



Editorial	<i>Peter Schallenberg (Mönchengladbach)</i> Passant oder Samariter: Die neue Enzyklika Fratelli tutti Zu diesem Heft	2
Schwerpunktthema	<i>Christian Spieß (Linz)</i> Zwischen Liebessemantik und Naturrecht <i>Fratelli tutti</i> im Kontext der päpstlichen Sozialverkündigung	3
	<i>Matthias Möhring-Hesse (Tübingen)</i> „Beste Politik“ im dialogischen Miteinander Zur Politik- und Gesellschaftstheorie von <i>Fratelli tutti</i>	10
	<i>Michelle Becka (Würzburg)</i> Gleichgültigkeit überwinden – Einwanderung gestalten Migration und Integration in <i>Fratelli tutti</i>	20
	<i>Saida Mirsadri (Paderborn)</i> Fratelli e sorelle tutti Die Sozialenzyklika aus islamischer Sicht	27
	<i>Johannes Wallacher (München)</i> Für eine menschengerechte Ordnung der Weltwirtschaft Anstöße von <i>Fratelli tutti</i>	36
Arts & ethics	<i>Anke Lieb-Kadge (Düsseldorf)</i> „Social Distance“	28
Beitrag	<i>Erik Sengers (Amsterdam)</i> Der Begriff „Subsidiarität“ in der niederländischen katholischen Soziallehre vor Quadragesimo anno	43
Buchbesprechungen	Darwin und die Gentechnik	51
	Theologie und Staat	52
	Internationale Konfliktprävention	53
Der Überblick	Summaries	54
	Résumés	55
	Bisherige Schwerpunktthemen und Vorschau	56
Impressum		U2



Peter Schallenberg

Die neue Sozialenzyklika *Fratelli tutti* von Papst Franziskus macht es den Leser*innen und auch den wissenschaftlichen Kommentator*innen nicht leicht. Das belegen die in diesem Heft versammelten Beiträge aus unterschiedlichen Perspektiven. Zu hölzernen ist bisweilen die deutsche

Übersetzung, zu unsystematisch sind die Überlegungen, zu plakativ manche Thesen. Dennoch lassen sich die Goldkörner der Enzyklika finden. Dieses Heft will einen Beitrag dazu leisten. Die Autor*innen nehmen dabei unterschiedliche Schwerpunkte in den Blick (Migration, Weltordnung, interreligiöser Dialog, dialogische Politik, Sozialverkündigung).

Bei der Lektüre der Enzyklika könnten drei Hinweise helfen: *Erstens*: Das Schlüsselwort zum ganzen Text des Papstes ist, unvermittelt in Nr. 165 benannt, eine „Spiritualität der Geschwisterlichkeit“, die nach fester Überzeugung des Papstes einhergehen muss mit einer „weltweiten wirksameren Organisation zur Lösung der drängenden Probleme der Verlassenen, die in den ärmeren Ländern leiden und sterben.“ Organisationen und Institutionen der Gerechtigkeit sind nötig, aber der Weg geht eben aus von einer Spiritualität des Herzens hin zu einer Sozial- und Wirtschaftsethik, von der individuellen Tugend hin zu den öffentlichen Institutionen. Für den Papst ist diese „Geschwisterlichkeit“ also spirituelle Grundlage.

Zweitens: Diesem Schlüsselwort der Geschwisterlichkeit entspricht der Schlüsseltext, nämlich das Gleichnis vom barmherzigen Samariter aus dem Lukas-Evangelium, das wie ein roter Faden die gesamte Enzyklika durch-

Passant oder Samariter: Die neue Enzyklika *Fratelli tutti*

zieht. Ab Nr. 56 findet sich die eigentliche päpstliche Interpretation der Gleichniserzählung Jesu: Mit der Tradition der Kirchenväter bis zu Benedikt XVI. wird das Gleichnis gelesen als Antwort auf die Erzählung von Kain und Abel. Es ist die traumatische Urerfahrung der Menschheit bis hin zu Auschwitz und Srebrenica, dass der Mensch durchaus in der Lage ist, den Mitmenschen zu töten, zu berauben, zu belügen, zu vergewaltigen. Deswegen bilden die vier Grundverbote des Mordens, des Stehlens, des Lügens und des sexuellen Missbrauches nicht nur den Kern des jüdischen Dekaloges und der jesuanischen Bergpredigt, sondern machen überhaupt das Wesen der Goldenen Regel in allen Hochkulturen aus: „Behandle andere so, wie auch du behandelt werden möchtest“, weil der Mensch von Natur aus Würde besitzt. Der Papst weist ausdrücklich auf diese schlichte Art von Naturrecht hin, auch weil sich seine Enzyklika keineswegs nur an Katholiken wendet, sondern an alle Menschen guten Willens – womit indirekt behauptet ist, dass alle Menschen in ihrem Gewissen ansprechbar sind auf das Gute. Von da bis hin zur Liebe ist es freilich noch ein langer Weg, den die Enzyklika manchmal etwas zu blauäugig abzukürzen scheint, so, als wenn alle Menschen dem unbedingten Gebot der universalen Nächstenliebe freudig zustimmen könnten. Denn auch Christen lieben die Mitmenschen nicht wegen deren subjektiv empfundener Liebenswürdigkeit, sondern weil Gott jeden Men-

schen in unermesslicher Weise liebt und weil sie deshalb die lieben müssen, die er liebt. Die Enzyklika formuliert: „Jeden Tag stehen wir vor der Wahl, barmherziger Samariter zu sein oder gleichgültiger Passant ...“ (Nr. 69).

Drittens: Diesen beiden Schlüsseln zum Verständnis der Enzyklika entspricht der immer wieder im Text auftauchende und wechselnd kulturpessimistisch benannte Erbfeind des christlichen Menschenbildes: Das „technokratische Paradigma“ (Nr. 165) wird vehement kritisiert, also ein individualistischer und liberalistischer Konsumismus und Materialismus. Das ist seit der ersten Sozialenzyklika *Rerum novarum* von Leo XIII. 1891 bis heute nicht neu und muss doch immer wieder neu unterstrichen werden: Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, schon gar nicht vom Konsum an sich, sondern von der Erfahrung geschenkter und empfangener Liebe. Diese aber kann selbst eine Soziale Marktwirtschaft nur ansatzweise ermöglichen. Denn wie schon der Hl. Augustinus scharfsichtig bemerkte: Der Staat schützt den Abel zwar vor dem Totschlag des Kain, nicht aber vor dessen Hass. Das Glück aber des Abel bestünde ja nicht einfach darin, von Kain nicht erschlagen zu werden, sondern von ihm geliebt zu werden. Vor diesem Problem aber stehen Staat und Wirtschaft ohnmächtig. Und genau deswegen braucht es das Christentum und die Kirche und Enzykliken wie diese.



Zwischen Liebessemantik und Naturrecht

Fratelli tutti im Kontext der päpstlichen Sozialverkündigung

In seiner Sozialenzyklika *Fratelli tutti* verortet Papst Franziskus die Kirche einmal mehr konsequent an der Seite der Armen, Marginalisierten und Ausgeschlossenen. In Auseinandersetzung mit (globalen) sozialen Ungleichheiten und Exklusionsprozessen wählt er dabei den für die Tradition der päpstlichen Sozialverkündigung ungewöhnlichen Weg über eine Semantik der sozialen Liebe und der Brüderlichkeit. Den Barmherzigen Samariter stellt er als leuchtendes Beispiel den „Schatten der Abschottung“ in der Welt gegenüber. Neben einer umfassenden Kritik des Neoliberalismus bietet die Enzyklika auch einen Rekurs auf einen starken normativen Wahrheitsbegriff und das Naturrecht. Der Beitrag beleuchtet dieses spannungsvolle sozialetische Arrangement und versucht eine Einordnung in den Traditionszusammenhang der bisherigen päpstlichen Sozialverkündigung bzw. der katholischen Soziallehre.

Am 3. Oktober 2020, dem Vorabend des Festes des „Poverello“, des Heiligen Franz von Assisi, verkündete Papst Franziskus unmittelbar an der Grabstätte des Heiligen in der Kirche San Francesco in Assisi seine „Sozialenzyklika“ (FT 6)¹ *Fratelli tutti*. Sowohl der Titel der Enzyklika als auch die wichtigen, programmatischen Eingangsimpulse sind vom Heiligen Franziskus inspiriert, der sich mit der Anrede *Fratelli tutti* an „alle Brüder und Schwestern“ gewandt habe, „um ihnen eine dem Evangelium gemäße Lebensweise darzulegen“ (FT 1). Einen der Ratschläge des Heiligen greift der Papst heraus, um ihn zum Dreh- und Angelpunkt seines Rundschreibens zu machen, nämlich die Einladung zu „einer Liebe [...], die alle politischen und räumlichen Grenzen übersteigt“ (FT 1).

Mit dieser nach *Laudato si'* (2015) neuerlichen Orientierung an Franz von Assisi, mit der Fokussierung auf den Begriff der Liebe und mit der Tatsache, dass Papst Franziskus seine Beiträge zu den „mit Geschwisterlichkeit und sozialer Freundschaft einhergehenden Fragestellungen“ in dieser Enzyklika „gesammelt und in einen größeren Reflexionsrahmen gestellt“ hat (FT 5) ist bereits viel über die Enzyklika gesagt: Es handelt sich

- *erstens* um eine Ortsbestimmung der Kirche (gemeinsam mit dem Heiligen Franz) „an der Seite der Armen, der Verlassenen, der Kranken, der Ausgestoßenen und der Geringsten“ (FT 2); es werden

¹ Verweise auf die Enzyklika *Fratelli tutti* werden im laufenden Text mit der Abkürzung „FT“ und unter Nennung der jeweiligen Nummern in der auf den Seiten des Vatikan im Internet publizierten deutschsprachigen Variante angegeben.



Christian Spieß


- *zweitens* mit der Zentralstellung der geschwisterlichen Liebe bzw. der sozialen Freundschaft in der Argumentation der Enzyklika die Grundzüge einer sozialetischen Systematik skizziert, die mit den meisten Sozialenzykliken mindestens in Spannung steht; und es liegt
- *drittens* kein völlig neuer, mehr oder weniger geschlossener Text vor, sondern eine Sammlung von Beiträgen der vergangenen knapp acht Jahre des Pontifikats Franziskus' mit entsprechend zahlreichen Zitationen und Verweisen auf eigene Texte zu unterschiedlichen Anlässen.



Dies alles formt die Enzyklika und prägt auch erheblich ihre Stellung in der Entwicklung der päpstlichen Sozialverkündigung, in deren Kontext Papst Franziskus sein Schreiben ja ausdrücklich stellt.

Im Zentrum steht die soziale Liebe

Der konzeptionelle Dreh- und Angelpunkt der Argumentation in *Fratelli tutti* ist die Liebe. Die „geschwisterliche Liebe und soziale Freundschaft“ wählt der Papst als theologisch-ethischen Ausgangspunkt seiner Reflexionen und stellt sie den „Schatten einer abgeschotteten Welt“ gegenüber. Die-

 Dreh- und Angelpunkt der Argumentation in *Fratelli tutti* ist die Liebe

se Schatten beschreibt er in den aus *Evangelii gaudium* (2013) und *Laudato si'* (2015) bekannten drastischen Worten (u. a. FT 9–55). Das Liebesmotiv entfaltet er ganz aus dem Beispiel des barmherzigen Samariters, den er in einer ausführlichen Erörterung als strahlendes Vorbild in die finstere Welt stellt (FT 56–86). Dies wird dann in den folgenden umfangreichen Abschnitten als „universale Liebe“, „soziale Liebe“ und „politische Liebe“ auf die Idee (oder „Utopie“²) einer „offenen Welt“ hin entwickelt. Die Irrwege der Globalisierung diagnostiziert er mit Benedikt XVI. als Vereinsamung in einer „durch Vermassung gekennzeichneten Welt“ (FT 12) und als Ausdruck einer auf die Freiheit der Wirtschaft beschränkten Kultur, die zwar die Welt eine, aber die Menschen und Nationen trenne, denn „die zunehmend globalisierte Gesellschaft macht uns zu Nachbarn, aber nicht zu Geschwistern“ (FT 12 mit Zitat aus *Caritas in veritate* 19). Setzt Franziskus also einen von Benedikt XVI. eingeleiteten Paradigmenwechsel der Sozialverkündigung vom alten Prinzip der sozialen Gerechtig-

keit zum neuen Prinzip der „Liebe in Wahrheit“ fort?


Einerseits gibt es dafür Anhaltspunkte, andererseits begegnen immer wieder auch Bezugnahmen zu universellen Menschenrechten und zur Gerechtigkeit, wenn auch im Hintergrund der Liebesemantik. Teilweise entsteht tatsächlich der Eindruck, dass die Liebe bzw. Nächstenliebe – und davon abgeleitet die Motive der Brüderlichkeit und der sozialen Freundschaft etc. – die gesamte sozialetische Argumentation tragen soll, einschließlich der grundlegenden Rechte und der Würde des Menschen. So schreibt der Papst etwa unter der Überschrift „Universale Liebe zur Förderung der Menschen“, dass es „auf dem Weg des freundschaftlichen Umgangs in der Gesellschaft und der universalen Geschwisterlich-

Religiös motivierte Brüderlichkeit und Liebe als Basis einer stabilen und nachhaltigen Weltordnung?

Es ist nicht ganz einfach, aus diesen beiden Tendenzen – Liebesemantik zum einen, Verschränkung von Würde- und Menschenrechtssemantik zum anderen – eine stringente sozial-ethische bzw. theologisch-ethische Systematik zu rekonstruieren, zumal an mehreren Stellen die Argumentation von der sozialen Liebe ausgehend auf die Würde und Rechte aller Menschen zuläuft, so dass also etwa (die Einsicht in) die Universalität der Würde und bestimmter Rechte aus der geschwisterlichen Liebe zu resultieren scheint. Das aber dürfte aus zwei Gründen problematisch sein. *Erstens*: Als maßgebliche Quelle der geschwisterlichen Liebe und sozialen Freundschaft macht Papst Franziskus die Religionen aus. Gewiss sind Religionen eine bedeutende Quelle der Nächstenliebe. Aber sie werden auch für die Reproduktion von Unfrieden und Hass, als

keit [...] zu einer grundlegenden, wesentlichen Erkenntnis kommen“ müsse, zu einem „Bewusstsein dafür [...], was ein Mensch wert ist, immer und unter allen Umständen“ (FT 106). Teilweise werden aber auch zwei Semantiken gewählt und vermischt, die gerade nicht auf der Nächstenliebe basieren, sondern auf Annahmen einer universalen Menschenwürde bzw. universalen Menschenrechte: „*Jeder Mensch hat das Recht, in Würde zu leben und sich voll zu entwickeln, und kein Land kann dieses Grundrecht verweigern. Jeder Mensch besitzt diese Würde, auch wenn er wenig leistet, auch wenn er mit Einschränkungen geboren oder aufgewachsen ist; denn dies schmälert nicht seine immense Würde als Mensch, die nicht auf den Umständen, sondern auf dem Wert seines Seins beruht*“ (FT 107).

Quelle für die Spaltung der Menschen in Anspruch genommen. Überschätzt der Papst hier nicht einseitig das positive Potential der Religionen im Hinblick auf die Weltgestaltung? Treten die Religionen (und jene, die sich auf sie berufen) nicht vielmehr ambivalent auf, also beileibe nicht nur aus reicher


 Es wäre notwendig gewesen, die soziale Freundschaft oder die Art des Dialogs in der Kirche zu thematisieren

Liebe schöpfend und Frieden stiftend, sondern manchmal auch spaltend und zerstörend? Diese Rückfrage gewinnt umso mehr an Virulenz, als die Religionen bzw. Religionsgemeinschaften und namentlich die katholische Kirche selbst überhaupt nicht Gegenstand der ansonsten umfassenden Überlegungen

² Andreas Lob-Hüdepohl, Franziskus' Utopia, in: Zeit online, <https://www.zeit.de/2020/42/neue-enzyklika-papst-weltordnung-fratelli-tutti> (erstellt 09./11.10.2020; abgerufen 15.11.2020).

des Papstes sind. Dabei drängen sich in Bezug auf die vom Papst kritisch in den Blick genommenen Themen durchaus auch Fragen an die Kirche auf. In den vergangenen Jahren oder inzwischen Jahrzehnten hat sich in der Sozialethik durchgesetzt, dass auch die Kirche selbst – analog zur Gesellschaft oder als Gesellschaft – zum Gegenstand sozialetischer Reflexion wird. Diese Perspektive fällt in *Fratelli tutti* praktisch völlig aus, obwohl es angesichts des gewählten Wegs über die religiöse Semantik der Nächstenliebe nicht nur naheliegend, sondern auch leicht möglich, nicht zuletzt aber wohl auch notwendig gewesen wäre, etwa die soziale Freundschaft und Geschwisterlichkeit in der Kirche oder die Art des Dialogs in der Kirche zu thematisieren. Der Papst entwirft ein elaboriertes Modell der Inklusion, in dem im Bild des Polyeders eine dialogische Gesellschaft ohne Hierarchien gezeichnet wird. „Vor allem wer Regierungsverantwortung trägt, muss zu Verzicht bereit sein, damit Begegnung möglich wird. [...] Er kann dem Standpunkt des anderen zuhören und zulassen, dass jeder seinen Raum findet. Mit Verzicht und Geduld kann ein Regierender die Schaffung jenes schönen Polyeders begünstigen, in dem alle Platz finden“ (FT 190). Hält die Kirche dem Bild des Polyeders stand? Aber auch als Wirtschaftsakteurin und Arbeitgeberin ist die Kirche mit ihren Vermögen, mit den Orden und karitativen Organisationen in jene wirtschaftlichen Prozesse eingebunden, die der Papst beschreibt und kritisiert. Deshalb stellt sich die Frage: Können Religionsgemeinschaften in ihrer zwangsläufig imperfekten Daseinsform als soziale Handlungszusammenhänge und fehleranfällige Organisationen wirklich die Last tragen, durch ihre Liebesproduktivität die Schatten der Welt zu beseitigen und die Welt in Geschwisterlichkeit zu einen? Oder wäre es aussichtsreicher und nachhaltiger, (auch) eine von Religionen und anderen Weltanschauungen getrennte Begründung der unverfügbaren Würde

und der Menschenrechte zu versuchen, um die gerechte Weltordnung auf der Basis universeller Rechte aufzubauen statt auf partikularen Werten?


 Würde und Rechte hat der Mensch voraussetzungslos, nicht etwa aufgrund einer religiös begründeten Liebe

Das führt *zweitens* zur Rückfrage: Mit *Pacem in terris* (1963) von Johannes XXIII. und mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich die Kirche dazu durchgerungen, die Menschenrechte (einschließlich der Freiheitsrechte) als Grundlage einer universalen normativen Ordnung anzuerkennen. Es sind nämlich die Menschenrechte, die unabhängig von den partikularen Moral der Religionen und anderer Weltanschauungen ein Koordinatensystem der Freiheit schaffen, in dem sich dann unterschiedliche Ideen des guten Lebens, auch jene der Religionen, entfalten können. Würde und Rechte hat der Mensch demnach voraussetzungslos, nicht etwa aufgrund einer religiös begründeten Liebe. Das ist ein zentrales Merkmal des normativen Projekts der Moderne, das maßgeblich von der politischen Philosophie des Liberalismus entwickelt wurde; und es ist eine „zivilisatorische Errungenschaft, die bewusst nicht im Zeichen der Liebe, sondern des Rechts Platz gegriffen hat, auch wenn dabei ein religiöser Glut-

Kleinkarierte Wirtschaftstheorien – Kritik der Politik des Neoliberalismus

Wichtig ist die Unterscheidung zweier Stoßrichtungen der Kritik der „Schatten der Abschottung“ in der Welt: zum einen eine Kritik an verbreiteten Erscheinungsformen der globalisierten Marktwirtschaft, also eine Kritik, die auf ökonomische Zusammenhänge

kern gewirkt haben mag.³ Dort, wo *Fratelli tutti* an anderer Stelle (und in kräftiger Spannung zur ansonsten dominierenden Liebessemantik) nicht-religiöse Wurzeln der Würde und Rechte des Menschen zur Sprache bringt, wählt Franziskus einen naturrechtlichen Duktus: „Dass jeder Mensch eine unveräußerliche Würde besitzt, ist eine Wahrheit, die der menschlichen Natur unabhängig jeden kulturellen Wandels zukommt“ (FT 213). Ein im politisch-philosophischen Sinne liberaler Zugang zum Menschenrechtsethos, der etwa über die personale Autonomie, wie sie in *Gaudium et spes* oder *Dignitatis humanae* (1965) angelegt ist, wird in *Fratelli tutti* nicht gewählt. Bemerkenswert ist darüber hinaus aber auch, dass das theologische Motiv der

 Ein im politisch-philosophischen Sinne liberaler Zugang zum Menschenrechtsethos wird in *Fratelli tutti* nicht gewählt

Gottebenbildlichkeit als Grundlage für den Gedanken einer universellen Menschenwürde und als Grundlage für Menschenrechte – anders als es seit *Pacem in terris* und seit dem Zweiten Vatikanum weithin üblich war – in *Fratelli tutti* kaum eine Rolle spielt (vgl. zwei kurze und eher beiläufige Erwähnungen in FT 24 und FT 273).

zielt; zum anderen eine Art Kulturpessimismus, der auf einen Verfall der Werte zielt und den Franziskus als Zeitsignatur identifiziert. Die Kapitalismuskritik – oder genauer: die Kritik an einer (globalisierten) Marktwirtschaft mit Privateigentum an Produktionsmitteln,

³ Christian Geyer, Muss es denn gleich Liebe sein? Vom Sitzen im selben Boot: In seiner neuen Enzyklika entwirft der Papst eine frei schwebende gesellschaftspolitische Utopie, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 5. Oktober 2020.

deren Effekte nicht dem Gemeinwohl dienen, sondern zur Marginalisierung und zum Ausschluss großer Teile der Weltbevölkerung führen – gehört zum Grundbestand der katholischen Sozialverkündigung und durchzieht sämtliche Sozialzyklen. Auch die Wortwahl ist bei Franziskus kaum drastischer als in früheren Dokumenten. Dementsprechend stellt der Papst seine diesbezüglichen Überlegungen wiederholt ganz ausdrücklich in den Traditionszusammenhang der Sozialverkündigung, insbesondere im Rekurs auf die Enzykliken von Johannes Paul II. *Centesimus annus*, *Laborem exercens* und *Sollicitudo rei socialis*. In Bezug auf das Privateigentum – das „klassische“ Thema vor allem der frühen Soziallehre – fordert er eine stärkere Rücksicht auf dessen „soziale Funktion“. Damit greift er eine Terminologie aus der Enzyklika *Quadragesimo anno* (1931) auf, die er zwar nicht zitiert, in der aber erstmals die Individualfunktion von der sozialen Funktion des Eigentums unterschieden wird (QA 45). Dabei dient die Individualfunktion dem Wohl des Besitzenden (und seiner Umgebung), während die soziale Funktion dem gemeinsamen Nutzen der für alle geschaffenen Erdengüter dient, was das „Grundprinzip der ganzen sozialetischen Ordnung“ sei (FT 120 mit Verweis auf *Centesimus annus* 31 und Zitat aus *Laborem exercens* 19). Vom Kirchenväter-Rekurs (FT 119) über die Naturrechtssemantik (FT 120) bis zur Verankerung im Gemeinwohlprinzip (FT 118–123), vom Lob der „edlen Berufung“ der Unternehmertätigkeit einerseits (FT 123) bis zur Kritik der „Vermachtung“ von Gesellschaft und Politik durch übermäßige Kapitalakkumulation andererseits (FT 119–122) ist hier alles sehr stark im Stil der traditionellen katholischen Soziallehre gestaltet.

Wie in früheren Sozialzyklen meist „Individualismus“ (Liberalismus) und „Kollektivismus“ (Sozialismus) Gegenstand der päpstlichen Kritik waren, sind es nun – und das ist ein neuer Ak-

zent – der Populismus und der Liberalismus (FT 155–169). Dem Populismus nähert er sich dabei durchaus differenziert und betont auch eine positive Bedeutung des „Volkes“. Eine „populäre“ Orientierung müsse nicht unbedingt in eine „populistische“ oder „nationalis-



Freiheit und Individualität kommen in *Fratelli tutti* kaum vor

tische“ Politik abdriften. Der Liberalismus dagegen erscheint stets und ausschließlich im Sinne eines Wirtschaftsliberalismus, nie im Sinne einer liberalen politischen Philosophie. Zwar wird die Trias „Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit“ zustimmend zitiert, aber Freiheit und Individualität kommen in *Fratelli tutti* kaum vor bzw. werden stets mit kritischer Distanz markiert. Dabei wird ein – liberalismuskritischer – Zusammenhang hergestellt zwischen der Haltung zu globalisierten Märkten und der gezielten manipulativen Entstellung von Begriffen wie Freiheit und Demokratie. Entfaltet wird eine umfassende Kritik des Neoliberalismus, die sich deutlicher als in früheren Enzykliken gegen konkrete Erscheinungsformen einer neoliberalen Politik wendet (Wirtschaftspolitik, Sozialpolitik, Handelspolitik, Politik globaler Beziehungen etc.), die ja auch in Teilen des rechtskatholischen Spektrums Zustimmung findet. In diesem Zusammenhang kritisiert der Papst auch die „kleinkarierten und monochromatischen Wirtschaftstheorien“ (FT 169) und das „Dogma des neoliberalen Credo“, wonach der Markt allein alle Probleme löse: „*Es handelt*

Kulturpessimismus, Kritik des „Dekonstruktivismus“ und Naturrechtsrekurs

Die zweite Stoßrichtung der Kritik der „Schatten der Abschottung“ trägt kulturpessimistische Züge, die der päpstlichen Sozialverkündigung nicht fremd sind. Die Ausbreitung von Liberalismus

sich um eine schlichte, gebetsmühlenartig wiederholte Idee, die vor jeder aufkeimenden Herausforderung immer die gleichen Rezepte herauszieht. Der Neoliberalismus regeneriert sich immer wieder neu auf identische Weise, indem er – ohne sie beim Namen zu nennen – auf die magische Vorstellung des Spillover oder die Trickle-down-Theorie als einzige Wege zur Lösung der gesellschaftlichen Probleme zurückgreift. Man sieht nicht, dass die vorgebliche Neuverteilung nicht die soziale Ungerechtigkeit aufhebt, die ihrerseits Quelle neuer Formen von Gewalt ist, die das gesellschaftliche Gefüge bedrohen“ (FT 168).

Angesichts dieser handfesten und konkreten Analyse fällt das Fehlen eines alternativen Modells einer transnationalen Ökonomie oder einer global regulierten Wirtschaftsordnung ins Auge. Das bleibt auch hinter den Dokumenten *Evangelii gaudium* und *Laudato si'* von Franziskus selbst zurück. Gerade angesichts der drastischen Darstellung der Situation – es geht ja laut Papst um nicht weniger als um die



Angesichts der deutlichen Kritik am „Neoliberalismus“ fällt das Fehlen eines alternativen Modells besonders ins Auge

Versklavung und Instrumentalisierung von Menschen, um Menschenhandel und unerträgliche Zwangsverhältnisse sowie um Menschen als „Ausschuss der Welt“ (FT 18–24; ähnlich 188 f.) – irritiert das weit gehende Fehlen belastbarer Vorschläge für denkbare Handlungs- und Gestaltungsalternativen.

und Sozialismus wurde häufig auch als kultureller Verfall dargestellt. Bei Johannes Paul II. und Benedikt XVI. trat die „Kultur des Relativismus“ ins Zentrum der Kritik. Diesem Motiv



nicht unähnlich ist die Diagnose eines „Verlust[s] des Geschichtsbewusstseins“, der mit dem „Vordringen einer Art von ‚Dekonstruktivismus‘ in der Kultur“ einhergeht, „bei dem die menschliche Freiheit vorgibt, alles von Neuem aufzubauen“ (FT 13). Freilich wird auch dieser „Dekonstruktivismus“ mit einem Verfall der ökonomischen Kultur in Verbindung gebracht. „Aufrecht bleibt nur das Bedürfnis, grenzenlos zu konsumieren, und das Hervorkehren vieler Formen eines inhaltslosen Individualismus“ (FT 13). Dabei kommt zum einen eine gewisse identitätspolitische Orientierung ins Spiel und zum anderen ein starker Wahrheitsbegriff.

Züge einer Identitätspolitik werden etwa in Franziskus' Ausführungen zur Migration deutlich (vgl. ausführlich hierzu den Beitrag von Michelle Becka in diesem Heft), die deutlich über bisherige Sozialenzykliken hinausgehen. „Ideal wäre es“, so der Papst, „wenn unnötige Migration vermieden werden könnte“ (FT 129). So lange in dieser Hinsicht keine Fortschritte gemacht werden, sei es aber *„unsere Pflicht, das Recht eines jeden Menschen zu respektieren, einen Ort zu finden, an dem er nicht nur seinen Grundbedürfnissen und denen seiner Familie nachkommen, sondern sich auch als Person voll verwirklichen kann“* (FT 129). Zu diesem Thema entwickelt Franziskus sicher die am deutlichsten politisch geprägte Position, bis hin zur Forderung einer bürgerrechtlichen Absicherung von Einwandernden, der schnelleren Verfügbarkeit von Aufenthaltstiteln und einer *global governance* für Migration (FT 132). Dabei kommen auch positive Effekte transnationaler Migration in den Blick, vor allem hinsichtlich der gegenseitigen Bereicherung von „kulturellen Eigenheiten“ (FT 142–153). Es sei wichtig, einerseits die lokalen Identitäten zu schützen, andererseits den universalen Horizont zu öffnen. Den Prozess der Durchdringung oder Vermischung unterschiedlicher kultureller Identitäten beurteilt Franziskus

ambivalent. Zwar müsse ein „unguter Lokalpatriotismus“, der „zwanghaft auf einige wenige Ideen, Bräuche und Gewissheiten beschränkt“ ist (FT 146), bekämpft werden, aber eine kosmopolitische „Offenheit, die ihr Wertvollstes preisgibt, ist nicht die Lösung“ (FT 143). Eine diskrete und abwägende identitätspolitische Tendenz von Franziskus ist schon aus dem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Querida Amazonia* (2020) bekannt, das auch zitiert wird (FT 148). Allerdings wendet sich die Enzyklika nicht nur gegen neue „Formen einer kulturellen Kolonisation“, in Folge derer *„die Völker, die ihre eigene Tradition veräußern und aus einem Nachahmungswahn, einer aufgezwungenen Gewalt, einer unverzeihlichen Nachlässigkeit oder einer Apathie dulden, dass ihnen die Seele entrissen wird, neben ihrer geistlichen Physiognomie auch ihre moralische Festigkeit und schließlich ihre weltanschauliche, wirtschaftliche und politische Unabhängigkeit verlieren“* (FT 14). Gegen den kolonisierenden „Relativismus“, der „[u]nter dem Deckmantel von vermeintlicher Toleranz“ dazu führe, „dass die Mächtigen sittliche Werte der momentanen Zweckmäßigkeit entsprechend interpretieren“ (FT 206), wird auch ein starker, wiederum klassisch-naturrechtlich bewehrter Wahrheitsbegriff ins Feld geführt. Wir müssen einsehen, *„dass der menschliche Verstand über die momentanen Bedürfnisse hinaus einige Wahrheiten erkennen kann, die unveränderlich sind, die schon vor uns waren und es immer sein werden. Durch die Erforschung der menschlichen Natur entdeckt die Vernunft Werte, die universell sind, weil sie sich von dieser Natur ableiten“* (FT 208).

Aufschlussreich ist, dass sich Franziskus dabei auf *Veritatis splendor* (1993) von Johannes Paul II. beruft. Die in der Enzyklika enthaltenen Ausführungen zum Dialog in einer pluralistischen Gesellschaft müssen vor diesem Hintergrund verstanden werden. Keineswegs versteht der Papst den Dia-

log im Sinne eines herrschaftsfreien Diskurses, der durch den eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Arguments zum Konsens führen kann; vielmehr geht die Wahrheit dem Diskurs voraus und über den Konsens hinaus. Zwar muss der Dialog „durch rationale Argumente, durch eine Vielfalt von Perspektiven, durch Beiträge unterschiedlicher Wissensgebiete und Standpunkte bereichert und erleuchtet werden“, aber die wahren Grundwerte gehen „über jeden Konsens“ hinaus (FT 211), einschließlich jener „sittlichen Normen, die das in sich Schlechte verbieten“ (FT 209 mit Zitat aus *Veritatis splendor* 96). Mit diesen Hinweisen auf „grundlegende Wahrheiten, die immer vertreten werden müssen“, und darauf, dass erst die Akzeptanz, „dass es einige bleibende, mitunter nicht immer leicht zu erkennende Werte gibt, [...] einer Sozialethik Solidität und Stabilität [verleiht]“ (FT 211), skizziert der Papst eindeutig den Weg einer Naturrechtsethik. Franziskus betont, dass „immer Raum für den Dialog“ bleibe, weil der Glaube an „die menschliche Natur als Quelle ethischer Prinzipien“ weder einen „ethischen Fixismus“ begründe noch irgendein Moralsystem aufzwinge, da „universell gültige sittliche Grundprinzipien zu unterschiedlichen praktischen Normen führen können“ (FT 214). Doch im Vergleich der Sozialenzykliken handelt es sich insgesamt um eine starke Betonung des Naturrechts, wobei die für die Doku-



Im Vergleich der Sozialethiken findet sich bei *Fratelli tutti* eine starke Betonung des Naturrechts


mente des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Gaudium et spes, Dignitatis humanae*) etwa im Kontext der Gewissens- und Religionsfreiheit typische Betonung der personalen Autonomie in *Fratelli tutti* wegfällt bzw. mit negativer Konnotation erwähnt wird (vgl. FT 103).



In welchem systematischen Verhältnis steht die hier entfaltete Naturrechtsdoktrin zu der die Struktur der Enzyklika prägenden Liebessemantik? Wie sind die Idee des offenen Dialogs und die Idee der Anerkennung des anderen in seiner Andersartigkeit konsistent auf ein vorgängiges, religiös begründetes (vgl. FT 214) Naturrecht zu beziehen? Diese Fragen werden in der Enzyklika nicht restlos beantwortet. Wenn es um die Fähigkeit geht, „dem Nächsten das Recht zuzugestehen, er selbst zu sein und anders zu sein“, so dass aus einer „zur Kultur gewordenen Anerkennung heraus“ ein Gesell-

schaftsvertrag entstehen kann (FT 218), welche Rolle spielen dann die Ideen des guten Lebens, Wahrheitsvorstellungen, Geltungsansprüche und Lebensentwürfe „der anderen“ für die „Wahrheitsfindung“ der Sozialethik? Können sie in die sittlichen Urteile der Sozialethik einfließen? Und was bedeutet die Warnung vor der „Gewalt derer, die den verachten, der ‚anders‘ ist, vor allem dann, wenn seine Forderungen ihren eigenen Interessen auf irgendeine Weise schaden“ (FT 218), wenn sie reflexiv auf eine Sozialethik als Naturrechtsethik angewandt wird?

so um Inklusion (FT 98). Ein wirkliches Werk der Inklusion ist dann die Art und Weise, wie Franziskus auf den Islam zugeht. Dass die Enzyklika in einem gemeinsamen Aufruf des Papstes mit dem Großimam Ahmad Al-Tayyib für Frieden, Gerechtigkeit und Geschwisterlichkeit mündet (FT 285), ist ein großes Zeichen eines ernsthaften interreligiösen Dialogs, der die Fähigkeit voraussetzt, „den Standpunkt des

 Wie Franziskus auf den Islam zugeht, ist ein wirkliches Werk der Inklusion

Weder Krieg noch Todesstrafe sind zu rechtfertigen

Drei – in der Art und Weise der Positionierung in der Sozialverkündigung wohl neue – Akzente setzt Franziskus in der Friedensethik, in Bezug auf die Todes- und lebenslange Freiheitsstrafe und zu einer Ethik der Inklusion. Der Papst erläutert das Ungenügen der Kriterien einer Rechtfertigung militärischer Gewaltanwendung (in der Tradition „Theorie des gerechten Kriegs“) angesichts vor allem der Waffentechnologie in der Gegenwart: „Der springende Punkt ist, dass durch die Entwicklung nuklearer, chemischer und biologischer Waffen und durch die enormen und wachsenden Möglichkeiten der neuen Technologien, der Krieg eine außer Kontrolle geratene Zerstörungskraft erreicht hat, die viele unschuldige Zivilisten trifft. [...] Deshalb können wir den Krieg nicht mehr als Lösung betrachten, denn die Risiken werden wahrscheinlich immer den hypo-

thetischen Nutzen, der ihm zugeschrieben wurde, überwiegen“ (FT 258). „Nie wieder Krieg“, ruft der Papst aus und gibt als Belegstelle freilich nicht das berühmte Plakat an, das Käthe Kollwitz 1924 für den Mitteldeutschen Jugendtag der Sozialistischen Arbeiterbewegung entwarf, sondern den Heiligen Augustinus – also einen Protagonisten der traditionellen Theorie des gerechten Kriegs, „die wir heute nicht mehr vertreten“, wie Franziskus in der Fußnote schreibt (FT 258 mit Fußnote 242). Darüber hinaus lehnt der Papst nicht nur die Todesstrafe entschieden und umfassend ab (FT 263–270), sondern auch die lebenslange Freiheitsstrafe, die „eine versteckte Todesstrafe“ sei (FT 268). „Nicht einmal der Mörder verliert seine Personenwürde, und Gott selber leistet dafür Gewähr“ (FT 269), erinnert Franziskus mit Johannes Paul II.

anderen zu respektieren und zu akzeptieren, dass er möglicherweise gerechtfertigte Überzeugungen oder Interessen enthält“ (FT 203). Das funktioniert, wie bereits angedeutet, so lange, bis ein Sprecher im Dialog mit absoluten Wahrheiten auftritt – was mitunter typisch für Religionen ist: „Für Gläubige ist die menschliche Natur als Quelle ethischer Prinzipien von Gott geschaffen, der diesen Prinzipien letztlich eine feste Grundlage verleiht“ (FT 214).

