf die wirtschaftspolitische Ebene ihrer Verflechtungen mit der (internationalen) Politik (71 f.) bezogen. „Zugangsbedingungen, Sichtbarkeitsregeln, Beziehungsformen und sogar wirtschaftliche Chancen“ müssen durch „Transparenz, Verantwortlichkeit und echte Formen der Teilhabe [...] auf das Gemeinwohl ausgerichtet werden“ (71). Zudem müssen Staaten und suprastaatliche Akteure einen subsidiären Ordnungsrahmen für die KI-Nutzung schaffen. Entsprechend den Organisationsmustern und der Reichweite der KI-Wirtschaft verlangt dies eine komplexe Mehrebenen-Governance, um Mitspracherechte der Betroffenen zu gewährleisten und der Bildung oligarchischer Strukturen gegenzusteuern (vgl. 72). Ein weiteres Problem betrifft die Verantwortungsdiffusion: Der Einsatz von KI birgt das Risiko, dass der sozialmoralische Anspruch in Wirtschaft und Politik zunehmend ausgehöhlt und die moralische Zurechenbarkeit (*accountability*) von Handlungsentscheidungen unterlaufen wird.

Auch das *Solidaritätsprinzip* „ergibt sich aus dem Menschenbild, das aus dem Glauben stammt“ (73): Leo stellt es in den Rahmen der relationalen Anthropologie. Solidarität ist nicht nur eine „Einstellung“ oder Tugend, sondern eine „gesellschaftliche und politische Form, die in gemeinsamen Entscheidungen und Wegen Gestalt annehmen muss. Solidarität ist also die konkrete Erkenntnis, dass das Schicksal eines jeden mit dem Schicksal aller verbunden ist“ (73). Die „schicksalhafte“ Verbundenheit von Menschen und Gesellschaften untereinander ist in der Geschichte des modernen Solidaritätsdenkens ein wichtiger Aspekt; seit der frühen französischen

Soziologie hat er sich im Topos der „faktischen Solidarität“ (74) niedergeschlagen; in der SLK wird er erstmals in der neuen Enzyklika rezipiert (Große Kracht 2026, 9). Der Ausdruck bezeichnet die realen Verflechtungen und strukturellen Abhängigkeiten, die für moderne, global vernetzte Gesellschaften konstitutiv sind und denen weder die Einzelnen noch die kollektiven Akteure in Wirtschaft und Politik entgehen können. Mit der Digitalisierung verdichten sich diese Abhängigkeitsverhältnisse zunehmend: „[D]igitale Netzwerke verbinden Menschen und Gemeinschaften aus allen Teilen der Welt in Echtzeit.“ (74) Die ethische Herausforderung besteht darin, den faktischen sozialen Abhängigkeiten mit einer Entscheidung zur Solidarität zu begegnen. Im theologisch-anthropologischen Horizont wird dies zu einer die Wirklichkeit transformierenden Zielperspektive: „Solidarität entsteht [...], wenn wir beschließen, dem, was unserem Nächsten widerfährt, nicht gleichgültig gegenüberzustehen, und wenn wir unvermeidliche Verbindungen [...] in Wege des Teilens, der Zusammenarbeit und der gegenseitigen Fürsorge verwandeln“ (74). Als Tugend wie als Prinzip richtet Solidarität das persönliche und politische Handeln auf das Gemeinwohl als Zielperspektive aus (vgl. 75). Solidarität muss auch in globaler – sozialer und ökologischer – Dimension und im Blick auf die Herausforderungen der Digitalisierung und der Künstlichen Intelligenz weitergedacht werden, sodass „Entscheidungen in Bezug auf Daten, Algorithmen, Plattformen und Künstliche Intelligenz nicht nur den unmittelbaren Vorteil einiger weniger berücksichtigen, sondern auch die Auswirkungen auf die Gesamtheit der Völker und auf künftige Generationen.“ (76)

Soziale Gerechtigkeit

Leo XIV. führt die soziale Gerechtigkeit ausdrücklich als Prinzip ein. Er stellt sie einerseits als „konkrete Form der Nachfolge Jesu und der Treue zu seinem Evangelium“ (77) vor, überschreitet aber die tugendethische sogleich auf die strukturelle Dimension hin. Sie zielt auf die „Fähigkeit einer gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Ordnung, allen – und insbesondere den Schwächsten – ein wahrhaft menschenwürdiges Leben zu ermöglichen, ohne dass jemand zurückgelassen wird.“ (77) Dem entspricht die Verknüpfung mit der *Option für die Armen* (vgl. 78), der konkrete und globale Reichweite Papst Leo explizit anspricht, indem er sie auf „Arme, Migranten, Flüchtlinge, Binnenvertriebene, Opfer von Gewalt, Menschen, die in städtischen oder existenziellen Randgebieten leben“ (78; vgl. auch 81), bezieht.

Soziale Ungerechtigkeit erwächst häufig aus „Strukturen, Mechanismen sowie wirtschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten, die fast automatisch Ungleichheit hervorbringen“ (79). Aufgrund solcher „Strukturen der Sünde“ (79; mit Bezug auf SRS 36f.⁴) betrifft das Streben nach sozialer Gerechtigkeit nicht nur die Distribution der Güter, sondern auch die Wiedergutmachung

⁴ Papst Leo nimmt die Passage aus der Enzyklika SRS von Johannes Paul II. (1987) auf, in der erstmals in der päpstlichen Tradition der befreiungstheologische Topos „Strukturen der Sünde“ rezipiert wurde. Im gleichen Text wird die Rede von der „vorrangigen Option für die Armen“ positiv aufgenommen.

von Unrecht durch „Kriege, Kolonialismus, rassistische oder geschlechtsspezifische Diskriminierung, Gewalt gegen ganze Völker, Ausbeutung“ (79). Im Hinblick auf die Herausforderungen durch digitale Technologien verlangt es die Gerechtigkeit, „die Entstehung neuer Formen der Ausgrenzung und Freiheitsberaubung“ (80) *präventiv* zu verhindern, strukturell auf die Verwirklichung von Zugangs- und Beteiligungsgerechtigkeit in den digitalen Kommunikationsformen und dem Umgang mit Daten hinzuwirken sowie „die Jüngsten und die Fragilsten“ (80) wirksam vor Ausbeutung und Würdeverlust zu schützen.

3 Die SLK – Maßstab für das (institutionelle) Handeln der Kirche

Papst Leo versteht die Kirche nicht nur als Subjekt und Verkünderin, sondern auch als Adressatin der SLK. Er legt, wenngleich nur an wenigen Beispielen durchgeführt, die SLK als kritischen Maßstab an Geschichte und Gegenwart der Kirche als Institution an; dabei kann er an einzelne Äußerungen seiner Vorgänger anknüpfen, überschreitet aber die bisher im päpstlichen Lehramt allenfalls verhalten anklingende institutionelle Selbstkritik deutlich. Auch wenn manche Kommentare die nur eklektische Ausfaltung monieren, leistet Papst Leo einen bemerkenswerten Beitrag zu einer sozialetischen Ekklesiologie, mit der er auch gegenüber der in rechtskatholischen Kreisen virulenten integralistischen Versuchung, die *societas perfecta*-Doktrin zu reaktivieren, Position bezieht.

Der institutionelle und der theologische Charakter der Kirche gehören zusammen. Die Soziallehre „als Weg gemeinschaftlicher Unterscheidung“ (27) dient dazu, die geschichtlich konkrete Verantwortung der Kirche herauszuarbeiten und die theologische Identität der Kirche auch in ihrem institutionellen Handeln zu bewahren. Als vom Heiligen Geist geleitete Gemeinschaft, als Eucharistiegemeinschaft, als Trägerin einer ‚Sendung‘ auf dem Weg durch die Geschichte (vgl. 91) meint ‚Kirche‘ nicht nur deren ‚amtliche‘ Akteure. Papst Leo adressiert „alle, und besonders die Laien“ (91). Die Enzyklika soll den Angesprochenen helfen, „ihre Sendung wiederzuentdecken“, die Sozialprinzipien „im Alltag, im Familienleben, in der Arbeit und im gesellschaftlichen Engagement zu verwirklichen“ und „die Liebe Gottes im konkreten geschichtlichen Kontext zu verkörpern“ (47). Das Subjekt der Kirche und ihrer Soziallehre wird dementsprechend in einem ‚wir‘ gefasst, das sich – je nach Kontext innerhalb der katholischen (Welt-)Kirche oder auch darüber hinaus – inklusiv verstehen lässt. Vor allem in der Einleitung wird das ‚wir‘ ökumenisch und universal geweitet (vgl. 6) auf „alle katholischen Gläubigen, [...] alle Christen, [...] alle Männer und Frauen guten Willens“ (16; vgl. auch 47).⁵

⁵ An mehreren Stellen der Enzyklika verwendet Leo das ökumenisch inklusive „Christen“, wenn es um grundlegende gemeinchristliche (moralische) Überzeugungen geht (vgl. 1; 10; 30; 59; 211). Zwar nimmt er nicht explizit auf ein kirchlich institutionelles Lernen in der christlichen Ökumene Bezug; die offene Formulierung lässt aber zumindest eine solche Möglichkeit zu.

Im letzten Teil des zweiten Kapitels liest Papst Leo die Sozialprinzipien als kritischen Maßstab – als „Gewissenserforschung“ (86) – für die Kirche und ihr institutionelles Handeln. In vier Absätzen (vgl. 86–89) skizziert er eine sozialetisch-ekklesiologische Lesart des Gemeinwohls, der Subsidiarität und der Solidarität sowie der Gerechtigkeit. Damit formuliert er zugleich den normativen Rahmen für die institutionelle Selbstkritik, die er mit zwei Beispielen in die Enzyklika einarbeitet.

Synodalität – das gemeinwohllartige Zielprinzip der Kirche

Papst Leo gründet seine Soziallehre der Kirche ad intra auf die These, das Gemeinwohl nehme „im kirchlichen Bereich [...] eine synodale Gestalt an, die ihrer Sendung zugutekommt, dem Reich Gottes zu dienen“ (86). Mit dem Schlussdokument der Bischofssynode vom Oktober 2024 (Nr. 17) identifiziert er die Kirche als das „gemeinschaftliche und historische Subjekt der Synodalität und der Sendung“ (86) und spricht dem Gemeinwohl damit im kirchlichen Bereich einen prozeduralen und geistlichen Charakter zu. Im synodalen Prozess des gemeinschaftlichen Unterscheidens und Entscheidens verwirklicht sich das (Streben nach dem) Gemeinwohl in dem Maße, wie die „Kultur der Transparenz, der Rechenschaft und der Bewertung“ als „für die missionarische Umgestaltung entscheidenden Praktiken“ (86⁶, Zitat aus dem Schlussdokument der Bischofssynode 2024, Nr. 11) verwirklicht wird. Bereits in der Einleitung der Enzyklika spricht Papst Leo von der „Praxis der Synodalität“ als Weg der Christen, den Pluralismus zu ordnen, um „Verschiedenheit in eine Ressource zu verwandeln und das Zuhören und den Dialog zur gemeinsamen Grundlage zu machen, auf der Gerechtigkeit und Geschwisterlichkeit gedeihen können“ (10; vgl. auch 25). Die Praxis der Synodalität soll der Wahrheit als einem „Gut, das es miteinander zu teilen gilt“ (25) Rechnung tragen und wird ausdrücklich mit einem anerkennenden und ordnenden Umgang mit Vielfalt verbunden (vgl. 25).

Subsidiäre, partizipationsorientierte Leitung und solidarischer Umgang mit Vielfalt

Dass Papst Leo in der Aneignung der Sozialprinzipien für die Sozialgestalt der Kirche nicht nur die institutionelle, sondern auch die theologische Verfasstheit der Kirche reflektiert, wird anhand der sakramententheologischen Erschließung von Subsidiarität und Solidarität besonders deutlich:

Die Leitungsverantwortlichen in der Kirche verpflichtet Papst Leo auf das Subsidiaritätsprinzip als Kompass für die Ermöglichung von Beteiligung und die Teilung von Verantwortung: Sie sind gehalten, die Getauften an Entscheidungsprozessen zu beteiligen, Verantwortung im Sinne der „Freiheit des Evangeliums“ zu teilen und „jeden Paternalismus“ zu vermeiden (vgl. 87). Mit dem Schlussdokument der Bischofssynode 2024 (vgl. Bischofssynode 2025, 103–108) hebt Papst

⁶ Englische Version: „a culture of transparency, accountability and evaluation as key practices for missionary transformation“.

Leo die „Gremien tatsächlicher und nicht nur nomineller Mitwirkung“ (87) als Orte und Formen der Beteiligung hervor. Der (seit Pius XII. diskutierte) Problemkreis Subsidiarität in der Kirche umfasst auch den Umgang mit der Spannung von Einheit und Vielfalt, mit Universalität und Partikularität in der Weltkirche. Leo greift das Thema auf, indem er (ohne den hierarchisch-paternalistischen Unterton des älteren Dokuments zu übernehmen) die Stärkung der Ortskirchen und der Achtung der Kontextualität in dem Apostolischen Schreiben OA in Erinnerung ruft (vgl. 26; Bezug auf OA 4).

Während Taufe und Firmung die Zugehörigkeit zu und die Zusammengehörigkeit in der Glaubensgemeinschaft – die Basis echter Partizipation – konstituieren, wird die Eucharistiegemeinschaft als Quelle stetiger Verbundenheit hervorgehoben und betont: Sie „lehrt uns das Teilen“ (88). Daran knüpft Papst Leo eine ekklesiologische Aneignung des Solidaritätsprinzips. Als „Sakrament der Einheit“ erschließt die Eucharistie die „unterschiedlichen Sensibilitäten in der Kirche, die starken Überzeugungen, die jeden Einzelnen beseelen“ (88) als Reichtum für die Gemeinschaft, „wenn sie in der Gewissheit verankert bleiben, dass die Einheit ein empfangenes Geschenk und eine zu erfüllende Aufgabe ist“ (88). Als Gabe steht die Einheit realer Vielfalt nicht entgegen, sondern vermag diese zu integrieren. Damit spricht sich Leo XIV. implizit gegen die machtförmige Durchsetzung einer bestimmten ‚Einheitslinie‘ aus und markiert zugleich Solidarität als praktische Aufgabe, um der Einheit Raum zu geben. Die zitierte Bedingung, „in der Gewissheit verankert [zu] bleiben, dass die Einheit ein empfangenes Geschenk und eine zu erfüllende Aufgabe ist“ (88), gewinnt im Sommer 2026 vor dem Hintergrund des Schismas der Piusbrüder eine konkrete Aktualität.

Gerechter Umgang mit Macht

Gerechtigkeit „bedeutet im Inneren der Kirche, die Beziehungen und Strukturen von jenen Verzerrungen zu befreien, die Ungleichheit, Undurchsichtigkeit und Machtmissbrauch hervorrufen.“ (89) Die Auseinandersetzung mit Praxen der Macht in der Kirche durchzieht das gesamte Unterkapitel. Unter dem Vorzeichen der Gerechtigkeit benennt Papst Leo ausdrücklich unterschiedliche Formen von innerkirchlichem Machtmissbrauch. Leo XIV. verknüpft den Anspruch einer synodalen, partizipativen und machtsensiblen Kirche zudem mit dem einer diakonischen Kirche, „die fähig ist, den Schrei der Armen, der Migranten und der Opfer neuer Formen der Sklaverei zu hören“ (42) und „die sich von den Armen evangelisieren lässt, mit denen sie die Geschichte teilt“ (42; Bezug auf EG 198). Damit verweist er auf ein weiteres Kriterium authentischer kirchlich-institutioneller Praxis und ethisch legitimer Autorität, die ‚im Dienst des Volkes Gottes‘ steht: „Dieser Dienst⁷ zeigt sich nicht nur im Glauben, der in den Sakramenten gefeiert und gelebt wird, und in der Aneignung eines synodalen Stils, sondern auch im konkreten

⁷ Im englischen Text wird der Dienstcharakter der Ausübung von Autorität noch stärker hervorgehoben durch die Formulierung „ministry of service“.

Teilen der Güter“ (89). Mit Bezug auf das Ideal der christlichen Urgemeinde bezieht Papst Leo den Gedanken der Gemeinwidmung der Güter auf die „kirchlichen Ressourcen“, „die dazu bestimmt [sind], wirklich gemeinschaftlich geteilt zu werden, damit unter uns niemand Not leide (vgl. Apg 4,34) und damit ihre Verwaltung die Mission der Verkündigung des Evangeliums an die Ärmsten unterstützt.“ (89).

Exemplarische Kritik institutioneller Schuld und Verantwortung in der Kirche – Sklaverei und Machtmissbrauch

Basierend auf der Aneignung der Sozialprinzipien als kritischer Maßstab für das institutionelle Handeln der Kirche bespricht Papst Leo einzelne Aspekte kirchlich-institutioneller Schuld und Verfehlungen sowie die Verantwortung für ein glaubwürdiges Zeugnis.⁸ Einmal mehr zeigt dies, was es bedeutet, die SLK „als Weg gemeinschaftlicher Unterscheidung“ in der konkreten geschichtlichen Realisierung der Kirche zu verstehen (vgl. 27; 45; 46).

Recht ausführlich geht Papst Leo auf den kirchlichen Umgang mit dem Institut der *Sklaverei* (vgl. 176–179) ein. Die Auseinandersetzung mit diesem historischen Langzeitproblem ist eingebettet in eine Kritik aktueller Tendenzen des Kolonialismus und der Versklavung in der KI-Industrie (vgl. 173–175; 178 f.) und kann als Glaubwürdigkeitstest der Kirche verstanden werden. Die historische Legitimation bzw. Duldung der Sklaverei durch die Kirche, darf – so betont Leo XIV. – nicht anachronistisch⁹ beurteilt werden, „als ob die im Laufe der Zeit gereiften Kriterien schon immer zur Verfügung gestanden hätten“ (176), und fängt damit ein Argument gegen jede Art von Institutionskritik an der Kirche aus den eigenen Reihen ab. Gleichwohl dürfe die bis ins 19. Jahrhundert beobachtbare Bereitschaft des päpstlichen Lehramtes, versklavende Praktiken, Politiken und Strukturen zu affirmieren, weder geleugnet noch heruntergespielt werden. Dabei verweist Papst Leo auf die historische „Verzögerung“ (176), mit der die Kirche wie die Gesellschaft das Institut der Sklaverei verurteilt haben. Anhand von Beispielen des 15. Jahrhunderts beschreibt er den Apostolischen Stuhl als willfährig gegenüber politischen Interessen: Dieser sei „noch in der Neuzeit auf Drängen von Herrschern mehrfach tätig geworden, um die Methoden der

⁸ Einige Kommentare kritisieren, dass Papst Leo in der institutionellen Selbstkritik sehr eklektisch bleibt und viele Themen auslässt (Filipović 2026; Frings 2026; Puzio 2026; Spieß 2026). Spieß 2026 moniert etwa mit Bezug auf Leos Rezeption des Subsidiaritätsprinzips, dass sie den historischen „Problemhorizont der mitunter aus dem Katholizismus und der Kirche heraus beförderten autoritären und faschistischen politischen Systeme Europas“ (29) nicht reflektiere und gegenüber den problematischen Anschlussstellen der älteren naturrechtlichen Soziallehre für heutige neointegralistische Tendenzen schweigsam bleibe. Darauf, dass der Nachholbedarf des kirchlichen Lehramts bzgl. genderspezifischer Erkenntnisfortschritte aus der päpstlichen Selbstkritik ausgespart bleibt, weist u. a. Puzio 2026 hin. Solche Kritik ist berechtigt. Gleichwohl ist nicht zu unterschätzen, dass Papst Leo die SLK als systematische Grundlage kirchlich-institutioneller Selbstkritik erschließt und damit der selbstkritischen Auseinandersetzung mit institutionellen Praxen überhaupt erst einen Ort in der päpstlichen Lehre anweist.

⁹ Anders als in der deutschen Übersetzung „ahistorisch“ verwendet die englische Version „anachronistically“.

Unterwerfung und in einigen Fällen der Versklavung von ‚Ungläubigen‘ zu regeln und zu legitimieren.“ (176) Eine Fußnote liefert Belege auf vier päpstliche Bullen und verschärft die angedeutete Kritik als Widersetzlichkeit gegen die „Gebote des Evangeliums“ aufgrund wirtschaftlicher und politischer Interessen (vgl. 176, FN 174; vgl. auch 175). Die ethische Neuausrichtung auf „eine formale, absolute und universale Verurteilung der Sklaverei, insbesondere bei Leo XIII.“ wird als Indiz für das „wachsende Verständnis der Kirche“ für die „Überzeugung von der Würde jedes Menschen, der nach dem Bild Gottes erschaffen worden ist“ (176) gewürdigt.

