

Sozialethische Arbeitspapiere

des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften

Marianne Heimbach-Steins, Claudius Bachmann, Eva Hänselmann, Barbara Ladenburger, Lina-Marie Ostertag, Lea Quaing, Lukas Rehbach, Gary Slater, Judith Urselmann

Die Enzyklika Fratelli tutti von Papst Franziskus (3. Oktober 2020). Sozialethische Beobachtungen und Analysen

März 2021



Institut für Christliche Sozialwissenschaften
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Robert-Koch-Straße 29
48149 Münster
Telefon: 0251/83-32640
Fax: 0251/83-30041
Email: ics@uni-muenster.de
Internet: www.uni-muenster.de/FB2/ics/

© 2021 Institut für Christliche Sozialwissenschaften Münster

ISSN (Print) 2510-1749

ISSN (Online) 2510-1757

DOI: 10.17879/74089680795

VORWORT	- 1 -
1 KONTEXT, TONLAGE, RESONANZ – EINFÜHRUNG	- 2 -
1.1 EINE KRISENGESCHÜTTELTE WELT	- 2 -
1.2 EIN POLITISCH-ETHISCHER TRAUM	- 2 -
1.3 BEOBACHTUNGEN ZUR REZEPTION DER ENZYKLIKA	- 4 -
1.3.1 ... in Deutschland	- 4 -
1.3.2 ... in the US and the Anglophone World	- 6 -
2. „UNIVERSALE GESCHWISTERLICHKEIT“ UND „SOZIALE FREUNDSCHAFT“ – LEITMOTIVE	- 7 -
2.1 RELIGIÖSE QUELLEN EINES KONKRETEN ETHISCHEN UNIVERSALISMUS	- 8 -
2.2 EIN KOMPLEXES SEMANTISCHES FELD	- 9 -
2.2.1 Geschwisterlichkeit – Freundschaft	- 10 -
2.2.2 Liebe als tugendethisches Movens der Geschwisterlichkeit	- 10 -
2.2.3 Soziale Liebe – politische Liebe – Solidarität	- 11 -
2.3 HANDLUNGS- UND VERÄNDERUNGSORIENTIERUNG	- 13 -
3. KRITIK UND ORIENTIERUNG – THEMENFELDER	- 13 -
3.1 KOMMUNIKATION	- 13 -
3.1.1 Kontexte der Kommunikation	- 14 -
3.1.2 Irrwege der Kommunikation	- 15 -
3.1.3 Dialogische Kommunikation	- 16 -
3.2 POLITIK	- 17 -
3.2.1 Gemeinwohlorientierung – „populäre“ vs. „populistische“ Ausrichtung	- 17 -
3.2.2 Institutionen zur Förderung des globalen Gemeinwohls	- 19 -
3.2.3 Ziele und Aufgabenfelder	- 20 -
3.3 WIRTSCHAFT	- 21 -
3.3.1 Implizite Normativität und alternative Leitbilder	- 21 -
3.3.2 Handlungs- und Verantwortungsdimensionen	- 23 -
3.3.3 Empirische Plausibilität	- 25 -
4. PRODUKTIVE SPANNUNGEN UND BLINDE FLECKEN – ETHISCHE LESEPERSPEKTIVEN	- 26 -
4.1 THE LOCAL-GLOBAL POLARITY	- 26 -
4.1.1 Traces of the local-global Polarity in Catholic Social Teaching	- 27 -
4.1.2 The issue of borders	- 28 -
4.2 MENSCHENRECHTE	- 28 -
4.2.1 Entwicklungs- und migrationsethische Konkretionen	- 29 -
4.2.2 Gemeinwohlorientierung als Korrektiv im Menschenrechtsdiskurs	- 30 -
4.3 GENDER – RACE – CLASS – EINE INTERSEKTIONALE LESEPERSPEKTIVE	- 31 -
4.3.1 Gender – Race – Class – Einzelbetrachtungen	- 31 -
4.3.2 Gender – Race – Class – (K)ein Bewusstsein für Intersektionen?!	- 35 -
5. KIRCHE IM PERFORMATIVEN SELBSTWIDERSPRUCH – AUSBLICK	- 35 -
5.1 GESCHWISTERLICHES ETHOS – EINHEIT NEU DENKEN	- 36 -
5.2 DIALOGISCHE KOMMUNIKATION – WAHRHEIT GEMEINSAM SUCHEN	- 37 -
5.3 SINN FÜR UNGERECHTIGKEIT – GERECHTE TEILHABE IN DER KIRCHE VERWIRKLICHEN	- 38 -
6. ANHANG: SOZIALETHISCHE STIMMEN ZUR ENZYKLIKA	- 39 -
LITERATUR	- 42 -
ABKÜRZUNGEN	- 45 -
DIE AUTOR*INNEN	- 46 -
SOZIALETHISCHE ARBEITSPAPIER DES ICS	- 47 -

Vorwort

Die zweite Sozialzyklika von Papst Franziskus, *Fratelli tutti* (2020), hat in der deutschen Öffentlichkeit, aber auch in der theologischen Wissenschaft deutlich weniger Aufsehen erregt als die vorausgegangene Umwelt- und Sozialzyklika *Laudato si'* (2015). Und sie stieß auf ein durchaus geteiltes Echo: Die Idee der universalen Geschwisterlichkeit ist zwar für Viele attraktiv, wurde aber auch häufig als wenig realistisch, utopisch, unkonkret kritisiert oder gar als naiv belächelt. Einige stießen sich – erneut – an den kapitalismuskritischen Tönen, die wiederum bei Anderen auf volle Zustimmung trafen. Die schon im Titel ins Auge springende Genderblindheit wurde vielfach moniert. Und immer wieder wurde das Fehlen einer selbstkritischen Perspektive auf die Kirche angemahnt – zumal in einer Situation, in der diese katholische Kirche nicht nur hierzulande in einer abgrundtiefen Glaubwürdigkeitskrise steckt.

Am Institut für Christliche Sozialwissenschaften haben wir uns als Team intensiv mit dem Text befasst, ihn gemeinsam diskutiert und analysiert. Obwohl uns das sozialetische Leseinteresse verbindet, haben wir nicht alle mit der gleichen „Brille“ gelesen: Generations- und Geschlechtszugehörigkeit, fachlicher Hintergrund, persönliche Erfahrungen, spezielle Frageperspektiven und Interessen sowie Herkunftskontexte spielten eine Rolle bei der Auseinandersetzung mit den Überlegungen des Papstes. Die Zusammenführung der Perspektiven eröffnete ein breites Wahrnehmungsspektrum auf den Text, in dem wir viel Bedenkenswertes, aber auch kritikwürdige Aspekte gefunden haben. In dem nun vorliegenden Arbeitspapier fassen wir die Ergebnisse unserer Arbeit zusammen und bieten sie als Einführung wie als Anregung zur weiteren Befassung mit dem Dokument bzw. dem einen oder anderen seiner Themen und Impulse an. Wir haben uns bewusst dazu entschieden, im Text die Zweisprachigkeit beizubehalten – und die Beiträge aus der Feder von Gary Slater im englischen Original zu veröffentlichen.

Als Institutsdirektorin danke ich allen Autor*innen – den studentischen Mitarbeiter*innen Bärbel Ladenburger, Lina-Marie Ostertag und Lukas Rehbach, den wissenschaftlichen Mitarbeiter*innen Claudius Bachmann, Eva Hänselmann, Lea Quaing und Judith Urselmann, sowie unserem Humboldt-Fellow Gary Slater aus den USA – für ihr Engagement und ihre Beiträge. Lina-Marie Ostertag und Karolin Frerich gilt ein besonderes Dankeschön für die Mühe der Aufbereitung und der Korrektur des Manuskripts.

Gemeinsam wünschen wir allen Leser*innen eine ertragreiche Lektüre und hoffen, dass die Früchte unserer Diskussionen zu weiterer konstruktiver Auseinandersetzung mit den Impulsen der Enzyklika für ein geschwisterliches, gerechtes und friedliches Zusammenleben anregen.

Münster, im März 2021

Marianne Heimbach-Steins

1 Kontext, Tonlage, Resonanz – Einführung

In ersten Annäherungen versuchen wir in diesem Kapitel die Enzyklika *Fratelli tutti* als Wortmeldung des Papstes in einer herausfordernden Zeit mit ihrem religiös-ethischen Grundansatz und ihrer speziellen Tonlage zu erfassen. Zudem skizzieren wir, wie die Botschaft in der deutschsprachigen Öffentlichkeit und im angloamerikanischen Raum aufgenommen wurde. In den folgenden Kapiteln werden dann der zentrale Motivkomplex der Geschwisterlichkeit (Kap. 2) und seine Bedeutung für die Schwerpunktsetzungen in den Themenfeldern Kommunikation, Politik und Wirtschaft (Kap. 3) sowie drei nach unserer Einschätzung wichtige Leseperspektiven (Kap. 4) genauer ausgearbeitet. Abschließend fragen wir nach dem in der Enzyklika selbst kaum thematisierten selbstkritischen Potential der Botschaft im Hinblick auf die Kirche selbst (Kap. 5.)

1.1 Eine krisengeschüttelte Welt

Mitten in der weltweiten Pandemie-Krise veröffentlichte Papst Franziskus am 3. Oktober 2020 seine zweite Sozialenzyklika *Fratelli tutti*. Die Covid 19-Krise brach während der Vorarbeiten zu dem Dokument aus; weltweit markiert sie einen epochalen Bruch mit nahezu allem Vertrauten und ist damit zu dem alles bestimmenden „Zeichen der Zeit“ an der Schwelle der zweitausendzwanziger Jahre geworden. Papst Franziskus nennt die „außer Kontrolle geratene Pandemie“ (FT 33) eine „globale Tragödie“ (FT 32). Sie habe die Menschheit aus „falschen Sicherheiten“ (FT 7) gerissen, eine „Unfähigkeit hinsichtlich eines gemeinsamen Handelns“ (FT 7) und die Fragilität der sozialen Systeme offenbart (vgl. FT 33; 168). Zugleich habe diese gemeinsame Grenzerfahrung aber auch „das Bewusstsein geweckt, eine weltweite Gemeinschaft in einem Boot zu sein, wo das Übel eines Insassen allen zum Schaden gereicht“ (FT 32), eine Rückbesinnung auf die Notwendigkeit gruppenübergreifender Solidarität eingeleitet und dem Schutz der Menschenwürde als Grundpfeiler, auf dem „die sozialen Alternativen“ (FT 168) aufgebaut sein müssten, neue Aufmerksamkeit verschafft.

In dem Erfahrungs- und Herausforderungshorizont dieser und weiterer „Geißeln der Geschichte“ (Überschrift zu FT 32-36) wirbt Franziskus für ein nicht nur individuelles, sondern ausdrücklich auch politisches Ethos des geschwisterlichen Zusammenlebens. Die Leitmotive „universale Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft“ (vgl. Kap. 2) nehmen das in der Tradition der katholischen Sozialverkündigung verwurzelte Ethos der sozialen und politischen Liebe auf; der Fokus liegt aber deutlich mehr als in früheren Dokumenten auf deren universaler Dimension. Franziskus möchte alle Menschen einladen, sich als Geschwister zu begreifen und dementsprechend zu leben (vgl. FT 1-2), auch wenn die einseitig männliche Adressierung in den titelgebenden Stichworten *Fratelli tutti* in einigen Rezeptionskontexten dafür als eher hinderlich wahrgenommen wurde (vgl. Kap. 1.2; 4.3).

1.2 Ein politisch-ethischer Traum

Der Papst adressiert seine Botschaft der Geschwisterlichkeit explizit nicht nur an die Christ*innen: Unter der bezeichnenden Überschrift „ohne Grenzen“ (FT 5) greift er seine gemeinsam mit dem Groß-Imam der Al Azhar-Universität Kairo, Ahmad Al-Tayyeb, am 4. Februar 2019 in Abu Dhabi veröffentlichte Botschaft „Die Brüderlichkeit aller Menschen. Für ein friedliches Zusammenleben in der Welt“¹ auf. Diese interreligiöse Weitung ist in der päpstlichen Sozialverkündigung ohne Vorbild. Sie integriert einen bedeutsamen Strang der jüngeren päpstlichen Bemühungen um einen konstruktiven Dialog mit dem Islam, der nicht nur dem Anliegen einer theologischen Verständigung verpflichtet, sondern mindestens ebenso sehr auf das Ziel ausgerichtet ist, einen gemeinsamen Beitrag zum Frieden und zum globalen Gemeinwohl zu leisten.²

Bezeichnend ist der Habitus, in dem Papst Franziskus seine Überlegungen zu der „universalen Dimension“ der „geschwisterlichen Liebe“ präsentiert – nämlich als „demütigen Beitrag zum

¹ Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt, Abu Dhabi, Vereinigte Arabische Emirate (4. Februar 2019): *L'Osservatore Romano* (dt.), Jg. 49 (2019), Nr. 7 (15. Februar 2019). Auf diesen Text nimmt die Enzyklika immer wieder Bezug (vgl. FT 5; 29; 136; 192; 285). Franziskus parallelisiert diese Weitung explizit mit dem Bezug auf die Schöpfungstheologie des Patriarchen Bartholomaios in *Laudato si'*, womit er dem orthodoxen Christentum besondere Achtung gezollt hatte (vgl. LS 7-9).

² Eine kompakte politikwissenschaftliche Würdigung der Erklärung von Abu Dhabi nennt diese "a reference point to mitigate Christian-Muslim tensions and it is an offer of religious perspectivesto the global public" (Barbato 2019).

Nachdenken“: Die Reflexionen sollen „für den Dialog mit allen Menschen guten Willens offen“ sein (alle Zitate: FT 6). Dem*der Anderen auf Augenhöhe zu begegnen, zuzuhören, Konflikte durch Dialog zu lösen, Trennendes zu überwinden (vgl. FT 190; 198 u. ö.) – solche Handlungsweisen werden als Ausdruck der Geschwisterlichkeit und der „sozialen Freundschaft“ empfohlen. Bemerkenswert häufig charakterisiert der Papst seinen Entwurf eines universalen Ethos der Geschwisterlichkeit als „Traum“ bzw. als „Utopie“. Er pariert damit nicht nur explizit den erwartbaren Vorwurf der Nativität (vgl. z. B. FT 190), sondern bringt die Notwendigkeit zum Ausdruck, über den status quo einer unheilen Welt hinaus auf eine humanisierende Veränderung hin zu denken.³ Charakteristisch dafür ist etwa die Aussage:

„[...] [W]enn man als grundlegendes Rechtsprinzip akzeptiert, dass diese Rechte [gemeint sind die Teilhaberechte eines jeden Menschen und die Rechte der Völker, Anm. d. Autorin] aus der bloßen Tatsache des Besitzes einer unveräußerlichen Menschenwürde hervorgehen, kann man die Herausforderung annehmen, von einer anderen Menschheit zu träumen und über eine solche nachzudenken. Es ist möglich, einen Planeten zu wünschen, der allen Menschen Land, Heimat und Arbeit bietet. Dies ist der wahre Weg zum Frieden und nicht die sinnlose und kurzsichtige Strategie, Angst und Misstrauen gegenüber äußeren Bedrohungen zu säen.“ (FT 127)

Papst Franziskus entwirft eine Zielperspektive, die im gesellschaftlichen und politischen Leben nicht vollständig – und ohnehin nicht ein für alle Male – erreicht werden kann. Das utopische Potential, das dem (geteilten) Traum einer geschwisterlichen Welt innewohnt, soll, so sein Anspruch, eine notwendige Dynamik der Veränderung freisetzen, um die konkret erfahrenen Grenzen und Hindernisse eines solidarischen Zusammenlebens zu erkennen und zu überwinden. Der Papst möchte religiöse und säkulare Ressourcen für eine Umkehr mobilisieren – alle konstruktiven Kräfte seien notwendig, um die langfristigen Folgen der Corona-Pandemie wie die sich zuspitzende Klimakrise auf humane Weise zu bewältigen. Dabei werden die politischen und ethischen Probleme der Gegenwart keineswegs idealistisch übersprungen. Angesichts der „Schatten einer abgeschoteteten Welt“ (FT, Überschrift zu Kapitel 1) dringt er auf ethische Neuorientierung. Mit prophetischem Gestus erhebt er Einspruch gegen einen in vielen Ländern der Welt zu beobachtenden Politikstil, der nurmehr partikularen (Macht)Interessen dient und sich den Anforderungen des (globalen) Gemeinwohls verschließt (vgl. Kap. 3.2); dass solche Aussagen auch den Kontext des amerikanischen Präsidentschaftswahlkampf adressieren, in dessen Endphase der Text erschien, darf angenommen werden (vgl. Kap. 1.2.2). Er prangert erneut die Dysfunktionalitäten einer Wirtschaft an, die – im Gegensatz zu der Grundlogik einer ökosozialen Marktwirtschaft – die Sozialpflichtigkeit allen Eigentums auf Kosten der Armen und der ökologischen Lebensgrundlagen missachtet bzw. unterläuft (vgl. Kap. 3.3).

Die notwendige Kritik verstellt zuweilen den Blick auf positive Erfahrungen. So vermisst man etwa neben der berechtigten Sorge angesichts der Verbreitung von Hass und Hetze in den sozialen Medien eine angemessene Würdigung der positiven Wirkungen und Potentiale der digitalen Kommunikationsmittel, die gerade unter den Pandemie-Bedingungen so deutlich geworden sind wie nie zuvor (vgl. Kap. 3.1). Wo der Zugang fehlt, verschärft dies die kurz- wie langfristigen Folgen der Pandemie gravierend (z. B. für Kinder ohne Schulzugang und ohne digitale Kompensationsmöglichkeiten). Solche blinden Flecken haben zuweilen den Eindruck eines Kulturpessimismus provoziert, dessen breite Spur v. a. in den beiden vorigen Pontifikaten zu verfolgen war. In manchen Passagen der Enzyklika scheint eine solche Wahrnehmung durch; dominant ist aber eher die schon aus den früheren Wortmeldungen des argentinischen Papstes bekannte vehemente Kritik gesellschaftlich-kultureller, ökonomischer und politischer Strömungen, die individuelle und gruppenspezifische Interessen den Erfordernissen globaler Solidarität und einer globalen Beteiligungsordnung vorziehen und damit die gerechte Teilhabe der Armen und der ärmeren Länder an der Nutzung der allen Menschen zustehenden Ressourcen be- bzw. verhindern. Wurden in *Laudato si'* die Notwendigkeit und die Möglichkeit, durch eine gemeinsame Umkehr der Menschheit die eine einzige soziale und ökologische Krise einzuhegen, beschworen, so ist es in *Fratelli tutti* die Aufforderung, durch Haltung und politisches Handeln einen Weg der globalen Solidarität zur Verwirklichung der gleichen Menschenwürde aller und der dementsprechend gemeinsamen Nutzungsrechte an den Gütern der Erde einzuschlagen.

³ Diese Linie zieht sich von der ersten Bezugnahme auf Franz von Assisi (vgl. FT 4) und der Einleitung (vgl. FT 6; 8) durch das ganze Dokument (vgl. u. a. FT 30; 37; 104; 127).

Über weite Strecken liest sich Fratelli tutti wie eine „Summe“ des bisherigen Pontifikates; Predigten, Ansprachen und Verlautbarungen des Papstes werden ausgiebig zitiert⁴, nahezu alle seine zentralen Anliegen werden unter dem Vorzeichen der Geschwisterlichkeit versammelt und fortgeschrieben. Der Summen-Charakter wird durch die gegenüber LS deutlich dominante binnenkirchliche Zitationspraxis verstärkt⁵; nur sehr wenige Zitate beziehen sich nicht auf kirchenamtliche Dokumente, theologische und spirituelle Quellen⁶; v. a. Franz von Assisi kommt – wie schon in *Laudato si'* – eine prominente Rolle zu. Nur einmal wird mit dem brasilianischen Dichter Vinícius de Moraes (1913-1980) ein Kulturschaffender zitiert (vgl. FT 215); dass nicht eine einzige Stimme einer Frau zitiert wird, ist in kirchlichen Dokumenten nicht ungewöhnlich, gleichwohl in einem Text, der das Thema Geschwisterlichkeit intoniert, mehr als bedauerlich (vgl. zu der Genderblindheit des Textes Kap. 4.3). (mhs)

1.3 Beobachtungen zur Rezeption der Enzyklika

1.3.1 ... in Deutschland

Im Folgenden soll ein kurzer Überblick über die meistgenannten Themen und Kritiken der erschienenen Rezeptionen der neuen Enzyklika aufgezeigt werden. Dazu wurde der Fokus auf die im deutschsprachigen Raum veröffentlichten Rezeptionen gelegt, vor allem auf die Reaktionen in den Leitmedien, bekannten Zeitungen und kirchennahen Medien. Diese Bestandsaufnahme wird durch einen Blick auf die Veröffentlichungen in den USA ergänzt (vgl. Kap. 1.3.2).⁷

Am auffälligsten ist die kurze Rezeptionsdauer der Enzyklika. Am Tag nach der Veröffentlichung von FT, am 04. Oktober 2020, fanden sich in den meisten bekannten Zeitung in Deutschland kurze Berichte über das neue Schriftstück von Franziskus, jedoch ohne ausführliche Kommentierungen. Die Deutsche Bischofskonferenz stellte die Enzyklika in einer Pressekonferenz auch an diesem Tag vor, mit Würdigungen durch den Vorsitzenden Bischof Georg Bätzing und die Theologieprofessorin Ursula Nothelle-Wildfeuer. Auch die meisten weiteren Artikel und Stellungnahmen sind vor allem zeitnahe Reaktionen auf die Veröffentlichung von FT. Es finden sich viele Beiträge in kurzem Zeitabstand nach dem 04. Oktober 2020 und in den Wochen danach. Auffällig ist, dass schon ab Ende Oktober kaum noch neue Presseveröffentlichungen zur Enzyklika zu finden sind. Die medialen Reaktionen und Kommentierungen von FT stellen häufig keine grundlegenden Analysen der Enzyklika dar, sondern sind Zusammenfassungen der Inhalte, Reaktionen auf konkrete Schwerpunkte oder allgemeine Kommentare zu FT. So urteilt FAZ-Journalist Daniel Deckers (2020), zuständig für den Bereich katholische Kirche in Deutschland, dass „von einer das Wort verdienenden Rezeption dieses Dokumentes [...] kaum etwas zu bemerken“ sei.

Besonders auffällig ist diese schwache Rezeption im Vergleich mit der im Jahre 2015 von Franziskus veröffentlichten Enzyklika *Laudato si'*. Zwar konnte auch hier ein immenses mediales Echo kurz nach der Veröffentlichung festgestellt werden, welches nach einiger Zeit nachließ, dennoch wurde hier eine deutlich größere Anzahl an Expert*innenbeiträgen sowohl aus theologischer als auch aus naturwissenschaftlicher Sicht publiziert. Zudem äußerten sich weltweit viele politische Akteur*innen, z. B. der US-amerikanische und französische Präsident, wertschätzend zur Enzyklika (vgl. Heimbach-Steins/Stockmann 2015, 9-15). FT fand nicht annähernd so große öffentliche Beachtung und mediales Echo.

Die erstmalige Fokussierung einer Enzyklika explizit auf das zentrale Thema Geschwisterlichkeit (vgl. Kap. 2) wird in der Rezeption stark hervorgehoben und positiv aufgenommen. Der Provinzial der Schweizer Jesuiten Christian M. Rutishauser SJ (2020) sieht die Enzyklika als Chance, in den „Dialog mit den Traditionen anderer Kontinente [...] [sowie] Wege in eine solidarische und geschwisterliche Weltgemeinschaft“ zu gehen. Der Münsteraner Bischof Felix Genn sieht den Aufruf zur „radikale[n] Veränderung hin zur Geschwisterlichkeit“ nicht nur gerichtet an „Verantwortliche

⁴ Von den 288 Fußnoten der Enzyklika weisen mehr als die Hälfte (157) Zitate von Papst Franziskus aus. Er zitiert umfangreich aus seinen eigenen Schriften, Predigten und Ansprachen.

⁵ Insgesamt 49 Belegstellen verweisen auf Schriften früherer Päpste, auf Kirchenväter und lokalkirchliche Dokumente.

⁶ Je einmal werden Aristoteles, Vergil und Cicero zitiert. Insgesamt fünf Zitate beziehen sich auf Philosophen, Theologen oder Sozialwissenschaftler der Moderne (Gabriel Marcel, Paul Ricœur, Karl Rahner, Georg Simmel).

⁷ Die Reaktionen aus der sozialetischen Zunft werden hier nicht intensiv eigens beachtet. Einige Meinungen werden im Folgenden mit einfließen. Im Anhang wurde eine Auflistung der bis jetzt veröffentlichte Reaktionen von Sozialetiker*innen zusammengestellt.

in Politik, Wirtschaft, Gesellschaft und Kirche, sondern wirklich jeden von uns“ (Vatican News 2020).

Auch die biblische Rahmung durch die Verwendung des Gleichnisses des barmherzigen Samariters als Beispiel der angewandten Geschwisterlichkeit wird positiv aufgenommen, wie die Schweizer Bischöfe in ihrer Stellungnahme zeigen (vgl. de Raemy 2020). Das bekannte Gleichnis werde durch Papst Franziskus nicht neu gedeutet, unterstreiche jedoch Franziskus' Anliegen einer Welt ohne Ausgrenzung bildlich, so Andreas Lob-Hüdepohl (2020), Professor für Theologische Ethik an der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin.

In die Kritik kommt die Enzyklika aufgrund der fehlenden weiblichen Perspektive. Schon bevor die Enzyklika überhaupt erschien, sorgte der Titel „fratelli tutti“ für kritische Aufmerksamkeit. „Ich hätte mir einen Titel gewünscht, bei dem ich nicht nur mitgedacht, sondern tatsächlich auch mit genannt wäre“ (Schulz 2020) antwortet die Sozialethikerin Nothelle-Wildfeuer in einem Interview auf eine Frage zum Titel der neuen Enzyklika. Das Fehlen der Frauenperspektive steht im Fokus der Kritik vieler Kommentare. Dabei wird vor allem angemerkt, dass Franziskus sich nur auf bedeutende Männer bezieht und keine einzige Frau mit bedenkt. Das zeige sich z. B. darin, dass kein Zitat von einer Frau stamme und dass Geschlechtergerechtigkeit im Programm der neuen Enzyklika keine Rolle spiele (vgl. Neumann 2020). Die ZEIT (16.10.20) interviewt unter der Leitfrage „Hat dieser Papst mir noch was zu sagen?“ vier Frauen, die verschiedene Perspektiven auf die Kirche mitbringen, zu der neuen Enzyklika. Die Ordensschwester Philippa Haase beschreibt, wie positiv sie Franziskus sieht, dass ihr große Einzelgesten und dramaturgisch ausgefeilte Formulierungen aber auf Dauer jedoch nicht reichen. Vor allem ist sie auch enttäuscht, dass sie als Frau zwar mitgedacht, aber nicht mit angesprochen wird. Daniela Ordowski, Bundesvorsitzende der Katholischen Landjugendbewegung Deutschlands (KLJB), betont, dass nicht der Glaube, sondern die Institution Kirche Menschen aufgrund des Geschlechts oder der sexuellen Orientierung diskriminiert. Für sie ist es enttäuschend, dass der Papst nicht die gleiche Würde und Wertigkeit von Männern und Frauen und die damit verbunden Konsequenzen nennt. „Was ist eigentlich in der römisch-katholischen Kirche los, dass diese diversen Stimmen nicht gehört werden können? Vielmehr, dass sie ganz bewusst und damit gewollt überhört werden?“ (Haase/Ordowski/Klaiber/Beck 2020) fragt Judith Klaiber, promovierte Pastoraltheologin. Offen ist für sie zudem, welchen Adressat*innenkreis Papst Franziskus anspricht, wenn er nicht eine einzige Frau zitiert, und Klaiber sieht den eigentlichen Skandal in der Geschlechterungerechtigkeit, die weiterhin die Regel in der männlich-klerikal geformten Kirche ist. Das Urteil der Frauen wird deutlich, wie Johanna Beck, Literaturwissenschaftlerin und angehende Theologin, es zusammenfasst: „Während sich der Papst auf dem Papier für die Rechte von Frauen stark macht, werden Frauen in der katholischen Kirche diskriminiert und obendrein durch die problematische Wahl des Enzyklika-Titels auch noch sprachlich unsichtbar gemacht.“ (Haase/Ordowski/Klaiber/Beck 2020) (vgl. Kap. 4.3.)

In vielen Rezeptionen der Enzyklika wird deren interreligiöse Öffnung mit der wiederholten Erwähnung der Anregung durch den Groß-Imam Ahmad Al-Tayyeb positiv hervorgehoben als neuer wichtiger Impuls. So würdigt auch der Vorsitzende des Zentralrats der Muslime Aiman Mazyek (2021, 44-46) die Enzyklika als einen wichtigen Aufruf. Auch der Experte für den jüdisch-christlichen Dialog Christian M. Rutishauser SJ (2020) bezeichnet FT als „Statement darüber, wie Franziskus islamisches und christliches Engagement in der Welt sieht“.

Ein thematischer Schwerpunkt der Enzyklika, der in der Rezeption besondere Aufmerksamkeit und Kritik erfahren hat, ist das Wirtschaftsbild des Papstes (vgl. Kap. 3.3). Der Wirtschaftsexperte Professor Clemens Fuest sagt im Interview mit der Katholischen Nachrichten-Agentur: „Das Wettern gegen Märkte und angeblichen Neoliberalismus ist die größte Schwäche des Papiers.“ (Katholische-Nachrichten-Agentur 2020). Für Daniel Deckers (2020) sind die Aussagen des Papstes eindimensional, da „der Papst nicht müde wird, wahlweise den Markt, den Neoliberalismus oder das Weltfinanzsystem zu geißeln, [aber] auf den Umgang staatskapitalistischer und sozialistischer Regime mit Menschenrechten und Umweltgütern keine [...] Gedanken“ verwendet. Andere hingegen verteidigen die Aussagen des Papstes, wie Bischof Gettler aus Innsbruck, indem er Papst Franziskus zustimmt, dass diese Art der Wirtschaft viele Menschen daran hindert, eine Lebensgrundlage aufzubauen (vgl. Sailer 2020).