Fazit

Sozialzykliken waren niemals „nur“ prophetische Sozialkritik, sondern enthielten immer auch auf die politischen Strukturen zielende Forderungen des Gemeinwohls, der Solidarität und der Gerechtigkeit. Das gilt grundsätzlich auch für *Fratelli tutti* von Papst Franziskus. Die theologisch-sozialethische Systematik der Enzyklika enthält aber recht unterschiedliche Einzelelemente, die nicht einfach in ein konsistentes Gesamtbild zu bringen sind.

In der Gesamtstruktur und vor allem in den programmatischen Ausführungen der ersten Abschnitte der Enzyklika überwiegt eine für die Sozialverkündigung (abgesehen vielleicht von *Caritas in veritate*) untypische Semantik der sozialen Liebe. Dabei hatte die katholische Soziallehre bereits mit *Quadragesimo*

Ein neues Konzept der Inklusion – und ein Werk der Inklusion

Knappe, aber wegweisende Ausführungen bietet die Enzyklika zu den „verborgenen Exilanten“, die „als Fremdkörper der Gesellschaft behandelt werden“ (FT 98), nämlich Menschen mit Beeinträchtigung, denen in vielen Hin-

sichten die Teilhabe am gesellschaftlichen Leben verwehrt bleibt. „Die Aufgabe besteht nicht nur darin, diesen Menschen zu helfen, sondern es geht um ihre aktive Teilnahme an der zivilen und kirchlichen Gemeinschaft“, al-

anno (bzw. mit Oswald von Nell-Breunings Text „Licht vom Himmel“) ein ausgewogenes Verhältnis von sozialer Liebe einerseits und sozialer Gerechtigkeit andererseits gefunden. Demnach „*müssen die staatlichen und gesellschaftlichen Einrichtungen ganz und gar von dieser [sozialen] Gerechtigkeit durchwaltet sein; vor allem aber tut es not, dass sie zur gesellschaftspolitischen Auswirkung kommt, d. h. eine Rechts- und Gesellschaftsordnung herbeiführt, die der Wirtschaft ganz und gar das Gepräge gibt. Seele dieser Ordnung muss die soziale Liebe sein; die öffentliche Gewalt aber hat sie kraftvoll zu schützen und durchzusetzen*“ (QA 88). Diese Balance von sozialer Gerechtigkeit und sozialer Liebe wird in *Fratelli tutti* zugunsten einer starken Betonung der (religiös motivierten) sozialen Liebe verlassen; nicht die von der sozialen Gerechtigkeit strukturierte Rechts- und Gesellschaftsordnung steht im Zentrum der Überlegungen des Papstes, sondern soziale Liebe und universale Brüderlichkeit. Dazu passt in gewisser Weise, dass in *Fratelli tutti* weder die Ideen von Paul VI. zu einer auf soziale Gerechtigkeit begründeten, rechtlich bewehrten Weltordnung, die er unter anderem in *Populorum progressio* entwickelt hat, noch die Überlegungen der Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* zu den „Strukturen der Sünde“ von Johannes Paul II. aufgegriffen und weiterentwickelt werden – obwohl *Fratelli tutti* von der thematischen Ausrichtung und der Fokussierung vor allem auf globale Exklusionsprozesse vor allem in der Tradition dieser beiden Enzykliken steht, die auch wiederholt zitiert werden.

Ähnliches gilt für die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, die zwar mehrmals zitiert wird, deren Systematik

– aufbauend auf die personale Autonomie des Menschen einerseits und die relative Autonomie der gesellschaftlichen Sachbereiche andererseits – praktisch keine Rolle spielt. Dort, wo von Menschenrechten und Menschenwürde die Rede ist, werden sie nicht von der personalen Autonomie abgeleitet, sondern entweder auf subtile Weise in die Semantik der Brüderlichkeit und sozialen Liebe integriert oder mit einer Naturrechtsdoktrin in Verbindung gebracht. Dabei werden relativ stark Dokumente von Johannes Paul II. rezipiert, und zwar nicht nur die Sozialenzykliken *Centesimus annus* und *Laborem exercens*, sondern nicht zuletzt auch die Moralenzyklika *Veritatis splendor*.

Insgesamt entsteht ein uneinheitliches Bild, das für die sozialetische Reflexion mit erheblichen theoretischen Herausforderungen verbunden ist. Ein starker Impuls ist die Verortung der Kirche und der Sozialetik an der Seite der Benachteiligten und Ausgeschlossenen, die so etwas wie der rote Faden des Pontifikats von Papst Franziskus werden dürfte. Ebenso stark ist der für die Sozialverkündigung in dieser Form neue Impuls, soziale (und insbesondere globale) Exklusions- und Marginalisierungsprozesse vor allem mit den Begriffen der Liebe, der Brüderlichkeit und der sozialen Freundschaft zu bearbeiten. Dieser Impuls enthält die sozialetische Herausforderung, wie diese doch sehr dominante Liebessemantik mit den Begriffen der sozialen Gerechtigkeit, der Solidarität, der Nachhaltigkeit und des Gemeinwohls auf eine konzeptionell plausible Weise zu verbinden ist. Ein weiterer Impuls ist nicht zu übersehen, nämlich der Rekurs auf

KURZBIOGRAPHIE

Christian Spieß, geb. 1970, Dr. theol., ist Professor für Christliche Sozialwissenschaften an der Katholischen Universität Linz und leitet dort das Johannes-Schasching-SJ-Institut für Christliche Sozialwissenschaften. Schwerpunkte in Forschung und Lehre sind die Verhältnisbestimmung von Religion und Politik in Kontexten der Moderne, die Entwicklung des Katholizismus im Modernisierungs- und Säkularisierungsprozess sowie die katholische Soziallehre und der Sozialkatholizismus. Neuere Buchpublikationen: *Catholicism and Religious Freedom. Renewing the Church in the Second Vatican Council*, Leiden 2019 (zus. m. Karl Gabriel und Katja Winkler); *Zwischen Gewalt und Menschenrechten. Religion im Spannungsfeld der Moderne*, Paderborn 2016; *Sachgerecht – menschengerecht – gesellschaftsgerecht. Texte von Johannes Schasching SJ*, Paderborn 2020.

einen starken normativen Wahrheitsbegriff und auf das Naturrecht. Dieser Naturrechtsrekurs müsste nicht nur innerhalb der Enzyklika mit der Liebessemantik sowie der Vorstellung von einem offenen Dialog und der Anerkennung der Andersartigkeit des Anderen nachvollziehbar arrangiert werden, sondern birgt auch die Frage nach der Bedeutung der personalen Autonomie (vgl. *Gaudium et spes* 55) und der „auf die Liebe der menschlichen Person selbst gegründeten“ (*Dignitatis humanae* 2 f.) Freiheit des Gewissens für die theologisch-ethische Reflexion und den sozialetischen Diskurs.



„Beste Politik“ im dialogischen Miteinander

Zur Politik- und Gesellschaftstheorie von *Fratelli tutti*



Matthias Möhring-Hesse

Offiziell eine Sozialzyklika über universale Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft, ist *Fratelli tutti* in erster Linie ein eindringliches Plädoyer für dialogische Politik: Nur die „beste Politik im Dienst am wahren Gemeinwohl“ (Nr. 154) könne die großen Verwerfungen dieser Welt lösen. Dazu sollen die kreativen und integrativen Potenziale politischer Dialoge freigesetzt werden. Doch taugt die in der Sozialzyklika angebotene „Theorie“ der gesellschaftlichen Integration und der „politischen Nächstenliebe“, um eine solch dialogische Politik zu orientieren?

Auch sie mögen den sympathischen Papst im fernen Rom. Gleichwohl schenken die US-amerikanischen Katholik*innen „dem Treiben im Vatikan keine große Aufmerksamkeit“, behauptet der Politikwissenschaftler Ryan Burge. (Allen 2020) Das bestätigt sich wohl mit der Sozialzyklika *Fratelli tutti*: Einen Monat vor der „US Election 2020“ und kurz vor Beginn des „early voting“ veröffentlicht, geht es darin auch um den damaligen Präsidenten der Vereinigten Staaten, geht es um „America first“, um polarisierende Politik und um „art of the deal“. Wenngleich keine Namen genannt werden, wird vor einem Populismus, bei dem „die niedrigsten und egoistischen Neigungen einiger Gruppierungen der Gesellschaft geschürt werden“ (Nr. 159), auch mit Aussicht auf die USA gewarnt. Sollte Papst Franziskus aber beabsichtigt haben, seinen US-amerikanischen Glaubensschwestern und -brüdern eine erneute Wahl von Donald Trump auszureden, dann war er mit *Fratelli tutti* nicht sonderlich erfolgreich. Fast das gesamte US-Episkopat hatte Trumps Avancen in Richtung der katholischen Christ*innen mindestens mit Stillschweigen unterstützt; einige der Bischöfe, viele Priester und

Ordensleute hatten einen aggressiven Kulturkampf gegen den Katholiken Joe Biden geführt; und die katholischen Wähler*innen votierten – wie vier Jahre zuvor und wie im Langzeittrend – laut AP VoteCast mit knapper Mehrheit für Trump (50%). Von *Fratelli tutti* ließen sich weder die Bischöfe, Priester und Ordensleute, noch die Mehrheit der Katholik*innen in ihrer Vorliebe für den Trumpismus abhalten. (McGill 2020)

Fünf Jahre zuvor hatte Papst Franziskus mit *Laudato si'*, seiner ersten Sozialzyklika, durchaus Erfolg. Kurz vor dem Pariser Klimagipfel veröffentlicht, konnte er damit zwar keinen direkten Einfluss auf dessen Abschlussdokument nehmen. (Ott/Sachs 2015) Gleichwohl hat *Laudato si'* – nach dem Urteil insbesondere von Teilnehmer*innen aus den NGOs – die Stimmung auf dem Gipfel anregen und die klimapolitisch „Willigen“ bestärken können. Allerdings bemisst sich der Erfolg einer Sozialzyklika weniger an ihren strategischen Absichten, sondern – weit mehr – an ihrer nachhaltigen Resonanz, also daran, dass sie die öffentlichen, zumindest aber die innerkirchlichen Debatten beschäftigt und diese durch überzeugende Inhalte sowie gute Argumente ausrichten

kann. Genau dies ist Papst Franziskus mit *Laudato si'* gelungen. Auch fünf Jahren nach ihrer Veröffentlichung wird diese Sozialzyklika als ein bedeutsames Dokument und als wichtiger Beitrag zur „Ökosozialen Transformation“ referiert. (Vgl. Vogt 2020, 218–224; Heimbach-Steins/Stockmann 2019, 11–54.42 f.)

Braucht *Fratelli tutti* noch ein wenig Zeit, um ähnlich bedeutsam zu werden wie *Laudato si'*? Dass sie dies wird, damit rechnet – kurz nach ihrer Veröffentlichung – einige Beobachter*innen aus der „Zunft“ der katholischen Theologie: Wegen ihrer Vision einer universalen Geschwisterlichkeit und der sozialen Freundschaft (Nr. 142) und wegen ihres Plädoyers für die „beste Politik im Dienst am wahren Gemeinwohl“ (Nr. 154) haben sie *Fratelli tutti* als einen „prophetischen Mahn- und Aufruf“ (Mette 2020) und „als eine sozialetische Summe des Pontifikates von Papst Franziskus“, die „die Soziallehre auf die Höhe der Zeit bringt“ (Palaver 2020), gewürdigt. Sie sei „ein sehr starker Rückenwind im Kampf für eine bessere Welt, und zwar mehr, als jeder zuvor geahnt hat“. (Alt/Vogt/Kirschner 2020)



Dabei ist die neue Sozialenzyklika – bei der ersten Lektüre – mit ihren vielen freundlichen Worten und eindringlichen Bildern, mit den angehäuft Aphorismen und Selbstzitate ein überaus „merkwürdiger Text in merkwürdigen Zeiten“ (Strack 2020). Je mehr man sie als eine Enzyklika, also als ein Lehrschreiben liest, umso merkwürdiger wird sie einer und einem vorkommen. Denn sucht man – in der zweiten und in der weiteren Lektüre – die „Theorie“ oder zumindest das Konzept hinter der Vision, findet man wenig Belastbares und wenig Eindeutiges. Stattdessen verflüchtigt sich die Vision zu einer wenig Orientierung gebenden, mehr noch: zu einer verwirrenden Utopie – und damit zu einer Utopie im negativen Sinn des Wortes. Mit dieser Vorahnung macht sich dieser Beitrag auf die Suche nach der „Lehre“ in der Sozialenzyklika: Er nimmt sie als ein „Lehrschreiben“ über die „beste Politik im Dienst am wahren Gemeinwohl“ (Nr. 154) und sucht darin die „Theorie“ der in Nächstenliebe vollzogenen *Politik* sowie der über soziale Freundschaft integrierten *Gesellschaften*.

Gegen diese Art von Lektüre wollte sich Papst Franziskus vermutlich schützen. *Fratelli tutti* sei zwar eine Sozialenzyklika. Gleichwohl erhebt er damit „nicht den Anspruch, die Lehre über die

geschwisterliche Liebe umfassend darzustellen“, schreibt er zu Beginn (Nr. 6). Er versteht seine Sozialenzyklika „als demütigen Beitrag zum Nachdenken“ (ebd.). Nun wird man auch aus der akademischen Sozialethik heraus den Papst nicht auf überzogene Theorieansprüche festlegen. Damit würde man ihm und zugleich auch seinen Vorgängern und ihren Sozialenzykliken nicht gerecht. Gerne wird man dem Papst ein öffentliches Nachdenken und Erwägen zugestehen, gerne wird man mit seiner stärker persönlichen, weniger lehrhaften, stattdessen lernenden Form von Sozialenzyklika sympathisieren. Man wird sich deshalb auf den mit *Fratelli tutti* intendierten Prozess des gemeinsamen Nachdenkens einlassen. Doch dann gelten die schönen Worte, die eindringlichen Bilder oder eingängigen Phrasen gar nicht so viel. Es zählen überzeugende Analysen, tragfähige Konzepte und hilfreiche Orientierungen; vor allem aber zählen Argumente, mit denen Analysen, Konzepte und Orientierungen plausibilisiert werden. Darauf ist die folgende Lektüre von *Fratelli tutti* aus. Dabei fokussiert sie auf die in der Enzyklika angebotene „Theorie“ der Menschenwürde (1.), der Politik (2.) und der sozialen Freundschaft (3.). Von den vielen anderen Inhalten von *Fratelli tutti* sieht sie ab.

Das ist das „elementare Prinzip des gesellschaftlichen Lebens“ (ebd.): „Jeder Mensch hat das Recht, in Würde zu leben und sich voll zu entwickeln“ (Nr. 107).

Das Konzept der Menschenwürde nimmt der Papst in *Fratelli tutti* in Anspruch, um allen Menschen Rechte zuzusprechen, um die Aufmerksamkeit auf die Verletzung dieser Rechte zu lenken und die politische Verantwortung für deren Gewährleistung einzuklagen. Die Menschenwürde als Grundlage fundamentaler und gleicher Rechte aller Menschen, auch als Basis sozialer und selbst kollektiver Rechte zu nehmen, das ist in ethischen Diskursen wohl vertraut. Damit bewegt sich *Fratelli tutti* innerhalb einer etablierten Ethik; und es gibt für eine Sozialenzyklika, die sich an „alle Menschen guten Willens“ richtet, gute Gründe, dies zu tun. Allerdings sprächen ebenso gute Gründe dafür, dies dann auch auszuweisen – und nicht hinter ‚Nächstenliebe‘, ‚Geschwisterlichkeit‘ und ‚Freundschaft‘ zu verbergen. Zudem sollte man offenlegen: Zu der Erkenntnis, dass jeder Mensch immer und unter allen Umständen einen Wert „hat“, muss die Welt nicht mehr „kommen“ (so aber Nr. 106).



Die Anerkennung der Menschenwürde erfolgt nicht aufgrund von Nähe zum anderen; sie ist vielmehr bedingungslos

1. Menschenwürde und die Nächstenliebe

Ihre Ethik weist *Fratelli tutti* mit religiös aufgeladenen Begriffen aus: ‚Liebe‘ und ‚Nächstenliebe‘, ‚Geschwisterlichkeit‘ und ‚Freundschaft‘. Deren Bedeutung klärt die Enzyklika mit einer Meditation über eine der prominentesten Bibelstellen, das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (Nr. 56–86). Wenn es anschließend um Fragen der gesellschaftlichen Integration, um den Zusammenhalt von Gesellschaften und der Weltgesellschaft sowie um Zugehörigkeit und Beteiligung geht, dann operiert *Fratelli tutti* allerdings auf einer deutlich schlichteren normativen

Grundlage. Liebe, Nächstenliebe, Geschwisterlichkeit und Freundschaft werden auf die „unveräußerliche[...] Würde jedes Menschen“ (Nr. 86) konzentriert. Unter der Überschrift „Universale Liebe zur Förderung der Menschen“ heißt es etwa: „*Um auf dem Weg des freundschaftlichen Umgangs in der Gesellschaft und der universalen Geschwisterlichkeit voranzukommen, muss es zu einer grundlegenden, wesentlichen Erkenntnis kommen: Es muss ein Bewusstsein dafür entstehen, was ein Mensch wert ist, immer und unter allen Umständen*“ (Nr. 106).

Problematischer noch ist, dass das Konzept der Menschenwürde in *Fratelli tutti* für Liebe, Nächstenliebe, Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft vereinnahmt wird. Diese besonderen Beziehungsformen hätten ihren Kern darin, den jeweils anderen, letztlich aber alle Menschen in seiner bzw. ihrer grundlegenden Würde anzuerkennen. Über den gesamten Text hinweg wird außerdem suggeriert, dass die grundlegende Anerkennung, die sich alle Menschen untereinander schulden, „eigentlich“ oder „letztlich“ oder



irgendwie anders nur in Nächstenliebe, Geschwisterlichkeit oder Freundschaft möglich sei. Mit beidem, vor allem aber mit dem Zweiten wird das Konzept der Menschenwürde verpasst. Wie immer man Menschenwürde genau versteht und begründet, die Anerkennung eines grundlegenden, dabei unbedingten und unveräußerlichen Wertes eines jeden Menschen erfolgt nicht aufgrund irgendeiner Nähe zu irgendeinem anderen. Von grundlegendem Wert sind Menschen für andere nicht aufgrund von geschwisterlichen oder freundschaftlichen Verbindungen – und deren Anerkennung erfolgt nicht in solchen Verbindungen. Im Konzept der Menschenwürde ist es ausdrücklich anders gemeint: Jede und jeder „hat“ einen unveräußerlichen und unverlierbaren Wert allein deshalb, weil sie oder er Mensch ist, weil sie oder er wie alle anderen der Gattung Mensch angehört. Auch darin ist die allen Menschen zugesprochene Würde bedingungslos.

Um im Sinne der Menschenwürde als grundlegend wertvoll zu gelten, muss man weder geliebt werden, noch irgendwem Bruder oder Schwester, Freundin oder Freund sein. Liest man das biblische Gleichnis mit dem Konzept der Menschenwürde als Hintergrund, dann beobachtet man den Barmherzigen Samariter dabei, dass er dem hilfebedürftigen Opfer die Hilfe leistet, die man jedem Menschen in Situationen plötzlicher Not aufgrund seiner grundlegenden Würde schuldet, – und erwischt die Gegenfiguren nicht bei fehlender Nächstenliebe, sondern bei unterlassener Hilfeleistung.

Geht es bei der Menschenwürde um die grundlegende Anerkennung eines jeden Menschen und um basale Ansprüche auf ein menschenwürdiges Leben, wird man von Liebe, Geschwisterlichkeit und Freundschaft mehr und anderes erwarten: Menschen, die einander lieben, die sich geschwisterlich oder freundschaftlich verbinden oder verbunden wissen, wollen von einander nicht nur in ihrer grundlegenden Würde anerkannt werden. Un-

tereinander geht es – wie *Fratelli tutti* zutreffend ausführt – um einander als außerordentliche, besondere Menschen, um eine entsprechend besondere Wertschätzung und um jeweils ihr Wohlergehen. Weil und zugleich insofern geliebt, wird der Geliebte „jenseits seiner physischen oder moralischen Erscheinung als wertvoll, würdig, angenehm und schön erachtet. Die Liebe zum anderen drängt uns [...], das Beste für sein Leben zu wollen“ (Nr. 94).

Will man den Barmherzigen Samariter als Prototyp der Nächstenliebe nehmen, dann muss man sich zunächst einmal eingestehen, dass dieses Mehr gegenüber der Menschenwürde, dass also die Zuwendung zu einem besonderen Menschen und die Wertschätzung seiner Besonderheit, im Gleichnis nicht berichtet wird. Für ein Gleichnis über Nächstenliebe bleibt der Nächste – im Gegenteil – erschreckend namens- und gesichtslos.

Von einer Enzyklika über universale Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft darf man erwarten, dass sie aufklärt, was sie über die

2. Politik der Nächstenliebe

Fratelli tutti lässt sich als eine Politik-Enzyklika lesen: Nach Einschätzung des Papstes bedarf es Politik, also der bewussten, kollaborativen Aushandlung von Gemeinsamkeiten, um all die großen Verwerfungen zu bewältigen, die diese Welt bedrohen (Nr. 9–55). Deshalb wirbt er *erstens* dafür, Politik für die Lösung der Verwerfungen zu „benutzen“; und er wirbt *zweitens* dafür, Politik so zu „benutzen“, dass sie zur Lösung der Verwerfungen führt. Es braucht „die beste Politik im Dienst am wahren Gemeinwohl“ (Nr. 46).

Politik wird in *Fratelli tutti* durchweg als dialogisches Miteinanderhandeln verstanden. Dies lässt sich gut über die Gegenüberstellung gegenteiliger Politikverständnisse vorstellen, wie sie der Politikwissenschaftler Oliver Marchart vorgeschlagen hat. (Mar-

vergleichsweise unstrittige Idee der Menschenwürde hinaus als notwendig erachtet, damit „ein gesellschaftlicher Zusammenhalt [...], der niemanden ausschließt, und eine Geschwisterlichkeit, die für alle offen ist“, (ebd.) möglich wird. Wenn sie aber in der Sache ein solches „Mehr“ gar nicht meint, wenn also ihre Vorstellung von gesellschaftlicher Integration in der Idee der Menschenwürde grundgelegt ist, dann sollte sie dies ausweisen – und sollte vermeiden, dass diese Idee durch uneindeutige und unangemessene Konzeptionen „verwirrt“ wird. Dies wäre nicht zuletzt auch deshalb angebracht, weil das Konzept der Menschenwürde theoretisch weniger überzeugen kann und in ethischen Diskursen nicht ganz so unbestritten ist, wie Papst Franziskus in *Fratelli tutti* den Anschein erweckt. Hat man Interesse an diesem Konzept und will man mit der Menschenwürde etwas argumentativ Belastbares austragen, dann sollte man den kritischen Einwänden gegen die Menschenwürde nicht noch durch theologischen Nebel Nahrung geben.

chart 2010, 35–42) Paradigmatisch in der Politischen Philosophie von Hannah Arendt wird bei einer *assoziativen Vorstellung* Politik als ein freier, kommunikativer Raum des Miteinanderhandelns vorgestellt. Dabei kann die Gesellschaft, in der diese Art von Politik betrieben wird, als eine politische Gemeinschaft verstanden werden, muss sie aber nicht. Man nimmt aber immer an, dass Gesellschaft von Politik her grundlegend bestimmt wird. Auch bei einer *dissoziativen Politikvorstellung* wird Gesellschaft von Politik bestimmt, wie man z. B. an Carl Schmidts Politischer Theorie sehen kann. Allerdings wird Politik über den Konflikt und über die darin ausgetragenen Antagonismen her begriffen. Daher erscheint sie als ein Gegeneinanderhandeln – und hat deswegen nicht Gemein-

samkeiten als Ergebnis, sondern Siege und Niederlagen.

Fratelli tutti bewegt sich auf der ersten dieser beiden Theorielinien: Über den Austausch von Meinungen und Begründungen werden in Aushandlungsprozessen Gemeinsamkeiten, das „Gemeinwohl“, erzeugt. Dies stellt sich Papst Franziskus als eine prinzipiell kreative Veranstaltung vor. Ähnlich wie für Hannah Arendt entstehen seiner Ansicht nach auf dem Weg des dialogischen Miteinanders Lösungen, von denen die Beteiligten vorab noch keine Vorstellung hatten. Zudem werden diejenigen, die ihre Probleme auf diesem Wege lösen, zusammengeführt und integriert – und in die Gemeinsamkeiten versetzt, die sie gemeinsam erzeugen. Aufgrund ihres dialogischen Charakters ist die vom Papst beworbene Politik also kreativ und integrativ zugleich. Beide Potenziale der Politik gilt es ihm zufolge zu realisieren und darüber die Verwerfungen in der Welt, von Armut über Migration bis hin zum Klimawandel, zu bewältigen. Der Papst hält diese assoziative Art von Politik in allen Gesellschaften und – mehr noch – auch jenseits der Grenzen von Nationalstaaten und in weltgesellschaftlichen Zusammenhängen für möglich.


Das konfliktive Moment von Politik wird man bei einem assoziativen Politikverständnis nicht übersehen. Papst Franziskus plant in *Fratelli tutti* den Streit als Modus des politischen Miteinanderhandelns und Macht als deren Ressource ein. Allerdings werden nach einem assoziativen Verständnis politische Auseinandersetzungen so geführt, dass sie auf die Überwindung von Dissens in irgendeiner Form von Gemeinsamkeit zielen. Das liegt – so nimmt man üblicherweise an – weniger an den edlen Absichten der Kontrahent*innen, als vielmehr an den ihnen vorgegebenen Spielregeln. Wer Politik betreibt, die oder der betritt einen sozial bestimmten Raum – und findet dort nicht nur Bündnispartner*innen und Kontrahent*innen, sondern auch Re-

geln vor, nach denen alle miteinander in Auseinandersetzung treten. Nach diesen Regeln können sie politisch nur so miteinander streiten, dass sie dabei auf die Überwindung von Dissens und auf die Entdeckung von Gemeinsamkeiten, ob im Kompromiss oder im Konsens, zielen.

Wenn man Politik als kollaboratives Miteinanderhandeln positiv bewertet, wird man sich deren Unwahrscheinlichkeit und deren Gefährdungen stellen. Entsprechend kritisiert Papst Franziskus in *Fratelli tutti* die Destruktion der Politik durch den Populismus in vielen Ländern, aber auch durch die rohe und hasserfüllte Kommunikation in den digitalen Öffentlichkeiten. Er zeigt sich außerdem über die Deformation der internationalen Verhandlungssysteme erschrocken. Ferner beklagt er, dass die Politik ihre bestimmende Kraft auf die Gesellschaften und auf die internationalen Zusammenhänge, dass sie ihr Primat gegenüber „der Wirtschaft“ und „dem Markt“, verloren hat. Er kritisiert also die Destruktion von Politik erstens durch die Art und Weise, wie an vielen Orten dieser Welt Politik betrieben wird, und zweitens die Schwächung der Politik (vgl. Nr. 176) von außerhalb der Politik. Dagegen lädt er „dazu ein, die Politik neu zu bewerten, die eine sehr hohe Berufung [ist], [...] eine der wertvollsten Formen der Nächstenliebe, weil sie das Gemeinwohl anstrebt“ (Nr. 180).

Im Duktus von *Fratelli tutti* liegt es, dass der Papst die Spielregeln assoziativer Politik in der Nächstenliebe sucht. Als Einladung an Glaubende, sich an dem politischen Miteinander zu beteiligen, mag der Gedanke von der „politischen Nächstenliebe“ eine gewisse Plausibilität haben. Womöglich hilft dieser Gedanke Glaubenden, die Teilnahme an politischen Auseinandersetzungen als Vollzug ihres Glaubens zu begreifen – und entsprechend ernst und wichtig zunehmen. Der Begriff der ‚politischen Nächstenliebe‘ erlaubt ihnen, ihr politisches Engagement analog zur Hilfe aus Nächs-

tenliebe zu setzen – und das Erste nach dem Vorbild des Zweiten als Vollzug der den Glauben ausmachenden Gottes- und Nächstenliebe zu deuten.

 Nicht die Tugend der Akteure, sondern allgemein anerkannte „Spielregeln“ sollten Grundlage des politischen Diskurses sein

Politik lässt sich über diesen Begriff allerdings nicht verstehen: Die assoziativen Bindekräfte politischer Auseinandersetzungen ergeben sich nicht aus einer wie auch immer gearteten Zuwendung und Zuneigung der politischen Akteure, sondern aus den Spielregeln, nach denen sie in Auseinandersetzung treten und durch die sie in den Modus des Miteinanderhandelns geraten. Die kreative und integrative Kraft der Politik kommt also nicht von ihnen und aus ihren Einstellungen den anderen gegenüber; sie kommt aus dem „Spiel“, das sie „spielen“, oder genauer über die Regeln, denen sie in ihrem gemeinsamen Spiel folgen müssen, wollen sie an dem gemeinsamen „Spiel“ beteiligt werden. Zweifelsohne können politische Akteure mit einem entsprechenden Gemeinsinn ihren auf Kollaboration hin ausgerichteten Streit kompetenter führen; womöglich unterwerfen sich Akteure mit einem solchen Gemeinsinn dem Zwang zur Kollaboration bereitwilliger als andere. Gleichwohl sollte man gerade bei einem assoziativen Politikverständnis nicht auf die Tugend der Akteure und auf deren Einstellungen, sondern weit mehr auf die Verfahrensordnung von politischen Räumen setzen.

Den „Spielregeln“ der Politik folgen politische Akteure auch dann, wenn sie sich die Interessen anderer zu eigen gemacht haben und deren Interessen stellvertretend vertreten. Formen advokatorischer Interessenvertretung mögen politische Akteure als Akt ihrer Nächstenliebe deuten. Womöglich ist es auch hilfreich, Glaubende mithilfe die-

ses Begriffs auf solch advokatorische Politik hin zu orientieren. In den politischen Auseinandersetzungen hingegen ist eine solche Deutung bestenfalls eine Ressource der Interessendurchsetzung und darin anderen Ressourcen der Machtausübung funktional äquivalent. Diese Ressource, eigenes Engagement als Nächstenliebe auszugeben, ist prekär. Die behauptete Nächstenliebe wird nämlich – vollkommen zu Recht – bei den anderen auf das Misstrauen stoßen, dass eigene Interessen versteckt oder die legitimen Interessen der jeweils anderen diskreditiert werden. Gerade wenn man Glaubenden politisches Engagement empfehlen möchte, sollte man sie nicht auf die Spur der politischen Nächstenliebe locken und dann in die „Messer“ ihrer politischen Kontrahent*innen laufen lassen.

Politisches Engagement analog zu diakonischer Hilfe zu sehen, entspricht einer Intuition: Vielfach benötigen Menschen in Not und Elend nicht der unmittelbaren Hilfe, sondern der gerechten Ordnung ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse, die ihre Not und ihr Elend verursachen. Zudem werden durch eine gerechte Ordnung Situationen vermieden, in denen Menschen in Not und Elend geraten. Wer aber deswegen an einer gerechten Ordnung interessiert ist, die bzw. der muss dazu in politische Auseinandersetzungen treten. Auch in dieser Hinsicht ist es wenig hilfreich, politisches Engagement unter den Begriff der Nächstenliebe zu bringen. „Macht“ man sich, wie es der Begriff suggeriert, die jeweils anderen, um derentwillen man Politik betreibt, zu Nächsten und darin auch zu Vertrauten, dann setzt man die kritische Distanz zwischen sich als Anwältin oder Anwalt und den anderen, die man advokatorisch vertritt, außer Kraft. Diese Distanz sollten politische Akteure aber halten, damit sie sich auch für ihre advokatorische Politik in die Kritik nehmen lassen können. Behauptet man sich in Übereinstimmung mit den Nächsten, dann macht man sich in seiner Advokation unüberprüf-

bar, dies zumal dann, wenn diese Nähe – wie im Gleichnis und wie in der dazu von Papst Franziskus angestellten Meditation – als unmittelbarer Anruf von Hilfebedürftigen und als intuitive Entscheidung, sich ansprechen zu lassen, vorgestellt wird.



Man sollte Politik nicht als Nächstenliebe betreiben

Je näher sich Anwalt*innen ihren Nächsten wähen, umso weniger wird ihnen auffällig, dass sie sich ihre Nächsten nach eigenem Bild „geschaffen“ haben und für sie das Beste verfolgen, ohne dass diese das Beste als für sie gut, geschweige denn als das für sie Beste akzeptiert haben müssen. Gibt es Nächstenliebe vermutlich nicht ohne Paternalismus, gilt es im Raum der Politik, paternalistische Vertretungen möglichst gering zu halten und – zumindest perspektivisch – auszuschließen. Nach dem in *Fratelli tutti* bestärkten Verständnis ist Politik ein kollaboratives *Miteinanderhandeln* im Modus des dialogischen Interessenausgleichs – und eben kein *Füranderhandeln* im Modus der Fürsprache. Auch deswegen sollte man Politik nicht als einen Akt der Nächstenliebe ausgeben – und sollte vor allem Politik nicht als Nächstenliebe betreiben. Eine Sozialenzyklika über Politik sollte stattdessen dafür werben, dass alle in politischen Auseinandersetzungen die Macht haben müssen, selbst zu entscheiden, was für sie gut und gegebenenfalls auch „das Beste“ ist, dies selbst zu vertreten – und damit gehört zu werden. *Fratelli tutti* deutet dies in Nr. 169 an.

Schließlich ist Nächstenliebe ein Privileg der Bessergestellten, soll heißen: Die Möglichkeit, das eigene politische Engagement als Nächstenliebe auszugeben, verbessert sich mit der sozialen Lage der politischen Akteure. Je besser ihre Position im Gefälle der sozialen Ungleichheiten ist, umso leichter werden politische Akteure nicht nur die eigenen Interessen vertreten und werden vor allem dies in politischen Auseinandersetzungen glaubhaft ver-

mitteln können. Beurteilt man Politik mit der Messlatte der Nächstenliebe, verbessert man den politischen Einfluss derer, die Nächstenliebe leicht „haben“ und leicht in Anspruch nehmen können. Man disqualifiziert hingegen all diejenigen, denen es in ihrem politischen Engagement um die Überwindung eigener Not und eigene Elends, damit legitimerweise um sich selbst geht.