Papst Leo übt differenziert Kritik an der Haltung des päpstlichen Lehramts zur Sklaverei. In der schuldhaften, weil interessengeleiteten „Verzögerung“ (176) einer eindeutigen Verurteilung der Sklaverei sieht er ein Beispiel für die mühsame kirchliche Lerngeschichte (den Weg der Unterscheidung), was die ethische Grundorientierung an der geschöpflichen Würde jedes Menschen verlangt. Die geschichtlich inkonsistente¹⁰ lehramtliche Praxis steht in Spannung zu dem Anspruch der Kontinuität in der grundlegenden Überzeugung. Die (im Kernbestand lehramtlicher Rhetorik verankerte) Kontinuitätsthese ist deshalb brüchig – sowohl hinsichtlich der Implikationen der *Würde* als auch bezüglich der Frage, wie inklusiv die formal universalistische Zuordnung *jedes Menschen* tatsächlich verstanden wird (vgl. Puzio 2026, 16). Indem Papst Leo bedauert, dass es „achtzehn Jahrhunderte lang nicht gelang“, die „völlige Unvereinbarkeit“ der Überzeugung von der geschöpflichen Würde des Menschen „mit der Sklaverei offiziell festzustellen“ (176), deutet er die Brüchigkeit der lehramtlichen Position zumindest an. Die Kirche der Gegenwart kann das Thema nicht ad acta legen. Es bleibt „eine Wunde im christlichen Gedächtnis, die wir als unsere ansehen müssen“ (176¹¹) und verlangt eine empathische Auseinandersetzung mit den Leiden, der Demütigung und der eklatanten Würdeverletzung, die mit Billigung der Kirche so vielen Menschen angetan wurde. Indem Papst Leo „im Namen der Kirche aufrichtig um Vergebung“ (176) bittet, rechnet er die Verantwortung der Institution zu. Selbstkritik muss zur Übernahme von Verantwortung für den konsequenten Schutz der Menschenwürde führen (vgl. 177). Der vom christlichen Glauben getragene Einsatz für die Menschenwürde verlangt es, „den Menschenhandel in seinen vielfältigen Erscheinungsformen [...] anzuprangern“ und Maßnahmen sowie Allianzen zur „Prävention, zum Schutz, zur Befreiung und zur Rehabilitation zu unterstützen“ (177).

Das Thema Missbrauch steht seit langem im Zentrum öffentlicher Kritik an der katholischen Kirche. Seit Benedikt XVI. ist es Gegenstand des päpstlichen Leitungsamts. Papst Leo nimmt es an zwei Stellen seiner Enzyklika auf. Im Abschnitt über die Gerechtigkeit im Innern der Kirche fordert er die Überwindung intransparenter und missbräuchlicher Machtstrukturen sowie umfassende

¹⁰ Im deutschen Text wird hier das Wort „Einheitlichkeit“ gewählt, während die englische Fassung formuliert „consistency in practice“.

¹¹ Papst Leo verweist hier auf die Verkündigungsbulle Papst Johannes Pauls II. zum Heiligen Jahr 2000.

Anerkennung der Betroffenen („Opfer“) von jeglichem Machtmissbrauch (vgl. 89). Verschleierung, Vertuschung und mangelhafte Aufklärung von Missbrauch spricht er im vierten Kapitel unter der Überschrift „Wahrheit als Gemeingut“ an. Hier thematisiert er im Kontext „Ökologie der Kommunikation“ (137) die Verpflichtung der „christlichen Gemeinschaften[,] an einer transparenten Kommunikation und ehrlichen Suche nach Fakten“ (138) mitzuwirken, die insbesondere bei der Aufarbeitung „schmerzhaft[e] Wahrheiten auch über Mitglieder der Kirche und über kirchliche Wirklichkeiten“ beschämenderweise nicht geleistet worden sei. Er würdigt Journalisten, die im Interesse der Wahrheit dazu beigetragen haben, „Ungerechtigkeit und Missbrauch ans Licht zu bringen“ (138) und unterstreicht zugleich, die „Kirche selbst“ sei in der Pflicht zur aktiven Auseinandersetzung und Aufklärung der Untiefen der Institution: „[W]ir dürfen nicht darauf warten, dass andere uns zwingen, uns mit unbequemen Wahrheiten über uns selbst auseinanderzusetzen.“ (138)

Beide Beispiele zeigen, dass Papst Leo die Kritik von kirchlichem Institutionenversagen vorsichtig, diskret, aber unmissverständlich als Frage ihrer Glaubwürdigkeit zum Thema macht (89; mit Verweis auf FT 94). Mit dem Anspruch, „im Guten aufzubauen“ (11–14), ist es grundlegend für die ganze Enzyklika. Die Zeugnisverantwortung für eine gemeinwohlarartige Zukunft und damit für die Hoffnung auf ein gutes Leben, die allen Menschen zuteilwerden soll, verlangt ein kirchliches Handeln, das vor allem mit dem Aufbauen einer „Zivilisation der Liebe“ verbunden wird (vgl. 210–228) (vgl. Becka 2026). Dazu gehört unter anderem das Erinnern der Leiden aller Opfer von Krieg und Gewalt, dem gerade die Kirche einen Ort geben muss (vgl. 216f.), ein Realismus, der „nicht darauf [verzichtet], die Welt zu verändern“ (218), und eine Kultur des Dialogs auf allen Ebenen von der Alltagskommunikation bis in die Räume von Politik, Diplomatie und interreligiöser Verständigung (vgl. 219–227). Papst Leo verweist hier explizit auch auf die „Diplomatie des Heiligen Stuhls“ (227), die sich das „Prinzip der Barmherzigkeit zum konkreten Maßstab für politisches Handeln“ macht (227).

Literatur

- Becka, Michelle (2026): Entwaffnender Friede. Friedensethische Dimensionen in Magnifica humanitas. In: Amosinternational 20, Spezial, 23–27.
- Behrensen, Maren (2026): Das entwaffnende Wort: Worüber Magnifica humanitas schweigt, in: feinschwarz.net am 23.06.2026, online unter: <https://www.feinschwarz.net/das-entwaffnende-wort-worueber-magnifica-humanitas-schweigt/>, abgerufen 31.08.2026.
- Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen e.V. (DGVN) (Hg.) (1993): Gleiche Menschenrechte für alle. Dokumente zur Menschenrechtsweltkonferenz der Vereinten Nationen in Wien 1993, DGVN-Texte 43, Bonn.
- Emunds, Bernhard (2026): Kapitalismuskritik ohne Kapitalismusbegriff. Der besorgte Blick der Enzyklika Magnifica humanitas auf die Macht der Tech-Konzerne. In: Amosinternational 20, Spezial, 16–22.
- Filipovic, Alexander (2026): Die großartige und verwundete Menschheit am Scheideweg. In: feinschwarz.net am 25.05.2026, online unter: <https://www.feinschwarz.net/papst-leos-sozialenzyklika-magnifica-humanitas/>, abgerufen 22.07.2026.
- Frings, Marc (2026): Wer Wahrheit als Gemeingut verteidigt, muss selbst transparent sein. In: Kirche+Leben am 29.05.2026, online unter: <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/gastkommentar-marc-frings-enzyklika-papst-leo-demokratie-wahrheit-kirche-kommunikation-transparenz>, abgerufen 22.07.2026.
- Große Kracht, Hermann-Josef (2026): Magnifica humanitas: Eine unerwartete Renaissance der kirchlichen Soziallehre. In: Amosinternational 20, Spezial, 5–10.
- Heimbach-Steins, Marianne (2022): Kirchliche Sozialverkündigung. In: Heimbach-Steins, Marianne; Becka, Michelle; Frühbauer, Johannes; Kruip, Gerhard (Hg.): Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Konkretionen, Regensburg: Pustet, 120–142.
- Karimi, Milad (2026): Der Mensch ist Mensch. Die religionsübergreifende Bedeutung der Enzyklika „Magnifica humanitas“, HerKorr 80 (7), 19–20.
- Puzio, Anna (2026): Großartigkeit mit Schlagseite. Blinde Flecken im Menschenbild der Enzyklika „Magnifica humanitas“, HerKorr 80 (7), 16–18.
- Spieß, Christian (2026): Ein starkes Bekenntnis zu den Menschenrechten und viele offene Fragen. In: Amosinternational 20, Spezial, 28–33.

Kirchliche Dokumente

- Bischofssynode (2025): Für eine synodale Kirche: Gemeinschaft, Teilhabe und Sendung. Abschlussdokument der XVI. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode (26. Oktober 2024), online unter: https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/DEU---Documento-finale.pdf, abgerufen 11.09.2026.
- EV – Johannes Paul II. (1995): Enzyklika Evangelium vitae, online unter: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html, abgerufen 07.09.2026.

- GS – Zweites Vatikanisches Konzil (1965): Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, online unter: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html, abgerufen 07.09.2026.
- MM – Johannes XXIII. (1961): Enzyklika *Mater et magistra*, online unter: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html, abgerufen 07.09.2026.
- OA – Paul VI. (1971): Apostolisches Schreiben *Octogesima adveniens*, online unter: https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html, abgerufen 07.09.2026.
- Päpstlicher Rat Gerechtigkeit und Frieden (o. D.): Kompendium der Soziallehre der Kirche, online unter: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/just-peace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html, abgerufen 07.09.2026.
- PT – Johannes XXIII. (1963): Enzyklika *Pacem in terris*, online unter: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html, abgerufen 07.09.2026.
- SRS – Johannes Paul II. (1987): Enzyklika *Sollicitudo rei socialis*, online unter: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html, abgerufen 07.09.2026.

Anthropology

1 The importance of the topic relative to AI and in the context of tradition

As is evident from its title alone, the category of the human plays a central role within the encyclical text. The importance of the topic is indicated at several points. For example, “our central question” is that we must ask, “what does it mean to safeguard our humanity?” (112). In the “era of artificial intelligence,” there is the “pressing duty to remain profoundly human” (25). Such examples are consistent with other responses to the rise of artificial intelligence that also foreground the human; recent relevant ecclesiastical documents include *Antiqua et Nova* (2025) and *Quo Vadis, Humanitas?* (2026). Given the Church’s claim to be an “expert in humanity” (Ratzinger 2004), it is unsurprising that *Magnifica humanitas* also draws from references extending across the encyclical tradition. Such references include *Gaudium et spes* (1965) and *Rerum novarum* (1891), the latter of which is the first citation in the text (cf. 3). Although the encyclical duly surveys in its second chapter the full set of principles that are foundational to the social doctrine of the Church, there is one principle that stands out in particular as anthropologically significant. This is dignity, which for the human person “is neither acquired nor earned, nor does it need to be justified” (53). In this respect, the encyclical’s anthropology is consistent with both its classical reference points and more recent documents.

2 Substantive claims about the human within the encyclical text

In addition to being an unequivocal bearer of dignity, the human person as represented within the encyclical text is possessed of at least five attributes that are worth highlighting. First, there is variety, in that to be human is to be multifarious. As the text states, “elevating any single dimension of human existence to an absolute is always a mistake” (113). Second, there is the “ability to care for one another” (114), a quality that stands as nothing less than a foundational principle for the very idea of social ethics. Third, there is the capacity for “creating institutions that protect our shared life” (123), which implies that humans possess a moral character no less in communal than in individual terms. This is consistent with the tradition of Catholic social thought, which from its roots has been predicated on an ontology in which groups are morally significant entities (Hittinger 2008). Fourth, there is a tendency to handle power poorly, which appears in the text through a quotation from Romano Guardini: “Contemporary man has not been trained to use power well” (93, originally Guardini 1951). In spite of its negative connotations,

this attribute does not imply that persons should cede their powers of discernment, much less responsibility, to forces beyond their control. Rather, it entails distributing power across institutions and among individuals more widely so as to expand oversight and minimize harm. Fifth, there is the inevitability of limitation, such that “humanity flourishes not despite limitations, but often through them” (118). Although the quality of having limitations is of course not exclusive to the human, the encyclical draws out the significance of human limitation to great effect. Considered relative to the category of the human itself, limitations are presented as necessary for human empathy. According to this thinking, in encountering their limitations, humans suffer, and from the self-consciousness of such suffering arises the morally significant awareness of – and feelings for – the suffering of others.

3 The Human/AI relationship: instructive contrasts

The question of human limitations bears on more than just the meaning of the human when that category is considered alone. The limits of the human also structure and frame a set of relations between the human and something beyond itself. Of particular importance are two bilateral relationships, human/AI and human/God. These bilateral relationships, the contrast between which arguably captures the anthropology of the encyclical most profoundly, can be taken in turn. With respect to human/AI, paragraph 99 presents the most extended contrast between these two terms. In rapid succession, the text makes a series of striking claims about AI, which, unlike the human, does not undergo experiences, possess a body, feel joy or pain, mature through relationships, or know “from within” what love, work or responsibility mean (99). Lacking the capacity to make moral judgments, AI therefore lacks responsibility. Rather than the “experience of those who allow themselves to be shaped by life and grow over time through choices, mistakes, forgiveness and fidelity,” as is the human condition, AI is “a form of statistical adaptation based on data and feedback [...]” (99). The human/AI relation is presented here in diametric opposition. The idea is that in order to use AI responsibly and effectively, humans need to understand how it differs from the human in fundamental ways. This forms a basis for the normative claim that human oversight should be expanded across as much as possible across the process of building, designing, and using AI, such that “it will always be human intelligence, with its conscience and freedom, that guides technical innovations and responsibly determines their use and limits” (97). Although the stark human/AI contrast of paragraph 99 has been contested by figures from within the field of artificial intelligence such as Anthropic co-founder Chris Olah, who spoke at the encyclical’s initial presentation, what has not been contested is the claim that AI should be subjected to human oversight. This point complements the admirable attention that the encyclical text gives to the human labor involved in making AI systems. It refers, for instance, to the “silent work of millions of people engaged in essential yet largely unseen activities, such as data labeling, model training and content moderation, often involving

disturbing material” (173). This reflects the collaborative impulses of institution-building, mutual care, and all-around variety of the human as presented within the text. The human/AI contrast is also a basis for the encyclical’s critique of transhumanism and posthumanism, which are presented as ideologies that recognize neither limits nor the proper risks of wielding power. There is some subtlety in this critique, in that the text states that “the key issue is not the use of technology as such, but the vision that underlies it,” a vision that, on the encyclical’s telling, incorrectly sees the “human being as something to be perfected or surpassed” (117). Less subtle, however, is the encyclical’s representation of transhumanism and posthumanism themselves, which ignores a wide range of perspectives that, under the posthumanist heading in particular, have sought less to surpass or perfect the human than to highlight forms of exploitation and exclusion that have been carried out in the name of the category of the human. Such posthumanist perspectives include examples associated with feminism (Haraway 1985), ecology (Latour 2017), and postcolonialism (Jenkins 2023).

4 The human/God relationship: continuity within creation

As for the human/God relation, this is presented less in terms of diametrical opposition than of a continuity in which the divine contains and surpasses the human. This relation, in which the divine is the authentically “more-than-human” (126), is embedded within a nest of ordered relationships that is inseparable from the context of creation. As the encyclical text states, “every human being is created in the image of God and is part of a network of relationships that bind him or her to others, to specific populations and to creation” (73). If God has been defined elsewhere as “the freedom that allows other freedoms to exist” (Fowles 2004, 97), God relative to the human is, for the encyclical, the relation that makes other relations possible. This is both salvific and inseparable from human finitude. Indeed, “what saves humanity is not enhanced self-sufficiency, but a relationship that liberates, a communion that transforms” (128). Moreover, “Finitude, when truly accepted, does not diminish us but opens us to recognizing the face of God and others” (122). This position is designated as Christian humanism, which “does not reject science or technology, but embraces them with gratitude and realism, and grounds them within a higher vocation” (129). Although the encyclical’s presentation of the human/God relation arguably minimizes the terrifying or disruptive aspects of the divine encounter—found, for example, in various theologies of grace—the contrast the encyclical presents between human/AI and human/God is nevertheless effective in communicating a moral vision of the human as capable of using and managing AI without undue fear or veneration.

5 The human/animal relationship: significant but underdeveloped

If human/AI and human/God are both prominent bilateral relationships with respect to the anthropology of the encyclical, there is one highly important bilateral relation that is comparatively neglected. This is the human/animal relation, which is a specification of the more general and theologically significant human/creation relationship. The text admittedly does refer to nonhuman life in terms of a “situated anthropocentrism” that embeds the human within “a network of relationships with other living beings and with all of creation” (237). It also contains the following analogy between human society and biology in terms of balance within ecosystems: “In an ecosystem, balance is disrupted when one species expands at the expense of others; in human life, something similar occurs when one faculty claims to be the measure of everything” (113). Beyond these passing references, however, nonhuman life is generally absent from consideration. The oversight is unfortunate, not just because nonhuman life is ethically and theologically significant in itself, nor even because it is an important point of access for exploring what is uniquely human. The human/animal relation is also important because of its relevance to the human/AI and human/God relations just mentioned. With respect to human/God, for example, it is significant that ‘more-than-human’ has become a customary way of referring to animal life among many commentators (cf. Abram 1996). More importantly, with respect to human/AI, the human/animal relation raises key questions about the unique relation between language and embodiment that characterizes the human. It would of course be simplistic to represent the relation between humans, AI, and animals as ‘humans = bodies + intelligence,’ ‘artificial intelligence = intelligence – bodies,’ or ‘animals = bodies – intelligence.’ Nevertheless, animals do relate to and contrast with the human in ways that diverge instructively from that of artificial intelligence. The divergence is instructive because it reveals valuable normative claims on how the human should interact with artificial intelligence, which for most people is encountered exclusively in the form of words. Indeed, it is possible that what is understood about how humans are interpreted by animals (cf. Kohn 2013) can be applied to the risks that have rightly been identified in humans being interpreted by AI (Douthat 2026). That is, by reflecting on what we can learn about the human by engaging with the human as construed by animals, we might learn more about how to engage, without unwarranted credulity or suspicion, the ways that AI represents and reflects humans back to themselves.

6 Ecological and postcolonial implications of the encyclical’s anthropology

The encyclical presents several opportunities to reflect critically on the social and historical consequences of the Church’s teachings on anthropology, particularly with regard to environmental devastation and colonial conquest. For example, the moral vision of the encyclical *Rerum novarum*, which is such an important reference point for the papacy of Leo XIV in general

and this encyclical in particular, is predicated upon an anthropology in which “man not only should possess the fruits of the earth, but also the very soil, inasmuch as from the produce of the earth he has to lay by provision for the future” (RN 7). Such a view arguably does not apply to *Magnifica humanitas*, whose text insists that “the goods of creation [...] be regulated in such a way as to respect the environment, avoid waste and prevent new forms of exploitation” (67). However, as the anthropology of *Rerum novarum* could convincingly be taken as a license for environmentally harmful practices, more work is required to properly distinguish the “situated anthropocentrism” of *Magnifica humanitas* from that legacy. As for colonial conquest, European encounters with non-European peoples gave rise to a history in which the category of the human was divided into *humanitas* and *anthropos*, with the former designating a capacity to reason and reflect generally reserved exclusively for Europeans (cf. Osamu 2006). Although the encyclical gives no indication whatsoever of endorsing such a distinction, this historical background does bear on—and even challenge—the encyclical’s insistence that the category of the human conveys a moral status that extends uniformly and without exception within its boundaries. Irrespective of the encyclical’s unique focus on artificial intelligence, there are vital debates on postcolonialism (Whyte 2018) and on the Anthropocene (Chakrabarty 2021) that complicate or even challenge such a view. To make such observations is to suggest ways of accounting for historical practices as an opportunity for the Church to exercise social and historical responsibility. This is not only relevant to the encyclical’s prevailing points regarding artificial intelligence, but also consistent with its admirably measured representation within the encyclical of a Church that has the capacity to learn as well as teach.

Bibliography

- Abram, David (1996): *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-than-human World*. New York: Knopf-Doubleday.
- Chakrabarty, Dipesh (2021): *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago: University of Chicago Press.
- Douthat, Ross (2026): Pope Leo Isn’t Standing Athwart the Singularity. *New York Times*, online at: <https://www.nytimes.com/2026/05/27/opinion/pope-leo-ai-encyclical.html>, accessed on 12.06.2026.
- Fowles, John (2004) [1969]: *The French Lieutenant’s Woman*. New York: Vintage Press.
- Guardini, Romano (1951): *Das Ende der Neuzeit*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag.

- Haraway, Donna (1985): A Manifesto for Cyborgs. Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s. In: *Socialist Review* 15 (2), 65–107.
- Hittinger, Russell (2008): The Coherence of the Four Basic Principles of Catholic Social Doctrine. An Interpretation. In: *Pursuing the Common Good. How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together*. Pontifical Academy of Social Sciences, Acta 14. Vatican City: 2008, 75–123.
- Jenkins, Willis (2023): Ethics After Humanity. In: *Journal of Religious Ethics* 51 (4), 611–638.
- Kohn, Eduardo (2013): *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- Latour, Bruno (2017): *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press.
- Olah, Chris (2026): Anthropoc co-founder Chris Olah's remarks on Pope Leo XIV's encyclical "Magnifica humanitas". *Anthrop/c*, online at: <https://www.anthropic.com/news/chris-olah-pope-leo-encyclical>, accessed on 11.07.2026.
- Osamu, Nishitani (2006): Anthropos and Humanitas. Two Western Concepts of Human Being.” In: Sakai, Naoki and Soloman, Jon: *Translation, Biopolitics, Colonial Difference*, 259–273.
- Whyte, Kyle Powys (2018): Is It Colonial Déjà Vu? Indigenous Peoples and Climate Justice. In: Adamson, Joni and Davis, Michael (Eds.): *Humanities for the Environment*. New York: Routledge, 88–105.

Ecclesiastical documents

- Dicastery for the Doctrine of the Faith/ Dicastery for Culture and Education (2025): *Antiqua et Nova. Note on the Relationship Between Artificial Intelligence and Human Intelligence*, online at: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20250128_antiqua-et-nova_en.html, accessed on 22.09.2026.
- International Theological Commission (2026): *Quo Vadis, Humanitas? Thinking Through Christian Anthropology in the Face of Certain Scenarios for the Future of Humanity*, online at: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20260304_quo-vadis-humanits_en.html, accessed on 22.09.2026.
- Pope Leo XIII (1891): *Encyclical Letter Rerum novarum*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- Pope Leo XIV (2026): *Encyclical Letter Magnifica humanitas*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- Pope Paul VI (1965): *Encyclical Letter Gaudium et spes*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- Ratzinger, Joseph (2004): *Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Collaboration of Men and Women in the Church and in the World*, online at: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_en.html, accessed on 22.09.2026.