In der Enzyklika entwirft der Papst eine neue utopische Vorstellung der Welt (vgl. Kap. 1.2). Die Redakteurin im Ressort Glauben und Zweifel der Zeit Evelyn Finger (2020) zeigt auf, dass Franziskus FT wie die klassischen Autor*innen des Genres Utopie aus der Kritik an Ungerechtigkeit, Ungleichheit und Unterdrückung aufbaut. „Anders als sie entwirft er jedoch keinen idealen Staat,

sondern eine brüderliche Welt.“ Diese Vorstellung wird in den Kommentierungen unterschiedlich beurteilt: Die Theolog*innen Dr. Sandra Lassak und Dr. Markus Büker (2020) von Misereor sehen das hohe persönliche Engagement von Papst Franziskus positiv und beschreiben die Botschaft von FT: „Hoffnung ist möglich, aber nur um den Preis eines radikalen Wandels und nur in weltweiter Zusammenarbeit.“ Hingegen scheinen die Forderungen des Papstes für manche realitätsfern, wie es zum Beispiel der Professor für Religionspädagogik Norbert Mette (2020) in seiner Frage „Handelt es sich nicht um zwar hehre, aber wirklichkeitsfremde Illusionen, denen der Papst nachgeht?“ zum Ausdruck bringt.

Viele Reaktionen verbindet, dass sie in FT einen zentralen Punkt vermissen: die Frage nach der Kirche selbst. Während der Papst ausführlich sein Bild der Welt und der Gesellschaft zeichnet, sind die Aussagen über die Kirche rar gesät. Bei der Betrachtung der Rezeption scheint es so zu sein, dass sich viele Leser*innen der Enzyklika gewünscht hätten, dass der Papst seine sozialetische Idee der Geschwisterlichkeit auch auf die eigene Kirche überträgt (vgl. Katholische Frauengemeinschaft Deutschland 2020; vgl. Mette 2020).⁸ Auch Nothelle-Wildfeuer betont, dass die Verbindung zwischen Ethik und Ekklesiologie in der Enzyklika fehlt, „also die Erkenntnis, dass wir nur dann glaubwürdig sind in unseren Beiträgen zur Gesellschaftsordnung, wenn wir die nach außen vertretenen Werte und Prinzipien auch nach innen selber umsetzen und leben“ (Schulz 2020). Ähnlich beschreibt es Ordowski: „Erneut sind die deutlichen Worte des Papstes an die Welt gerichtet, nicht an die Kirche, seine, meine Kirche selbst.“ (Haase/Ordowski/Klaiber/Beck 2020) Die Stellungnahme der Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd) (2020) bezeichnet dies als „eine vertane Chance, verlorene Glaubwürdigkeit auch innerkirchlich zurückzugewinnen“ (vgl. Kap. 5.).

Auffällig bei der Betrachtung der Rezeption war, dass einige Themen der Enzyklika, wie Migrationsethik (vgl. FT 39; FT 129; FT 132) und digitale Kommunikation (vgl. FT 42-43), aber auch die Coronapandemie kaum bis gar nicht zur Sprache gekommen sind. Offen bleibt, ob einige dieser wichtigen Themen der Enzyklika aufgrund der berechtigten Diskussion um den Titel in den Hintergrund geraten sind.

Zuletzt lässt sich die allgemeine Beobachtung anbringen, dass die Enzyklika trotz ihrer beeindruckenden Länge wenig Neuerungen enthält. Felix Neumann (2020), Redakteur bei katholisch.de, beschreibt es auf dem Internetportal folgendermaßen: „Franziskus hat mit dieser Summe seines Denkens – wohl kaum ein während seines Pontifikats angesprochener Aspekt kommt nicht vor – viele, vielleicht zu viele Akzente gesetzt.“ Er stellt fest, dass ein*e Lektor*in dem Text gutgetan hätte. Die Zusammenschau der Reaktionen in der Presse und den Onlinemedien zeigt, dass vor allem Expert*innen und kirchennahes Publikum auf die Enzyklika reagiert haben. Die Veröffentlichung erlangt für einen kurzen Moment breite Aufmerksamkeit, inwieweit sie die Gläubigen und ein breites gesellschaftliches Publikum erreicht, muss offen bleiben – und wird auch davon abhängen, wie die Expert*innen in Wissenschaft und Verkündigung die Impulse des Textes aufgreifen und damit arbeiten. (bl, lmo, lq)

1.3.2 ... in the US and the Anglophone World

Two topics stand out amidst the reception of *Fratelli tutti* within the English-speaking world: gender and politics. To be sure, other threads within the reception have emerged. These include interest in peace and violence, particularly the implications within the encyclical for Augustinian just war theory. This topic was taken up by Joseph E. Capizzi (2020), who is Professor of Moral Theology at the Catholic University of America. Another topic within the reception has been interfaith dialogue, with particular attention to the Muslim-Christian dialogue emphasized within the encyclical's text. This topic has received attention from both scholars and journalists: see, respectively, commentaries from Anam Wasey (2020), a research scholar in law at Jamie Millia Islamia University in New Delhi, and Filipes Domingues (2020), a Brazilian journalist who writes in English for the magazine *America: The Jesuit Review*. Moreover, the reception includes interest in prospects for a global democracy, with advocates for political representation at the global level heartened by what they perceive as an allied stance from the Vatican. For example, in his commentary on the encyclical posted on the website *Democracy Without Borders*, democracy advocate Matteo Gorgoni (2020) writes, “Although it is not mentioned in pope Francis’ encyclical, the notion of global democracy is nonetheless conceptually implied.” And it includes interest in the Covid-19 pandemic, with commentators on the issue responding to Francis’s own account of being moved by the coronavirus crisis as an occasion of both deep division and deep unity at a planetary level. Such interest is

⁸ Das Thema wird vor allem in den Rezeptionen der Zunft stark thematisiert (vgl. Kap. 6).

exemplified in commentary from Maria Power (2020), Project Director of the University of Oxford's Las Casas Institute for Social Justice. As with any papal encyclical diffused across an international context, *Fratelli tutti* has intersected with a host of varying discourses. Yet at the level of more general patterns of reception, gender and—specifically in the American context—politics do appear to have received the most initial attention. These topics can be taken in turn.

Regarding gender, discussion of *Fratelli tutti* has touched on several aspects of the encyclical, often from a critical standpoint. Even before the encyclical was officially released, the encyclical's title had become a target of criticism on feminist grounds; journalist Joshua J. McElwee (2020) published a collection of critical responses to the title from Catholic women scholars and other public figures who objected to the word "Fratelli" as an unnecessary and tone-deaf exclusion of women. Also criticized has been the absence of any female perspective within the text's quoted references, an omission which has been associated with the encyclical's relatively scant and superficial references to women's rights. For example, in a column in the *National Catholic Reporter*, Catholic scholar Phyllis Zagano (2020) notes that the encyclical "includes the words 'fraternity' some 55 times, 'fraternal' some 18 times and gratingly refers to the church as 'she' at least five times". She summarizes her assessment as follows: "While Francis does not mean to insult women, writing that is published under his name too often misses the mark and is needlessly offensive." This example is illustrative of much of the gender-related criticism the document has received. Placing the issue in broader context, Luis T. Gutiérrez (2020), who edits the ecological spirituality site *Mother Pelican*, assigns responsibility for the encyclical's sexism to a patriarchal culture that detracts from the encyclical's message of harmony across difference, even if Francis himself is "a good and admirable man" who "is going as far as he can within the limits of his patriarchal institution". Although it has been pointed out that the English language may inadvertently inflate perceptions of sexist language within the document because of its unique indistinction between grammatical and biological contexts of gender, generally speaking the perception of neglect or marginalization for women's perspectives represents the most widespread form of criticism for the document.

Regarding politics, the chief context for this aspect of the encyclical's reception—within the United States, at least—has been the presidential contest between Donald Trump and Joe Biden, that took place in November 2020. It is true that some commentators cautioned against drawing any obvious political conclusions from the document—Jesuit author Thomas Reese (2020), for example, exhorted the encyclical's readers: "Do not try to read it in the context of the presidential election!" Yet as such journalists as Christopher White (2020b) have reported, the combination of *Fratelli tutti*'s condemnations of Trump-style populism, an intense election season, and an environment of pronounced political polarization among American Catholics—which to a significant degree is also an ethnic divide—meant that politics was just too permeating an issue to be avoided. Given the timing of the encyclical's release at the height of a particularly turbulent election season, less than a month before election day, some commentators wondered whether *Fratelli tutti* had been timed in its release relative to the election in a way that might impact its outcome in a manner akin to *Laudato si'*'s release prior to the 2015 Paris Climate Conference. As to the unique political polarization within American Catholicism, Catholics counted among President Trump's staunchest defenders as well as fiercest opponents. While commentators such as columnist E.J. Dionne (2020) of the *Washington Post* argued that *Fratelli tutti* "will make it much harder for conservative and right-wing Catholics to insist that the only orthodox vote is for Trump," the political landscape of American Catholicism also includes such figures as Bishop Joseph Strickland, who has claimed that one "cannot be Catholic and be a Democrat" (White 2020a). The political divide among American Catholics was also illustrated by the Supreme Court confirmation hearing for Amy Coney Barrett, whose Catholic faith is a prominent part of her professional identity, and whose hearing occurred in the days immediately following the encyclical's publication. In addition to questions regarding Francis's own possible preference for a Biden victory, as *Financial Times International Affairs* Editor David Gardner (2020) speculated, commentators also explored the possible political impact of the encyclical—particularly among white Catholics of the American "Rust Belt" states of Wisconsin, Michigan, Ohio, and Pennsylvania—within the region. (gs)

2. „Universale Geschwisterlichkeit“ und „soziale Freundschaft“ – Leit motive

Mit dem Zentralthema „universale Geschwisterlichkeit“ ruft die Enzyklika ausdrücklich ein religiös verwurzeltethos auf. Denn wenn „Geschwisterlichkeit“ mehr als eine rhetorische Figur sein soll, verweist das Stichwort auf einen Deutungsrahmen, der den Menschen und die menschliche

Gemeinschaft an einen personalen Ursprung, einen als Schöpfer/Vater/Mutter gedachten Gott, rückbindet – und auf eine theologische Anthropologie verweist (vgl. FT 58). Bei aller Hochschätzung der Vernunft, die die Würdegleichheit aller Menschen erkennen und anerkennen kann, sei es der Mehrwert religiösen Glaubens, einen nicht durch wissenschaftliche Rationalität ersetzbaren Zugang zur Dignität des*der Anderen in der gemeinsamen Bezogenheit auf Gott zu erschließen und ein praktisches Ethos der „Brüderlichkeit“ bzw. der „Geschwisterlichkeit“ zu nähren (vgl. FT 272-273).

2.1 Religiöse Quellen eines konkreten ethischen Universalismus

Indem Papst Franziskus den Groß-Imam Ahmad Al-Tayyeb als Dialogpartner in einem hochrangigen Lehrschreiben einbezieht, setzt er ein Zeichen dafür, die Religionen in ihrer Pluralität als eine Quelle für „Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft“ zu würdigen und in die Pflicht zu nehmen. Mit den Bezugnahmen auf die Botschaft von Abu Dhabi (vgl. Kap. 1.2), die im Stil einer internationalen Deklaration verfasst ist, treten die religiösen Autoritäten – die Al-Azhar al Sharif und die katholische Kirche – unter ausdrücklichem Bezug auf die jeweiligen Gläubigen „in Ost und West“⁹ für ein Ethos der Geschwisterlichkeit, für ein religiöses Engagement für die Armen, für den Frieden und für wechselseitige Anerkennung der religiösen Identitäten ein. Den Höhepunkt bildet die Wiederholung des Aufrufs für Frieden, Gerechtigkeit und Geschwisterlichkeit samt der Selbstverpflichtung auf eine „Kultur des Dialogs als Weg, die allgemeine Zusammenarbeit als Verhaltensregel und das gegenseitige Vertrauen als Methode und Maßstab“ (FT 285) aus der gemeinsamen Botschaft. Offensichtlich sieht Franziskus in der interreligiösen Perspektive einen Schlüssel zu dem, was er unter universaler Geschwisterlichkeit versteht.

Einen ausdrücklich christlich religiösen Zugang zum Thema eröffnet er mit dem Rekurs auf die biblische Parabel vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25-37; vgl. FT 62-86 u. ö.). Papst Franziskus liest das Gleichnis im Kontext der biblischen Traditionen (vgl. FT 57-62) und erinnert die Weitung des Liebesgebotes, das zunächst auf das eigene Volk beschränkt (Lev 19,18) und dann über eine Imitation der göttlichen Haltung (Sir 18,13) ausgeweitet wird auf Fremde; im Hintergrund stehen Israels Erfahrungen von Fremdheit und Versklavung sowie der Befreiung durch das Handeln Gottes, die das Gebot der Fremdenliebe im Alten Testament begründen (Lev 19,33-34; Ex 20,20; 23,9; Dtn 24,12f-13). Der neutestamentliche Aufruf „zur brüderlichen bzw. geschwisterlichen Liebe“ (Gal 5,14) (FT 61) und die Mahnungen an die frühen Christ*innen, die „Liebe zueinander ‚und zu allen‘ (1 Thess 3,12) zu üben“ und „die Brüder gut aufzunehmen, ‚sogar [die] fremden‘ (3 Joh 5)“ (FT 62), helfen, so Papst Franziskus, den Bedeutungskern des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter zu verstehen: Liebe diskriminiert nicht, sie grenzt nicht aus, sondern verbindet alle Menschen (FT 62). Unter diesem Vorzeichen unterzieht Papst Franziskus das Gleichnis einer ausführlichen Betrachtung im Stil der ignatianischen Exerzitien: Sie bezieht alle Perspektiven ein, die die Geschichte anbietet – die der Räuber, der Vorübergehenden, des am Boden Liegenden und des Samariters (vgl. FT 72-79) – und konfrontiert die Leser*innen mit der Frage „mit wem identifizierst du dich?“ (FT 64). Diese „existenzielle“ Lektüre empfiehlt er als einen Weg, sich – unabhängig von der jeweiligen religiösen Überzeugung – ansprechen zu lassen (vgl. FT 56), eigene Wahrnehmungs- und Verhaltensmuster zu bedenken, den Samariter als Vorbild an sich heranzulassen und sich der notwendigen Unterscheidung der Geister zu stellen. Angesichts der Herausforderung, eine „grundlegende Option“ zu treffen, „wählen zu müssen, um diese Welt, an der wir leiden, zu erneuern“ (FT 67), wird die Geschichte als Spiegel innerer Dispositionen gelesen; Schwarz-weiß-Malerei wird vermieden, indem angenommen wird, jede der auftretenden Gestalten stehe für ein Moment einer dynamischen Identität:

„Diese Geschichte [...] enthält [...] die ganze Dynamik des inneren Kampfes, die mit der Entfaltung unserer Identität einhergeht, in jeder Existenz auf dem Weg zur Verwirklichung menschlicher Geschwisterlichkeit. Einmal auf dem Weg, treffen wir unvermeidlich auf verletzte Menschen. [...] Jeden Tag stehen wir vor der Wahl, barmherzige Samariter zu sein oder gleichgültige Passanten, die distanziert vorbeigehen. Und wenn wir den Blick auf die Gesamtheit unserer Geschichte und auf die ganze Welt ausweiten, sind wir oder waren wir wie diese Gestalten: wir alle haben etwas vom

⁹ „[...] Im Namen Gottes und all dieser [zuvor aufgerufenen Personengruppen und Ziele, Anm. d. Autor*innen] erklären Al-Azhar al-Sharif – mit den Muslimen von Ost und West – und die Katholische Kirche – mit den Katholiken von Ost und West – gemeinsam, dass sie die Kultur des Dialogs als Weg, die allgemeine Zusammenarbeit als Verhaltensregel und das gegenseitige Verständnis als Methode und Maßstab annehmen wollen.[...]“

verletzten Menschen, etwas von den Räubern, etwas von denen, die vorbeigehen, und etwas vom barmherzigen Samariter.“ (FT 69)

Soll das Leiden an der Welt i. S. der Verbesserung der Wirklichkeit durch geschwisterliches Handeln fruchtbar werden, so gehe kein Weg an der Identifizierung mit dem Samariter vorbei. Als Typus steht er nach der Auslegung der Enzyklika v. a. für die Einsicht in die „Möglichkeiten der Mitverantwortung“ und damit gegen Fatalismus und „lähmende Traurigkeit“ (FT 78) angesichts der Zustände der Welt.¹⁰

Der biblische rote Faden lenkt die Aufmerksamkeit auf die möglichen Dimensionen der Mitverantwortung. Sie oszillieren zwischen der unmittelbaren persönlichen Nähe und dem politischen Engagement (vgl. FT 78 u. ö.). Ausgehend vom biblischen Gleichnis des barmherzigen Samariters richtet die Enzyklika die Aufmerksamkeit auf die universale Dimension der keineswegs abstrakten „geschwisterlichen Liebe“: Im Licht der biblischen Erzählung ist sie konkret auf eine*n bestimmte*n Andere*n ausgerichtet und sprengt doch die gewohnten Grenzen von Zugehörigkeit und wechselseitiger Verpflichtung: Wie macht mich mein Handeln zum*zur Nächsten eines*einer Anderen – und zu wessen Nächsten*r lasse ich mich machen? An dieser Frage entscheidet sich, wen ich als eine*n wahrnehme, der*die meinen Dienst der Nächstenliebe benötigt. Nach der biblischen Erzählung ist irrelevant, ob die hilfebedürftige Person zur gleichen (Volks-)Gruppe gehört und/oder den gleichen Glauben hat. Bedeutung hat allein, ob ich mir das Leid des*der Anderen, der*die mir „im Weg liegt“, zu eigen mache (vgl. FT 62; 79). Der Clou der Erzählung liegt darin, dass die hilfsbereite Person ein Mensch ist, der nicht im vollen Sinne als religiös zugehörig betrachtet wird (vgl. FT 80-83). Während die religiösen Experten vorbeigehen, bleibt der Samariter stehen, versorgt den Verletzten und sorgt für weitere Hilfe durch Dritte.

Der Bezug auf die religiösen Quellen ist also dem Kernanliegen der Enzyklika zugeordnet, für ein persönlich beanspruchendes, aber gerade nicht nur individuelles, sondern ausdrücklich auch politisches Ethos des geschwisterlichen Zusammenlebens zu werben, das auf geschwisterlicher Liebe (Anerkennung; Solidarität) als Grundtugend der Handelnden basiert. Angesichts der „Schatten einer abgeschotteten Welt“ (FT, Überschrift zu Kapitel I) dringt Franziskus auf ethische Neuorientierung. Gegen einen abstrakt-idealistischen Universalismus, der über die konkreten Anforderungen verantwortlichen Handelns hinweggeht, plädiert er für den konkreten Universalismus der Nächstenliebe als Baustoff einer „offenen Welt“ (vgl. FT, Überschrift zu Kapitel III). Diese Liebe versteht er als zentrale, aus der geschwisterlichen Verbundenheit gespeiste Motivationsquelle für die Hinwendung zu dem*der Anderen als Träger*in gleicher Würde und gleicher Menschenrechte (vgl. FT 106 u. ö.; vgl. Kap. 4.2). Sie nimmt die „Peripherien in unserer Nähe“ (FT 97) wahr, anerkennt in der Diversität und Verletzlichkeit der (potentiellen) Nächsten die Würde jedes*jeder Einzelnen und stellt sich dem Konfliktpotential, das in der Begegnung mit den Fremden und ihrer Fremdheit liegt; sie sucht Annäherung durch Dialog (vgl. Kap. 3.1.3). Der durch solche Liebe in seinem Handeln geleitete – geschwisterliche – Mensch erkennt sich selbst in der konkreten Verletzlichkeit des*der Anderen und erfährt sich im eigenen Kontext zum Handeln herausgefordert, ohne die globale Dimension der Verantwortung aus dem Blick zu verlieren. Diese Spannung zwischen „universaler Liebe“ und „sozialer Freundschaft“ ist, so Franziskus, grundlegend für eine humane Existenz in der global interdependenten Welt (vgl. FT 146-150).

Der biblische und der interreligiöse Zugang haben gemeinsam, dass sie der Idee der Geschwisterlichkeit über Grenzen hinweg zugeordnet sind (vgl. Kap. 1.1). Vor dem Hintergrund der interreligiösen Botschaft und des biblischen Gleichnisses lassen sich also Grundlinien dessen nachzeichnen, was für Papst Franziskus ein Ethos universaler Geschwisterlichkeit und sozialer Freundschaft ausmacht. Papst Franziskus liefert an keiner Stelle eine konzise Definition dieses Ethos, er gibt aber durch das ganze Dokument hindurch immer wieder Hinweise darauf, was er sich darunter vorstellt, indem er die Beschaffenheit und Wirkungsweise der geschwisterlichen Liebe in unterschiedlichen Facetten darstellt.

2.2 Ein komplexes semantisches Feld

Wie die Umwelt- und Sozialenzyklika *Laudato si'* (2015) ist auch *Fratelli tutti* durch Franz von Assisi inspiriert; Grundlinien des Vorgängertextes aufnehmend, legt Papst Franziskus den Akzent auf ein gemeinschaftliches und politisches Ethos des geschwisterlichen Zusammenlebens unter den Leitmotiven „universale Geschwisterlichkeit“ und „soziale Freundschaft“. Das Schreiben möchte alle

¹⁰ Hierin zeigt sich eine Parallele zu dem dringenden Aufruf zum Handeln der Enzyklika *LS* (13).

Menschen einladen, sich als Geschwister zu begreifen und dementsprechend zu leben (vgl. FT 1-2). Umso mehr hat der Titel nicht nur im deutschsprachigen Kontext, in dem fratelli nicht inklusiv klingt, sondern z. B. auch im anglophonen Sprachraum (vgl. Kap. 1.2; 4.3) Irritationen ausgelöst.

2.2.1 Geschwisterlichkeit – Freundschaft

Papst Franziskus verwendet ein differenziertes Vokabular zur Entfaltung des zentralen Themas; er spricht nicht nur von (universaler) Geschwisterlichkeit (Brüderlichkeit) und sozialer Freundschaft, sondern benutzt auch die Begriffe (universale/soziale/politische/geschwisterliche) Liebe, (politische bzw. gesellschaftliche) Nächstenliebe und Solidarität, Option für die Armen und (soziale) Gerechtigkeit; zuweilen führt er sie zusammen, um das Ziel des ethischen Strebens bzw. der Hoffnung zu umschreiben (vgl. z. B. FT 11; 55). Diese Vielfalt und z. T. auch nicht durchgängig gleiche Verwendung der Begriffe¹¹ sorgt schon für eine gewisse Unschärfe; sie wird durch die unterschiedlichen Übersetzungen und begrifflichen Konnotationen in verschiedenen Sprachen noch vergrößert. Das gilt gerade für den Begriff Geschwister(lichkeit), für den es in den romanischen Sprachen kein Pendant gibt – das Gemeinte wird mit dem jeweiligen Begriff für Brüderlichkeit (*fraternidad/fraternità/fraternité*) ausgedrückt. Zuweilen (aber nicht durchgehend) wird explizit von „Brüdern und Schwestern“ gesprochen; in der deutschen Textfassung werden beide Begriffe im Text synonym gebraucht. Daher scheint es wichtig, zumindest einen Versuch zu unternehmen, die Verwendung der einzelnen Begriffe im Text voneinander abzugrenzen bzw. einander zuzuordnen.

Die Begriffe (universale) Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft bilden ethisch komplementäre Aspekte ab (vgl. FT 142; 154; 180): Die soziale Freundschaft¹² bezieht sich auf das nahe Umfeld und den Binnenraum einer Gesellschaft; sie bildet damit zugleich eine notwendige Grundlage für die Verbundenheit mit allen Menschen: Authentische soziale Freundschaft sei eine „Bedingung der Möglichkeit von wirklicher universaler Offenheit“ (FT 99); man könne auch „nicht auf gesunde Weise lokal denken ohne eine aufrichtige und von Herzen kommende Offenheit für das Universale“ (FT 146). Beide Aspekte verweisen aufeinander und bedingen einander im Hinblick auf die Verwirklichung des Ethos.

2.2.2 Liebe als tugendethisches Movens der Geschwisterlichkeit

Wenn Liebe (ohne weitere begriffliche Spezifizierung) mit den ihr innewohnenden „Dynamiken“ als Antriebskraft der Universalisierung des Ethos vorgestellt wird (vgl. FT 95; 183), bezieht sich dies auf die klassische theologische Tugendlehre, die im dritten Kapitel mit zahlreichen Bezügen v. a. auf Thomas von Aquin herangezogen wird (vgl. FT 88-94).

In diesem Kontext kann auch der innere Kampf „auf dem Weg zur Verwirklichung menschlicher Geschwisterlichkeit“ (FT 69) gesehen werden, in dem der*die Einzelne „primäre Reaktionen“ wie Angst oder den Selbstverteidigungsinstinkt (vgl. FT 41) überwinden muss. Angst und Misstrauen (vgl. FT 26; 152), „Begehrlichkeit“ (FT 166), „lähmende Traurigkeit“ (FT 78) und das „allgemeine Gefühl von Frustration, Einsamkeit und Verzweiflung“ (FT 29¹³) stehen der globalen Verbundenheit entgegen. Sie führen zu einem Leben geprägt von Individualismus, „der sich in Fremdenfeindlichkeit und in der Geringschätzung der Schwachen ausdrückt“ (FT 43), und zu „gegenseitiger Abschottung, weil man den anderen als Konkurrenten oder gefährlichen Feind betrachtet“ (FT 152). Wirkliche Erfüllung und Selbstvervollkommnung sieht Papst Franziskus nur in der aufrichtigen Hingabe (vgl. FT 87¹⁴) und „echten Liebe“ (FT 89), die zu „fortschreitende[r] Öffnung“ und „immer größere[r] Fähigkeit, andere anzunehmen“ führt bis zum „vollen Bewusstsein gegenseitiger Zugehörigkeit“

¹¹ Die Lektüre des Gesamttextes vermittelt den Eindruck, dass verschiedene „Hände“ – möglicherweise mit unterschiedlichen Arbeitsaufträgen/Interessen – am Text gearbeitet haben und eine „glättende“ Schlussredaktion fehlt. Dafür sprechen u.a. zahlreiche Redundanzen im Text; auch die divergierenden Zitationsstrategien – in den ersten Kapiteln wird v.a. mit Selbstzitat von Franziskus gearbeitet, in den letzten werden überwiegend die Päpste des 20. Jahrhunderts sowie lokalkirchliche Dokumente zitiert – legen diese Annahme nahe. Die Uneinheitlichkeit dürfte auch zu der begrifflichen Unschärfe beigetragen haben. Dass die begrifflichen Entscheidungen der Übersetzer*innen notwendigerweise semantische Verschiebungen mit sich bringen, wird am Beispiel des Wortfeldes Brüderlichkeit/Geschwisterlichkeit deutlich, ist aber nicht darauf beschränkt.

¹² Kurioserweise kommt der Begriff im sechsten Kapitel, das ihn in der Überschrift trägt, kein einziges Mal vor, während wiederholt von „Freundlichkeit“ die Rede ist.

¹³ Zitat aus der Ansprache an die Mitglieder des beim Heiligen Stuhl akkreditierten Diplomatischen Korps (11. Januar 2016): AAS 108 (2016), 120; L'Osservatore Romano (dt.), Jg. 46 (2016), Nr. 2 (15. Januar 2016), 10.

¹⁴ vgl. Zweites Vatikanisches Ökumenisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute, 24.

(alle drei Zitate: FT 95). Hier wird die spirituelle Reifung des*der Einzelnen als Ausgangspunkt und gleichzeitig als Frucht der Liebe dargestellt sowie als Fundament für die Entwicklung des Ethos der geschwisterlichen Liebe.

Die grundlegende menschliche Disposition zur Verbundenheit i.S. der sozialen Freundschaft steht allerdings im Widerspruch zu den „Peripherien ganz in unserer Nähe [...] in der eigenen Familie“, wo Menschen „ignoriert“ und als „Fremde im eigenen Land“ (FT 97) behandelt werden. Das Potential der „Geschwisterlichkeit, die für alle offen ist“ (FT 94), das Franziskus bei allen Menschen sieht, muss „zum Leben erweck[t]“ (FT 8) werden durch das persönliche Zeugnis von Menschen in Vorbildfunktion, ob in der Familie, im Bildungswesen oder darüber hinaus. Franziskus ruft dazu auf, „den Wert von Respekt, von Liebe, die alle Verschiedenheiten umfasst, den Vorrang der Würde jedes Menschen vor seinen Ideen, Gefühlen, Handlungsweisen und sogar Sünden vor[zul]eben und [zu] lehren“ (FT 191) und so die Haltung der geschwisterlichen Liebe weiterzugeben.

Die v.a. tugendethische Reflexion der geschwisterlichen Liebe als Movens eines Ethos der Geschwisterlichkeit nimmt in dem Dokument – für eine Sozialzyklika – erstaunlich breiten Raum ein. Und obwohl das biblische Liebesgebot, das explizit auch die gleiche Selbstliebe beinhaltet, für Papst Franziskus einen zentralen Referenzpunkt bildet, fehlt die Perspektive der Sorge für das eigene Wohlergehen. Vielmehr wird explizit das „Beste für die anderen“ als das gesetzt, „was am meisten zählt“ (FT 112), und die Liebe als Quelle einer Ausrichtung „immer mehr auf den anderen“ (FT 94) beschrieben. Die Aufforderung des Hl. Franziskus an seine Jünger, „um Gottes Willen jeder menschlichen Kreatur untertan“ (FT 3 mit Verweis auf Franz von Assisi, Nicht-bullierte Regel, 16, 3.6: *Fonti Francescane* 42-43) zu sein, steht als Vorbild für eine „Weite der Liebe“ (FT 3), die Frieden durch Unterordnung der eigenen Position unter den Anspruch der Geschwisterlichkeit als Geschöpfe stiften kann. Die „aufrichtige[] Hingabe seiner selbst“ (FT 87, Verweis auf Zweites Vatikanisches Ökumenisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute, 24.) setzt Franziskus als Voraussetzung der menschlichen spirituellen Entwicklung und Erfüllung. Mit Blick auf die Herausforderungen der Corona-Pandemie wird das Handeln von Menschen gewürdigt, die „in Situationen der Angst mit der Hingabe ihres Lebens reagiert haben“ (FT 54).