Dialogische Politik lässt sich also als Nächstenliebe nicht gut begreifen. Aber auch in zwei anderen Hinsichten wird der Papst seinem Verständnis von Politik nicht gerecht: Zwar versteht er Politik als ein Verfahren der dialogischen Wahrheitsfindung (Nr. 50, 203); doch setzt er dem politischen Dialog an anderen Stellen von *Fratelli tutti* Wahrheiten voraus, „die unveränderlich sind, die schon vor uns wahr waren und es immer sein werden“ (Nr. 208). Es gäbe „bestimmte Regeln“, die „für das gesellschaftliche Leben selbst unverzichtbar sind“ (Nr. 209), weswegen sie „eine in sich selbst gute Sache“ (ebd.) seien. Die unveränderlichen Wahrheiten setzen sich – so die Vorstellung an diesen Stellen von *Fratelli tutti* – in politischen Dialogen lediglich durch, sind aber vorab wahr und eben deshalb ewig und immer wahr. Das kreative Potenzial, dass Gemeinsamkeiten auf dem Wege des politischen Miteinanders durch Entdeckungen im Meinungsstreit entstehen, wird mit einer solchen Vorstellung verleugnet.

Begrenzt wird das dialogische Verständnis von Politik in *Fratelli tutti* zweitens durch die Polarisierungen, die der Papst selbst betreibt. Im Namen einer dialogischen, dabei integrativen Politik werden die diese Politik zersetzenden Akteure als destruktiv kritisiert und gerade so aus der Gemeinschaft der dialogischen Politik Treibenden ausgeschlossen. Dieses Paradox beobachtet Philip Manow als den Treibsand der aktuellen Krise der Demokratie: Aus dem demokratischen Streit wird zunehmend ein Streit über die Demokratie, insofern die Verteidiger der Demo-



kratie die anderen als Gegner der Demokratie ahnden, dafür zwar gute Gründe haben, diese aber dadurch aus der Gleichheit der Demokrat*innen ausschließen und deren Kritik an der Demokratie plausibilisieren. „Von den Gegnern der Demokratie zu sprechen zerstört die Demokratie ebenso, wie von den Gegnern der Demokratie zu schweigen“ (Manow 2020, 144). Diesem Paradox kann auch *Fratelli tutti* nicht entgehen: Kritisiert werden im Namen der dialogischen Politik deren „Feinde“; als „Feinde“ werden sie aus der Politik ausgeschlossen und damit die beworbene assoziative Politik verletzt.

Über das der dialogischen Politik inhärente Paradox hinaus neigt Papst Franziskus, nicht erst in *Fratelli tutti*, zu Polarisierung und zur üblen Nachrede. Darin sucht er sich zu bändigen, dass er prinzipiell jeder/jedem zubilligt, nicht ganz ohne Wahrheit zu sein. Was sich entgegenkommend anhört, ist bei Lichte betrachtet eine überaus arrogante und dialogfeindliche Strategie: Der eine weiß sich in der Wahrheit, stellt dies auch nicht infrage und nicht in Zweifel – und billigt den anderen zu, in Opposition zur Wahrheit nicht ganz ohne Wahrheit zu sein. Aber selbst dieses Prinzip beherzigt der Papst in *Fratelli tutti* nicht. In all den von ihm auf-



Papst Franziskus verzichtet auf den Dialog, den er selbst bewirbt

gemachten Oppositionen verzichtet er darauf, bei den kritisierten Opponenten nach deren Wahrheit zu suchen – und bemüht sich nicht um den Dialog, den er bewirbt.

Destruktive Formen von Politik analysiert Papst Franziskus vor allem unter dem Begriff ‚Populismus‘. Er hält den Begriff zwar nicht für hilfreich (Nr. 156), arbeitet aber dennoch damit. Allerdings eiert er in seiner Kritik am Populismus ein wenig hilflos herum – und zwar deshalb, weil er seiner Kritik einen normativen, damit aber

keinen analytischen Begriff von Populismus zugrunde legt. Um die polarisierende Politik in Vertretung eines homogenisierten Volkes zu kritisieren, sucht er diesen Populismus von einem guten oder – in seiner Sprache – „gesunden Populismus“ anzugrenzen. Offenkundig ist er – so lesen sich seine Ausführungen in Nr. 156 ff. – dem in Lateinamerika, gerade in Argentinien starken Populismus wohlwollend verpflichtet. Mit der Unterscheidung zwischen gesundem und ungesundem Populismus betreibt der Papst aber nur das übliche Spiel kirchlicher Verkündigung, heikle Theoriefragen über Adjektive wie „gesund“, „richtig verstanden“ oder „wahr“ im Gegensatz zu „ungesund“, „falsch verstanden“ und „unwahr“ aus dem Weg zu gehen.

Für den „gesunden Populismus“ führt der Papst sein kulturalistisches Verständnis vom (gerne „echten“ oder „wahren“, vgl. Nr. 160, 192) „Volk“ an, dem die einzelnen immer schon als „Teil einer gemeinsamen Identität aus sozialen und kulturellen Bindungen“ (Nr. 158) angehören. Die den Einzelnen immer vorgegebene Sozialität wird so völkisch gedeutet. Schlimmer aber noch ist, dass der Papst das so identitär verstandene „Volk“ in politische Zusammenhänge stellt: Das „Volk“ und dessen Kultur würden dem politischen Dialog vorausliegen und die daran Beteiligten in ihrem Dialog binden. Was sie an gemeinsamer Kultur „haben“, wäre nicht verhandelbar und würde nicht erst im Dialog entstehen. Zugleich macht Papst Franziskus Völker, deren kulturelle Besonderheit er zu-

recht verteidigt, zu Akteuren des Politischen – und segnet dadurch die populistische Vertretung homogen konstruierter und zudem mystifizierter Völker ab. Was er dabei übersieht: Politische Diskurse unter dieser populistischen Logik exkludieren alle, die sich in politischen Auseinandersetzungen jenseits eines solch „gemeinsamen Projektes“ und jenseits völkischer Homogenität bewegen. Sie erzeugt die polarisierende Opposition zwischen „wir“ und „ihr“ sowie zwischen Volk auf der einen und „Volksverrätern“ auf der anderen Seite. Was dem Papst eigentlich wichtig ist, Politik als eine *integrierende* Weise der *Auseinandersetzung* zu realisieren, verbaut er sich in seinem Plädoyer für einen „gesunden Populismus“. Sein Plädoyer werden die Populist*innen dieser Welt gerne aufgreifen und finden in *Fratelli tutti* die ihnen passenden Zitate aus päpstlicher Feder.

Neben dem „ungesunden Populismus“ hält Papst Franziskus auch „liberale individualistische Visionen“ (Nr. 163) für politisch destruktiv. Seine Kritik am Liberalismus ist im Vergleich mit der am Populismus analytisch noch diffuser – und führt nicht einmal plausible Bilder für das vor, was kritisiert werden soll. Dass „Gesellschaft als eine bloße Summe von koexistierenden Interessen betrachtet“ (ebd.) wird, das ist nicht das, was im politischen Denken als Liberalismus vertreten wird (vgl. Möllers 2020, 58f.85–97). Papst Franziskus überträgt seine Vorstellung vom Wirtschaftsliberalismus auf den Politischen Liberalismus, was man aber seriöserweise nicht tun sollte.

3. In Gesellschaft der Gleichgültigen

Um angesichts all der Verwerfungen, die diese Welt in Unordnung versetzen, auf Politik setzen zu können, muss sich Papst Franziskus Gesellschaften und weltgesellschaftliche Zusammenhänge passend denken. Sie müssen durch Politik gesteuert werden können und müssen zugleich Räume des dialogi-

schen Miteinanders möglich und – mehr noch – wahrscheinlich machen. Für eine entsprechende Vorstellung von Gesellschaften und weltgesellschaftlichen Zusammenhängen nimmt die Sozialzyklika – in der Sprache der Soziologie – nicht-kontraktuelle und nicht-rechtliche Beziehungen in den



Blick. (Welt)gesellschaftliche Zusammenhänge erscheinen dann nicht als das unbewusste und nicht intendierte Ergebnis von Einzelaktivitäten und auch nicht als die daraus erwachsenen vertraglichen Übereinkünfte; sie sind auch nicht Folge der – etwa vom Staat – auferlegten Regeln und der Regelkonformität aller einzelnen. Für die nicht-kontraktuellen und nicht-rechtlichen Beziehungen bringt *Fratelli tutti* die Begriffe ‚Liebe‘ und ‚Nächstenliebe‘, ‚Geschwisterlichkeit‘ und ‚soziale Freundschaft‘ ins Spiel – und referiert damit soziale Beziehungen in den Gesellschaften und dies über das Ganze dieser Gesellschaften hinweg, aber auch Beziehungen über die Grenzen von nationalstaatlich verfassten Gesellschaften hinweg und mit universaler Reichweite. „Die Liebe ist das Herzstück jedes gesunden und nicht ausgrenzenden Gesellschaftslebens“ (Nr. 184).

Wie Papst Franziskus Gesellschaft denkt, wird womöglich in der Gegenüberstellung zur Gleichgültigkeit deutlicher, die er in Opposition zu Nächstenliebe, Geschwisterlichkeit und sozialer Freundschaft sieht: „*In der gegenwärtigen Welt nimmt das Zugehörigkeitsgefühl zu der einen Menschheit ab [...]. Wir erleben, wie eine bequeme, kalte und weit verbreitete Gleichgültigkeit vorherrscht, Tochter einer tiefen Ernüchterung, die sich hinter einer trügerischen Illusion verbirgt, nämlich zu glauben, dass wir allmächtig sind, und zu vergessen, dass wir alle im gleichen Boot sitzen*“ (Nr. 30). In seiner Meditation über das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter sieht der Papst Gleichgültigkeit in der Gestalt des Priesters und des Leviten verkörpert. In deren Gleichgültigkeit würden Menschen einen wesentlichen Moment ihres menschlichen Seins, etwas an ihrer Würde verlieren. Dennoch würden die Menschen „jeden Tag [...] vor der Wahl [stehen], barmherzige Samariter zu sein oder gleichgültige Passanten, die distanziert vorbeigehen“ (Nr. 69).

Liest man *Fratelli tutti* als ein Lehrschreiben und sucht aus seiner Kritik

der Gleichgültigkeit sowie aus den Ausführungen zur gesellschaftlichen Integration über Liebe, Geschwisterlichkeit und Freundschaft deren implizite Gesellschaftstheorie zu gewinnen, dann wird man dem Papst zunächst einmal zugestehen, dass moderne Gesellschaften für ihren dauerhaften Zusammenhalt nicht-kontraktuelle und nicht-rechtlicher Beziehungen zwischen den sie bevölkernden Menschen „bedürfen“ – und dies zumal dann, wenn sie über Politik gesteuert werden. Denn nur dann sind die für Politik notwendigen Räume des dialogischen Miteinanders wahrscheinlich; und nur dann besteht eine hinreichend hohe Akzeptanz gegenüber den politisch ausgehandelten Gemeinsamkeiten, wenn diese u. a. über den Staat durchgesetzt werden. Über Politik wird etwa sozialer Ausgleich vereinbart; organisiert, institutionalisiert und durchgesetzt wird dieser über den Staat, insbesondere über dessen Steuer- und Sozialsystem. Dass der Staat sozial ausgleichend wirksam werden kann, kann er nicht, zumindest nicht ausschließlich über Zwang oder Rechtsgehorsam sichern. Er ist immer auch auf die entgegenkommende Akzeptanz seiner Bürger*innen angewiesen – und die wiederum ist in den eigensinnigen, vom Staat nicht verordneten Beziehungen der Bürger*innen untereinander verankert.

Wenn man mit dem Papst auf nicht-kontraktuelle und nicht-rechtliche Beziehungen setzt, sollte man ihm aber nicht darin folgen, sich diese Beziehungen als Grundlage gesellschaftlicher Zusammenhänge vorzustellen, auf der dann alles andere, was diese Zusammenhänge ausmacht, aufsitzt. Realistischer begreift man gesellschaftliche Zusammenhänge als hybride Konstellationen, in denen sich nicht-kontraktuelle und nicht-rechtliche Beziehungen mit vertraglich vereinbarten Beziehungen etwa aus Marktprozessen heraus, rechtlich geordnete Beziehungen aufgrund von Rechtsgehorsam und anderweitigen, ebenso strukturierten Beziehungsfor-

men „mischen“. An den einen Orten werden bestimmte Beziehungsformen stärker hervortreten als an anderen – und vermutlich erkennen Akteure genau daran, an welchen Orten ihrer Gesellschaft sie sich gerade „aufhalten“.

Zugleich sollte man nicht damit rechnen, dass die nicht-kontraktuellen und nicht-rechtlichen Beziehungen gesellschaftsweit und schon gar nicht über die Grenzen des Nationalstaates hinaus ausgreifen. Vermutlich unterscheiden sie sich gerade von sozialen Strukturierungen, etwa von vertraglichen und rechtlichen Beziehungen, dass sie stärker an persönliche Kontakte gebunden sind und deswegen räumlich und zeitlich weniger stark ausgreifen. Deshalb bleiben sie zumeist unterhalb der Reichweite von dem, was man mit ‚Gesellschaft‘ oder ‚Welt‘ meint. Die Gesellschaften integrierende Kraft dieser



Eine Gesellschaft auf der Grundlage von Geschwisterlichkeit und Freundschaft wäre eine Gesellschaft mit extremen Ungleichheiten

Beziehungen liegt dann in ihrer Vielfalt: Die einen „stecken“ in ihren Beziehungen dieser Art und die anderen in jeweils anderen – und in diesem Nebeneinander ihrer Beziehungen und mit deren Überlappungen dehnen sich ihre Beziehungen über die Gesellschaft hinweg aus. Niemand hat dann eine Beziehung von einer Art zu allen anderen; und niemand hat Beziehungen aller Arten. Mehr noch: Nur weil die Arten von Beziehung in einer Gesellschaft vielfältig und Beziehungen aller Art kleinflächig bestehen, ist es wahrscheinlich, dass ein jeder und eine jede in einer für sie passenden Beziehung einer Art „unterkommt“. Konkret für die Beziehungsform der Liebe: Nur weil niemand alle liebt und niemand von allen geliebt wird, haben alle recht gute Chancen, von irgendjemandem geliebt zu werden und irgendjemandem zu lieben.

Die für die Integration moderner Gesellschaften notwendigen Beziehungen sind schließlich nicht von der Art, die für gewöhnlich mit den Begriffen ‚Liebe‘, ‚Geschwisterlichkeit‘ oder ‚Freundschaft‘ angesprochen werden. Kognitiv und affektiv sind Beziehungen dieser Art anspruchsvoll – und deshalb sowohl unwahrscheinlich als auch verletzlich und instabil. Das macht Beziehungen dieser Art für die einzelnen besonders wertvoll – und mehr noch: Beziehungen dieser Art lassen Menschen für andere wertvoller werden und zwar weit über den grundlegenden Wert hinaus, den man mit ‚Menschenwürde‘ anspricht. Weil unwahrscheinlich und weil prekär wäre es für die Integration von Gesellschaften und von weltgesellschaftlichen Zusammenhängen hochriskant, wenn sie auf Beziehungen dieser Art angewiesen wären. Zudem könnten gleichwertige Lebensverhältnisse überhaupt nicht gedacht, geschweige denn: gefordert werden, wenn die gesellschaftliche Integration von Beziehungen abhängig wäre, die auf eine persönliche und auf das Besondere gehende Wertschätzung angewiesen sind. Eine Gesellschaft auf der Grundlage von Geschwisterlichkeit und Freundschaft wäre eine Gesellschaft mit extremen Ungleichheiten. Zugleich würde sich die Frage nach deren Gerechtigkeit verbieten, weil sich eine gerechte „Verteilung“ von Geschwisterlichkeit und Freundschaft nicht beabsichtigen lässt.


Dass moderne Gesellschaften über Liebe, Geschwisterlichkeit und Freundschaft nicht integriert werden und nicht integriert werden sollten, das kann auch in Kritik an der von Papst Franziskus geäußerten Kritik der Gleichgültigkeit argumentiert werden: Gleichgültigkeit, also das grundlegende Desinteresse an den jeweils anderen, ist ein funktionales Erfordernis moderner Gesellschaften; sie ist – mehr noch – eine Bedingung der in diesen Gesellschaften möglichen Freiheit. Nur weil Menschen einander gleichgültig sind, obgleich sie denselben gesellschaftlichen Zusam-

menhängen zugehören, können sie in vielen dieser Zusammenhänge überhaupt miteinander bestehen, können sie den Spielregeln dieser Zusammenhänge entsprechen und können sie ihre Aktivitäten untereinander anschließen und kollaborieren. Moderne Städte sind ein prominenter Ausdruck dieser gemeinsamen Gleichgültigkeit aneinander – und sind ein Beispiel dafür, wie gesellschaftliche Verhältnisse strukturiert sind, dass Menschen einander gleichgültig sind und dass sie dies sein können. Zugleich geben sie auch Beispiele dafür, wie Menschen in ihren Lebenschancen beeinträchtigt werden, wenn sie die Gleichgültigkeit anderer nicht genießen können, und dafür, wie Menschen und Institutionen die Lebenschancen anderer beeinträchtigen, indem sie ihnen gegenüber nicht gleichgültig sind und sich deswegen in deren Leben „einmischen“.

Diese gesellschaftlich vorgegebene und zugleich erzwungene Gleichgültigkeit ist für die einen einfacher auszuhalten als für andere. Außerdem ist sie nicht in allen Lebenssituationen und nicht in allen Lebenslagen gleichermaßen gut erträglich. Gleichwohl ist sie eine notwendige Bedingung für gesellschaftlichen Zusammenhalt und für das hohe Maß an Freiheit. Um ein eigenes Leben in Freiheit leben zu können, müssen andere darauf verzichten, sich für dieses Leben zu interessieren und sie müssen insbesondere darauf verzichten, für dieses Leben das Beste zu wollen. Die Behauptung von Papst Franziskus, dass liebende Bezogenheit auf die jeweils anderen die Bedingung des gesellschaftlichen Zusammenlebens sei, ist eine antiliberale Projektion.

Ähnlich lässt sich auch gegen den in *Fratelli tutti* vorgeschlagenen Multikulturalismus argumentieren. Man muss nicht bestreiten, dass sich Kulturen, was immer man damit meint, offenhalten, dass sie sich gegenseitig befruchten sowie antreiben sollten. In multikulturellen Gesellschaften werden allerdings die dort lebenden Menschen

von der kulturellen Vielfalt ständig überfordert. Aushalten können sie diese Vielheit, indem sie sich gegenüber den vielen Kulturen der jeweils anderen gleichgültig machen; und gerade so können sie die sie umgebende kulturelle Vielfalt bestehen lassen. So gesehen ist nicht Offenheit, sondern Gleichgültigkeit gegenüber den kulturell anderen und Fremden eine notwendige Bedingung für kulturelle Pluralität. Deswegen ist die von Papst Franziskus empfohlene Multikultura-

 Nicht Offenheit, sondern Gleichgültigkeit gegenüber den Fremden ist Bedingung für Pluralität

lität nur denkbar, sofern sich die einzelnen dieser Multikulturalität verweigern und sich dem Vielen des sie umgebenden Fremden verschließen – und nur dann gezielt entscheiden können, gegenüber welcher der sie umgebenden fremden Kulturen und in welchem Maß sie offen sind.

Wenn Gleichgültigkeit eine Bedingung gesellschaftlicher Integration ist, dann muss man in einer Kritik an Gleichgültigkeit angeben können, welche Gleichgültigkeit problematisch ist. Dazu muss man Auskunft geben können, wann und in welchem Maße die in gesellschaftlichen Zusammenhängen lebenden Menschen voneinander Aufmerksamkeit erwarten dürfen. Orientiert man sich am Gleichnis vom Barmherzigen Samariter, wird man auf basale Versorgungs- und Lebensfragen verweisen. Beim gesellschaftlichen Zusammenhalt und bei der Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft geht es immer auch um solch basale Bedingungen des Lebens und des Zusammenlebens. Sie müssen für alle einzelnen gegeben sein, damit ihre wechselseitige Gleichgültigkeit für alle Bedingung ihrer Freiheit und ihres Zusammenlebens in Gemeinschaft ist. Dass sie für alle gegeben sind, daran sollten alle ein gemeinsames Interesse haben; und alle sollten achtsam dafür sein, dass die-



se basalen Bedingungen von allen erreicht werden, und entsprechend aufmerksam, dass einige von ihnen unterhalb dieser Bedingungen bleiben. Gleichgültigkeit untereinander sollte sie alle empören, wenn es um solche basale Bedingungen und damit um die Voraussetzungen dafür geht, dass die Gleichgültigkeit der anderen der jeweils eigenen Freiheit dient.

Eine solche basale Aufmerksamkeit lässt sich nicht sinnvoll unter den Begriff der Geschwisterlichkeit oder der Freundschaft ausweisen. Man wird sie nicht nach dem Vorbild von Brüdern und Schwestern in einer Familie, in der man hineingeboren wird, plausibilisieren können. Als Vorbild taugen auch nicht die selbst und frei gewählten Freundinnen und Freunde. Plausibilisieren lässt sie sich hingegen in einem Verhältnis von Bürger*innen einer politisch bestimmten Gesellschaft, der

sie immer schon angehören und die sie zugleich aber immer wieder neu „herstellen“, in der sie gemeinsam die Verantwortung dafür tragen, dass sie alle gleichermaßen frei und gleichberechtigt leben können. Für solche Verhältnisse lässt sich die basale Aufmerksamkeit in den Begriff einer zwischen den Bürger*innen bestehenden Solidarität aussagen – ein Begriff, der in *Fratelli tutti* keine besondere Rolle spielt, obgleich er zum Grundbestand päpstlicher Sozialverkündigung gehört.

Ob und in welchem Sinne sich diese Solidarität auch jenseits gesellschaftlicher Grenzen und auf weltgesellschaftliche Zusammenhänge beziehen lässt, wäre zu klären: Nicht zuletzt aufgrund der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Vernetzungen und Integrationsprozesse, die man gemeinhin mit ‚Globalisierung‘ meint, finden sich Menschen

auch quer zu ihren nationalstaatlichen Zugehörigkeiten in sozialen Zusammenhängen vor. Wenn diese Zusammenhänge Räume des politischen Miteinanders bieten oder wenn sich ihnen solche Räume abtrotzen lassen, dann lassen sich auch dort die kreativen und integrativen Potenziale des politischen Miteinanders realisieren – und in diesem Maße auch die der wechselseitigen Solidarität. Entsprechend solidarisch werden sich Menschen für die basalen Erfordernisse der jeweils anderen interessieren und aufmerksam dafür sein, wenn diese verletzt werden – sie sollten es zumindest. Verweigern sie diese Aufmerksamkeit und machen sich entsprechend für das Leiden ihrer Mitmenschen gleichgültig, dann wird man dies als Verletzung einer Solidaritätspflicht kritisieren. Eine universale Geschwisterlichkeit muss man dafür nicht in Anspruch nehmen.

LITERATUR

- Allen, John L. (2020): Amid doubt on Catholic vote, expert says it may cost Trump a second term, in: *crux*, online: <https://cruxnow.com/news-analysis/2020/11/amid-doubt-on-catholic-vote-expert-says-it-may-cost-trump-a-second-term>
- Alt SJ, Jörg/Vogt, Markus/Kirschner, Martin (2020): Von der Ökonomisierung zur Humanisierung: Papst Franziskus Enzyklika *Fratelli tutti* und der Kampf für eine bessere Welt, in: *Stimmen der Zeit*, online: <https://www.herder.de/stz/online/von-der-oekonomisierung-zur-humanisierung>
- Emunds, Bernhard (2011): *Missionierende Sozialverkündigung? Kritische Bemerkungen zur Kernbotschaft von Caritas in Veritate* (FAGsF Nr. 59), Frankfurt am Main, online: https://nbi.sanktgeorgen.de/assets/documents/papers/FAGsF_59_download.PDF
- Heimbach-Steins, Marianne/Stockmann, Nils (2019): Ein Impuls zur „ökologischen Umkehr“ – Die Enzyklika *Laudato si'* und die Rolle der Kirche als Change Agent, in: Marianne Heimbach-Steins, Sabine Schlacke (Hg.): *Die Enzyklika Laudato si'. Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz?*, Baden-Baden.
- Kamphaus, Franz (2013): *Mach's wie Gott, werde Mensch*, Freiburg im Breisgau.
- Manow, Philip (2020): (Ent)Demokratisierung der Demokratie, Berlin.
- Marchart, Oliver (2010): *Die politische Differenz*, Berlin.
- McGill, Brian/West, John/DeBarros, Anthony (2020): How We Voted in the 2020 Election, in: *The Wall Street Journal*, online: <https://www.wsj.com/graphics/votecast-2020>
- Mette, Norbert (2020): *Fratelli tutti* – ein prophetischer Mahn- und Aufruf, in: *KirchenVolksBewegung*, online: https://www.wir-sind-kirche.de/?id=665&tid_entry=8455
- Möllers, Christoph (2020): *Freiheitsgrade*, Berlin.
- Newport, Frank (2020): Religious Group Voting and the 2020 Election, in: *Gallup*, online: <https://news.gallup.com/opinion/polling-matters/324410/religious-group-voting-2020-election.aspx>
- Ott, Hermann E./Sachs, Wolfgang (2015): Die Umwelt-Enzyklika und ihre Wirkung auf die Klimapolitik. Wie viele Divisionen hat der Papst, in: *politische ökologie* 142, 124–127, online verfügbar: <https://www.researchgate.net/publication/311746964>
- Palaver, Wolfgang (2020): *Fratelli tutti*: Die neue Enzyklika von Papst Franziskus, in: *Die Furche*, online: <https://www.furche.at/religion/fratelli-tutti-die-neue-enzyklika-von-papst-franziskus-3853066741>
- Strack, Christoph (2020): Ein merkwürdiger Text in merkwürdigen Zeiten, in: *Deutsche Welle*, online: <https://www.dw.com/de/meinung-ein-merkw%C3%BCrdiger-text-in-merkw%C3%BCrdigen-zeiten/a-55152620>
- Vogt, Markus (2020): Fünf Jahre Enzyklika *Laudato si'*: Anstöße – Wirkung – Handlungsleitlinien, in: *Diakonia* 51 (2020)

4. Fazit

In „Quadragesimo anno“ (1931), der zweiten Sozialenzyklika nach „Rerum novarum“ (1891), urteilte Papst Pius XI.: „Einer großen Täuschung erliegen [...] alle unbesonnenen Reformer, die einzig bedacht auf Herstellung der Gerechtigkeit [...] die Mitwirkung der Liebe hochmütig ablehnen“ (Nr. 137). Die Liebe, „das Band der Vollkommenheit“ (ebd.), hielt er für das Christengebot und für die „Waffe“ gegen den Sozialismus: „Wer ein rechter Kündler der Frohbotschaft sein will, verlege sich vor allem



Mit der Nächstenliebe lässt sich nicht gut Sozialethik treiben

darauf, den Sozialisten vor Augen zu führen, wie ihre Forderungen, soweit sie die Gerechtigkeit für sich haben, [...] aus der Kraft christlicher Liebesgesinnung eine viel machtvollere Förderung erfahren“ (Nr. 116). Was aber die Liebe für die gerechte Ordnung gesellschaftlicher Verhältnisse austrägt, das ließ Papst Pius lieber diffus und irgendwie im Hintergrund. Auch er konzentrierte sich stattdessen auf die „Herstellung der

Gerechtigkeit“. Dabei beließen es seine Nachfolger in ihren Sozialrundschriften. Erst Papst Benedikt XVI. machte sich in seiner Enzyklika *Caritas in Veritate* (2009) daran, über die Nächstenliebe die Probleme dieser Welt zu lösen. Er verhedderte sich in einer Caritas-theologie, die die Welt zunächst in eine religiöse Krise versetzen musste, um sie dann durch den christlichen Glauben und die nur in diesem Glauben mögliche „Liebe in Wahrheit“ zu retten. (Emunds 2011) Wenn man aus dieser Enzyklika hätte etwas lernen können, dann dies: Mit der Nächstenliebe lässt sich nicht gut Sozialethik treiben. Ein Jahrzehnt später hat sich Papst Franziskus dennoch daran versucht und hat die Liebe als das „Grundgesetz“ einer geschwisterlichen Welt ausgezeichnet. Wenn die in diesem Beitrag vorgelegten Überlegungen überzeugen können, ist auch er daran konzeptionell gescheitert.

Die Theorieschwäche von *Fratelli tutti* wird man – vielleicht im Unterschied zu *Caritas in Veritate* – bedauern: Für ihre Botschaft, die in dieser Welt quälenden Verwerfungen politisch anzugehen und dabei die kreativen und integrierenden Potenziale politischen

KURZBIOGRAPHIE

Matthias Möhring-Hesse, geb. 1961, Dr. theol., Dipl.-Soz., Professor für Theologische Ethik/Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen; Forschungsschwerpunkte: Grundlagen theologischer Gesellschaftsethik, Sozial- und Arbeitspolitik, Öffentliche Güter und Wohlfahrtsproduktion, Demokratie, Rechtspopulismus. Weiteres zur Person und zu den Veröffentlichungen unter: www.sozialethik.uni-tuebingen.de.

Miteinanderhandelns zu realisieren, wünscht man sich eine größere Überzeugungskraft, genauso wie für ihre Kritik an den gegenwärtigen Deformationen des Politischen. Aber womöglich täuscht man sich in diesem Bedauern – und niemand nimmt heutzutage eine Sozialenzyklika als ein Lehrschreiben und liest es auf überzeugende Konzepte und gute Argumente hin. Vermutlich hätte Papst Franziskus auch mit mehr an Theorie die katholischen Wähler*innen der „US election 2020“ nicht erreichen können.



Gleichgültigkeit überwinden – Einwanderung gestalten



Migration und Integration in *Fratelli tutti*

Ein zentrales Anliegen der Enzyklika *Fratelli tutti* ist die Überwindung von Gleichgültigkeit zur Verwirklichung von Geschwisterlichkeit. Das gilt auch für Migration, die in der Enzyklika eine wichtige Rolle spielt. Nach einer Skizzierung des Verständnisses von Menschenwürde in der Enzyklika erläutert und diskutiert dieser Artikel deren Beitrag zum Migrationsdiskurs. Zwei Thesen werden vertreten: Die Ausführungen der Enzyklika zu Migration stellen wichtige Statements katholischer Sozialverkündigung dar, die anschlussfähig sind an aktuelle Migrationsdiskurse und sie zugleich bereichern. Gleichzeitig bleibt die Wirkung der Enzyklika begrenzt, was vor allem dem weitgehenden Fehlen von auf Gerechtigkeit (und Freiheit) ausgerichteten sozialetischen Überlegungen geschuldet ist.

„[W]ir können nicht zulassen, dass jemand ‚am Rand des Lebens‘ bleibt. Es muss uns so empören, dass wir unsere Ruhe verlieren und von dem menschlichen Leiden aufgewühlt werden. Das ist Würde“ (*Fratelli tutti*, kurz: FT 68). Es ist keine übliche Bestimmung von Menschenwürde und trifft doch einen wichtigen Punkt: Wenn wir die Würde aller Menschen annehmen, ist sie zu achten – und dann verbietet sich die Gleichgültigkeit gegenüber der Würdeverletzung der anderen. Die Empörung über die tägliche Missachtung der Würde, auch und vor allem von Geflüchteten, ist der erste Schritt zu ihrer Achtung. Hinsichtlich Migration, etwa mit Blick auf Europas Grenzen, ist es derzeit ein besonders dringlicher.

Der Satz verweist auf den roten Faden dieser Enzyklika: Die Gleichgültig-

Achtung und Schutz der Menschenwürde als Grundlage weiterer Überlegungen

„Die Erde ist für alle da, denn wir Menschen kommen alle mit der gleichen Würde auf die Welt“ (FT 118). Die Universalität der Menschenwürde ist ein


zentrales Motiv der Enzyklika. Sie fordert deren Achtung für alle Menschen, ausnahmslos. Der Papst macht sich damit zum Anwalt der Verteidigung der

zentrales Motiv der Enzyklika. Sie fordert deren Achtung für alle Menschen, ausnahmslos. Der Papst macht sich damit zum Anwalt der Verteidigung der



Michelle Becka

Menschenwürde. Und er betont, dass die Würde sich realisieren und entfalten muss: „Jeder Mensch hat das Recht, in Würde zu leben und sich voll zu entwickeln, und kein Land kann dieses Grundrecht verweigern“ (FT 70).

 Die Universalität der Menschenwürde ist ein zentrales Motiv der Enzyklika

Die Enzyklika ist anschlussfähig an gegenwärtige Menschenwürdediskurse, die Würde als ein grundlegendes Urteil über den intrinsischen Wert des Menschen begreifen und hervorheben, dass sie sich als ein erfahrungsbezogener Wert realisieren muss: in einem selbstbestimmten Leben (relational und im Bewusstsein der Verletzlichkeit), das sich in Handlungen vollzieht, die durch Rechte geschützt sind. Auch die Verknüpfung von Selbstbestimmung und Relationalität, die aktuelle Würdekonzepte prägt, hat Analogien in der Katholischen Soziallehre, da sie, sowohl im Personalitätsprinzip als auch in ihrem Verständnis der Menschenwürde die Einzigartigkeit und Vernunftbega-




bung des Menschen ebenso hervorhebt wie seine Sozialnatur (vgl. etwa Enzyklika *Pacem in Terris*, kurz: PT 16, 17). *Fratelli tutti* macht den Gemeinschaftsaspekt besonders stark, wenn sie etwa von der Verwobenheit „unserer Leben miteinander“ (FT 54) spricht. Dass die Würde verlangt, „daß es dem Menschen möglich gemacht wird, aus eigenem Entschluß und in Freiheit zu handeln“ (PT 17), ist in *Fratelli tutti* hingegen weniger relevant. Es resultiert in der Enzyklika der nachdrückliche Anspruch, für Achtung und Schutz der Würde aller Menschen einzutreten.

Der Papst prangert eine die Würde verletzende Politik an. Dabei geht es ihm nicht nur um punktuelle Verletzungen. Er hebt vielmehr hervor, dass das Ergebnis einer solchen Politik, die Menschen ihren Wert abspricht, ein Mangel an Selbstwertgefühl ist (FT 51, 52, 75). Dahinter steht der lateinamerikanische Erfahrungskontext: Über Jahrhunderte verhinderte die Exklusion der indigenen Bevölkerung die Ausprägung von Selbstwertgefühl und Selbstachtung in diesen Menschengruppen. Bei anderen Personengruppen verhält es sich ähn-

lich. Das Abschlussdokument von Aparecida listet in einer langen Reihe die Ausgeschlossenen auf, die missachtet werden und die in der Wahrnehmung anderer „menschlicher Abfall“ (Aparecida, 65) sind. Ähnliches widerfährt Geflüchteten: Verfolgung und Repression im Heimatland, Fluchtwege, die Leid und Demütigung beinhalten, sowie Diskriminierung im Aufnahmeland schädigen die Selbstachtung. Und eine europäische Grenzpolitik, die Menschen unter Missachtung aller Mindeststandards ihrem Schicksal überlässt und auch ihren Tod in Kauf nimmt, zerstört Menschen physisch und psychisch. Sie werden instrumentalisiert zur Abschreckung anderer potenzieller Hilfesuchenden. Wenn Menschen aber instrumentalisiert und damit zum Objekt gemacht werden, ist das eine eklatante Verletzung der Menschenwürde. Die langfristige Beschädigung von Selbstwertgefühl und Selbstachtung ist eine Dimension davon, die wiederum Auswirkungen auf die Möglichkeit der Gestaltung von Gesellschaft hat und daher sozialetisch höchst relevant ist.

Nahe und ferne Nächste

So wie frühere Enzykliken vor allem die Würde der Arbeiter*innen verteidigt haben, verteidigt *Fratelli tutti* besonders die Würde der Migrant*innen: „Für die Liebe ist es unerheblich, ob der verletzte Bruder von hier oder von dort kommt“ (FT 62). Die Perspektivverlagerung der Enzyklika, weg von


 Der oder die Nächste ist keine Kategorie geografischer Nähe

mir selbst – hin zu dem/der Anderen, wird konsequent auf Migrant*innen bezogen. Der Kern der Erzählung vom barmherzigen Samariter, die im Zentrum der Enzyklika steht, ist bekanntlich, dass es nicht darum geht, wer – aufgrund von Glauben, Überzeugung-

gen, geografischer Nähe etc. – mein Nächster oder meine Nächste ist, sondern wem ich zur Nächsten werde. Es ist die Hinwendung zum/zur Anderen und die Wahrnehmung des Leids, durch die ich zur Nächsten werde.