Wahrheit

Bereits in den ersten Absätzen der Enzyklika setzt Papst Leo Wahrheit als ein zentrales Motiv, indem er die SLK als „lebendiges Korpus an Wahrheiten“ (3) definiert und sein Pontifikat im Allgemeinen sowie *Magnifica humanitas* im Besonderen als Beitrag zu dieser lebendigen Tradition einordnet. Aufgabe der Lehre ist es dabei, so Leo, sich kontinuierlich und in jeder Epoche neu mit den *res novae* auseinanderzusetzen (vgl. 17), zu denen er in unserer Zeit u. a. die Künstliche Intelligenz zählt. Der Papst charakterisiert die Wahrheit als ein „Geschenk, das es miteinander zu teilen gilt“ (25), und präludiert damit seinen Gedanken von der „Wahrheit als Gemeingut“ (132–147). Eine besondere Rolle spielen dabei sowohl eine Haltung der Offenheit – nicht zuletzt gegenüber wissenschaftlicher Erkenntnis – als auch selbstkritische Reflexion (vgl. 137 f.; 176 f.) und Dialog in und zwischen den Gemeinschaften: „So verstanden wird die Soziallehre zu einer Theologie der Gemeinschaft in der Geschichte; zu einem Ort, an dem das fleischgewordene Wort weiterhin zu Dialog, Erinnerung und Prophezeiung wird“ (27).

1 Wahrheit im Dialog mit der Geschichte

Gegen eine statische und doktrinaire – instruktionstheoretische – Wahrheitsauffassung skizziert Leo ein dialogisches und dynamisches Verständnis der SLK als Prozess der Wahrheits*findung* oder auch als „Begegnung zwischen der ewigen Wahrheit des Evangeliums und den Fragen der Geschichte“ (27). Die Kirche „besitzt“ (25) die Wahrheit nicht, sondern muss sich beständig in sie einführen lassen: „Die Geschichte ist daher einer der Orte, an denen sich die Kirche vom Heiligen Geist über die humanisierende Tragweite des Evangeliums unterweisen lässt und lernt, ihre Lehre im Dienst der Würde eines jeden Menschen und des Wohls der Völker zu gestalten“ (22). Dabei ist sie angewiesen auf den „Beitrag der Wissenschaften, der Kulturen und der menschlichen Erfahrung“ (27, vgl. auch 46) als Teil eines iterativen geistlichen Prozesses der „gemeinschaftlichen Unterscheidung“ (27).

Nur durch eine „Haltung der Offenheit gegenüber der Wahrheit“ (26), so Leo, kann die Kirche ihrer Katholizität – der großen Vielfalt an geschichtlichen Situationen und konkreten Lebensumständen bei gleichzeitiger Einheit in der Weltkirche – gerecht werden. Entsprechend ist das Wahrheitsverständnis, das in den Absätzen 22–27 umrissen wird, nicht monolithisch und monologisch, sondern arbeitet mit Kategorien des Prozesshaften, der (Multi-)Perspektivität, des Dialogs und der Synthese, ohne dass Spannungen unbedingt eingeebnet werden müssten: „Es ist eine Wahrheit, die die Vielfalt nicht fürchtet, sondern annimmt und ordnet; die die Konflikte

nicht beseitigt, sondern verwandelt; die wieder zusammenfügt, was die Geschichte zu zerstreuen droht“ (25). Es liegt nahe anzunehmen, dass dieser für gesellschaftliche und politische wie für kirchliche Kommunikationsformen und -prozesse anspruchsvolle Gedanke nicht zuletzt aus den innerkirchlichen Suchbewegungen zur Synodalität gespeist ist (vgl. XVI. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode 2024, 53–56; 81–86; Franziskus 2024, 9).

Die Relation zwischen dem so grundgelegten prozessualen Charakter der SLK und dem „unvergänglichen Kern von Wahrheiten“ (46; vgl. 22) wird beispielhaft veranschaulicht in den Absätzen 176–177. Im Kontext seiner Darlegungen zu neuen Formen der Sklaverei (vgl. 173–179) erinnert Papst Leo XIV. an die kirchliche „Komplizenschaft und an die Blindheit von gestern im Hinblick auf die Ungerechtigkeit der Sklaverei“ (177) und bittet im Namen der Kirche um Vergebung (vgl. 176). Dabei ordnet er die kirchliche Verstrickung in die Praxis und Legitimierung von Sklaverei in Relation zum kirchlichen Wahrheitsverständnis ein: Sie sei „ein klares Beispiel für das wachsende Verständnis der Kirche hinsichtlich der ewigen Wahrheiten der Offenbarung, die sie bewahrt.“ (176) Ohne die Diskrepanz zwischen „der Überzeugung von der Würde jedes Menschen, der nach dem Bild Gottes erschaffen worden ist“ (176) und der jahrhundertelangen Billigung der Sklaverei als sozialer Institution zu leugnen, betont er die grundlegende Kontinuität der Lehre, deren normative Implikationen sich der Kirche allerdings erst mit gehöriger Verzögerung erschlossen hätten (vgl. 176).

2 Wissenschaften als Erkenntnisquelle der SLK

Magnifica humanitas kann ebenso wie schon Franziskus' Enzyklika *Laudato si* als Beispiel dafür herangezogen werden, dass sozioethische Positionierungen der Kirche von einer Öffnung für die modernen Wissenschaften außerordentlich profitieren.

Die neuzeitlichen und modernen Geistes-, Sozial- und Naturwissenschaften als eigenständige Erkenntnisquellen anzuerkennen und sich lernbereit mit ihnen auseinanderzusetzen, ist mit Blick auf die historische Situierung der Kirche in der Moderne und vis à vis deren Erkenntnis- und Deutungsressourcen immer noch keine Selbstverständlichkeit. Unzureichende erkenntnistheoretische und hermeneutische Theorien haben die Kirche immer wieder daran gehindert, den eigenen Weltdeutungs- und Wahrheitsanspruch mit dem fortschreitenden wissenschaftlichen Weltwissen (an dem immer auch theologische Gelehrte mitgewirkt haben) konstruktiv zu vermitteln. Der neuzeitliche Streit um Weltbilder (vgl. Johannes Paul II. 1992) – Kopernikus, Galilei – ist dafür nur ein prominentes historisches Beispiel. Auch bis in die unmittelbare Gegenwart lassen sich, zum Beispiel im Feld der Anthropologie, Verwerfungen zwischen der Lehre der Kirche und dem wissenschaftlichen Wissen nachzeichnen.

Vor diesem Hintergrund verdienen die Signale, die Papst Leo mit seiner Enzyklika zum Verhältnis von SLK und Wissenschaften setzt, umso größere Aufmerksamkeit: Die Kirche übernimmt „den pastoralen Stil des Zweiten Vatikanischen Konzils [...], das dazu einlädt, auf die Zeichen der Zeit zu hören, sie zu erkennen und zu deuten“, und „fürchtet [...] die Begegnung mit dem menschlichen Wissen nicht“ (23). Ihre Soziallehre „deutet die Herausforderungen der Gegenwart „im Dialog mit den Wissenschaften“ (18). Um Gerechtigkeitskriterien, die sich, so Papst Leo, aus der religiösen Botschaft des Christentums erschließen, „auf die komplexen Situationen unserer Zeit anzuwenden, ist der Beitrag der Philosophie sowie der Geistes- und Sozialwissenschaften wesentlich [*essential*, in der englischen Ausgabe, Anm. d. A.], da sie helfen, die kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Dynamiken tiefer zu verstehen und zu analysieren“ (23). Gemäß dem geschichtlichen Denkansatz von *Magnifica humanitas* und der konziliaren Logik des „Hörens, Unterscheidens und Deutens der Zeichen der Zeit“ (23) können normative Einsichten nur dann konstruktiv auf eine gegebene soziale Realität bezogen werden, wenn zwischen der Sachlogik technologischer oder politischer Entwicklungen einerseits und der Sinnlogik und dem Orientierungsanspruch grundlegender normativer Orientierungen andererseits kreativ vermittelt wird.

Der Aufgeschlossenheit für wissenschaftliche Welterschließung, Erkenntnisfortschritte und Theorieangebote entspricht die wiederholte Beteuerung, dass sich die SLK und ein „christlicher Humanismus“ (129) nicht pauschal gegen Wissenschaft und Technik stellen (vgl. u. a. 4; 9; 129) – auch nicht gegen die Potentiale der Künstlichen Intelligenz. Vielmehr werden Analyse, Verstehen und die geistige Auseinandersetzung mit den Folgen neuer Erkenntnisse als Voraussetzungen für ein zielführendes Handeln impliziert, das die SLK praktisch wirksam werden lässt. Die Öffnung für die modernen Wissenschaften wird so zur Schlüsselaufgabe der Kirche, wenn sie mit ihrer Lehre in einer pluralen Öffentlichkeit, in gesellschaftlichen Suchprozessen und politischen Entscheidungszusammenhängen einen Beitrag zu den ethischen Suchprozessen und Zukunftsdebatten unserer Zeit leisten will.

3 „Wahrheit als Gemeingut“: Kritisches Denken als Werkzeug von Wahrheit und Demokratie

Mit Blick auf die Krise der freiheitlichen Demokratie fügt Leo der Lehre von der Gemeinwidmung der Güter ein neues Element hinzu: Er bestimmt die „Wahrheit als Gemeingut“ (vgl. 132–147; 25) und beleuchtet damit die Sicherung grundlegender Güter – zunächst der Qualität eines geordneten politischen Zusammenlebens, das sowohl materielle wie immaterielle Implikationen hat (vgl. 132–134) – von ihren ideellen Voraussetzungen her. Die gemeinsame Suche nach der „Wahrheit von Sachverhalten“ (132) ist Voraussetzung für eine Kommunikation, die allen grundsätzlich gleiche Chancen auf Teilhabe eröffnet, die transparent, sachgerecht und fair von Statten geht – und nicht willkürlich Fiktion als Fakten verkauft und Desinformation als Machtmittel nutzt.

Explizit geht Leo darauf ein, dass die freiheitliche Demokratie durch die Verachtung des Wahrheitsanspruchs in der politischen Kommunikation bedroht sei – und dass diese Gefahr durch die Nutzung der manipulativen Möglichkeiten von KI noch gesteigert werde: Das demokratische Zusammenleben werde vor allem deshalb geschwächt, weil es „nicht nur von Regeln und Verfahren [lebt], sondern vor allem von einer redlichen Beziehung zu den Fakten und einer realen Ausrichtung auf das Wohl des Einzelnen und des sozialen Ganzen“ (134). In der Konsequenz führe „die Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit [...] zu einem langsamen, aber unaufhaltsamen Abgleiten zum Totalitarismus“ (134), was nicht auf dem Verlust klarer Maßstäbe des Denkens beruhe, wie Leo mit Bezug auf Hannah Arendt feststellt.

Eine „zentrale Rolle“ für Mündigkeit – das heißt auch: Fähigkeit zur Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit – im Umgang mit der Informationsflut unserer Zeit schreibt Leo der Bildung und explizit der Institution Schule zu (vgl. 139–147). Er umreißt gesellschaftspolitische, pädagogische und intellektuelle Herausforderungen an Schulen, die er als „unaufschiebbar“ (143) identifiziert, und ruft im Namen der SLK „Familien, Schulen, christliche Gemeinschaften und öffentliche Einrichtungen zu einem erneuerten Bildungsbündnis auf“ (147). In Übereinstimmung mit dem zuvor entfalteten Wahrheitsverständnis erscheint dabei als eines der Hauptziele „authentisches, kritisches und kreatives Denken“ (146) in jungen Menschen zu fördern.

Die Bedeutung von Bildung und die Bedürftigkeit der Jugend angesichts der aktuellen Herausforderungen stark zu machen, steht durchaus in Korrespondenz mit früheren päpstlichen Schreiben (vgl. AL 280 f.; LS 213; FT 114). Gleichwohl erscheint diese Schwerpunktsetzung auch in zweierlei Weise defizitär: Zum einen darin, dass die junge Generation zwar zu Recht als besonders schutzbedürftig, aber zu Unrecht als ausschließlich unfähig/lernbedürftig (im Gegensatz zu vermittlungsfähig/Weisheit besitzend) im verantwortungsvollen Umgang mit Information und Technik dargestellt wird. Zum anderen fehlt – abgesehen von einem kurzen Verweis auf die notwendige Weiterbildung von Lehrkräften (vgl. 145) – der Blick auf die ebenfalls zutiefst überforderten älteren – um nicht zu sagen: alle anderen – Generationen. Gerade angesichts der klugen Ausführungen zu Ungleichheit in Bildungsstandards, Teilhabe als Voraussetzung für gelingende Demokratie und Wahrheit als dialogische und dynamische Größe wäre der Blick auf Erwachsenenbildung und Lernen als lebenslange Aufgabe – auch von Institutionen – nur folgerichtig.

Kirchliche Dokumente

- XVI. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode – (übernommen durch) Papst Franziskus (2024): Schlussdokument *Für eine synodale Kirche: Gemeinschaft, Teilhabe und Sendung*. Bonn, 2025: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 244).
- AL – Franziskus (2016): Nachsynodales Schreiben *Amoris Laetitia* – Über die Liebe in der Familie. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 204).
- Franziskus (2024): Begleitende Note von Papst Franziskus zum Abschlussdokument der XVI. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode vom 24. November 2024. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2025): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 244. Bonn. 7–10.
- FT – Franziskus (2020): Enzyklika *Fratelli tutti* – Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 227).
- Johannes Paul II. (1992): Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften. 31.10.1992, online unter: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1992/october/documents/hf_jp-ii_spe_19921031_accademia-scienze.html, abgerufen 17.08.2026.
- LS – Franziskus (2015): Enzyklika *Laudato si'* – Über die Sorge für das gemeinsame Haus. Bonn, 2025: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 244).

Gender und Vielfalt

Angesichts aktueller Entwicklungen sowohl in der globalen Politik als auch in der Kirche in Deutschland ist es angezeigt, Papst Leos Enzyklika auch auf das Thema Gender und sexuelle Vielfalt zu befragen: Antifeministische und rechtspopulistische Gruppierungen, die gegen die Geschlechtergerechtigkeit und sexuelle und reproduktive Gesundheit und Rechte mobilisieren, sind in den letzten Jahren europaweit gewachsen (vgl. Wittenius 2022). So warnt z. B. Amnesty International im Juli 2026 vor der steigenden Bedrohung durch eine organisierte „anti-rights“ Bewegung im Vereinigten Königreich, die sich gegen die Rechte von Frauen und LGBT+ Menschen richtet (Amnesty International 2026). Der deutsche Verfassungsschutzbericht 2025 spricht davon, dass die „rechtsextremistische Agitation gegen die LSBTIQ-Community weiterhin einen bedeutenden Stellenwert für die [rechtsextreme] Szene“ (Amnesty International 2026, 91) hat.

Synodale Reformbemühungen für mehr Geschlechtergerechtigkeit in der Kirche in Deutschland stießen zuletzt auf Absagen aus dem Vatikan, namentlich zur Predigt von Lai*innen in der Messe (vgl. DBK 2026) und zur Segnung von nicht eheberechtigten Paaren (vgl. Vatican News 2026). Zu Letzterem äußerte sich auch Papst Leo persönlich bei der viel beachteten Pressekonferenz auf dem Rückflug aus Äquatorialguinea nach Rom im April 2026. Dabei ließ er verlauten, „dass sich die Einheit oder Spaltung der Kirche nicht um sexuelle Fragen drehen sollte“ (Mancini 2026), und betonte, dass es viel größere und wichtigere Themen gebe als Sexualmoral, „wie Gerechtigkeit, Gleichberechtigung, Freiheit von Männern und Frauen, Religionsfreiheit, die alle Vorrang vor diesem speziellen Thema hätten“ (Mancini 2026). Unklar bleibt, sicher auch auf Grund des Formates „Flugzeuginterview“, wie der Papst Gleichberechtigung und Gerechtigkeit ohne die Dimensionen Geschlecht und Sexualität erreichen möchte. Angedeutet ist aber, dass Leo im Vergleich zu seinem Vorgänger keine weitere Klärungsnotwendigkeit für diese Themen in seinem Pontifikat sieht.

Vor diesem Hintergrund erscheint es folgerichtig, dass weder das Stichwort Gender noch sexuelle Vielfalt in *Magnifica humanitas* explizit benannt werden. Das Thema geschlechtsspezifische Diskriminierung wird zumindest an zwei Stellen (57 und 79) erwähnt. In den folgenden Ausführungen geht es entsprechend um die Identifizierung von Nuancen, die vor dem Hintergrund der jüngsten vatikanischen Äußerungen und des vorangegangenen Pontifikats eingeordnet werden. Dabei bieten sich für *Magnifica humanitas* zwei Sichtachsen an: 1) anthropologische Grundlegungen und 2) strukturethische Implikationen.

1 Anthropologische Grundlegungen

Bereits die Überschrift „*Magnifica humanitas*“ legt durch ihren Fokus auf das Menschsein und die „großartige Menschheit“ das Thema Gender insofern nahe, als das Menschsein in der Geschlechteranthropologie des Katechismus als untrennbar vom „Mann- und Frausein“ (KKK 2331–2335) beschrieben wird. Erwartungsgemäß identifiziert auch Papst Leo XIV. zu Beginn seiner Ausführungen zu menschlicher Würde (50–58) Gen 1,26–27 – „dass Mann und Frau als Bild und Abbild des dreifaltigen Gottes geschaffen sind“ (50) – als „Zentrum der christlichen Sicht des Menschen“ (50). Jedoch setzt der Papst den Fokus *nicht* auf die Geschlechterdifferenz. Im Gegenteil verzichtet er direkt im Anschluss an das Genesis-Zitat auf die ansonsten häufig im Dokument verwendete Formel „alle Frauen und Männer“ zugunsten der Formulierung „jeder Mensch“ (50). Betont wird die allen Menschen gemeinsame Ausrichtung auf Beziehung und Gemeinschaft – untereinander, mit Gott und zur Schöpfung – sowie die Unveräußerlichkeit der menschlichen Würde, die nicht eingedämmt, vermindert oder verdient werden kann, auch nicht durch „richtig[e] oder falsch[e] Entscheidungen“ (50).

Auch wenn letztere Formulierung im Gesamtblick auf die Enzyklika sicherlich ein anderes Ziel verfolgt, erinnert sie doch unter dem Fokus Gender an die Bewertung von geschlechtsangleichenden Maßnahmen („Geschlechtsumwandlung“) durch die Erklärung *Dignitas infinita* (2024) des Dikasteriums für die Glaubenslehre¹: „Daraus folgt, dass jeder geschlechtsverändernde Eingriff in der Regel die Gefahr birgt, die einzigartige Würde zu bedrohen, die ein Mensch vom Moment der Empfängnis an besitzt“ (DI 60). Die Betonung der Unveränderlichkeit der Würde auch in Hinblick auf Entscheidungen, wie sie Papst Leo XIV. vornimmt, scheint zumindest eine Lesart von *Dignitas infinita* zurückzuweisen, welche die Deutung von Entscheidungen einzelner Menschen zur Transition als (potentiell) die ontologische Würde vermindern zulässt. Die dabei vorgenommene Differenzierung von Würde in zwei Kategorien – jene Dimensionen von Würde, die in ihrer Fülle veränderbar sind (die moralische Würde, die gesellschaftliche Würde und die existenzielle Würde) und jene „tiefere Ebene, die wichtigste, nämlich die ontologische Würde“ (52) – bezieht sich wohlgerne selbst auf *Dignitas infinita*. Die Ausführungen der Enzyklika als Kritik an *Dignitas infinita* 60 zu lesen, würde also den Rahmen des vertretbaren deutlich überziehen.

Wie Franziskus sieht auch Leo XIV. die Menschenwürde und -rechte „unter dem Druck neuer Ideologien oder bestimmter, sehr mächtiger Interessen in der heutigen Welt“ (51). Allerdings findet sich in der Identifizierung dieser Ideologie(n) der vielleicht deutlichste Hinweis auf ein abweichendes Denken zu Gender im Vergleich zum Pontifikat seines Vorgängers. Wo Franziskus

¹ Wenn Papst Leo XVI. sich wenig später direkt auf *Dignitas infinita* bezieht (vgl. 53), so tut er es entsprechend seines Schwerpunktes in Verweis auf Absatz 62, d. h. den Abschnitt zu „Gewalt in der digitalen Welt“ (DI 61–62).

und Dokumente, die in seine Amtszeit fallen, immer wieder auf „Gender-Theorie“ oder „Genderideologie“ als eine der größten ideologischen Gefahren unserer Zeit verweisen², setzt Leo XIV. einen anderen Fokus: „Unter diesen Ideologien halte ich jene für besonders verhänglich, die suggeriert, dass jeder Mensch seinen Wert erst verdienen oder rechtfertigen müsse, bis dahin, dass denjenigen, die effizienter und leistungsfähiger sind, ein höherer Wert beigemessen wird“ (51). Wieder erscheint eine vereinnahmende Deutung hier kaum möglich. Dennoch kann darauf hingewiesen werden, dass es an dieser Stelle leicht, vielleicht sogar naheliegend, gewesen wäre, sich auf Franziskus zu beziehen, jedoch sucht der Text weder Anschluss an DI noch distanziert er sich von der Erklärung.