Die Liebe, wie sie in FT beschrieben wird, ist eine selbstlose Liebe. Diese Botschaft ist ein wichtiges Korrektiv für Menschen, die nur auf sich selbst schauen. Für Menschen, die sich ohnehin vor allem um andere kümmern, oder über wenig Selbstachtung verfügen, kann sie zu einer psychischen und physischen Schädigung der Person beitragen. Gerade mit Blick auf die benannten Personengruppen, die in der Pandemie Großes leisten, wäre ein Hinweis auf den hohen Wert der Selbstfürsorge wünschenswert gewesen. Wenn jeder Mensch durch seine Gottesebenbildlichkeit unendlich wertvoll ist, dann sind das gerade nicht nur die anderen. Den eigenen Leib zu erhalten und zu pflegen und die eigene Seele vor Schaden zu bewahren, hat den gleichen Stellenwert, wie andere Menschen zu pflegen und ihnen Trost zu spenden. Gerade Angehörigen der Gesundheits- und Pflegeberufe täte eine solche Botschaft gut, denn sie sind häufig von psychophysischer Überlastung betroffen und der Wert ihrer eigenen Unversehrtheit wird ihnen durch die Arbeitsbedingungen im Gesundheitssystem gerade nicht vermittelt. Wenn jede Person, die Unrecht erleidet, ihre Rechte nachdrücklich verteidigen muss, um die ihr von Gott gegebene Würde zu schützen (vgl. FT 241), kann man daraus ableiten, dass die Sorge um die eigene physische wie psychische Integrität als Moment der Achtung der eigenen Würde nicht vernachlässigt und ggf. auch als Korrektiv des Handelns um einer (nachhaltig leistbaren) geschwisterlichen Liebe willen proklamiert werden sollte.

2.2.3 Soziale Liebe – politische Liebe – Solidarität

In dem Kapitel „Die beste Politik“ wird ausführlich über „soziale“ und „politische“ Liebe gesprochen. Die Rede von „sozialer Liebe“ knüpft an die Terminologie der Enzyklika *Quadragesimo anno*¹⁵ (1931) an (FT 180). In Verbindung mit dem Topos „Zivilisation der Liebe“, der – in der Enzyklika *Populorum Progressio* (PP) vorbereitet – in der jüngeren Sozialverkündigung der Kirche den Anspruch und die Pflicht zu universaler Solidarität repräsentiert, gilt sie als Dynamik, um „Entwicklungsmöglichkeiten für alle“ (FT 183) zu finden. „Politische (Nächsten-)Liebe“ (vgl. FT 186-197) steht in FT für die Motivation und die Haltung authentischer Zuwendung zu dem*der (bedürftigen)

¹⁵ QA (89) führt den Begriff als Pendant zur sozialen Gerechtigkeit ein, die als regulatives Prinzip für die Begrenzung der Wettbewerbsfreiheit postuliert wird und die geforderte ethische Qualität der Institutionen und der Gesellschaftsordnung umschreibt; komplementär dazu bezeichnet die „soziale Liebe“ in QA die „Seele dieser Ordnung“ – d. h. die Haltung, in der diese Ordnung mit Leben erfüllt wird.

Anderen. Sie treibt politische Verantwortungsträger*innen zum Einsatz für die Schaffung gerechter Beteiligungsmöglichkeiten z.B. an Bildung (vgl. FT 187), für die Verwirklichung und den Schutz der Menschenrechte und die Bekämpfung bzw. Überwindung ungerechter Verhältnisse und Praxen (vgl. FT 188-189) und dazu, politische Verantwortung mit Respekt gegenüber allen und in der Achtung der Diversität der Menschen zu üben (vgl. FT 190-192). Solche Handlungsimpulse liegen auch, so die Einschätzung der Enzyklika, dem Einsatz für bzw. dem Aufbau von gemeinwohlorientierten Strukturen zugrunde. Ziel der politischen Nächstenliebe muss es sein, „das langfristige Gemeinwohl“ (FT 178) in gesellschaftlichen und politischen Strukturen abzusichern, „deren Seele die gesellschaftliche Nächstenliebe ist“ (FT 180), denn Gemeinwohl ist nicht „durch Akkumulation individueller Ambitionen und Sicherheiten“ (FT 105) erreichbar. Die Verwandlung der Gesellschaft durch die Kraft der Liebe muss umfassend gedacht und auch auf „die Institutionen, das Recht, die Technik, die Erfahrung, professionelle Unterstützung, wissenschaftliche Analyse, die Verwaltungsprozesse“ (FT 164) bezogen bzw. darauf ausgerichtet werden, „Strukturen, soziale Organisationen und Rechtsordnungen von innen heraus und von Grund auf zu erneuern“ (FT 183¹⁶). Damit werden die konkrete helfende Hinwendung zu ausgegrenzten Menschen und die Entwicklung gesellschaftlicher Strukturen, die Ausgrenzung verhindern, dem gleichen ethischen Impuls der „gesellschaftlichen/sozialen“ oder „politischen“ Nächstenliebe (FT 180) zugeordnet, jedoch hinsichtlich der Akteur*innen bzw. der Handlungszusammenhänge, in denen sie wirksam werden, unterschieden.

Der Begriff der Solidarität nimmt nicht nur die in der Terminologie der Liebe angelegte Spur der Tugendethik auf, sondern lenkt die Aufmerksamkeit auf die Ebene gemeinschaftlicher Solidaritätspraxen (vgl. z. B. FT 116) sowie auf die Prinzipienebene; die Begriffsverwendung spiegelt so die Bandbreite des Solidaritätsdenkens in der Tradition der päpstlichen Sozialverkündigung wider. Dabei fokussiert die Enzyklika – dem Leitmotiv der universalen Geschwisterlichkeit entsprechend – die Desiderate internationaler Solidarität, d. h. internationale Solidaritätsrechte und die Rechte der Völker (vgl. FT 127; 138), stärker als die Ebene staatlicher Sozialpolitik. Der Topos Option für die Armen kommt nur ein einziges Mal – in einem Zitat aus dem Schlussdokument der CELAM-Konferenz von Aparecida (2007) – vor (vgl. FT 234); das ist angesichts der für das Pontifikat Franziskus charakteristischen Orientierung auf die Teilhaberechte der Armen und an den Rand Gerängten sowie angesichts des biblischen roten Fadens der Enzyklika zumindest erstaunlich.

Mit den Begriffen Solidarität, Gemeinwohl, soziale Gerechtigkeit wird die Utopie der universalen Geschwisterlichkeit auf die Ebene der Sozialethik transponiert, obgleich sie im Text weniger dominant auftreten als die Terminologie der Liebe. In der (Tugend der) Solidarität, die das Individuum disponiert, sich „um andere [zu] kümmern“ (FT 115), und einer entsprechenden Bewusstseinsbildung (FT 187)¹⁷ liegt eine Orientierung auf die Gemeinschaft als Ganzes hin und ein Potential zur Kritik und zum Kampf gegen „die strukturellen Ursachen der Armut [...]: Ungleichheit, das Fehlen von Arbeit, Boden und Wohnung, die Verweigerung der sozialen Rechte und Arbeitsrechte“ (FT 116). Die Ausrichtung auf ein globales Ethos, das auf die Verwirklichung menschenwürdiger Lebensbedingungen für alle Menschen zielt, wird immer wieder in einem Rekurs auf Solidarität als Prinzip des Aufbaus und der Entwicklung von Institutionen greifbar: Der Wunsch nach einem „anderen Planeten [...], der allen Menschen Land, Heimat und Arbeit bietet“ (FT 127). ist keine bloße Wolkenschieberei, sondern das Verlangen nach einer internationalen Rechtsordnung (vgl. die Überschrift „Rechte der Völker“, FT 124-127), die eben dies zu gewährleisten vermag (vgl. auch FT 132; 138). Die „politische Liebe“ (FT 186) – als das „geistige Herzstück der Politik“ (FT 187) – sporne dazu an, „bessere Institutionen zu schaffen, gerechtere Ordnungen, solidarischere Strukturen“ (FT 186).

¹⁶ Zitat aus: Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Kompendium der Soziallehre der Kirche, 207.

¹⁷ Solche Bewusstseinsbildung wird als Aufgabe der Bildung i. S. des Subsidiaritätsprinzips (vgl. FT 187) und der Medien als Katalysatoren (globaler) Solidarität (vgl. FT 205) gefordert. Die Relevanz von Bildung und Erziehung hebt Papst Franziskus als Grundlage der Entwicklung solidarischen Verhaltens sowie als Bedingung der Möglichkeit der Selbstverwirklichung hervor. Er betont den Stellenwert des „Engagement[s] vieler Einzelner“ in Erziehung und Bildung, speziell in der Vermittlung von Werten (vgl. FT 114; Botschaft zum 49. Weltfriedenstag am 1. Januar 2016 (8. Dezember 2015), 6: AAS 108 (2016), 57-58; L'Osservatore Romano (dt.), Jg. 45 (2015), Nr. 52/53 (25. Dezember 2015), 9.). Bildung als eine Voraussetzung sozialer Beteiligung verhilft auch zu Selbstermächtigung und eröffnet „Wege der sozialen Beteiligung“ – in diesem Sinne und mit ausdrücklichem Bezug auf den notwendigen Zusammenhang von Subsidiarität und Solidarität – spricht der Text davon, dass „jeder Mensch zum Schmied seines eigenen Schicksals werden kann“ (FT 187).

2.3 Handlungs- und Veränderungsorientierung

Die differenzierte Terminologie der Liebe und der Geschwisterlichkeit ist auf die Fundierung eines universalistischen Ethos bzw. auf eine Haltung ausgerichtet, „die alle politischen und räumlichen Grenzen übersteigt“ (FT 1), ohne idealistisch „abzuheben“. Ein solches Ethos soll dazu befähigen, auch gegen Widerstände und Rückschläge für die Überwindung von Ungerechtigkeit, das Empowerment der Marginalisierten und den Schutz der (sozialen) Menschenrechte (vgl. FT 122; 172) einzutreten – an welchem Platz einer Gesellschaft auch immer. Ziel und „höchste[s] Gesetz“ (FT 39) der geschwisterlichen Liebe ist die „unveräußerliche Würde des Menschen“ (FT 39), die in der Ermöglichung der Selbstverwirklichung eines*er jeden Nächsten (vgl. FT 185; 187) ihren Niederschlag finden soll. Damit zielt das Programm tugendethisch auf Handlungsorientierung sowie sozialetisch auf ein globales Gemeinwohl i. S. der Veränderung der globalen Lebenswirklichkeiten zu mehr Menschlichkeit und gerechter Teilhabe.

Angesichts der großen Ziele, die im Namen der geschwisterlichen Liebe proklamiert werden, ist es notwendig, sich v. a. im Feld der Politik nicht durch einseitige Erfolgsorientierung frustrieren zu lassen; denn „große Ziele werden nur teilweise errungen“ (FT 195). Die Mühe, „die man mit Liebe verrichtet hat“, der Weg, der – wenn auch im Zickzack – zurückgelegt wird, selbst die „ehrliehen Sorgen um den Nächsten“ und aufgebrauchte „leidvolle Geduld“ (alle drei Zitate: FT 195) sind nicht verloren. Damit verweist Franziskus auf die Prozesshaftigkeit der Liebe: „Das Gute, [...] die Gerechtigkeit und die Solidarität erlangt man nicht ein für alle Male; sie müssen jeden Tag neu errungen werden“ (FT 11¹⁸) – das gilt auch und besonders im Hinblick auf die „vermeintlichen Fortschritte der Gesellschaft“ (FT 20), die durch Ungerechtigkeit, Verschärfung des Gegensatzes zwischen Reichen und Armen und durch das Erstarken von Rassismus konterkariert werden (vgl. FT 20-21).

Die Potentiale der geschwisterlichen Liebe in all ihren Ausprägungen konfrontiert Papst Franziskus immer wieder warnend mit ihren Gegenkräften. Die innerpsychischen Faktoren wurden im Rahmen der Entfaltung der Dynamiken der Liebe schon dargestellt (vgl. Kap. 2.2.2). Die destruktiven gesellschaftlichen Tendenzen, die Papst Franziskus beobachtet und kritisiert, werden hauptsächlich in den Feldern der Kommunikation, der Politik und der Wirtschaft identifiziert (vgl. Kap. 3.1–3.3). Papst Franziskus beklagt eine Degeneration der Kommunikation durch „Hektik“ (FT 48) und schamlose Aggressivität (vgl. FT 44), die das „Schweigen und Zuhören“ und damit „die Grundstruktur einer weisen menschlichen Kommunikation“ (FT 49) unterlaufen. In der Politik sieht er das Erstarken „verbohrte[r] [...] und aggressive[r] Nationalismen“ (FT 11) und beklagt, dass der Traum eines geeinten Europas zerplatzt sei, das fähig war, als „eine zusammenstehende und solidarische Gemeinschaft [...], der man Zeit, Einsatz und Güter widmet“ (FT 36), „die gemeinsamen Wurzeln anzuerkennen und sich zugleich über die in ihm wohnende Verschiedenheit zu freuen“ (FT 10). Er verweist auf die drohende Gefahr, wenn wirtschaftliche Mächte statt Nachhaltigkeit und Gemeinwohl nur „schnelle Erträge“ (FT 17) im Blick haben und auch Menschenrechte im derzeitigen Wirtschaftsmodell dem Profit untergeordnet sind (vgl. FT 22). Diese Dynamiken ziehen sich als Gegenpart der geschwisterlichen Liebe durch die ganze Enzyklika und verweisen auf gravierende ethische Herausforderungen in den genannten zentralen Themenfeldern. Sie werden im folgenden Kapitel genauer dargestellt. (mhs; eh)

3. Kritik und Orientierung – Themenfelder

3.1 Kommunikation

Die Enzyklika FT analysiert den globalen Erfahrungs- und Herausforderungshorizont des 21. Jahrhunderts zugleich auch als eine globale Krise der Kommunikation(skultur) und skizziert damit einen Referenzrahmen, der nicht nur eine sozio-ökologische und sozio-ökonomische, sondern auch eine kommunikationstheoretische Dimension umfasst und in dem die Fragen nach universeller Geschwisterlichkeit und dem globalen Gemeinwohl zu stellen ist. Damit knüpft Franziskus an die Gewichtung an, die er auf das Thema Kommunikation schon in seiner Enzyklika *Laudato si'* gelegt

¹⁸ Zitat aus Begegnung mit Vertretern der Regierung und des öffentlichen Lebens sowie mit dem Diplomatischen Korps, Santiago de Chile (16. Januar 2018): AAS 110 (2018), 256; L'Osservatore Romano (dt.), Jg. 48 (2018), Nr. 3 (19. Januar 2018), 7.

hatte (vgl. Heimbach-Steins 2020a). Wie ein roter Faden zieht sich das Thema Kommunikation in seinen verschiedenen Facetten auch durch die Enzyklika FT¹⁹.

Darüber hinaus wird die Relevanz des Querschnittsthemas „Kommunikation“ schon zu Beginn der Enzyklika in zwei Beobachtungen sichtbar, die erkennen lassen, in welcher Rolle Franziskus sich selbst und die Enzyklika im globalen Kommunikationszusammenhang sieht und verstanden wissen will. So hält der Papst fest, dass er sich bei seinen Überlegungen von einem Gespräch mit dem Groß-Imam Ahmed Al-Tayyeb habe inspirieren lassen und dass es sich bei diesem Treffen „nicht um einen einfachen diplomatischen Akt, sondern um eine auf dem Dialog und einem gemeinsamen Engagement aufbauende Reflexion“ (FT 5) handelte. Und wenn Franziskus im Anschluss an Papst Johannes XXIII. „alle Menschen guten Willens“²⁰ anspricht und mit ihnen in einen offenen Dialog treten will (vgl. FT 6), dann drückt sich auch hier das Anliegen aus, nicht als Verkünder eines quasi übernatürlichen Wissens für die unerleuchtete Welt auftreten zu wollen, sondern als Dialogpartner auf Augenhöhe in Kommunikation mit allen Menschen treten zu können.

Im Folgenden werfen wir drei Schlaglichter auf die Kontexte, in denen „Kommunikation“ in der Enzyklika zum Thema wird und in denen die von Franziskus diagnostizierten Irrwege der Kommunikation sowie seine kommunikationsethische Leitvorstellung des Dialoges anschaulich werden.

3.1.1 Kontexte der Kommunikation

FT ist als starkes Plädoyer zu lesen für einen weltweiten kommunikativen Austausch über Bewältigungsstrategien und Lösungswege angesichts menschheitsweiter Herausforderungen, die nur gemeinsam gefunden und begangen werden können. Eine solche – von Franziskus als Dialog „ohne Grenzen“ gedachte – Verständigung geht alle Menschen an und will deshalb alle denkbaren gesellschaftlichen Kommunikationsebenen und Verantwortungsinstanzen miteinbeziehen. Um die allgegenwärtige Verflechtung des Kommunikationsbegriffs mit den Themenfeldern der Enzyklika zu verdeutlichen, soll im Folgenden auf drei Kontexte der Kommunikation in den unterschiedlichen Bereichen hingewiesen werden.

Politischer Kontext

Im politischen Kontext ist für Franziskus gelingende Kommunikation – Diplomatie als politischer Modus der Annäherung und Verständigung – der zentrale Baustein für eine globale politische Gemeinwohlarhitektur²¹, mithin für seine utopisch-ethische Vision einer geschwisterlichen Weltgemeinschaft. Entsprechend deutlich thematisiert er Negativtendenzen, die die Kommunikation auf politischer Ebene durchziehen, schon im ersten Kapitel „Die Schatten einer abgeschotteten Welt“. Hier stehen vor allem der Missbrauch oder die Verweigerung, aber auch das gänzliche Fehlen von Kommunikation im Vordergrund der Betrachtung. Es ist die Rede von Isolation, Wirklichkeitsverlust, Verslossenheit und Intoleranz bei gleichzeitiger Preisgabe jeglicher Distanz und Privatsphäre – Entwicklungen, die nicht nur private, sondern vor allem politische Folgen haben (vgl. z. B. FT 42-43).²² In diesem Kontext problematisiert Franziskus auch das Phänomen einer ideologisch motivierten „kulturellen Kolonisation“ (FT 14), zu deren Merkmalen auch der Werte- und Sinnverfall fehlgeleiteter Sprachpolitiken und Kommunikationsstrategien zu zählen sei. So wird die Frage gestellt, was „heute einige Begriffe wie Demokratie, Freiheit, Gerechtigkeit, Einheit“ noch bedeuten, wenn sie „manipuliert und verzerrt“ werden, „um sie als Herrschaftsinstrumente zu benutzen, als sinnentleerte Aufschriften, die zur Rechtfertigung jedweden Tuns dienen können“ (alle Zitate: FT 14).

Die beschriebenen Phänomene der politischen Kommunikation werden als manipulatives Gegenmodell ‚wahrer‘ Kommunikation (vgl. Kap. 3.1.3) kritisiert und als „Täuschung der Kommunikation“ (Zwischenüberschrift vor FT 41) bezeichnet.

¹⁹ Dies zeigt auch eine Schlagwortsuche nach Begriffen wie Kommunikation (ca. 20), Sprache (ca. 60) und Dialog (ca. 50).

²⁰ Vgl. auch LS 3.

²¹ Diese Idee globaler politischer Kommunikation findet sich dezidiert auch schon in *Laudato si'* (vgl. bspw. Heimbach-Steins 2020a).

²² Dass hier vor allem digitale Kommunikationsmittel in den Fokus geraten, soll später noch dezidiert aufgegriffen werden.

(Inter)religiöser Kontext

Wie eingangs aufgeführt stellt der Papst nicht selten die Begriffe von Kommunikation und Dialog in einen (inter)religiösen Kontext. So zitiert Franziskus aus der Erklärung von Abu Dhabi²³, dass „die Beziehung zwischen dem Westen und dem Osten von gegenseitiger Notwendigkeit ist und weder ersetzt noch vernachlässigt werden kann, damit beide durch den Austausch und Dialog der Kulturen sich gegenseitig kulturell bereichern“ (FT 136).

Im interreligiösen Kontext entfaltet Franziskus einen Kommunikationsbegriff vor allem als Dialog. Dieser wird gemäß der päpstlichen Intention (vgl. Kap. 3.1.3) vor allem in seiner Zweckdienlichkeit und Bedeutung zur Förderung von Geschwisterlichkeit der Menschen beschrieben und gedeutet.

Darüber hinaus greift der Papst auch zum Schluss der Enzyklika das Motiv der dialogischen Kommunikation aus der Erklärung von Abu Dhabi²⁴ („Im Namen Gottes und all diesem [...] [nehmen wir] die Kultur des Dialogs als Weg, die allgemeine Zusammenarbeit als Verhaltensregel [...] [an]“; FT 285) und seinem Gebet („Wecke in uns den Wunsch nach einer neuen Art der Begegnung, nach Dialog Gerechtigkeit und Frieden“; FT 287) nochmals auf.

Kultureller Kontext

Im kulturellen Kontext denkt Franziskus Kommunikation als Beziehungsgeschehen und primär vom Individuum her, das – kulturell verwurzelt – in seinen vielfältigen Lebensvollzügen mit anderen kommuniziert. Es geht ihm dabei nicht allein um einen bestimmten Begriff von Kommunikation, sondern um die Haltung und um die Art und Weise der Kommunizierenden. So heißt es beispielsweise in den päpstlichen Ausführungen über eine kulturelle Heterogenität im vierten Kapitel „Ein offenes Herz für die ganze Welt“, dass „die eigene kulturelle Identität [...] im Dialog mit denen [wurzelt], die anders sind, und [...] durch ihn bereichert [wird]“ (FT 148). Generell ist in diesem Zusammenhang von einer Notwendigkeit zur gegenseitigen Kommunikation die Rede: „Ein geduldiger und vertrauensvoller Dialog ist notwendig, so dass die Menschen, die Familien und die Gemeinschaften die Werte ihrer eigenen Kultur vermitteln und das Gute, das von der Erfahrung anderer kommt, aufnehmen können.“ (FT 134)

3.1.2 Irrwege der Kommunikation

Als Irrwege der Kommunikation diagnostiziert Franziskus zum einen den Missbrauch und zum anderen sowohl den Nichtgebrauch als auch die Inflation der dialogischen Kommunikation.

Missbrauch/Verrohung der Kommunikation

Den Kommunikationsmissbrauch und eine allgemeine Sprachverrohung (und somit eine „fehlgeleitete“ Kommunikationsweise) thematisiert der Papst vor allem im politischen Rahmen. Er beschreibt „das Aufwallen ungewöhnlicher Formen von Aggressivität, von Beschimpfungen, Misshandlungen, Beleidigungen, verbalen Ohrfeigen, bis hin zur Ruinierung der Person des Anderen“ (FT 44). Diese soziale Aggressivität stehe in direkter Interdependenz zu einer politischen Aggressivität, die in ihrer Intensität und Inzidenz stark zugenommen habe und noch zunehme, sodass „die Ideologien jede Scham fallenließen. Was bis vor wenigen Jahren von niemandem gesagt werden konnte, ohne dass man seinen Ruf vor der ganzen Welt gefährdet hätte, das kann heute in aller Grobheit auch von Politikern geäußert werden, ohne dafür belangt zu werden“ (FT 45).

Die Beurteilung von Teilen der aktuellen politischen/sozialen Kommunikation steht in einem starken Kontrast zu einer „echten“/„besten“ Politik und zum Hauptthema der Enzyklika – der Geschwisterlichkeit und sozialen Freundschaft. Adressiert werden dabei ausdrücklich auch religiöse Menschen, die ebenfalls die Grenzen der „wahren“ Kommunikation überschreiten und damit Gefahr laufen, Teil der aggressiv-fanatisch-ideologischen Masse zu werden (vgl. FT 46).

Wertverfall der Kommunikation

Neben dem Missbrauch der Kommunikation stellt die Enzyklika noch einen zweiten Irrweg der Kommunikation heraus. „Sich hinsetzen, um einem anderen zuzuhören, ist charakteristisch für eine menschliche Begegnung und stellt ein Paradigma einer aufnahmebereiten Haltung dar.“ (FT

²³ Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt, Abu Dhabi, Vereinigte Arabische Emirate (4. Februar 2019): L'Osservatore Romano (dt.), Jg. 49 (2019), Nr. 7 (15. Februar 2019), 9.

²⁴ Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt, 9.

47) Es wird jedoch angeprangert, dass „die Welt von heute mehrheitlich eine taube Welt“ (FT 48) sei. Ob durch die Hektik der modernen Welt oder andere Ursachen verliere der Mensch sowohl die Bereitschaft zum Schweigen und Zuhören und zur Logik des ruhigen Nachdenkens als auch den Willen, Möglichkeiten zum Dialog zu schaffen oder wahrzunehmen. Durch die innere Unruhe und Ungeduld greife man zudem auf eine Fülle an externen Informationsquellen zurück, die unsachgemäß, oberflächlich seien oder schlicht nicht nutzbringend verwendet werden könnten. Die Kommunikation wird durch beide Beweggründe in ihrem Wert gemindert und verliert an Bedeutung. Dies wiederum sei, ebenso wie der Missbrauch der Kommunikation, ein Gegensatz zum angestrebten Weg der Geschwisterlichkeit, da eben dieser Weg „im Kleinen wie im Großen, nur von freien Geistern beschritten werden kann, die zu wirklichen Begegnungen bereit sind“ (FT 50).

Digitale Kommunikation als Irrweg(?)

Im gesamten Verlauf der Enzyklika, aber vor allem in den Ausführungen zur Kommunikation artikuliert sich ein höchst ambivalentes Verhältnis des Papstes zu den digitalen Kommunikationsmitteln und Medien. Einerseits werden die Vorzüge und Chancen der modernen Medien anerkannt. So wiederholt der Papst seine Worte zum Welttag der sozialen Kommunikationsmittel 2014: „In dieser globalisierten Welt können die Medien dazu verhelfen, dass wir uns einander näher fühlen [...]. Besonders das Internet kann allen größere Möglichkeiten der Begegnung und der Solidarität untereinander bieten, und das ist gut, es ist ein Geschenk Gottes.“ (FT 205)

Andererseits versteht sich Papst Franziskus in vielfacher Hinsicht vor allem als (Er)Mahner, und dieser Rolle wird er auch im Kommunikationskontext der Enzyklika gerecht. Wiederholt kritisiert der Papst die sozialen Medien und digitalen Technologien auf ihre Gefahren, Schwächen und Missstände hin. Dabei werden die sozialen Medien nicht selten als Ursache oder zumindest als Multiplikator der schon aufgeführten Irrwege der Kommunikation dargestellt. Hier lohnt sich sicherlich eine tiefere Betrachtung des päpstlichen Medienverständnisses, um die teils spannungsreichen Befürchtungen und Erwartungen nachzuvollziehen, einzuordnen und zu deuten.

Die erhebliche negative, bisweilen technologiepessimistische Schlagseite, die Franziskus' Überlegungen zu den digitalen Kommunikationstechnologien kennzeichnet, lässt allerdings wenig Raum für positive Visionen, wie eine christlich-ethische Perspektive dazu beitragen könnte, dass die gesellschaftlich-ethischen Problemlagen des digitalen Wandels der Kommunikation im Blick bleiben und die Problemlösung und Gestaltung in Orientierung an der menschlichen Person und sozialer Geschwisterlichkeit geschehen (vgl. Bachmann 2018). Nicht zuletzt in der Corona-Pandemie wurde (wieder) sichtbar, dass erst die digitalen Kommunikationstechnologien bestimmten Personen(gruppen) die Möglichkeit eröffnen, überhaupt und mit ihren Anliegen wahrgenommen zu werden.

3.1.3 Dialogische Kommunikation

Aus den Ausführungen über die Irrwege der Kommunikation muss folglich im Umkehrschluss eine normative Leitidee von Kommunikation zu ergründen sein, die am Begriff des Dialogs festgemacht wird.

Der Dialog als (einzige) Verwirklichung gelungener Kommunikation

„Zwischen der egoistischen Gleichgültigkeit und dem gewaltsamen Protest“ (FT 199²⁵) als Optionen der Realitätsbewältigung sei nämlich der Dialog der dritte Weg und zugleich der Einzige, der sich als effektiv erweisen würde (vgl. FT 198-199). Mit dem Begriff des Dialogs ist nicht ein „hitziger Meinungs austausch [in sozialen Netzwerken]“ (FT 200) gemeint, den Franziskus als Monolog charakterisiert und der methodisch wie das Ergebnis betreffend „fehlgeleiteten“ Kommunikationsweilense folge.

Der wirkliche Dialog („Aufeinander zugehen, sich äußern, einander zuhören, sich anschauen, sich kennenlernen, versuchen, einander zu verstehen, nach Berührungspunkten suchen“ [FT 198]) wirke den oben dargestellten „falschen“ Wegen der Kommunikation entgegen. Somit ist es das

²⁵ Zitat aus der Botschaft zum 48. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel "Kommunikation im Dienst einer authentischen Kultur der Begegnung" (1. Juni 2014), online: http://www.vatican.va/content/francesco/de/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html (abgerufen am 25.03.2021)

Ziel und die Absicht der päpstlichen Verkündigung, zum Dialog als „wahrer“ Kommunikation aufzurufen, zu ermutigen und ihn zu fördern.

Der Dialog als chancenreicher, vielseitiger Weg

Letztlich ergibt sich der Dialog nicht nur als scheinbar einzig effektive Möglichkeit „wahrer“ Kommunikation, sondern auch als vielseitige Option und Chance, z. B. im wissenschaftlichen, interdisziplinären Austausch (vgl. FT 203-204, bei der Suche nach grundlegenden Wahrheiten und weltumspannender Konsensfindung (vgl. FT 211-212), bei Fragen der Konfliktbewältigung und -vermeidung (vgl. FT 244) sowie bei der Verwirklichung der intendierten päpstlichen Sozialidee.

Ziel des Dialogs sei es, „Freundschaft, Frieden und Harmonie zu begründen sowie moralische und spirituelle Werte und Erfahrungen in einem Geist der Wahrheit und Liebe zu teilen“ (FT 271).