Franziskus' Ausführungen zu Lk 10 erinnern (unter anderem) an Enrique Dussel: „[...] Der] ‚gute Samariter‘ wird ‚gut‘ genannt, weil er besagte Erfahrung von Antlitz zu Antlitz herstellt mit dem Beraubten, dem Verletzten und dem Verlassenen am Rand des Weges“ (Dussel, 204, eigene Übersetzung). Anders gesagt: Er lässt diese Erfahrung zu. Dussel unterscheidet Geschwisterlichkeit, als sich auf die eigene Gemeinschaft erstreckend, von der Solidarität, die über diese Bezugsgruppe und über die gewohnte Ordnung – auch

die der rechtlichen und moralischen Pflichten – hinausgehen kann. Die Solidarität überbietet für ihn im Gleichnis die nicht existierende Geschwisterlichkeit, und in diesem solidarischen Handeln wird der eigene Zentrismus, die Fixierung auf sich selbst (und auf den Status quo, den Besitz, die Bequemlichkeit etc.), durchbrochen. Die Selbstzentrierung, die eng mit der Gleichgültigkeit verknüpft ist, die

 Es ist eine der drängendsten Fragen, wie und durch wen Rechte von Migrierenden zu schützen sind

Franziskus anklagt, wird aufgegeben, wenn der/die Andere gesehen und anerkannt wird. Franziskus nimmt zwar diese begriffliche Unterscheidung nicht vor, sein Verständnis von Geschwisterlichkeit ist aber ähnlich weit wie Dussels Solidarität und er teilt dessen Überzeugung, dass die Wahrnehmung und Anerkenntnis des Leidens der Anderen zum Handeln führen muss. Diese Lesart der Perikope wird in der Enzyklika verstärkt durch den Bezug zu alt- und neutestamentlichen Textstellen zur Feindesliebe (FT 60 f.). Sie liefern weitere Motive für ein Handeln, das die Unterscheidung zwischen „Wir und die anderen“ nicht in den Vordergrund stellt. Der oder die Nächste ist keine Kategorie geografischer Nähe.

Diese Grundannahme überträgt Franziskus auf Fragen der Migration. „Wenn jeder Mensch eine unveräußerliche Würde hat, wenn jeder Mensch mein Bruder oder meine Schwester ist, und wenn die Welt wirklich allen gehört, ist es egal, ob jemand hier geboren wurde oder außerhalb der Grenzen seines eigenen Landes lebt“ (FT 125). Für den Papst sind jene Konditionalsätze rhetorisch, die Bejahung ist selbstverständlich. In Migrationsdiskursen ist das nicht so eindeutig:

- Die Menschenwürde, obgleich theoretisch weitgehend anerkannt, wird im Kontext von Migration vielfach verletzt. „Die Migrant*innen werden als



nicht würdig genug angesehen, um wie jeder andere am sozialen Leben teilzunehmen, und man vergisst, dass sie die gleiche innewohnende Würde haben“ (FT 39). Konsequenter fordert der Papst die Achtung der Würde der Schwächsten, weil niemand weniger wert oder gar weniger menschlich ist (FT 39). In Migrationsdiskursen, sowohl begründungstheoretischen, v. a. aber politischen, bleibt jedoch oft unklar, was aus dieser unveräußerlichen Würde resultiert: Wer garantiert Achtung und Schutz dieser Würde? Wer ist verantwortlich?

- Die Rede von der Annahme jedes Menschen als Schwester oder Bruder greift das Motiv der Menschheitsfamilie auf, das die Zusammengehörigkeit aller Menschen unterstreicht (vgl. PT und PP). Es steht, etwa bei Nell-Breuning, in enger Verbindung zur Solidarität, will also zum solidarischen Handeln motivieren. Dabei handelt es sich nicht um ein exklusiv christliches Motiv, es wird auch (zumindest im englischen Original, nicht in der deutschen Übersetzung) in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im ersten Satz der Präambel verwendet. Darin kommt jenes Erbe der Aufklärung zum Ausdruck, das die Verbundenheit durch die gemeinsame Menschlichkeit, die Humanität, hervorhebt. Im Kontext der Migration bleibt jedoch die Frage,

Die Beschränkung von Grenzen

Die meisten Aussagen zu Migration (und Integration) finden sich, neben zahlreichen vereinzelt Bezügen, im vierten Kapitel, vor allem unter der Zwischenüberschrift „Die Beschränkung von Grenzen“. Es ist ein starkes Kapitel, das die grundsätzlichen Überlegungen zu Menschenwürde und Geschwisterlichkeit aufnimmt und in konkrete politische Forderungen münden lässt. Die Enzyklika stärkt damit den

wie dieses Zusammengehörigkeitsgefühl über Grenzen hinweg wirksam werden kann. Was kann es ausrichten gegenüber Fragen politischer Zuständigkeit und Verantwortung?

- Dass die Welt schließlich allen gehöre und es folglich gleichgültig sei, ob jemand hier oder außerhalb der Grenzen seines Landes lebe, zielt auf einen bedeutenden moralischen Anspruch, der fordert, dass allen gleiche Rechte zukommen. Grundsätzliche Zustimmung zu dieser Aussage vorausgesetzt (die jedoch in migrationskritischen Diskursen gerade nicht gegeben ist), bleibt sie mit Bezug auf Migration dennoch unterkomplex. Denn, wie im Anschluss an Hannah Arendt vielfach gemahnt wird, zuerst braucht es den Bezugsrahmen einer politischen Einheit, in dem Rechte überhaupt eingefordert werden können. Wie dieser politische Raum aussieht, wer welche Zugehörigkeit besitzt, ist umstritten. Es ist eine der drängendsten Fragen, wie und durch wen Rechte von Migrierenden zu schützen sind und welche (neuen oder alten) Bezugsordnungen nötig sind.

Es ist gut, dass die Enzyklika die Frage aufwirft – auch wenn sie sie deutlicher formulieren könnte. Entfaltung, Begründung und Umsetzung bleiben als Aufgaben nicht nur der Sozialethik.

Themenkomplex Migration und Integration in der Sozialverkündigung insgesamt und verleiht der Forderung nach einer menschwürdigen Gestaltung von Migration Nachdruck.

Der Beginn kann irritieren: „Ideal wäre es, wenn unnötige Migration vermieden werden könnte“ (FT 129). Er provoziert die Frage, was nötige und unnötige Migration sei und wie sie zu unterscheiden wäre. Im Gesamt von

Franziskus' Äußerungen zu Migration betrachtet, lässt sich diese Irritation ausräumen, und die zweite Hälfte des Satzes deutet das an: „[U]nd das kann erreicht werden, indem man in den Herkunftsländern die Bedingungen für ein Leben in Würde und Wachstum schafft, so dass jeder die Chance auf eine ganzheitliche Entwicklung hat“ (ebd.). Der Papst nimmt an, dass die meisten Menschen ihre Heimat lieber gar nicht verlassen würden, wenn sie frei von Verfolgung und Diskriminierung und mit einer Perspektive auf Existenzsicherung für sich und ihre Familien leben könnten. Deshalb müsse es auch „ein Recht nicht auszuwandern“ (FT 39) geben, d. h. die Möglichkeit zu einem Leben im eigenen Land.

Zu Recht gehen seine Forderungen daher in zwei Richtungen: Einerseits ist eine Verbesserung der Lebensbedingungen in den Herkunftsländern nötig. Und da die Länder des Nordens eine Mitverantwortung für die Notlagen haben (FT 135), stehen sie auch in der Mitverantwortung, diese zu beenden. Dieser Forderung, in Abschnitt 129 nur angedeutet, wird Nachdruck verliehen, wenn es um eine gerechtere Weltordnung geht (FT 138). Andererseits fordert der Papst Respekt und Schutz der Migrierenden außerhalb der Herkunftsländer: „Solange es jedoch keine wirklichen Fortschritte in diese Richtung gibt, es ist unsere Pflicht, das Recht eines jeden Menschen zu respektieren, einen Ort zu finden, an dem er nicht nur seinen Grundbedürfnissen und denen seiner Familie nachkommen, sondern sich auch als Person verwirklichen kann“ (ebd.). Der darin zum Ausdruck kommende migrationspolitische Anspruch ist wichtig, bedarf freilich zahlreicher Konkretisierungen.

Mit dem anschließenden migrationspolitischen Vierklang „aufnehmen, schützen, fördern und integrieren“ (ebd.) ließe sich eine ganze Ethik der Migration und Integration aufspannen: Wer in Not ist, etwa an Europas Grenzen, ist aufzunehmen. Man könnte ergänzen: Andere Erwägungen sind

dem nachgeordnet. Migrant*innen sind zu schützen vor Übergriffen – auf den Migrationswegen und in den Aufnahmeländern. Und um Integration zu ermöglichen, bedarf es Fördermaßnahmen, die die Eigeninitiative ermöglichen, stärken und unterstützen.

Es ist auffällig, dass der Papst kaum zwischen Flucht und Migration unterscheidet. In Abschnitt 130 entsteht der Eindruck, dass er diese Unterscheidung bewusst vermeidet. Denn er nimmt diejenigen in den Blick, die durch die Raster unserer Unterscheidungskriterien fallen, nämlich jene, die vor schweren humanitären Krisen fliehen. Hunger und wirtschaftliche Not führen nicht zur Anerkennung als Flüchtling im Sinne der Genfer Flüchtlingskonvention und zur Gewährung von Asyl. Legale Einreisemöglichkeiten, etwa durch Visa, gibt es in diesen Fällen jedoch auch kaum. Es ist ein drängendes, ungelöstes Problem, das für viele Menschen Perspektivlosigkeit und Elend bedeutet. Der Papst wird sehr konkret, wenn er legale Einreisewege, vereinfachte Antragswege, Hilfsprogramme und humanitäre Korridore für


die am stärksten Gefährdeten fordert. Er nimmt damit die Forderung zahlreicher Nicht-Regierungsorganisationen und Migrationsethiker*innen auf und verleiht ihnen Nachdruck. Er weist außerdem darauf hin – auch das eine langjährige Erkenntnis in Migrationsdiskursen – dass es einer Veränderung der Migrationspolitik bedarf. Auch wenn dieser Punkt unscharf bleibt, ist die Forderung nach einer *governance* (FT 132), die international sein muss und die zudem über den „Notbehelf“, man könnte auch sagen: über die bloße Verwaltung der durch Migration entstehenden Probleme, hinauszugehen hat, von großer Bedeutung.

In Übereinstimmung mit zentralen Positionen gegenwärtiger Migrationsethik, macht er also Handlungsbedarf auf drei verschiedenen Ebenen aus: Beseitigung von Fluchtursachen, Internationale Migrationspolitik (inkl. legale Einreisemöglichkeiten) und direkte Hilfe und Schutz für akut Not Leidende. Dabei handelt es sich nicht um Handlungsalternativen, sondern gleichermaßen dringliche, parallele Handlungsaufträge.

Ein offenes Herz für die Welt und Integration

Die Ausführungen zu Integration betreffen die rechtliche Ebene, sowie vor allem Fragen der Zugehörigkeit und des gesellschaftlichen Zusammenhalts, so dass die Kapitelüberschrift „Ein offenes Herz für die ganze Welt“ als passendes Motto voransteht. Der Papst vertritt, ganz im Sinne gegenwärtiger Integrationsdiskurse eine Auffassung, nach der Integration nicht als Assimilation von Einwanderern in eine bestehende und unveränderliche Gruppe, sondern als wechselseitiger Prozess zu verstehen ist. Mehrfach hebt er hervor, dass Migrant*innen eine Bereicherung für die Gesellschaft darstellen können: „Einwanderer sind, wenn man ihnen bei der Integration hilft, ein Segen, ein Reichtum und ein neues Geschenk, das eine Gesellschaft einlädt, sich weiter-

zuentwickeln“ (FT 135). Das setzt allerdings voraus, dass die Aufnahmegesellschaft sich bereichern und beschenken lassen will und für möglich hält, „dass der andere eine – zumindest teilwei-

 Integration ist ein wechselseitiger Prozess – keine Assimilation von Einwanderern

se – berechnete Perspektive einbringen könnte, etwas, das neu bewertet werden kann“ (FT 143). Auch hier ist wieder die Fähigkeit, von mir selbst abzu- sehen und den oder die Andere anzu-

sehen, die Voraussetzung dafür, dass etwas in Bewegung gerät und letztlich ein besseres Zusammenleben möglich wird. Dieser Aspekt kommt in Integrationsdebatten häufig zu kurz, der Papst wertet ihn auf.

Er wirbt damit zugleich dafür, eine nicht-homogene Gesellschaft als Bereicherung anzusehen; geschlossenen Kultur- oder Gesellschaftskonzepten erteilt er hingegen eine Absage. Es bleibt zwar eine gewisse Ambivalenz, weil er an mehreren Stellen Konzepte von Kultur oder Volk so stark macht, dass kulturelle Identität allzu dominant gegenüber dem Individuum wird und die Gefahren des Populismus verkannt werden (FT 156–158). Doch trotz dieser Tendenzen bleibt sein Begriff von Kultur und kultureller Identität größtenteils offen (FT 148).¹ Der Offenheit für andere Kulturen (von Indigenen, Migrant*innen) und Ethnien steht allerdings eine große Skepsis hinsichtlich der „Kultur des Westens“ (FT 38), von Franziskus oft mit Konsumismus, Individualismus etc. gleichgesetzt, entgegen. Diese Entgegensetzung erscheint allerdings recht scharf, wenn man einen offenen Kulturbegriff annimmt, zumal von jener „westlichen Kultur“ durchaus Attraktivität für andere – auch für Migrant*innen – ausgeht.

Integration wird damit vorrangig zu einer Möglichkeit der Begegnung und Bereicherung, so dass die Vorteile einer Einwanderungsgesellschaft in den Blick geraten, was angesichts – nicht nur in Europa – verbreiteter Diskurse, die mögliche Gefahren in den Vordergrund stellen und Überfremdungsängste schüren, von großer Bedeutung ist. Der Papst spricht sich auch für eine Kultur der Offenheit aus, die soziale Zugehörigkeit ermöglicht, wissend, dass sie um die Möglichkeit rechtlicher Zugehörigkeit und gesellschaftlicher Teilhabe ergänzt werden muss.

¹ Seine Ausführungen zu Kultur sind stark lateinamerikanisch geprägt und im europäischen Kontext befremdlich. Dort aber nimmt er mit seinem Kulturbegriff eine wichtige Mittlerstellung ein.

Zwar verwendet er nicht den Begriff der Teilhabe, doch die Auflistung dessen, was Einwanderern möglich sein muss, von der sicheren Unterkunft, Zugang zu Dienstleistungen, Zugang zu Justiz, Bildung, Schutz, Arbeit, Religionsfreiheit bis hin zur Möglichkeit der Eröffnung eines Bankkontos (vgl. FT 130) sind konkrete Aspekte gesellschaftlicher Teilhabe. Sie stellen Realisierungen des menschenwürdigen Lebens dar, das zu ermöglichen er zuvor eingefordert hat. Bemerkenswert ist das starke Plädoyer für Bürgerrechte (FT 131), d.h. für die vollwertige Anerkennung von Einwanderern anstelle der Bezeichnung als Minderheit mit Sonderrechten, was meist reduzierte Rechte meint.

Integration ist folglich die Ermöglichung eines würdigen Lebens in einer Gesellschaft, die Unterschiede zulässt und als Bereicherung empfindet und zugleich durch Zusammenhalt gekennzeichnet ist. Wie der weite Weg dahin zu gestalten ist, bleibt freilich offen. Doch schon die Zielformulierung ist von großer Bedeutung.

Reicht das?

Als Zwischenfazit lässt sich festhalten, dass der Appell zur Achtung der Würde auch und gerade der Migrant*innen mit Blick auf die aktuelle Situation in Europa dringend notwendig ist. Auch für die Sozialethik ist die enge Verknüpfung von Menschenwürde und Migration bedeutend. Denn es ist wichtig, das, was in der Sozialethik in einigen Ländern längst diskutiert und gefordert wird, in der Sozialverkündigung zu verankern. Verknüpft mit der Mahnung, dass Christ*innen keine fremdenfeindliche Haltung vertreten dürfen (FT 39), wird daraus zudem ein wichtiges politisches Signal gegenüber denjenigen, die meinen, im Namen des Christentums Einwanderung grundsätzlich ablehnen zu können. Die Ausführungen und Konkretisierungen in den Abschnitten 129–136 knüpfen

an aktuellen migrationsethischen Diskursen an und heben wichtige Aspekte hervor. Gleichzeitig sind sie selbst wiederum (migrations-)ethisch zu systematisieren und weiterzuentwickeln. All das ist zu würdigen!



Die Warnung vor Fremdenfeindlichkeit ist ein wichtiges Signal gegenüber jenen, die im Namen des Christentums Einwanderung ablehnen

Es bleiben jedoch Leerstellen und Fragezeichen. Denn: „*Um einen Text sozialethischer Systematik handelt es sich eher nicht, auch nicht eine Sozialzyklika gewohnter Präzision und mit logisch stringenter Argumentation, sondern vielmehr um einen geistlichen Text, eine Art prophetischer Vision zum christlichen Menschenbild [...]*“ (Turkson/Schallenberg, 3). Es bleibt also sozialethischer Klärungsbedarf. Auf der persönlichen Ebene sind die Wendung zum oder zur Anderen und der Wille zur Geschwisterlichkeit wichtig. Die daraus resultierende individuelle Erkenntnis drängt zum Handeln und ist daher auch sozialethisch relevant. Und doch ist sie nicht identisch mit dem politischen Handeln und ersetzt es nicht. Diese Unterscheidung nimmt die Enzyklika zwar vor (FT 186), erläutert die Unterschiede aber nicht hinreichend. Konkretisiert wird diese Kritik nachfolgend am Freiheitsverständnis und der vernachlässigten Rolle der Gerechtigkeit.

Das Problem mit der Freiheit

Die Enzyklika ist durchzogen von einem freiheitsskeptischen Ton. Das ist in Teilen berechtigt, wird aber problematisch, weil verschiedene Freiheitsbegriffe miteinander vermengt werden, Liberalismus mit Wirtschafts- oder Neoliberalismus gleichgesetzt wird und weil manches, was in einem bestimmten Kontext berechtigt ist, unangemessen verallgemeinert wird. Die Freiheits-

skepsis bezieht sich auch auf Freiheitsrechte. Das ist ein durchaus relevantes Thema:

- Im Menschenrechtsdiskurs wurden lange Zeit Freiheitsrechte überbewertet und soziale, wirtschaftliche und kulturelle Rechte unterbewertet.
- In der Rechtstheorie werden seit einigen Jahren die Gefahren einer Überdehnung subjektiver Rechte diskutiert.
- Nicht zuletzt in der aktuellen Pandemie wird ein verengter Freiheitsbegriff offensichtlich, der, statt die Freiheit aller zu berücksichtigen, die eigene Freiheit auf Kosten anderer interpretiert.

Eine kritische Auseinandersetzung mit Freiheit und Freiheitsrechten ist also legitim und notwendig. Doch es bleibt ein Unbehagen an der Art und Weise dieser Kritik in der Enzyklika. Das liegt zum einen an der langen Geschichte der Ablehnung von Freiheit(srechten) und Moderne in der katholischen Kirche (und das kulturpessimistische erste Kapitel der Enzyklika weckt – beabsichtigte oder unbeabsichtigte – Erinnerungen daran). Und es liegt zum anderen daran, dass dem starken Gemeinschaftsbegriff, der in Franziskus' Konzept der Geschwisterlichkeit zum Ausdruck kommt, ein ebenso starker, aber vor Engführungen bewahrter, Freiheitsbegriff gegenüberzustellen wäre, um den Gefahren gemeinschaftlicher Vereinnahmungen entgegenzuwirken.



Es erscheint dringender denn je, Freiheit und soziale Gerechtigkeit nicht gegeneinander auszuspielen

Im Kontext von Migration, Flucht und Integration wäre es nötig, gerade die Verschränkung von sozialen Rechten und Freiheitsrechten – oder von Freiheit und sozialer Gerechtigkeit – zu betonen und einzufordern. Oft ist es



LITERATUR

- Becka, Michelle (2018): Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit im Kontext der Migration, in: Thiel, Marie-Jo/Feix, Marc (Hg.): Philadelphia – Le défi de la fraternité/The Challenge of Fraternity/ Die Herausforderung der Geschwisterlichkeit, Münster, 95–112.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2007): Aparecida. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik.
- Dussel, Enrique (2003): De la fraternidad a la solidaridad. Hacia una Política de la Liberación, in: BROCAR 27, 193–222.
- Ricoeur, Paul (1990): Liebe und Gerechtigkeit/Amour y Justice, Tübingen.
- Turkson, Peter/Schallenberg, Peter (2020): *Fratelli tutti*. Eine theologische Sozialethik der politischen Liebe, in: Grüne Reihe, Nr. 475, Mönchengladbach.

gerade die Verletzung elementarer Freiheitsrechte, die Menschen zur Flucht treibt. Ebenso werden Freiheitsrechte *und* soziale Rechte im Aufnahmeland vorenthalten. Integration wird viel zu oft als Assimilation missverstanden, wodurch die Freiheit der Einwanderer beschränkt wird etc. Es erscheint

dringender denn je, Freiheit und soziale Gerechtigkeit (oder wie hier Geschwisterlichkeit) nicht gegeneinander auszuspielen, sondern einen Freiheitsbegriff zu schärfen, der die Relationalität einschließt und sich komplementär zu sozialer Gerechtigkeit verhält. Dazu trägt die Enzyklika jedoch nicht bei.

Wieder auf den Migrationskontext übertragen, wäre eine solide Verhältnisbestimmung von Gerechtigkeit und Geschwisterlichkeit, sowie deren Verortung und Umsetzung höchst relevant. Um nur ein Beispiel zu nennen: Migrationspolitik muss nach Regeln der Gerechtigkeit gestaltet werden. Das Migrationsrecht der EU aber, vor allem die Dublin-Abkommen, ist nicht gerecht. Pflichten und Verantwortung innerhalb der EU sind ungleich verteilt und Asylsuchenden wird ihr Recht vorenthalten. Es wäre dringend nötig, im Geiste der Geschwisterlichkeit und Solidarität dieses Recht – in den demokratischen Verfahren – zu verändern und so zu mehr Gerechtigkeit zu gelangen. (Das gilt nicht nur für das Beispiel EU.) Wenn in aller Deutlichkeit hervorgehoben würde, dass Gerechtigkeit das normative Leitmotiv zur Gestaltung von Migration sein muss, dann lassen sich auch Geschwisterlichkeit und Solidarität besser verorten. So könnte etwa das Einfühlen in die Situation von Migrant*innen zu größerer Bereitschaft führen, gerechtere Normen und Verfahren für sie überhaupt zu suchen. Geschwisterlichkeit könnte eine politische Kultur prägen, in der um Gerechtigkeit gerungen wird. Solidarität, deren Potentiale zu entdecken und vergrößern sind, kann Beziehungsgeflechte schaffen, die zur Stärkung der Gesellschaft und zu einem besseren Verständnis von Gerechtigkeit beitragen können.

Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit im Kontext von Migration

Der Begriff der Gerechtigkeit taucht in der Enzyklika selten auf, er verschwindet hinter dem Anspruch der Geschwisterlichkeit. Die Realisierung von Geschwisterlichkeit ist ein hohes Ziel, und vielleicht ist sie tatsächlich das „Mehr“, für das Christinnen und Christen eintreten sollten. Sozialethisch ist das jedoch schwierig, vor allem aber kann Geschwisterlichkeit auf der politischen Ebene nicht ohne Gerechtigkeit funktionieren. In Anlehnung an das Zweite Vatikanische Konzil: „Man darf nicht als Liebesgabe anbieten, was schon aus Gerechtigkeit geschuldet ist“ (vgl. Dekret *Apostolicam Actuositatem*, kurz: AA 8). Gerechtigkeit impliziert eine unhintergehbare Ebene der Symmetrie in einer Gesellschaft freier und gleicher Bürger*innen. Sie begründet gleiche Ansprüche und Rechte, so dass Menschen in Notlagen nicht zu Bittsteller*innen werden, sondern ihr Recht einfordern können. Dieser Anspruch der Gerechtigkeit ist aufrechtzuerhalten. Das gilt auch im Kontext von Migration und Einwanderung, weil auch Einwanderer moralische Ansprüche und Rechtsansprüche haben. Ein zentrales Problem ist, dass sie ihnen vorenthalten werden.

Geschwisterlichkeit kann daher Gerechtigkeit nicht ersetzen. Es sind unterschiedliche Dimensionen, die beide ihre Berechtigung haben. An einigen Stellen in der Enzyklika klingt das an, etwa, wenn Franziskus im Anschluss an Paul Ricoeur die Bedeutung von Institutionen, Recht und Gerechtigkeit hervorhebt (FT 164). Gleichwohl bleibt die Verhältnisbestimmung unklar.² Im Anschluss an Ricoeur ließe sich ausführen, dass beide nötig sind: „Wenn die Übermoral nicht zur Unmoral [...] werden soll, dann muss sie dem Grundsatz der Moralität genügen, wie er in der goldenen Regel verfasst und in der Forderung nach Gerechtigkeit formalisiert ist“ (Ricoeur, 57). Liebe ohne Gerechtigkeit führt, wenn es etwa um die Verteilung von Aufgaben, Gütern, Vor- und Nachteilen geht, zu paradoxen Ergebnissen. Liebe ohne Gerechtigkeit droht willkürlich zu werden. Umgekehrt benötigt aber für Ricoeur die Gerechtigkeit die Liebe, weil die Logik der Überfülle die Gerechtigkeit vor falschen Interpretationen bewahrt. Liebe und Gerechtigkeit sind für Ricoeur keine Alternativen, sondern notwendige Ergänzungen (vgl. Becka, 2018, 102 f.).

² Während für Ricoeur Liebe und Gerechtigkeit zu unterscheiden sind, spricht Franziskus in FT 164 von einer institutionellen Dimension der Liebe. Sie scheint hier den Platz der Gerechtigkeit zu besetzen.



Wenn aber die Geschwisterlichkeit an der Gerechtigkeit vorbei angezielt wird, bleibt sie ein Ideal, das man verfolgen kann – oder auch nicht. Im Gegensatz zur Gerechtigkeit lässt sie sich

nicht einfordern, und so ist die Gefahr groß, dass der moralische Appell zur Geschwisterlichkeit wirkungslos verhallt.

Die Rolle der Sozialethik

Turkson/Schallenberg weisen darauf hin, dass es der Enzyklika darum geht, den spezifischen Beitrag der Religionen für im Geiste der Geschwisterlichkeit gestaltete Gesellschaften herauszustellen (vgl. Turkson/Schallenberg, 5). Das ist ein berechtigtes Anliegen. Die Enzyklika liefert dazu wichtige Impulse, und einige davon lassen sich im Migrationsdiskurs stark machen, etwa das Bestehen auf der Würde der Migrierenden, die zu schützen ist, oder die Bereicherung einer Gesellschaft durch Einwanderung, wenn sie diese in Offenheit für die Menschen und durch Schaffung von Teilhabemöglichkeiten gestaltet. Auch die Betonung der Spiritualität und Haltung, aus der entsprechendes Handeln hervorgeht, ist wichtig. Aber es bleibt eine Lücke zwischen jenem individualmoralischen Denken und dem sozialetischen Anspruch, gerechte Institutionen zu gestalten. Und diese Lücke wird vergrößert durch die Skepsis gegenüber sozialetischem Denken, die etwa in der distanzierenden Rede von der Funktionalität einer sozialetischen Moral (FT 68) zum Ausdruck kommt.

Gerade wenn es um den Beitrag der Religionen geht, darf die Stärke der Katholischen Soziallehre, in Strukturen zu denken und sie zu gestalten, nicht aus dem Blick geraten. Das gilt umso mehr, weil sich mit Blick auf Migration (und darüber hinaus) so dringende Fragen stellen, etwa wie sich Gerechtigkeit heute über die Grenzen des Nationalstaates hinaus begründen lässt. Die Antworten verschiedener Ethikansätze sind dürftig. Auch die Enzyklika trägt dazu wenig bei. Darauf komplexe Antworten zu geben, ist auch nicht ihre Aufgabe, aber sie könnte die Frage deutlicher aufzeigen und sie als sozialetische Herausforderung ausweisen.

Fazit

- Die Enzyklika kann dazu beitragen, dass Menschen sich empören angesichts des Leids der Migrant*innen und zum Einsatz für den Schutz ihrer Würde motivieren.
- Sie wirft wichtige migrationspolitische Fragen auf und verleiht dem Thema eine bedeutende Stellung in der Sozialverkündigung.

KURZBIOGRAPHIE

Michelle Becka, Jahrgang 1972, Professorin für Christliche Sozialethik an der Universität Würzburg. Forschungsschwerpunkte: Ethik im Justizvollzug, Politische Ethik (insbesondere Migration), Menschenrechte, Grundlagenfragen.

Publikationen: Welcher (V)Erkenntnisgewinn? Postkolonialismus und Christliche Sozialethik, in: JCSW 2020 137–160, <https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/jcsw/issue/view/212>; Sozialethik ohne Herdenzugehörigkeit. Elemente einer anti-identitären Sozialethik, in: Ethik und Gesellschaft 1/2020, <http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/1-2020-art-10>; Verantwortung übernehmen. Christliche Sozialethik und Migration, in: Stimmen der Zeit 5/2018, 343–352.

- Die Forderung nach Geschwisterlichkeit droht im Kontext von Migration als wirkungsloser Appell zu verhallen. Denn es fehlen weitgehend die Formulierung und Adressierung von Gerechtigkeitsansprüchen.
- Die Empörung in Optionen richtigen Handelns zu überführen und die aufgeworfenen Fragen systematisch zu bearbeiten, bleibt als Konsequenz der Enzyklika Aufgabe der Christlichen Sozialethik.

Fratelli e sorelle tutti

Die Sozialenzyklika aus islamischer Sicht



In der von Papst Franziskus verfassten Enzyklika *Fratelli tutti* steht zum ersten Mal ein Nichtchrist, ein Muslim, Pate: Großimam Ahmad al-Tayyeb. Ein solch mutiger Schritt ist ein friedentiftender und lösungsorientierter Impuls in einer Welt, die vor zahlreichen neuen Herausforderungen steht und in der die Kluft zwischen den christlichen und islamischen Ländern immer größer wird. Die Enzyklika leistet einen wertvollen Beitrag für den religiösen Diskurs, nicht zuletzt zeigen ihre existenziellen Ansätze, wie sehr die positiven Potentiale von Religionen dem Nutzen aller dienen können. Leider kommen die Frauen bei Papst Franziskus zu kurz.



Saida Mirsadri

I. Ein kluger Schritt in einer kritischen Zeit

Die neue Enzyklika von Papst Franziskus, *Fratelli tutti*, erscheint zu einem kritischen Zeitpunkt, an dem wir einerseits mit zunehmender Islamophobie und der damit wachsenden Fremden- und Islamfeindlichkeit in der westlichen Gesellschaft, andererseits mit Islamismus und Salafismus und damit verbundenen Hassreden von der Kanzel konfrontiert sind. Darüber hinaus stehen wir dem erschreckenden Phänomen wachsender rassistischer, nationalistischer und rechtspopulistischer Entwicklungen in der ganzen Welt gegenüber, in und von denen die Religionen instrumentalisiert werden. Daher ist das vorliegende päpstliche Dokument von äußerster Wichtigkeit im gegenwärtigen kritischen politischen Klima, da es zu einer Zeit erscheint, in der „Religion“ erneut in den Vordergrund gerückt wird, um wieder für politische Interessen genutzt zu werden. Das Ziel scheint hier zu sein, einen „Kampf der Zivilisationen/ Kulturen“ zu provozieren, in dem „religiöse Positionen“ missbraucht werden, um einen aggressiven Diskurs über kulturelle, nationale, ethnische und sogar rassistische Überlegenheit zu befeuern.

In den USA wurde ein Reiseverbot erlassen, das im Wesentlichen ein „Verbot für Muslime“ ist, das Land zu betreten. In Indien gibt es – ermutigt durch einige religiös-nationalistische Tendenzen – Gesetze, die Muslimen die Staatsbürgerschaft streitig machen. In Frankreich betreibt Präsident Macron als Reaktion auf Verbrechen, die „im Namen des Islam“ begangen werden, eine zwar gemeinwohldienliche, aber oft missverstandene Politik: Unter der Prämisse des „Islam des Lumières“ (Islam der Aufklärung)¹ ist u. a. ein Gesetz verabschiedet worden, das durch zahlreiche Maßnahmen, islamisch geprägte Parallelgesellschaften einhegen will,

die bisweilen Brutstätten religiös motivierter Gewalt sind. Zwar betont die französische Regierung, dass sich dieses Gesetz nicht gegen eine bestimmte Religion richte, doch wird dies angesichts des politischen Kontextes oft anders wahrgenommen. Dem Präsidenten wird gelegentlich vorgeworfen, nur unzureichend zwischen Islam und Islamismus zu unterscheiden, die islamische Welt durch entsprechende Äußerungen (der Islam stecke weltweit in einer Krise) zu diskreditieren und durch offensive Verteidigung des Rechts auf blasphemische Karikaturen religiöse Gefühle zu verletzen. All dies heizt antiwestliche Strömungen in den muslim-

¹ Dazu mehr unter: <https://www.euronews.com/2020/11/02/macron-and-islam-what-has-the-french-president-actually-said-to-outrage-the-muslim-world>. Dies soll keineswegs die Tatsache leugnen, dass es in den muslimischen Ländern viele Probleme gibt. Die Muslime leiden zweifellos unter autoritären Regimen; sie sind vieler Rechte beraubt und müssen für sie kämpfen. Die Frage ist jedoch, ob Macron diese Forderung so moralisch erheben darf, wie er es tut. Insbesondere wenn man berücksichtigt, dass dieser Präsident der Vertreter eines Staates ist, der eine lange Geschichte der blutigen Kolonialisierung – mit all ihren Komponenten von Rassismus, Unterdrückung, Ausbeutung von Ressourcen usw. – hat. Und die Länder, über die er spricht, haben jahrzehntlang, wenn nicht jahrhundertlang unter ihnen gelitten – und am Ende ihre Freiheit und Autonomie zum Preis von Millionen von Leben gewonnen. Indem man die komplexe Krise in den muslimischen Ländern auf „die Religion“ reduziert, muss man als Ex-Kolonisator seinen historischen Anteil dort leugnen. In einem solchen Licht kann man daher die Aussagen des französischen Präsidenten als Rede eines „Neokolonisatoren“ über die Ex-Kolonisierten lesen. So kann der Zorn und Hass, den eine solche Aussage hervorruft, verstanden werden.

Arts & ethics

Anke Lieb-Kadge: „Social Distance“

Welche Kriterien bestimmen eigentlich unsere sozialen Kontakte? Diese Frage könnte bei der Betrachtung des Bildes „Social Distance“ aufkommen. Die Künstlerin, die sich von Motiven aus der Werbebranche, in der sie beruflich arbeitet, zu ihren Frauenporträts inspirieren ließ, stellt hier zwei junge Frauen in einer fiktiven, surreal anmutenden Landschaft dar. Die dunkelhaarige Frau im Vordergrund wendet dem Betrachter ihren Rücken zu und schaut im Profil mit leerem Blick auf vier würfelförmige Schachteln. Eine der Schachteln hält sie mit ihrer linken Hand zwischen Daumen und Zeigefinger und scheint sie zu begutachten. Rechts vom Kopf der Frau steht im Hintergrund eine fünfte Schachtel, in der eine kleine blonde Frau mit verschränkten Armen steht. Ihre Haltung ist introvertiert, sie wirkt wie gefangen in der Box und wendet ihren Kopf von der dunkelhaarigen Frau ab. Interpretiert man die Schachteln als Symbole für menschliche Kontakte, dann sortiert die Frau im Vordergrund ihre Beziehungen neu und hat gerade die blonde Frau zur Seite geschoben – vielleicht aufgrund ihrer unpassenden Kleidung oder falschen Frisur? Übrig bleiben aber nur leere Boxen auf der linken Seite, die wie hingeworfene Spielwürfel die oberflächliche Willkür und inhumane Kaltherzigkeit des Social Distancing verkörpern.