2 Strukturethische Implikationen

Unter dem Vorzeichen der Menschenrechte hebt Papst Leo positiv hervor, dass „mit dem wachsenden Bewusstsein für den Wert eines jeden Menschen und seiner Rechte auch die Anerkennung der Rechte von Minderheiten zugenommen [hat]“ (57). Dabei legt er einen besonderen Fokus auf die Rechte von Frauen, wobei er mit Franziskus' Einschätzung in *Fratelli tutti* (FT 23) übereinstimmt: Es sei noch ein weiter Weg bis zur Überwindung der Kluft zwischen der verbalen Bekräftigung, dass „Männer und Frauen die gleiche Würde und die gleichen Rechte haben“ (57), und der tatsächlichen strukturellen Umsetzung. Ein umfänglicheres Verständnis dafür, was die Umsetzung von Menschenrechten und konkret „soziale Gerechtigkeit“ bedeutet, findet sich in Absatz 79: Strukturen, welche Ungerechtigkeit befördern oder aufrechterhalten, identifiziert Leo XIV. in Anlehnung an Johannes Paul II. als „Strukturen der Sünde, die dem Willen Gottes entgegenstehen und einen persönlichen und gesellschaftlichen Umkehrprozess erfordern“ (79). Dabei legt er besonderen Wert auch auf eine „wiedergutmachende Dimension“: „Dies kann bedeuten, denjenigen, die ignoriert wurden, Würde und Stimme zurückzugeben, Wege zur Heilung des kollektiven Gedächtnisses zu fördern, diskriminierenden Gesetzen und Praktiken entgegenzuwirken und konkret diejenigen zu unterstützen, die noch heute die Folgen von in der Vergangenheit erlittenem Unrecht tragen“ (79). Dabei wird neben kolonialer Gewalt auch explizit geschlechtsspezifische Diskriminierung als eine Dimension struktureller Sünde benannt.

Entgegen dem Eindruck, dass *Magnifica humanitas* Ungerechtigkeit hauptsächlich außerhalb der Kirche verortet, hält Papst Leo am Ende seiner Überlegungen zur Soziallehre fest, dass sich selbige nicht nur an die Gesellschaft, sondern auch an die Kirche selbst richte (vgl. 86–89). Zwar ist auch hier „Ungleichheit“ (89) flüchtig benannt. Der größere Fokus liegt jedoch auf

² Ein Beispiel hierfür ist die, in *Dignitas infinita* zitierte, Rede von „ideologischen Kolonisierungen, unter denen die Gender-Theorie eine zentrale Rolle spielt, die sehr gefährlich ist, weil sie mit ihrem Anspruch, alle gleich zu machen, die Unterschiede auslöscht“ (DI 51).

Dimensionen des Missbrauches, der anerkannt, wiedergutmacht und künftig verhindert werden soll. Das kleine Wort „Prävention“ (89) scheint dabei nicht im ausreichenden Maße einen Prozess anzudeuten, der sich auch der systemischen Aufarbeitung von grundlegenden strukturellen Missständen verschreibt. Vor allem durch das Fehlen der für die Gesellschaft deutlich benannten Ungerechtigkeit geschlechtsspezifischer Diskriminierung als Faktor für Missbrauch, bleibt die hier vorgenommene „Vergewisserung“ zum Thema Genderfragen unbefriedigend – schließt sie jedoch auch nicht explizit aus.

Die gleiche Dynamik gilt für die vielleicht signifikanteste Stelle der Enzyklika in Bezug auf Genderfragen: Die Einordnung des Verhaltens der Kirche zu Sklaverei.

Dieser Abschnitt (176), wenngleich nicht explizit in dieser Absicht formuliert, erscheint exemplarisch für einen Umgang von Kirche mit Wahrheit und Offenbarung, der eine zukünftige Anerkennung von kirchlicher geschlechtsspezifischer Diskriminierung – gegen Frauen, gegen trans*, inter* und nichtbinäre Personen, gegen homosexuelle Menschen u. a. – als Unrecht möglich erscheinen lässt. Die kluge Formulierung, die auf die Kontinuität in der Überzeugung und einen Mangel an sachgerechter Anwendung selbiger baut, ist leicht – ja, fast notwendiger Weise – übertragbar auf andere Formen des strukturellen Unrechts (u. a. geschlechtsbasierte Diskriminierung, Komplizenschaft im Kolonialismus insgesamt, Umgang mit indigener Bevölkerung durch katholische Institutionen, Übergriffigkeit der Sexuallehre).

Obwohl der o. g. Abschnitt zur Selbstreflexion der Kirche auch auf gegenwärtige Missstände abzielt, bleibt jedoch die Stellungnahme zu Sklaverei, die einen viel weiteren Rahmen an institutionellen und strukturellen Folgen öffnet, stark unter dem Vorzeichen vergangener Fehler, die – so die Implikation – bereits behoben seien. Eine explizite Übertragung auf die Gegenwart findet nur insofern statt, dass die Kirche auch zukünftig fehleranfällig zum Thema Sklaverei bleibt, sollte sie sich nicht zu neuen Formen des Menschenhandels verhalten (vgl. 177).

Dennoch kann und sollte die Anwendung auf gegenwärtige Unrechtsdimensionen möglich sein. Dies gilt insbesondere auch unter dem Vorzeichen eines positiven Umgangs mit den Erkenntnissen der Wissenschaften, den der Papst v. a. in den Absätzen 18 und 23 der Enzyklika für die Soziallehre stark macht. So gelten die Selbstreferenzialität und fehlende ernstzunehmende Rezeption neuerer Erkenntnisse der Humanwissenschaften bisher als Hauptkritikpunkte, die von außen gegen vatikanische Stellungnahmen wie das Papier „Als Mann und Frau schuf er sie“ (AMUFSES) des Dikasteriums für Bildung zu Gender vorgebracht werden³.

³ Wenngleich auch AMUFSES den formalen Anspruch einer wissenschaftsnahen Auseinandersetzung explizit für sich erhebt.

3 Resümee

Wie vorangegangene Schreiben lässt auch *Magnifica humanitas* den Eindruck entstehen, geschlechtsspezifische Diskriminierung sei ein strukturelles Problem der Gesellschaft(en), nicht aber der römisch-katholischen Kirche. Falls es in der Absicht des Papstes liegt, mit der Enzyklika auch eine Richtung zu den Themen Gender und Geschlechtervielfalt grundzulegen, so geschieht dies subtil – im wahrsten Sinne: durch Subtext und Zurückhaltung. Diese Zurückhaltung deutet Behrensens positiv im Sinne der, von Leo selbst angemahnten, „Entwaffnung der Worte“ (214): „Worüber man nicht urteilen muss, davon darf man schweigen“ (Behrensens 2026). Im Kontext einer global zunehmenden Polarisierung um die Themen Gender und Vielfalt kann das Schweigen des Papstes durchaus als strategischer Rückzug aus dem Feld der Sexualmoral zugunsten eines konzentrierten Fokus auf „diejenigen, die tatsächlich eine Gefahr für unsere Gemeinwesen darstellen“ (Behrensens 2026), gedeutet werden. Gleichzeitig sind es eben diese Themen, welche die größte Schnittmenge zwischen Vatikan und recht(sextrem)en Bewegungen unserer Zeit darstellen. So gesehen leistet die offizielle vatikanische Position Vorschub für die Gefährdung und Entrechtung von geschlechtlichen und sexuellen Minderheiten weltweit. Das Schweigen des Papstes kann vor diesem Hintergrund schwerlich als neutral oder als Enthaltung innerhalb eines zunehmend eskalativen Kulturkampfes bewertet werden. Nichtsdestotrotz ist auch klar, dass sich eine Änderung der Lehre der Kirche zu diesen Themen im aktuellen Klima kaum ohne Gefährdung der kirchlichen Einheit realisieren ließe – selbst, wenn dies im Interesse des Pontifex läge.

Potentiell bahnbrechend – wenn als programmatisch verstanden – sind Leos Darlegungen zu vergangenen Verstrickungen in Sklaverei (vgl. 176–177), zu denen der Papst eine durchaus vergleichbare (*nicht* gleichzustellende) Rolle im Spannungsfeld zwischen Politik, Legitimierung, christlicher Grundüberzeugung und eigener kirchlicher Praxis skizziert. In Kombination mit der Ermahnung zur kirchlichen Selbstreflexion in Bezug auf die eigene Soziallehre (vgl. 86) scheint hier eine Richtung vorgegeben zu sein, die zur wissenschaftlich informierten, struktur-ethischen Kritik ermutigt und den Stimmen von durch kirchliches Unrecht Betroffenen Gewicht gibt (vgl. 89). Praktisch bleibt abzuwarten, ob Leos Pontifikat diese Erwartungen selbst einholen kann. Zumindest in *Magnifica humanitas* bleibt Hannah Arendt die einzige weibliche Stimme, auf die Bezug genommen wird (vgl. 134), obwohl der Papst sich durchaus mit dem Tolkienzitat in 213 für unkonventionelle Quellenzitation entschieden hat. Weder die Stimmen von weiteren Frauen noch von Betroffenen von kirchlichem Missbrauch oder Sklaverei werden sichtbar.

Literatur

- Amnesty International (2026): Uncovering a growing anti-human rights movement, online unter: <https://www.amnesty.org.uk/about/strategy-and-impact/our-impact/uncovering-a-growing-anti-human-rights-movement/>, abgerufen 21.07.2026.
- Behrensen, Maren (2026): Das entwaffnende Wort: Worüber Magnifica humanitas schweigt. Feinschwarz Theologisches Feuilleton am 23.06.2026, online unter: <https://www.feinschwarz.net/das-entwaffnende-wort-worueber-magnifica-humanitas-schweigt/>, abgerufen 22.07.2026.
- Mancini, Marco (2026): Papst Leo spricht auf Rückflug aus Afrika über Segnung homosexueller Verbindungen. CNA / Deutsch am 24.04.2026, online unter: <https://de.catholic-newsagency.com/news/24143/papst-leo-spricht-auf-ruckflug-aus-afrika-uber-segnung-homosexueller-verbindungen>, abgerufen 21.07.2026.
- Vatican News (2026): Glaubensdikasterium äußert sich zu Segnungs-Vademecum in D. Vatican News am 06.05.2026, online unter: <https://www.vaticannews.va/de/vatikan/news/2026-05/-vatikan-fiducia-suplicans-segen-gleichgeschlechtlich-paare-brief.html>, abgerufen 02.07.2026.
- Wittenius, Marie (2022): Die transnationale Anti-Gender-Bewegung in Europa. Heinrich Böll Stiftung / Gunda Werner Institut Feminismus und Geschlechterdemokratie am 03.02.2022, online unter: <https://www.gwi-boell.de/de/2022/02/03/die-transnationale-anti-gender-bewegung-europa>, abgerufen 21.07.2026.

Kirchliche Dokumente

- DBK (2026): Vatikan antwortet auf den Antrag der Bischofskonferenz auf Predigt-Indult. Pressemeldung Nr. 010 am 23.06.2026, online unter: <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/vatikan-antwortet-auf-den-antrag-der-bischofskonferenz-auf-predigt-indult>, abgerufen 02.07.2026.
- DI – Dikasterium für die Glaubenslehre (2024): Erklärung *Dignitas infinita* über die menschliche Würde, online unter: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240402_dignitas-infinita_ge.html, abgerufen 02.07.2026.
- FT – Franziskus (2020): Enzyklika *Fratelli tutti*, online unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, abgerufen 02.07.2026.
- KKK – Katechismus der Katholischen Kirche (1997), online unter: https://www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM, abgerufen 02.07.2026.

Frieden

„Der Friede sei mit euch allen: hin zu einem ‚unbewaffneten und entwaffnenden‘ Frieden.“ Unter dieses Motto hat Leo XIV. den Welttag des Friedens am 1. Januar 2026 gestellt. Die Forderung nach einem solchen Frieden durchzieht auch die Enzyklika *Magnifica humanitas*.

Das Thema des Friedens ist, wie vieles andere in der Enzyklika, in das Spannungsverhältnis zwischen den beiden biblischen Bildern: Babel und Jerusalem, eingelassen. Es geht um die Gestaltung einer Gesellschaft, in der der Mensch in seiner Großartigkeit und zugleich Begrenztheit und Verletzbarkeit leben kann. Das erfordert Frieden. Die Frage nach Krieg und Frieden schließt technische Fragen ein und wird durch digitale Technologien und KI verschärft, aber sie geht doch weit darüber hinaus. Es ist eine Stadt aufzubauen, im Sinne Nehemias, zum Schutz der Menschheit und des Gemeinwohls (vgl. 184).

Im Folgenden werden in einem ersten Teil das Friedensverständnis der Enzyklika und die Gefährdungen dieses Friedens dargelegt. Anschließend werden in einem zweiten Teil friedensethische Grundlinien des Lehrschreibens nachgezeichnet und diskutiert.¹

1 Welcher Frieden?

1.1. Bedeutung und Stellenwert des Friedens in der Enzyklika

Wie in Sozialenzykliken üblich bezieht sich Papst Leo XIV. auf einzelne Aspekte der Verlautbarungen seiner Vorgänger, um sich in die so aufgezeigte Tradition zu stellen und zugleich in der Auswahl und Darstellung eigene Akzente zu setzen. Am Ende jedes Abschnittes hebt er hervor, was aus der Verkündigung des jeweiligen Papstes „für unsere Zeit“ besonders relevant ist. In dem entsprechenden Abschnitt zu *Pacem in terris* (1963) von Johannes XXIII. erscheint sein Verständnis von Frieden in knapper, aber für die Enzyklika und das Pontifikat programmatischer Weise: „Für unsere Zeit, die von weit verbreiteten Konflikten und neuen Formen globaler gegenseitiger Abhängigkeit geprägt ist, bleiben von besonderer Bedeutung der universale Horizont seines Aufrufs, der Verweis auf die Menschenrechte als gemeinsame Grundlage und die Überzeugung, dass dauerhafter Frieden Institutionen und Beziehungen

¹ Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine Überarbeitung von Becka 2026.

zwischen den Völkern erfordert, die von der Würde eines jeden Menschen inspiriert sind.“ (33) In Anschluss an Johannes XXIII. – und im Einklang mit der Friedensforschung – geht Leo XIV. davon aus, dass Frieden mehr ist als die Abwesenheit von Krieg. Ein negativer Begriff von Frieden genügt nicht. An späterer Stelle betont er, dass ein positiver Friedensbegriff nicht utopisch oder irrational sei: „Vielmehr ist der Friede weder eine naive Hoffnung noch die bloße Abwesenheit von Krieg: Er ist das stets mögliche Ergebnis von Gerechtigkeit und Nächstenliebe.“ (205)

Zu einem solchen positiven Friedenbegriff gehören demnach die Menschenrechte als gemeinsame Grundlage und eine institutionenbasierte Regelung der Beziehungen zwischen den Völkern, in der die Menschenwürde geschützt wird. In einer Welt, die von vielseitigen Abhängigkeiten und von Spaltungen geprägt ist, ist die Würde als universal zu verteidigen: Sie kommt jedem Menschen zu.

Zur Realisierung universaler Ansprüche ist Multilateralismus nötig – als eine Rahmenordnung, die Dialog und Frieden ermöglicht. Die Idee von „Institutionen, die geschaffen wurden, um die Idee eines gemeinsamen Schicksals der Völker und eines globalen Gemeinwohls zu wahren“ (201) hatte nach dem Zweiten Weltkrieg Überzeugungskraft und hat zum Bemühen um eine gerechte Weltordnung beigetragen. Aber sie sei geschwächt und einem konfliktreichen Multipolarismus gewichen (vgl. 201.). Leo XIV. bekennt sich klar zum Multilateralismus und zur ebenfalls unter Druck stehenden Demokratie. So weist der Papst darauf hin, dass die Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit zum Totalitarismus führt. „Denn es [das demokratische Leben, M.B.] lebt nicht nur von Regeln und Verfahren, sondern vor allem von einer redlichen Beziehung zu den Fakten und einer realen Ausrichtung auf das Wohl des Einzelnen und des sozialen Ganzen.“ (134) Auch das sind zentrale Voraussetzungen für Frieden sowohl innerhalb einer Gesellschaft als auch auf internationaler Ebene. Ein echter Multilateralismus benötigt Regeln und das aufrichtige Bemühen, Probleme faktenbasiert und sachorientiert anzugehen und zu lösen. Und es bedarf einer Bereitschaft, sich an jene Regeln überhaupt zu halten.

In dem Zusammenhang kommt der Vorstellung einer „Zivilisation der Liebe“ besondere Bedeutung zu. Es ist ein Konzept, das Leo XIV. von Paul VI. aus der Zeit des Kalten Krieges übernimmt und auf bemerkenswerte Weise aktualisiert: „Die Zivilisation der Liebe ist keine naive Utopie, sondern ein anspruchsvolles Projekt. Sie besteht darin, Nächstenliebe in Strukturen der Gerechtigkeit zu verwandeln, Geschwisterlichkeit institutionelle Formen annehmen zu lassen und den anderen – sei es eine Person oder ein Volk – als einen notwendigen Verbündeten für den Aufbau des Gemeinwohls zu betrachten.“ (186)

Gerechte Institutionen und Strukturen sind unhintergebar für den Frieden in der Gesellschaft und weltweit. „Zivilisation der Liebe“ will Leo XIV. also nicht verstanden wissen im Sinne eines Vorrangs der Liebe vor der Gerechtigkeit, was sich letztlich in moralischen Appellen erschöpfen würde und individualethisch gedacht wäre. Die Enzyklika bleibt in der Argumentation

sozialethisch.² Aber Institutionen funktionieren nicht (wie man vielleicht zu lange dachte) ‚automatisch‘. Es braucht die Bereitschaft, sich an sie zu binden und sie zu gestalten. Eine „Zivilisation der Liebe“, so kann man Leo XIV. verstehen, erleichtert die Selbstbindung. Sie motiviert. Sie liefert einen entscheidenden Impuls, so sagt er, die Grundidee des Solidarismus aufgreifend, um die „erlebte gegenseitige Abhängigkeit zu einer gewollten und gewählten Solidarität werden zu lassen“ (187). Ihr Gegenpol ist die Kultur der Macht, in der allein die Möglichkeit Macht auszuüben, zum entscheidenden Handlungskriterium wird (vgl. 188). Regeln sind dann hinderlich.

Mit Papst Leos Verständnis von Frieden verknüpft ist auch das Konzept der ganzheitlichen Entwicklung des Menschen, weil – im Anschluss an *Populorum progressio* (1967) von Paul VI. – Entwicklung darauf zielt, die Wurzeln der Ungerechtigkeit zu beseitigen und ein menschenwürdiges Leben zu ermöglichen (vgl. 34). Der Fortschrittsoptimismus jener Zeit, der sich in *Populorum progressio* niedergeschlagen hat, findet sich in *Magnifica humanitas* nicht mehr. Aber die Auffassung, dass ganzheitliche Entwicklung jene Sicherheit ermöglicht, die die Grundlage von Frieden ist (und nicht allein eine militärische), trägt sich bei Leo XIV. fort. Es wird festgestellt, was der menschlichen Entwicklung entgegensteht und wie sie missverstanden wird – etwa wenn sie als Anhäufung von Gütern verstanden wird. „Daher ist eine Entwicklung nicht menschlich, die den Konsum einiger erhöht, indem sie Kosten und Schäden auf andere abwälzt, oder die ganze Regionen auf untergeordnete Rollen festlegt und sie daran hindert, ihr Potenzial zu entfalten.“ (83) Und es unterstreicht, dass auch die Berücksichtigung der ökologischen Dimension zur ganzheitlichen Entwicklung und damit zum Frieden gehört, auch wenn der Bezug zu Umwelt und Ökologie mit Blick auf die Möglichkeit von Frieden nicht weiter erörtert wird.

Während *Magnifica humanitas* das Konzept der menschlichen Entwicklung weiterentwickelt, wird, so ist kritisch anzumerken, vergleichbaren Veränderungen in der Entwicklungszusammenarbeit nicht hinreichend Rechnung getragen. Entwicklung wird längst nicht mehr nur, wie die Enzyklika beklagt, über das BIP gemessen, sondern es gibt seit langem jene geforderten „Parameter und Kennzahlen, die das BIP ergänzen“ (159). Allen voran ist der Bericht zur menschlichen Entwicklung zu nennen, der seit 1990 menschliche Fähigkeiten fokussiert³ und der durch andere Konzepte ergänzt wird. Das zu nennen wäre wichtig, weil genau dieses über Jahrzehnte prägende Verständnis gegenwärtig unter Druck gerät, wenn Entwicklungszusammenarbeit verstärkt nationalen Interessen untergeordnet und eng mit dem Nutzenbegriff verknüpft wird. Diese aktuelle Veränderung wird von der Enzyklika nicht

² Maren Behrens stellt zu Recht fest, dass sich das auch und vor allem in dem zeigt, was die Enzyklika nicht sagt; vgl. Behrens 2026.

³ Der Ansatz wurde von Mahbub Ul Haq und Amartya Sen entwickelt und trägt der Einsicht Rechnung, dass das BIP allein kein Indikator für Wohlergehen sein kann; vgl. dazu die informativen Webseiten von UNDP: <https://hdr.undp.org/about/human-development>.

berücksichtigt, sie wäre aber relevant mit Blick auf die Möglichkeit des Friedens und seine Grenzen.

Andere aktuelle Prozesse und Gefährdungen des Friedens werden hingegen zur Sprache gebracht, wie folgend dargelegt wird.