Das Spannungsverhältnis zwischen dialogischer Kommunikation und den Irrwegen der Kommunikation zieht sich perspektivisch durch die Enzyklika. Es eröffnet einen ersten Einstieg in einen dem Papst offenbar sehr wichtigen Aspekt der Gestaltung sowohl persönlicher als auch politischer Beziehungen. Dem gesellschaftlich-zwischenmenschlichen Ideal der Geschwisterlichkeit und dem politischen Leitwert des globalen Gemeinwohls stellt Franziskus die kommunikationsethische Leitvorstellung eines vielstimmigen (inter-)religiösen, (inter-)kulturellen sowie wissenschaftlich inter- und transdisziplinären Dialogs zu Seite, der sich aus den Einsichten in Lebens- und Sinnzusammenhänge aus unterschiedlichen, aber gleichermaßen wichtigen und gültigen Quellen speist und um Verständnis und Verständigung unter Verschiedenen ringt. Es geht um ethische Grundlagen und um Ziele der (politischen) Verständigung. Die folgenden Überlegungen zum Handlungsfeld Politik werden den Zusammenhang weiter verdeutlichen. (lr; cb)

3.2 Politik

Politik soll sich aus den besten Handlungsantrieben des Menschen speisen, der Achtung der Würde und der Verwirklichung der grundlegenden (Teilhabe-)Rechte eines jeden Menschen an den Gütern der Erde und deshalb dem globalen und langfristigen Gemeinwohl (vgl. FT 178) verpflichtet sein. Obwohl Papst Franziskus nicht ignoriert, dass Politik die Kunst des Umgangs mit Macht erfordert und unter der Herrschaft des Rechts den Ausgleich widerstreitender Interessen organisieren muss, setzt er tugendethisch bei der Semantik der Liebe an. Aus dieser Quelle nähre sich „die beste Politik“ (FT, Überschrift zu Kapitel 5). Dementsprechend geht es ihm nicht allein um einen bestimmten Begriff von Politik, sondern um die Motive und Ressourcen derjenigen, die – gegen starke Widerstände – gute Politik „machen“. Im letzten Abschnitt des fünften Kapitels geht es explizit um Handeln, Motive und „Erfolgskriterien“ des Politikers (dass es auch Politikerinnen gibt, wird in der Enzyklika sprachlich nicht deutlich) als Mensch, der mit Leidenschaft und Engagement seiner Aufgabe nachgeht. Gegen alle Negativtendenzen wird ein Bild gezeichnet, das die Achtung der Würde eines jeden Menschen als Kompass politischen Engagements vorstellt (vgl. FT 187): sich durch den „Skandal der Armut“ beunruhigen zu lassen und die Betroffenen als Subjekte ernst zu nehmen, deren Empowerment vorrangiges Ziel politischer Steuerung (vgl. FT 187) und deren grundlegende Menschenrechte Gegenstand des Schutzes sein müssen (vgl. FT 188). Angesichts der Heterogenität der Gesellschaften und der Akteur*innen, die in der politischen Arena aufeinandertreffen, seien die Fähigkeit zum Zuhören und zum „Verzicht“ Voraussetzungen, um die zum politischen Handeln hinreichende Übereinstimmung zu finden (vgl. FT 190). Man kann hierin – über die Beschreibung einer Haltung hinaus – ein vorsichtiges Plädoyer für eine diversitätsfreundliche politische Kultur sehen, die nicht zuletzt von der Bereitschaft zum Kompromiss lebt, ohne den demokratische Politik nicht möglich ist. Stellt die Liebe die „beste“ Antriebskraft für Haltung und Handeln der Politiktreibenden dar, so bildet die Orientierung am Gemeinwohl den „Markenkern“ des entsprechenden Politikverständnisses – darauf liegt der Schwerpunkt der Überlegungen zur Politik.

3.2.1 Gemeinwohlorientierung – „populäre“ vs. „populistische“ Ausrichtung

Das orientierend-utopische Generalziel der „besten“ Politik, wie Papst Franziskus sie entwirft, ist die „Entwicklung einer weltweiten Gemeinschaft“ (FT 154). Der globale Horizont überspannt die Handlungsebenen lokaler, nationaler und internationaler Politik; Ebenenwechsel werden jedoch in den einschlägigen Passagen der Enzyklika nicht konsequent markiert. Die Ausführungen reflektieren Voraussetzungen und Hemmnisse der auf allen politischen Ebenen notwendigen Gemeinwohlorientierung. Diese werde in vielen Ländern – verstärkt durch die global vernetzte Wirtschaft

und die digitalen Kommunikationskanäle – von Tendenzen des „Populismus“ und des „Liberalismus“ durchkreuzt. Beide Problemanzeigen werden schon im Einleitungskapitel formuliert. Im fünften Kapitel, in dem das Politik-Verständnis dargelegt wird, werden diese (Fehl-)Formen politischer Führung erneut aufgegriffen; Begriffe und Phänomene werden differenzierter dargestellt.

Papst Franziskus möchte den Begriff „Volk“ als Zugehörigkeits- und Integrationskategorie sowie als Platzhalter einer demokratischen Gesellschaftsform (vgl. FT 157) retten – v. a. in den romanischen Sprachen verlangt die begriffliche Nähe (span. pueblo/popolar; ital. popolo/popular) eine ausdrückliche Abgrenzung vom Populismus-Begriff und dem zugehörigen Adjektiv populistisch (span./ital. populista): „Teil des Volkes zu sein heißt, Teil einer gemeinsamen Identität aus sozialen und kulturellen Bindungen zu sein.“ (FT 158²⁶) „Volk“ bezeichne eine offene politische Gemeinschaft, es bleibe „beständig offen für neue Synthesen [...], indem es in sich das aufnimmt, was verschieden ist“ (FT 160). Integration erscheint als eine wichtige Dimension der Gemeinwohlorientierung. Papst Franziskus sieht einen engen Zusammenhang von „Volk“ und „Person“ und bringt diesen sozialanthropologischen Gedanken kritisch gegen partikularistische Individualismen ins Spiel:

„Jeder ist dann wirklich eine Person, wenn er zu einem Volk gehört, und gleichzeitig gibt es kein wahres Volk ohne Respekt vor dem Angesicht jeder Person. Volk und Person sind korrelative Begriffe. Heute jedoch maßt man sich an, Personen auf Individuen zu reduzieren, die leicht von Mächten beherrscht werden, die auf unrechtmäßige Interessen abzielen. Eine gute Politik sucht nach Wegen zum Aufbau von Gemeinschaften auf verschiedenen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens, um so die Globalisierung wieder auszugleichen und neu zu orientieren und ihre zersetzenden Auswirkungen zu vermeiden.“ (FT 182)

Von einer in diesem Sinne populären, gemeinwohlorientierten Politik wird ein „ungesunder“ Populismus unterschieden, der „unter welchen ideologischen Vorzeichen auch immer die Kultur des Volkes politisch [instrumentalisiert], damit sie persönlichen Plänen und dem Machterhalt dient“ oder „auf Popularitätsgewinn [abzielt], indem die niedrigsten und egoistischen Neigungen einiger Gruppierungen der Gesellschaft geschürt werden“ (FT 159). In diesen Zusammenhang gehört die schon im ersten Kapitel präsentierte Diagnose von „neuen Formen einer kulturellen Kolonisation“ (FT 14), zu denen die Enzyklika u. a. die gezielte Zerstörung bzw. die ideologische Verzerrung von Geschichtsbewusstsein zur Schwächung des Kritikvermögens in den jungen Generationen zählt (vgl. FT 13), aber auch das Säen von Misstrauen und Hoffnungslosigkeit (vgl. FT 15), das Schüren von Interessen-Antagonismen gegen eine sozialintegrative und ökologische Politik (vgl. FT 16-17) und die ausschließliche Orientierung an Nutzens Gesichtspunkten, die zur Ausschließung der „nicht nützlichen“ Mitglieder einer Gesellschaft führe (vgl. FT 18).²⁷ Zu den Phänomenen, die einer umfassend gemeinwohlorientierten Politik entgegenstehen, gehören zudem Ideologien, die Rassismus (vgl. FT 26), Fremdenfeindlichkeit (vgl. FT 27) und eine zynische Haltung gegenüber den Herausforderungen der internationalen Migration (vgl. FT 37) anheizen.

Eine dem Volk zugewandte, die verschiedenen Gruppen integrierende Politik darf „nicht auf das Ziel einer Gesellschaftsorganisation verzichten, die es jeder Person ermöglicht, sich mit ihren Fähigkeiten und Initiativen einzubringen“ (FT 162) Die Forderung nach Beteiligungsorientierung wird explizit auf die Aufgabe der Politik bezogen, den Zugang zu Arbeit²⁸ zu gewährleisten als „eine unverzichtbare Dimension des gesellschaftlichen Lebens, weil sie nicht nur eine Art ist, sich das Brot zu verdienen, sondern auch ein Weg zum persönlichen Wachstum, um gesunde Beziehungen aufzubauen, um sich selbst auszudrücken, um Gaben zu teilen, um sich mitverantwortlich für die Vervollkommnung der Welt zu fühlen und um schließlich als Volk zu leben“ (FT 162). Die Vorstellung von Politik, die in FT vertreten wird, ist einer ganzheitlichen (Sozial-)Anthropologie und einem

²⁶ Zitat aus A. Spadaro SJ, Die Spuren eines Hirten. Ein Gespräch mit Papst Franziskus, in: Papst Franziskus, Im Angesicht des Herrn. Gedanken über Freiheit, Hoffnung und Liebe, Bd. 1, Herder, Freiburg i. Br. 2017, 24; vgl. Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium (24. November 2013), 220-221: AAS 105 (2013), 1110-1111.

²⁷ In diesem Kontext erwähnt die Enzyklika den Geburtenrückgang als Verfallserscheinung und Anzeichen einer egoistischen Interessenorientierung (vgl. FT 19); die Koppelung des nur beiläufig angesprochenen Themas mit der Gefährdung von Leben und Würde älterer Menschen in der Corona-Krise erscheint undifferenziert (vgl. auch Kruip 2020: 31); die negative Bezugnahme ohne konstruktive Auseinandersetzung mit den komplexen Zusammenhängen der Bevölkerungsentwicklung reflektiert die seit Jahrzehnten stagnierende, einseitig von sexualethischen Restriktionen bestimmte Sicht auf das Thema in der lehramtlichen Sozialverkündigung (vgl. Müller 2014; Heimbach-Steins 2014).

²⁸ Die ethischen Anforderungen an menschenwürdige Arbeit werden in diesem Zusammenhang nicht vertieft; aus dem Zusammenhang ist jedoch zu erschließen, dass es nicht allein um einen beliebigen Zugang zu irgendwelcher Arbeit gehen kann, sondern dass es zugleich darauf ankommt, menschenwürdige Arbeitsbedingungen zu sichern. So wird in dem Passus auf die Zielsetzung einer „würdigen Existenz“ bzw. auf die „Würde der Arbeit“ Bezug genommen (vgl. FT 162). Vgl. zum Thema Arbeit auch Kap 3.3.

partizipativen Gesellschaftsverständnis verpflichtet. Ausdrücklich betont Papst Franziskus die „Volksbewegungen“ als Akteure partizipativer und demokratischer Gesellschaften (vgl. FT 169).

Nicht nur von populistischen Tendenzen, sondern auch „von den liberalen individualistischen Visionen [...], innerhalb derer die Gesellschaft als eine bloße Summe von koexistierenden Interessen betrachtet wird“ (FT 163), werde Druck auf ein Politikverständnis ausgeübt, das von dem integrativen Mehrwert der Kategorie „Volk“ ausgeht und diesen zu aktivieren versucht. Kritisiert werden individualistisches Denken und (neo-)liberale Wirtschaftstheorien, die die Bedeutung der kollektiven sozialen Akteure („Volksbewegungen“) als Subjekte politischen Handelns und eines solidarischen Ethos ignorierten (vgl. FT 169) und allenfalls eine paternalistische Politik für die Armen statt einer partizipativen Politik mit ihnen zu Wege brächten.

3.2.2 Institutionen zur Förderung des globalen Gemeinwohls

Die politische Beteiligung der unterschiedlichen und v. a. unterschiedlich mächtigen Akteure und Gruppen ist auf der Ebene einzelner Staaten wie auf der Ebene der internationalen Gemeinschaft eine zentrale Herausforderung, wenn es um die Überwindung von Armut und Exklusion sowie krasser sozioökonomischer Ungleichheit und um die Förderung einer ganzheitlichen Entwicklung geht. Papst Franziskus thematisiert die Teilung und Begrenzung von Macht als Forderung der Gerechtigkeit mit einem Zitat aus seiner Ansprache vor der UN-Generalversammlung 2015:

„[...] Die faktische Verteilung der Macht (vor allem auf dem Gebiet von Politik, Wirtschaft, Verteidigung, Technologie) unter vielen verschiedenen Personen und die Schaffung eines rechtlichen Systems zur Regelung der Ansprüche und Interessen konkretisiert die Begrenzung der Macht. Ein weltweiter Überblick zeigt uns jedoch heute viele Scheinrechte und zugleich große schutzlose Bereiche, die vielmehr Opfer einer schlechten Ausübung der Macht sind.“ (FT 171)

Angesichts der realen Gegenkräfte, denen sich eine gute Politik entgegenstemmen muss, sind Institutionen, Kommunikationsformen und Handlungsmodelle notwendig, die den Dimensionen und Zielen der Verwirklichung des Gemeinwohls von der lokalen bis zur globalen Ebene Rechnung tragen und gewachsen sind. Deshalb lenkt Papst Franziskus die Aufmerksamkeit auf den notwendigen Ausbau wirksamer weltweiter Governance-Strukturen (vgl. auch Kap. 4.2). Er greift die Aussage aus LS (175) zu einer dem Recht untergeordneten politischen „Weltautorität“²⁹ erneut auf und präzisiert sie:

„Wenn von der Möglichkeit einer Form von politischer Weltautorität die Rede ist, die sich dem Recht unterordnet, so ist dabei nicht notwendigerweise an eine personale Autorität zu denken. Sie müsste zumindest die Schaffung von wirksameren Weltorganisationen vorsehen, die mit der Autorität ausgestattet sind, die Beseitigung von Hunger und Elend und die feste Verteidigung der grundlegenden Menschenrechte zu gewährleisten.“ (FT 172)

Daran schließt die Forderung nach einer Reform der Vereinten Nationen und der internationalen Wirtschafts- und Finanzinstitutionen an, die – im Sinne der Präambel und der Charta der UN – dem gleichen Recht aller Länder wirklich zur Geltung verhilft. Dieser Anspruch und die Erwartung an die Vereinten Nationen sind dem Papst offensichtlich so wichtig, dass die entsprechende Passage aus der Ansprache an die Generalversammlung der UN in der Enzyklika sogar zweimal aufgegriffen wird:

„Zu diesem Zweck muss die unangefochtene Herrschaft des Rechtes sichergestellt werden sowie der unermüdliche Rückgriff auf die Verhandlung, die guten Dienste und auf das Schiedsverfahren, wie es in der Charta der Vereinten Nationen, einer wirklich grundlegenden Rechtsnorm, vorgeschlagen wird. Ich möchte unterstreichen, dass die 75 Jahre der Vereinten Nationen und die Erfahrung der ersten 20 Jahre dieses Jahrtausends zeigen, dass die vollständige Anwendung internationaler Regeln wirklich effektiv und ihre Nichteinhaltung schädlich ist. Die Charta der Vereinten Nationen ist, wenn sie respektiert und mit Transparenz und Ehrlichkeit angewandt wird, ein verpflichtender Maßstab für Gerechtigkeit und ein Werkzeug für den Frieden.“ (FT 257; vgl. auch FT 173)

Die Kraft des Rechtes müsse v. a. durch multilaterale Abkommen gestärkt werden, die „besser als die bilateralen Abkommen die Sorge um ein wirklich universales Gemeinwohl und den Schutz der schwächsten Staaten gewährleisten“ (FT 174). Die Rolle von zivilgesellschaftlichen Organisationen

²⁹ Das Thema kann in der kirchlichen Sozialverkündigung seit den friedensethischen Äußerungen Papst Benedikts XV. in der Zeit des Ersten Weltkriegs verfolgt werden, vgl. hierzu Heimbach-Steins 2020a: 118-122; Justenhoven 2016.

als kritische Begleiterinnen der politischen Bemühungen der internationalen Gemeinschaft wird als Ausdruck subsidiärer politischer Verantwortungswahrnehmung ausdrücklich gewürdigt (vgl. FT 175).

3.2.3 Ziele und Aufgabenfelder

Die Verknüpfung von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Frieden entspricht dem Duktus der Soziallehre der Kirche – insbesondere seit der Enzyklika *Pacem in terris* (PT) und dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Hatte Johannes XXIII. die kirchliche Aneignung der Menschenrechte unter das Vorzeichen einer weltweiten Ordnung zur Sicherung des Friedens gestellt, so hatte Paul VI. die ganzheitliche Entwicklung der Völker als Weg zum Frieden reflektiert. Beide Spuren werden miteinander verwoben. „Wer Frieden in eine Gesellschaft bringen will, darf nicht vergessen, dass Ungleichheit und eine fehlende ganzheitliche Entwicklung des Menschen eine Friedensbildung unmöglich machen.“ (FT 235)

Die politische Agenda, die aus den genannten Themen resultierend in der Enzyklika wie ein Panorama aufgefaltet wird, ist komplex. Sie umfasst die großen sozial- und entwicklungspolitischen Herausforderungen der Armutsbekämpfung und Ermöglichung gerechter Teilhabe einschließlich einer Lösung der Probleme und Aporien der weltweiten Flucht- und Migrationsbewegungen (vgl. hierzu Kap. 4.2). Daneben bzw. damit verwoben stehen die Aufgaben der politischen Konfliktbewältigung einschließlich Vor- und Nachsorge angesichts drohender oder bereits existenter militärischer Auseinandersetzungen – (Bürger-)Kriege – und der Erinnerungspolitik zur befriedenden Bearbeitung geschehenen Unrechts, die Überwindung von Gewaltstrukturen, die den Frieden im Großen wie im Kleinen gefährden, und die konsequente Umsetzung der Menschenrechte.

Näher erörtert werden die Suche nach Wegen zum Frieden (vgl. FT 228-235), wobei die zuvor entwickelten Ansätze und Kriterien als Leitplanken fungieren. Im Horizont der biblischen Ethik einer gewaltfreien Konfliktlösung wird die schwierige Frage der Vergebung ohne erneute Viktimisierung aufgegriffen (vgl. FT 236-245): Wer als einzelne*r oder Gruppe Unrecht erfahren hat, sei aufgerufen, seine*ihre Würde und seine*ihre Rechte zu verteidigen (vgl. FT 241), ohne jedoch auf „Rache“ zu sinnen und dadurch neues Unrecht und neue Gewalt zu provozieren (vgl. FT 242). Versöhnung könne nicht gefunden werden, indem man dem Konflikt aus dem Weg geht, sondern nur „im Konflikt, wenn man ihn durch Dialog und transparente, aufrichtige und geduldige Verhandlungen löst“ (FT 244). Eng verbunden mit dem Thema der Versöhnung, die nicht verordnet und niemandem aufgezwungen werden kann, sind der Umgang mit geschehenem Unrecht und die Herausforderungen der Erinnerungspolitik: Die Shoah (vgl. FT 247), die Atombombenangriffe auf Hiroshima und Nagasaki (vgl. FT 248), Genozide, ethnische Säuberungen und andere Verbrechen gegen die Menschlichkeit dürfen nicht vergessen, verschleiert oder gar aktiv aus dem Geschichtsbild getilgt werden (vgl. FT 247-249; vgl. auch FT 13-14). Wiewohl Versöhnung nur persönlich und freiwillig gewährt werden kann, wirbt Papst Franziskus dennoch für eine Haltung und Praxis der Vergebung als Möglichkeit, aus dem Teufelskreis der Gewalt auszubrechen, und als Form, nicht zu vergessen; zugleich betont er, Vergebung impliziere weder den Verzicht auf Gerechtigkeit noch auf Bestrafung von Täter*innen (vgl. FT 251-252).

Papst Franziskus bekräftigt die Ächtung des Krieges, die in der kirchlichen Sozialverkündigung seit Johannes XXIII. zunehmend deutlich formuliert worden ist (vgl. FT 256-261), und betont die moralische Fragwürdigkeit militärischer Abschreckung mit atomaren, biologischen oder chemischen Waffen sowie der unbeherrschbaren zerstörerischen Folgen, die mit ihrem Einsatz verbunden wären (vgl. FT 262). Neben der Absage an jede Rechtfertigung des Krieges unterstreicht er das Verdikt gegen die Todesstrafe als moralisch ungeeignet und strafrechtlich unnötig; erstmals durch Papst Johannes Paul II. in dieser Deutlichkeit formuliert, hatte es 2018 endlich in den Katechismus der Katholischen Kirche Eingang gefunden (vgl. FT 263). Das normative Urteil wird mit Argumenten aus der kirchlichen Tradition und insbesondere mit der auch dem Schuldigen nicht abzusprechenden Menschenwürde begründet (vgl. FT 266-269).

Mit Zitaten aus LS und verschiedenen lokalkirchlichen Äußerungen bekräftigt Papst Franziskus seine Überzeugung vom notwendigen Vorrang der Politik vor der Wirtschaft. Bei allen Unzulänglichkeiten der realen Politik sei sie doch die Instanz, der die Verantwortung für die Institutionen, ihre Reform und Koordinierung und die „Führungsrolle“ (FT 179) im Hinblick auf die Überwindung schwerwiegender Mängel der „weltweiten Gesellschaft“ zukomme. Diese Aufgaben könne man weder von der Wirtschaft erwarten noch dürfe man sie ihr anstelle der Politik überlassen (vgl. FT 177). Damit wird die Politik erneut auf den Anspruch der Offenheit für die gestuften und durchaus

konfligierenden Belange des Gemeinwohls – von der lokalen bis zur globalen Ebene – und auf ihre integrierende Rolle angesichts einer heterogenen und in jeder Hinsicht diversen Welt verpflichtet (vgl. FT 10-11). Bei aller Kritik an einer Wirtschaftsordnung, die die Armen ausschließt, richten sich die Erwartungen des Papstes positiv auf eine Wirtschaft, die ihrem instrumentellen Charakter für die Entwicklung der Personen und des Gemeinwohls entspricht und faire Beteiligung ermöglicht, sowie auf ein sozial verantwortliches Unternehmer*innen-tum als wichtige gesellschaftsgestaltende Kraft. (mhs)

3.3 Wirtschaft

Papst Franziskus gehört, wohl auch geprägt durch den Erfahrungskontext der wirtschaftlichen Verhältnisse in Lateinamerika, zu den kapitalismus- und (markt)wirtschaftskritischeren Vertretern seines Amtes. Seine Position lässt sich in dem Anliegen zusammenfassen, Inhumanität und Verantwortungslosigkeit in der Wirtschaft anzuprangern, demgegenüber Kriterien sozialer Geschwisterlichkeit und sozialer Gerechtigkeit aufzuzeigen und so zu einer gemeinwohlorientierten, menschengerechten und naturverträglichen Gestaltung der Wirtschaft beizutragen.

Dieser Linie bleibt Franziskus auch in seiner jüngsten Sozialzyklika *Fratelli tutti* treu. Seine pastoralen Bilder und Motive dienen ihm als Gegenfolie zu herrschenden Wirtschaftsverhältnissen, als Sonde, die auf die protestierende Aufdeckung und Entlarvung von durch die oder in der Wirtschaft verursachtem Leid und eklatantem Unrecht, von Unmenschlichkeiten und Ungerechtigkeiten, von Ausschließung und elementarer Not abzielt.

Gleichwohl bleibt Franziskus nicht bei der Skandalisierung sozialer und ökologischer Missstände in der Wirtschaft stehen, sondern möchte, hier zitiert er Benedikt XVI., inspirieren zu einem Einsatz für mehr (Nächsten)Liebe nicht nur auf der Ebene zwischenmenschlicher Interaktionen und wirtschaftlicher Transaktionen, sondern auch in „Makro-Beziehungen – in gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Zusammenhängen“ (FT 181³⁰). Franziskus will nicht nur aufmerksam machen, sondern „uns aufrütteln und uns zwingen, neue Perspektiven einzunehmen und neue Antworten zu entwickeln“ (FT 128). Welche neuen Antworten, Ideen oder konkreten Maßnahmen das sein könnten, sagt Franziskus nicht und übergibt an dieser Stelle an die wirtschafts- und sozialwissenschaftliche Expertise in Wissenschaft und Praxis³¹ sowie an die gesellschaftlichen Orte politischer Verständigung und Entscheidung.

In diesem prophetisch-pastoralen Anliegen geht es Franziskus nicht um ein analytisches Auseinanderdröseln komplexer Zusammenhänge und Ebenen und es wäre müßig, ihm das zum Vorwurf zu machen (vgl. Kap. 1.1). Für eine systematische Sondierung der in wirtschaftsethischer Perspektive relevanten Gedanken von Papst Franziskus erscheint es jedoch zweckmäßig, drei unterschiedliche Ebenen auseinander zu halten.

3.3.1 Implizite Normativität und alternative Leitbilder

Auf einer paradigmatischen Ebene geht es Franziskus um die normativen Tiefenstrukturen der Wirtschaft und damit um ganz grundsätzliche Fragen, zu deren Verständigung er aufrufen und zu denen er selbst Impulse beisteuern möchte: Wie wollen wir miteinander wirtschaften und (zusammen) leben? Was ist uns wichtig? Welchen Werten geben wir Vorrang? Damit zielt er auf zweierlei: (1) zum einen auf das kritisch-protestierende Aufdecken von gesellschaftlich-kulturell verbreiteten, normativ hoch wirksamen Hintergrundannahmen, die die Art, wie wir in der Welt handeln und wirtschaften, auf eine inhumane, unverantwortliche und nicht nachhaltige Weise prägen und „manipulieren“ (FT 45). (2) Zum anderen skizziert er selbst normative Leitvorstellungen und Orientierungen für eine lebensdienliche Wirtschaft im Sinne sozialer Geschwisterlichkeit – teils in enger Anlehnung an die wirtschaftsethischen Leitkriterien christlicher Sozialtradition, teils mit eigener Schwerpunktsetzung – und fordert zu deren Verwirklichung eindringlich auf.

³⁰ Zitiert nach Benedikt XVI., Enzyklika *Caritas in veritate* (29. Juni 2009), 2: AAS 101 (2009), 642.

³¹ Eine solche Zurückhaltung scheint mit Blick auf die Ausdifferenzierung und Spezialisierung der wissenschaftlichen Funktionsweisen und deren Deutungs- und Erkenntnisleistungen durchaus geboten zu sein und ist in der kirchlichen Sozialverkündigung seit Jahrzehnten gute Tradition. Dass bspw. der Präsident des deutschen ifo-Wirtschaftsforschungsinstituts, Clemens Fuest, genau das der Enzyklika zum Vorwurf macht, ist dann doch einigermaßen überraschend (vgl. <https://www.kath.ch/newsd/wirtschaftsforscher-sieht-in-enzyklika-fehleinschaetzungen-und-ideologie/>).

(1) Bereits in EG und LS kritisierte Franziskus die Dominanz eines „techno-ökonomischen“ (LS 101) und effizienzorientierten Paradigmas (vgl. LS 189)³², das auf einen „ethischen Horizont“ (LS 110) gänzlich verzichte und zur Verzerrung eines gehaltvollen Wirtschaftsbegriffs beitrage, erkennbar beispielsweise im Mythos einer Naturgesetzlichkeit der Profitmaximierung, der zufolge Solidarität als fahrlässig und Egoismus als geboten erscheine (vgl. LS 195). Und auch in FT will er die implizite Normativität des „technokratische[n] Paradigma[s]“ (FT 166; 177), „ökonomische[r] Interessen“ (FT 166) und „wirtschaftliche[r] Interessen“ (FT 25; 29) explizit machen, die es als geboten erscheinen lassen, für „Partikularinteressen“ (FT 201) und für den kurzfristigen wirtschaftlichen Profit (vgl. FT 17) Unmenschlichkeiten und Ungerechtigkeiten zu übersehen, zu tolerieren oder sogar zu befördern, die Schwachen zu verachten und auszugrenzen (vgl. FT 155) und, verstärkt durch die technologische Entwicklungen der Digitalisierung, auch das Gewissen der einzelnen und demokratische Prozesse [zu] manipulieren“ (FT 45; vgl. FT 201). Eine bestimmte „Wirtschafts[un]kultur“ (FT 199) – wirtschaftsethisch gesprochen, ein ganz bestimmtes Wirtschaftsethos – fungiert zwar nicht als einzige, aber geradezu als weltweit dominante, wirkmächtige, allerdings kaum reflektierte und daher „ideologische“ (FT 108) implizite normative Orientierung. Wie auch schon in LS ist das für Franziskus der sich wertfrei gebende Denkstil des „Neoliberalismus“ (FT 168), der einem Marktradikalismus des „Laissez faire“ anhängt, dessen (immer gleichen) „dogmatischen Rezepte“ – explizit nennt er die Vorstellungen des „Spillover“ oder der „Trickle-down-Theorie“ – nicht zur Überwindung sozialer Ungerechtigkeit geeignet sind und deren theoretisches Freiheitsverständnis nicht zu einem mehr an tatsächlicher Freiheit führt (alle Zitate: FT 110):

„Es gibt heute in der Welt weiterhin zahlreiche Formen der Ungerechtigkeit, genährt von verkürzten anthropologischen Sichtweisen sowie von einem Wirtschaftsmodell, das auf dem Profit gründet und nicht davor zurückscheut, den Menschen auszubeuten, wegzuworfen und sogar zu töten.“ (FT 22)

Diese implizite Normativität der dominanten Wirtschaftskultur zu erhellen und so für den gesellschaftlichen Diskurs argumentationszugänglich zu machen, ist das eine zentrale Anliegen von Franziskus.

(2) Dem korrespondiert Franziskus' anderes Anliegen, selbst normative Leitvorstellungen und Orientierungen für eine lebensdienliche Wirtschaft im Sinne sozialer Geschwisterlichkeit zu entfalten und einzufordern. Wenn er hier bisweilen von Visionen, Utopien und Träumen spricht, tut er dies jedoch in praktischer, handlungsorientierter Hinsicht und hat dabei immer deren konkrete Verwirklichung im Blick, die er eindringlich anmahnt (vgl. Kap. 1).

Im Zentrum steht dabei das Leitbild einer Wirtschaft, die den Menschen (wieder) in den Mittelpunkt stellt (vgl. FT 168) und sich am Gemeinwohl orientiert (vgl. FT 179)³³:

„Diese verlangt, dass der Mensch, seine höchste Würde und die Achtung des Gemeinwohls ins Zentrum allen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Handelns gestellt werden.“ (FT 232)

In dieser Bestimmung des Quidproquo wird unter Wirtschaft gerade nicht das bloße Handeln nach ökonomisch instrumenteller Rationalität oder ein selbstzweckhaftes, sich selbst definierendes System verstanden, sondern – in christlich-ethischer Sozialtradition – eine Sozialwirtschaft, die auf die Ermöglichung von Humanität, Gemeinwohl und konkreter Freiheit sowie an dem Leitbild nachhaltiger Entwicklung auszurichten ist. In rechtsethischer Perspektive erinnert Franziskus an die Gemeinwidmung der Güter und stellt diesen Wert über das „Recht einiger auf Unternehmens- oder Marktfreiheit“ (FT 122). Er würdigt die wohlstandsschaffende Kraft der Wirtschaft und die Bedeutung wirtschaftlichen Wachstums für die Entwicklung ärmerer Länder (vgl. FT 126; 129)³⁴, stellt beides aber unter den Legitimationsvorbehalt, dass sie „nicht die wachsende Bereicherung einiger weniger zum Ziel habe[n]“ (FT 122; vgl. FT 21), sondern die „Überwindung der sozialen Ungerechtigkeit“ (FT 161).³⁵

³² Ähnliches meint Franziskus, wenn er die „instrumentelle Vernunft“ (LS 210) oder „rationalistische Sichtweise“ (EG 256) in der Wirtschaft kritisiert.