(Stefanie Lieb)



Anke Lieb-Kadge

(1964 in Krefeld), lebt und arbeitet als Künstlerin und Designerin in Düsseldorf. Sie studierte Kunst an der Düsseldorfer Kunstakademie bei Prof. Dieter Krieg und Prof. Fritz Schwegler, bei dem sie 1989 als Meisterschülerin abschloss. Von 1989 bis 1992 absolvierte sie ein Studium in Kommunikationsdesign an der Fachhochschule Düsseldorf mit Diplomabschluss. Ab dann erfolgte eine mehrjährige Tätigkeit als Art Director in Düsseldorfer Werbeagenturen wie stöhr scheer und BBDO, seit 2002 als Creative Director bei DDB. Ausstellungen u. a.: 1987: „Hammerschlag“, Wuppertal; 1993: „tot – eine Kampagne“ (Diplomausstellung), Düsseldorf; 2011: „100 Tage Kunst“, Düsseldorf; 2012: Referentin beim Kunst-Dinner „von Frauen für Frauen“, NRW-Forum Düsseldorf. <https://www.ankelieb.de/>*



„Social Distance“
2018, 70×50 mm, Öl auf Nessel



mischen Ländern an und evoziert nicht selten die Vorstellung eines „Kampf der Zivilisationen“.²

Genau in diesem Moment erscheint die Enzyklika des Papstes, in der alle Menschen „Geschwister“ genannt werden – und zwar nicht im „Glauben“, sondern in der „Menschheit“. Und so – zum ersten Mal in der christlichen Geschichte – kann ein*e Muslim*a sich als direkte*r Adressat*in eines päpstlichen Dokuments fühlen. In diesem Dokument betrachtet Papst Franziskus nicht nur den Großimam von al-Azhar³ als Inspiration für seine Enzyklika, sondern verweist auch auf einige islamische Konzepte und Koranverse. Zum ersten Mal werden vom Vatikan nicht nur „Muslime“, sondern auch ihre Religion, der Islam, ihre heilige Schrift usw. anerkannt. Insofern kann die neueste Enzyklika des Papstes nicht nur als ein Schritt zum interreligiösen Dialog, sondern sogar als ein Sprung angesehen werden – mit nicht nur interreligiösen Konsequenzen, sondern auch gesellschaftspolitischen Implikationen und Folgen.



Die neue Enzyklika des Papstes ist nicht nur ein Schritt, sondern ein Sprung im interreligiösen Dialog

Dieses päpstliche Dokument hat natürlich eine Geschichte. Die Hinwendung zum interreligiösen Dialog basiert auf dem Fundament, das vor einigen Jahrzehnten vom Zweiten Vatikanischen Konzil gelegt wurde. *Nostra aetate* ist das erste kirchliche Dokument, in dem Muslime mit Wertschätzung betrachtet werden. Es wird dazu aufgerufen, „sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen“ (*Nostra aetate*, kurz: NA 3). Das war ein Wendepunkt und sehr positives Signal der Offenheit und Anerkennung für den religiös „Anderen“:

der große erste Schritt zur Beilegung der jahrhundertealten Streitigkeiten und Feindseligkeiten. Es war das erste Mal in der christlichen Geschichte, dass „Muslime“ als religiöse Gemeinschaft anerkannt wurden. Die folgenden theologischen Diskussionen und der dort geprägte interreligiöse Diskurs waren einige der großen Errungenschaften des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Versuche von Theologen wie Karl Rahner, eine inklusivistische Interpretation der ansonsten exklusivistischen Lesart des Christentums zu geben, damit andere Religionen in die universelle „Erlösung“ einbezogen werden konnten, waren allesamt sehr positive und beispiellose Schritte.

Doch so gut es als erster Schritt auch war, gab es zwei Probleme. Erstens wurden in diesem Dokument – d. h. *Nostra aetate* – der Islam und dessen Prophet nicht explizit erwähnt; der „Islam“ als „Religion“ und „Muhammad“ als „Prophet“ wurden nicht anerkannt, sondern nur „Muslime“.⁴ Zweitens, obwohl in dem theologischen Diskurs die besagte Wende von einem exklusivistischen zu einem inklusivistischen Ansatz zu konstatieren war, wurde ein*e „Muslim*a“ nur dann anerkannt, wenn sie*er sich als „anonyme*r Christ*in“ bezeichnen ließ (der von Rahner vorgeschlagene Be-

griff). Und so wurden diese „Anderen“ von der Kirche nicht in ihrem „Anderssein“ aufgenommen und anerkannt, sondern nur, insofern sie in das christliche Wertesystem passen konnten; d. h. weil sie ja auch zu einem Gott beteten, Jesus als Propheten verehrten – obwohl sie ihn nicht als Gott anerkannten – und auch die Jungfrau Maria ehrten und das jüngste Gericht erwarteten usw. (vgl. NA 3).

Eine solche kritische Sichtweise eines*einer Muslims*Muslima wird bei katholischen Christ*innen, die voller Bewunderung die Wende des Zweiten Vatikanischen Konzils aufgenommen haben, u. U. auf Unverständnis stoßen. Doch ein Blick auf die Kolonialgeschichte differenziert das Bild: Oft drangen die Kolonisten unter dem Banner des Christentums mit dem Kreuz in der einen Hand und der Waffe in der anderen in die Heimat der Muslime ein und instrumentalisieren das Christentum zur Unterdrückung. In diesem Sinne hat die von Rahner vorgeschlagene Kategorie eines „anonymen Christen“ einen negativen Unterton. Sie erinnert an eine unselige Vergangenheit, in der Muslime als Preis für ihre Anerkennung in die Kategorie eines „anonymen Christen“ hineingedrängt worden sind.

Die Besonderheit des Schrittes von Papst Franziskus ist deshalb zu beto-

² Ich spreche hier von einem Konflikt, der von religiösen Überzeugungen unterstützt wird. Dies ist nicht nur auf gesellschaftspolitischer Ebene zu beobachten, für die ich einige Beispiele genannt habe, sondern auch auf kultureller Ebene. Zum Beispiel zeigt seit 2015 eine türkische historische Fiction-Fernsehserie namens „Auferstehung: Ertugrul“, die vom türkischen nationalen Sender TRT produziert und ausgestrahlt wird, das Leben von Ertugrul, dem Vater von Osman I., dem Gründer des Osmanischen Reiches. Der Film wird in verschiedene Sprachen der muslimischen Länder – d. h. Arabisch und Urdu – übersetzt und synchronisiert und ist heute eine der sehr beliebten Serien in der muslimischen Welt. Der wichtige Punkt in dieser Serie ist, dass der mythische muslimische Anführer gegen „die bösen Christen“ kämpft, die im Film als „Armee der Dunkelheit“ dargestellt werden – die sich aus Verkrüppelten, Blinden, Leprakranken und Blutrünstigen zusammensetzt – während die Muslime als Armee des Lichts und der Helligkeit dargestellt werden.

³ In Anbetracht der Tatsache, dass dieser Sunni-Imam eine ökumenische Haltung gegenüber Schiiten hat, wird es noch wichtiger, welche politischen Konsequenzen solche scheinbar rein religiösen Gesten haben könnten, z. B.: <https://www.albawaba.com/news/grand-imam-al-azhar-calls-more-tolerance-between-shias-and-sunnis-809470>.

⁴ Man wird an die Aussage von Bundesinnenminister Horst Seehofer erinnert, wonach er die „Muslime“ aber nicht den „Islam“ als Teil Deutschlands anerkenne. Das signalisiert den Muslimen, dass sie als religiöse Minderheit, also als Teil der westlich-christlichen Gesellschaft, mit der man umgehen muss, um friedlich leben zu können, „toleriert“ werden, ohne in ihrer Identität – deren Bestandteil Religion ist – anerkannt zu werden.

nen. Er kann besser verstanden werden, wenn wir ihn mit dem Regensburger Vortrag von Papst Benedikt XVI. im Jahr 2006 vergleichen, wo er, in einem ähnlich kritischen politischen Klima – den byzantinischen Kaiser Manuel II. Palaiologos zitierend – „die Idee einer zivilisatorischen Konfrontation zwischen dem Christentum, das die griechische Vernunft mit dem biblischen Glauben in Einklang bringt, und dem Islam, der die gewaltsame Bekehrung fördert, weil er nicht an die Vernunft glaubt“ (Asads 2009) hervorhebt.⁵ Die Worte des Papstes wurden von manchen als „Hasspredigt“⁶ charakterisiert und heftig kritisiert. Natürlich waren es Zitate, die aus dem Zusammenhang gerissen wurden und keine eigenen Ideen oder Aussagen des Papstes darstellten. Aber problematische historische Aussagen – die selbst durch historische Konflikte jener Zeit angeregt wurden – in einem kritischen Moment zu zitieren, in dem die Welt mehr Verständnis und weniger Polarisierung braucht, führen zweifellos zu einer Reaktion des Zorns.⁷

Talal Asad, der in Saudi-Arabien geborene britische Kulturanthropologe, sieht in der Kluft zwischen Islam und Christentum – wie in der Rede des ehemaligen Papstes dargestellt – weit mehr als den historischen Konflikt zwischen diesen beiden Religionen. Er sieht einen Konflikt zwischen zwei Zivilisatio-

nen, der sich fortsetzt bis in unser so genanntes liberales säkulares Zeitalter. Asad ist der Ansicht, dass im westlichen Bewusstsein latent eine diskursiv-intellektuelle Binartität existiert, die „Christentum, Säkularismus, Vernunft, Toleranz, freies Denken und Sprechen“ auf



Angesichts der fortdauernden Konflikte zwischen der christlichen und muslimischen Welt bekommt die Enzyklika des Papstes ein umso höheres Gewicht

der einen Seite und „Islam, Fundamentalismus, Unterwerfung, Intoleranz, eingeschränktes Denken und Sprechen“ auf dem anderen sieht. „Dies wiederum ermöglicht es ihm, eine spezifischere Antinomie zwischen weltlicher Kritik und religiöser Kritik in Frage zu stellen, bei der erstere mit Freiheit, Wahrheit und Vernunft und letztere mit Intoleranz, Obskurantismus, willkürlichem Diktum und Zwang verbunden ist“ (Brown 2009, 14).

Angesichts der fortdauernden Konflikte zwischen der christlichen und muslimischen Welt und angesichts der Erinnerung an die Geschichte der Feindseligkeit zwischen den beiden Religionen – wenn nicht Zivilisationen –, die bis heute andauert, bekommt die Enzyklika von Papst Franziskus ein umso höheres Gewicht.

berücksichtigt, dass nach Ansicht einiger Denker, einschließlich der muslimischen Anthropologin Saba Mahmood, säkulare Vorstellungen davon, was „Religion“ und was „modern“ ist, stark von der protestantischen semiotischen Ideologie (*semiotic ideology*)

geprägt sind, so kann man nachvollziehen, welche wichtige Rolle die Einbeziehung des kritischen inter-religiösen Diskurses in die säkulare Diskussion spielen kann. Als Beispiel erwähnt Mahmood, dass „das moderne Konzept der Religion – als eine Reihe von Aussagen in einer Reihe von Überzeugungen, denen der Einzelne zustimmt – seine Entstehung dem Aufstieg des protestantischen Christentums und seiner anschließenden Globalisierung verdankt“ (Mahmood 2009, 72). Sie fügt hinzu: „Während koloniale Missionsbewegungen die Träger vieler praktischer und doktrinäer Elemente des protestantischen Christentums in verschiedenen Teilen der Welt waren, wurden Aspekte der protestantischen semiotischen Ideologie in säkularere Vorstellungen davon eingebettet, was es bedeutet, modern zu sein“ (Mahmood 2009, 72).

Ein weiteres Beispiel, das Mahmood vorbringt, ist die in säkularen Gesellschaften verbreitete Überzeugung, dass Religion eine Frage der individuellen Wahl ist. Aber auch dies ist nach ihrer Ansicht „eine bereits eigenständige (und eindeutig protestantische) Art der Religionsauffassung, die für den Islam und, ich möchte hinzufügen, das Judentum, absolut ungeeignet ist, weshalb sich keiner von beiden leicht mit dem privatisierten individuellen religiösen Subjekt verträgt, das in den Formulierungen der Religionsfreiheit und Toleranz für die euro-atlantische Moderne angenommen wird“ (Brown 2009, 17). Solche Stimmen und Beiträge des religiösen Diskurses, insbesondere religiöser Minderheiten, über ein unterschiedliches Religionsverständnis, können im politischen Prozess helfen, zu erkennen, warum „Integrationsprojekte“ scheitern.

In Anbetracht der Tatsache, dass die Religionsfreiheit für religiöse Minder-

⁵ Der gesamte Vortrag befindet sich unter: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html

⁶ <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/papst-in-bayern-muslimen-empuert-ueber-benedikts-islam-schelte-a-437140.html>

⁷ Mehr dazu unter: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/5353208.stm>

heiten in Europa – sei es Islam, Judentum, Buddhismus, Hinduismus usw. – und die Meinungsfreiheit, die zuweilen mit deren religiösen Sensibilitäten kollidieren und Verletzungen verursachen, wie im Fall der Karikaturen des Propheten Muhammad, sind alle von der säkularen Definition von „Religion“ und „dem Religiösen“ geprägt. Daher ersuchen einige muslimische Anthropologen die westlichen Geisteswissenschaftler, sich den Fragen der Meinungsfreiheit und der Verletzung religiöser Gefühle auf neue und andere Weise zu nähern.

Ein weiterer Beitrag des religiösen Diskurses zu Frieden und Verständnis ist die Betonung des Altruismus in den Religionen, der von der Idee der Einheit des menschlichen Ursprungs oder, wie der Papst es nennt, „Heiligkeit des menschlichen Lebens“ inspiriert ist: *„Religiöse Überzeugungen von der Heiligkeit des menschlichen Lebens ermöglichen es, dass wir alle die Grundwerte des gemeinsamen Menschseins anerkennen. Im Namen dieser Werte kann und muss man zusammenarbeiten, aufbauen und miteinander reden, vergeben und wachsen und so es den verschiedenen Stimmen möglich machen, einen edlen harmonischen Gesang zu bilden anstatt fanatischen Hassgeschreis“* (FT 283). Diese Idee der Einheit der Menschen konnte nur durch eine religiöse Sichtweise motiviert und gerechtfertigt werden, deren Alternative darin besteht, sich durch Nationalität, Ethnie oder Kultur zu definieren – worin zweifelsohne Gefahren liegen. Natürlich könnten die

Fanatiker und Fundamentalisten in den religiösen Traditionen immer noch Exklusivität beanspruchen, indem sie sich auf bestimmte Lesarten ihrer religiösen Tradition berufen und mit deren Hilfe sie die „Nicht-Religiösen“ auf die schlimmste Art und Weise entmenslichen oder dämonisieren. Aber dies widerspricht explizit Versen ihrer Schrift und ihrer religiösen Lehren.

Papst Franziskus unterstreicht das positive Potenzial der Religionen, indem er auf das Gleichnis vom barmherzigen Samariter anspielt. Da er dem Altruismus eine solche Bedeutung beimisst, betrachtet der Papst überraschenderweise nicht das Coronavirus als die größte menschliche Katastrophe der Gegenwart, sondern den radikalen Individualismus als „das am schwersten zu besiegende Virus“ (FT 105).



Es ist höchste Zeit, die wichtige Rolle des interreligiösen Diskurses bei der Lösung vieler gesellschaftspolitischer Probleme zu erkennen

Daher ist es jetzt höchste Zeit, die wichtige Rolle des interreligiösen Diskurses bei der Lösung vieler gesellschaftspolitischer Probleme zu erkennen und das positive Potenzial der Religionen zu nutzen, um ihre negativen Dimensionen in den Hintergrund treten zu lassen. Das aktuelle päpstliche Dokument könnte als ein Appell in diese Richtung gelesen werden.

III. Die Wende zu existenziellen Ansätzen

In der gesamten Enzyklika klingt die Idee von „der zerbrochenen Welt“ (*le monde cassé*) von Gabriel Marcel (1889–1973), dem französischen christlich-existentialistischen Denker des 20. Jahrhunderts, an. Die Charaktereigenschaften einer solchen Welt sind ihm zufolge:

1. Ansatz des „Habens“ (Besitzes) anstatt des „Seins“ gegenüber der Welt: Damit meint Marcel, dass der Begriff „Sein“ in der modernen Welt verloren gegangen ist, und durch eine beinahe Besessenheit von der Kraft der Primärreflexion ersetzt wird. Die moderne Welt wird vom

„Geist der Abstraktion“ – wie es Marcel nennt – beherrscht.

2. Die Reduktion des Menschen auf seine „Funktionen“: *„Eine Manifestation der Dominanz der Primärreflexion ist die zunehmende Bürokratisierung der modernen Kultur, die den Menschen häufig mit seinen funktionalen Rollen in der Gesellschaft identifiziert und damit sein Innenleben und seine Kreativität stultifiziert, in einem solchen Ausmaß, dass das Selbstwertgefühl der Menschen oft direkt mit dem sozialen Status ihrer Arbeit oder ihrem Potenzial, materielle Besitztümer zu besitzen, verbunden wird“* (vgl. Sweetman). Diese Situation führt zu dem, was in der existentialistischen Bewegung als „Entfremdung“ (*aliénation*) bezeichnet wird.
3. Ein technokratisches Wertesystem: In einer solchen Welt wird die Absolutsetzung von Technologie und Wissenschaft als Mittel zur Lösung aller menschlichen Probleme betrachtet. Marcel befürwortete allerdings nicht, *„dass Technologie aufgegeben werden sollte, aber er argumentierte, dass dies oft zu einer Erstickung des Lebens des Geistes führt, weil es Menschen dazu verführt, unter anderem materiellen Komfort mit menschlicher Erfüllung gleichzusetzen“* (ebd.).

Als solches kann, laut Marcel, „die Erfahrung der zerbrochenen Welt ein Individuum in tiefe Verzweiflung führen, die sich oft in mangelndem Selbstwertgefühl, einem Gefühl der Entfremdung und einem Vertrauensverlust manifestiert, dass das Leben eine allgemeine Bedeutung hat“ (ebd.).

Diese Ideen von Marcel spiegeln sich im päpstlichen Dokument wider, insofern er von der Krankheit unserer Gesellschaft spricht und sie offen in den folgenden Worten reflektiert: *„Dies sind Symptome einer kranken Gesellschaft, die versucht, in ihrem Leben dem Schmerz den Rücken zuzukehren“* (FT 65).



Ein solcher Schritt zum existenziellen Ansatz des Vatikans ist ein positives Zeichen und bei religiös grundierten Streitigkeiten und Meinungsverschiedenheiten sehr vielversprechend. Denn wenn Religion nicht länger als eine Reihe von Aussagen oder (theologischen) Prämissen angesehen werden würde, an die man „glauben“ – und die man als solche „für wahr halten“ – sollte, sondern als eine „Art des Seins“ in der Welt, für die der „Andere“ wesentlich ist für „mein Sein“ in der Welt, dann wäre sie von der Natur des „Seins“ bestimmt und nicht rein technokratisch-funktional. Das Ergebnis auf sozialer Ebene – bei der Beilegung religiöser Streitigkeiten – wäre weitaus gewinnbringender, als wir uns jemals vorstellen könnten – vor allem angesichts vieler globaler Probleme, bei denen die Religion die Schlüsselrolle spielt.

Auffällig ist, dass wir zum ersten Mal nach der Hinwendung des Zweiten Vatikanischen Konzils zu den Muslimen einen solchen Grad an Offenheit für den Islam beobachten; so sehr, dass eine päpstliche Enzyklika unter der Inspiration eines Imams geschrieben wird und die islamischen Konzepte wie „Barmherzigkeit“ erwähnt werden. Und nicht nur das: Selbst in dem „Aufruf“ des Papstes am Ende der Enzyklika kann man eine klare Inspiration aus dem Koran beobachten, denn sein Gebet beginnt und endet „im Namen Gottes“ – dem Satz, mit dem jede einzelne Sure des Korans beginnt. Das Markenzeichen ist das einzige Gebet, das eine direkte Anspielung auf einen Koranvers ist: *„Im Namen der unschuldigen menschlichen Seele, die zu töten Gott verboten hat, wenn er sagt, dass jeder, der einen Menschen ermordet, so ist, als hätte er die ganze Menschheit getötet, und dass jeder, der einen Menschen rettet, so ist, als hätte er die ganze Menschheit gerettet“*⁸ (FT 285).

Dieser Schritt des Papstes ist bedeutsam, da er in einem Klima der wachsenden Polarisierung zwischen der westlichen und der muslimischen Welt stattfindet. Einerseits werden Gräueltaten



Dieser Schritt des Papstes ist bedeutsam, da er in einem Klima der wachsenden Polarisierung zwischen der westlichen und der muslimischen Welt stattfindet

im Namen des Islam begangen – deren Hauptopfer (etwa 80–95%) Muslime sind⁹ –, andererseits reagieren einige Politiker auf Terroranschläge im Westen durch Gleichsetzung des Islam mit dem Islamismus. Dies führt zu tiefen emotionalen Verletzungen bei den Muslimen weltweit. Einige dieser Muslime reagieren mit Gewalt. Und genau jene Gewaltakte finden ihren Weg in die westlichen Medien.

Ein gesellschaftspolitisches Phänomen, das tief in der sozialen Ungleichheit und jahrelangen Politik der Demütigung und Missachtung verwurzelt ist und zum kollektiven Gedächtnis einer sozialen Minderheit gehört – mit einer bitteren Geschichte der „Kolonialisierung“ –, einer „Religion“ zuzuschreiben, ist taktisch ungeschickt.

Außerdem ist es nicht klug die Wut, die solche Vorfälle bei Muslims* Muslimas auslösen, auf einige „Fanatiker und Hardliner“ – die in den westlichen Medien oft mit ihren schreienden Parolen voller Hass und mit brennenden westlichen Flaggen auftauchen – zu reduzieren. Denn das bedeutet, die weitgehend stille und friedliche, aber genauso nachdrückliche Ablehnung eines solchen Angriffs gegen den Islam unter Millionen von Muslimen auf der ganzen Welt – und die moralische Verletzung – zu ignorieren.

Leider kann man einerseits eine wachsende Angst vor dem Islam in der westlichen Welt beobachten – was vor dem Hintergrund der letzten Terroran-

schläge „im Namen des Islam“ nachvollziehbar ist. Und andererseits einen wachsenden Zorn auf „den Westen“ in der muslimischen Welt – was vor dem Hintergrund des Leidens unter Kolonialismus und Neokolonialismus sehr verständlich ist. Als Beispiel zitiere ich einen Text, der in der persischsprachigen Welt viral ging, nachdem Anfang November 2020 22 Student*innen der Universität Kabul durch einen Terroranschlag der Islamisten brutal getötet worden waren:

„Der Satz ‚wo bist Du, das Liebste deines Vaters?‘¹⁰ kann in keine andere Sprache übersetzt werden. Man kann die Bürger eines Landes – dessen verdammter Präsident Waffen verkauft, damit die Terroristen auf dieser Seite der Welt gut bewaffnet sind, um unschuldige Menschen mit Turban zu töten – nicht erkennen lassen, dass die Väter dieser Seite der Welt auch Herzen haben. Und ihre Herzen, wie die Herzen derer, die eleganten Anzüge tragen, verbrennen zu Asche, wenn die Leichen ihrer Kinder nach Hause kommen. Ich würde gerne die Schultern der ‚Michaels‘ und ‚Georgs‘ dieser Welt festhalten und sie hart schütteln, damit sie verstehen, dass auch ‚Muhibullahs‘ und ‚Barakallas‘ und ‚Nasims‘ ihre Kinder lieben und auf sie warten mit der Hoffnung, dass sie nicht ‚in Stücken‘ tot zurückkehren werden. Und es ist nicht, wie in den Hollywood-Filmen, dass jeder Vater, der auf dieser Seite der Welt lebt, seine Kinder peitscht und verprügelt oder versengt. Und es nicht nötig, dass ein Kind ‚William‘ oder ‚Emily‘ anstelle von ‚Zakiya‘ und ‚Salim‘ heißt, um berechtigt zu sein, als ‚Opfer von Terrorismus‘ zu gelten, wenn seine Bücher im Klassenraum auseinandergerissen werden.“

⁸ Folgender Koranvers steht hier im Hintergrund: „Wenn jemand einen Menschen tötet [...] so soll es sein, als hätte er die ganze Menschheit getötet; und wenn jemand einem Menschen das Leben erhält, so soll es sein, als hätte er der ganzen Menschheit das Leben erhalten (5:32).“

⁹ Mehr dazu: <https://www.bbc.com/news/magazine-30883058>.

¹⁰ Dies war die SMS, die im Handy einer getöteten Studentin gefunden wurde. Die Nachricht war von ihrem besorgten Vater geschickt worden.



Dies ist ein Zeugnis dafür, dass unsere Welt zerbrochen ist. Unsere Welt leidet an dem tödlichen Virus des „radikalen Individualismus“ (FT 105). Papst Franziskus hat es im Lichte der Existenzialisten perfekt erkannt und ausgedrückt. Und seine Lösung ist auch existenzieller und praktischer Natur: die Anerkennung des anderen in seiner/ihrer Andersartigkeit (vgl. FT 221). Und indem er den „religiösen Anderen“ im Fall des Islam und der Muslime anerkennt, hat er einen riesigen praktischen Schritt gemacht. Er hat erkannt,

dass nun die Zeit zum Handeln gekommen ist, dass es nötig ist, Geschwisterlichkeit, Gleichheit, Freiheit, Frieden und Liebe zu „praktizieren“.

Kurz gesagt, der Papst ist an einem Punkt angelangt, an dem christliche Theologen der Befreiungstheologie vor langer Zeit erkannt haben, dass Philosophie und Theologie Jahrhunderte lang „die Welt nur verschieden interpretiert“ haben, während die Notwendigkeit darin besteht, „sie zu verändern“ (Karl Marx, Thesen über Feuerbach, MEW 1969, Bd. 3, 533).

tionellen Hintergrund kommt, in dem Frauen oft politische oder soziale Beiträge vorenthalten wurden, erkenne ich große Gefahren, wenn in religiösen Dokumenten Frauen aus der Tradition heraus nicht vorkommen. Die männlichen Autoritäten in den muslimischen Gesellschaften sind sich natürlich dieser Sprachregel vom „Generischen Maskulinum“, die es auch in der arabischen Sprache gibt, bewusst – was auch die Regel im Spanischen, Italienischen und Latein usw. so ist. Vermeintlich legitimiert von der Macht, die die Sprache ihnen gewährt, fühlen sie sich berechtigt, eine bestimmte Gruppe in der Gesellschaft allein aufgrund ihres Geschlechts zu unterdrücken. Und angesichts der Tatsache, dass Frauen im konservativen Christentum – einschließlich des Vatikans selbst – wie im konservativen Islam bis heute als Bürgerinnen zweiter Klasse gelten, sind wir uns jetzt vollkommen bewusst, dass „words matter“ – wie man es auf Englisch sagt. Das Ignorieren von Frauen in einem offiziellen päpstlichen Dokument und das Vermeiden, sie anzusprechen, kann daher nicht durch grammatische oder andere Argumente gerechtfertigt werden. Eine solche Sprache hatte in der gesamten Geschichte der Religionen schreckliche Konsequenzen für Frauen – und hat diese immer noch.

IV. Die allgegenwärtige Frage nach der (Nicht)Existenz von Frauen

Unabhängig davon, wie groß der Schritt dieses päpstlichen Dokuments in Bezug auf die Offenheit gegenüber dem „Anderen“ – insbesondere dem religiös Anderen – ist: Es fehlt der Schritt hin zu den Frauen. Weder im Titel der Enzyklika noch durchgehend im Text sind sie explizit genannt, sie scheinen lediglich „mitgemeint“ zu sein. Wo immer der Papst die ganze Menschheit als „Schwestern und Brüder“ beziehungsweise „Geschwister“ anspricht – was auf Deutsch so übersetzt wurde –, verwendet der Papst das männliche Geschlecht als allgemeinen Begriff oder Gattungsnamen – also, „hermanos“ (Brüder) in Spanisch und im Titel den

italienischen Begriff „fratelli“ (Brüder). Nur gelegentlich – insgesamt habe ich viermal gezählt – erscheint der Begriff „hermanas“ (Schwestern).



Das Ignorieren von Frauen in einem offiziellen päpstlichen Dokument kann nicht gerechtfertigt werden

Mir ist klar, dass auf Spanisch nach der grammatikalischen Regel des „Generischen Maskulinums“ bei den maskulinen Personenbezeichnungen auch Frauen einbezogen sind. Aber als eine Frau, die aus einem religiös-tradi-

LITERATUR

- Asad, Talal (2009): „Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism“. In *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley: The Townsend Center for the Humanities University of California.
- Brown, Wendy (2009): *Introduction to Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley: The Townsend Center for the Humanities University of California.
- Papst Franziskus (2020): *Fratelli tutti*. Über die Geschwisterlichkeit und die Freundschaft. Zugriff am 11. November 2020 auf http://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_encyclica-fratelli-tutti.html.
- Mahmood, Saba (2009): „Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?“. In: *Is Critique Secular? Blasphe-*

my, Injury, and Free Speech, Berkeley: The Townsend Center for the Humanities University of California.

Marx, Karl (1969): *Thesen über Feuerbach*, MEW Bd. 3, Berlin, 533.

Sweetman, Brendan (2020): *The Broken World*. Zugriff am 13. November 2020 auf <https://www.britannica.com/biography/Gabriel-Honore-Marcel/The-broken-world>.

Vatikanum II (1965): *Nostra Aetate*. Über das Verhältnis der Kirche zu den Nichtchristlichen Religionen. Zugriff am 21. November 2020 auf http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html.

Fazit

Die Enzyklika von Papst Franziskus ist ein Aufruf an die Religionsgemeinschaften, zu versuchen, die positiven Potenziale ihrer Religionen und ihrer religiösen Sprache zu nutzen, um für mehr globalen Frieden und Gleichheit zu kämpfen. Dies wurde früher im christlichen Denken in Form von Befreiungstheologie und ökofeministischer Theologie begonnen. In der muslimischen Welt gibt es auch einige positive, jedoch sporadische Versuche, die in diese Richtung gehen. Trotzdem haben wir genug Denkerinnen und Denker, um die Aufgabe anzugehen.

- Dies sollte jedoch nur als erster Schritt angesehen werden. Führende Persönlichkeiten der Religionen sollten viele weitere Schritte unternehmen, um immer mehr der positiven Potenziale ihrer heiligen Schriften, die voller Beispiele und Modelle sind, zu nutzen, um als Inspirationsquelle im Kampf gegen Diskriminierung, Ungerechtigkeit, Ungleichheit usw. zu fungieren. Und die Erfahrung der Befreiungstheologie zeigt, dass dies eine berechtigte Hoffnung und Erwartung sowie ein praktischer und machbarer Schritt ist.
- Die Bereitschaft mancher Religionsführer, die in einigen Teilen der

Welt auch politische Machttitel haben, die historischen Konflikte zu lösen, kann zum globalen Frieden beitragen.

Wenn es den Anführern institutionalisierter Religionen, die sich seit Jahrhunderten voneinander abgrenzten und „die Wahrheit“ ausschließlich auf sich selbst beschränkten, endlich gelungen ist, die uralten Differenzen beiseite zu legen und stattdessen an einem „Tisch der Geschwisterlichkeit“ zu sitzen, um über größere Themen – d. h. globale Herausforderungen – zu diskutieren, besteht Hoffnung.

In gleicher Weise ist es daher gerechtfertigt zu denken, dass Frauen in allen Religionen eines Tages – hoffentlich bald – als „erstklassige Bürgerinnen“ mit gleichen Rechten und gleichberechtigter Stimme anerkannt sind.

Frieden und Gleichheit sind mit Hilfe religiöser Traditionen zu fördern. Relevanter globale Themen wie die ökologische Krise, Krieg und Hunger werden bereits angegangen. Es ist nicht zu hochgesteckt zu hoffen, dass der Tag kommen wird, an dem die Enzyklika so lauten könnte:

„LAUDATO SI', che ci ha creati FRATELLI **E SORELLE TUTTI E TUTTE!**“¹¹

KURZBIOGRAPHIE

Dr. Saida Mirsadri, geb. 1984, ist Postdoktorandin am Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften in Paderborn. Im Dezember 2020 hat sie ihre Doktorarbeit an der Universität von Teheran unter dem Titel „A New Islamic Response to the Problem of Evil, based on Muhammad Iqbal's Metaphysics“ verteidigt. Forschungsschwerpunkte: Das Problem des Bösen und des Leidens (im Lichte der Kritik des Theodizeediskurses), neue Antworten auf aktuelle Fragen aus islamischer Sicht, die Möglichkeit für (post-)moderne Lesarten der islamischen Theologie und Philosophie. Jüngste Veröffentlichungen: „Die Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie im Islam“, mit Reinhold Bernhardt, in: Religionen Unterwegs, 24. Jg. Nr. 2 Mai 2018, 10–15; „A Comparative Study of the Idea of Openness and Bada' in the Christian and Shiite Theologies“, co-authored with Mansour Nasiri, Jostarha-ye Falsafe-ye Din (2019), 129–149 (auf Persisch); „Reading Iqbal in the Light of Kierkegaard; towards an Existentialist Approach to Islam“, co-authored with Mansour Nasiri (Philosophy East and West, to be published in April 2021).



¹¹ „Gelobt seist du, der uns Alle, Brüder und Schwestern, erschaffen hat!“

Für eine menschengerechte Ordnung der Weltwirtschaft

Anstöße von *Fratelli tutti*



Die Enzyklika *Fratelli tutti* stieß wegen ihrer Kapitalismuskritik auf teils scharfe Ablehnung. Der Papst verurteilt aber keineswegs marktwirtschaftlichen Wettbewerb und Globalisierung. Ihm zufolge braucht es jedoch eine menschengerechte Ordnung der (Welt-)Wirtschaft, um den Wohlstand und die gesellschaftliche Teilhabe aller mehren und vor allem den Ausschluss der ärmsten und verwundbarsten Menschen überwinden zu können. Die Vision einer universalen Geschwisterlichkeit bietet nicht nur Orientierung für persönliches Handeln, sondern auch für die Gestaltung von Ordnungsstrukturen, national wie international. Dabei knüpft der Papst an die lange Tradition der Katholischen Soziallehre mit ihren zentralen Prinzipien an, die er im Lichte neuer Herausforderungen weiterentwickelt – was der Beitrag anhand der Ordnung der Weltwirtschaft im Allgemeinen und der Welthandelsordnung WTO im Besonderen aufzeigt.



Hochschule für Philosophie München /
Alescha Birkenholz

Johannes Wallacher

Die am 3. Oktober 2020, dem Gedenktag des Hl. Franz von Assisi, veröffentlichte Enzyklika *Fratelli tutti* ist in Teilen der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit auf scharfe Ablehnung gestoßen. Im Zentrum der Kritik steht wie schon bei früheren Schreiben, wie dem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* oder der Enzyklika *Laudatio si'* die Kapitalismuskritik von Papst Franziskus, welche die Kommentatoren von der Befreiungstheologie lateinamerikanischer Ausprägung beeinflusst sehen.

Beispielhaft dafür steht der Leitartikel von Rainer Hank in der FAS vom 11.10.2020, der Papst Franziskus „Vulgärmarxismus“ vorwirft und

die Frage provoziert, ob die Kapitalismuskritik des Papstes nicht ein Grund für einen Kirchenaustritt wäre (Hank 2020). Im Stil etwas moderater, der Sache nach aber in eine ähnliche Richtung, geht die Einschätzung von Clemens Fuest, Präsident des IFO-Instituts in München. In einem Interview unmittelbar nach dem Erscheinen äußert er großes Unverständnis gegenüber dem päpstlichen Lehrschreiben. Fuest zufolge verurteile Franziskus die Globalisierung zu Unrecht, ohne die fatalen Folgen der sozialistischen Wirtschaftspolitik eines Hugo Chávez und dessen Nachfolger Nicolás Maduro für die Armen in Venezuela zu nennen.