1.2 Gefährdung unserer Zeit

Papst Leo XIV. diagnostiziert eine Normalisierung des Krieges. In mehreren Abschnitten führt er aus, dass in einer Kultur der Macht, die die Gesellschaften durchdringe, Krieg normalisiert werde: „Heute erleben wir im öffentlichen Diskurs und bei den Entscheidungen zur Aufrüstung jedoch einen echten Paradigmenwechsel, mit einer besorgniserregenden Rehabilitierung des Krieges als Instrument der internationalen Politik, während gerade jene ethischen Kriterien, die seinen Einsatz begrenzen, ausgehöhlt werden.“ (190)

Zwar war der Krieg zu keiner Zeit aus der Welt verbannt, und er diene immer wieder der Durchsetzung eigener Interessen, aber die Rede vom Paradigmenwechsel scheint dennoch berechtigt: Russlands Angriffskrieg auf die Ukraine, aber in anderer Weise auch das Agieren der zweiten Trump-Regierung, stehen exemplarisch für eine Politik, für die militärische Gewalt legitim erscheint und internationale Regeln nicht als bindend betrachtet werden. Kriegsinteressen werden nicht verschleiert, und mit ihnen geht eine sinkende Akzeptanz der regelbasierten Ordnung einher. Die Grundlage der Vereinten Nationen, die Menschheit vor der Geißel des Krieges zu bewahren, so der Papst, habe an Überzeugungskraft verloren (vgl. 189). Die Analyse des Papstes entspricht einer aktuellen Studie führender Friedensinstitute in Deutschland, die feststellt, dass sich „militärische Gewalt als reguläres Mittel internationaler Politik etabliert hat: Sie beobachten, dass Regierungen wie staatliche Warlords agieren, die internationale Regeln missachten und Gewalt zur Durchsetzung politischer, ökonomischer und territorialer Interessen einsetzen.“ (bicc/IFSH/INEF/PRIF 2026)

In einem „falschen Realismus“ (205 f.) verbindet sich für Leo XIV. eine Logik der Stärke mit der anthropologischen Überzeugung, dass Krieg Teil der menschlichen Natur sei, sodass man für den Krieg gewappnet sein müsse. Auch dies sei Teil einer Kultur der Macht, die Auswirkungen habe auf das Miteinander in der Gesellschaft und zwischen den Ländern. Denn die Andersheit des Anderen wird als Bedrohung wahrgenommen, „was Besitzansprüche, Herrschaftswillen, hegemoniale Ambitionen, Machtmissbrauch und die Angst vor dem Andersartigen schürt und einen Boden bereitet, auf dem neue Konflikte fast unbemerkt heranreifen können.“ (206) Bedrohungen sind nicht einfach nur gegeben, sie werden auch konstruiert. Und gegenwärtig ist das gesellschaftliche Klima häufig so, dass vieles als Bedrohung wahrgenommen oder konstruiert wird.

Die Kultur der Macht umfasse auch eine sie verstärkende mediale Dimension. Medien haben eine beschleunigende und polarisierende Funktion und bereiten so den gesellschaftlichen Nährboden für Krieg: „durch vereinfachende Narrative, Freund-Feind-Logik, Desinformation und Angst.“ (192) Auch wirtschaftliche Interessen, deren Bedeutung er an anderer Stelle stärker thematisiert, spielen eine Rolle und haben direkten Einfluss auf die Akzeptanz von Krieg.

Diese Gefährdungen werden dem Papst zufolge ergänzt und verstärkt durch technische Entwicklungen, insbesondere KI. Denn die Leichtigkeit des Einsatzes operationell autonomer Waffensysteme mache diesen niederschwelliger, sodass der Grundsatz der *ultima ratio* für den Einsatz von Waffengewalt ins Wanken gerate (vgl. 197). Doch nicht nur die Bereitschaft zum Einsatz von Waffengewalt steige, zugleich wüchsen auch die Gefahren innerhalb bestehender Konflikte. Wenn man von KI als „moralischem Agenten“ (197) spreche und dabei unterstelle, dass die KI kohärenter entscheide, unterschlage man, so Leo XIV., dass dies am Ende eine Wahrscheinlichkeitsrechnung bleibt. Der Papst trifft damit einen zentralen Punkt, der in vielen ethischen Fragen gilt: von der errechneten Rückfallwahrscheinlichkeit eines Straftäters (die über mögliche Ausgänge oder Verkürzungen des Strafmaßes entscheidet) bis hin zur komplexen Errechnung von ‚Erfolgswahrscheinlichkeiten‘ im Kriegsfall: KI wird diese Werte genauer bestimmen als Menschen, aber es bleibt eine Wahrscheinlichkeitsrechnung, die dem unwahrscheinlichen Fall und der konkreten Situation nicht Rechnung trägt. Das moralische Urteil geht über Berechnungen hinaus. Es umfasse, so der Papst, Begriffe wie Gewissen und Verantwortung. „Es existiert kein Algorithmus, der Krieg moralisch vertretbar machen könnte. KI mindert nicht die dem bewaffneten Konflikt innewohnende Unmenschlichkeit; sie kann ihn lediglich schneller und unpersönlicher machen, die Schwelle für den Rückgriff auf Gewalt senken und Verteidigung in operative Vorhersage verwandeln, wobei Opfer auf Daten reduziert werden. So gewöhnt sie uns an den Gedanken, dass Gewalt unvermeidlich ist und lediglich optimiert werden muss.“ (198)

Leos XIV. Gedanken fortführend lässt sich folgern, dass eine Reduktion des Menschen auf Daten einen Beitrag zu dessen Entmenschlichung liefert. Jede Entmenschlichung aber senkt die Hemmschwelle zur Gewalt.

2 Friedensethische Impulse und offene Fragen

2.1 Im Schnittpunkt von Technikethik und Friedensethik

Leo XIV. fordert mit Nachdruck die Regulierung des KI-Einsatzes in Militärtechnik, durch die der Mensch Ziel autonomer Waffensysteme werden kann.⁴ Es brauche „genaue Kriterien für die Urteilsfindung“ (199). Auch wenn die Aussage nicht ganz eindeutig ist, scheint es ihm doch um Kriterien für die Entwicklung und in der Anwendung von Waffensystemen zu gehen. Er nennt erstens Verantwortung, die identifizierbar bleiben muss. Zweitens dürfe der Zeitrahmen des moralischen Urteilens nicht zu kurz werden. Drittens seien Zivilisten zu schützen, was durch eine Technologie, bei der das Gegenüber nicht sichtbar ist, erschwert werde (vgl. 199). Aus den Kriterien leitet er Anforderungen ab: In Systemen, die zu Kriegszwecken eingesetzt werden, müssten Entscheidungsprozesse und damit Verantwortung nachvollziehbar bleiben. Entscheidungen über die Anwendung tödlicher Gewalt müssten unter menschlicher Kontrolle bleiben. Und es „müssen gemeinsame Regeln festgelegt werden, auch auf internationaler Ebene, die den Wettlauf um hochtechnisierte Waffensysteme bremsen und einen besonderen Schutz für Zivilisten und die für ihr Überleben wesentlichen Infrastrukturen gewährleisten“ (200). Die Forderungen sind nahe an dem, was seit Jahren bezüglich eines Übereinkommens zu autonomen Waffensystemen (AWS) (vgl. Connolly 2024) diskutiert wird. Die Befürchtungen in diesen Diskussionen gehen v.a. in zwei Richtungen, dass nämlich mit der Übertragung der Entscheidung über Leben und Tod von Menschen auf Maschinen eine moralische Grenze überschritten wird und dass dieser Einsatz nicht vereinbar ist mit dem Völkerrecht, das auf dem Schutz der Würde des Menschen aufbaut (vgl. Bilgeri 2024, 14). Die Forderungen des Papstes sind daher wichtig. Es ist aber nötig, sie in der ethischen Diskussion weiter zu konkretisieren.

Und es stellt sich die Frage, inwieweit christliche Ethik in militäretischen Fragen mitwirken sollte. Einerseits ist die Option für die Gewaltfreiheit zentral, andererseits gibt der Papst Ratschläge für die Entwicklung von Waffensystemen – auch wenn es freilich um die ethischen Kriterien in dieser Entwicklung geht. Die Enzyklika lässt Interpretations- und Handlungsspielraum. Einrichtungen, die sich aus einer katholischen theologisch-ethischen Perspektive auch mit militäretischen Fragen beschäftigen, werden entscheiden müssen, wie sie damit umgehen.⁵

⁴ Seit 2015 setzt sich das Internationale Komitee vom Roten Kreuz für die Regulierung der Entwicklung autonomer Waffensysteme ein; vgl. International Committee of the Red Cross: ICRC position on autonomous weapon systems, Stand 24.06.2026, online unter: <https://www.icrc.org/en/document/icrc-position-autonomous-weapon-systems>.

⁵ Zum Zeitpunkt der Fertigstellung dieses Beitrags (03.08.2026) ist noch kein Kommentar zur Enzyklika auf der Seite des Instituts für Frieden und Militäretik in Hamburg zu finden; allerdings ein Kommentar

Freilich muss diese technikethische Dimension für Leo XIV. notwendig mit einem Kulturwandel einhergehen. Innerhalb der von ihm skizzierten Kultur der Macht scheint Veränderung kaum möglich.

2.2 Gerechter Frieden und gerechter Krieg

Leos XIV. zentrales und begründetes Anliegen ist, auf einen *gerechten Frieden* hinzuwirken, also auf jenen Zustand, der mehr ist als Abwesenheit von Gewalt, der nämlich eine Gerechtigkeit erfordert, die auf der Garantie von Menschenrechten in einer regelbasierten Ordnung gründet. Deren Bedeutung ist einmal mehr zu unterstreichen. Sie bildet den Kern der Friedensethik.

Die traditionelle Lehre vom *gerechten Krieg* sieht er demgegenüber skeptisch. Es sei „wichtiger denn je, die Überwindung der Theorie des ‚gerechten Krieges‘ zu bekräftigen, die allzu oft herangezogen wird, um alle möglichen Kriege zu rechtfertigen“ (192). Er führt den Kurs seines Vorgängers aus Fratelli tutti (2020) fort und begründet seine Position v.a. damit, dass in einer Kultur der Macht die Gefahr groß sei, die rechten Gründe für den Krieg weit über Verteidigung hinaus zu interpretieren. Er lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass es andere Mittel gäbe, um wirksamer Konflikte zu bewältigen „wie zum Beispiel den Dialog, die Diplomatie und die Vergebung.“ (192) Das ist zweifellos richtig, und angesichts der „Normalisierung“ des Krieges ist es notwendig, auf seine schrecklichen Folgen hinzuweisen, wie er es an derselben Stelle tut.

Und doch ist die Rede von der Überwindung der Theorie des gerechten Friedens überraschend, weil diese letztlich beurteilen will, ob sich ein Krieg (*ius ad bellum*) oder die Mittel in einem Krieg (*ius in bello*) rechtfertigen lassen. Denn der Papst bestätigt das Recht auf Selbstverteidigung und fordert ethische Kriterien zur Beurteilung von Kriegen (vgl. 189). Solche Kriterien bietet – bei aller Schwierigkeit, von einem einheitlichen Konzept zu sprechen – die Theorie des gerechten Krieges. Ich würde daher Braun/Rieks (2026) in ihrer Schlussfolgerung zustimmen: „Leo XIV. distanziert sich daher weniger vom ‚gerechten Krieg‘ als Tradition als von einem Begriff, der historisch immer wieder missverstanden und instrumentalisiert worden ist.“

Gleichwohl sorgte seine Aussage für Diskussionen.⁶ In einer Fußnote heißt es, dass der *Katechismus der Katholischen Kirche* für die legitime Verteidigung mit militärischer Gewalt voraussetze, dass strenge Bedingungen gegeben sein müssten, damit die Entscheidung sittlich vertretbar sei. Dies werde aber oft allzu weit ausgelegt. „Dann will man selbst ‚präventive‘ Angriffe oder kriegserische Handlungen unzulässigerweise rechtfertigen, bei denen sich kaum

des Leiters ebendieses gemeinsam mit Ansgar Rieks, Generalleutnant a. D., online unter: <https://www.domradio.de/artikel/was-bedeutet-magnifica-humanitas-im-kriegsfall>.

⁶ Die Positionen decken ein breites Spektrum ab – von der Feststellung, dass mit MH die Lehre vom gerechten Krieg ausgedient hat (Silber 2026), bis zur scharfen Kritik, der Papst argumentiere inkonsistent (Spieker 2026).

„Schäden und Wirren“, „die schlimmer sind als das zu beseitigende Übel“, vermeiden lassen.“ (Fußnote 182) Darauf könnte man freilich erwidern, dass die Theorie des *gerechten Krieges* in diesen Fällen fehlinterpretiert wird. Ein Angriffskrieg ist nicht zu rechtfertigen. Und wenn man Kriterien wie die *rechte Intention* und *Verhältnismäßigkeit* ernst nimmt, lassen sich die Kriege der Gegenwart wohl zumeist als nicht zu rechtfertigende Gewaltausbrüche beurteilen.

So lange es Kriege gibt, so möchte ich schlussfolgern, ist es nötig, dass es Kriterien gibt, um diese zu beurteilen. Dem stimmt der Papst zu, wenn auch eher nicht unter dem traditionellen Begriff des *gerechten Krieges*.

2.3. Hin zu einer Kultur des Friedens

Vermutlich dient die scharfe Abgrenzung vom gerechten Krieg⁷ der Hervorhebung des zentralen friedensethischen Impulses, nach dem Frieden Gerechtigkeit braucht. Der Perspektivwechsel vom Krieg auf den Frieden war und ist notwendig (vgl. Die deutschen Bischöfe 2000). Frieden bedeutet nicht nur, Konflikte unbewaffnet auszutragen – das freilich zuerst. Es braucht zudem eine Kultur, die entwaffnend ist, die Denken, Sprache und Handeln abrüstet. Es handelt sich um ein Wechselwirkungsverhältnis: In einer solchen Kultur werden Menschenrechte geschützt und Institutionen geachtet; und Institutionen geben umgekehrt einer solchen Kultur ein Gerüst.

Aber wie bildet sich eine solche Kultur – jenseits der sie ermöglichenden Institutionen – heraus? Bildung, die in der Enzyklika insgesamt eine große Rolle spielt, kommt auch hier eine zentrale Aufgabe zu. Auch wenn Bildungssysteme weltweit vielfachen Herausforderungen ausgesetzt sind – von ökonomischen Engpässen bis zur Frage, wie man in der (Aus-)Bildung mit rasanten Entwicklungen noch Schritt halten kann, liegt hier gleichwohl Potential und Aufgabe: Bildungseinrichtungen können und sollen befähigen, mit der Vielzahl von Informationen umzugehen, Wichtiges und Unwichtiges zu unterscheiden und den Bezug zur Wahrheit zu suchen. Die Enzyklika benennt darüber hinaus konkrete Bildungsziele: eine Erziehung zu Freiheit und Verantwortung, die lehrt das Recht anderer Menschen und künftiger Generationen zu achten und zu einem Bewusstsein für Transzendenz und für das Gemeinwohl erzieht. (vgl. 147) Schließlich müsse die Schule, so der Papst verlässliche Beziehungen bieten (vgl. 147) und, so könnte man ergänzen, Beziehungsfähigkeit dadurch fördern. All das geht weit über schulische Bildung hinaus. Es liest sich wie ein Voraussetzungskatalog dessen, was für die Ausbildung einer friedvollen Kultur nötig ist.

⁷ Der Präfekt des Dikasteriums für die Glaubenslehre, Kardinal Víctor Fernández, spricht gemäß KNA-Meldungen in seinem Referat bei dem außerordentlichen Konsistorium der Kardinäle am 26.06.2026 nicht von Ablehnung, sondern von einer nötigen Revision und Verbesserung der Lehre vom gerechten Krieg, damit sie nicht so leicht manipuliert werden könne.

Und die Aufgabe der Kirche? Der Papst betont in anderem Zusammenhang, dass die Prinzipien der Katholischen Soziallehre auch innerhalb der Kirchen Geltung finden müssten. So bedeute etwa Gerechtigkeit „im Inneren der Kirche, die Beziehungen und Strukturen von jenen Verzerrungen zu befreien, die Ungleichheit, Undurchsichtigkeit und Machtmissbrauch hervorrufen.“ (89) An diesen Worten wird sich die Kirche messen lassen müssen. Sie sind vorrangig ein Auftrag für das kirchliche Lehramt und für alle, die in der Kirche Ämter innehaben und Verantwortung tragen. Aber es betrifft alle strukturellen Einheiten, auch Verbände und Gemeinden.

An der konsequenten Orientierung an Gerechtigkeit und anderen Prinzipien im Inneren der Kirche hängt auch die Frage, mit welcher Glaubwürdigkeit kirchliche Akteure in der Gesellschaft und weltweit für Frieden und Gerechtigkeit eintreten. Es braucht überzeugte Katholik*innen, die sich an ihrem jeweiligen Ort für Gerechtigkeit einsetzen. Es braucht eine Vernetzung mit denen, die sich ebenfalls darum bemühen. Und es braucht die Stimme des kirchlichen Lehramts auf seinen verschiedenen Ebenen, die sich unermüdlich für gerechten Frieden einsetzt. In all dem ist es nötig, die Perspektive der „Opfer“ einzunehmen bzw. ihnen Raum zu geben, also derer, die am meisten unter Konflikten leiden (vgl. 216).

Je konsequenter die Bemühungen Gerechtigkeit, Solidarität und Subsidiarität im Innern ist, desto authentischer und überzeugender kann sie im politischen Raum für gerechten Frieden werben. Die erste Enzyklika von Leo XIV ist ein wichtiger Beitrag dazu.

Literatur

Becka, Michelle (2026): Entwaffnender Friede. Friedensethischen Dimensionen in Magnifica Humanitas. In: Amosinternational 20, Spezial, 23–27.

Behrensen, Maren (2026): Das entwaffnende Wort: Worüber Magnifica humanitas schweigt. In: Feinschwarz am 23.06.2026, online unter: <https://www.feinschwarz.net/das-entwaffnende-wort-worueber-magnifica-humanitas-schweigt>, abgerufen 24.06.2026.

Bilgeri, Andreas (2024): Autonome Waffensysteme. Zum Stand der internationalen Debatte. In: ZEBIS (Hg.): Ethik und Militär 1, Spezial: Militär, Mensch, Maschine, 12–15, online unter: https://www.ethikundmilitaer.de/fileadmin/ethik_und_militaer/Ethik-und-Milit%C3%A4r-2024-1.pdf, abgerufen 24.06.2026.

bicc; IFSH; INEF; PRIF (2026): Pressemitteilung. Friedensgutachten 2026 warnt vor einer Welt der Warlords, online unter: <https://www.friedensgutachten.de/media/2026/06/08/Pressemitteilung-Friedensgutachten-2026.pdf>, abgerufen 24.06.2026.

Braun, Christian; Rieks, Ansgar (2026): Was bedeutet "Magnifica Humanitas" im Kriegsfall? "Debatte nicht bei Warnungen belassen", in: Domradio am 24.07.2026, online unter: <https://www.domradio.de/artikel/was-bedeutet-magnifica-humanitas-im-kriegsfall>, abgerufen 03.08.2026.

Connolly, Catherine (2024): Wie geht es mit den Bemühungen um ein rechtsverbindliches Abkommen zu autonomen Waffensystemen weiter? In: ZEBIS (Hg.): Ethik und Militär 1, Spezial: Militär, Mensch, Maschine, 4–11, online unter: https://www.ethikundmilitaer.de/fileadmin/ethik_und_militaer/Ethik-und-Milit%C3%A4r-2024-1.pdf, abgerufen 24.06.2026.

Hoff, Johannes (2026): Menschheit am Scheidepunkt? - Was sagt Papst Leo XIV. in seiner neuen Enzyklika über KI? In: Diesseits von Eden. Podcast vom 26.06.2026, online unter: <https://diesseits.theopodcast.at/enzyklika-magnifica-humanitas-papst-leo-ki&ts=1783083012517>, abgerufen 02.07.2026.

Silber, Stefan (2026): In Magnifica Humanitas geht es nicht nur um KI. So setzt Papst Leo XIV. in seiner Enzyklika Wegmarken für den Frieden, in: Katholisch.de am 30.05.2026, online unter: <https://katholisch.de/artikel/68781-so-setzt-papst-leo-xiv-in-seiner-enzyklika-wegmarken-fuer-den-frieden>, abgerufen 03.08.2026.

Spieker, Manfred (2026): Enzyklika "Magnifica Humanitas": Leo XIV. und die res novae des 21. Jahrhunderts, in: COMMUNIO am 16.06.2026, online unter: <https://www.herder.de/communio/gesellschaft/leo-xiv-und-die-res-novae-des-21-jahrhunderts-enzyklika-magnifica-humanitas>, abgerufen 03.08.2026.

Kirchliche Dokumente

Die deutschen Bischöfe (2000): Gerechter Friede, Bischöfliches Wort, Nr. 66, Bonn.

Arbeit und Wirtschaft

Wenn Papst Leo XIV. in der Einleitung von *Magnifica humanitas* die Frage nach den „res novae unserer Zeit“ (3) stellt, sehen diese Herausforderungen für Kirche und Gesellschaft im 21. Jahrhundert anders aus als bei seinem Namensvorgänger vor 135 Jahren. Jedoch betreffen sie Felder, die von Beginn an einen wichtigen Gegenstandsbereich der Katholischen Soziallehre darstellten: Wirtschaft und Arbeit bleiben von den Herausforderungen nicht verschont, die die zunehmende Dominanz der Tech-Konzerne, der Einsatz und die Weiterentwicklung von Künstlicher Intelligenz und ihre Auswirkungen auf Menschen und Gesellschaft mit sich bringen. Die Soziale Frage stellt sich unter den Vorzeichen der Digitalisierung in neuer Form, denn der Einsatz von Künstlicher Intelligenz in den verschiedenen Lebensbereichen und die Macht der Technik-Konzerne bringen erhebliche Veränderungen für Menschen, Gesellschaft und Arbeitswelt mit sich.