³³ Vgl. auch LS 156-158.

³⁴ Seine – viel kritisierte – Forderung nach negativem Wachstum der Wirtschaften westlicher Industrieländer zugunsten eines wirtschaftlichen Aufschwungs ärmerer Länder (vgl. LS 193) wiederholt Franziskus nicht. Da Franziskus bei seinen dezidiert wirtschaftsethischen Äußerungen viel aus EG, LS oder CiV zitiert, scheint das kein Zufall zu sein. Vielmehr sollte Franziskus' theologisch rückgebundenes und pastoral plausibilisiertes Motiv der geschwisterlichen Liebe innerhalb einer Menschheitsfamilie nicht wirtschaftstheoretisch als Nullsummenspiel übersetzt werden („Ich spare mir etwas vom Munde ab, damit meine kleine Schwester mehr zu essen hat“).

³⁵ Vgl. auch LS 193.

Bemerkenswert ist daran, dass Franziskus die Beseitigung von existentieller Armut und Exklusion als Prüfkriterium für eine ethisch legitime Wirtschaft auf der Ebene einer regulativen Idee (nicht nur als politische Forderung) einführt. Die Not der (Wettbewerbs-)Verlierer besitzt prinzipiell ethische Priorität gegenüber dem Ziel der allgemeinen Wohlstandssteigerung.

Zwei Bausteine seiner ethisch gehaltvollen Version von Wirtschaft sind noch hervorzuheben: Das „große Thema [...] Arbeit“ (FT 162) sowie die Frage nach einer lebensdienlichen Marktwirtschaft:

Menschliche Arbeit: Für Franziskus erhält menschliche Arbeit ethische Dignität als emanzipatorisches Mittel zur Armutsbekämpfung und Existenzsicherung (vgl. FT 130). Sie ist eine wesentliche Dimension menschlicher Entfaltung, Möglichkeit zur Selbstverwirklichung; ihr Wert und ihre Würde ergibt sich nicht aus dem Preis ihrer Produkte, sondern aus dem personalen Vollzug derer, die sie verrichten (vgl. FT 73). Dies gilt heute in besonderer Weise unter den Auswirkungen der Digitalisierung und unter dem Druck des Globalisierungswettbewerbs.

Lebensdienliche Marktwirtschaft: Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, insbesondere seit Johannes Paul II., wird die positive Bedeutung des Marktes und damit eine freie, sozial und ökologisch verträgliche sowie rechtlich und institutionell geordnete Marktwirtschaft als von der katholischen Sozialverkündigung präferiertes Modell für den ganzheitlichen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritt anerkannt. Gleichzeitig wird vor einer „Vergötzung des Marktes“ (CA 40) und vor den Gefahren einer „radikalen kapitalistischen Ideologie“, die sich „in einem blinden Glauben der freien Entfaltung der Marktkräfte“ (CA 42) verschreibe, gewarnt. Franziskus folgt dieser Linie, legt seinen Schwerpunkt aber auf das mahnende Aufzeigen von Marktversagen, Marktasymmetrien, Marktdefizite und Marktgrenzen und warnt vor marktmetaphysischen Allheilmittelphantasien (vgl. FT 33; 168). Für ihn hat der Markt deshalb nicht als ethisch legitimer gesellschaftlicher Koordinationsmechanismus zu gelten, insofern ihm eine strukturelle Parteilichkeit inhärent ist zu Gunsten jener, die über Macht (Informationen, Finanz-, Real- oder Humankapital) am Markt verfügen, und zu Lasten jener, die im weitesten Sinn des Begriffs ohne Macht und Partizipationschancen dastehen. Dem stellt Franziskus die ethische Optionalität entgegen, eine ethische Bewertung von Institutionen und Verhaltensmustern von Markt und Wettbewerb daran zu messen, ob sie dem Wohl der Schwächsten dienen.

Im skizzierten Sinne lassen sich die wirtschaftsethischen Positionierungen von Papst Franziskus auf einer paradigmatischen Ebene normativer Leitvorstellungen als Aufruf und Beitrag dazu lesen, die grundlegenden wirtschaftsethischen und politisch-ethischen Weichenstellungen der Gegenwart mit ihrem – normativ hoch wirksamen – Verständnis von Fortschritt, Wirtschaft und Gesellschaft neu zu reflektieren und für die veränderten Bedingungen und neuen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts weiterzuentwickeln. Denn wenn es nicht gelinge, so Franziskus' Warnung, ökonomische Denkweisen und Systemimperative, die im Sinne kurzfristiger Profitmaximierung, von Eigennutzstreben und der Instrumentalisierung der anderen die wirtschaftliche Praxis prägen, neu oder umzugestalten, dann ist diejenige oder derjenige, der*die „meint, dass es nur um ein besseres Funktionieren dessen geht, was wir schon gemacht haben, oder dass die einzige Botschaft darin besteht, die bereits vorhandenen Systeme und Regeln zu verbessern, [...] auf dem Holzweg“ (FT 7) und dann wird sich eine am Leitwert der Geschwisterlichkeit ausgerichtete, ökologisch, sozial und ökonomisch nachhaltige Wirtschaft nicht verwirklichen lassen.

3.3.2 Handlungs- und Verantwortungsdimensionen

Für einen systematischen Blick auf Franziskus' Wirtschaftsethik bietet sich auch die Orientierung an der in der Wirtschaftsethik typischen Unterscheidung zwischen verschiedenen Handlungs- und Verantwortungsdimensionen an: der strukturellen, der organisationalen und der individuellen Dimension.

Die strukturelle Dimension der Wirtschaft

Der zentrale Ort, an dem für Franziskus seine normativen Leitvorstellungen einer geschwisterlichen Wirtschaft verwirklicht werden können, ist die (globale) Politik. Franziskus sieht im Bereich der Wirtschaft die Notwendigkeit, alles Normative von der nicht (mehr) mit hinreichender Verbindlichkeit oder Verlässlichkeit ausgestatteten Ebene der wirtschaftlichen Praxis in eine politisch-rechtliche Rahmenordnung zu implementieren. Daraus leitet er einen Primat und eine Exklusivverantwortung der Politik ab:

„Ich darf betonen: ‚Die Politik darf sich nicht der Wirtschaft unterwerfen‘“ (...) (zit. n. LS). Ich denke an eine ‚solide Politik [...], die die Institutionen zu reformieren und zu koordinieren vermag und die auch deren Betrieb ohne Pressionen und lasterhafte Trägheit gewährleistet‘. (FT 161) Das kann man nicht von der Wirtschaft verlangen und man kann auch nicht akzeptieren, dass diese die wirkliche Staatsgewalt übernimmt.“ (FT 177)

Es ist konstitutive Aufgabe staatlicher Ordnungspolitik, für den Erhalt der moralischen Qualität der (Wettbewerbs)Wirtschaft zu sorgen:

„Das erfordert einen präsenten und aktiven Staat und zivilgesellschaftliche Institutionen, die über die Freiheit der rein leistungsorientierten Mechanismen bestimmter wirtschaftlicher, politischer oder ideologischer Systeme hinausgehen, weil sie wirklich und in erster Linie auf die Menschen und das Gemeinwohl ausgerichtet sind.“ (FT 108)

Dementsprechend ist für Franziskus die entscheidende wirtschaftsethische und -politische Frage, ob es der Weltgemeinschaft gelingt, durch eine geeignete Ordnungspolitik der globalen Wirtschaft einen (ausreichend wirksamen) rechtlichen Rahmen zu geben, so dass sie nicht nur produktiv und kreativ (vgl. FT 168³⁶), sondern auch gemeinwohlorientiert und nachhaltig wirtschaften kann. Ziel ist deshalb – hier schließt Franziskus an Benedikt XVI. an – die Errichtung einer subsidiär gedachten „Form von politischer Weltautorität“ (FT 172)³⁷.

Die organisationale Dimension der Wirtschaft

In der Wirtschaftsethik geht man davon aus, dass auch Wirtschaftsorganisationen, deren Bedeutung in modernen Gesellschaften in dem Maße wächst, wie die Trennlinie zwischen privat und öffentlich, Wirtschaft und Politik verschwimmt und die Macht transnationaler Wirtschaftsorganisationen tendenziell weiter zunimmt, unabhängig von ihren individuellen Mitgliedern Einfluss- und Gestaltungsräume für das Wirtschaftsgeschehen haben. Und auch Franziskus sieht, dass der Verlust staatlicher Steuerungsfähigkeit, das Fehlen eines ausreichenden internationalen Ordnungsrahmens und wirksamer Überwachungs- und Kontrollmechanismen (supra-)staatliche Politik an ihre Grenzen stoßen lassen (vgl. FT 12):

„Es gibt mächtige Länder und große Konzerne, die von dieser Isolation profitieren und es vorziehen, mit jedem Land einzeln zu verhandeln.“ (FT 153)

Die Antwort auf diese Entwicklungen sieht Franziskus, wie schon in LS, vor allem in einem Auf- bzw. Nachrüsten suprastaatlicher Ordnungspolitik gegen „multinationale wirtschaftliche Mächte“ (FT 12), die als sich abschottende, nur auf den eigenen Nutzen bedachte Wirtschaftsakteure das Gemeinwohl gefährden:

„Das 21. Jahrhundert ist ‚Schauplatz eines Machtschwunds der Nationalstaaten, vor allem weil die Dimension von Wirtschaft und Finanzen, die transnationalen Charakter besitzt, tendenziell die Vorherrschaft über die Politik gewinnt. In diesem Kontext wird es unerlässlich, stärkere und wirkräftig organisierte internationale Institutionen zu entwickeln, die Befugnisse haben, die durch Vereinbarung unter den nationalen Regierungen gerecht bestimmt werden, und mit der Macht ausgestattet sind, Sanktionen zu verhängen‘.“ (FT 172³⁸)

Insbesondere mit Blick auf Unternehmen kennt die Tradition der Katholischen Soziallehre jedoch nicht nur die eine, ordnungsethische Seite der Medaille. Die andere, unternehmensethische Seite betont, die Problemlösungspotentiale unternehmerischen Handelns zu fördern, statt nur die Problemverursachungspotentiale eingrenzen zu wollen. Die Gemeinwohlaufgaben auch einer auf Geschwisterlichkeit ausgerichteten Weltgesellschaft werden sich ohne gesellschaftliche Verantwortungsübernahme von organisationalen Wirtschaftsakteuren kaum erfolgreich angehen lassen. Veränderte Verantwortungskonstellationen – aber auch Legitimationsbedingungen und Partizipationsmöglichkeiten, wie sie in der akademischen Unternehmensethik diskutiert und in der unternehmerischen Praxis praktiziert werden – kommen bei Franziskus aber kaum in den Blick.

Interessant auf organisationaler Ebene ist der Hinweis von Franziskus auf „Volksbewegungen [...], welche Arbeitslose, Arbeitnehmer in prekären Arbeitsverhältnissen und viele andere, die nicht einfach in die vorgegebenen Kanäle passen, versammeln“ und Formen „gemeinschaftliche Produktion“ (FT 169) initiieren. Zu denken wäre hier vielleicht an Initiativen, Korporativen oder genossenschaftliche Vereinigungen von Marktpassiven oder schwachen und benachteiligten

³⁶ Vgl. Enzyklika *Laudato si'* (24. Mai 2015), 129: AAS 107 (2015), 899.

³⁷ Vgl. auch *CiV* 67; LS 175.

³⁸ Zitiert nach Enzyklika *Laudato si'* (24. Mai 2015), 175: AAS 107 (2015), 916-917.

Marktteilnehmer*innen, wie sie neben dem von Franziskus angesprochenen Arbeitsmarkt auch auf anderen Märkten, etwa dem Wohnungsmarkt, existieren. Diese Vereinigungen bestärkt und würdigt Franziskus ausdrücklich, nicht nur als Moment des ökonomischen (Selbst)Empowerments, sondern auch in ihrer Mitverantwortung an der Ausgestaltung einer gelingenden Rahmenordnung (vgl. FT 169).

Die individuelle Dimension der Wirtschaft

Zentrales Anliegen von Franziskus ist es, keine*n individuelle*n Wirtschaftsakteur*in – Wirtschaftspolitiker*in, Unternehmer*in, Konsument*in – aus der Verantwortung zu entlassen, die jeweiligen Freiheitsspielräume für das Handeln nicht nur entsprechend der eigenen Ziele, sondern auch gemäß der Leitidee sozialer Geschwisterlichkeit zu nutzen. Für Christ*innen ist auch in wirtschaftlichen Bereichen der Orthodoxie, dem rechten Glauben, die Orthopraxis, das rechte Handeln, gleichursprünglich zugeordnet. „Menschen guten Willens“ (FT 6) erinnert Franziskus daran, dass wirtschaftliches Handeln immer auch ethisch zu verantwortendes Handeln ist:

„Der Einsatz für Bildung, die Entwicklung solidarischer Haltungen, die Fähigkeit, das menschliche Leben ganzheitlicher zu begreifen, die spirituelle Tiefe sind notwendig, um den menschlichen Beziehungen Qualität zu verleihen, damit die Gesellschaft selbst auf ihre Ungerechtigkeiten, Verirrungen sowie Machtmissbräuche in wirtschaftlichen, technologischen politischen und medialen Bereichen reagieren kann.“ (FT 167)

Entsprechend warnt Franziskus auch davor, die Bedeutung der einzelnen Wirtschaftsakteur*innen (systematisch) zu vernachlässigen oder zu übersehen:

„Es gibt liberale Sichtweisen, die diesen Faktor der menschlichen Zerbrechlichkeit übersehen und sich eine Welt vorstellen, die einer bestimmten Ordnung folgt und fähig ist, aus sich selbst heraus die Zukunft und die Lösung aller Probleme zu garantieren.“ (FT 167)

Leser*innen im Kontext der deutschsprachigen Wirtschaftsethiklandschaft werden sich hier an die Kritik an einer Wirtschaftsethik Homann'scher Prägung erinnern fühlen, welche die Implementierung ethischer Sollensansprüche über eine anreizkompatible Ausgestaltung der Rahmenordnung anstrebt, sich dabei aber den Vorwurf einhandelt, die Moral aus den (ökonomischen) Spielzügen zu eliminieren und so indirekt auch die Leitwerte, Präferenzen und Verhaltensmuster individueller Wirtschaftsakteur*innen auf eine alles andere als lebensdienliche Weise zu prägen.

Bisweilen kann bei Franziskus allerdings der Eindruck entstehen, als ob das – vom Evangelium beseelte (EG) oder von der geschwisterlichen Liebe entflammte (FT) – Individuum der allein entscheidende Treiber für die Transformation hin zu einer gerechteren, solidarischeren, geschwisterlichen Gesellschaft (und Wirtschaft) wäre:

„All dies wäre aber nur Flickwerk, wenn wir die Unverzichtbarkeit eines Wandels im Herzen der Menschen, in den Gewohnheiten und den Lebensstilen vergessen.“ (FT 166)

Vor allem in der sozial- und wirtschaftsethischen Rezeption gilt es, hier wachsam zu sein, dass sich die ethische Argumentation keinen Überhang an moralisierenden Appellen einhandelt. Die Unmenschlichkeiten und Ungerechtigkeiten in der Wirtschaft (und der Gesellschaft) werden sich durch einen Gesinnungswandel allein nicht beseitigen lassen. Demgegenüber sollte die system- und strukturethische Sensibilität für die Komplexität einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft und einer hochgradig arbeitsteiligen, global vernetzten Wirtschaft bewahrt werden.

3.3.3 Empirische Plausibilität

Spätestens als Franziskus die Wirtschaft für unterlassene Hilfeleistung bei den Hungernden, Ärmsten und Unterdrückten mit dem bekannt gewordenen Satz „Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung und der Disparität der Einkommen [...]. Diese Wirtschaft tötet“ brandmarkte, entzündete sich eine Debatte über die empirische Plausibilität von Franziskus' Anschuldigungen, kurz gesagt um die Frage: hat der Papst Recht? Kritiker*innen von Franziskus' Wirtschaftskritik verweisen auf die einzigartige Wohlstandsmehrung und Produktivitätssteigerungen seit der Industrialisierung. Arbeitsteilung, freier marktwirtschaftlicher Tausch von Gütern und Dienstleistungen sowie die industrielle Produktion haben wirtschaftshistorisch die Grundlagen gelegt für flächendeckende Armutsüberwindungen und Anhebung des Wohlstandsniveaus; es gibt eine Weltwirtschaft und globale Märkte, in denen seit dem Ende der sozialistischen Planwirtschaft ein Großteil der Menschheit partizipieren kann. Demgegenüber führen Befürworter*innen tatsächliches wirtschaftliches Fehlverhalten bis hin zu kriminellen Machenschaften an, eine global überaus asymmetrische

Verteilung von wirtschaftlichen Partizipationsmöglichkeiten und Wohlstand, ein Wirtschaftswachstum, das erhebliche – oft von den schwächsten Wirtschaftsakteur*innen zu tragende – externe Kosten und einen nicht nachhaltigen Ressourcenverbrauch verursacht sowie die nach wie vor immense Zahl lebensbedrohlich hungernder und (absolut) armer Menschen.

Der empirische Befund über das ethisch auszustellende Zeugnis für die Realwirtschaft fällt also äußerst ambivalent aus. Das Bewusstsein für diese zwei Seiten der Medaille findet in der päpstlichen Sozialverkündigung seit jeher Ausdruck in einem abwägenden Mittelweg zwischen Marktraktikalismus und Fundamentalkritik, der versucht, die wirtschafts- und technologieinduzierten Fortschritte, Errungenschaften und Markterfolge zu stärken, andererseits die Fehlentwicklungen, Unmenschlichkeiten und Marktversagen in der Wirtschaft anzuprangern und zu einem Umdenken in oder einer Neuausrichtung der Wirtschaft aufzufordern. Dieser grundsätzlichen Ausrichtung lässt sich – entgegen einiger anderslautender, teils polemischer Reaktionen – auch Papst Franziskus zuordnen. Mit seinem Anliegen, auf tatsächliche Unmenschlichkeiten und Ungerechtigkeiten, die auf verschiedenen Ebenen der globalen marktwirtschaftlich organisierten Wirtschaft – empirisch – zu beobachten sind, aufmerksam zu machen, hat Franziskus Recht. Angesichts dessen den gesellschaftlichen Diskurs über die ethischen Legitimationsbedingungen von Wirtschaft anzumahnen, hierfür eigene normative Leitvorstellungen ins Spiel zu bringen und nach den Verantwortlichkeiten und Handlungsspielräumen auf verschiedenen Ebenen der Wirtschaft zu fragen, macht auch aus dieser Perspektive Sinn. Daraus pauschalisierend ableiten zu wollen, bei der Wirtschaft handele es sich grundsätzlich um ein zutiefst unmenschliches und ungerechtes System, wäre empirisch sicherlich unplausibel, liegt aber weder in der Tradition der päpstlichen Sozialverkündigung noch scheint es im Sinne von Papst Franziskus zu sein. (cb)

4. Produktive Spannungen und blinde Flecken – ethische Leseperspektiven

4.1 The local-global polarity

Embedded in Fratelli tutti's text is a polarity between the local and the global. Framed vertically, this polarity manifests itself through the many mentions of "local" and (especially) "global" within the text, less as an object of attention in itself than as a framework through which the encyclical's moral emphases can be articulated and understood. To give just one representative example, Francis claims, in reference to the parable of the good Samaritan, "We can start from below and, case by case, act at the most concrete and local levels, and then expand to the farthest reaches of our countries and our world, with the same care and concern that the Samaritan showed for each of the wounded man's injuries." (FT 78) Local and global are understood as distinct yet complementary—that is, as symbiotic. While the local substantiates the global, the global transcends the local and helps manifest its human dignity for both individuals and communities.

Normatively, the local-global relationship, which appears directed more toward society itself than toward the Church itself as an institution, pulls in both positive and negative directions. Positively, the relationship serves as a normative ideal for keeping moral teachings grounded in concrete local communities without sacrificing ethical universalism. Negatively, the relationship informs Francis's cautionary vision for the ills that follow when the relationship is neglected. In her commentary on Fratelli tutti, Anna Rowlands (2020) captures both positive and negative sides of this normativity in simple terms: "The local and the universal or global are bound together, for the good of each; but somehow seem unable to grasp this." That is, even though local and global are, and will always be, linked, neglecting this link elicits the worst tendencies on each side, including, on the global side, homogenization and rootlessness, and, on the local side, parochialism and resentment.

Fratelli tutti's local-global dynamic has significant counterparts within contemporary discourses on globalization and on Catholic moral theology. For example, Francis's dual visions of positive and negative forms of local-global relations resembles Bruno Latour's (2018, 12-13) distinction between what he calls "globalization-plus" and "globalization-minus". These terms respectively describe forms of globalization that include, on the plus side, "multiplying viewpoints, registering a greater number of varieties, taking into account a larger number of beings, cultures, phenomena, organisms, and people", and, on the minus side, "a single vision, entirely provincial, proposed by a few individuals, representing a very small number of interests, limited to a few measuring instruments, to a few standards and protocols, has been imposed on everyone and spread everywhere". This distinction parallels Francis's own distinction between globalization that offers "all the variety and diversity of what each individual person has to offer" and "an authoritarian and abstract

universalism, devised or planned by a small group and presented as an ideal for the sake of leveling, dominating and plundering” (FT 100).

Fratelli tutti’s local-global dynamic also bears a striking affinity with the southern African concept of ubuntu, or being-through-relation. Indeed, so strong is the resemblance that Fratelli tutti has been called “ubuntu by another name” (Orobator 2020). The relevance of ubuntu to Christian theology and ethics has been observed elsewhere; as Nontando Hadebe (2016, 213) notes in an essay on the affinities between Trinitarian doctrine and ubuntu, even though ubuntu can be restricted to membership exclusively within some specific community, it is nonetheless possible to reimagine the concept and “reformulate it into a liberating practice” that transcends the boundaries of national citizenship. Even without mentioning ubuntu by name, Charles Taylor (2020) captures something like this same liberative potential in holding that Fratelli tutti contains “a philosophical anthropology that sees us as realizing more fully our humanity through contact and exchange with people and cultures beyond our original comfort zone”. In its vision of the global and local as mutually and beneficially dependent, Fratelli tutti thus speaks to Hadebe’s vision for ubuntu as linked to a liberative view of embedded and flourishing human relationships within and across specific local communities.

4.1.1 Traces of the local-global Polarity in Catholic Social Teaching

Francis’s symbiotic understanding of the local-global polarity does not begin with Fratelli tutti. Such themes are consistent across the key texts of Francis’s papacy. Even if one restricts one’s reading to 2013’s *Evangelii gaudium* and 2015’s *Laudato si’*, which are cited often in Fratelli tutti, one finds concepts and emphases with Fratelli tutti’s symbiotic local-global framework. In *Evangelii gaudium*, for example, Francis describes himself as “pastor of a Church without frontiers” (EG 210). He also articulates in this text four interpretive principles that speak to his insistence on the necessity of including both local and global contexts alongside one another: time is greater than space, realities are greater than ideas, unity prevails over conflict, and the whole is greater than the part (cf. EG 217-237). In *Laudato si’*, Francis articulates an “integral ecology” premised on symbiotic local-global dynamics; as Francis puts it: “Since everything is closely interrelated, and today’s problems call for a vision capable of taking into account every aspect of the global crisis, I suggest that we now consider some elements of an integral ecology, one which clearly respects its human and social dimensions” (LS 137). Indeed, the very prominence given to the notion of Earth as “our common home” in that encyclical’s title suggests a keen awareness of the necessity of recognizing a global dimension to the most urgent contemporary ethical challenges.

In wider context, Fratelli tutti’s local-global relationship extends and updates core themes that have remained constant across the Catholic encyclical tradition. This is not necessarily a surprising claim, since, as Russell Hittinger (2008, 77) has noted, “It is the Roman way to introduce new considerations while at the same time tightening their connection to the preceding tradition”. According to Donal Dorr (1992, 366-368), such consistency is among the strengths of the tradition, displaying such virtues as an effort to speak to persons of goodwill in global terms, as well as the interrogation of social structures as morally meaningful alongside individual actions. With respect to Fratelli tutti’s local-global polarity, since as far back as 1891’s *Rerum novarum*, Catholic social teaching has propounded a polarity between the individual and the communal—originally understood as a *via media* between the excesses of liberalism and Marxism, respectively—in which local and global contexts are seen ideally to complement and support each other (cf. Hittinger 2008, 81). Particularly noteworthy as a precursor to Fratelli tutti’s local-global vision are the encyclicals of John XXIII, especially *Pacem in terris*, which articulates a cosmopolitan ethic on the basis of a vision of humankind in terms of global kinship (cf. Shadle 2020).

With respect to the core principles of Catholic social teaching, particularly helpful in understanding the background to Fratelli tutti’s local-global relationship is the principle of subsidiarity. Coined by the Italian Jesuit Luigi Taparelli, the term “subsidiarity” refers to the interpretive principle of allowing multiple forms of right social action their legitimacy within appropriate context. According to Hittinger (2008, 109), “As a principle regulating and coordinating a plurality of group-persons, subsidiarity presupposes a plurality of such persons, each having distinct common ends, kinds of united action, and modes of authority.” Although there are perhaps other vehicles for understanding subsidiarity than the vertical local-global polarity one finds in Fratelli tutti, the fit is certainly a congenial one; indeed, it has a rich pedigree within the Catholic intellectual tradition. Without seeking to be exhaustive, one finds morally relevant framings of vertically-ordered frameworks of

generality in such historical antecedents as Ignatius of Loyola's spiritual exercises (a particularly strong influence on the Jesuit pope), Thomistic-Aristotelian natural law, Neoplatonism, and in, as Hittinger (2008, 82) notes, the "sturdy and supple" combination of the ancient notions of *koinonia* and Aristotelian unities of order. With respect to the local-global relationship in *Fratelli tutti*, subsidiarity informs this relationship not only through its implication that actors at various levels of generality possess value, but also through its sense that dynamic interactions across such levels offer resources for safeguarding and cultivating such other core principles as dignity or the common good.

4.1.2 The issue of borders

It is clear that the relationship of local-global within *Fratelli tutti* not only frames that text's moral insights, but also speaks to contemporary discourses on globalization and in a manner consistent with the Catholic intellectual and moral theological traditions. This is a rich alignment, one that both updates a venerable set of inheritances for a perilous and increasingly unstable historical moment and expresses a robust and contextually-sensitive form of ethical universalism. And yet there is another area that extends from *Fratelli tutti*'s local-global polarity that remains underdeveloped within both this encyclical and in Francis's writings more broadly. This is the issue of international borders. The word "border" appears at ten points within the encyclical, five of which occur in either headings or subheadings within the document. And yet in each of these cases, Francis's actual engagement with borders—whether concretely or theoretically, positively or negatively—is slight. Often accompanied by such modifiers as "beyond," "without," or "transcending", these references to borders suggest a conception of borders as either a passing obstacle or an instructive contrast to the holistic and harmonious balance between local and global conveyed within the encyclical text. Such neglect detracts from the encyclical's ethical vision. Still, in the space created through its relative lack of development, the question of borders offers prospects for extending and sharpening the relationship of local-global that comes across in *Fratelli tutti* and, in so doing, furthering the impact of the ethical insights that such a relationship frames and supports.

There are two ways in which one might develop the relationship of local-global in this encyclical through attention to international borders. The first would involve attending more carefully to the meaning of borders. This reveals a profound ambivalence. As Marianne Heimbach-Steins (2016, 236) eloquently puts it, "By allowing inclusion, borders necessarily also produce exclusion." For her, such ambivalence points toward an ethics of liminality in which one recognizes that "although human societies will not function without borders, they need a moral guidance of how to transcend borders—or how to make them porous—on the basis of the recognition of the other". The second way in which one might develop borders relative to the local-global relationship in *Fratelli tutti* would involve attending topologically to intermediate vertical layers between universal and specific, local and global. This already exists in the form of subsidiarity, of course, yet it is not always so clear what these intermediate layers mean for the sometimes-friction-laden, often-paradoxical dynamics of horizontal bordering (since national borders are the most emblematic sign of a major intermediary between local and global). This line of inquiry also bears an ecological dimension, since the natural can in some sense serve as a vertical boundary to complement the horizontal human-human boundaries represented in borders. In this effort, the work of Paulina Ochoa Espejo (2020), which propounds a "watershed model" of borders, is potentially fruitful, as are the texts in association with the 2019 Amazon Synod. (gs)

4.2 Menschenrechte

Der ethische Universalismus ist – so Papst Franziskus – ein „Traum“, eine zielgebende Utopie. Mit Blick auf die vielfältige Missachtung der Menschenwürde und die unzureichende Verwirklichung der Menschenrechte sieht er diesen Traum in Gefahr:

„Wenn die Würde des Menschen geachtet wird und seine Rechte anerkannt und gewährleistet werden, erblühen auch Kreativität und Unternehmungsgeist, und die menschliche Persönlichkeit kann ihre vielfältigen Initiativen zugunsten des Gemeinwohls entfalten'. Doch ,wenn man unsere gegenwärtigen Gesellschaften aufmerksam beobachtet, entdeckt man in der Tat zahlreiche Widersprüche, aufgrund derer wir uns fragen, ob die Gleichheit an Würde aller Menschen, die vor nunmehr 70 Jahren feierlich verkündet wurde, wirklich unter allen Umständen anerkannt, geachtet, geschützt und gefördert wird. Es gibt heute in der Welt weiterhin zahlreiche Formen der Ungerechtigkeit, genährt von verkürzten anthropologischen Sichtweisen sowie von einem Wirtschaftsmodell, das auf dem

Profit gründet und nicht davor zurückscheut, den Menschen auszubeuten, wegzuwerfen und sogar zu töten. Während ein Teil der Menschheit im Überfluss lebt, sieht der andere Teil die eigene Würde aberkannt, verachtet, mit Füßen getreten und seine Grundrechte ignoriert oder verletzt'.“ (FT 22³⁹)

Damit wird eine Leseperspektive eröffnet, die sich durch das ganze Dokument zieht, ausgehend von dem Traum einer Welt, in der die Würde eines jeden Menschen tatsächlich und umfassend geachtet und geschützt wird. Der Universalismus der Menschenrechte und der (sozialen) Gerechtigkeit leitet sich aus dem Axiom der Menschenwürde her. Die Enzyklika liest es im Horizont des christlichen Glaubens und auch im Horizont interreligiöser Verständigung von der Transzendenzbeziehung des Menschen als Geschöpf/Kind eines guten Gottes her (vgl. FT 271); das Evangelium Jesu Christi ist für die Christ*innen „Quelle der Menschenwürde und Geschwisterlichkeit“ (FT 277), aus der heraus die katholische Kirche sich berufen weiß, an den Bemühungen der Völker um die Etablierung und Verwirklichung der Menschenrechte mitzuwirken (vgl. FT 278⁴⁰). Damit wird das religiöse Verständnis der Würde jedes Menschen – in Übereinstimmung mit der katholischen Lehrtradition seit Johannes XXIII. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil – dem Engagement für die universalen Menschenrechte und den politischen und völkerrechtlichen Anstrengungen zur deren Verwirklichung und Umsetzung zugeordnet.