„gemeinsam Gerechtigkeit und Frieden aufzubauen“ (*Fratelli tutti*, kurz: FT 30). Konstatiert er doch zu Recht, dass „[t]rotz aller Vernetzung ... eine Zersplitterung eingetreten [ist], die es erheblich erschwert hat, die Probleme, die alle betreffen, zu lösen“ (FT 7).

Niemand wird bestreiten können, dass die globalen Herausforderungen drängender geworden, die Widerstände, diese durch internationale Zusammenarbeit zu bewältigen, in den letzten Jahren gleichzeitig aber erheblich gewachsen sind. Folgerichtig geht es Franziskus in *Fratelli tutti* darum, die „Aufmerksamkeit auf einige Tendenzen der heutigen Welt [zu] lenken, welche die Entwicklung einer Geschwisterlichkeit aller Menschen behindern“ (FT 9). Der Papst konstatiert diesbezüglich Rückschritte und verweist dabei vor allem auf populistische und nationalistische Bewegungen (FT 11), die in verschiedenen Ländern genauso aufleben wie rassistische Tendenzen, die in offenen wie verborgenen Formen auftreten (FT 20). Dass dies besonders auch in Ländern mit starkem christli-

Vision einer universalen Geschwisterlichkeit

Die Analyse im ersten Teil der Enzyklika mag zuweilen „moralisch aufgeladen“ und auch vom Argumentationsaufbau her diskussionswürdig sein. Dennoch wird der Vorwurf einer überzogenen Kapitalismuskritik dem An-

liegen des Schreibens nicht gerecht. Denn Franziskus präsentiert mit *Fratelli tutti* die Vision einer neuen globalen Geschwisterlichkeit, eines Bewusstseins „der Zugehörigkeit zu der einen Menschheit“ als Voraussetzung dafür,



chen und katholischen Einfluss wie in den USA, Polen oder Ungarn der Fall ist, hebt Franziskus an mehreren Stellen hervor. Auch die anhaltend hohen Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern (FT 23) und neue Formen der Ausbeutung, Sklaverei und organisierten Kriminalität (FT 24) kritisiert der Papst scharf. Für ihn sind das alles Belege, dass die Weltgesellschaft von ihrem Anspruch, die universale Geltung der Menschenrechte für alle zu gewährleisten, weit entfernt sei.

Es gibt viele Hinweise dafür, dass diese Tendenzen des Ausschlusses durch die derzeitige Covid-19-Pandemie verstärkt werden. Die Pandemie habe „unsere falschen Sicherheiten offen [gelegt]“ (FT 7). Deshalb müsse die Bewältigung der Krise für längst überfällige Reformen genutzt und der Versuchung widerstanden werden, einfach zum Status quo zurückzukehren (FT 35).

Mit seiner Vision einer universalen Geschwisterlichkeit und einer sozialen Freundschaft aller Menschen, unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nation, Ethnie, Kultur oder Religion, wendet sich Franziskus nicht gegen die Globalisierung an sich, sondern gegen eine „bequeme, kalte und weit verbreitete Gleichgültigkeit“ (FT 30), die damit häufig einhergeht. Franziskus stellt sich damit in die lange Tradition der kirchlichen So-

ziallehre, der zufolge Markt, Wettbewerb und technologischer Fortschritt aus wirtschaftsethischer Perspektive niemals Selbstzweck sein können. Sie sind immer danach zu beurteilen, ob und in welcher Form sie dazu beitragen, den allgemeinen Wohlstand zu mehren, die gesellschaftliche Teilnahme und Teilhabe aller zu erhöhen und besonders die Lage der ärmsten und besonders verwundbaren Menschen zu verbessern. Die Markt- und Wett-



Franziskus stellt sich in die Tradition der kirchlichen Soziallehre, nach der Wirtschaft niemals Selbstzweck sein kann

bewerbslogik kann die dafür notwendigen Voraussetzungen nicht aus sich selbst heraus gewährleisten, was für Franziskus den Hintergrund seiner Kritik am „Dogma des neoliberalen Credo“ bildet (FT 168). Im gleichen Zusammenhang betont er die Notwendigkeit geeigneter Ordnungsmechanismen und einer „aktive[n] Wirtschaftspolitik ...“, die darauf ausgerichtet ist, „eine Wirtschaft zu fördern, welche die Produktionsvielfalt und die Unternehmerkreativität begünstigt“, damit es möglich ist, die Anzahl von Arbeitsplätzen zu erhöhen, anstatt sie zu senken“ (ebd.).

Wohlstand, die Sicherung von Arbeitsplätzen sowie die Minderung von Armut bieten. Denn außenwirtschaftliche Öffnung, der Abbau von tarifären wie nicht-tarifären Handelsschranken und gemeinsame Normen und Standards vergrößern die Absatzmärkte, schaffen mehr Wettbewerb und erlauben die Produktion in größeren Stückzahlen, was letztlich die Produktionskosten senkt und den Konsumentinnen und Konsumenten ein reichhaltigeres und günstigeres Angebot ermöglicht

(vgl. Krugman u. a. 2011). Für die Entwicklungs- und Schwellenländer bieten internationale Handelsbeziehungen zudem die Möglichkeit, ihre wirtschaftliche Entwicklung durch mehr Exporte, ausländische Direktinvestitionen und die Nutzung neuer Technologien aus dem Ausland zu verbessern (Todaro 2003).

Andererseits ist kaum zu bestreiten, dass außenwirtschaftliche Öffnung immer auch mit erheblichen Problemen und Risiken verbunden sein kann, und zwar nicht nur für schwächere Volkswirtschaften. Offene Volkswirtschaften sind stärker und schneller äußeren Einflüssen – wie abrupten Veränderungen von Wechselkursen und Weltmarktpreisen – ausgesetzt, die sie kaum kontrollieren können und an die sie sich oft mühsam anpassen müssen. Zudem sind auch die Verteilungseffekte zu berücksichtigen, und zwar sowohl zwischen als auch innerhalb der beteiligten Länder. Denn die Öffnung von Märkten und die Verschärfung von Wettbewerb bringen fast zwangsläufig Gewinner ebenso wie Verlierer im wirtschaftlichen Sinne hervor – eine der zentralen Einsichten der klassischen und modernen Außenhandelstheorie, die durch zahlreiche empirische Untersuchungen belegt ist. Diese Verteilungseffekte thematisiert auch *Fratelli tutti*, wenn der Papst auf erheblich steigende Ungleichheiten verweist und dabei primär die teils stark zunehmende relative Armut im Blick hat (FT 21).

Vom Außenhandel profitieren vor allem diejenigen Bevölkerungsgruppen, die über Produktionsfaktoren verfügen, die durch den Außenhandel stärker nachgefragt werden: Fachwissen, Patente oder die notwendigen Grundstücke, Maschinen und Vertriebsstrukturen. Mit fortschreitender Integration in den Welthandel beschleunigt sich der (meist ohnehin ablaufende) Strukturwandel, was die Dringlichkeit von Anpassungsmaßnahmen unterstreicht. Sind bestimmte Produktionsfaktoren oder traditionelle Betriebe nicht mehr konkurrenzfähig, so drohen vermehr-

Kritische Würdigung grenzüberschreitender Handelsbeziehungen

Die Notwendigkeit, Markt und Wettbewerb durch geeignete Rahmenbedingungen in diese Richtung zu lenken, lässt sich auch nach (ordnungs-)ökonomischen Überlegungen rechtfertigen, was im Folgenden im Hinblick auf den grenzüberschreitenden Handel vertieft wird.

Einerseits belegen Handelstheorien wie empirische Untersuchungen eindeutig, dass internationale Handelsbeziehungen für die beteiligten Volkswirtschaften Chancen auf mehr



te Betriebsschließungen und steigende Arbeitslosigkeit. Generell gilt: Selbst unter günstigen Bedingungen, d.h. wenn Länder ihre Produktion vergleichsweise schnell auf neue, international gefragte Sektoren umstellen und so Wettbewerbsvorteile erzielen



Menschen mit geringer beruflicher Qualifikation gehören auch in wirtschaftlich erfolgreichen Ländern meist zu den Verlierern

können, profitieren davon vor allem besser Ausgebildete. Von daher fordert Franziskus zu Recht mehr „Einsatz für Bildung“ (FT 167), da Menschen mit geringer beruflicher Qualifikation auch in wirtschaftlich erfolgreichen Ländern meist zu den Verlierern gehören, wenn es ihnen nicht gelingt, ihren Ausbildungsstand zu verbessern.

Nationale Eigeninteressen und fragmentierte internationale Ordnungsstrukturen

In *Fratelli tutti* beklagt Papst Franziskus eindrücklich, dass nationale Eigeninteressen, größtenteils national organisierte Problemlösungskompetenzen und schwächer werdende globale Institutionen nicht in der Lage seien, den notwendigen Ordnungsrahmen für die wachsenden globalen Verflechtungen und Abhängigkeiten zu gewährleisten (FT 153, 172). Anhaltende Armut und wachsende soziale Ungleichheiten, die (Un-)Ordnung des globalen Finanzsystems, die Überschreitung vieler planetarer Grenzen, allen voran die Probleme des Klimawandels, sind Beispiele für gefährliches Marktversagen, das nur durch verlässliche internationale Kooperation zu beheben ist (FT 172). Faktisch wird dieses Marktversagen in vielen Bereichen aber durch Politikversagen noch weiter verschärft, weil viele Nationalstaaten nicht willens oder fähig sind, geeignete Rahmenbedingungen zu gewährleisten und mit Blick auf

Auch historisch lassen sich diese Zusammenhänge gut belegen, da der enorme wirtschaftliche Aufschwung vieler Staaten insbesondere in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht nur auf technischen, sondern ebenso auf sozialen und politischen Durchbrüchen beruht (vgl. Chang 2002). Gerade in den westlichen Demokratien wurde die außenwirtschaftliche Öffnung von sozialstaatlichen Maßnahmen begleitet, welche den durch schärferen internationalen Wettbewerb bedingten Anpassungsdruck – etwa durch eine umfassende Arbeitslosenversicherung, öffentlich finanzierte Bildungs- und Umschulungsprogramme und allgemein steigende Bildungsausgaben – abmildern und somit komplexe Interessenskonflikte innerhalb des eigenen Landes lösen konnten (Leibfried 2000).

vermeintlich kurzfristige Vorteile nicht bereit sind, faire multilaterale Vereinbarungen zu treffen und multilaterale Organisationen weiterzuentwickeln (FT 12).



Wirtschaftlich starke Länder wenden sich vom WTO-Format ab und setzen auf regionale Handelsabkommen

In den vergangenen Jahrzehnten wurden verschiedene Elemente einer inter- und transnationalen Ordnung grenzüberschreitender Handelsbeziehungen entwickelt, dessen Hauptpfeiler seit 1995 die Welthandelsorganisation (WTO) bildet. Auch wenn der Reformbedarf, was etwa unzureichende Marktchancen schwächerer Länder, fehlende transnationale Wettbewerbsaufsicht oder unzureichende Berücksichtigung sozialer oder ökologischer

Mindestnormen angeht, von Anfang an offensichtlich war, hat das Regelwerk der WTO den Multilateralismus im Vergleich zu vorher gestärkt und mehr globale Rechtssicherheit geschaffen (vgl. Müller/Wallacher 2005). Seit einigen Jahren gibt es bei der WTO jedoch kaum noch Regelungsfortschritte, weil man sich in wichtigen Streitfragen nicht einigen konnte. Politisch und wirtschaftlich starke Länder setzen auch deshalb zunehmend auf bilaterale und regionale Handelsabkommen, weil sie glauben, damit ihre Interessen leichter als im Rahmen der WTO durchsetzen zu können.

Viele Länder gehören inzwischen mehreren solcher Bündnisse an, sodass ein komplexes, selbst für Experten immer weniger durchschaubares Geflecht überlappender Abkommen entstanden ist. Infolgedessen ist die Vielzahl von Handelsabkommen zwischen zwei oder mehreren Staaten kaum mehr mit den Vereinbarungen der WTO abgestimmt. Als immer problematischer erweisen sich auch die mangelnde Kohärenz und fehlende Koordination der diversen Handelsabkommen mit international vereinbarten sozialen und ökologischen Standards. Vor diesem Hintergrund räumt Franziskus zu Recht multilateralen Abkommen den Vorrang ein, „weil sie besser als die bilateralen Abkommen die Sorge um ein wirklich universales Gemeinwohl und den Schutz der schwächsten Staaten gewährleisten“ können (FT 174). Gleichzeitig lässt er keinen Zweifel daran, dass bei global interdependenten Problemen wie Klimawandel oder Migration die multilaterale Zusammenarbeit unabdingbar ist, da heute „kein isolierter Nationalstaat in der Lage [ist], das Gemeinwohl seiner Bevölkerung zu gewährleisten“ (FT 153).

Universale Geschwisterlichkeit als normative Grundlage von Ordnungsstrukturen

Die Vision einer globalen Geschwisterlichkeit bildet in *Fratelli tutti* nicht nur die Grundorientierung für individuelles Handeln, sondern auch für die Gestaltung von Ordnungsstrukturen, national wie international. Dabei knüpft der Papst an die Tradition kirchlicher Soziallehre mit ihren zentralen Prinzipien an, die er im Lichte neuer Herausforderungen entfaltet und anwendet.

Wie schon in der Enzyklika *Laudato si'* bezieht Franziskus das Prinzip des Gemeinwohls, als zentraler Maßstab für Gerechtigkeitsüberlegungen angesichts der globalen Verflechtungen und Abhängigkeiten, notwendigerweise auf die Weltgesellschaft und verbindet dies angesichts der existierenden sozialen Ungleichheiten mit der Option für die Armen. In Verbindung mit dem Grundsatz der „universellen Bestimmung der Erdengüter“ nach Thomas von Aquin bildet das Gemeinwohl auch den Ausgangspunkt für die Begründung der Sozialpflichtigkeit des Eigentums, die Papst Franziskus zufolge heute auch „auf Länder, ihre Territorien und Ressourcen“ anzuwenden sei (FT 124). Für die Regelung der Migration, den Umgang mit Ressourcen auf dem eigenen Territorium oder das Verständnis „der Beziehungen und des Austauschs zwischen den Ländern“ (FT 125) hat dies einschneidende Konsequenzen, weil die Verantwortung von Regierungen sich nie nur auf die eigenen Staaten beschränken kann, sondern es auch aufgrund der vielfältigen Verflechtungen eine Mitverantwortung für die Entwicklung anderer Völker und Nationen gibt.

Die eng damit verbundene Vorstellung der „einen Menschheitsfamilie“ (FT 141) ist unmittelbar anschlussfähig an neuere wirtschaftstheoretische Konzepte wie das der globalen Gemeingüter (Helfrich 2012) oder der vom Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen (UNDP) schon um die Jahrtausendwende vorgelegte Ansatz der „Global

Public Goods“ (Kaul 1999). Solche globalen Gemeingüter sind etwa eine intakte Umwelt, universale Werte, Frieden und Sicherheit, Gesundheit, eine Welt ohne Armut oder ein verlässlich und fair geregelter Welthandel. Dahinter steht die Vorstellung, dass eigene Interessen aufgrund der wechselseitigen Verflechtung und Rückgebundenheit der Weltgesellschaft langfristig nur dann zu gewährleisten sind, wenn auch grundlegende Interessen anderer berücksichtigt werden.

Faktisch sind jedoch die Fähigkeiten und Vorteile, solche Gemeingüter bereitzustellen bzw. zu schützen, höchst ungleich verteilt. Dies schließt auch die Angewiesenheit auf solche Gemeingüter ein, da arme Menschen, Länder und Regionen sozial wie ökologisch ungleich verwundbarer sind, z. B. gegenüber Klimaveränderungen. Deshalb stellt der Papst zu Recht klar, dass der Bezug auf eigene Interessen nicht ausreicht, zumal wenn falsch verstandene Formen des Populismus wie des Liberalismus ihre partikularen Interessen zur Sicherung politischer Zustimmung bzw. wirtschaftlicher Macht ohne Rücksicht auf die legitimen Bedürfnisse der Schwächeren durchsetzen. „In beiden Fällen handelt es sich um die Schwierigkeit, sich eine offene Welt vorzustellen, in der es Platz für

Politische Gestaltung der Globalisierung durch subsidiäre Mehr-Ebenen-Politik

Die ordnungspolitischen Vorstellungen folgen, ähnlich wie bei der Vorgänger-Enzyklika *Laudato si'*, implizit einem Modell politischer Steuerung, das den Strukturveränderungen der internationalen Politik Rechnung zu tragen sucht. Dies wird nicht systematisch ausgeführt, dennoch gibt es Ähnlichkeiten zur Global-Governance-Theorie (vgl. Reder 2006) mit den beiden zentralen Merkmalen subsidiäre Mehr-

alle gibt, die Schwächsten miteingeschlossen, und in der die verschiedenen Kulturen respektiert werden“ (FT 155).



Die Vision von Geschwisterlichkeit ist nicht nur Richtschnur für individuelles Handeln, sondern auch für die Gestaltung von Ordnungsstrukturen

Insofern braucht es einen ethisch begründeten Standpunkt, der über das eigene Interesse hinausgeht. Papst Franziskus entfaltet diesen im zweiten Kapitel (FT 56–86) entlang des berühmten Gleichnisses vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37). Er richtet sich damit zugleich „an alle Menschen guten Willens, jenseits ihrer religiösen Überzeugungen“ (FT 56), indem er erläutert, wie anschlussfähig dieser Zugang an die Leitgedanken der Aufklärung, die allen Menschen gleiche Würde und die in der internationalen Politik verankerten Menschenrechte ist (FT 103 ff.). Auch daraus lässt sich eine vorrangige Option für alle begründen, die von diesen Rechten ausgeschlossen sind. Die Vision von Geschwisterlichkeit und sozialer Freundschaft hat damit universalen Charakter und ist nicht nur Richtschnur für individuelles Handeln, sondern vor allem auch für die Gestaltung von Ordnungsstrukturen.

Ebenen-Politik und Pluralität der Steuerungsformen.

Die Enzyklika betont mit einem eigenen Kapitel zur „beste[n] Politik“ die hervorgehobene Bedeutung der Regierenden. Sie stehen primär in der Verantwortung, einen von der Zustimmung der Bevölkerung mitgetragenen und zukunftsfähigen Ordnungsrahmen für die Märkte zu schaffen, die einen gerechten wirtschaftlichen Austausch

gewährleisten. Papst Franziskus stellt dies in den Kontext politischer Nächstenliebe, wenn er von „Akten der Liebe [spricht], die dazu anspornen, bessere Institutionen zu schaffen, gerechtere Ordnungen, solidarischere Strukturen“ (FT 186).

Gleichzeitig verweist er aber auch auf andere notwendige Formen politischer Steuerung, bei denen Unternehmen, Zivilgesellschaft und jeder und jede Einzelne Verantwortung für das Gemeinwohl übernehmen müssen. „Die Helden der Zukunft werden die sein, die diese ungesunde Logik [der Eigeninteressen] zu durchbrechen wissen und mit allem Respekt die Wahrheit fördern, jenseits von persönlichen Interessen“ (FT 202). Dazu fordert der Papst einen „echten Dialog“, der „die Fähigkeit voraus [setzt], den Standpunkt des anderen zu respektieren und zu akzeptieren, dass er möglicherweise gerechtfertigte Überzeugungen oder Interessen enthält“ (FT 203).

Auch wenn Nationalstaaten in einer globalen Welt allein nichts ausrichten können und durch die transnational agierenden Unternehmen einen „Machtschwund“ erleiden (FT 172), bleiben sie für die Ordnungspolitik zentral. Denn auch in einer globalen Welt hängen die Wirkungen von grenzüberschreitenden Güter- und Finanztransfers auf die Wirtschaft und die Lebensbedingungen der Bevölkerung entscheidend von den nationalen Rahmenbedingungen ab. Eine verantwortliche und gute Regierungsführung „kann die Grundlage für ein dauerhaftes Projekt der Umwandlung und

des Wachstums sein“ (FT 159). Konkret wird eine stabile wirtschaftliche Entwicklung nicht einfach durch die Marköffnung erreicht, sondern hängt von einer soliden Wirtschafts- und Sozialpolitik ab, welche die Chancen breiter Bevölkerungskreise, vom internationalen Handel zu profitieren, verbessert und zugleich die Risiken abfedert, die mit der Integration in den Welthandel verbunden sind. Ganz wesentlich dafür sind auch Fragen der politischen Teilhabe und demokratischen Legitimation. Gerade die derzeitigen Erfolge zweifelhafter Demagogen und populistischer Bewegungen führen uns vor Augen, wie wichtig es ist, dass alle Teile der Bevölkerung das Gefühl haben, nicht nur wirtschaftlich „versorgt zu sein“, sondern eben auch „dazugehören“ und „gehört zu werden“.

Gleichzeitig lässt Franziskus aber keinen Zweifel daran, dass es darüber hinaus „unerlässlich [ist], stärkere und wirkräftig organisierte internationale Institutionen zu entwickeln, die Befugnisse haben, die durch Vereinbarung unter den nationalen Regierungen gerecht bestimmt werden, und mit der Macht ausgestattet sind, Sanktionen zu verhängen“ (FT 172). Gefordert werden geeignete Reformen der UN-Organisation und des internationalen Finanzsystems (FT 173) und wirksamere „Weltorganisationen ..., die mit der Autorität ausgestattet sind, das weltweite Gemeinwohl, die Beseitigung von Hunger und Elend sowie die wirksame Verteidigung der Menschenrechte zu gewährleisten“ (FT 172).

danach ist immer noch nicht absehbar, dass die einflussreichen Staaten bereit sind, endlich die Voraussetzungen dafür zu schaffen. Eine Stärkung und Weiterentwicklung der WTO ist wie schon erwähnt von hoher grundsätzlicher Bedeutung, weil ein multilaterales Handelsforum mit klaren und verlässlichen Regeln die Grundlage für einen stabilen Welthandel ist und – bei geeigneten Reformen – gerade ärmeren Ländern Aussichten bietet, ihre Entwicklungsperspektiven zu verbessern.

Dazu müssen die schweren Verstöße gegen die Tauschgerechtigkeit im weltweiten Handel durch gerechtere Regeln überwunden werden. Faktisch verzerren derzeit fehlende Wettbewerbskontrollen und eine durch hohe Subventionen gestützte Exportorientierung (etwa im Agrarbereich) einen fairen Wettbewerb. Dies verfestigt den Besitzstand von reicheren Ländern oder fest etablierten Interessengruppen zu Lasten der Marktchancen anderer (meist schwächerer) Anbieter.

Die Gerechtigkeit von Ordnungsstrukturen hängt zudem in hohem Maße davon ab, wie ordnungspolitische Rahmenbedingungen zustande kommen und wer entscheidet, welche Regeln zu welchem Zeitpunkt gelten bzw. außer Kraft gesetzt werden. Daher kommt fairen Verfahren, die größtmögliche Transparenz schaffen und angemessene Beteiligung der jeweiligen Länder wie der betroffenen Bevölkerung sichern, entscheidende Bedeutung zu. Die Beratungs- und Entscheidungsverfahren im Rahmen der WTO, aber auch bei regionalen Handelsabkommen, weisen diesbezüglich offensichtliche Defizite auf, wenn kleinere Länder oder weniger einflussreiche Bevölkerungsgruppen aus Mangel an Transparenz, Personal und Ressourcen die komplexen Verhandlungsinhalte kaum durchdringen oder begründete Stellungnahmen abgeben können.

Darüber hinaus sind Arme, Benachteiligte und weniger Qualifizierte besonders auf politische Beteiligungsrechte, Rechtssicherheit und

Anforderungen an eine menschengerechte Weiterentwicklung der WTO

Diese eher allgemeinen Ausführungen zu den Leitlinien internationaler Ordnung sollen abschließend noch am Beispiel der Welthandelsorganisation WTO erläutert werden (vgl. Wallacher 2018).

Unter dem Eindruck der terroristischen Angriffe des 11. September in

den USA verkündete die Staatengemeinschaft bereits auf der 4. Ministerkonferenz der WTO im November 2001 in Doha (Katar) eine „Entwicklungsrunde“ mit dem Ziel, die Handlungsperspektiven der Entwicklungsländer zu verbessern. Knapp 20 Jahre



Zugang zu Bildung, Gesundheitsversorgung und sozialen Sicherungssystemen angewiesen. Nur dann können sie sich überhaupt an wirtschaftlichen Tauschprozessen beteiligen und von damit verbundenen Wohlfahrts-effekten profitieren (Sen 2000). Internationale Handelsabkommen sind daher daraufhin zu prüfen, ob sie den Gestaltungsspielraum der einzelnen Länder für soziale Sicherungssysteme oder eine flächendeckende Versorgung mit sozialen Grundgütern (Ernährungssicherheit, Zugang zu Bildung oder Gesundheitsversorgung o. ä.) erhalten oder sogar erweitern. Dies legitimiert in Handelsvereinbarungen z. B. angemessene Bestimmungen zum Schutz des Lebens, der Gesundheit und anderer grundlegender Bedürfnisse (z. B. Dienste der öffentlichen Daseinsvorsorge). Solche Ausnahmebestimmungen zum Schutz der Gesundheit und des Lebens der Menschen sind in der WTO prinzipiell auch vorgesehen, sie müssen aber dringend überprüft und konkretisiert werden, damit sie wirklich zur Sicherung der Grundbedürfnisse beitragen können.

Da die Menschen in vielen ärmeren Ländern aufgrund von technologischem Rückstand, wirtschaftlichen Problemen und institutionellen Män-

geln wesentlich schlechtere Ausgangschancen haben, ist eine zeitlich begrenzte Vorzugsbehandlung, also eine „positive Diskriminierung“ bei einzelnen Regeln der WTO oder auch in den Partnerschaftsabkommen zwischen der EU und Afrika ethisch zweifellos geboten. Dieser Maßstab ist auch relevant für Handelsabkommen mächtiger Wirtschaftsräume, die durch ihre Vereinbarungen keine Wettbewerbsnachteile für nicht in die Verhandlungen eingebundene Entwicklungsländer schaffen dürfen. Alle Formen der bevorzugten und differenzierten Behandlung sind jedoch nur dann gerechtfertigt, wenn sie sich tatsächlich zum Nutzen der wirtschaftlich Schwächeren auswirken. Eine Voraussetzung dafür ist eine stärkere Differenzierung der einzelnen Länder nach ihrem Entwicklungsstand, da z. B. die derzeitige Ländereinteilung der WTO unzureichend ist. Sie unterscheidet ungeachtet höchst unterschiedlicher Wirtschaftskraft nach wie vor nur drei Kategorien, nämlich Industrieländer, Entwicklungsländer und ärmste Länder (LDC: Least Developed Countries). Vorzugsbehandlung gewährt sie nur den LDC, nicht aber den armen Ländern, die wirtschaftlich aber häufig kaum bessergestellt sind, sodass sie die gleichen Ar-

gumente für eine Vorzugsbehandlung geltend machen können.

Handelsbeziehungen haben immer auch langfristige ökologische Auswirkungen und beeinflussen damit die Lebensgrundlagen kommender Generationen. Faktisch ist die schärfere internationale Konkurrenz mit dafür verantwortlich, dass schadstoffintensive Produktionsstätten insbesondere aus Kostengründen zunehmend aus Ländern mit hohen Umweltstandards in Länder mit weniger strengen Regeln ausgelagert werden. Der Abbau von mineralischen Rohstoffen im Bergbau erfolgt oft unter Bedingungen, die auf vielfältige Weise Umwelt und Gesundheit bedrohen. Hinzu kommen problematische internationale Austauschbeziehungen, die sich jenseits oder zumindest an der Grenze des rechtlich Erlaubten bewegen. Dazu gehört der zumindest in Teilen rechtlich fragwürdige internationale Müllhandel, der dazu beiträgt, dass Gift- und Sondermüll vermehrt in ärmeren Ländern entsorgt werden mit all den schwerwiegenden Folgen für das Leben und die Gesundheit der Menschen vor Ort.

Daher sind auch in Handelsabkommen ökologische Anliegen zu stärken, indem man ihre Regeln kohärent auf international verbindliche Ziele, wie etwa

LITERATUR

- Chang, Ha-Joon (2002): *Kicking Away the Ladder. Development Strategy in Historical Perspective*, London.
- Hank, Rainer (2020): *Aus der Kirche austreten? Die Kapitalismuskritik von Papst Franziskus wäre ein Grund dafür*, Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 11. Oktober 2020.
- Helfrich, Silke/Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.) (2012): *Commons: Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat*, Bielefeld.
- Kaul, Inge (Hrsg.) (1999): *Global public goods: international cooperation in the 21st century*, New York u. a.
- Krugman, Paul/Obstfeld, Maurice/Melitz, Marc (2011⁹): *Internationale Wirtschaft: Theorie und Politik der Außenwirtschaft*, München.
- Leibfried, Stephan.: *National Welfare States, European Integration and Globalization: A Perspective for the Next Century*, in: *Social Policy & Administration*, 34 (2000), H. 1, 44–63.
- Müller, Johannes/Wallacher, Johannes (2005): *Entwicklungsgerechte Weltwirtschaft. Perspektiven für eine sozial- und umweltverträgliche Globalisierung*, Stuttgart u. a.
- Reder, Michael (2006): *Global Governance: Philosophische Modelle der Weltpolitik*, Darmstadt.
- Sen, Amartya (2000): *Development as Freedom*, New York.
- Todaro, Michael P./Smith, Stephen C. (2003⁸): *Economic Development*, Boston.
- WA-DBK [Wissenschaftliche Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz] (2006): *Welthandel im Dienst der Armen*, Bonn.
- Wallacher, Johannes (2018): *Ethische Maßstäbe für gerechte Regeln des Welthandels*, in: *Wirtschaftsdienst. Zeitschrift für Wirtschaftspolitik* 98 (2018), H. 13, 59–64.



die Globalen Nachhaltigkeitsziele 2030, abstimmt. Einen Anknüpfungspunkt dafür bietet die Präambel der WTO, die sich zu einer Erhöhung des Lebensstandards, einer nachhaltigen Entwicklung und dem Schutz und Erhalt der Umwelt bekennt. Man könnte dazu beispielsweise die Regeln der WTO und anderer Handelsabkommen besser mit bestehenden



Ökologische Anliegen sollten in internationalen Handelsabkommen gestärkt werden

multilateralen Umweltverträgen abstimmen und auf dieser Basis formal klären, dass eklatante Verstöße gegen solche internationalen Umweltabkommen handelsbeschränkende Maßnahmen (z. B. nach Art. XX GATT) rechtfertigen. Umgekehrt könnte man umweltpolitische Instrumente wie eine CO₂-Abgabe im Rahmen des internationalen Handelsrechts absichern, wenn man z. B. analog zur Mehrwertsteuer Importe in die heimische CO₂-Bepreisung einbezieht und Exporte gleichzeitig davon freistellt.

Fazit

Die Abfolge globaler Krisenphänomene in den letzten Jahren ist offensichtlich: Finanz- und Wirtschaftskrise 2007/2008 mit der darauffolgenden Staatsschuldenkrise, drastischer Anstieg der Zahl von Flüchtlingen und Migranten 2015. Die aktuelle Corona-Pandemie zeigt noch deutlicher, wie abhängig und verwundbar wir in einer immer mehr und dichter verflochtenen Welt sind. Gleichzeitig ist unverkennbar, dass Gesundheit und andere grundlegende Gemeingüter wie soziale Sicherheit oder der Schutz der natürli-

chen Lebensgrundlagen nur durch bessere internationale Zusammenarbeit gesichert werden können. Angesichts dessen gewinnen gemeinsame Werte, gegenseitiges Vertrauen und die Bereitschaft zu friedlicher Zusammenarbeit über nationale Grenzen hinweg noch mehr an Bedeutung. Mit der Vision einer universalen Geschwisterlichkeit hat Papst Franziskus in *Fratelli tutti* dafür zur rechten Zeit einen wichtigen Denkstoß gegeben.

Dieser kann Orientierung geben für die Ausgestaltung notwendiger Strukturen, Organisationen und ihrer konkreten politischen Ausgestaltung auf nationaler wie internationaler Ebene. Staaten und andere wichtige kollektive Akteure wie Wirtschaft, Zivilgesellschaft, Wissenschaft und die Religionen sowie jede und jeder Einzelne stehen in der Pflicht, gemeinsam ihre jeweilige ordnungspolitische Verantwortung zu übernehmen und sich für gerechte Ordnungsstrukturen einzusetzen, die das Wohl aller und besonders der verwundbarsten Menschen fördern.

Die Enzyklika verweist zu Recht darauf, dass multilaterale Abkommen das Potenzial bieten, die Zusammenarbeit zwischen Nationen zu stärken, den Wohlstand aller Menschen zu mehr und das globale Gemeinwohl zu befördern. Dazu müssen internationale Organisationen wie die Welthandelsorganisation und entsprechende Abkommen allerdings nach grundlegenden Prinzipien der Gerechtigkeit ausgerichtet werden. Sie müssen nicht nur fairen wirtschaftlichen Tausch und gerechte Verfahren gewährleisten, sondern die beteiligten Länder auch befähigen, die Grundbedürfnisse ihrer Bevölkerung zu decken und deren Chancen im internationalen Wettbe-

KURZBIOGRAPHIE

Johannes Wallacher, geb. 1966, Dr. phil., Dr. rer. pol., seit 2011 Präsident der Hochschule für Philosophie München und seit 2006 Professor für Sozialwissenschaften und Wirtschaftsethik an dieser Hochschule; er ist zudem u. a. Vorsitzender der Sachverständigenengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“ der Deutschen Bischofskonferenz und Mitglied von *acatech – Deutsche Akademie der Technikwissenschaften*. Ab 1.9.2021 wird er zudem als Stiftungsvorstand Akademischer Leiter der Bayerischen Elite-Akademie. Forschungsschwerpunkte: Grundfragen und Anwendungsfelder der Wirtschaftsethik, nachhaltige Entwicklung, Weltwirtschaft und Globalisierung, Digitalisierung. Aktuellere Veröffentlichungen: Wallacher J., Einsiedel S., Gösele A. (2019). Sustainable development: in space as on Earth? *Global Sustainability* 2, e15, 1–6. <https://doi.org/10.1017/sus.2019.12>; Reder, M./Gösele, A./Köhler, L./Wallacher, J. (2019). *Umweltethik: Eine Einführung in globaler Perspektive*, Stuttgart; Mithrsg. *Jahrbuch Praktische Philosophie in globaler Perspektive*, Bände I–IV, Freiburg 2017–2021.

werb zu verbessern. Durch kohärente Verknüpfung zu anderen wichtigen internationalen Abkommen sind zudem menschengerechte Arbeitsbedingungen und ökologische Anliegen zu stärken. Wenn diese Prinzipien wirksam Anwendung finden, können multilaterale Handelsabkommen das globale Gemeinwohl deutlich besser als Handelsfragmentierung, Protektionismus oder (Neo-)Merkantilismus befördern.



Der Begriff „Subsidiarität“ in der niederländischen katholischen Soziallehre vor *Quadragesimo anno*



Erik Sengers

Der Begriff „Subsidiarität“ ist ein wichtiger Bestandteil der katholischen Soziallehre. Er wurde zum ersten Mal geprägt in der Enzyklika *Quadragesimo anno* (1931). Deutsche Jesuitenpatres waren maßgeblich an der Entstehung dieser Enzyklika beteiligt. In den Niederlanden wurde dieses Konzept schon vor 1931 ausführlich diskutiert, wie die Texte von Joannes Aengenent und Jos van Beurden O.Praem zeigen – ohne allerdings den Begriff „Subsidiarität“ zu verwenden. In diesem Beitrag wird versucht, dafür eine Erklärung zu geben: Einerseits waren die sozialen Umstände und die soziale Stellung der Katholiken in den Niederlanden und Deutschland vergleichbar, andererseits kann vermutet werden, dass es einen intellektuellen Austausch zwischen deutschen und niederländischen Sozialtheoretikern gab.