In Anbetracht dieser Herausforderungen hält Leo XIV. in der Enzyklika fest, dass es „soziale[r] Kriterien für Innovationen“ (156) bedarf, um das Wirtschaftssystem und die Arbeitswelt so zu gestalten, dass neue Technologien und Künstliche Intelligenz zu dem Ziel eingesetzt werden, „dem Menschen Zeit und Fähigkeiten freizusetzen, statt Ausgrenzung zu erzeugen“ (158).

Dieser Beitrag beleuchtet, wie die Themenfelder Arbeit und Wirtschaft in der Enzyklika verortet werden und welche Herausforderungen sie identifiziert. Anschließend wird analysiert und diskutiert, wie diesen Veränderungen unter der Maßgabe der Förderung von sozialer Gerechtigkeit laut *Magnifica humanitas* begegnet werden muss.

1 Textbefund

Durch den starken Bezug zu *Rerum novarum*, die Darstellung der Sozialprinzipien und der Traditionslinien der Katholischen Soziallehre sind die Themenbereiche Wirtschaft und Arbeit im ersten Teil der Enzyklika implizit präsent. Bereits in Nr. 2 werden die Begriffe der „ganzheitlichen Entwicklung“ und der „Verwirklichung des Gemeinwohls“ genannt, zwei Ziele, die nur schwer ohne Bezüge zu Wirtschaft und Arbeit zu denken sind. Explizit werden diese Themen dann im vierten Kapitel, in dem sich Papst Leo XIV. den „Baustelle[n] unserer Zeit“ (235) widmet. Unter der Überschrift „Die Würde der Arbeit im digitalen Wandel“ behandelt die Enzyklika ab Nr. 148 die Herausforderungen, die technologische Innovation und Künstliche Intelligenz an die Themenfelder Wirtschaft und Arbeit stellen.

Zu den wichtigsten Fragen unserer Zeit gehört für Papst Leo XIV., in Anschluss an Papst Franziskus, das „technokratische Paradigma [...], also die Tendenz, persönliche, gesellschaftliche und wirtschaftliche Entscheidungen allein der Logik der Effizienz, der Kontrolle und des Profits zu unterwerfen.“ (92; vgl. LS 109) Die zunehmende Dominanz von KI-gestützten Technologien und die rasante Weiterentwicklung auch ihrer Einsatzmöglichkeiten könnten, so die Befürchtung des Papstes, „als Beschleuniger des technokratischen Paradigmas wirken“ (93). Er erkennt durchaus den Wert und die Chance von technischem Fortschritt an, sieht jedoch den Bedarf die Einflüsse zu diskutieren, die dieser, wenn er „ohne eine angemessene ethische und soziale Reifung voranschreitet“ (94), auf Wirtschaft und Arbeit hat.

Die Aufgabe wirtschaftlicher Prozesse sieht Papst Leo XIV. in der Förderung des Gemeinwohls und in einem Beitrag zum Erhalt der Würde des Menschen (vgl. 152). Wirtschaftliches Wachstum darf deshalb immer bloß Mittel zum Fortschritt der Menschheit sein (vgl. 94). Ein solcher „wahrer Fortschritt“ (84) zeichnet sich dadurch aus, dass er soziale Gerechtigkeit, die Leo XIV. in dieser Enzyklika als ein Sozialprinzip explizit macht (vgl. 77), fördert und somit zur „ganzheitlichen Entwicklung“ (2) des Menschen beiträgt.

1.1 Der Wert der Arbeit

Eine Dimension der *ganzheitlichen Entwicklung*¹ des Menschen und damit ein zentraler Faktor für den Schutz der Menschheit, ist der Wert, der der menschlichen Arbeit zukommt. In der Rückschau auf die Enzykliken seiner Vorgänger unterstreicht Papst Leo XIV. die stetige Beschäftigung der Katholischen Sozialverkündigung mit dem Wert der Arbeit und der Würde der Arbeiter*innen (vgl. 28ff.). Darauf aufbauend misst auch er der Arbeit einen erheblichen Wert zu, der sie nicht auf ihren volkswirtschaftlichen Nutzen reduziert. Vielmehr beschreibt er Arbeit als etwas, das der Würde des menschlichen Lebens in besonderer Weise Ausdruck verleiht und wodurch sie Stärkung erfährt (vgl. 149). Papst Leo XIV. bezeichnet Arbeit als eine „grundlegende Dimension der menschlichen Erfahrung“ (154), was den Blick weg von Arbeit als bloß zu erfüllende Pflicht darauf lenkt, dass Arbeit ein grundlegendes „Bedürfnis“ (149) darstellt. So dient sie auch als „Weg zu persönlicher Reife, Entwicklung und Erfüllung“ (149). Sie übernimmt eine wichtige Funktion im Leben der Menschen und in der Gesellschaft: Arbeit ermöglicht dem Menschen den Einsatz seiner Fähigkeiten, der dadurch zur Verwirklichung des Gemeinwohls

¹ Das Konzept der *ganzheitlichen Entwicklung* wurde von Papst Paul VI. in *Populorum progressio* grundgelegt: „Entwicklung ist nicht einfach gleichbedeutend mit wirtschaftlichem Wachstum. Wahre Entwicklung muß umfassend sein, sie muß jeden Menschen und den ganzen Menschen im Auge haben“ (PP 14). Papst Leo XIV. nimmt es in *Magnifica humanitas* an verschiedenen Stellen auf. Es handelt sich dabei um ein weites Verständnis von Entwicklung, das den individuellen Menschen in seinem sozialen Gefüge betrachtet und gleichzeitig die Weiterentwicklung von gesellschaftlichen und politischen Strukturen zur Förderung sozialer Gerechtigkeit einschließt.

beitragen kann. Darüber hinaus stellt sie einen Ort dar, an dem Zusammenleben und Dialog stattfinden und gesellschaftlicher Zusammenhalt vertieft werden kann. Selbstverständlich sorgt das Nachgehen einer Arbeit auch dafür, dass die Menschen ihren Lebensunterhalt selbstständig bestreiten können, und wird dadurch zu einem wichtigen, aber nicht dem einzigen, Kriterium für gesellschaftliche Teilhabe (vgl. 154).

Da der Arbeit eine so existenzielle Rolle im menschlichen Leben zukommt, befasst sich die Enzyklika auch mit den Auswirkungen von Arbeitslosigkeit und schlechten Arbeitsbedingungen. Beide bedrohen die Entfaltung der menschlichen Würde. Die Enzyklika unterstreicht besonders die negativen Auswirkungen, die Arbeitslosigkeit und Arbeitsplatzunsicherheit auf Familien und junge Menschen haben. Ihnen wird nicht nur die Möglichkeit genommen, ihren Unterhalt selbst zu bestreiten, sondern auch der Zugang zu wichtigen Orten der Teilhabe, der Beziehung und der Persönlichkeitsbildung. Der Auf- und Abbau von Arbeitsplätzen darf deshalb nicht allein von wirtschaftlichen Interessen abhängen und ein Wirtschaftssystem muss menschliche Arbeit so einbinden, dass es auf den Erhalt der Menschenwürde ausgerichtet ist (vgl. 164) und nicht Gewinn über menschenwürdige Arbeitsbedingungen stellt (vgl. 157).

Unter dem technokratischen Paradigma besteht die Gefahr, dass der „technische Fortschrittsprozess [...] zum Selbstzweck“ (Ostheimer 2025, 166) wird und es zu einem Wandel der Arbeitswelt kommt, durch den die Arbeit nicht mehr den Menschen und der Gesellschaft dient, sondern ausschließlich auf Wachstum und Profit ausgerichtet ist. Um dies zu verhindern und nachhaltig dafür zu sorgen, dass Arbeitsplätze geschützt und Arbeitsbedingungen gesichert sind, diskutiert die Enzyklika die Themen Wirtschaft und Arbeit vor den sich durch Künstliche Intelligenz anbahnenden Veränderungen neu. Dabei spielen einerseits Fragen nach Macht und Verteilung eine tragende Rolle. Andererseits geht es um die Frage, wie die Arbeitswelt im Zeitalter von KI gestaltet und wie die *großartige Menschlichkeit* (wie der Titel der Enzyklika auch übersetzt werden könnte) der Arbeiter*innen adäquat geschützt werden kann und sie nicht der Effizienzlogik geopfert wird.

1.2 Machtverhältnisse hinter Künstlicher Intelligenz

Diese *Menschlichkeit* des Menschen sieht Papst Leo XIV. durch den wachsenden Einfluss von Künstlicher Intelligenz und besonders den Konzernen dahinter bedroht. Denn, „wenn sie [die KI] in Prozesse eingebunden wird, die das Leben der Menschen beeinflussen, kommt sie mit Rechten, Chancen, gutem Ruf und Freiheit in Berührung“ (102). Das sind auch jene Dinge, die den Menschen in seinem Mensch-Sein ausmachen und ihn gleichzeitig verletzlich machen. Welcher Art der Einfluss von KI auf diese Aspekte des Menschseins ist, hängt auch davon ab, wie die KI selbst gestaltet ist. Daher ist die Intention wichtig, die hinter KI-Modellen steckt. (vgl. 109 f.)

Die Enzyklika kritisiert folglich die Macht derer, die im Besitz der Tech-Firmen sind. Sie benennt sehr klar, dass durch die Fortentwicklung und den Einsatz von Künstlicher Intelligenz besonders jene Vorteile gewinnen, die „bereits über wirtschaftliche Ressourcen, Kompetenzen und Zugang zu Daten verfügen“ (108). Da wirtschaftliche Macht häufig mit großen personellen Ressourcen einhergeht, liegt bei jenen, die wirtschaftliche Macht haben, auch die Macht zur Veränderung und zur Einflussnahme auf die Kriterien, nach denen Künstliche Intelligenz programmiert und eingesetzt wird (vgl. 133).

Wenn jedoch, so geht aus *Magnifica humanitas* hervor, Menschenwürde und Gemeinwohl Ziele sind, auf die wirtschaftliches Wachstum ausgelegt sein sollen, so ist KI „der Logik des Wettbewerbs zu entziehen“ (110). Dadurch könnte der Zugang zu KI und damit ihr Beitrag zu sozialer Gerechtigkeit gewährleistet werden. Die Macht über KI liegt jedoch derzeit in den Händen der Tech-Konzerne. Das bedeutet, Wenige entscheiden erstens darüber, wie die KI Entscheidungen trifft und wer von diesen Entscheidungen am meisten profitiert, und zweitens haben diese Wenigen die Macht darüber zu entscheiden, wer Zugang zu dieser Technologie erhält. (vgl. 108 f.; 133)

1.3 Verteilung und Künstliche Intelligenz

Wenn der Einsatz Künstlicher Intelligenz nicht auf soziale Gerechtigkeit und die Verbesserung der Lebensumstände gerichtet ist, entstehen demnach „neue Formen der Ausgrenzung“ (102), die die Teilhabe, gerade der wirtschaftlich Schwächeren, massiv beeinflussen. Deshalb sind neben Macht und dem Einfluss von KI auf die Wirtschaft auch Fragen der Verteilungsgerechtigkeit relevant. Verteilung von und Zugang zu Technologien stellen einen wichtigen Faktor für soziale Gerechtigkeit dar, der in der Enzyklika in Verbindung mit Wirtschaft behandelt wird, denn „Gerechtigkeit bedeutet heute auch, Zugang zu den Errungenschaften der Innovation zu haben“ (161).

Damit stellt sich für den Umgang mit KI eine neue Soziale Frage. Leo XIV. weist darauf hin, dass sich viele Maßnahmen zum Schutz der Arbeitnehmer*innen in den letzten Jahrzehnten wirksam gezeigt haben. Diese Maßnahmen sind in Anbetracht des technokratischen Paradigmas aber nicht mehr ausreichend, um den „durch KI hervorgerufenen Veränderungen, der neuen Organisation der Märkte und eines Wettbewerbs, der selten auf soziale Nachhaltigkeit achtet“ (155) Herr zu werden. Die Enzyklika mahnt, dass es in Anbetracht der Situation der Schwächsten, die gerade in Krisenzeiten am härtesten getroffen werden, nicht ausreicht, auf den Trickle-down-Effekt zu setzen, sondern dass konkrete Maßnahmen zu ihrem Schutz und zu ihren Gunsten eingesetzt werden müssten (vgl. 158).

Die Wirtschaft darf also nicht um der Wirtschaft Willen existieren. Wenn es ihr allein um die Anhäufung von Wohlstand gehe, werde soziale Ungerechtigkeit gefördert und der Zugang zu

Fortschritt und notwendiger Versorgung sei nicht für alle gleichermaßen möglich (vgl. 161). Leo XIV. sieht einen intrinsischen Zusammenhang von der Schaffung von Wohlstand und dem Herstellen von sozialer Gerechtigkeit (vgl. 162), jedoch unter der Bedingung, dass dafür Sorge getragen wird, „bereits bei der Konzeption von Veränderung die Vermeidung neuer und weiterer Ungleichheiten im Vordergrund“ (161) stehen zu lassen.

1.4 Auswirkungen von KI auf Mensch und Arbeit

Ausführlich befasst sich die Enzyklika mit den Veränderungen, die Künstliche Intelligenz in Bezug auf Arbeit mit sich bringt. Sie verortet die Arbeit im Spannungsfeld zwischen ihrem Beitrag für die (auch wirtschaftliche) Entwicklung der Gesellschaft und dem persönlichen Nutzen der Arbeitnehmer*innen. Dies im Blick, kritisiert sie weniger die Tatsache, dass sich die Arbeitswelt verändert, sondern wie diesen Veränderungen begegnet wird. Papst Leo XIV. befürchtet durch die Integration von KI ein eindimensionales Verständnis von Arbeit: Die Geschwindigkeit von KI-basierten Arbeitsprozessen kann zu einem Verständnis von Arbeit beitragen, das vor allem auf „Leistung oder Produktivität ausgerichtet“ (150) ist und den Blick für die Arbeiter*innen als Menschen verliert. Er spricht sich also gegen ein System aus, das den einzelnen Menschen ausschließlich anhand seiner Produktivität und Arbeitskraft misst. Werden Systeme Künstlicher Intelligenz allein auf diese Ziele hin weiterentwickelt, entstehe ein „Paradoxon aus materiellem Fortschritt und anthropologischem Rückschritt“ (154), in dem es an sozialer Gerechtigkeit fehle. Denn wenn Künstliche Intelligenz allein zur Produktivitätssteigerung und zur Gewinnmaximierung eingesetzt würde, würden die oben bereits genannten Probleme der Verteilung und fehlender Teilhabe auf lange Sicht vergrößert (vgl. 161).

Die Enzyklika befasst sich auch damit, wie sich der vermehrte Einsatz von KI auf die Arbeitsbedingungen auswirken kann. In einem recht kurzen, aber wichtigen Abschnitt beleuchtet die Enzyklika die systematische Ausbeutung, die sich hinter KI versteckt: Für die Programmierung und das Trainieren der Systeme, aber auch für die Produktion der Hardware und der dafür nötigen Ressourcengewinnung, arbeiten Menschen unter harten Bedingungen und zu teils skandalös niedrigen Löhnen, während die Tech-Firmen hohe Gewinne erzielen. Die Gefahr besteht, dass sich durch die zunehmende Automatisierung und den wachsenden Bedarf von KI-Systemen, die unsichtbare Arbeit hinter diesen Systemen zu einem lukrativen und systemerhaltenden Wirtschaftszweig entwickelt, der nicht nur den Menschen dahinter schadet, sondern durch den hohen Bedarf an Ressourcen und Energie zur Betreibung von Rechenzentren auch der Umwelt (vgl. 101). Opfer hinter den Systemen und der schlechten Arbeitsbedingungen sind besonders Frauen sowie Kinder und Jugendliche. (vgl. 173 ff.) Dass viele dieser Arbeiten in Länder des Globalen Südens ausgelagert werden, könnte Papst Leo XIV. an dieser Stelle klarer benennen, ebenso wie die Tatsache, dass diese Form der Ausbeutung stark strukturell begünstigt wird.

Mit Bezug auf Arbeit und ihre Bedingungen spricht Papst Leo von Formen der modernen Sklaverei. Ausdrücklich verurteilt er Menschenhandel und Sklaverei. In diesem Zusammenhang bekennt er, dass die Katholische Kirche den Sklavenhandel der Vergangenheit lange Zeit heruntergespielt und nur zögerlich tätig geworden ist. Deshalb gilt wiederum, auf aktuelle Sklaverei-ähnliche Zustände „nicht entschlossen zu reagieren oder diese Praktiken in irgendeiner Weise zu dulden, bedeutet [...] in gewisser Weise, sich heute an Sünden mitschuldig zu machen“ (175).

2 Sozialethischer Ertrag mit Blick auf Wirtschaft und Arbeit

Neben Analysen und Überlegungen dazu, welche Auswirkungen die zunehmende Dominanz von KI und Automatisierung auf Wirtschaft und Arbeit haben, formuliert die Enzyklika klare Anforderungen an die politischen Verantwortungsträger*innen, damit Fragen der Macht, der Verteilung und der Arbeit entsprechend reguliert werden. Das Problem, das in der Enzyklika behandelt wird, ist also nicht der Einsatz von Künstlicher Intelligenz an sich, vielmehr wird diskutiert, welche Strukturen von Teilhabe und Mitbestimmung, Verteilung und (sozialer) Sicherung errichtet werden müssen, um die Menschen und ihre Arbeit vor der Effizienzlogik hinter diesen Systemen zu schützen. Dafür bedarf es einer weiterführenden Reflexion und Bearbeitung der in der Enzyklika aufgeworfenen Themen, nicht nur im Sinne einer Technikethik, sondern auch unter den Aspekten der sozialen Gerechtigkeit.

Die Herausforderung durch das technokratische Paradigma und dessen Beschleunigung durch die Weiterentwicklung von Künstlicher Intelligenz, birgt die Gefahr des Machtmissbrauchs und einer Reduktion des Menschen auf seinen Nutzen für den Profit weniger. (vgl. Kruip 2026, 14; vgl. Ostheimer 2025, 166) Mögliche Folgen davon, wenn der Technik die Herrschaft über Menschen und Gesellschaft übergeben wird und diese durch ein Verständnis von Arbeit gefährdet werden, das sich nicht länger an Menschenwürde und Gemeinwohl orientiert, dürfen nicht aus dem Blick der Diskurse geraten. Die Enzyklika spricht sich deshalb sehr deutlich für eine Regulation der Macht der Tech-Konzerne aus, die aktuell die Geschwindigkeiten und Bedingungen der Entwicklung vorgeben. Dabei sieht der Papst eine große Verantwortung in der Politik, die, die wirtschaftliche Freiheit achtend, nicht nur regulierend eingreifen, sondern von vorneherein Handlungskriterien festlegen soll, die „auch im Zeitalter von KI beständig sind“ (164). Als solche Kriterien nennt er Transparenz und Zurechenbarkeit, die Regelung von Inklusion und Zugang zu Innovation und die Gewährleistung von Gerechtigkeit durch Steuer-, Sozial- und Industriepolitik, die die durch „die Konzentration von Reichtum und Macht entstandenen Ungleichheiten korrigieren.“ (164) Zugang zu und Verteilung von technischer Innovation darf demnach nicht über bloße Marktprinzipien geregelt werden, sondern wird zu einem wichtigen Kriterium, an dem soziale Gerechtigkeit gemessen wird.

Papst Leo XIV. hebt hervor, dass es nötig ist, den Wandel der Arbeitswelt „im Voraus“ (156) zu gestalten, damit menschliche Arbeit wertgeschätzt, Arbeitslosigkeit verhindert und Teilhabe ermöglicht wird. Dafür nimmt er verschiedene Akteure in die Pflicht und sieht eine wichtige gestaltende Aufgabe bei „politischen Entscheidungsträgern, Arbeitnehmerorganisationen, der Wirtschaft und der Wissenschaft“ (155). Außerdem gibt er konkrete Orientierungen für diesen Wandel: Es bedarf sozialer Kriterien für Innovation, damit deren negative Folgen für die Arbeitenden ausgeglichen werden. Dazu zählt er politische Maßnahmen, die berufliche Weiterbildung ermöglichen und er benennt eine „unternehmerische[...] Verantwortung, die die Qualität und Würde der Arbeit zu den Erfolgsindikatoren zählt.“ (156)

Als sozialetischer Auftrag können aus der Enzyklika heraus zwei wichtige Aspekte mit Bezug zu Wirtschaft und Arbeit weiterentwickelt werden: Die erste Frage ist die, die auch Bernhard Emunds in seiner ersten Reaktion auf die Enzyklika bereits gestellt hat: ob „die Nutzung von Daten und Technologien einer öffentlichen Kontrolle“ (80) zu unterwerfen, eine ausgeweitete politische Kontrolle bedeutet, oder ob Papst Leo XIV. sich „sogar vorstellt die digitale Infrastruktur in öffentliches Eigentum zu überführen“ (2026, 2). Gerade die Frage, woher die Daten zur Weiterentwicklung von KI kommen und wer welche Rechte daran hat, wird in zukünftigen Debatten nicht unbeachtet bleiben können. Der zweite weiterführend zu reflektierende Aspekt betrifft das Verständnis von Arbeit. Papst Leo XIV. weitet den Arbeitsbegriff über den wirtschaftlichen Nutzen von Arbeit hinaus und sieht in ihr einen Ausdruck menschlicher Würde, die die Möglichkeit für Teilhabe und einen Beitrag zum Gemeinwohl eröffnet. Dieses Verständnis an sich ist begrüßenswert, gleichzeitig lässt es die Frage offen, was das für Menschen bedeutet, die aus unterschiedlichen Gründen keiner Erwerbsarbeit nachgehen können, zum Beispiel weil sie Care-Arbeit leisten, aufgrund von einer Erkrankung nicht arbeiten können oder wegen einer Behinderung nur schwer Zugang zum Arbeitsmarkt erhalten. Dazu äußert sich die Enzyklika nicht direkt. Der Hinweis, dass das Verhältnis der Arbeit „zum bürgerlichen Engagement zu überdenken [ist], damit die fehlende Beschäftigung nicht die soziale Teilhabe beeinträchtigt“ (154), bietet aber die Möglichkeit, das Verständnis von Arbeit als Ausdrucksform der menschlichen Würde weiterzuentwickeln, ohne den Wert eines Menschen auf dessen Arbeitskraft und -leistung zu reduzieren.