Gegenüber dieser Zielperspektive formuliert Papst Franziskus die unabweisbare zeitkritische Diagnose, dass es um die tatsächliche Umsetzung der Menschenrechte weltweit nicht zum Besten bestellt ist. „Wir sind noch weit entfernt von einer Globalisierung der grundlegenden Menschenrechte.“ (FT 189) Als Gründe dafür nennt er sowohl anthropologische Kurzschlüsse – hierin spiegelt sich seine Kritik liberal-individualistischer Sichtweisen (vgl. u. a. FT 105; 111; 152; 163; 209) – als auch eine Wirtschaftsweise, die auf Kosten der Lebens- und Teilhabechancen eines Teils der Menschheit geht; diese Kritik charakterisiert seine Äußerungen seit Beginn des Pontifikats. Beide Themen ziehen sich durch die gesamte Enzyklika (vgl. Kap. 3.3).

4.2.1 Entwicklungs- und migrationsethische Konkretionen

Die menschenrechtliche Perspektive bildet ein wichtiges Korrelat zu der Semantik der Liebe (vgl. Kap. 2.2.2) und stärkt neben deren tugendethischer Fokussierung die politische Dimension des Themas Geschwisterlichkeit. Sie integriert die politischen und wirtschaftlichen Themen sowie die normativen Ansatzpunkte der Gleichheit aller Menschen, des Gemeinwohls, der Gemeinwidmung der Güter und der ganzheitlichen Entwicklung. Die gleiche Würde aller Menschen begründet das gleiche Teilhaberecht eines jeden Menschen an den Gütern der Erde (vgl. FT 119-120) bzw. ein Recht auf eine Entwicklung, die die volle Entfaltung der Persönlichkeit ermöglicht:

„Die Erde ist für alle da, denn wir Menschen kommen alle mit der gleichen Würde auf die Welt. Unterschiede in Hautfarbe, Religion, Fähigkeiten, Herkunft, Wohnort und vielen anderen Bereichen können nicht als Rechtfertigung für die Privilegien einiger zum Nachteil der Rechte aller geltend gemacht oder genutzt werden. Folglich sind wir als Gemeinschaft verpflichtet, dafür zu sorgen, dass jeder Mensch in Würde leben kann und angemessene Möglichkeiten für seine ganzheitliche Entwicklung hat.“ (FT 118)

In der Achtung der Menschenrechte sieht Papst Franziskus „die Vorbedingung für die soziale und wirtschaftliche Entwicklung eines Landes“ (FT 22⁴¹) und stellt sie unter den Anspruch des (globalen) Gemeinwohls. „Entwicklung darf nicht die wachsende Bereicherung einiger weniger zum Ziel haben, sondern muss ‚die persönlichen und gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Menschenrechte, die Rechte der Nationen und Völker eingeschlossen‘ (SRS 33) gewährleisten.“ (FT 122)

Die entwicklungsethischen Grundsätze der katholischen Sozialverkündigung (PP, 1967; SRS, 1987) werden im Hinblick auf die Situation der internationalen Migrant*innen fortgeschrieben: Gegenüber einer sowohl von „einigen populistischen politischen Regimen als auch von liberalen wirtschaftlichen Standpunkten“ (FT 37) praktizierten Abwehr von Einwanderungswilligen wie auch der Verweigerung von Hilfe zur Verbesserung der Lage in den Herkunftsländern werden grundlegende

³⁹ Binnenzitate: Botschaft an die Teilnehmer der internationalen Konferenz zum Thema „Die Menschenrechte in der heutigen Welt: Errungenschaften, Versäumnisse, Verleugnungen“ (10. Dezember 2018): L'Osservatore Romano (dt.), Jg. 48 (2018), Nr. 51/52 (21. Dezember 2018), 8-9.

⁴⁰ Bezugnahme auf Paul VI., Enzyklika *Ecclesiam Suam* (6. August 1964), 44: AAS 56 (1964), 650.

⁴¹ Zitat nach Ansprache bei der Begegnung mit Vertretern des öffentlichen Lebens und des Diplomatischen Korps, Tirana, Albanien (21. September 2014): L'Osservatore Romano (dt.), Jg. 44 (2014), Nr. 39 (26. September 2014), 7.

menschenrechtliche Ansprüche geltend gemacht: Zum einen müsse zur Stärkung der Gesellschaften, aus denen heute viele Menschen auf der Suche nach besseren Lebensmöglichkeiten auswandern, „das Recht nicht auszuwandern – das heißt, in der Lage zu sein im eigenen Land zu bleiben – bekräftigt werden“ (FT 38⁴²). Zum anderen aber wird betont, Menschenrechte seien „Rechte ohne Grenzen“ (Überschrift zu FT 121-123) und Grenzen dürften nicht den Genuss der Menschenrechte be- oder verhindern; Diskriminierung aufgrund des Wohnortes sei ebenso unzulässig wie aufgrund der Geschlechtszugehörigkeit (vgl. FT 121; 125). Unter der Überschrift „Die Beschränkung von Grenzen“ wird die Notwendigkeit bedacht, „neue Antworten“ (FT 128) angesichts der menschenrechtlichen Herausforderung der internationalen Migration zu entwickeln.

„Ideal wäre es, wenn unnötige Migration vermieden werden könnte, und 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. Solange es jedoch keine wirklichen Fortschritte in diese Richtung gibt, ist es 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)

Diese aus dem menschlichen Anspruch auf Befriedigung der Grundbedürfnisse erwachsende Verpflichtung wird in vier Aufgaben konkretisiert: „aufnehmen, schützen, fördern und integrieren“ (FT 129). Gegenüber welchen Gruppen von (migrierenden) Menschen diese Aufgaben einzulösen sind, beantwortet der folgende Abschnitt, der eine Reihe sehr konkreter politischer Konsequenzen „insbesondere denen gegenüber, die vor schweren humanitären Krisen fliehen“ (FT 130), benennt. Zudem wird ein Recht auf Zugehörigkeit („Bürgerrecht“) für diejenigen postuliert, die schon länger in einer Aufnahmegesellschaft angekommen sind, um sie vor einem diskriminierenden „Minderheiten“-Status zu schützen (vgl. FT 131).

Weil die Entwicklung einer menschenrechtlich tragfähigen, Teilhabe sichernden und Diskriminierung vermeidenden Migrationspolitik die Ebene einzelstaatlichen Handelns überschreite, sei eine umfassende und langfristige Migrations-Governance, die in internationaler Zusammenarbeit entwickelt werde, notwendig (vgl. FT 132). Diese Überlegung führt zu einer Reflexion auf die Rechte der Völker und eine dem Anspruch gleicher Teilhabe verpflichtete Ethik internationaler Beziehungen (vgl. FT 126-127). Sie sei zwar noch ein „Traum“, aber zugleich eine reale Herausforderung, „wenn man als grundlegendes Rechtsprinzip akzeptiert, dass diese Rechte [der Völker, Erg. d. Autorin] aus der bloßen Tatsache des Besitzes einer unveräußerlichen Menschenwürde hervorgehen“ (FT 127).

4.2.2 Gemeinwohlorientierung als Korrektiv im Menschenrechtsdiskurs

Die Bezugnahme auf Menschenwürde und Menschenrechte steht in der Enzyklika, wie in der lehramtlichen Tradition der katholischen Kirche generell, unter dem Vorzeichen einer Anthropologie, die den Menschen als Person in und mit ihren sozialen Bindungen sieht: „Der Mensch mit seinem unveräußerlichen Rechten ist von Natur aus offen für Bindungen. Zutiefst wohnt ihm der Ruf inne, sich in der Begegnung mit anderen zu transzendieren.“ (FT 111) Deshalb verbindet sich das Eintreten für Menschenrechte programmatisch mit der Kritik einer als ethisch fragwürdig erachteten individualistischen Haltung:

„Aus diesem Grund muss man ‚Acht geben, nicht Missverständnissen zu verfallen, die aus einem falschen Verständnis des Begriffes Menschenrechte und deren widersinnigem Gebrauch hervorgehen. Es gibt nämlich heute die Tendenz zu einer immer weiter reichenden Beanspruchung der individuellen – ich bin versucht zu sagen: individualistischen – Rechte, hinter der sich ein aus jedem sozialen und anthropologischen Zusammenhang herausgelöstes Bild des Menschen verbirgt, der gleichsam als *Monade* (*monás*) zunehmend unsensibel wird [...]. Wenn nämlich das Recht eines jeden nicht harmonisch auf das größere Wohl hin ausgerichtet ist, wird es schließlich als unbegrenzt aufgefasst und damit zur Quelle von Konflikten und Gewalt.“ (FT 111⁴³)

Der Einsatz für Menschenrechte und die Ausrichtung auf das Gemeinwohl als Gesamt der Voraussetzungen für eine ganzheitliche Entfaltung der Person bilden daher zwei Seiten der gleichen Medaille. Die Spuren eines menschenrechtlichen Universalismus in FT zielen deshalb v. a. auf die Teilhabe an den zu einem menschenwürdigen Leben notwendigen Gütern. Die Bekämpfung von

⁴² Zitat nach Benedikt XVI., Botschaft zum 99. Welttag für den Migranten und Flüchtling 2013 (16. Oktober 2012): AAS 104 (2012), 908; L'Osservatore Romano (dt.), Jg. 42 (2012), Nr. 45 (9. November 2012), 9.

⁴³ Zitiert nach Ansprache an das Europäische Parlament, Straßburg, (25. November 2014): AAS 106 (2014), 997; L'Osservatore Romano (dt.), Jg. 44 (2014), Nr. 48 (28. November 2014), 13.

Armut, Marginalisierung und sozialer Exklusion stehen im Vordergrund. Dass diese Anliegen, die vorrangig auf die sozialen Menschenrechte und die „Rechte der Völker“ verweisen, nicht ohne die Garantie der individuellen Anspruchs- und politischen Teilhaberechte verwirklicht werden können, wird im Zusammenhang mit dem Umgang mit Menschen auf der Flucht „vor schweren humanitären Krisen“ (FT 130) explizit angesprochen. Neben der Sicherung humanitärer Hilfsmaßnahmen werden hier grundlegende Persönlichkeits-, Teilhabe- und Justizgrundrechte („die persönliche Sicherheit und der Zugang zu grundlegenden Dienstleistungen muss gewährleistet sein, ebenso eine angemessene konsularische Betreuung und das Recht, jederzeit persönliche Ausweispapiere mit sich führen zu dürfen, ein uneingeschränkter Zugang zur Justiz, die Möglichkeit der Eröffnung von Bankkonten“, FT 130) genannt; zudem wird neben dem Zugang zu Arbeit und Bildung die Garantie der Religionsfreiheit gefordert. Während ansonsten die individuellen Freiheitsansprüche, abgesehen von dem Schutz vor Diskriminierung, in FT kaum thematisiert werden, wird das Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit im siebten Kapitel explizit angesprochen. Als Voraussetzung für die Wahrung von Menschenwürde und Menschenrechten (vgl. FT 274) und als „grundlegendes Menschenrecht, das auf dem Weg zur Geschwisterlichkeit und zum Frieden nicht vergessen werden darf“ (FT 279), wird es für die Gläubigen aller Religionen – und insbesondere dort, wo sich eine Religionsgemeinschaft in einer Minderheitensituation befindet (vgl. FT 279) – eingefordert. (mhs)

4.3 Gender – Race – Class – eine intersektionale Leseperspektive

Fratelli tutti setzt sich mit moralischen und strukturellen Bedingungen eines gelingenden Zusammenlebens in einer von großer Diversität geprägten globalen Welt auseinander. Aus einer feministisch-theologischen Perspektive legt sich die Erwartung nahe, diese Fragen auch mit den Kategorien der Intersektionalitätstheorie *gender* (1), *race* (2) und *class* (3) zu analysieren, wie sie ursprünglich von Kimberlé Crenshaw⁴⁴ (1989) entwickelt und inzwischen auch erweitert wurden. Eine Sozialzyklika sollte unserer Meinung nach auch einen intersektionellen Fokus haben: Soll mit einer Sozialzyklika der Finger in die Wunde der Ungerechtigkeiten gelegt werden, muss der Realität Rechnung getragen werden, dass Ungerechtigkeits- oder Diskriminierungsformen häufig nicht nur einen singulären Anlass haben, sondern sich Aspekte wie *gender*, *race* und *class* überschneiden. Gerade für ein Dokument, das in eine durchaus diverse Weltkirche – und darüber hinaus – hineinspricht, erachten wir diese Perspektive als bedeutsam. Wir möchten prüfen, ob und ggf. inwiefern Fratelli tutti dies einlöst.

4.3.1 Gender – Race – Class – Einzelbetrachtungen

Gender in Fratelli tutti?!

Wollen wir über die soziale Kategorie *gender* in Fratelli tutti sprechen, stehen wir vor der Herausforderung, dass sich die Enzyklika – wie auch andere kirchliche Dokumente – auf das binäre Geschlechtersystem beschränkt. Außerdem wird kein Unterschied zwischen *sex* und *gender*⁴⁵ gemacht. Nur eine solche Perspektive auf Geschlecht taucht in Fratelli tutti auf.⁴⁶

⁴⁴ Kimberlé Crenshaw (1986, 149) ist eine schwarze, US-amerikanische Juristin. Sie versteht die eindimensionale Betrachtung von sozialen Kategorien wie eben *gender*, *race* und *class* als weniger zielführend als die Wechselwirkungen bzw. Schnittmengen (Intersektionen), die sie untereinander haben. Crenshaw expliziert diese Intersektionen an einem Unfall im Straßenverkehr: "Consider an analogy to traffic in an intersection, coming and going in all four directions. Discrimination, like traffic through an intersection, may flow in one direction, and it may flow in another. If an accident happens in an intersection, it can be caused by cars traveling from any number of directions and, sometimes, from all of them. Similarly, if a Black woman is harmed because she is in the intersection, her injury could result from sex discrimination or race discrimination."

⁴⁵ „Das biologische ‚Rohmaterial‘ (*sex*) umfasst [...] Morphologie, Hormone, Anatomie oder andere Aspekte der Physiologie, wohingegen das soziale Geschlecht (*gender*) die kulturellen Wertungen, Deutungen, Verwendungen usw., schlicht (Über-)Formungen des *sex* meint.“ (Villa 2011, 76).

⁴⁶ Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob eine andere Perspektive überhaupt erwünscht ist: In FT 13 führt Franziskus an, dass er eine „Art von ‚Dekonstruktivismus‘ in der Kultur [wahrnehme], bei dem die menschliche Freiheit vorgibt, alles von Neuem aufzubauen“. Er verbindet die Mahnung vor dekonstruktivistischen Tendenzen mit der Rede vom „Verlust des Geschichtsbewusstseins“ und „Ideologien verschiedener Couleur“. Liest man die Enzyklika aus einer *gender*-Perspektive, ist die Frage unvermeidbar, ob Franziskus an dieser Stelle implizit auf die (wissenschaftliche) Gendertheorie anspielt, die Geschlecht i. d. R. eben als sozial konstruiert fasst. In jedem Fall mutet die Aussage von Franziskus – ob so beabsichtigt oder nicht – als Versuch an, sich immun gegen moderne (de)konstruktivistische Ansätze, die üblicherweise aus der feministischen Theorie kommen, zu machen und so eine Infragestellung der eigenen Tradition zu umgehen.

Die Frage nach Geschlecht in *Fratelli tutti* wurde (in Deutschland, aber auch darüber hinaus) vor allem in Bezug auf den Titel diskutiert. Gerade die katholischen Frauenverbände (vgl. kfd, KDFB) und -netzwerke kritisierten die Wahl des Titels: Schon vor Beginn der Veröffentlichung wurde Franziskus in einem offenen Brief aufgefordert, neben „allen Brüdern“ auch „alle Schwestern“ zu erwähnen, sodass das ursprünglich vom Hl. Franziskus stammende Zitat dem heutigen Gerechtigkeitsverständnis entspricht (vgl. Catholic Women's Council 2020). Diese Aufforderung blieb jedoch unerhört, die Enzyklika wurde mit dem Titel „*Fratelli tutti*“ veröffentlicht. Der Chefredakteur von Vatican News, Andrea Torielli, entgegnete auf die Kritik der ausschließlich männlichen Anrede, es sei „absurd zu meinen, die Formulierung des Titels beabsichtige, mehr als die Hälfte der Adressaten auszuschließen“ (zit. n. Brüwer 2020).⁴⁷ Es lässt sich die begründete Frage stellen, warum für den Beginn der Enzyklika, der namengebend ist, nicht andere Worte gefunden wurden. Das hätte geschehen können, ohne dass das Zitat des Hl. Franziskus weggefallen wäre, und wäre ein Zeichen dafür gewesen, dass sich Personen abseits der männlichen Norm weder ausgeschlossen noch „mitgemeint“ fühlen müssen.⁴⁸

Betrachtet man die Enzyklika inhaltlich – nicht nur den Titel – aus einer gender-Perspektive, stellt sich die Frage, ob die Befürchtung, der Titel schließe einen Großteil der Weltbevölkerung aus, wirklich so „absurd“ ist. Zwar verweist Franziskus deutlich auf das Problem der Diskriminierung von Frauen in der Weltgesellschaft, weist mit dem Zeigefinger dabei jedoch ausschließlich auf „die Anderen“. Die starke Ungleichbehandlung von Männern und Frauen in der katholischen Kirche selbst bleibt völlig unerwähnt: „Entsprechend sind die Gesellschaften auf der ganzen Erde noch lange nicht so organisiert, dass sie klar widerspiegeln, dass die Frauen genau die gleiche Würde und die gleichen Rechte haben wie die Männer. Mit Worten behauptet man bestimmte Dinge, aber die Entscheidungen und die Wirklichkeit schreien eine andere Botschaft heraus. In der Tat, ‚doppelt arm sind die Frauen, die Situationen der Ausschließung, der Misshandlung und der Gewalt erleiden, denn oft haben sie geringere Möglichkeiten, ihre Rechte zu verteidigen‘.“ (FT 23, zit. n. EG 212). Nun kann man Franziskus zugutehalten, dass er – berechtigterweise! – die Diskriminierung gegenüber und die Gewalt an Frauen weltweit anprangert. Angesichts des Umgangs mit Frauen in der katholischen Kirche, der nicht nur in Deutschland kritisiert wird (vgl. Kap. 1.3.2), wirkt dieses Anprangern jedoch wenig authentisch. Es scheint, als halte Franziskus es nicht für notwendig, seine eigene Perspektive, mit der er die Enzyklika schreibt, zu reflektieren. Franziskus blickt in seiner Enzyklika auf Frauen mit dem *male gaze*⁴⁹. Nicht der erotisch-sexualisierte Blick, der eigene Fantasien auf die Frau projiziert, sondern der *church male gaze*, mit dem die Frau vorrangig als passiv und als Nicht-Mann wahrgenommen wird. Der *church male gaze* fungiert als sozialer Platzanweiser für die Frau in Kirche und Gesellschaft: Wird in *Fratelli tutti* überhaupt über Frauen gesprochen, dann zumeist als schutzbedürftige, vulnerable Frau und Mutter, die zur Partizipation an gesellschaftlichen Prozessen gebracht werden muss.⁵⁰ Das „über“ soll an dieser Stelle betont sein, gibt es doch bei 288 Fußnoten keinen einzigen Verweis auf eine Autorin oder Gesprächspartnerin. Es scheint Franziskus – spitz formuliert – zu reichen, über statt mit Frauen zu sprechen.

⁴⁷ Zwar ist im weiteren Verlauf des ersten Satzes („*Fratelli tutti*“ schrieb der heilige Franz von Assisi und wandte sich damit an alle Brüder und Schwestern [FT 1, Hervorh. d. Autorinnen]) auch die Rede von den „Schwestern“, dennoch verbleibt der Text sowohl im spanischen Original als auch in der deutschen Übersetzung zu großen Teilen im Begriffsfeld „Brüderlichkeit“. Die Problematik des Satzbeginns „*Fratelli tutti*“ muss auch aufgrund seiner Strahlkraft als Enzyklikentitel losgelöst betrachtet werden und bleibt weiterhin bestehen.

⁴⁸ Natürlich könnte man auch damit argumentieren, dass die Titel-Problematik eine deutsche Leseweise ist, kann „*fratelli*“ im Italienischen doch auch mit „Geschwister“ übersetzt werden. Allerdings war es der Papst selbst, der die wartende Menschenmenge (vor Ort und vor dem Fernseher= bei seinem ersten Auftritt nach seiner Wahl 2013 mit „*Fratelli e sorelle, buonasera!*“ (dt. Guten Abend, Brüder und Schwestern!) begrüßte.

⁴⁹ Die Theorie des *male gaze* geht auf die feministische Filmkritikerin Laura Mulvey (1975,11) zurück. Den Ausgangspunkt ihrer Theorie bilden typische Hollywoodfilme, bei denen der "[...] determining male gaze projects its fantasy onto the female figure, which is styled accordingly. In their traditional exhibitionist role women are simultaneously looked at and displayed, with their appearance coded for strong visual and erotic impact so that they can be said to connote to-be-looked-at-ness." . Populär wurden Mulveys Ausführungen vor allem deshalb, weil sie den *male gaze* nicht nur im cineastischen Bereich für wirksam hält, „sondern auch generell in der herrschenden patriarchalen Gesellschafts- und Geschlechterordnung, [...] [in der] Frauen als ‚Bild‘, Männer hingegen als ‚Träger des Blicks‘ [...] [fungieren]“ (Ingelfinger/Penkwiß 2004, 13): Wer schaut und auf wen geschaut wird, unterliegt damit einer gender-Asymmetrie, bei der Frauen ausschließlich in eine passive Rolle gedrängt und damit zum Objekt werden.

⁵⁰ Dieses Bild der Frau kennen wir auch aus anderen jüngeren Schreiben, z. B. aus Querida Amazonia (101): „Denn der Herr wollte seine Macht und seine Liebe in zwei menschlichen Gesichtern kundtun: das seines göttlichen menschgewordenen Sohnes und das eines weiblichen Geschöpfes, Maria. Die Frauen leisten ihren Beitrag zur Kirche auf ihre eigene Weise und indem sie die Kraft und Zärtlichkeit der Mutter Maria weitergeben.“ Es wird dazu genutzt, der Frage nach dem Zugang zu Weiheämtern für Frauen – und damit auch der Frage nach der Machtverteilung - auszuweichen.

Das zumindest könnte die eindimensionale Darstellung von Frauen begründen, denn: Die progressive katholische Frau muss es aushalten, sich von diesem Schreiben durch den church male gaze sagen zu lassen, wer sie ist – eine zutiefst vulnerable (werdende bzw. potentielle) Mutter. So wird die wichtige Thematik der bis heute existierenden Sklaverei, der „abscheulichen Taten wie der Entführung von Menschen, um ihre Organe zu verkaufen“ (FT 24) in einen Zusammenhang gestellt mit „[versklavten] Frauen [...], die dann zur Abtreibung gezwungen werden“ (FT 24). In älteren Texten, so auch in der Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages 2015 (3-4), auf dem FT 24 basiert, prangert Franziskus das grausame Vorgehen von terroristischen Gruppen gegenüber Frauen an: Er stellt dort in den Vordergrund, dass sie „entführt, in Gefangenschaft gehalten und deren Zwecken [die der terroristischen Gruppen, Anm. d. Autorinnen] unterworfen werden als Kämpfer oder [...] als sexuelle Sklavinnen. Viele von ihnen verschwinden, einige werden immer wieder verkauft, missandelt, verstümmelt oder getötet.“ (Papst Franziskus 2015a, 3). In FT 24 nun fällt auf, dass der Fokus auf dem Zwang zur Abtreibung, nicht den grausamen Taten gegenüber Frauen an sich liegt. Bei allem, was Frauen in solchen Situationen angetan wird, verkürzt diese Darstellung der Taten das tatsächlich Leid nicht nur enorm, sondern reduziert „weibliches Leid“ auf den Reproduktionsbereich.

Race in Fratelli tutti?!

Papst Franziskus' Äußerungen race/ethnicity betreffend nehmen ihren Ausgangspunkt in der Gestalt von Franz von Assisi: „Es gibt eine Begebenheit in seinem [Franz von Assisis; Anm. der Autorinnen] Leben, die uns sein Herz ohne Grenzen zeigt, das fähig war, den Graben der Herkunft, der Nationalität, der Hautfarbe und der Religion zu überspringen.“ (FT 3⁵¹).

Einem Aufruf zur Fremdenliebe widmet sich Franziskus in FT in einem eigenen Kapitel (vgl. FT 56-86), in dem er die Parabel vom barmherzigen Samariter auslegt (vgl. Kap. 2). Franziskus fordert die Achtung der Würde eines jeden Menschen, ungeachtet von Herkunft, Nationalität, Hautfarbe und Religion. Diese klare Absage an Rassismus wird auch in FT deutlich: „Die verschiedenen Ausprägungen des Rassismus erfüllen uns erneut mit Scham, denn sie zeigen, dass die vermeintlichen Fortschritte der Gesellschaft nicht so real und ein für alle Mal abgesichert sind.“ (FT 20) Rassismus sieht Franziskus dabei nicht nur als Realität in politisch rechten Kreisen, sondern angekommen mitten in der Gesellschaft.

Franziskus betont außerdem die Anerkennung von indigenen Völkern (FT 220) und betrachtet den Kolonialismus kritisch – und zeigt so, dass er sensibel für entsprechende Konflikte sowie Rassismen ist. Franziskus knüpft damit an seine früheren Aussagen an: In seiner Ansprache anlässlich des Welttreffens der Volksbewegungen in Bolivien (2015b, vgl. Kap. 3.2) betont Franziskus das Recht der Völker, „ihre Kultur, ihre Sprache, ihre gesellschaftlichen Prozesse und ihre religiösen Traditionen [zu] respektier[en] [...]“. Neue Formen von Kolonialismus schädigten die Möglichkeiten zu Frieden und Gerechtigkeit.

Die Begegnung von Menschen aus verschiedenen Lebenskontexten und kulturellen Zusammenhängen sieht Franziskus als Chance. Kulturelle Vielfalt sei eine Bereicherung und fördere „die ganzheitliche Entwicklung aller“ (FT 133⁵²). Er ruft dazu auf, kulturellen Reichtum und Vielfalt zu erhalten. So könne in der Begegnung etwas Neues und die Möglichkeit entstehen, „im Respekt gegenüber allen zu wachsen“ (FT 134⁵³).

Neben der Absage an Rassismus sind vor allem Franziskus' migrationspolitische Forderungen positiv hervorzuheben (vgl. Kap. 4.2.1). Er setzt sich wie in früheren Schreiben ausdrücklich für die Achtung der Würde der Migrant*innen ein und fordert gerade auch von Christ*innen, dass Migrant*innen nicht behandelt werden dürfen, als seien sie weniger wert (vgl. FT 39). Denn: „Die unveräußerliche Würde jedes Menschen unabhängig von Herkunft, Hautfarbe oder Religion ist das höchste Gesetz der geschwisterlichen Liebe.“ (FT 39)

Auch wenn wir die Rassismuskritik sowie die migrationspolitischen Forderungen in FT würdigen möchten, lassen sich aus der (intersektionell) feministisch-theologischen Perspektive einige kritische Anfragen an den Text stellen. Aus unserer Sicht lassen bestimmte Textstellen einen zu großen Interpretationsspielraum. Beispielsweise, wenn Franziskus einerseits die Push- und Pull-Faktoren – Krieg, Verfolgung, Naturkatastrophen und die bessere Zukunft – als solche anerkennt (vgl. FT

⁵¹ Zitiert nach Franz von Assisi, Nicht-bullierte Regel, 16, 3.6: Fonti Francescane 42-43.

⁵² Zitiert nach Nachsynodales Apostolisches Schreiben Christus vivit (25. März 2019), 93.

⁵³ Zitiert nach Ansprache an die Politiker, Sarajevo, Bosnien-Herzegowina (6. Juni 2015): L'Osservatore Romano (dt.), Jg. 45 (2015), Nr. 24 (12. Juni 2015), 7.

37), andererseits aber den nächsten Absatz beginnt mit: „Leider werden manche ‚von der Kultur des Westens angezogen und brechen mit unrealistischen Erwartungen auf, die schwer enttäuscht werden können.‘“ (FT 38, zit. nach CV 92) Franziskus deutet mit dieser Aussage auf die Problematik hin, dass eine Flucht vielfach nicht das erfolgversprechende Mittel zur Abhilfe angesichts einer desolaten Lage ist, allerdings kann die Denunzierung von Geflüchteten als Wirtschaftsflüchtlinge durch solche Hinweise indirekt begünstigt werden. Darüber hinaus kritisiert Franziskus zwar eine fremdenfeindliche Haltung in den Ankunftsändern, die durch „Alarm und Ängste“ entsteht und „oft für politische Zwecke angeheizt und missbraucht“ (FT 39, zit. nach CV 92) werde, trotzdem könne er aber auch die Beunruhigung besorgter Bürger*innen nachvollziehen, die „gegenüber den Migranten Zweifel hegen oder Furcht verspüren. [Er] [...] verstehe das als Teil des natürlichen Instinkts der Selbstverteidigung.“ (FT 41)

Deutlich häufiger als die Perspektive der Migrant*innen nimmt Franziskus die der aufnehmenden Gesellschaften ein und spricht zum einen über die Migrant*innen und zum anderen wendet er sich mit seinen Forderungen zu Schutz und Aufnahme sowie zur Hilfe vor Ort an die genannten aufnehmenden Gesellschaften. Franziskus nimmt damit für ein weltkirchliches Dokument eine starke westliche Positionierung vor (vgl. FT 129). Das scheint zunächst aus dem Erfahrungskontext des Papstes – in Rom, Italien, am Mittelmeer – nicht erstaunlich. Auch der Anspruch eines weltkirchlichen Blicks ist wohl immer – zumindest, wenn Texte von einer Person bzw. von Personen mit ähnlichem Erfahrungshorizont verfasst werden – nur perspektiviert und kontextgebunden möglich.