Die Organisation wirtschaftlicher Interessengruppen

In seiner Enzyklika *Quadragesimo anno* (1931) äußerte Papst Pius XI. sich zur Anwendung von *Rerum novarum* in gesellschaftlichen Gruppen außerhalb der bekannten Arbeitervereine. Er war froh darüber, dass das im Naturrecht gegebene Recht zur Vereinigung – feierlich proklamiert in *Rerum novarum* – auch von Bauern und Kleinunternehmern ausgeübt wurde. Das Recht, sich zu vereinigen, hat in *Rerum novarum* verschiedene Funktionen: Es ist nicht nur ein von der Natur gegebenes Recht des Menschen, der in der katholischen Soziallehre als ein soziales Wesen definiert wird. Es ist auch ein Mittel, um die Arbeiter zu kultivieren – durch Zusammenarbeit mit Gleichgesinnten sowie

mit Arbeitgebern und Politikern. Vor allem aber ist Vereinigung ein Mittel, um Macht zu organisieren und so – geordnet – für die wohlverdienten Rechte der Arbeiter (darunter Eigentum, gerechte Löhne, gute Arbeitsbedingungen) zu kämpfen. Papst Pius war aber in einem Punkt unzufrieden: Unter den Arbeitgebern waren Vereinigungen nicht sehr gut entwickelt. Er war sich sicher, dass der Grund dafür nicht Unwille war, sondern die schwierigen Umstände zur Zeit des Erscheinens seiner Enzyklika¹. Er hoffte aber, dass die Arbeitgebervereine schnell entstehen und reiche Früchte bringen würden für die erwartete und notwendige Reorganisation der Gesellschaft.

Pius XI. betonte die Notwendigkeit weiterer Vereinigungen neben den Arbeitervereinen so stark, weil diese eine zentrale Stelle in den Ideen einnahmen, die er in *Quadragesimo anno* entwickelte. Diese Enzyklika war ja nicht nur ein Jubiläum, eine Erinnerung und Anerkennung an die Arbeit von Leo XIII. vierzig Jahre zuvor, sondern auch eine vielschichtige Weiterentwicklung der Sozialtheorie, die in *Rerum novarum* dargelegt worden war. Die Idee der Subsidiarität – dass die Gesellschaft sich selbst vom Einzelnen her organisiert und dass der Staat sich subsidiär zu den Sozialverbänden zu verhalten hat, insofern diese nicht

¹ Er verwies vielleicht auf die Weltwirtschaftskrise.

selbstständig sein können – war so eine Weiterentwicklung.² Dies war der Begriff, den *Quadragesimo anno* berühmt gemacht hat, und der seitdem ein zentrales Element, ja sogar ein Eckstein der katholischen Soziallehre geworden ist. Vor allem war es dieser Begriff, der die katholische Sozialbewegung in die Mitte zwischen die konkurrierenden politischen Ideologien dieser Zeit, den Sozialismus und den Liberalismus, stellte. Um diese (katholische) Sichtweise in die Realität umzusetzen, brauchte der Papst nicht nur Arbeitervereine, sondern auch Bauernverbände, Arbeitgeberverbände und Unternehmerverbände – von allen gesellschaftlichen Interessengruppen eben.



Neuere Forschungen suggerieren, dass die Idee der Subsidiarität vor 1931 in europäischen sozialkatholischen Kreisen weit verbreitet war

In der Geschichtsschreibung wird im Allgemeinen dargelegt, dass es deutsche Autoren waren, allen voran Oswald von Nell-Breuning, die verantwortlich sind für die Entwicklung und Definierung des Begriffs der Subsidiarität in *Quadragesimo anno*. (Rauscher 1958; Hagedorn 2018, 372–402) Diese Forschungen belegen ohne Zweifel, dass – nach verschiedenen Entwürfen – diese deutschen Jesuiten die Autoren der letzten Entwürfe waren, bevor der Papst den Text publizierte. Aber neuere Forschungen suggerieren, dass die Idee der Subsidiarität vor 1931 in europäischen sozialkatholischen Kreisen weit verbreitet

Subsidiarität in *Quadragesimo anno*

Quadragesimo anno wurde anlässlich des 40. Jahrestages des Erscheinens von *Rerum novarum* präsentiert. Deswegen beginnt der Papst die Jubiläumsszyklika mit einer Zusammenfas-

und nicht nur und ausschließlich die Idee von Von Nell-Breuning war. Diese neueren Forschungen stammen aus den Niederlanden und betreffen Leben und Arbeit des Soziologen und späteren Bischofs von Haarlem, Joannes Aengenent (Sengers 2016), einerseits und des Prämonstratenserpaters, Philosophen und Soziologen, Dr. Julius van Beurden O.Praem, andererseits (Sengers 2019). In ihren Schriften zur Sozialen Frage tauchen bestimmte Vorstellungen regelmäßig auf, die der Idee der Subsidiarität sehr nahe kommen – ohne offenkundige Verbindung mit den deutschen Sozialtheoretikern.

Die Frage in diesem Beitrag ist deswegen: Welche Parallelen gibt es zwischen dem Begriff Subsidiarität, wie er in *Quadragesimo anno* einerseits dargestellt wird, und in den Schriften von Aengenent und Van Beurden vor 1931 andererseits? Der Beitrag ist folgendermaßen aufgebaut: Am Anfang steht eine Zusammenfassung von *Quadragesimo anno* mit besonderem Fokus auf dem Begriff der Subsidiarität, wie er in der Enzyklika definiert wird. Danach folgt eine Beschreibung der Diskussion, die es nach der Veröffentlichung von *Rerum novarum* in den Niederlanden gegeben hat und die spezifisch für dieses Land war. Der Ausgang dieser Diskussionen bot den Rahmen für eine starke Ausbreitung katholischer Sozialverbände lange vor 1931. Anschließend werden einige Quellentexte von Aengenent und Van Beurden vorgestellt, die die Idee der Subsidiarität schon vor 1931, unabhängig von Von Nell-Breuning, diskutieren. Im letzten Teil wird der Beitrag zusammengefasst und werden einige Diskussionspunkte dargelegt.

sung des Schreibens seines glorreichen Vorgängers, Leo XIII.³ Aber, wie bei jeder Zusammenfassung, beinhaltet auch diese die Ideen ihres Autors und dessen Ghostwriters und ist als solche so-

wohl eine Zusammenfassung als auch eine Weiterentwicklung. Pius wiederholt die wichtigsten Schlussfolgerungen von *Rerum novarum*:

1. Privateigentum hat individuelle und soziale Merkmale und ist wichtig für den Zusammenhalt des Sozialwesens. Der Staat darf und soll den Gebrauch des Privateigentums regeln; wenn einer über mehr Besitz verfügt als für sein Auskommen notwendig ist, sollte er es entweder den Armen geben oder in soziale Projekte investieren.
2. Arbeit und Kapital sind aufeinander angewiesen; das eine kann nicht zur Blüte kommen ohne das andere. Deswegen sollten die Früchte dieser Zusammenarbeit beiden Parteien zugutekommen, nach den Werten der sozialen Gerechtigkeit.
3. Der Vertragslohn darf nicht ungerecht sein. Die Arbeiter müssen einen gerechten Anteil aus den Gewinnen des Unternehmens bekommen, und die Löhne sollten höher sein als der produzierte Wert: Ein Arbeiter und seine Familie sollten davon leben können. Arbeit hat auch eine soziale Funktion und deswegen müssen so viele Menschen wie möglich eine Arbeit bekommen. Diese sind die wichtigsten Punkten aus *Rerum novarum*, die Pius in seiner Zusammenfassung aufnimmt – vielleicht ein wenig ausführlicher und systematischer mit 40 Jahren Weiterentwicklung der Soziallehre im Hintergrund.

Danach beschreibt *Quadragesimo anno* die gesellschaftlichen Veränderungen seit 1891. Diese Analyse ist gekennzeichnet von der Wirtschaftskrise, die 1929 an der New Yorker Börse

² Sonstige Entwicklungen waren die Idee der sozialen Gerechtigkeit (Calvez 2019, 116–150) und das Konzept vom gerechten Lohn (Grosschmid, 1954, 147–155).

³ Diese Zusammenfassung basiert auf der Übersetzung von J. van Lieshout S.J., herausgegeben Rotterdam-Utrecht: De Maasbode-De Tijd (1931), 2. Ausgabe.



begann und das Schicksal vieler Länder auf der ganzen Welt beeinflusste. Der Papst stellt fest, dass der Kapitalismus sich sowohl geografisch als auch in gesellschaftlichen Kreisen außerhalb des wirtschaftlichen ausgebreitet hat. Er bemerkt, dass dies die Menschenwürde, soziale Gerechtigkeit und das Gemeinwohl bedroht. Die Ausbreitung des Kapitalismus führt zu einer Ballung von Macht und Kapital, weil nur die stärksten Akteure den harten Wettbewerb gewinnen können. Diese Konzentration führt einerseits zu Ungleichheiten, welche wiederum Konflikte zwischen Staaten verursachen; andererseits beschränkt die Konzentration die Konkurrenz und dadurch Erneuerung und Innovation in der Wirtschaft. (In diesem Punkt folgt der Papst ironischer Weise der klassisch marxistischen Argumentation). Die Antwort des Papstes am Ende ist, dass Arbeit und Kapital wieder unter Aufsicht des Staates zusammenarbeiten müssen, ausgerichtet am Gemeinwohl und auf Grundlage der sozialen Gerechtigkeit. Dieser Erneuerung der Gesellschaft soll eine Erneuerung des christlichen Geistes in der Gesellschaft vorangehen. Die Wirtschaftsordnung, so Pius in der Enzyklika, ist ausgerichtet auf finanzielle Gewinne, ohne auf andere Rücksicht zu nehmen, und der Staat interveniert nicht, was letztendlich das Seelenheil der prekären Schichten gefährdet. Die Wirtschaft sollte wieder auf Gott ausgerichtet sein und das Band der Liebe sollte die Menschen vereinigen.

Es ist seltsam, dass der Abschnitt, der von Subsidiarität handelt, unter der Überschrift „was der Vorgänger [Leo XIII.] verkündet hat“ steht. Seltsam, weil dieses Thema eine klare und wichtige Neuentwicklung in der katholischen Soziallehre darstellt. Pius braucht offenbar den Segen seines populären Vorgängers, um die Soziallehre weiterzuentwickeln und diese Neuerungen bei den Laien und den katholischen politischen, wirtschaftlichen, und intellektuellen Eliten durchzusetzen. Was schreibt der Papst in diesem

kurzen und – das muss man zugeben – nicht ganz deutlichen Textabschnitt? Pius schreibt, dass es das Ziel seines Vorgängers gewesen sei, die Wirtschaftsordnung auf der Basis einer einleuchtenden Philosophie (die der Neu-

Argumentierend aus der katholischen Sozialphilosophie, formuliert der Papst das Prinzip der Subsidiarität

scholastik) zu erneuern und auf diese Weise den Auftrag des Evangeliums zu erfüllen. Um dieses Ziel zu seiner Zeit zu erreichen, braucht es laut Pius zwei Dinge: einerseits Reform der sozialen Einrichtungen und andererseits Verbesserung der Sitten. Es muss aber der Schluss gezogen werden, dass Pius vor allem den sozialen Einrichtungen seine Aufmerksamkeit schenkt; nur ein Abschnitt ist den Sitten gewidmet.

Beim Nachdenken über soziale Einrichtungen, konzentriert Pius sich zuerst auf den Staat. Er stellt fest, dass seit der Französischen Revolution die modernen, liberalen Staaten alle gesellschaftlichen Einrichtungen abgeschafft und den Individualismus als soziales Prinzip eingeführt haben. Dieses Prinzip ist aber der Grund dafür, dass der Staat mit Aufgaben überladen ist, die traditionell von diesen gesellschaftlichen Einrichtungen erfüllt wurden. Argumentierend aus der katholischen Sozialphilosophie, formuliert der Papst das Prinzip der Subsidiarität: Was Einzelne und ihre Verbände realisieren können, soll nicht von höheren Instanzen ausgeführt oder übernommen werden. Diese höheren Instanzen sind da, um den niedrigeren in ihren Aufgaben beizustehen. Deswegen sollte der Staat die Ausübung von weniger wichtigen Funktionen niedrigeren, bürgerlichen Institutionen überlassen. Auf dieser Weise kann der Staat sich auf seine primären Funktionen konzentrieren und diese auf bessere Art und Weise erfüllen.

Ein wichtiger Teilbereich dieser Gesellschaftsordnung ist die wirtschaftliche Ordnung. Der Papst ruft dazu auf, in diesem gesellschaftlichen Bereich den Klassenkampf durch den Aufbau von Berufsständen und deren Zusammenarbeit zu beenden. Die Sozialpolitik sollte nicht die Vereinigung der Arbeiter auf Basis ihrer Position auf dem Arbeitsmarkt (Klassen) fördern, sondern auf Basis ihres Beitrags zur Gesamtgesellschaft (Berufsstand), was laut dem Papst eine natürliche Weise der Vereinigung ist. In diesen Vereinen sollten Arbeitnehmer und Arbeitgeber für das Gemeinwohl ihres Berufsstandes und das der Gesellschaft zusammenarbeiten. Diese Organisationen sollten die Basis für die Reorganisation und sogar Restrukturierung des wirtschaftlichen Lebens sein auf dem Fundament sozialer Gerechtigkeit und Liebe. Der Staat sollte diesen Vereinen den Status von Rechtspersonlichkeiten erteilen, damit sie die Interessen ihrer Mitglieder vertreten können und – auf einem höheren Niveau – die Interessen des Berufsstandes als Ganzem. Auf diese Weise wird, so prophezeit der Papst, die friedliche Zusammenarbeit zwischen den Klassen gefördert, und nur, wenn diese nicht kompromissfähig sind, sollte der Staat intervenieren. Zusammenfassend kann der Begriff Subsidiarität, wie er in *Quadragesimo anno* dargestellt wird, umschrieben werden als

1. Freie und autonome Vereinigung von Individuen,
2. Anerkennung dieser Vereine vom Staat,
3. Höhere Instanzen sollten niedrigeren Instanzen im Erfüllen ihrer Aufgaben beistehen,
4. Orientierung dieser Vereine auf das Gemeinwohl.



Katholische Sozialbewegung in den Niederlanden nach *Rerum novarum*

Rerum novarum ging wie eine Schockwelle durch die wirtschaftlichen und politischen Eliten Europas: War der Papst zum Sozialisten mutiert? Aber in den Niederlanden, wo Katholiken seit der Reformation in einer untergeordneten gesellschaftlichen Stellung lebten, wurde die Enzyklika positiv aufgenommen. Sie führte dazu, dass die Katholiken eine positivere Haltung zur Gesellschaft und ihren sozialen Problemen entwickelten, und sich engagierten. Die moderne Gesellschaft wurde nicht mehr als schlecht, beeinflusst von den rationalistischen und materialistischen Weltanschauungen des Liberalismus und Sozialismus, wahrgenommen. Seit *Rerum novarum* hat die Kirche die Auffassung, dass gesellschaftliche Probleme nicht nur karitativ, sondern auch durch die Etablierung gerechter sozialer Strukturen gelöst werden müssen. Soziale Probleme werden nicht nur durch falsche Weltanschauungen verursacht, sondern auch durch gesellschaftliche und kollektive Handlungen. Diese Feststellungen bewegten die niederländischen Katholiken dazu, sich im sozialen Bereich einzusetzen: Die Gesellschaft sollte wieder zurückgeführt werden zu der gottgegebenen Schöpfungsordnung, unter der Führung der Kirche und durch katholische Sozialverbände. (Bornewasser 1992, 65–87; Van den Eerenbeemt 1970, 257–284)

Aber bis diese soziale Bewegung sich entfalten konnte, mussten einige Prinzipien, die sich aus *Rerum novarum* ergaben, im niederländischen Kontext geklärt werden. Diese Debatten (die es auch in Deutschland gab und die die Diskussion in den Niederlanden beeinflussten) über die richtige Art der Arbeiterorganisation und die Rolle der Kirche in der sozialen Bewegung hatten weitreichende Konsequenzen: In der ersten Debatte ging es um die Frage, ob die Arbeiter auf der Basis ihrer sozialen Stellung organisiert werden müssten (also „Arbeiter“ im Allgemeinen – wodurch ihre kul-

turellen und religiösen Merkmale in den Vordergrund gerückt werden würden) oder auf der Basis ihres Berufes (z.B. Schreiner – wodurch die eher weltlichen Aspekte des Arbeiterdaseins in den Vordergrund gerückt werden würden). Die zweite Debatte drehte sich darum, ob es konfessionelle oder interkonfessionelle Verbände geben sollte: Würde die Bewegung über die soziale Stellung organisiert, dann müssten die Verbände konfessionell ausgerichtet sein und vom Ortsbischof geführt werden; würde die Bewegung am Beruf ausgerichtet, könnten die Vereine auch interkonfessionell und überdiözesan organisiert werden. Die dritte Diskussion behandelte die Frage, ob die sozialen Verbände einen Pries-



Nach 1916 breiteten die niederländischen katholischen Sozialverbände sich enorm aus

ter als Berater brauchten oder nicht: Wenn über den Beruf organisiert, brauchten die Verbände ihn nicht, wenn über soziale Stellung organisiert, wäre er obligatorisch. Nach 25 Jahren der Diskussion beschlossen die Bischöfe 1916, dass die Arbeiter und faktisch die ganze Sozialbewegung auf Basis der sozialen Stellung der Zielgruppe organisiert werden sollten, dass die Verbände exklusiv katholisch sein sollten und dass sie einen Priester als Berater brauchten. Die Berufsverbände waren den Standesverbänden untergeordnet. Diese Prinzipien sollten bis 1956 den Rahmen für die niederländische katholische Sozialbewegung bilden. (Sengers 2016, 106–120)

Nachdem dieser Beschluss gefasst worden war, breiteten die niederländischen katholischen Sozialverbände sich (im europäischen Vergleich) enorm aus. (Righart 1986; Hellemans 1990) Dies führte schließlich zur ‚Versäulung‘ der Gesellschaft, wodurch viele, wenn nicht sogar alle Gebiete

menschlichen Lebens um ein ideologisches Prinzip herum organisiert wurden – protestantisch, katholisch, sozialistisch. (Van Schendelen 1984) Was führte zu dieser Ausbreitung der katholischen sozialen Organisationen und Verbände? Zunächst einmal brachte die Entscheidung von 1916 Ruhe unter den Katholiken und der katholischen Führungsschicht. Obwohl der Beschluss bei weitem nicht ideal und auch nicht in allem eindeutig war, wussten alle, in welche Richtung es gehen musste. Die Bischöfe hatten jetzt die Gelegenheit, die diözesanen Verbände zu führen und anzuspornen und so ihren Einfluss in der Gesellschaft zu erweitern. Der zweite Grund für die rasche Verbreitung war die schiere Notwendigkeit sozialer Verbände: Katholiken waren immer noch Bürger zweiter Klasse, mit einem niedrigeren sozioökonomischen Status und Nachholbedarf in den Bereichen Bildung, Gesundheit, Lebenslage, usw. Die katholischen Verbände in all diesen Bereichen hatten das Ziel, den Status der Katholiken zu verbessern und sie zu ganz normalen Bürgern zu machen. Der dritte Grund für die Verbreitung war, dass der Staat diese konfessionellen Verbände sowohl politisch als auch finanziell unterstützte. Nach den Wahlen 1917 kamen die christlichen Parteien an die Macht und nach und nach verwandelte der liberale Staat sich in einen interventionistischen Staat – vor allem im Bereich der Wirtschaft und der Sozialgesetzgebung. Weil die konfessionellen Verbände schon eine feste Stellung in der Gesellschaft hatten, wurden sie vom Staat in der Sozialpolitik eingesetzt: Der Staat bezahlte oder subventionierte die Verbände für die Aufgaben, die sie erfüllten, aber verzichtete auf direkte Eingriffe in die Politik oder den Vorstand des Vereins und gab den Organisationen weitreichende Autonomie. Dieses Abkommen zwischen Kirchen und Staat machte es attraktiv, immer mehr und neue Organisationen im sozialen Bereich zu gründen.

Subsidiarität bei niederländischen katholischen Autoren

Wahrscheinlich auf der Basis dieser Erfahrungen – Entwicklung der katholischen Sozialverbände, starke Führung der Kirchenleitung, öffentliche Gelder und politische Unterstützung – fingen niederländische Autoren schon früh an, über das richtige Verhältnis zwischen sozialen und wirtschaftlichen Organisationen und dem Staat nachzudenken. Zwei Autoren werden herausgehoben:

1. Joannes Dominicus Josephus Aengenent. Er wurde 1873 in Rotterdam geboren und wuchs in Delft auf. Er studierte am diözesanen Priesterseminar in Warmond (bei Leiden) und wurde 1897 zum Priester geweiht. 1904 wurde er zum Professor für Philosophie und Soziologie am Warmond'schen Seminar berufen, bis er 1928 zum Bischof der Diözese Haarlem ernannt wurde. Er starb 1935.
2. Josephus Stephanus van Beurden, der 1878 in Kaatsheuvel (Brabant) geboren wurde. 1898 trat er in die Prämonstratenserabtei in Heeswijk (nahe Herzogenbusch) ein. Er wurde nach Rom geschickt und promovierte 1904 in Philosophie; im selben Jahr wurde er zum Priester geweiht. Zurück in der Abtei wurde er als Professor für Philosophie mit der abtei-internen Ausbildung beschäftigt, aber Van Beurden wurde als geistlicher Berater, Förderer und intellektueller Kopf der katholischen Kleinunternehmerbewegung berühmt. Er starb 1945 in der Abtei.

Aengenent

In einem Vortrag, den er 1917 beim römisch-katholischen Arbeitgeberverband⁴ hielt, sprach Aengenent über das Verhältnis der sozialen Verbände zur Politik. (Aengenent 1917, 5–11) Der erste Teil seiner Rede handelt von der Vertretung der Stände in der modernen Politik. Dies bedeutet, dass nicht Individuen ihre politischen Vertreter wählen, sondern die Stände einer Gesellschaft. Dies, so Aengenent, stimmt

mit der katholischen Idee von Staat und Gesellschaft überein: Die Gesellschaft besteht nicht aus Individuen, sondern aus Vereinen und Verbänden. Vor allem im Wirtschaftsbereich sind diese Verbindungen sehr stark. Wenn Aengenent im zweiten Teil die mittelalterlichen Zünfte analysiert (als Vorläufer der Stände), stellt er zwei Merkmale heraus: Jeder, der in einem Beruf tätig war, war Mitglied seiner Zunft, und die Zünfte wurden mit Rechtsfähigkeit ausgestattet. Die Zünfte waren öffentliche Organe und konnten ihre Geschäfte relativ autonom organisieren. Diese organische Staats- und Gesellschaftsform wurde in der Französischen Revolution abgeschafft und durch die individualistische Gesellschaftsform ersetzt, was zu einer Überbelastung des Staates geführt hat.⁵ Der Staat braucht also diese Stände und Verbände und muss sie wieder mit öffentlichen Rechten und Pflichten ausstatten. Nur auf diese Weise – Aengenent argumentiert hier mit österreichischen und deutschen Autoren wie A. M. Weiss, Pesch, Hitze, Cathrein und Vogelsang –, durch eine Restrukturierung der Gesellschaft und der Wirtschaft mittels öffentlich anerkannter Stände, kann die Soziale Frage gelöst werden.

Diese Idee einer Umstrukturierung der Wirtschaftsordnung hat Aengenent in zwei Beiträgen über Betriebsräte 1920 weiterentwickelt. Zu dieser Zeit gab es schon den römisch-katholischen Zentralrat der Betriebe. Damit wollten die Katholiken wenigstens in ihren eigenen Kreisen dem langfristigen Ziel der Umstrukturierung der Wirtschaft zuvorkommen. In den Betrieben, so bemerkt Aengenent, seien die Betriebsräte besonders beliebt. Der Grund dafür ist seiner Meinung nach, dass sie die Idee des or-

ganischen Staates (der Staat respektiert die Autonomie der gesellschaftlichen Organe und subventioniert sie, wenn nötig) und des Solidarismus (innerhalb von Betrieben, zwischen verschiedenen Gruppen, ausgerichtet auf das Gesamtwohl) darstellen. Um 1920 gab es etwa 70 Betriebsräte in unterschiedlichen Industriezweigen, zusammengesetzt aus Arbeitnehmer- und Arbeitgeber-Vertretern. Sie diskutierten Tarifverträge, schlichteten Konflikte über diese Verträge und sorgten für die Beteiligung der Arbeiter an der Betriebsführung. Diese Räte in den Industriezweigen waren auf verschiedenen Niveaus vertreten, bis hin zum genannten Zentralrat. Aengenent förderte die weitere Verbreitung dieser Räte, vor allem außerhalb katholischer Kreise, denn nur dann – wenn ihr Erfolg sich zeigt – kann die Regierung diese Räte mit den notwendigen Rechten ausstatten. (Aengenent 1920a, 149–165; Aengenent 1920b)

Van Beurden

Im Jahr 1915 wurden die fünf Diözesanverbände für Kleinunternehmer in einer nationalen (römisch-katholischen) Föderation vereinigt. Nun brauchten sie ein Programm, um ihre Aktivitäten zu koordinieren. Van Beurden schrieb dieses Programm und unterschied darin drei Teilprogramme. (Van Beurden 1918a, 453–562) Zuerst ein ethisch-religiöses Programm: Die Soziale Frage hat eine ethische Ursache – der Verlust christlicher Prinzipien im sozialen Leben – und deswegen ist es die wichtigste Aufgabe, diese Prinzipien im persönlichen und sozialen Leben wiederherzustellen. Und weil die Kirche etwas über ethische Fragen zu sagen hat, sind Katholiken verpflichtet, sich in katholischen Organisationen unter Führung der Bischöfe zu vereinen.⁶ Das zweite Programm ist ein so-

⁴ Gegründet von P. van Aken O. Praem., einem der vier Sozialaktivisten in der Abtei Berne – Sengers 2019, 147–173.

⁵ Aengenent hat hier wortwörtlich die gleiche Argumentation, die später in *Quadragesimo anno* benutzt wurde.

zialökonomisches: Die Gesellschaft ist eine von Natur aus notwendige Vereinigung von Personen mit dem Ziel, materielle Bedürfnisse durch Zusammenarbeit zu erfüllen. Dies bedeutet, dass Menschen mit gleichem Beruf aufeinander ausgerichtet sind, um sowohl ihre gemeinsamen Interessen als auch das Allgemeinwohl zu fördern. Mit Respekt vor der Autonomie dieser Vereinigungen, sollte die Wirtschaft auf dieses Ziel hin ausgerichtet werden. Das dritte Programm ist sozialpolitischer Art: Weil Individuen und ihre Naturrechte dem Staat vorausgehen, unterstützt der Staat Einzelne und ihre Verbände, soweit diese ihre Bedürfnisse nicht selbst erfüllen können. Dies bedeutet, dass der Staat nicht in die Persönlichkeitsrechte und wirtschaftlichen Funktionen eingreifen darf, solange die Ziele der Gesellschaft aus der Gesellschaft selbst heraus erreicht werden können. Es ist aber die Aufgabe des Staates, das Allgemeinwohl positiv zu fördern, indem er Rahmenbedingungen schafft, durch die die Menschen ihre Ziele selber erreichen können.

Diese Gedanken werden von Van Beurden in einem Beitrag aus demselben Jahr weiterentwickelt. Dieser Beitrag handelt von der Stellung der Kleinunternehmer inmitten der politischen Ideologien der Zeit. (Van Beurden 1918b) Van Beurden prangert den Individualismus in der Gesellschaft und der Wirtschaft an, und sagt, dass der Mensch den Schutz und die Unterstützung anderer braucht und deswegen auf Zusammenarbeit ausgerichtet ist. Dies impliziert, dass der Mensch eine moralische Verpflichtung gegenüber anderen hat und dass individuelle oder Gruppenbelange dem Allgemeinwohl untergeordnet werden. Im wirtschaftlichen Bereich bedeutet dies, dass Arbeit und Kapital einander brauchen und sich gegenseitig respektieren müssen (z. B. gerechte Löhne). Nur durch Zusammenschlüsse innerhalb der verschiedenen Wirtschaftszweige können die Interessen des Unternehmers, des Arbeiters, des Produzenten und des

Konsumenten harmonisiert werden. Van Beurden erkennt an, dass nicht jeder bereit ist, seine Autonomie für ein höheres Ziel aufzugeben, daher muss der Staat dabei helfen und unterstützen und notfalls Interessengruppen zwingen zusammenzuarbeiten, um so den Erfolg des Beratungsmodells sicherzustellen. Van Beurden argumentiert auch, dass die Interessengruppen juristischen Rat einholen können, wenn es einen Konflikt über die Auslegung oder Ausführung der ausgehandelten Regeln gibt. In jedem Fall sollte der Staat die Freiheit von Einzelnen und Gruppen respektieren und sie, wenn notwendig, unterstützen, um das allgemeine Gesellschaftsziel (Allgemeinwohl, Wohlstand) zu erreichen. Der Staat sollte in der Wirtschaftsordnung die spontan und freiwillig aufgebauten Strukturen unterstützen, ergänzen und wenn notwendig auch gesetzlich festlegen.

In zwei Publikationen aus den späten 1920er Jahren definiert Van Beurden die Rolle des Staates in der Wirtschaft, vor allem gegenüber den Kleinunternehmern. Das Papier aus 1925 hat eine zweifache Richtung: (Van Beurden 1925) Einerseits richtet es sich an die Regierungspolitik: Die Regierung darf nur dann in das Kleinunternehmertum eingreifen, wenn das Allgemeinwohl gefährdet ist, wenn es zeitlich und vom Umfang her begrenzt ist, und wenn andere Mittel nichts nützen. Die Freiheit des Unternehmertums muss respektiert werden, und der Schaden, den die Maßnahme anrichtet, muss kalkuliert werden. Der andere Fokus liegt auf den Kleinunternehmern selbst: Es ist wichtig, dass dieser Berufszweig sich selbst organisiert und gegen Missstände im Berufszweig vorgeht. Letzteres ist auch ihre gesellschaftliche Aufgabe und Pflicht: Wenn der Sektor zum Allgemeinwohl beiträgt, braucht die Regierung nicht einzugreifen. Frei-

es Unternehmertum muss respektiert werden, die Regierung darf jedoch anregen, dass sich der Sektor in einer Weise entwickelt, die positiv zur Gesellschaft beiträgt. Wenn dies nicht der Fall ist, sollte die Regierung dem Sektor beistehen, ihn unterstützen und ergänzen mit Maßnahmen, die für alle Interessengruppen verbindlich sind.

Van Beurden lebte in der glücklichen Situation, dass während seines Lebens viele seiner Ideen nicht nur in katholischen Kreisen, sondern auch in der weiteren Gesellschaft umgesetzt wurden. Der katholische Politiker Piet Aalberse wurde 1918 der erste Arbeitsminister (bis 1925) und führte verschiedene Gesetze ein, die die Arbeitsumstände verbesserten und die Zusammenarbeit zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern förderten. (Gribling 1961) Es sind diese Erfolge, auf die Van Beurden sich 1928 in seinem Gutachten für die katholische Staatspartei besinnt. (Van Beurden 1928, 3–33) Zuerst wiederholt er die Prinzipien der katholischen sozial-ökonomischen Ethik: Der Staat darf intervenieren und subventionieren, wenn der Sektor nicht von sich aus im Stande ist, die Ziele des Soziallebens zu realisieren. Dann kommt er zu dem Schluss, dass im wirtschaftlichen Bereich die Zusammenarbeit so weit fortgeschritten ist (zu dieser Zeit gab es in fast jedem Bereich Interessensverbände), dass es möglich ist, dass der Sektor viele Aspekte der Arbeit und der Produktion selber regelt. Van Beurden verweist auf den Hohen Rat der Arbeit – von Aalberse eingesetzt –, in dem Vertreter von Arbeitnehmern und Arbeitgebern die Regierung über Arbeitsgesetze beraten. Betriebsräte sind verantwortlich für die Ausführung dieser Gesetze, z. B. bei Arbeitsversicherung oder Arbeitsunfällen. Aalberse hatte auch mit der Selbstregulierung innerhalb von Betrieben und

⁶ Es scheint, als ob Van Beurden hier von der gemein-katholischen Auffassung abweicht, dass die Menschen sich freiwillig vereinen und verbinden sollten, eine Auffassung, die er später verteidigen sollte, die aber für Katholiken nicht aufgeht, wenn eine katholische Verbindung zur Verfügung steht (cf. die Entscheidung der Bischöfe von 1916).



LITERATUR

- Aengenent, Joannes Dominicus Josephus (1917): De sociale verenigingen en de politiek: Rede, uitgesproken op de vergadering van de Algemeene R. K. Werkgeververeniging, den 29sten november 1917 te Utrecht, Leiden.
- Aengenent, Joannes Dominicus Josephus (1920a): Het bedrijfsradenstelsel. In: De Katholiek, 158, 149–165
- Aengenent, Joannes Dominicus Josephus (1920b): Het bedrijfsradenstelsel verwezenlijkt: Rede, uitgesproken bij de installatie van den bedrijfsraad in de metaalindustrie op 25 februari 1920 te 's-Hertogenbosch, 's Hertogenbosch.
- Beurden, Josephus Stephanus van (1918a): Proeve van een beginsel- en werkprogram voor den Nederl. R. K. Middenstand, Politieke en Sociale studiën, 10, no. 6, 453–562
- Beurden, Josephus Stephanus van (1918b): De middenstand en de stroomingen in onze hedendaagsche maatschappij, Leiden,
- Beurden, Josephus Stephanus van (1925): De overheidsbemoeiing met het bedrijfsleven in 't algemeen en met het middenstandsbedrijf in 't bijzonder, Boxmeer.
- Beurden, Josephus Stephanus van (1928): Praeadvies. In: De taak van den wetgever in den tegenwoordigen tijd ten aanzien van de verhouding tusschen werkgever en werknemer in het bedrijfsleven, 's Hertogenbosch, 3–33.
- Bornewasser, Hans (1992): De groei van het sociaal-ideologisch denken in katholiek Nederland. In: Een kantelend tijdperk: De wending van de kerk naar het volk in Noord-West-Europa, ed. E. Lamberts, Leuven, 65–87
- Calvez, Jean-Yves Sj et al. (2019): The expression „social justice“ before and after Quadragesimo anno, Logos 22, no. 2, 116–150.
- Eerenbeemt, Harry van den (1970): Ideeën rond 1900 van katholieken in Nederland over een reconstructie der maatschappij. In: Sociale Wetenschappen, 13, no. 4, 257–284.
- Gribling, Joop (1961): P. J. M. Aalberse 1871–1948, Utrecht.
- Grosschmid, Geza B. (1954): Pesch's concept of the living wage in Quadragesimo anno, Review of social economy 12, no. 2, 147–155
- Hagedorn, Jonas (2018): Oswald von Nell-Breuning SJ, Aufbrüche der katholischen Soziallehre in der Weimarer Republik, Paderborn, 372–402.
- Hellemans, Staf (1990): Strijd om de moderniteit: Sociale beweging en verzuiling in Europa sinds 1800, Leuven.
- Lieshout, J. van S. J. (1931): Encycliek ‚Quadragesimo anno‘ over het herstel der sociale orde en haar vervolmaking volgens de wet van het Evangelie, Rotterdam-Utrecht.
- Rauscher, Anton (1958): Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung. In: Quadragesimo anno: Eine Untersuchung zur Problematik ihres gegenseitigen Verhältnisses, Münster.
- Righart, Hans (1986): De katholieke zuil in Europa: Het ontstaan van verzuiling onder katholieken in Oostenrijk, Zwitserland, België en Nederland, Meppel.
- Schendelen, M. P. C. M. (1984): Consociationalism, pillarization and conflict-management in the Low Countries, Meppel.
- Sengers, Erik (2019): Paters van de sociale actie: De abdij van Berne en de sociale kwestie 1895–1940, Heeswijk-Dinther, 123–145.
- Sengers, Erik (2016): Roomsche socioloog – sociale bisschop: Joannes Aengenent als ideoloog en bestuurder van de katholieke sociale beweging 1873–1935, Hilversum.

Wirtschaftszweigen angefangen (basierend auf der Idee, dass ein Betrieb eine Wirtschaftsgemeinschaft mit eigenen Rechten ist). Darüber hinaus gab es Räte, die Entscheidungen trafen und

Kompromisse suchten, wenn es Konflikte über z. B. Tarifverträge gab. Die Grundlagen für die Selbstverwaltung waren also da.

ruf ausüben. Beide stellen Analogien zu den mittelalterlichen Zünften her; Van Beurden spricht sogar über Betriebe als soziale und familiäre Einheiten. Beide Autoren betonen auch, dass der Staat diese Verbände öffent-


Die Niederlande: eine subsidiäre Wirtschaftsordnung?