Insgesamt ruft Papst Leo XIV. in *Magnifica humanitas* dazu auf, die Folgen, die die zunehmende Dominanz von Künstlicher Intelligenz und technischem Fortschritt für den Menschen und seine Arbeit mit sich bringen, bereits in ihrer Konzeption und Entstehung mitzudenken. Innovation soll auf eine Weise in die Arbeitswelt integriert werden, die über den Zugang zu gesellschaftlicher Teilhabe nicht nur anhand von Leistung und Leistungsfähigkeit entscheidet. Papst Leo XIV. richtet sich also gegen ein Menschenbild, das den Menschen als ein austauschbares oder optimierungsbedürftiges Rädchen im Getriebe der Arbeitsgesellschaft ansieht. Vielmehr fordert

er in *Magnifica humanitas*, dass die großartige Menschlichkeit in der menschlichen Arbeit bewahrt wird.

Literatur

Emunds, Bernhard (2026): Papst Leo stellt die Machtfrage im Digitalkapitalismus. Zu einem zentralen Anliegen der Sozialenzyklika Magnifica Humanitas, online unter https://nbi.sankt-georgen.de/assets/documents/positionen-2026_2_zu-einem-zentralen-anliegen-der-sozialenzyklika-magnifica-humanitas.pdf, abgerufen 17.07.2026.

Kruip, Gerhard (2026): Die KI entwaffnen, HerKorr 80 (7), 13–15.

Ostheimer, Jochen (2025): Die Macht der Muster. Die soziotechnische Selbstgefährdung der Gesellschaft. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 66, DOI: <https://doi.org/10.17879/jcsw-2025-8918>.

Kirchliche Dokumente

LS – Franziskus (2015): Enzyklika Laudato si, online unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, abgerufen 13.08.2026.

PP – Paul VI. (1967): Enzyklika Populorum progressio, online unter: https://www.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html#fn1, abgerufen 13.08.2026.

Künstliche Intelligenz in *Magnifica humanitas* – ein wertvolles Hilfsmittel, das Vorsicht erfordert

Magnifica humanitas ist eine Sozialenzyklika im besten Sinn. Sie ist mehr als eine Technikenzyklika, denn nicht die Technik gilt als großartig, sondern der Mensch: *Magnifica humanitas*. Gleichwohl spielen neue Technologien, und insbesondere Künstliche Intelligenz, eine zentrale Rolle. Wie für Leo XIII. die Industrialisierung und die daraus resultierende Soziale Frage die „neuen Dinge“ (1891 *Rerum Novarum*) waren, so gehen mit Künstlicher Intelligenz bedeutende Herausforderungen unserer Zeit einher. Auch das Leitmotiv „Babel vs. Jerusalem“ kommt mit Blick auf Künstliche Intelligenz zum Tragen: „Daher ist die erste Entscheidung nicht die zwischen einem ‚Ja‘ oder einem ‚Nein‘ zur Technologie, sondern die zwischen der Konstruktion von Babel oder dem Wiederaufbau Jerusalems, zwischen einer Macht, die sich anmaßt, den Himmel zu beherrschen, und einem Volk, das sich in Gottes Gegenwart vereint ans Werk macht, die Mauern des geschwisterlichen Zusammenlebens wiederaufzubauen.“ (9) Die Enzyklika erörtert zentrale Fragen Künstlicher Intelligenz, etwa nach deren Entwicklung, nach Zielen und Folgen, sowie v.a. nach deren Regulierung und Beschränkung. Sie hat weniger den Charakter einer Mahnung, sondern es geht ihr wesentlich um die menschliche Gestaltung von Technologie (vgl. Brüntrup 2026) und in diesem Zusammenhang um die Bestimmung von Macht. Dieser Beitrag greift Gedanken der vorherigen Artikel auf, denn das Thema der Künstlichen Intelligenz ist in allen bereits angeklungen. Er führt sie zusammen und ergänzt sie durch Anmerkungen zur Technik selbst.

1 Grundlegendes

„Die Geschwindigkeit und Leichtigkeit, mit der man eine Antwort oder eine Zusammenfassung erhält, birgt die Gefahr, den Wunsch nach dem Stellen von Fragen zu ersticken – ein Prozess, der erst im Laufe der Zeit Früchte trägt.“ (140) Im Vergleich zu anderen Aussagen zu Künstlicher Intelligenz in *Magnifica humanitas* scheint dieser Satz eher unbedeutend. Und doch kommen hier zentrale Aspekte zusammen, die Leo XIV. in seiner Enzyklika entfaltet: KI ist in unserem Alltag angekommen. Wir nutzen sie so selbstverständlich, dass diese Nutzung weitreichende Auswirkungen auf unser Verhalten hat. Jede Technik beeinflusst menschliches Handeln, aber diese ist besonders, weil sie so grundlegend ist und sogar den menschlichen Drang, zu fragen

und Dingen auf den Grund zu gehen, verändert. Die grundlegenden Veränderungen von Mensch und Gesellschaft durch KI motivieren diese Enzyklika.

Die Technik ist ambivalent. Sie birgt Versprechen, steht aber zugleich für die Hybris des Menschen, der meint, sich über alle Grenzen hinwegsetzen zu können. „Das Unterfangen erscheint beeindruckend: eine einzige Sprache, eine einzige Technologie, eine einzige Richtung. Doch das Projekt verbirgt eine tiefgreifende Gefahr: Es ist ein Werk, das ohne Bezug zu Gott konzipiert worden ist, gestützt auf eine Einheitlichkeit, die Vielfalt ausschließt und sich statt für Gemeinschaft für Vereinheitlichung entscheidet.“ (7) Als Technologie sei KI höchst beeindruckend, doch ohne Gottesbezug überschätze der Mensch sich selbst. Vor dieser Grenzenlosigkeit und Selbstüberschätzung warnt der Papst. Zentral ist aber auch der zweite Aspekt, der hier anklingt: Die Fokussierung auf eine Technologie ist einseitig. Die Gefahr der Vereinheitlichung besteht auf verschiedenen Ebenen:

Eine Technologie verdrängt andere. Der Fokus auf der Entwicklung von KI lässt, so könnte man den Papst weiterführen, wenig Ressourcen für andere innovative Ideen.

In ihrer Anwendung reduziert sie Vielfalt, weil sie über Wahrscheinlichkeiten funktioniert: das Unwahrscheinliche und Besondere kommen nicht in den Blick.

Im Sinne des technokratischen Paradigmas, wie es Papst Franziskus eingeführt hat und Leo XIV. aufnimmt, könnte man sagen: Ein einzelner Weltzugang und eine bestimmte Rationalität verdrängen andere.

Und schließlich gefährde die mit der Technologie einhergehende Machtkonzentration die Vielfalt der Kulturen und Lebensweisen (vgl. 110).

Die bemerkenswerte Wertschätzung der Vielfalt zeigt sich in der Enzyklika mit Blick auf das kollektive Handeln: Das Idealbild aus Nehemia steht für einen Wiederaufbau der Stadt, der alle beteiligt. Und sie zeigt sich hinsichtlich der Wahrheit; der Papst spricht von einer Wahrheit, die die Vielfalt nicht fürchtet (vgl. 25). Darin liegt eine Einsicht, die für den Umgang mit KI ebenso relevant ist wie für Demokratie: Der Bezug zur Wahrheit ist nötig, um Willkür, Beliebigkeit oder Totalitarismus zu verhindern. Aber sie ist kein Besitz (vgl. 25); wir sind uns, etwas freier formuliert, ihrer nie ganz gewiss.

2 Anthropologie

Mit der Hervorhebung der Begrenztheit sind anthropologische Grundüberzeugungen angesprochen, denn Mensch zu sein bedeutet geschöpflich begrenzt zu sein. Künstliche Intelligenz und verwandte Theorien betreffen diese Überzeugungen unmittelbar. Dabei wird KI als Gegenüber zum Menschen aufgefasst.

Den ideologischen Hintergrund von KI, der in einigen technologischen Machtzentren anzutreffen sei, bilden für Leo XIV. Posthumanismus und Transhumanismus. Diese wollten „mit einer futuristischen Vision vom ‚verbesserten Menschen‘ (*enhanced human*) oder vom ‚Hybriden aus Mensch und Maschine‘ Begeisterung für die neuen Technologien wecken.“ (115) Er skizziert die beiden Theorien und warnt mit guten Gründen vor der irrigen Annahme, die Begrenztheit des Menschseins überwinden zu können, und vor der Gefahr, dass der Mensch zum Objekt wird. Auch der Hinweis, dass die großen Versprechen dazu verleiten, im Namen der Technik Opfer zu bringen (vgl. 117), ist wohlbegründet. Denn die Opfer bringen in der Regel die einen für jene anderen, die von der Technik profitieren. Doch auch wenn er zunächst hervorhebt, dass sich unter den Begriffen sehr unterschiedliche Strömungen subsumieren lassen, wird sein Urteil über diese Theorien den Unterschieden zwischen verschiedenen Ansätzen gleichwohl nicht ganz gerecht. Während es einerseits quasi-religiöse Unsterblichkeitsvorstellungen gibt, fallen andererseits unter den Begriff ‚Posthumanismus‘ auch Strömungen, die die traditionell alles überragende Stellung des Menschen zwar dezentrieren, aber ihn dadurch nicht von seiner Verantwortung befreien, sondern diese aufgrund seiner Verbundenheit mit der nicht-menschlichen Welt ausdehnen. Das bietet für eine Christliche Sozialethik, etwa im Ausgang von *Laudato si’*, durchaus spannende Anknüpfungspunkte und würde wegen der starken Betonung der Relationalität gerade nicht die Anerkennung der Begrenztheit und Endlichkeit des Menschen untergraben. Vielmehr ergeben sich, wenn der Mensch nicht einfach als Gegensatz zu Natur oder Technik gesehen wird, wichtige Neuakzentuierungen verantwortungsethischer Fragen.

3 Technologie

KI ist ein „wertvolles Hilfsmittel, das Vorsicht erfordert“ (100). Die Enzyklika verurteilt Künstliche Intelligenz nicht. Sie sieht in ihr ein wichtiges Instrument und die Beschäftigung mit dem Thema findet auf der Höhe der Zeit statt, ohne dass der Papst eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Technologie selbst beabsichtigt. In seinem Anliegen, das Primat des Menschen zu wahren und einzufordern, geht er nur insoweit auf die Technologie ein, als diese Kenntnisse nötig sind, um die verantwortliche Begleitung ihrer Herstellung und Nutzung darzulegen (vgl. 97). Angesichts der vielfältigen und komplexen Versuche KI zu definieren unternimmt er einen solchen Definitionsversuch nicht, sondern hebt vielmehr auf die Unterschiede zu menschlicher Intelligenz ab, um Gleichsetzungen zu kritisieren. Eindrücklich verweist er darauf, dass Künstliche Intelligenzen keine Erfahrungen macht und keine Leiblichkeit besitzt. Sie weiß nicht, was Freude und Schmerz, Liebe oder Freundschaft bedeuten. Sie erkennt nicht den konkreten Sinn von Situationen (vgl. 99). Erfahrungen aber zeichnen den Menschen aus. Konkrete Situationen und Beziehungen prägen das Menschsein und beeinflussen menschliches Urteilen. Das kann, so wäre zu ergänzen, ebenso Vorteil wie Nachteil sein. In jedem Fall liegt hier ein Unterschied zu Künstlicher Intelligenz. KI ist gekennzeichnet und reduziert durch den Mangel an

leiblichen Erfahrungen. Ob oder inwieweit das ‚Lernen‘ der KI diesen Mangel ausgleicht, wäre über die Enzyklika hinausgehend zu erörtern.

Zugleich suggeriert KI den Anwender*innen aber, ein quasi menschliches Gegenüber zu sein. Sie ahmt menschliche Kommunikation nach und erweist sich als gern in Anspruch genommene ‚Gesprächspartnerin‘. Das gelingt ihr offenbar so gut, dass sie die Illusion einer echten Beziehung weckt (vgl. 100). Diese Pseudo-Beziehung, der die Leiblichkeit fehlt, erscheint attraktiv: Sie widerspricht nicht, sie schmeichelt vorwiegend und sie ist beherrschbar: Mit einem Wischen oder Click lässt sie sich beenden. Die Normalisierung dieser Pseudo-Beziehungen hat Folgen auf unser Miteinander, das im Vergleich dazu mühsam ist. Die Schmeicheleien durch KI begünstigen Egozentrismus und erschweren die Übernahme von Verantwortung.¹ Dass aktuelle Studien wie die von Cheng et al. bereits Veränderungen im Verhalten der Nutzer*innen aufzeigen können, zeigt durchaus die Berechtigung der Sorge des Papstes.

Leo XIV. verteidigt folglich auch und gerade in der Auseinandersetzung mit der Technik den Menschen, der im Letzten nie ganz durchschaubar ist und unverfügbar bleibt. Hinzu kommt das Paradox, dass auch die KI selbst für ihre Entwickler*innen nicht vorhersehbar ist, weil die genaue Funktionsweise nicht bis ins Letzte verstanden ist. Leo XIV. bringt das zum Ausdruck, wenn er sagt, diese Technologie werde eher „gezüchtet“ als „gebaut“ (98). Gerade wegen dieser Unberechenbarkeit ist das Fehlen von Wissen und Verantwortung so problematisch. Und wegen dieser Unterschiede ist es so wichtig, Künstliche ‚Intelligenz‘ nicht mit menschlicher Intelligenz gleichzusetzen.

Zugleich resultiert aus der Unberechenbarkeit der Technologie eine besondere Verantwortung auch für deren Entwicklung. Wie jede Technikethik, so könnte man sagen, greift auch bei Künstlicher Intelligenz eine *Anwendungsethik* allein zu kurz. „Aus diesem Grund darf sich ethische Urteilskraft nicht darauf beschränken, zu fragen, ob wir ein bestimmtes System für einen guten oder schlechten Zweck nutzen, sondern muss sich auch fragen, wie es konzipiert ist und welches Bild von Mensch und Gesellschaft in die Daten und Modelle eingeschrieben ist, die es leiten.“ (104)

Künstliche Intelligenz wird nicht verurteilt, aber sie gilt auch nicht als neutral. Deshalb ist es wichtig, wer sie auf welche Weise entwickelt. Dabei ist hervorzuheben, dass der Papst einerseits an Entwickler appelliert und von ihnen Transparenz (vgl. 105) und Kontrollstrukturen (vgl. 106) einfordert, andererseits aber ihnen nicht die Ausrichtung der KI auf Werte überlässt. Vielmehr sollen der zugrunde liegende Ethik-Kodex selbst, die Werte und Kriterien möglichst breit

¹ „AI sycophancy“ nennt man das Phänomen, dass KI den Anwender*innen häufig nach dem Mund redet. Das führt nicht nur zu teilweise seltsamen Ergebnissen, sondern beeinflusst auch die Entwicklung und das Verhalten des Menschen. Reife bedarf der Reibung. Fehlt sie, wird Egozentrismus begünstigt. (Vgl. Cheng u. a. 2026).

diskutiert werden. „Andernfalls setzen diejenigen, die KI kontrollieren, ihre eigene moralische Auffassung durch, und diese wird zur unsichtbaren Infrastruktur der Systeme. Eine moralischere KI nützt nichts, wenn diese Moral von wenigen bestimmt wird.“ (107) Die Macht jener Wenigen ist nachfolgend neben anderen Bereichen im Themenfeld KI und Wirtschaft zu erörtern.

Als Leerstelle in der Enzyklika ist jedoch zuvor noch zu benennen, dass die positiven Aspekte von Künstlicher Intelligenz – durch die Erkenntnisse aus der Bearbeitung sehr großer Datenmengen in verschiedenen Wissenschaften, im Gesundheitsbereich u.v.m. – sehr kurz kommen. Es überwiegt bei weitem das Aufzeigen der Grenzen.

4 Wirtschaft und Politik

Die massiven Veränderungen durch KI bringen die *neuen Dinge* mit sich: neue Formen der Sozialen Frage in unserer Zeit. Daraus resultiert eine Verantwortung für Gesellschaft und Politik einerseits und für die Unternehmen, die diese Technologie entwickeln und vertreiben, andererseits.

Wirtschaftsunternehmen tragen Verantwortung für Arbeitsbedingungen und für das Produkt KI. In der Tradition der Katholischen Soziallehre verteidigt der Papst den Wert der Arbeit und die Würde der Arbeiter*innen. Weil Automatisierung, Robotik und KI die Arbeitsabläufe rasant verändern, sind Arbeiter*innen enormen Herausforderungen ausgesetzt. „Die Notwendigkeit, mit dem Rhythmus der Technologie Schritt zu halten, kann das Gespür der Arbeitnehmer für ihre eigene Handlungsfähigkeit untergraben und die innovativen Fähigkeiten, die sie in ihre Arbeit einbringen sollen, ersticken.“ (150) Der Wert der eigenen Arbeit wird für viele in Frage gestellt. Zudem lenkt der Papst den Blick auf die hässliche Kehrseite der neuen Technologien: auf die harte Arbeit im Ressourcenabbau, die Umwelt schädigt und neue Formen von Sklaverei impliziert, und auf die, wie er es nennt „stille Arbeit“ von Millionen Menschen, die im Hintergrund Inhalte aller Art moderieren, Daten sichten und Modelle trainieren (vgl. 173). Vom Leitmotiv her, dass der Mensch im Mittelpunkt stehen muss, ist die Schlussfolgerung des Papstes prägnant: „Es reicht nicht aus, sich auf Effizienz zu berufen oder die Vorteile der Innovation zu preisen, wenn diese auf einer Ausbeutungskette beruhen, die bewusst verborgen bleibt. Wenn eine Technologie Emanzipation verspricht, aber weltweit neue Formen der Unterordnung hervorbringt, dann widerspricht sie dem Grundprinzip der Menschenwürde.“ (173)

Die Effizienz und die Emanzipation der einen verlieren ihre Berechtigung, wenn sie die Ausbeutung der anderen mit sich bringen. Im Bezug auf die Verantwortung der Unternehmen schließt der Papst wieder beim „Babel-Syndrom“ an. Denn es gehe ihnen um „die Vergötterung des Profits“, dem alles untergeordnet und dem die Schwachen geopfert werden und „den Anspruch einer einzigen – auch digitalen – Sprache, die in der Lage ist, alles, sogar das Geheimnis der Person, in Daten und Leistung zu übersetzen.“ (10) In der Annahme, alles in Daten

übersetzen zu können, geht das Menschsein verloren. Darin scheint erneut die Hybris auf. Denn dahinter steht die Überzeugung, den Menschen vollständig entschlüsseln zu können.

Hinzu kommen verschiedene Gerechtigkeitsfragen – mit Blick auf Daten und mit Blick auf KI. Die Enzyklika benennt sehr konkrete Handlungskriterien, die auch im Zeitalter von KI beständig sind: Transparenz und Zurechenbarkeit; Inklusion und Zugang und Maßnahmen zur Gewährleistung von Gerechtigkeit: „Steuer-, Sozial- und Industriepolitik müssen die durch die Konzentration von Reichtum und Macht entstandenen Ungleichgewichte korrigieren.“ (164) Es sind Gerechtigkeitskriterien, die Unternehmen und Regierungen betreffen. Sie sollen echte Formen der Teilhabe ermöglichen. Teilhabe bezieht sich nicht nur auf die Teilhabe am Produkt, sondern auch an dessen Entwicklung. Gerade weil KI nicht neutral ist, muss es möglich sein, deren Entwicklung mitzugestalten. Dazu braucht es politische Rahmenbedingungen und Räume, die Menschen Mitwirkung und das Stellen von Fragen ermöglichen (vgl. 107). Die Kontrolle von Unternehmen, die Ermöglichung von Teilhabe und das Entwickeln von Gerechtigkeitskriterien sind dauerhafte Aufgaben. Denn es ist in jeder technischen und wirtschaftlichen Entscheidung zu prüfen, „ob die Fortschritte der KI Räume für Gerechtigkeit und Teilhabe eröffnen oder Reichtum und Macht in den Händen einiger weniger konzentrieren.“ (240)

5 Macht

Dass die Kontrolle über Plattformen, Infrastrukturen, Daten und Rechenleistung oft in den Händen von Unternehmen liegt, führt zur Konzentration von Macht. Dadurch wird das Risiko von neuen Abhängigkeiten und Ausgrenzungen, von Manipulationen und Ungerechtigkeit erhöht. (vgl. 95) Die Enzyklika erweist sich auf bemerkenswerte Weise machtsensibel: „Wenn wir von Gerechtigkeit sprechen, müssen wir die Machtverhältnisse hinterfragen, die bestimmen, wer die Modelle trainieren darf und wer lediglich als Trainingsobjekt dient. Wir müssen erkennen, dass soziale Gerechtigkeit nicht nur ein schützenswertes Ziel ist, nachdem eine Technologie eingeführt worden ist, sondern eine Vorbedingung, die bereits bei deren Konzeption berücksichtigt werden muss.“ (109)

Die Machtverhältnisse zu hinterfragen kann bedeuten, die Macht der einflussreichen Tech-Unternehmen anzufragen. Es kann auch mit dem Versuch einhergehen, die Entwicklung von Technologie mitzubestimmen. Die Anwesenheit des Anthropic-Mitgründers Christopher Olah bei der Vorstellung der Enzyklika im Vatikan zeigt die Ambivalenz dieser Bemühungen. Einerseits kann man darin einen wichtigen Versuch sehen, bei mächtigen Akteuren direkten Einfluss zu nehmen, andererseits stellt sich die Frage, ob Veränderungen auf diese Weise wirklich möglich sind, oder ob es den Unternehmen die Möglichkeit zum „Pope-Washing“ (Puzio 2026) gibt, was ihre Macht letztlich vergrößert.