Daran anschließend fällt ein weiteres Defizit des Textes auf: Franziskus äußert sich nicht zu Rassismus und rassistischen Strukturen innerhalb der Kirche. Gläubige BIPOCs⁵⁴ berichten von rassistischen Erfahrungen in der Kirche. Ebenso muss die Situation der in Deutschland tätigen ausländischen Priestern in den Blick genommen werden.⁵⁵ Wie ist „Weltkirche“ in der kirchlichen Führung repräsentiert und wie geht die Kirche mit dem oben bereits angedeuteten Eurozentrismus um? Es ist davon auszugehen, dass es sich dabei nicht um singuläre Erfahrungen und ein rein deutsches Phänomen handelt, denn Kirche ist auch immer ein Abbild der Gesellschaft und struktureller Rassismus ein gesamtgesellschaftliches Phänomen.

Class in Fratelli tutti?!

Franziskus lässt in seiner Enzyklika deutlich durchscheinen, dass er sensibel für Ausgrenzung aufgrund von Klassismus ist. Er stellt heraus, dass gerade arme Menschen „nicht mehr als ein vorrangiger, zu respektierender und zu schützender Wert empfunden“ (FT 18) werden. Sie „scheinen geopfert werden zu können zugunsten einer bevorzugten Bevölkerungsgruppe, die für würdig gehalten wird, ein Leben ohne Einschränkungen zu führen“ (FT 18). Franziskus macht hier nicht zuletzt sprachlich klar, dass Klassismus dazu führt, bestimmten Menschen ihren Wert abzusprechen – bis hin zur Opferung für den Erhalt des Lebensstandards der privilegierten Klasse(n).

Um Klassengrenzen abzubauen, plädiert Franziskus – neben den notwendigen großen strukturellen Veränderungen im wirtschaftlichen Bereich – dafür, sich einander zu öffnen: „Es gibt auch einen Aspekt der universalen Offenheit der Liebe, der nicht geografischer, sondern existentieller Natur ist. Gemeint ist die tägliche Fähigkeit, meine kleine Welt zu erweitern, diejenigen zu erreichen, die nicht unmittelbar mit meinen Interessen zu tun haben, obwohl sie mir nahestehen.“ (FT 97)⁵⁶ An verschiedenen Stellen im dritten Kapitel „Eine offene Welt denken und schaffen“ stellt Franziskus Klasse als eine Art „Filterblase“ dar, an deren „Platzen“ wir alle mitzuarbeiten haben: „Durch die ihr innewohnende Dynamik verlangt die Liebe eine fortschreitende Öffnung, eine immer größere Fähigkeit, andere anzunehmen, in einem nie endenden Abenteuer, das alle Ränder zu einem vollen Bewusstsein gegenseitiger Zugehörigkeit zusammenwachsen lässt.“ (FT 95)

Diese tugendethischen und damit Verantwortung auf den*die Einzelne*n delegierenden Gedanken bringt Franziskus – typischerweise – mit dem kapitalistischen Wirtschaftssystem und seinen Auswirkungen auf Klasse in Verbindung (vgl. Kap. 3.3). Er greift auf die Kritik an wirtschaftlichem Wachstum in *Populorum progressio* (PP 14) und *Caritas in veritate* (CiV 22) zurück und weist darauf hin, dass es „wirtschaftliche Regeln [gibt], die sich als wirksam für das Wachstum, aber nicht gleichermaßen für die Gesamtentwicklung des Menschen erweisen“ (FT 21). Diese Regeln sorgen zwar dafür, dass der Reichtum allgemein ansteigt, allerdings so ungleich verteilt, dass die bestehende Armut nicht nur verstetigt wird, sondern „neue Formen der Armut [entstehen]“ (FT 21, zit. n. CV 22).

⁵⁴ Der Ausdruck steht für „Black, Indigenous and People of Color“.

⁵⁵ Dazu: Wagner, Marita: Über Rassismus in der Kirche sprechen.; Gabriel, Karl (u. a.): Die Situation ausländischer Priester in Deutschland.

⁵⁶ Franziskus' Einschätzung erinnert damit an die Kontakthypothese von Gordon W. Allport (1954).

Franziskus erteilt damit dem neoliberalen (ergo kapitalistischen) Ruf nach unbedingtem wirtschaftlichem Wachstum eine klare Absage (vgl. Kap. 3.3.1). Das tut er nicht, ohne ein dystopisches Szenario zu illustrieren: Franziskus versteht den Kapitalismus als „Versessenheit auf einen konsumorientierten Lebensstil[, der] – vor allem, wenn nur einige wenige ihn pflegen können – nur Gewalt und gegenseitige Zerstörung auslösen kann'. Das ‚Rette sich wer kann‘ wird schnell zu einem ‚Alle gegen alle‘, und das wird schlimmer als eine Pandemie sein.“ (FT 36, zit. n. Christus vivit 91). Franziskus stellt nicht nur einen Bezug zwischen der Corona-Pandemie und der klassistischen Verhaltensweise der oberen Schichten her, sondern gibt zudem die Prognose ab, dass unter einem globalen Klassenkampf noch mehr Leid herrschen wird als unter der Pandemie.

Diese Dystopien lassen Franziskus' tugendethische Ausführungen zur Notwendigkeit des gegenseitigen Aufeinander-Zugehens fast verzweifelt erscheinen, ist doch klar, dass sie die wirtschaftlich-strukturellen Problemlagen nicht überwinden können. In diesem Zusammenhang spricht Franziskus selbst von romantisierter Geschwisterlichkeit:

„Einige wachsen in Familien mit guten wirtschaftlichen Voraussetzungen auf [...]. Sie werden sicherlich keinen aktiven Staat brauchen und nur Freiheit einfordern. Aber offensichtlich gilt das nicht für Menschen mit einer Behinderung, für Menschen aus einem armen Elternhaus, für Menschen mit einem niedrigen Bildungsniveau oder solche, die kaum Chancen auf eine angemessene Behandlung ihrer Krankheiten haben. Wenn die Gesellschaft in erster Linie auf den Kriterien des freien Marktes und der Leistung beruht, ist für sie kein Platz, und Geschwisterlichkeit wird zu einem allenfalls romantischen Ausdruck.“ (FT 109)

Es braucht die ganz großen Veränderungen, um dem weltweiten Klassismus Einhalt zu gebieten: Dreh- und Angelpunkt bleibt dabei, wie Franziskus es auch in früheren Enzykliken deutlich gemacht hat, das kapitalistische System, das das Auseinanderdriften der unterschiedlichen gesellschaftlichen Klassen enorm beschleunigt.

4.3.2 Gender – Race – Class – (K)ein Bewusstsein für Intersektionen?!

Betrachtet man die Sozialzyklika Fratelli tutti also mit einer (intersektionell) feministisch-theologischen Leseperspektive, wird die Sensibilität für race und class deutlich. Zum Teil zeigt Franziskus auch konkrete Ansätze zur Veränderung auf – so zum Beispiel für die Migrationspolitik oder Impulse für ein verändertes Wirtschaftssystem, um Klassengrenzen abzubauen. Der gender-Aspekt hingegen wird völlig vernachlässigt. Es gibt – wovon auszugehen war – keine Aussagen jenseits des binären Geschlechtersystems. Innerhalb dieses Systems wird deutlich, dass Franziskus den Mann als Norm sieht, Frauen hingegen in einer durch diese Norm definierten Perspektive wahrgenommen werden: Kommen Frauen in FT überhaupt vor, dann stereotypisch als vulnerabel und/oder als Mutter.

Auf allen Betrachtungsebenen fehlt die innerkirchliche Reflexion (vgl. Kap. 5). Der Blick auf „die Anderen“ ist vorherrschend. Zwar solidarisiert sich Franziskus mit den Armen und Ausgebeuteten und prangert (strukturelle) gesellschaftliche Ungerechtigkeit an, allerdings lässt er den Blick auf die Rolle der Kirche innerhalb dieser Gesellschaft vermissen. So betrachtet Franziskus beispielsweise nicht die Rolle der Frau oder das Problem von strukturellem Rassismus innerhalb der Kirche.

Zwar konnten wir Fratelli tutti zu allen drei Einzelaspekten von Intersektionalität untersuchen, aber die Intersektionen, die Überschneidungen, die das Analyseraster der Intersektionalität eigentlich ausmachen, spielen keine Rolle. Franziskus bringt immer nur eine bestimmte Diskriminierungsform für sich ins Spiel und vernachlässigt dadurch das Leid und Unrecht, das durch die Intersektionalität, also die wechselseitige Verstärkung mehrerer Diskriminierungsursachen, verschärft wird, genauso wie die komplexen Herausforderungen, diesen komplexen Konstellationen zu begegnen. Gerade weltkirchlich gesehen würde es sich lohnen, die verschiedenen Diskriminierungsformen auch mit Blick auf ihre Überschneidungen und die damit entstehenden „Diskriminierungsknotenpunkte“ zu kritisieren. Das jedoch darf dann nicht paternalistisch geschehen, sondern die Betroffenen selbst müssen zu Wort kommen – sei es in Form von Zitaten oder als Berater*innen, sodass der Text die Diversität der Weltkirche authentisch widerspiegelt. (lq; ju)

5. Kirche im performativen Selbstwiderspruch – Ausblick

In zahlreichen Reaktionen auf die Enzyklika wird der selbstkritische Blick auf die Kirche vermisst. Eine solche selbstkritische Wendung liegt angesichts der „Utopie“ universaler Geschwisterlichkeit, die der Papst einer weltweiten Öffentlichkeit anbietet, und angesichts der gegenwärtig so

dominanten Spannung zwischen dem kirchlichen Anspruch und ihrem institutionellen Erscheinungsbild durchaus nahe. Dennoch werden entsprechende Erwartungen enttäuscht. Zwar findet sich das Wort „Kirche“ an 19 Stellen der Enzyklika, jedoch beziehen sich die wenigsten auf die Rolle der Kirche oder ihre Innenperspektive.

Im Schlusskapitel wird die Mission der Kirche in der Welt charakterisiert: Zwar „respektiert die Kirche [...] die Autonomie der Politik, beschränkt aber ihre eigene Mission nicht auf den privaten Bereich. Im Gegenteil, sie kann und darf beim Aufbau einer besseren Welt nicht abseitsstehen, noch darf sie es versäumen, ‚die seelischen Kräfte [zu] wecken‘, die das ganze Leben der Gesellschaft bereichern können.“ (FT 276) Franziskus betont die Offenheit der Kirche für alle Menschen wie „ein Haus mit offenen Türen“ (FT 276). Es geht dabei um die Position der Kirche und ihre Funktion im Miteinander der globalen Akteure. Im Anschluss daran wird das Verhältnis der katholischen Kirche zu anderen Religionen thematisiert (vgl. FT 277). Katholisch sein bedeute, dass die Kirche dazu berufen ist, „sich an allen Enden der Welt zu inkarnieren, und [...] seit Jahrhunderten an jedem Ort der Erde gegenwärtig“ (FT 278) zu sein. Diese „Berufung“ impliziert jedoch auch den Anspruch, die in der Verkündigung dargelegten Erwartungen an ein geschwisterliches Ethos, dialogische Kommunikation, anerkennenden Umgang mit Diversität und gerechte Teilhabe im eigenen Bereich bestmöglich umzusetzen. Mit diesem Anspruch, den vor genau 50 Jahren das Schlussdokument der Weltbischofssynode über Gerechtigkeit in der Welt (*de iustitia in mundo*, vgl. IM 6, 36-37; 40-49) in aller wünschenswerten Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht hat, wird die Kirche aktuell höchst dringlich konfrontiert. Nicht nur in vielen Hinsichten stehen überzeugende Antworten aus, sondern der Kirche wird bescheinigt, sie befinde sich in einem „performativen Selbstwiderspruch“ (Stein 2018; 159), insofern sie tugend- wie institutionenethische Maßstäbe proklamiert, die sie selbst nicht umsetzt. Deutlicher als mit dem jüngsten Responsum der römischen Glaubenskongregation, das - ohne die Notwendigkeit einer Weiterentwicklung der Lehre in Auseinandersetzung mit dem anthropologischen Erkenntnisfortschritt der Zeit auch nur erkennen zu lassen - einer Segnung gleichgeschlechtlicher Paare eine apodiktische Absage erteilt⁵⁷, kann diese innere Widersprüchlichkeit kaum zum Ausdruck kommen. Der überaus heftige Widerstand, der sich dagegen unter den Gläubigen, im Klerus – einschließlich einer großen Zahl von Diözesanbischöfen – und in der Theolog*innenschaft erhoben hat⁵⁸, spricht eine deutliche Sprache.

5.1 Geschwisterliches Ethos – Einheit neu denken

An der einzigen Stelle der Enzyklika, an der die Kirche sich nicht „nach außen“ positioniert, sondern etwas über den Umgang innerhalb der Kirche gesagt wird, bittet Franziskus um göttlichen Beistand für die Einheit in der Kirche: „[e]ine Einheit, die durch Unterschiede bereichert wird, die durch das Wirken des Heiligen Geistes miteinander versöhnt werden“ (FT 280). Darin kann immerhin der Hinweis auf ein Desiderat vermutet werden; Spuren einer (kritischen) Reflexion auf die Kirche selbst finden sich in der Enzyklika ansonsten nicht. Hingegen birgt die Thematik von FT viel Potential für Selbstreflexion und -kritik der Kirche. Wie Franziskus zu Beginn schreibt, entwirft er „eine[n] neuen Traum der Geschwisterlichkeit und der sozialen Freundschaft [...], der sich nicht auf Worte beschränkt“ (FT 6). Damit bietet er einen Maßstab an, an dem die Kirche sich auch selbst messen lassen muss.

Im Synodalen Weg der Kirche in Deutschland etwa zeigen sich sowohl Potentiale eines geschwisterlichen Dialogs als auch verstörende Tendenzen der Verweigerung einer Kommunikation, die diesem Anspruch genügen würde. Vor dem Hintergrund des unfassbaren Ausmaßes sexualisierter Gewalt durch Kleriker und in der dadurch ausgelösten tiefen Krise stehen seit mindestens einem Jahrzehnt⁵⁹ der Umgang mit (klerikaler) Macht, die Notwendigkeit institutioneller Machtkontrolle und

⁵⁷ Responsum ad dubium der Kongregation für die Glaubenslehre über die Segnung von Verbindungen von Personen gleichen Geschlechts (22. Februar 2021), online: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20210222_responsum-dubium-unioni_ge.html (abgerufen am 25.03.2021).

⁵⁸ Vgl. die Erklärung der Pfarrer Hose und Mönkebüscher, die inzwischen – Stand 24.03. 2021 – durch über 2000 Seelsorger*innen unterschrieben wurde (<https://www.katholisch.de/artikel/29208-seelsorger-rufen-zu-bundesweiten-segnungen-fuer-liebende-auf>) die durch eine Münsteraner Arbeitsgruppe initiierte Theolog*innen-Stellungnahme mit – Stand 24.03.2021 – 277 Unterschriften (https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/zentraleseiten/aktuelles/stellungnahme_publicationsform_24.pdf, [abgerufen am 25.03.2021]) sowie die kritischen Stellungnahmen etlicher Diözesanbischöfe in Deutschland und darüber hinaus.

⁵⁹ Am 4. Februar 2011 wurde unter dem Eindruck der Missbrauchskrise und der schleppenden ersten Reaktionen der Kirchenleitung das Memorandum „Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch“ in der Süddeutschen Zeitung veröffentlicht (<https://www.sueddeutsche.de/politik/memorandum-der-theologen-kirche-2011->

partizipativer Verantwortungsstrukturen unausweichlich auf der Tagesordnung der Kirche. Ohne substantielle Antworten auf diese Fragen sind verlorenes Vertrauen und Glaubwürdigkeit nicht wiederzugewinnen. In seiner Auslegung des Gleichnisses des barmherzigen Samariters kritisiert Papst Franziskus den Priester und den Leviten scharf. Die Zeichnung der beiden Figuren der Erzählung weise „darauf hin, dass die Tatsache, an Gott zu glauben und ihn anzubeten, keine Garantie dafür ist, dass man auch lebt, wie es Gott gefällt“ (FT 74). Im Umgang mit Machtmissbrauch und Klerikalismus erweist sich die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Kleriker, die hier nur leise anklingt, als *casus stantis et cadentis ecclesiae*. Im Programm von Papst Franziskus spielt sie von Anfang an eine Rolle – in seiner Antrittsenzyklika Evangelii Gaudium kritisiert er ausführlich einen „übertriebenen Klerikalismus“ (EG 102); allerdings kann es wohl kaum um die Frage einer graduellen Abstufung gehen (als ob es ein angemessenes Maß von Klerikalismus geben könnte), sondern darum, das Übel an der Wurzel zu packen und zu klären, wann und wodurch die Wahrnehmung des geistlichen Amtes in Klerikalismus – in eine missbräuchliche Selbstzwecklichkeit – kippt.

Konservative und reformorientierte Kräfte stehen sich in den Debatten um die Zukunft der Kirche und die katholische Identität jedoch oft unversöhnlich gegenüber und arbeiten eher gegen- als miteinander. Wenn etwa Konflikte – zwischen Verantwortlichen innerhalb der Deutschen Bischofskonferenz – dadurch „gelöst“ werden, dass via Rom „über die Bande“ gespielt und versucht wird, dringend anstehende inhaltliche Auseinandersetzungen durch „Machtworte“ zu beenden (wie es mit hoher Wahrscheinlichkeit auch bei dem oben angesprochenen *Responsum* der Fall ist), ist das kein Ausweis eines geschwisterlichen Umgangs, der doch gerade unter den „Mitbrüdern im priesterlichen Dienst“ gerne beansprucht wird.

Franziskus betont immer wieder die Wichtigkeit des Lokalkolorits und der eigenen Verwurzelung (vgl. FT 143). So wird der Ruf nach stärker regionalen Lösungen – etwa in Bezug auf die Übernahme pastoraler Verantwortung durch bewährte Gemeindemitglieder, wie bei der Amazonassynode diskutiert – lauter und eröffnet die Frage, wie dies mit der katholischen, globalen Einheit zusammengedacht werden kann. Lokalkirchliche pastorale Lösungsansätze und Vorstellungen zur partizipativen Verantwortungswahrnehmung etwa unterscheiden sich kontextspezifisch, v. a. sind sie aber oft nur schwer vermittelbar mit uniformen und dekontextualisierten Einheitsvorstellungen der römischen Kirchenverwaltung. Soll die Hoffnung auf Einheit innerhalb der Kirche (vgl. FT 280) nicht verloren gehen, muss neu ausgelotet werden, was Einheit in einer kulturell, ethnisch, sozial und auch hinsichtlich der „Stile“ und Verstehensweisen des Katholisch-Seins überaus vielgestaltigen (Welt)Kirche im Kern bedeuten kann und was demensprechend für das Miteinanderleben als Kirche und für den Umgang in der Kirche wesentlich ist.

5.2 Dialogische Kommunikation – Wahrheit gemeinsam suchen

Die von Papst Franziskus vielfach hervorgehobene Achtung und Wertschätzung der Diversität und das Prinzip Dialog als „wahre“ Kommunikation (vgl. Kap. 3.1) können als Wegweiser und Maßstäbe eines vertieften Verständnisses von Einheit (in) der Kirche eine wichtige Rolle spielen. Es bedarf des Dialogs, „[u]m einander zu begegnen und sich gegenseitig zu helfen“ (FT 198). Dialog setzt die Anerkennung des*der Anderen als gleichberechtigtes Gegenüber voraus. Das wiederum wird nur gelingen, wenn der*die Andere nicht als Bedrohung meiner eigenen, unsicheren Identität, sondern als Bereicherung wahrgenommen wird: „Ich begegne dem anderen nicht, wenn ich keinen Nährboden habe, in dem ich fest verwurzelt bin, denn auf dieser Grundlage kann ich das Geschenk des anderen annehmen und ihm etwas Authentisches anbieten.“ (FT 143)

Dialog braucht die Vor-Einstellung der Beteiligten, dass der*die Andere möglicherweise Recht hat, auch wenn er*sie eben eine von der eigenen abweichende Position vertritt – und dass es der gemeinsamen Wahrheitsfindung dient, sich ernsthaft auf einen offenen Austausch einzulassen. Die Beteuerung „Wir können gemeinsam die Wahrheit im Dialog suchen, im ruhigen Gespräch oder in der leidenschaftlichen Diskussion.“ (FT50) sollte auch für die Suche nach der Wahrheit innerhalb der Kirche gelten. Allerdings wurden mit der Ankündigung innerkirchlicher „Dialogprozesse“ in den letzten Jahrzehnten immer wieder große Erwartungen solcher Art geweckt – und regelmäßig enttäuscht, weil die entscheidende Voraussetzung einer Kommunikation auf Augenhöhe eben nicht

ein-notwendiger-aufbruch-1.1055197 [abgerufen am 25.03.2021]); es trug zum Zeitpunkt der Publikation die Unterschriften von 143 Theolog*innen, in den Folgewochen erhöhte sich die Zahl der Unterzeichner*innen auf 311, darunter zahlreiche Namen aus dem Ausland; der Text wurde in alle Weltsprachen übersetzt. Vgl. dazu auch Heimbach-Steins/Kruip/Wendel 2011; Könemann/Schüller 2011.

eingelöst wurde. Umso mehr gilt es nicht nur zu identifizieren, welche Stimmen in der Kirche besonders laut klingen und welchen Stimmen, z. B. denen der Frauen, kein oder zu wenig Gehör (oder sogar Rederecht) zuteilwird, sondern auch und v. a. den tatsächlichen Gründen für dieses von vielen Gläubigen als ungerecht erfahrene Ungleichgewicht auf den Grund zu gehen.

5.3 Sinn für Ungerechtigkeit – gerechte Teilhabe in der Kirche verwirklichen

„Unmöglich kann man sich mit dem zufriedengeben, was man in der Vergangenheit erreicht hat, und dabei verweilen, es zu genießen, als würden wir nicht merken, dass viele unserer Brüder und Schwestern unter Situationen der Ungerechtigkeit leiden, die uns alle angehen.“ (FT 11) Ein solcher Aufruf, den Sinn für Ungerechtigkeit nicht still zu stellen und um Gerechtigkeit zu ringen, darf nicht vor den Toren der Kirche halt machen. Diesen Bereich auszusparen, provoziert den Eindruck, der Nachholbedarf im eigenen Haus werde nicht bemerkt oder geringgeachtet. Einen solchen Verdacht auch nur zuzulassen, schadet nicht nur den Wirkungsmöglichkeiten der Sozialverkündigung „nach außen“, sondern verletzt Menschen, die innerhalb der Kirche schweres Unrecht – etwa sexuellen und/oder geistlichen Missbrauch durch Kleriker – erlitten haben, aufs Neue, weil ihr Verlangen nach Gerechtigkeit ungehört zu verhallen scheint.

Gerechtigkeit und Glaubwürdigkeit sind auch in der Wirtschafts- und Unternehmensethik zentrale Themen – und betreffen auch in dieser Dimension die Kirche als einen gewichtigen institutionellen Akteur. So muss die Kirche sich in ihrem eigenen wirtschaftlichen Handeln den aufgestellten Grundsätzen und Forderungen messen lassen: als eine Institution, die selber institutionelle (Rahmen)Vorgaben wirtschaftlichen Handelns setzt, als Wirtschaftsorganisation, deren Entscheidungs- und Gestaltungsmacht in den Blick genommen, deren Einfluss auf individuelle Wirtschaftsakteur*innen ebenso wie auf die jeweilige Ausgestaltung der Rahmenordnung analysiert werden und deren innere Verfasstheit auf ihre ethische Qualität befragt werden muss, und schließlich auch auf individueller Ebene (wer trägt in der Kirche ökonomische Verantwortung; wie weit her ist es mit der geschwisterlichen Liebe bei individuellen Wirtschaftsakteuren mit Kirchenzugehörigkeit?). Nicht zuletzt die zahlreichen kritischen Reaktionen auf FT, die explizit in diese Richtung weisen, lassen aber vermuten, dass der Befund einer solchen Analyse zumindest sehr ambivalent ausfallen wird. Insofern aus der Wirtschaftsethikforschung hinlänglich bekannt ist, dass Nicht-Kommunikation in diesen Fällen glaubwürdigkeitsschädigend wirkt, ist die Leerstelle, die Franziskus in FT an dieser Stelle lässt, umso bedauerlicher.

Dem Einsatz für Gerechtigkeit entspringt das Engagement kirchlicher Akteure für die Menschenrechte. Seit Jahrzehnten tritt die Kirche in vielen gesellschaftlichen Feldern – im Sozialbereich, in der Entwicklungsarbeit, in Bezug auf Geflüchtete und Migrant*innen u. a. – als starke Menschenrechtsakteurin auf und mahnt deren Umsetzung gerade für die Ärmsten an. Papst Franziskus kritisiert, dass „ein Teil der Menschheit im Überfluss lebt“ und „der andere Teil die eigene Würde aberkannt, verachtet, mit Füßen getreten und seine Grundrechte ignoriert oder verletzt“ (FT 22) sieht. „Oft stellt man fest, dass tatsächlich die Menschenrechte nicht für alle gleich gelten.“ (FT 22) Während diese Forderung nach Menschenrechten auf die Gesellschaft und das Wirtschaftssystem bezogen ist, bleibt die Kirche im Innenverhältnis hinter ihren eigenen Forderungen zurück (vgl. u. a. Baumeister et al. 2018). So erfahren nicht wenige Menschen, deren Identität und Lebensform nicht den Normen der Kirche entsprechen, dass ihr Recht auf sexuelle Selbstbestimmung in der Kirche missachtet wird. Die Frage der Frauenrechte in der Kirche ist nach wie vor virulent. Papst Franziskus moniert zwar, es sei noch lange nicht überall akzeptiert, „dass die Frauen genau die gleiche Würde und die gleichen Rechte haben wie die Männer“ (FT 23). Daran anknüpfend übt er scharfe Kritik an einer Doppelmoral: „Mit Worten behauptet man bestimmte Dinge, aber die Entscheidungen und die Wirklichkeit schreien eine andere Botschaft heraus.“ (FT 23) Wie sehr diese Worte die Kirche selbst treffen – was sich auch in der Enzyklika selbst spiegelt (vgl. Kap. 4.3) –, scheint er nicht bedacht zu haben. Damit verpasst er die Möglichkeit, ein Signal für eine authentische Auseinandersetzung mit den institutionellen Defiziten der Kirche, die sich als Teil der Gesellschaft und nicht als separate *societas perfecta* verstehen muss, zu setzen. So formuliert Schwester Philippa Haase treffend, was sich verändern muss: „Es ist nicht auszudenken, welches Potenzial die Kirche entfalten könnte, wenn sie die patriarchalen Verhärtungen verlassen, sich jeder Art von Diskriminierung entgegenstellen und hier bei sich selbst anfangen würde, wenn sie in Wort und Tat wahrhaftig wäre. Ihre Botschaft würde ankommen, sie würde die Welt verändern.“ (Haase/Ordowski/Klamber/Beck 2020) (bl, mhs)

6. Anhang: Sozialethische Stimmen zur Enzyklika

Gerne möchten wir auf die Rezeptionen aus dem Bereich der deutschsprachigen Christlichen Sozialwissenschaft und Sozialethik hinweisen. Dies sind durchmischte Gastbeiträge, Interviews, eigenen Texte und Videobeiträge zur FT. Hinter der Literaturangabe wurde in Klammern das Veröffentlichungsdatum geschrieben, um die Aktualität und den Abstand zur Veröffentlichung der Enzyklika hervorzuheben. [Stand: 17.02.2021] (bl, lmo)

- Alt SJ, Jörg; Kirschner, Martin; Vogt, Markus (2020): Von der Ökonomisierung zur Humanisierung. Papst Franziskus Enzyklika „Fratelli tutti“ und der Kampf für eine bessere Welt. In: Stimmen der Zeit Online, online unter <https://www.herder.de/stz/online/von-der-oekonomisierung-zur-humanisierung/>, abgerufen 15.02.2021. (19.10.2020)

Die drei Autoren beleuchten insbesondere die sozial-ökologische Dimension der Enzyklika und legen dar, wie sie sich in die katholische Soziallehre einfügt.

- Gabriel, Ingeborg (2020): „Fratelli Tutti“ Papst-Enzyklika anerkennt Menschenwürde, online unter <https://religion.orf.at/stories/3202149/>, abgerufen 02.01.2021. (05.10.2020)

Im Interview mit dem Österreichischen Rundfunk stellt Gabriel das Ziel der Enzyklika vor: sie will die Grundlage der Geschwisterlichkeit in der politischen Ordnung betonen.

- Heimbach-Steins, Marianne (2020b): „Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft“ – Die Enzyklika Fratelli tutti (3. Oktober 2020) von Papst Franziskus. In: Salzkörner 26. Jg. Nr. 5, 2-3, online unter <https://www.zdk.de/cache/26-Jg-Nr-5-60bb596929faff9069084f65400ea6ca.pdf>, abgerufen 21.02.2021. (Oktober 2020)

In der Oktober-Ausgabe der Salzkörner schreibt Heimbach-Steins eine erste Kurzcharakteristik zu FT.

- Heimbach-Steins, Marianne (2021): Das Recht jedes Menschen einen Ort zu finden, an dem er/sie in Würde leben kann, feinschwarz-Artikel, online unter <https://www.feinschwarz.net/migration-in-fratelli-tutti/#more-30248>, abgerufen 21.02.2021. (19.02.2021)

Der feinschwarz-Artikel beleuchtet die migrationsethischen Impulse der Enzyklika Fratelli tutti von Papst Franziskus.

- Kirschner, Martin (2020): Prof. Kirschner im Interview: „Von einer Globalisierung der Gleichgültigkeit zur Globalisierung der Geschwisterlichkeit“, online unter <https://www.ku.de/news/prof-kirschner-im-interview-von-einer-globalisierung-der-gleichgueltigkeit-zur-globalisierung-der-geschwisterlichkeit>, abgerufen 02.01.2021. (07.10.2020)

Kirschner diskutiert im Interview das Ideal der Geschwisterlichkeit und das Menschenbild der Enzyklika.

- Kirchschräger, Peter G. (2020): „Ziele der KVI entsprechen der Kernbotschaft von ‚Fratelli tutti‘“, online unter <https://www.kath.ch/news/die-ziele-der-kvi-entsprechen-der-kernbotschaft-von-fratelli-tutti/>, abgerufen 02.01.2021. (09.10.2020)

Der Gastbeitrag auf der Seite des katholischen Medienzentrums stellt die Enzyklika in den Zusammenhang mit der Schweizer Debatte um die Konzernverantwortungsinitiative.