Die Ausgangsfrage dieses Beitrags war: Welche Parallelen gibt es zwischen dem Begriff Subsidiarität, wie er einerseits in *Quadragesimo anno* dargestellt wird, und andererseits in den Schriften von Aengenent und Van Beurden vor 1931? Bei der Analyse von *Quadragesimo anno* wurden vier Eckpunkte dieses Begriffes ausgemacht:

- Freie und autonome Vereinigung von Personen,
- Anerkennung dieser Vereine vom Staat

- Höhere Instanzen sollten niedrigeren Instanzen in der Ausübung ihrer Aufgaben beistehen,
- Orientierung dieser Vereine auf das Gemeinwohl.

Diese Eckpunkte lassen sich in den besprochenen Publikationen wiederfinden. Sowohl Aengenent als auch Van Beurden stellen fest, dass Berufsverbände ihren Ursprung in einer von Natur aus angelegten Neigung zur Zusammenarbeit haben, die es zwischen denen besteht, die den gleichen Be-

 Vor allem Van Beurden wiederholt immer wieder, dass der Staat eine *subventionierende* Funktion hat

lich-rechtlich anerkennen und sie in der Ausführung ihrer selbst aufgelegten Regeln weitestgehend frei lassen sollte. Vor allem Van Beurden wiederholt immer wieder, dass der Staat eine *subventionierende* (niederl. *aanvullend*) Funktion hat gegenüber den Verbänden, die auf dem wirtschaftlichen Gebiet entstehen – das dritte Merkmal. Beide Autoren sprechen aber auch



über die idealen Strukturen der Wirtschaftsordnung – mit Räten in Betrieben, Wirtschaftszweigen und in der Gesamtwirtschaft – in einer Art und Weise, die ihre Idee, dass höhere Organe die niedrigeren unterstützen sollten, verdeutlicht. Schließlich schreibt vor allem Van Beurden über die Verantwortung der Berufsverbände, Betriebsräte und der Wirtschaft im Allgemeinen für das Gemeinwohl der Gesellschaft. Die Schlussfolgerung ist, dass, obwohl diese niederländischen Autoren den Begriff „Subsidiarität“ nicht benutzen (wie hätten sie das auch tun können?), sie sehr häufig schon vor 1931 Aussagen machen, die für diesen Begriff von zentraler Bedeutung sind.

Wie kann erklärt werden, dass diese niederländischen Autoren lange vor 1931 mit „Subsidiarität“ experimentierten? Der Grund dafür mag darin liegen, dass die katholische Sozialbewegung in den Niederlanden sich nach Erscheinen von *Rerum novarum* extrem schnell entwickelt hat. Die Katholiken waren begeistert von dieser Enzyklika und benutzten sie als ein Mittel, um ihre Stellung in einer Gesellschaft zu verbessern, in der sie einen niedrigeren sozial-ökonomischen, politischen und intellektuellen Status hatten. Innerhalb einer Generation nach *Rerum novarum* gab es eine große Anzahl von katholischen Sozialverbänden auf unterschiedlichen Gesellschaftsgebieten, gefördert durch die liberale Verfassung der Niederlande.⁷ Diese Ausbreitung zwang die Bischöfe dazu, diese Verbände zu einer effektiven Sozialbewegung zu organisieren. Nachdem die konfessionellen Parteien 1918 an die Macht gekommen waren, begann der Staat, diese konfessionellen Verbände zu subventionieren, um die Soziale Frage zu lösen. Dies wiederum brachte die katholischen Intellektuellen dazu, sich schon sehr früh Gedanken über das richtige Verhältnis zwischen diesen Verbänden und dem Staat zu machen sowie über das Verhältnis der Verbände untereinander. Ziel war es, die Autonomie dieser Ver-

bände und der Kirche zu erhalten, gleichzeitig aber an Gesellschaft und Wirtschaft teilzunehmen und von der politischen und finanziellen Unterstützung des Staates zu profitieren. Diese spezifischen historischen Umstände in den Niederlanden haben die Idee der Subsidiarität unter den besprochenen Autoren, die beide in der katholischen Sozialbewegung führend waren, schon vor 1931 gefördert.



Die Gedanken über ein subsidiäres Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft können nicht nur den deutschen Autoren allein zugeschrieben werden

Die Gedanken über ein subsidiäres Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft, insbesondere den katholischen sozialen Verbänden, können nicht nur den deutschen Autoren allein zugeschrieben werden. Aber es kann gleichwohl ausgeschlossen werden, dass der Papst diesen Begriff von den besprochenen niederländischen Autoren übernommen hat: Sowohl die Historiografie als auch die Texteditionen belegen eindeutig, dass der Begriff von Von Nell-Breuning eingeführt wurde. Da Van Beurden und Aengenent kaum Literaturhinweise in ihren Texten geben, wissen wir nicht, wo sie die Ideen aufgegriffen haben, die später den Begriff „Subsidiarität“ bilden sollten. Nur einmal schreibt Aengenent in einem unklaren Textabschnitt, dass er unter anderen von Pesch und Cathrein inspiriert worden sei. Diese Jesuitenpatres und Autoren hatten sicher einen Einfluss auf ihren Mitbruder Von Nell-Breuning. Dazu kommt noch, dass die deutschen Jesuiten seit dem 1870er-Kulturkampf bis weit in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts Studienhäuser in den Nieder-

⁷ Dies im Vergleich zum deutschen Kaiserreich, wo die Katholiken Ende des 19. Jahrhunderts im Kulturkampf unterdrückt wurden.

KURZBIOGRAPHIE

Erik Sengers, geb. 1971, ist Religionssoziologe (Promotion 2003) und Kirchenhistoriker (Promotion 2016). Er ist Privatdozent an der Tilburg School of Catholic Theology. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Geschichte der katholischen Sozialbewegung, Religionssoziologie, Caritas-theologie und -praxis, und Praktische Theologie/Gemeindeaufbau. Er ist Diakon des Bistums Haarlem-Amsterdam und Vorstandsmitglied des Zentrums für die Soziallehre der Kirche. Aktuelle Publikationen: Über das Diakoniat in den Predigten Josef Ratzingers (*Communio*), Soziallehre und geistliche Begleitung in Anstalten (Beitrag in Van Iersel: *Vredeseducatie in de krijgsmacht*, Delft 2020) und über die Sozialaktivisten der Prämonstratenserabtei Berne (2019). Mehr Infos unter www.tilburguniversity.edu/nl/medewerkers/e-sengers

landen unterhielten (Pesch ist sogar 1926 im niederländischen Valkenburg gestorben). Es ist deswegen anzunehmen, dass es, vielleicht über das Bischöfliche Seminar in Kerkrade/Herzogenrath, zwischen diesen deutschen und niederländischen Autoren einen intellektuellen Austausch gab. Zudem wurden Beispiele aus der katholischen Sozialbewegung in Deutschland in den Niederlanden studiert und als Inspirationsquelle für die niederländische katholische Sozialbewegung im Bereich der Bauern, Gewerkschaften, und Bergleute genutzt. Da die Niederlande einen fruchtbaren Boden für die katholische Sozialbewegung boten, kann man davon ausgehen, dass die Ideen dieser deutschen Jesuiten vor dem Erscheinen von *Quadragesimo anno* in 1931 ihren Weg zu den niederländischen Katholiken gefunden hatten.



Darwin und die Gentechnik

Metzl, Jamie: *Der designte Mensch. Wie die Gentechnik Darwin überlistete.* Aus dem Englischen von Gabriele Gockel, Sonja Schuhmacher und Claus Varrelmann, Hamburg: Edition Körber 2020, 424 S., ISBN 978-3896842763

Der Autor ist Publizist und arbeitet als Senior Fellow des Thinktanks Atlantic Council in Washington D. C.; er ist Kommentator bei CNN und der BBC und war u. a. tätig in der zweiten Amtszeit von Präsident Clinton beim Nationalen Sicherheitsrat – von dem er gleich zu Beginn seines Buches erzählt und wo er den ersten Anstoß zum Thema bekam – und arbeitete auch im Außenministerium der USA sowie in der Führung einer Biotechnologie-Firma. Die englische Originalausgabe erschien 2019 unter dem Titel „Hacking Darwin. Engineering and the Future of Humanity“. Dementsprechend geht es um Überlistung oder besser: um Überbietung und Abschied von Darwins gewohnter Evolutions- und Mutationswillkür, denn „jetzt mutieren auch die Regeln der Darwin’schen Evolution. Künftig wird sich ein Großteil unserer Mutation nicht zufällig ereignen. Sie wird von uns selbst gestaltet werden. Künftig wird nicht mehr von natürlicher Selektion die Rede sein können. Sie wird von uns selbst gelenkt werden. Künftig wird unsere Spezies selbst die Kontrolle über unseren evolutionären Prozeß ausüben, denn wir werden unsere künftigen Nachkommen genetisch so verändern, daß sie sich von dem, was wir heute sind, unterscheiden. Mit anderen Worten: Wir stehen am Beginn eines Prozesses, bei dem wir Darwin hacken werden. Wir werden ihn überlisten.“ (12) Direkt am Anfang des Buches präsentiert der Autor seine grundlegenden Thesen, eingepackt in einen anschaulich erzählten



Besuch in einer New Yorker Samenbank, um das eigene Spermium möglichst langfristig einfrieren zu lassen – nicht aus medizinischen Gründen, sondern aufgrund grundsätzlicher Erwägungen. Diese lassen sich zusammenfassen mit dem Titel eines Vortrags des Autors im Juni 2008 im amerikanischen Kongress: „Genetik und andere Technologien zur Modifikation des Menschen.“ Denn: „Nachdem beinahe vier Milliarden Jahre lang die Evolution gemäß bestimmter Regeln stattgefunden ist, schickt sich unsere Spezies nun an, sich gemäß anderer Regeln weiterzuentwickeln.“ (18) Das heißt: Selbstbestimmung statt Willkür in der Fortpflanzung, Design statt Natur, Genetik statt Evolution, Informationstechnologie statt Biologie. „Unsere Erbmasse hat nichts Magisches, wie wir inzwischen wissen, sondern ist ein Code, der in immer größerem Maße begriffen, gelesen, geschrieben und gehackt werden kann. Aus diesem Grund werden wir bald viele der Erwartungen an uns selbst haben, die wir auch an andere Informati-

onstechnologien stellen. Wir werden uns zunehmend auf vielfältige Weise als IT betrachten.“ (19) Und folgerichtig endet das Buch mit den Sätzen „Die genetische Revolution wird eine der größten Chancen in der Geschichte unserer Spezies eröffnen, Fortschritte im Bereich von Gesundheit und Wohlergehen des Menschen zu erzielen. Der Zugang zu Gentechniken für uns und unsere Kinder ist ein weiterer Schritt in unserem ständigen Kampf gegen die Grausamkeiten der Natur, um unsere größten Hoffnungen zu verwirklichen und unsere begrenzte Biologie und eines Tages sogar unseren zeitlich befristeten Planeten zu überwinden.“ (363) Dazwischen entfaltet der Autor ein kundiges Kaleidoskop der Möglichkeiten moderner Gentechnik und der Techniken des „enhancement“ menschlicher Personen – obwohl man gerade den philosophisch kolorierten Begriff der Person als mögliche ethische Bezugsgröße gentechnischer Entscheidungen vergeblich sucht. Dies ist bedauerlich, da doch der Autor selbst interessiert ist am Dialog über rote Linien, die nicht überschritten werden sollten, und an der Debatte über die Zukunft der genetischen Eingriffe beim Menschen, „um den Nutzen der revolutionären Gentechnik möglichst zu optimieren und deren Schaden zu minimieren.“ (25) Der Gedankengang ist nur konsequent: „Wir fühlen uns stark zu allem hingezogen, das wir als natürlich erachten, doch unsere Spezies ist durch das unablässige Bemühen gekennzeichnet, die Natur zu zähmen.“ (26) Wo ist die Grenze der Zählung und Manipulierung der Natur, einschließlich von, wie der Autor unterstreicht, In-vitro-Fertilisation, prädiagnostischer genetischer Testverfahren und Embryo-Screening? Diese Frage muss geklärt werden, „denn wir alle müssen klären, wie wir Kinder bekommen wol-

len.“ (31) Könnte der klassische Personbegriff als Maßstab der Würde des Individuums, das durch den Zufall des Ursprungs und der eigenen Zeugung vor prinzipieller Manipulation geschützt wird, dabei eine Hilfe sein? Um es kurz zu machen: Diese und ähnliche Fragen der klassischen Ethik werden in dem Buch nicht berührt, aber das ist auch nicht das Ziel des Autors. Er behandelt kundig und gut lesbar die Fakten, etwa die heute vollkommene Vermeidbarkeit des Tay-Sachs-Syndroms, einer Erbkrankheit, die aus einer einzigen Mutation bei Chromosom 15 resultiert, und schon im Alter von zwei Jahren zu degenerativen Prozessen bis zum Tod führt: Durch die DNA-Sequenzierung ist nun ein genetisches Screening möglich, das zum Verschwinden des Syndroms bei Menschen führt. Die Frage ist nur: Wo ist die Grenze des Screenings und der Gen-Editierung durch CRISPR-Cas9, und nachfolgend der genetischen Verbesserung oder Manipulation erreicht? Der Autor stellt diese und ähnliche Fragen, indem er die „Decodierung der Identität“ (84) an Hand visionärer Kinderwunschkloniken beschreibt. Normative Antworten

allerdings wird man vergeblich suchen, dafür gibt es aber jede Menge interessante Informationen aus dem biomedizinischen Labor und der Forschung, etwa zu monogenetischen Mutationen der Immunresistenz gegen Ebola, die gentechnisch zur Ausrottung der Viruskrankheit verwendet werden können.

Der Autor gibt mehrfach zu erkennen, dass er nicht religiös ist, und, in Bezug auf den Menschen, schlicht und nüchtern davon ausgeht, „daß wir uns mittels Evolution aus Mikroben entwickelt haben“, so dass Menschen begriffen werden als „ein einzelliger Organismus, der in 600 Millionen Jahren durch wilde, zufällige Mutationen und natürliche Selektion zu dem geworden ist, was wir heute sind. Wir sind nicht von unendlicher, sondern nur von gewaltiger Komplexität. Das ist ein großer Unterschied. Wären wir von unendlicher Komplexität, würde es uns nie gelingen, uns zu begreifen. Ist die Komplexität aber lediglich gewaltig, werden eines Tages unsere technischen Verfahren so ausgeklügelt sein, daß sie es mit dieser Komplexität aufnehmen können.“ (175) Dies wird vom

Autor sehr anschaulich und mit vielen Beispielen geschildert; explizit auf religiöse und katholische Normen geht er im Rahmen des Problems der Abtreibung aus medizinischen Gründen und im Blick auf Embryonen-Selektion ein. Hier scheint er auf eine Art liberaler bioethischer Ökumene zu setzen: „*Offen für einige gentechnische Veränderungen zu sein, bedeutet selbstverständlich nicht, daß sich das transhumanistische Christentum, der jüdische Mainstream, der fortschrittliche Buddhismus und andere Glaubensrichtungen auf eine abschüssige Bahn begeben, die in unbegrenztem Transhumanismus endet.*“ (294) Es bleibt am Ende die bedrückende Frage: Gibt es einen letzten ethischen Maßstab, der die Technik zähmen soll? Und genauso wichtig und bedrückend aus theologisch-ethischer Sicht: Was trägt eigentlich die Rede vom christlichen Gott bei zur Beantwortung der ethischen Frage nach den sehr konkreten Grenzen genetischer Manipulation?

Peter Schallenberg,
Mönchengladbach / Paderborn

Theologie und Staat

Dietz, Alexander/Doehorn, Jan/Kunze, Axel Bernd/Schwiehorst-Schönberger, Ludger: *Wiederentdeckung des Staates in der Theologie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020, 264 S., ISBN 978-3-374-06636-0

Lebt die aktuelle Theologie von staatlichen Voraussetzungen, die sie selbst nicht schaffen kann? Diese Umkehrung des bekannten Böckenförde-Theorems, das nach den religiösen Voraussetzungen des säkularen Rechtsstaats fragte, drängt sich bei der Lektüre des Bandes zur theologischen Wiederentdeckung des Staates zumindest als Frage auf. Den vier Autoren, paritätisch ökumenisch besetzt, aus der Systemischen Theologie, der Sozialethik und der Exegese des Alten und Neuen Testaments, ist ein vielschich-



tiger, aber kohärenter Weckruf gelungen, den Staat und die Staatsidee theologisch nicht links, oder besser „rechts“, liegen zu lassen.

Die Autoren legen insgesamt 39 provokante Thesen vor, verantworten ihre jeweiligen Kapitel aber selbst. Für Einleitung und Ausblick, der die Debatte zur Bedeutung des Nationalstaates aus Amosinternational 4/2019 aufnimmt, stehen sie gemeinsam. Dem achthändigen Werk geht darüber nicht die Unterscheidbarkeit des Anschlags seiner individuellen Autoren verloren. Die Kohärenz der Argumentation erhält aber auch eine stilistische Stringenz, die sich einer wohlgedachten Monografie annähert.

Die Kapitel legen vier Zugänge: Alexander Dietz fragt kritisch an, ob die Staatsvergessenheit aus der Sünden-



vergessenheit einer schwärmerisch abgedrifteten Theologie herrühren könnte. Ludger Schwienhorst-Schönberger formuliert die steile These, dass politisch das Alte Testament der Weisheit letzter Schluss wäre. Jan Dockhorn zieht den Obrigkeitsehters des Römerbriefs zum Argument für einen aufrechten Gang als staatstragender Christ heran. Axel Bernd Kunze verhandelt zunächst die Konsequenzen des schwindenden Verständnisses des Rechtsstaats bevor er der Frage nach den Lebensquellen des Gemeinwesens aus bildungsethischer Sicht nachgeht und dabei auch bei Böckenförde ankommt. Schon an diesen knappen Hinweisen scheint durch, dass es den vier Autoren um nichts weniger als einen Frontalangriff auf die Positionen der Theologie zur Politik gehen könnte. Und so ist es auch: Die Theologie und speziell die Sozialethik übersehen den Staat eher als dass sie sich mit ihm auseinandersetzen. Falls eine Auseinandersetzung doch stattfindet, wird insbesondere der Nationalstaat meist vorschnell zugunsten einer diffusen Weltgemeinschaft abgewertet.

Schützenhilfe kann die Politikwissenschaft der Theologie zumindest mit dem Verweis auf ein arg zugespitztes Staatsverständnis geben. Es scheint, dass Georg Jelineks Staatstria von Staatsgewalt, Staatsvolk und Staatsgebiet, zudem nationalstaatlich und mit Fokus auf die

Flüchtlingskrise überbelichtet, recht freihändig durch die Zeiten durchgetragen wird. Aber passt eine solche Vorstellung aus dem nationalstaatlichen Ideenhimmel des ausgehenden 19. Jahrhunderts auf das alte Israel, das römische Imperium und die Bundesrepublik im 21. Jahrhundert? Antworten die Mitgliedstaaten der WHO im Coronamodus darauf wirklich mit Ja, nur weil das Mobilitätsversprechen der Globalisierung dispensiert wird und jeder Staatenlenker macht, was er will?

Wenn dem der Fall sein sollte, dann nur auf dem sehr abstrakten Niveau einer Gewaltinstanz, die sich um die Sicherheit ihres Bezugsobjekts innerhalb ihrer begrenzten Reichweite kümmert. Da die Autoren aber offensichtlich nicht in die Falle der Frage Augustins nach dem Unterschied von Staat und Räuberbande geraten möchten, müssen sie diesen engen Gesichtskreis in den Kontext einer universalen, zumal christlichen, Gerechtigkeitsanforderung stellen. Wenn man zu traditionellen Staatsvorstellungen, wie gefordert, zurückkehren möchte, dann ließe sich hinsichtlich der aristotelischen *societas perfecta* anführen, dass der interdependente Nationalstaat seine demokratische Legitimitätsgrundlage verlor, weil er nicht mehr für die Kongruenz von Herrschaftsbetroffenheit und Herrschaftspartizipation sorgen kann. Einfach wird es aber auch nicht für die von der

Universalität der Sollensansprüche herdenkende Theologie. Denn sie verweist ja gerade nicht auf den Akteur Kirche als Organisationsinstanz globalen Regierens und des solidarischen Ausgleichs, sondern adressiert andere, die letztlich von Willen und Fähigkeit der Staaten abhängen.

Das starke zentrale Argument des Bandes liegt im Verweis auf die gleichzeitig gottgegeben begrenzte, aber auch gottgefällig unerhörte Leistungsfähigkeit einer Machtkonzentration die im Sündenstrudel der Weltzeit zumindest für die partikular organisierte Gruppe, – der die Autoren interessierende Fall bleibt engbegrenzt das Staatsvolk einer modernen Nation – ein Minimum an Sicherheit und gutem Leben gewährleisten kann. Politische Forderungen darüber hinaus werden so nicht nur begründungspflichtig, sondern sie müssen auch belegen, dass sie das gottgewollte Minimum an Ordnung nicht leichtfertig aufs Spiel setzen. Warum aber Paulus gerade mit seiner Aufwertung aller Obrigkeit den demokratischen Rechtsstaat bevorzugt haben sollte, muss noch geklärt werden.

Auf dem knappen Raum einer Rezension lässt sich der Streit über den Staat nicht ausfechten. Die knappen Hinweise mögen ihn aber doch so befeuern, dass er anderswo ausgetragen wird. Denn eine engagierte Auseinandersetzung ist dem Buch wirklich zu wünschen.

Mariano Barbato, Passau

Internationale Konfliktprävention

Peters, Daniel: Menschenrechtsschutz in der internationalen Gesellschaft. Extraterritoriale Staatenpflichten und Responsibility to protect, Baden-Baden: Nomos/Münster: Aschendorff Verlag 2020 (= Studien zur Friedensethik Bd. 66), 405 S., ISBN 9783848760343

Wer der Meinung ist, dass die UNO ein überflüssiger, stets mit sich selbst im Streit befindlicher Debattierclub ist und ihre Deklarationen und Resolutionen nichts als wirkungslose Papiertiger, sollte

dieses Buch lesen. Nicht dass das ein reines Vergnügen wäre, dazu ist es viel zu dicht und anspruchsvoll. Aber wer sich vom Autor gleichsam an die Hand nehmen lässt, findet sich sehr rasch inmitten vielfältiger und gehaltvoller Überlegungen, Anstrengungen, Vorschläge, Interessen, Konflikte und Dilemmata. Stets kompetent angeleitet bekommt er schnell einen Eindruck davon, wie kompliziert unsere Wirklichkeit tatsächlich ist, wie fragil unser Zusammenleben und wie vieldimensional das erforderliche

politische und diplomatische Management.

Das große Thema der Arbeit – ursprünglich eine sozialwissenschaftliche Dissertation in Kooperation mit dem Institut für Theologie und Frieden der Bundeswehr-Universität Hamburg – ist vereinfacht gesagt die internationale Konfliktprävention und deren Instrumenten-Kasten. Technischer ausgedrückt geht es um die Idee der Schutzverantwortung durch die Staaten, ihre Begründung und ihr Operationalisierung.

Der Hintergrund: „Generell können grundlegende Menschenrechte durch unterschiedliche Akteure, vor allem Staaten und Internationale Organisationen [...] sowie nichtstaatliche Akteure, beispielsweise Rebellengruppen oder transnationale Unternehmen [...] verletzt werden.“ (17) Dem entspricht das internationale Menschenrechtsregime dadurch, dass es „in diverse Schutzagenden zergliedert [ist], die weitestgehend isoliert voneinander in verschiedene Teilbereiche des Völkerrechts hineinwirken.“ (17) Diese Fragmentierung hinterfragt der Vf. und erkennt im schon bestehenden Konzept einer staatlichen Schutzpflicht den Kern und Ausgangspunkt einer umfassenden gestuften Schutzverantwortung der Staaten.

Nach der Darlegung des völkerrechtlichen Sachstands in Sachen Menschenrechtsschutz geht es dem Autor um die Herausarbeitung der Idee der Schutzverantwortung aus den rechtspolitischen Diskursen über den Schutz vor Massenverbrechen und über den Schutz vor Schädigungen im Zuge der globalisierten Weltwirtschaft. Im Anschluss daran wird das Konzept gestufter Verantwortung theoretisch in die Forschungstradition der sog. Englischen Schule (Referenzautoren sind Raymond J. Vincent und Andrew Linklater) eingeordnet, die sich nach Meinung des Vf.s am intensivsten mit den verschiedenen Formen von Schädigungen, die durch transnational agierende Akteure verursacht werden, befasst hat. In zwei weiteren Hauptkapiteln werden dann die *Responsibility to Protect* (durchgängig abgekürzt als R2P) sowie die Zuschreibung extraterritorialer Schutzpflichten als die beiden möglichen kontextsensitiven Konzepte zur Operationalisierung des Schutzes herausgearbeitet und ausführlich und vergleichend charakterisiert. Während es beim ersten über die Verhinderung von Massenverbrechen hinaus um Konfliktprävention geht, ist der Fokus beim zweiten auf den Schutz der grundlegenden Menschenrechte gerichtet. Bei der Zuschreibung extraterritorialer Schutz- und Sorgfaltspflichten zum Schutz grundlegender Menschenrechte geht es konkret um



die Verhinderung bzw. Verantwortung für Schädigungen, die von Mitgliedsstaaten internationaler Organisationen im Zusammenhang von Schulden-Regimen auferlegt bzw. von den Heimatstaaten transnational agierender Unternehmen zugelassen werden. Zu den identifizierten Schädigungsformen – und hier wird es auch ethisch-theoretisch spannend – gehören ausdrücklich auch Fahrlässigkeit, Komplizenschaft und Unterlassung von Überwachung. In der politischen Debatte in Deutschland war dieses Kernanliegen zuletzt präsent im Streit um das sog. Lieferkettengesetz, in der Schweiz im Umfeld der Volksabstimmung zur „Konzernverantwortungsinitiative“ vom November 2020; letztere verlangte, dass Unternehmen mit Sitz in der Schweiz, die im Ausland gegen Menschenrechte und internationale Umweltstandards verstießen, zivilrechtlich auch im Heimatland zur Rechenschaft gezogen werden können. Davon betroffen sind auch Infrastrukturmaßnahmen wie die Verpachtung von großen Landflächen an ausländische Großinvestoren, durch die die Menschenrechte auf Nahrung, Wasser, Gesundheit und angemessene Unterkunft großer Teile der einheimischen Bevölkerung verletzt und Konflikte befeuert werden können. Ausführlich wird über Initiativen und Schwierigkeiten, entsprechende Sorgfaltspflichten für Unternehmen im nationalen Recht und Möglichkeiten

zu deren Überwachung und Durchsetzung informiert. Ein abschließendes Kapitel prüft die Chancen, Wege und auch Grenzen der Umsetzung dieser Schutzidee im Rahmen der gegebenen Institutionen der internationalen Gesellschaft.

Im Zuge dieser konzeptionellen Überlegungen kommen auch ausführlich die bislang favorisierten Instrumente des Schutzes vor Menschenrechts-Verbrechen und die Erfahrungen mit ihnen zur Sprache, also die sog. Humanitäre Intervention (s. etwa 50–54 u. 177–195 u. ö.), die Zuschreibung eigenständiger extraterritorialer Schutzpflichten zur Verhinderung von Völkermord, Sanktionen, die Praxis des Resettlements, die Restringierung der Rüstungsexporte, Peace-Keeping sowie die wirksame Absicherung der basalen sozialen und wirtschaftlichen Menschenrechte durch internationale Verträge. Dabei müssen die Staatenpflichten entlang der drei Verantwortungsdimensionen Achtung, Schutz und Gewährleistung behandelt werden. Andererseits geht es auch um die Kritik der hochproblematischen Folgen der Strukturanpassungsprogramme, die mit der Vergabe von Krediten der internationalen Finanzorganisationen verknüpft werden.

Die Arbeit ist, wenn man sich auf sie einlässt, von luzider Struktur und gedanklicher Folgerichtigkeit. Einleitende Verbindungstexte, regelmäßige Zusammenfassungen und übersichtliche Tabellen unterstützen den Leser, auch den aus den angrenzenden Fachdisziplinen wie der Sozialethik. Unnötig erschwert wird die Lektüre durch die häufige und durchgängige Benutzung von Kürzeln („IB-theoretisch“ zum Beispiel) und die vielen, z. T. sehr umfangreichen englischsprachigen Textzitate, die nicht selten auch in deutsche Nebensätze integriert werden; ausgesprochen ärgerlich sind die nicht gerade wenigen Druckfehler, die in dem sonst ausgesprochen solide ausgestatteten Band verblieben sind.

Konrad Hilpert, Gräfeling



Christian Spieß: Between Semantics of Love and Natural Law. *Fratelli tutti* in the Context of Papal Social Proclamation

In his social encyclical *Fratelli tutti*, Pope Francis once again consistently places the Church at the side of the poor, marginalised and excluded. In dealing with (global) social inequalities and processes of exclusion, he chooses the semantics of social love and brotherhood, which is unusual for the tradition of papal social proclamation. He contrasts the Good Samaritan as a shining example with the "shadow of isolation" in the world. Besides a comprehensive critique of neoliberalism, the encyclical also offers a recourse to a strong normative concept of truth and natural law. The article sheds light on this tense social-ethical arrangement and attempts to place it in the traditional context of previous papal social preaching and Catholic social teaching.

Michelle Becka: Overcoming Indifference – Shaping Migration. Migration and Integration in *Fratelli tutti*

A seminal aim of the encyclical *Fratelli tutti* is overcoming indifference to realise fraternity. This also applies to migration, which plays an important role in the encyclical. After outlining the understanding of human dignity in the encyclical, this article explains and discusses its contribution to the migration discourse. Two theses are put forward: The encyclical's

statements on migration represent important statements of Catholic social proclamation that can be connected to current migration discourses and at the same time enrich them. At the same time, the encyclical's impact remains limited, which is due above all to the extensive lack of social ethical considerations oriented towards justice (and freedom).

Matthias Möhring-Hesse: "Best Politics" in Dialogical Coexistence. On the Theory of Politics and Society in the Social Encyclical *Fratelli tutti*

Officially, a social encyclical on universal fraternity and social friendship, *Fratelli tutti* is first and foremost an urgent plea for dialogical politics: only the "best politics in the service of the true common good" (No. 154) can solve the great distortions of this world. To this end, the creative and integrative potentials of dialogical politics should be released. But is the "theory" of social integration and "political charity" offered in the social encyclical suitable to orient such a policy?

Saida Mirsadri: *Fratelli – e sorelle – tutti*. The Social Encyclical from a Muslim Perspective

In the encyclical *Fratelli tutti* written by Pope Francis, for the first time a non-Christian, a Muslim, acts as godfather: Grand Imam Ahmad al-Tayyeb. Such a courageous step is a peacemak-

ing and solution-oriented impulse in a world facing many new challenges and in which the gap between Christian and Islamic countries is widening. The encyclical makes a valuable contribution to religious discourse, not least its existential approaches show how much the positive potentials of religions can serve the benefit of all. Unfortunately, women are not given enough attention by Pope Francis.

Johannes Wallacher: For a Humane Order of the World Economy. Impulses from *Fratelli tutti*

The encyclical *Fratelli tutti* met with sometimes sharp rejection because of its criticism of capitalism. However, the Pope by no means condemns free-market competition and globalisation. According to him, however, a humane order of the (world) economy is needed to increase the prosperity and social participation of all and, above all, to overcome the exclusion of the poorest and most vulnerable people. The vision of universal fraternity offers orientation not only for personal initiative, but also for the shaping of regulatory structures, both nationally and internationally. In doing so, the Pope draws on the tradition of the Church's social teaching with its central principles, which he develops further in the light of new challenges – as the article shows with reference to the order of the world economy in general and the world trade order WTO in particular.



Christian Spieß : Entre une sémantique de l'amour et le droit naturel. *Fratelli tutti* dans le contexte de l'enseignement social des papes

Dans son encyclique sociale *Fratelli tutti*, le Pape François, une fois de plus, situe résolument l'Eglise aux côtés des pauvres, des marginalisés et des exclus. Se penchant sur les inégalités sociales (mondiales) et les processus d'exclusion, il choisit une voie inhabituelle à la tradition de l'enseignement social des papes en passant par une sémantique de l'amour social et de la fraternité. Il oppose l'exemple lumineux du bon samaritain aux « ombres d'un monde refermé ». Outre une critique détaillée du néolibéralisme, l'encyclique propose un recours tant à une notion très normative de la vérité qu'au droit naturel. L'article met en lumière cet arrangement d'éthique sociale plein de tensions et tente de l'inscrire dans le contexte de la tradition précédente de l'enseignement social des papes, plus particulièrement de la doctrine sociale catholique.

Michelle Becka : Vaincre l'indifférence – gérer la immigration. Migration et intégration dans *Fratelli tutti*

Une des préoccupations majeures de l'encyclique *Fratelli tutti*, c'est de surmonter l'indifférence afin de réaliser la fraternité. Cela vaut également pour la migration qui joue un rôle important dans l'encyclique. Après avoir esquissé la compréhension de la dignité humaine dans l'encyclique, l'article explique et s'interroge sur ce que celle-ci apporte au débat sur la migration. Deux thèses

sont avancées : Les remarques de l'encyclique sur la migration représentent des déclarations importantes de l'enseignement social catholique. Elles sont au niveau du débat actuel sur la migration et l'enrichissent en même temps. D'autre part, l'impact de l'encyclique est limité ce qui, avant tout, est dû au fait que des réflexions d'éthique sociale relatives à la justice (et la liberté) font largement défaut.

Matthias Möhring-Hesse : « La meilleure politique » dans la coopération et le dialogue. Sur la théorie politique et de la société dans *Fratelli tutti*

Etant, selon l'interprétation officielle, une encyclique sociale sur la fraternité universelle et l'amitié sociale, *Fratelli tutti* est d'abord un plaidoyer insistant pour une politique de dialogue. Seule « la meilleure politique au service du vrai bien commun » (§ 154) peut résoudre les grandes distorsions de ce monde. A cette fin, il faut libérer les potentiels créatifs et intégratifs d'une politique de dialogue. Cependant, la « théorie » de l'intégration sociale et de la charité sociale proposée dans l'encyclique est-elle apte à orienter une telle politique ?

Saida Mirsadri : *Fratelli – sorelle – tutti*. L'encyclique sociale d'un point de vue musulman

Avec l'encyclique *Fratelli tutti* écrite par le pape François, c'est la première fois qu'un non-chrétien, un musulman a inspiré le texte : le Grand Iman Ahmad al-Tayyeb. Une telle démarche courageuse représente une impulsion prometteuse de

paix et de solutions dans un monde qui doit faire face à de nombreux nouveaux défis et dans lequel le fossé entre le pays chrétiens et musulmans se creuse. L'encyclique apporte une contribution précieuse au débat sur les religions, notamment par ses approches existentielles qui montrent, combien les potentiels positifs des religions peuvent profiter à tous. Malheureusement, chez le pape François les femmes sont les laissés pour compte.

Johannes Wallacher : Pour un ordre économique mondial qui convient à l'homme. Impulsions de *Fratelli tutti*

A cause de sa critique du capitalisme, l'encyclique *Fratelli tutti* a rencontré un rejet relativement sévère. Cependant, le Pape ne condamne en aucune façon la libre concurrence de l'économie de marché et la mondialisation. Selon lui, il faut un ordre économique (mondial) orienté vers l'homme pour accroître la prospérité et la participation sociale de tous et surtout pour surmonter l'exclusion des personnes les plus pauvres et les plus vulnérables. La vision d'une fraternité universelle offre une orientation non seulement pour l'action personnelle mais aussi pour la mise en place de structures d'ordre tant au niveau national qu'au niveau international. Ce faisant, le Pape s'inspire de la tradition de la doctrine sociale de l'Eglise et de ses principes centraux qu'il développe davantage à la lumière de défis nouveaux. L'article le démontre en s'appuyant sur l'exemple de l'ordre économique mondial en général et de l'Organisation Mondiale du Commerce (OMC) en particulier.