Leo XIV. hebt als Herzensanliegen hervor, die KI zu entwaffnen, nicht nur im militärischen Sinn, sondern auch, indem sie der Logik des Wettbewerbs entzogen wird. „Entwaffnen bedeutet, diese Gleichsetzung von technischer Macht und dem Recht zu herrschen aufzubrechen.“ (110) Das ist in der Tat ein bedeutendes Anliegen, das man angesichts realer Machtverhältnisse für naiv halten könnte. Aber seine Ausführungen zu digitalen Gemeingütern (s.u.) sind meines Erachtens als wichtige Ansätze zu lesen wie eine „Entwaffnung der KI“ aussehen könnte, weil damit die Frage nach Eigentum aufgeworfen und mit aktuellen Diskussionen über Commons verbunden wird.

Das steht den Interessen großer Tech-Firmen entgegen. Nicht nur deshalb, lässt sich manches in der Enzyklika – explizit und implizit – gegen die einflussreichen Macher im Silicon Valley und deren technologie-basierten Machbarkeitswahn lesen. Ihr „Solutionismus“, also die Annahme, dass sich jedes Problem technisch – am besten durch einen Click – lösen lässt, gibt Heilsversprechen und verliert dabei das Ganze aus dem Blick (vgl. ITPOL 2026, 26). Die Hervorhebung der Verletzbarkeit und Begrenztheit des zugleich großartigen Menschen steht für ein Menschenbild, das Leo XIV. gegen Machbarkeitswahn, gegen Hybris und gegen die Gefahr der Gleichförmigkeit verteidigt. In diesem Zusammenhang kann man auch das Zitat aus *Herr der Ringe* als eine Spitze lesen – gegen Peter Thiel, jenen einflussreichen Tech-Unternehmer und Investor, der als großer Tolkien Fan bekannt ist. Während jener aber eher von Macht und Überwachungsinstrumenten in der Erzählung fasziniert zu sein scheint², rühmt jenes Zitat die kleinen Schritte der Hobbits, die sich gerade nicht durch Macht und Gier korrumpieren lassen und dadurch einen guten Boden zur Bearbeitung in der Zukunft hinterlassen (auch wenn die Rede vom zu jätenden Unkraut der zitierten Stelle eher negative Assoziationen weckt).³

6 Frieden

Hinsichtlich der Frage nach Krieg und Frieden ist Künstliche Intelligenz mindestens auf zwei Ebenen relevant: auf der gesellschaftlich-kulturellen und auf der technischen Ebene der konkreten Kriegsführung. Digitale Technologien und KI verschärfen die „Kultur der Macht“. Indem sie Propaganda beschleunigen und Polarisierung und Ressentiments verstärken, tragen sie zu einem gesellschaftlichen Klima bei, das Krieg vorbereitet: „durch vereinfachende Narrative, Freund-Feind-Logik, Desinformation und Angst.“ (192) Aber es geht dem Papst nicht nur darum, nicht den Krieg vorzubereiten, sondern positiv gewendet eine „Ökologie der

² Palantir heißen im Roman sehende Steine. Palantir heißt auch das von Thiel mitgegründete Unternehmen, das zahlreiche Daten-Analyse-Tools entwickelt.

³ Die Textstelle, die im Abschnitt 213 zitiert wird, lautet: Doch unsere Sache ist es nicht, die Welt durch alle Zeiten zu steuern, sondern in den Jahren, auf die wir beschränkt sind, zu tun, was wir können, um das Übel auf den uns bekannten Feldern auszujäten, damit jene, die nach uns kommen, einen guten Boden vorfinden.

Kommunikation“ zu gestalten. Transparenz und die Orientierung an Fakten müssen notwendiger Weise Kommunikation bestimmen (vgl. 137 f.) und sie sind die Grundlage dessen, was er wiederholt als „Zivilisation der Liebe“ bezeichnet. Sie sind Grundlage des Friedens. Auch deshalb sind die einflussreichen Technologien zu kontrollieren und von allen zu gestalten.

Die Bedeutung von digitalen Technologien und KI in der konkreten Kriegsführung liegt auf der Hand: Der Krieg scheint ‚einfacher‘ zu werden. Doch wenn man das Gesicht des Gegners nicht mehr sieht, drohen, so der Papst, auch Hemmschwellen abzuschmelzen: „KI mindert nicht die dem bewaffneten Konflikt innewohnende Unmenschlichkeit; sie kann ihn lediglich schneller und unpersönlicher machen, die Schwelle für den Rückgriff auf Gewalt senken und Verteidigung in operative Vorhersage verwandeln, wobei Opfer auf Daten reduziert werden. So gewöhnt sie uns an den Gedanken, dass Gewalt unvermeidlich ist und lediglich optimiert werden muss.“ (198)

Hinzu kommen freilich Fragen der Verantwortung: Je stärker automatisiert Waffensysteme sind, desto schwieriger ist es Verantwortung zu verorten. Es gibt für den Papst keine „künstlichen moralischen Agenten“ (198). Vielmehr müssen genaue Kriterien für die Urteilsfindung benannt werden und Verantwortung muss klar identifizierbar bleiben (vgl. 199). Und im Zentrum muss die Menschenwürde und die Unantastbarkeit des Lebens bleiben.

Und schließlich, so lässt sich nochmals an wirtschaftliche Fragen anknüpfen, wird durch die Beteiligung von weiteren Unternehmen in der Rüstung, nämlich KI-Unternehmen, der wirtschaftliche Anreiz zur Kriegsführung nochmals erhöht. (vgl. 193) Dagegen richtet sich die deutliche Kritik des Papstes.

7 Katholische Soziallehre

Die Prinzipien der Katholischen Soziallehre werden als Orientierungshilfe eingeführt. Diese Funktion haben sie auch mit Blick auf Technologie und KI. Seine bemerkenswerte Systematisierung und Neu-Akzentuierung der Sozialprinzipien bezieht er im Abschnitt 109 (alle nachfolgenden Zitate, sofern nicht anders gekennzeichnet, stammen aus diesem Abschnitt) knapp aber sehr prägnant auf die Herausforderungen durch Künstliche Intelligenz:

„In einer Welt, in der wenige Akteure Daten, Rechenkapital und Regulierungsmacht konzentrieren, bedeutet das Sprechen vom Gemeinwohl, diese neue epistemische, wirtschaftliche und politische Asymmetrie zu entlarven und die neuen Monopole von KI beim Namen zu nennen.“ Aus der Perspektive des Gemeinwohls, das Leo als erstes Prinzip nennt und eng mit der Würde verknüpft, ist ein Fortschrittsversprechen zu kritisieren, das nicht alle im Blick hat (vgl. 61). Machtkonzentration erschwert die Orientierung am Gemeinwohl. Gemeinwohl als Gesamtheit der Bedingungen menschlichen Lebens in Anschluss an Mater et Magistra oder auch – anknüpfend an die Vorstellung der faktischen Solidarität – als Netz an sozialem Wohl ist gefährdet durch eine Technologie, die durch wenige kontrolliert wird.

„Von der allgemeinen Bestimmung der Güter zu sprechen bedeutet, Wege zu finden, um den Zugang aller zu Technologien und Bildung zu gewährleisten.“ Die allgemeine Bestimmung der Güter erhält bei Leo XIV. besonderes Gewicht und ist mit Blick auf KI höchst relevant. Denn zu jenen Gütern müsse man angesichts der Bedeutung von Wissen und Technologie auch neue Formen des Eigentums zählen: „Patente, Algorithmen, digitale Plattformen, technologische Infrastrukturen, Daten.“ (67) Dass das als Widerspruch zur allgemeinen Bestimmung der Güter gesehen wird, ist eine folgerichtige Weiterentwicklung und sehr bemerkenswerte Profilierung der Katholischen Soziallehre, die Anschluss gibt an Diskurse und Soziale Bewegungen, die sich intensiv mit Fragen der Commons beschäftigen und oft unter der Bezeichnung Commoning stattfinden.⁴

„Von Subsidiarität zu sprechen erfordert den Schutz der Fähigkeit von Gemeinschaften, Entscheidungen zu treffen und Korrekturen vorzunehmen, ohne ihr Handeln auf die bloße Kontrolle zu beschränken, nachdem die Standards anderswo festgelegt wurden.“ Die vielfach erhobenen Teilhabeansprüche werden direkt mit dem Subsidiaritätsprinzip in Verbindung gebracht. Es gibt aber eine bemerkenswerte Verschiebung. In der digitalen Revolution ist die übergeordnete Ebene nämlich nicht der Staat, sondern jene wirtschaftlichen und technologischen Akteure, die „faktische Macht über die Bedingungen des gemeinsamen Lebens ausüben.“ (71). So wie der Staat nicht Kompetenzen an sich ziehen soll, die ihm nicht zustehen, gilt das nun für Wirtschaftsunternehmen – etwa mit Blick auf die Erhebung und Verwendung von Daten – noch mehr, weil sie durch Machtpositionen Vorgehensweisen aufoktroyieren können.

„Wenn wir von Solidarität sprechen, müssen wir die unsichtbare, oft von Ausbeutung begleitete Arbeit in den Blick nehmen, die hinter algorithmischen Modellen steht.“ Menschen sind weltweit miteinander verbunden: eine globalisierte Wirtschaft und digitale Kommunikation verstärken diese faktische Verbundenheit. Die Antwort darauf ist Verantwortung. Diese Verantwortung beinhaltet einen bestimmten Lebensstil. Sie erfordert: „Bereitschaft, Gewohnheiten und Privilegien – einschließlich derer, die mit dem digitalen Konsum und dem Einsatz von Technologien verbunden sind – in Frage zu stellen, wenn sie andere daran hindern, in Würde zu leben.“ (75) Das ist ebenso konkret wie weitreichend, denn es betrifft Einzelpersonen ebenso wie Regierungen, die dafür die Rahmenbedingungen gestalten.

Das Prinzip der sozialen Gerechtigkeit knüpft schließlich wieder der Frage nach den Machtverhältnissen an. Gerechtigkeit muss schon in der Konzeption von Technologien leitend sein und darf anschließend als schützenswertes Ziel nicht aus den Augen verloren werden.

⁴ Vgl. einführend: Helfrich/Bollier 2019.

8 Schluss

„Nichts in der Welt von KI ist immateriell oder magisch“. (173) Leo XIV. holt die scheinbar glänzende Künstliche Intelligenz von ihrem Sockel, indem er auf ihre Grenzen, aber auch auf den Ressourcenverbrauch und die Arbeit im Hintergrund aufmerksam macht. Er entzaubert die KI, ohne sie zu verteufeln, dadurch wird das Feld bearbeitbar. Deshalb ist diese Enzyklika auch ein Arbeitsauftrag: Für Unternehmen, für Regierungen und für die ethische Reflexion.

Sie umfasst auch einen Bildungsauftrag. Die Allgegenwart digitaler Medien hat durch ihre Unmittelbarkeit und Überstimulation Folgen auf Bildungsprozesse, denen nur gemeinsam begegnet werden kann (vgl. 139). Kinder und Jugendliche sind besonderen Gefahren ausgesetzt. Diese sind zwar primär durch bessere Kontrollen und politische Maßnahmen zu minimieren; „[z]ugleich ist es nötig, Kinder, Jugendliche und junge Menschen so zu schulen, dass sie lernen, Manipulationen zu erkennen und auch in digitalen Umgebungen ihre eigene Würde zu verteidigen und die Würde anderer zu achten.“ (142) Eine besondere Bildungsverantwortung kommt den Schulen zu, die in gleichwohl mit zahlreichen Herausforderungen konfrontiert sind, die sie nicht allein bewältigen können. Angesichts der Formen, wie in Kommunikationsprozessen Wahrheit Interessen untergeordnet wird und Transparenz fehlt, besteht der Bildungsbedarf auch bei Erwachsenen.

Bei vorrangiger Verantwortung von Politik und Unternehmen bleibt der angemessene Umgang mit KI eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe und eine je individuelle Entscheidung, „an welchem Projekt wir mitarbeiten und mit welchem Stil, um das großartige Menschsein, das uns als Gabe anvertraut wurde, zu bewahren und zur Geltung zu bringen.“ (90)

Literatur

- Cheng, Myra u. a. (2026): Sycophantic AI decreases prosocial intentions and promotes dependence, Science 391, DOI: 10.1126/science.aec8352.
- Helfrich, Silke; Bollier, David (2019): Frei, fair und lebendig – Die Macht der Commons, online unter: <https://www.transcript-verlag.de/978-3-8376-4530-9/frei-fair-und-lebendig-die-macht-der-commons/>, abgerufen 07.09.2026.
- ITPOL (2026): Mensch werden! Digitalisierung. Kleine theologische Anstöße, Münster, 26.
- Nolte, Markus (2026): Jesuit Brüntrup zu Leos KI-Enzyklika: Ein großer Wurf – mit offenen Flanken, Interview, in: Kirche und Leben vom 26.05.2026, online unter: <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/interview-kuenstliche-intelligenz-ki-papst-leo-xiv-godehard-bruentrup-analyse-enzyklika-vatikan-jesuit>, abgerufen 07.09.2026.
- Puzio, Anna (2026): „Der Mensch ist nicht einfach das Gegenbild zur Technik“, in: Frankfurter Rundschau vom 12.06.2026, online unter: <https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/theologin-anna-puzio-ueber-die-ki-enzyklika-94348878.html>, abgerufen 07.09.2026.

Die Autor*innen

Christina Bartholomé, Mag. theol.

Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster.

Michelle Becka, Prof., Dr. theol.

Professorin für Christliche Sozialethik, Direktorin des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster.

Marianne Heimbach-Steins, Prof. i. R., Dr. theol.

Seniorprofessorin am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster.

Mara Elijah Klein, M.Ed.

Wissenschaftliche*r Mitarbeiter*in am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster.

Martha Linck, Mag. theol.

Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster.

Gary Slater, Dr. phil, MTh.

Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Christliche Sozialwissenschaften, Universität Münster.

Bisher erschienene Sozialethische Arbeitspapiere des ICS

Arbeitspapier Nr. 1:

Heimbach-Steins, Marianne; Enxing, Julia; Görtz-Meiners, Vanessa; Krause, Felix; Riedl, Anna Maria (2015): Voraussetzungen, Ansätze und Schwierigkeiten der Vermittlung von kirchlicher Lehre und christlicher Praxis: eine theologische Stellungnahme zur Außerordentlichen Bischofssynode zur Familie 2014.

Arbeitspapier Nr. 2:

Heimbach-Steins, Marianne (2015): Flüchtlinge und Flüchtlingspolitik: ethische Prüfsteine.

Arbeitspapier Nr. 3:

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.

Arbeitspapier Nr. 4:

Urselmann, Judith; Heimbach-Steins, Marianne (2016): Migration und Stadt: eine sozialethische Skizze.

Arbeitspapier Nr. 5:

Heimbach-Steins, Marianne; Motzigkeit, Denise; Redemann, Janine; Frerich, Karolin; Štica, Petr (2016): Familiäre Diversität und pastorale Unterscheidung. Eine theologisch-ethische Analyse zum nachsynodalen Schreiben Amoris laetitia.

Arbeitspapier Nr. 6:

Bausch, Christiane; Eggers, Nina E. (2017): Zur Frage der Grenzen von Solidarität und Verantwortung in der europäischen Flüchtlingspolitik.

Arbeitspapier Nr. 7:

Riedl, Anna Maria (2017): Kindeswohl zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Sozialethische Sondierungen zu Fragen der Anerkennung und einer Ethik der Verletzlichkeit.

Arbeitspapier Nr. 8:

Heimbach-Steins, Marianne (verantwortl.); Filipovic, Alexander (verantwortl.); Becker, Josef; Behrens, Maren; Wasserer, Theresa (2017): Grundpositionen der Partei „Alternative für Deutschland“ und der katholischen Soziallehre im Vergleich. Eine sozialethische Perspektive.

Arbeitspapier Nr. 9:

Heimbach-Steins, Marianne (2017): Religion als Ressource politischen Handelns – Chancen und Herausforderungen für die innerchristliche Ökumene.

Arbeitspapier Nr. 10:

Soggeberg, Philipp (2018): Katholische Jugendverbände als Träger der kirchlichen Soziallehre – das theologische Selbstverständnis des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) im Spiegel des Sozialworts der Jugend.

Arbeitspapier Nr. 11:

Heimbach-Steins, Marianne (2019): Solidarisch, nachhaltig, beteiligungsgerecht: Weltkirchliche Caritas-Arbeit – Notizen einer Peru-Reise mit Caritas International.

Arbeitspapier Nr. 12:

Hänselmann, Eva; Heimbach-Steins, Marianne; Quaing, Lea (2019): Angehörigenpflege – unsichere Existenz und politische Vereinnahmung.

Arbeitspapier Nr. 13:

Behrens, Maren (2020): Eine philosophische Auseinandersetzung mit der katholischen Genderkritik.

Arbeitspapier Nr. 14:

Heimbach-Steins, Marianne; Bachmann, Claudius; Hänselmann, Eva; Ladenburger, Barbara; Ostertag, Lina-Marie; Quaing, Lea; Rehbach, Lukas; Slater, Gary; Urselmann, Judith (2021): Die Enzyklika Fratelli tutti von Papst Franziskus (3. Oktober 2020). Sozialethische Beobachtungen und Analysen.

Arbeitspapier Nr. 15:

Bachmann, Claudius (2021): Lohn(un)gerechtigkeit – wirtschafts- und sozialethische Überlegungen.

Arbeitspapier Nr. 16:

Hänselmann, Eva (2022): Digitale Technik in der Altenpflege. Eine sozialethische Reflexion.

Arbeitspapier Nr. 17:

Hagedorn, Jonas; Hänselmann, Eva; Emunds, Bernhard; Heimbach-Steins, Marianne (2022): Doppelte Personenzentrierung. Leitidee für den Leistungsmix in der häuslichen Versorgung.

Arbeitspapier Nr. 18:

Bachmann, Claudius; Heimbach-Steins, Marianne (2022): Alterssicherung – Lebensqualität – Teilhabe. Eine sozialethische Arbeitsskizze in programmatischer Absicht.

Arbeitspapier Nr. 19:

Hänselmann, Eva; Slater, Gary (2022): Interrogating cultural assumptions: a productive challenge for social ethics.

Arbeitspapier Nr. 20:

Damm, Hannah Kathrin (2022): Der WHO-Kodex zur Steuerung der globalen Arbeitsmigration von Gesundheitskräften (2010). Eine sozioethische Analyse.

Arbeitspapier Nr. 21:

Akakpo, Coffi Régis Vladimir (2023): Das katholische Bildungswesen in Benin unter dem Anspruch der Option für die Armen.

Arbeitspapier Nr. 22:

Ostertag, Lina-Marie (2023): Kirchliche Akademien als Orte kultureller Diakonie. Eine sozioethische Analyse anhand ausgewählter Akademieprogramme.

Arbeitspapier Nr. 23:

Verhoeven, Johann Heinrich (2023): Kirchliche Landverpachtung im Dilemma. Zum sozioethischen Umgang mit landwirtschaftlichen Flächen kirchlicher Träger im Bistum Münster.

Arbeitspapier Nr. 24:

Bruchhausen, Walter (2023): Global Health (Ethics). Eine Bestandsaufnahme in programmatischer Absicht.

Arbeitspapier Nr. 25:

Hänselmann, Eva (2023): Die neuen Desiderate der Pflegepolitik. Eine Analyse der Pflegefachdebatte seit der Einführung des neuen Pflegebedürftigkeitsbegriffs anhand der Positionen der Spitzenverbände der freien Wohlfahrtspflege in Deutschland.

Arbeitspapier Nr. 26:

Voß, Christian; Kuroпка, Christiane; Jeserich, Florian; Heimbach-Steins, Marianne (2024): Sterbe- und Trauerkultur in konfessionellen Alteneinrichtungen. Eine explorative Studie im Bistum Essen.

Arbeitspapier Nr. 27

Gülker, Silke (2024): Umgang mit der Vielfalt sexueller Identitäten an katholischen Schulen. Ergebnisse einer explorativen Befragung.

Arbeitspapier Nr. 28

Heimbach-Steins, Marianne; Filipović, Alexander u. a. (2024): Die Programmatik der AfD – eine Kritik. Darstellung und Vergleich mit Positionen der katholischen Kirche.

Arbeitspapier Nr. 29

Heskamp, Lena (2025): Normative Diskurse zu trans* und inter* Personen. Geschlecht und Anerkennung in rechtswissenschaftlichen und theologisch-ethischen Fachbeiträgen.

Arbeitspapier Nr. 30

Kläsener, Anna-Christina (2025): Der Einfluss von Führungskräften auf eine christliche Unternehmenskultur. Theoretische Sondierungen und Erträge einer Interviewstudie.

Die Arbeitspapiere sind online verfügbar unter:

<https://www.uni-muenster.de/FB2/ics/publikationen/Arbeitspapiere.html>