- Körtner, Ulrich H. J. (2020): All you need is love. Papst Franziskus träumt in Zeiten von Corona von einer neuen Weltordnung, online unter <https://www.wienerzeitung.at/meinung/gastkommentare/2077835-All-you-need-is-love.html>, abgerufen 02.01.2021. (07.10.2020)

In seinem Gastbeitrag in der Wiener Zeitung kritisiert der evangelische Ethiker den Utopieentwurf und die einfache Theologie der Enzyklika.

- Kruij, Gerhard (2020): Utopie der Geschwisterlichkeit. Zur Enzyklika „Fratelli tutti“ von Papst Franziskus. In: Herder Korrespondenz 74 (11), 29–31. (November 2020)

Der Artikel würdigt Fratelli tutti als eindringlichen Appell für mehr Geschwisterlichkeit und drückt die Hoffnung aus, dass die Enzyklika die Bereitschaft zum Dialog in der Kirche stärken wird.

- Mack, Elke (2020): Nachgefragt: Welchen Einfluss kann das neue Lehrschreiben von Papst Franziskus auf Kirche, Wirtschaft und Politik nehmen, Frau Prof. Mack? online unter <https://www.uni-erfurt.de/forschung/aktuelles/forschungsblog-wortmelder/nachgefragt-welchen-einfluss-kann-das-neue-lehrschreiben-von-papst-franziskus-auf-kirche-wirtschaft-und-politik-nehmen-frau-prof-mack#jump>, abgerufen 02.01.2021. (25.10.2020)

Mack spricht in ihrem Gastbeitrag vor allem über die Geschwisterlichkeit in Zeiten von Corona und die Implikationen für die Politik.

- Möhring-Hesse, Matthias (2020): Einführung in die Sozialenzyklika „Fratelli tutti“, Video-Beiträge, online unter <https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/katholisch-theologische-fakultaet/lehrstuehle/theologische-ethik-sozialethik/aktuell/>, abgerufen 02.01.2021. (07.11.2020)

In drei Videos erklärt der Tübinger Sozialethiker das Thema, den Anspruch, den Aufbau der Enzyklika und kommt zu einem kritischen Urteil bezüglich der systematischen Überlegungen zu Politik, Nächstenliebe und Geschwisterlichkeit.

- Nothelle-Wildfeuer, Ursula (2020): Würdigung der neuen Enzyklika Fratelli tutti – Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft, online unter https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2020/2020-159c-Wuerdigung-Prof.-Nothelle-Wildfeuer-ueber-die-Sozialenzyklika-Fratelli-tutti.pdf, abgerufen 02.01.2021. (04.10.2020)

Nothelle-Wildfeuer bietet eine erste Würdigung im Zusammenhang der offiziellen Vorstellung der Enzyklika und stellt deren zentrale Themen vor.

- Palaver, Wolfgang (2020): „Fratelli tutti“: Die neue Enzyklika von Papst Franziskus, online unter <https://www.furche.at/religion/fratelli-tutti-die-neue-enzyklika-von-papst-franziskus-3853066?%2041%20%2F%208.%20Oktober%202020>, abgerufen 02.01.2021. (07.10.2020)

In der österreichischen Wochenzeitung die Furche unternimmt der Innsbrucker Sozialethiker eine erste Zusammenfassung und Kommentierung der Enzyklika.

- Quast-Neulinger, Michaela (2020): Die Sprengkraft der Vision. Fratelli Tutti als Provokation der Paternalisten, online unter <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/1318.html>, abgerufen 02.01.2021. (20.10.2020)

Dr. Michaela Quast-Neulinger setzt in ihrem Kommentar einen starken Fokus auf die Sprengkraft der Enzyklika für die Welt und die Kirche.

- Schallenberg, Peter; Kardinal Turkson, Peter (2020): Fratelli tutti. Eine theologische Sozialethik der politischen Liebe (Grüne Reihe Nr. 475), online unter https://www.gruene-reihe.eu/wp-content/uploads/2020/12/Kath_Gesell_Broschuere_Nr-475_A5_final.pdf, abgerufen 15.02.2021. (Dezember 2020)

Peter Schallenberg und Kardinal Peter Turkson reflektieren die Enzyklika als eine spirituelle Vision im Kontext der katholischen Soziallehre.

- Schulz, Benedikt (2020): Neue Sozialenzyklika des Papstes. Theologin Nothelle-Wildfeuer vermisst Selbstkritik der Kirche, online unter https://www.deutschlandfunk.de/neue-sozialenzyklika-des-papstes-theologin-nothelle.886.de.html?dram:article_id=485247, abgerufen 02.01.2021. (05.10.2020)

Interview mit Professorin Nothelle-Wildfeuer: Sie lobt die friedensethischen und sozialpolitischen Gedanken der Enzyklika und vermisst die Selbstkritik der Kirche.

- Vogt, Markus (2020): Fratelli Tutti – Was steht drin, online unter https://www.kath-theol.uni-muenchen.de/lehrstuehle/christl_sozialethik/aktuelles-ordner/fratellitutti/index.html, abgerufen 02.01.2021. (05.10.2020)

In einer Gesprächsrunde in der Katholischen Akademie kam Prof. Vogt mit zwei Fachleuten ins Gespräch, um eine erste Einschätzung der neuen Enzyklika von Papst Franziskus vorzunehmen.

- Weede, Friederike (2020): Solidarität und Zusammenhalt - Papst Franziskus' Enzyklika "Fratelli tutti" (Theo.Logik BR- Podcast), online unter <https://www.br.de/mediathek/podcast/theo-logik/solidaritaet-und-zusammenhalt-papst-franziskus-enzyklika-fratelli-tutti/1806502>, abgerufen 02.01.2021. (05.10.2020)

Im Podcast Theo.Logik vom Bayerischen Rundfunk nehmen Theologie-Professor*innen, u. a. Not-helle-Wildfeuer und Gregor M. Hoff, erste Einschätzungen der Enzyklika vor.

- Wiemeyer, Joachim (2020): Papst Franziskus – Gegner einer Ökosozialen Marktwirtschaft? online unter <https://www.katholisch.de/artikel/27234-papst-franziskus-gegner-einer-oe-ko-sozialen-marktwirtschaft>, abgerufen 02.01.2021. (16.10.2020)

In seinem Gastbeitrag auf katholisch.de diskutiert Professor Wiemeyer die gängige Kritik an der Wirtschaftsethik der Enzyklika und würdigt Fratelli tutti als mögliche Lösung.

Literatur

Hinweis: Alle im Text zitierten oder erwähnten Dokumente des gesamtkirchlichen Lehramts sind online abrufbar unter <http://www.vatican.va/content/vatican/de.html> und werden nicht gesondert hier im Literaturverzeichnis aufgeführt.

- Alt SJ, Jörg; Kirschner, Martin; Vogt, Markus** (2020): Von der Ökonomisierung zur Humanisierung. Papst Franziskus Enzyklika "Fratelli tutti" und der Kampf für eine bessere Welt. In: Stimmen der Zeit Online, online unter <https://www.herder.de/stz/online/von-der-oekonomisierung-zur-humanisierung/>, abgerufen 15.02.2021.
- Allport, Gordon W.** (1954): Die Natur des Vorurteils. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Bachmann, Claudius** (2018): Gestaltungsfragen der Digitalität. Sozialethische Perspektiven, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 59, 353–362.
- Barbato, Mariano P.** (2019): Papal Dialogue with Islam: A Long Way to Abu Dhabi, a Long Way to Peace, E-International Relations, 2. Juni 2019, online unter <https://www.e-ir.info/2019/06/02/papal-dialogue-with-islam-a-long-way-to-abu-dhabi-a-long-way-to-peace/>, abgerufen 24.01.2021.
- Bätzing, Georg** (2020): Würdigung der neuen Enzyklika Fratelli tutti – Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft durch den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Dr. Georg Bätzing, online unter https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2020/2020-159b-Würdigung-Bischof-Bätzing-über-die-Sozialenzyklika-Fratelli-tutti-Langfassung.pdf, abgerufen 05.01.2021.
- Baumeister, Martin; Böhnke, Michael; Heimbach-Steins, Marianne; Wendel, Saskia** (Hg.) (2018): Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven, Gesellschaft – Ethik – Religion Bd. 14, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Brüwer, Christoph** (2020): Katholikinnen-Netzwerk schreibt Papst: Titel „Fratelli tutti“ ändern, in: katholisch.de, 29.09.2020. Online unter <https://www.katholisch.de/artikel/27041-katholikinnen-netzwerk-schreibt-papst-titel-fratelli-tutti-aendern>, abgerufen 18.01.2021.
- Büker, Markus; Lassak, Sandra** (2020): Gleiche Rechte für alle - weltweit. Kommentar zur Enzyklika „Fratelli tutti“ von Papst Franziskus über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft, online unter <https://blog.misereor.de/2020/10/04/kommentar-zur-enzyklika-fratelli-tutti/>, abgerufen 05.01.2021
- Capizzi, Joseph E.** (2020): "Pope Francis and the Problem of War in Fratelli Tutti." Providence Magazine, online unter <https://providencemag.com/2020/10/pope-francis-and-the-problem-of-war-in-fratelli-tutti/>, abgerufen 07.01.2021.
- Catholic Women's Council** (2020): Offener Brief an Papst Franziskus aufgrund des Titels der kommenden Enzyklika „Fratelli tutti“, online unter <https://www.catholicwomenscouncil.org/de/offener-brief-an-papst-franziskus-geschrieben-und-versandt-vom-catholic-womens-council/>, abgerufen 18.01.2021.
- Crenshaw, Kimberlé** (1989): Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, in: The University of Chicago Legal Forum 139, 139-167.
- Deckers, Daniel** (2020): Ein theologischer Offenbarungseid, online unter <https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/neues-vom-papst-ein-theologischer-offenbarungseid-17005830.html>, abgerufen 04.01.2021.
- de Raemy, Alain** (2020): Kommentar zu „Fratelli tutti“ - Enzyklika von Papst Franziskus, online unter <http://www.bischoefe.ch/dokumente/communiqués/fratelli-tutti-encyclique-du-pape-francois>, abgerufen 05.01.2021.
- Dionne, E.J., Jr.** (2020): "The pope's unexpected election message." The Washington Post. October 4, online unter <https://www.washingtonpost.com/opinions/2020/10/04/popes-unexpected-election-message/>, abgerufen 07.01.2021.
- Domingues, Filipes** (2020): "“Fratelli Tutti”: Recognizing the other and rethinking our relationships." Lay Center. October 8, online unter http://www.laycentre.org/schede-570-fratelli_tutti_recognizing_the_other_and_rethinking_our_relationships, abgerufen 07.01.2021.
- Dorr, Donal** (1992): Option for the Poor: A Hundred Years of Vatican Social Teaching (Revised Edition). Dublin: Gill and MacMillan.
- Finger, Evelyn** (2020): Fratelli tutti. Neue Weltordnung, online unter <https://www.zeit.de/2020/42/fratelli-tutti-papst-neue-weltordnung-enzyklika>, abgerufen 16.02.2021.
- Franz von Assisi**, Nicht-bullierte Regel, 16, 3.6: Fonti Francescane 42-43.
- Gabriel, Ingeborg** (2020): „Fratelli Tutti“ Papst-Enzyklika anerkennt Menschenwürde, online unter <https://religion.orf.at/stories/3202149/>, abgerufen 02.01.2021
- Gabriel, Karl; Leibold, Stefan; Achtermann, Rainer** (2011): Die Situation ausländischer Priester in Deutschland. (Forum Weltkirche: Entwicklung und Frieden, Band 13). Grünewald.
- Gardner, David** (2020): "Why the Pope might tacitly support Joe Biden for US president." Financial Times, online unter https://www.ft.com/content/950f3833-09fb-436c-9f24-c0fde56a9149__, abgerufen 07.01.2021.
- Gorgoni, Matteo** (2020): "World federalism in pope Francis' latest encyclical 'Fratelli tutti'." Democracy Without Borders, online unter <https://www.democracywithoutborders.org/15296/world-federalism-in-pope-francis-latest-encyclical-fratelli-tutti/>, abgerufen 07.01.2021.
- Gutiérrez, Luis T.** (2020): "On Laudato Si', Fratelli Tutti, and the Terminal Decline of Patriarchal Civilization." Mother Pelican, online unter <http://www.pelicanweb.org/solisustv16n12page24.html>, abgerufen 07.01.2021.
- Haase, Philippa; Ordowski, Daniel; Klaiber, Judith; Beck, Johanna** (2020): Hat dieser Papst mir noch was zu sagen?, online unter <https://www.zeit.de/2020/43/fratelli-tutti-frauen-papst-franziskus-neue-enzyklika-katholische-kirche/komplettansicht>, abgerufen 04.01.2021.

- Hadebe, Nontando** (2016): Toward an Ubuntu Trinitarian Prophetic Theology: A Social Critique of Blindness to the Other, in: Brazal, Agnes M. / María Teresa Dávila (Hg.): Living With(out) Borders: Catholic Theological Ethics on the Migrations of Peoples. Maryknoll, New York Orbis Books, 213-222.
- Heimbach-Steins, Marianne; Kruip, Gerhard; Wendel, Saskia** (Hg.) (2011): „Kirche 2011. Ein notwendiger Aufbruch“. Argumente zum Memorandum, Freiburg.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2014): Ein Schlüssel, der im Schloss klemmt. Sexualethische Engführung und sozialethische Perspektiven auf die Weltbevölkerungsentwicklung. In: Schaupp, Walter (Hg.): Ethik und Empirie, Freiburg i.Ue./Freiburg i. Br., 171-184.
- Heimbach-Steins, Marianne; Stockmann, Nils** (2015): „Pope for Planet“? Laudato Si‘ als „dringliche Einladung zum Dialog“ (LS 14) und das weltweite Echo auf die Enzyklika. Sozialethische Arbeitspapiere 3.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2016): „The Ambivalence of Borders and the Challenge of an Ethics of Liminality.“, in: Brazal, Agnes M. / María Teresa Dávila (Hg.): Living With(out) Borders: Catholic Theological Ethics on the Migrations of Peoples. Maryknoll: New York Orbis Books, 236-246.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2020a): Polyzentrik und Dialog. Ansatzpunkte für eine politische Architektur des globalen Gemeinwohls in der Enzyklika Laudato si‘ (2015). In: Heimbach-Steins, Marianne; Möhring-Hesse, Matthias; Kistler, Sebastian; Lesch, Walter (Hg.): Globales Gemeinwohl. Sozialwissenschaftliche und sozialethische Analysen (Gesellschaft - Ethik - Religion, Band 17). Leiden, Niederlande, Boston MA, USA, Singapore, Paderborn, Deutschland: Brill | Ferdinand Schöningh, 115-138.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2020b): „Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft“ – Die Enzyklika Fratelli tutti (3. Oktober 2020) von Papst Franziskus. In: Salzkörner 26. Jg. Nr. 5, 2-3, online unter <https://www.zdk.de/cache/26-jg-Nr-5-6obb596929faff9069084f65400ea6ca.pdf>, abgerufen 21.02.2021.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2021): Das Recht jedes Menschen einen Ort zu finden, an dem er/sie in Würde leben kann, feinschwarz-Artikel, online unter <https://www.feinschwarz.net/migration-in-fratelli-tutti/#more-30248>, abgerufen 21.02.2021.
- Hittinger, Russell** (2008): „The Coherence of the Four Basic Principles of Catholic Social Doctrine: An Interpretation.“ Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together. Vatican City: Pontifical Academy of Social Sciences, Acta 14.
- Igelfinger, Antonia; Penkwitt, Meike** (2004): Screening Gender – Geschlechterkonstruktionen im Kinofilm, in: FZG 10 (1), 11-37.
- Justenhoven, Heinz-Gerhard** (2016): The Quest for a 'Global Public Authority' In Contemporary Catholic Peace Ethics. In: Ders./O'Connell, Mary Ellen (Hg.): Peace through Law. Reflections on Pacem in terris from Philosophy, Law, Theology and Political Science, Baden-Baden, 31-44.
- Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands** (2020): Unsere Meinung zur Enzyklika "Fratelli tutti", online unter <https://www.kfd-bundesverband.de/kfd-meinung-enzyklika-fratelli-tutti/>, abgerufen 04.01.2021.
- Katholische-Nachrichten Agentur** (2020): Präsident des Münchner ifo-Instituts wirft Franziskus Unwahrheit und Vorurteile vor. Scharfe Kritik an „Fratelli tutti“ von Wirtschafts-Experte Fuest, online unter <https://www.vaticannews.va/de/kirche/news/2020-10/glettler-fratelli-tutti-politisches-testament-papst-franziskus.html>, abgerufen 04.01.2021.
- Kirschschläger, Peter G.** (2020): „Ziele der KVI entsprechen der Kernbotschaft von ‚Fratelli tutti‘“, online unter <https://www.kath.ch/news/die-ziele-der-kvi-entsprechen-der-kernbotschaft-von-fratelli-tutti/>, abgerufen 02.01.2021
- Kirschner, Martin** (2020): Prof. Kirschner im Interview: „Von einer Globalisierung der Gleichgültigkeit zur Globalisierung der Geschwisterlichkeit“, online unter <https://www.ku.de/news/prof-kirschner-im-interview-von-einer-globalisierung-der-gleichgueltigkeit-zur-globalisierung-der-geschwisterlichkeit>, abgerufen 01.03.2021.
- Könemann, Judith; Schüller, Thomas** (Hg.) (2011): Das Memorandum. Die Positionen im Für und Wider. Freiburg.
- Körtner, Ulrich H. J.** (2020): All you need is love. Papst Franziskus träumt in Zeiten von Corona von einer neuen Weltordnung, online unter <https://www.wienerzeitung.at/meinung/gastkommentare/2077835-All-you-need-is-love.html>, abgerufen 02.01.2021.
- Kruip, Gerhard** (2020): Utopie der Geschwisterlichkeit. Zur Enzyklika "Fratelli tutti" von Papst Franziskus. In: Herder Korrespondenz 74 (11), 29–31. (November 2020)
- Latour, Bruno** (2018): Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime. Translated Catherine Porter. Cambridge: Polity Press.
- Lob-Hüdepohl, Andreas** (2020): Franziskus' Utopia, online unter <https://www.zeit.de/2020/42/neue-enzyklika-papst-weltordnung-fratelli-tutti>, abgerufen 05.01.2021.
- Mack, Elke** (2020): Nachgefragt: Welchen Einfluss kann das neue Lehrschreiben von Papst Franziskus auf Kirche, Wirtschaft und Politik nehmen, Frau Prof. Mack? online unter <https://www.uni-erfurt.de/forschung/aktuelles/forschungsblog-wortmelder/nachgefragt-welchen-einfluss-kann-das-neue-lehrschreiben-von-papst-franziskus-auf-kirche-wirtschaft-und-politik-nehmen-frau-prof-mack#jump>, abgerufen 02.01.2021.
- Mazyek, Aiman** (2021): Mehr als ein wertvolles Wort. In: Herder Korrespondenz 75 (1), 44-46.
- McElwee, Joshua J.** (2020): „Catholic women criticize ‘mansplaining’ of pope’s masculine encyclical title.“ National Catholic Reporter, online unter <https://www.ncronline.org/news/people/catholic-women-criticize-mansplaining-popes-masculine-encyclical-title> Accessed January 13, abgerufen 13.01.2021.
- Memorandum** (2011): „Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch“ in der Süddeutschen Zeitung veröffentlicht, online unter <https://www.sueddeutsche.de/politik/memorandum-der-theologen-kirche-2011-ein-notwendiger-aufbruch-1.1055197>, abgerufen 01.03.2021.
- Mette, Norbert** (2020): „Fratelli tutti“ – ein prophetischer Mahn- und Aufruf. Eine harsche Kritik aus Wirtschaftskreisen, online unter https://www.wir-sind-kirche.de/?id=665&id_entry=8455, abgerufen 05.01.2021.
- Möhring-Hesse, Matthias** (2020): Einführung in die Sozialenzyklika „Fratelli tutti“, Video-Beiträge, online unter <https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/katholisch-theologische-fakultaet/lehrstuehle/theologische-ethik-sozialethik/aktuell/>, abgerufen 02.01.2021.

- Müller, Johannes** (2014): Entwicklung der Weltbevölkerung. In: Schaupp, Walter (Hg.): Ethik und Empirie, Freiburg i.Ue./Freiburg i. Br., 155-170.
- Mulvey, Laura** (1975): Visual Pleasure and Narrative Cinema. In: Screen (16) 3, 6-18.
- Nass, Elmar** (2020): Eine große Vision, online unter <https://www.domradio.de/themen/schoepfung/2020-10-05/eine-grosse-vision-sozialethiker-nass-ueber-neue-papst-enzyklika>, abgerufen 15.02.2021
- Neumann, Felix** (2020): „Fratelli tutti“: Papst Franziskus' Programm für eine brüderliche Welt, online unter <https://www.katholisch.de/artikel/27094-fratelli-tutti-papst-franziskus-programm-fuer-eine-bruederliche-welt>, abgerufen 04.01.2021.
- Nothelle-Wildfeuer, Ursula** (2020): Würdigung der neuen Enzyklika Fratelli tutti – über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft, online unter https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2020/2020-159c-Würdigung-Prof.-Nothelle-Wildfeuer-über-die-Sozialenzyklika-Fratelli-tutti.pdf, abgerufen 02.01.2021.
- Ochoa Espejo, Paulina** (2020): On Borders: Territory, Legitimacy, and the Rights of Place. Oxford: Oxford University Press.
- Orobator, Agbonkhanmeghe E.** (2020): “‘Fratelli Tutti’ is Ubuntu by any other name.” National Catholic Reporter, online unter <https://www.ncronline.org/news/opinion/fratelli-tutti-ubuntu-any-other-name>, abgerufen 07.01.2021.
- Palaver, Wolfgang** (2020): „Fratelli tutti“: Die neue Enzyklika von Papst Franziskus, online unter <https://www.furche.at/religion/fratelli-tutti-die-neue-enzyklika-von-papst-franziskus-3853066?%2041%20%2F%208.%20Oktober%202020>, abgerufen 02.01.2021
- Power, Maria** (2020): “Fratelli Tutti: Pope Francis delivers new teaching aimed at healing divisions in the face of coronavirus.” The Conversation, online unter <https://theconversation.com/fratelli-tutti-pope-francis-delivers-new-teaching-aimed-at-healing-divisions-in-the-face-of-coronavirus-147487>, abgerufen 07.01.2021.
- Quast-Neulinger, Michaela** (2020): Die Sprengkraft der Vision. Frattelli Tutti als Provokation der Paternalisten, online unter <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/1318.html>, abgerufen 02.01.2021
- Reese, Thomas** (2020): “Five things to look for in Pope Francis’ new encyclical, ‘Fratelli Tutti’.” National Catholic Reporter, online unter <https://www.ncronline.org/news/theology/signs-times/five-things-look-pope-francis-new-encyclical-fratelli-tutti>, abgerufen 07.01.2021.
- Rowlands, Anna** (2020): “Between Jericho and Jerusalem: the challenging vision of Pope Francis’ Fratelli Tutti.” Theos, online unter <https://www.theosthinktank.co.uk/comment/2020/11/03/between-jericho-and-jersualem-the-challenging-vision-of-pope-francis-fratelli-tutti>, abgerufen 07.01.2021.
- Rutishauser SJ, Christian M.** (2020): Fratelli tutti – ein Kommentar! online unter <https://www.feinschwarz.net/fratelli-tutti-ein-kommentar/>, abgerufen 05.01.2021.
- Sailer, Gurdrun** (2020): Bischof Glettler: „Fratelli tutti ist theologisch-politisches Testament“, online unter <https://www.vaticannews.va/de/kirche/news/2020-10/glettler-fratelli-tutti-politisches-testament-papst-franziskus.html>, abgerufen 05.01.2021.
- Schallenberg, Peter; Kardinal Turkson, Peter** (2020): Fratelli tutti. Eine theologische Sozialethik der politischen Liebe (Grüne Reihe Nr. 475), online unter https://www.gruene-reihe.eu/wp-content/uploads/2020/12/Kath_Gesell_Broschuere_Nr-475_A5_final.pdf, abgerufen 15.02.2021
- Shadle, Matthew** (2020): “Sanctuary Cities and the Principle of Subsidiarity.” Catholic Moral Theology, online unter <https://catholicmoraltheology.com/sanctuary-cities-and-the-principle-of-subsidiarity/>, abgerufen 07.01.2021.
- Schulz, Benedikt** (2020): Neue Sozialenzyklika des Papstes. Theologin Nothelle-Wildfeuer vermisst Selbstkritik der Kirche, online unter https://www.deutschlandfunk.de/neue-sozialenzyklika-des-papstes-theologin-nothelle.886.de.html?dram:article_id=485247, abgerufen 02.01.2021.
- Stein, Tine** (2018): Der universale Anspruch der Menschenrechte als Herausforderung an die Ekklesiologie. Politikwissenschaftliche Perspektiven, in: Baumeister; Böhnke, Michael (Hg.): Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven (Gesellschaft – Ethik – Religion Bd. 14), Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 153-164.
- Taylor, Charles** (2020) “Freedom and Equality Aren’t Enough: A Primer on ‘Fratelli tutti’.” Commonweal, online unter <https://www.commonwealmagazine.org/freedom-equality-arent-enough>, abgerufen 07.01.2021.
- Vatican News** (2020): „Fratelli tutti“: Bischöfe Genn und Marx über Dialog und „soziale Freundschaft“, online unter <https://www.vaticannews.va/de/kirche/news/2020-10/fratelli-tutti-bischof-felix-genn-reinhard-marx-synodaler-weg.html>, abgerufen 05.01.2021.
- Villa, Paula-Irene** (2011): Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper. 4. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Vogt, Markus** (2020): Fratelli Tutti – Was steht drin, online unter https://www.kaththeol.uni-muenchen.de/lehrestuehle/christl_sozialethik/aktuelles-ordner/fratelltutti/index.html, abgerufen 02.01.2021.
- Wagner, Marita** (2020): Über Rassismus in der Kirche sprechen, online unter: <https://www.feinschwarz.net/ueber-rassismus-in-der-kirche-sprechen/>, abgerufen 26.01.2021.
- Wasey, Anam** (2020): “‘Fratelli Tutti’: A Young Muslim’s Perspective.” Religion & Security Council, online unter <https://religionandsecurity.org/2020/12/02/fratelli-tutti-a-young-muslims-perspective/>, abgerufen 07.01.2021.
- Weede, Friederike** (2020): Solidarität und Zusammenhalt - Papst Franziskus' Enzyklika "Fratelli tutti" (Theo.Logik BR- Podcast), online unter <https://www.br.de/mediathek/podcast/theo-logik/solidaritaet-und-zusammenhalt-papst-franziskus-enzyklika-fratelli-tutti/1806502>, abgerufen 02.01.2021
- White, Christopher** (2020a): “Texas bishop endorses video claiming faithful Catholics can’t support Democratic candidates.” National Catholic Reporter, online unter <https://www.ncronline.org/news/politics/texas-bishop-endorses-video-claiming-faithful-catholics-can-t-support-democratic>, abgerufen 07.01.2021.
- White, Christopher** (2020b): “‘Fratelli Tutti’ seen as speaking to a divided US church and country.” National Catholic Reporter, online unter <https://www.ncronline.org/news/people/fratelli-tutti-seen-speaking-divided-us-church-and-country>, abgerufen 07.01.2021.

Wiemeyer, Joachim (2020): Papst Franziskus – Gegner einer Ökosozialen Marktwirtschaft? online unter <https://www.katholisch.de/artikel/27234-papst-franziskus-gegner-einer-oekosozialen-marktwirtschaft>, abgerufen 02.01.2021.

Zagano, Phyllis (2020): “Are women involved in a toxic relationship with the church?” National Catholic Reporter, online unter <https://www.ncronline.org/news/opinion/just-catholic/are-women-involved-toxic-relationship-church>, abgerufen 07.01.2021.

Abkürzungen

CA	Centesimus annus
CiV	Caritas in veritate
CV	Christus vivit
EG	Evangelii gaudium
FAZ	Frankfurter Allgemeine Zeitung
FT	Fratelli tutti
GS	Gaudium et spes
IM	De iustitia in mundo
Kfd	Katholische Frauengemeinschaft Deutschland
KLJB	Katholische Landjugendbewegung Deutschland
LS	Laudato si‘
PP	Populorum progressio
PT	Pacem in terris
QA	Quadragesimo anno
SRS	Sollicitudo rei socialis

Die Autor*innen

Bachmann, Claudius, Dr. rer. pol., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Christliche Sozialwissenschaften (cb)

Hänselmann, Eva, Dr. sc. hum., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Christliche Sozialwissenschaften (eh)

Heimbach-Steins, Marianne, Dr. theol., Professorin für Christliche Sozialwissenschaften und sozialethische Genderforschung, Direktorin des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster und Co-Leiterin der Arbeitsstelle für Theologische Genderforschung (mhs).

Ladenburger, Barbara, studentische Hilfskraft am Institut für Christliche Sozialwissenschaften und Studentin der katholischen Theologie und Politikwissenschaften im 7. Semester (bl).

Ostertag, Lina-Marie, B.A., studentische Hilfskraft am Institut für Christliche Sozialwissenschaften, Studentin im Master „Christentum in Kultur und Gesellschaft“, sowie das Diplom für Christliche Sozialwissenschaften. (lmo)

Quaing, Lea, Mag. theol., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Christliche Sozialwissenschaften und Koordinatorin des Netzwerkbüros Theologie & Beruf der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Münster (lq).

Rehbach, Lukas, studentische Hilfskraft am Institut für Christliche Sozialwissenschaften und Student der katholischen Theologie und der Geschichte. (lr)

Slater, Gary, Dr. theol., Gastwissenschaftler am Institut für Christliche Sozialwissenschaften, Forschungsstipendium Alexander von Humboldt Stiftung. (gs)

Urselmann, Judith, Mag. theol., B.A., wissenschaftliche Mitarbeiterin im Prodekanat für Internationalisierung, Forschung und wissenschaftlichen Nachwuchs und im Dekanat der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Münster. (ju)

Sozialethische Arbeitspapier des ICS

Bisher erschienen:

Arbeitspapier Nr.1:

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

Arbeitspapier Nr.2:

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

Arbeitspapier Nr.3:

Heimbach-Steins, Marianne; Stockmann, Nils (2015): „Pope for Planet“?: Laudato Si‘ als „dringliche Einladung zum Dialog“ (LS 14) und das weltweite Echo auf die Enzyklika.

Arbeitspapier Nr.4:

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

Arbeitspapier Nr.5:

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

Arbeitspapier Nr.6:

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

Arbeitspapier Nr.7:

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

Arbeitspapier Nr.8:

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

Arbeitspapier Nr.9:

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

Arbeitspapier Nr.10:

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

Arbeitspapier Nr.11:

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

Arbeitspapier Nr.12:

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

Arbeitspapier Nr.13:

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