

Christian Spieß

Liebe und Brüderlichkeit statt Menschenrechte und Gerechtigkeit?

Papst Franziskus legt mit *Fratelli tutti* eine neue Sozialenzyklika vor

Papst Franziskus wählt selbst die Bezeichnung „Sozialenzyklika“ (FT 6) für sein am 3. Oktober 2020, dem Vorabend des Festes des „Poverello“, in Assisi verkündetes drittes lehramtliches Rundschreiben *Fratelli tutti*¹. Der konzeptionelle Dreh- und Angelpunkt seiner Argumentation ist aber nicht ein elaborierter Begriff der sozialen Gerechtigkeit, ein Modell der Rechtfertigung politischer und ökonomischer Strukturen und auch nicht das Menschenrechtsethos, sondern die *Liebe*. Die „geschwisterliche Liebe und soziale Freundschaft“ stellt der Papst als theologisch-ethisches Motiv in den Mittelpunkt seiner Reflexionen und den „Schatten einer abgeschotteten Welt“ gegenüber. Diese Schatten beschreibt er in den aus *Evangelii gaudium* (2013) und *Laudato si'* (2015) bekannten drastischen Worten (u. a. FT 9–55). Das Liebesmotiv entfaltet er ganz aus dem Beispiel des barmherzigen Samariters, den er als strahlendes Vorbild in die finstere Welt stellt (FT 56–86). Dies wird dann in den folgenden umfangreichen Abschnitten als „universale Liebe“, „soziale Liebe“ und „politische Liebe“ auf die Idee – man könnte, ohne es despektierlich zu meinen, auch sagen: auf die Utopie² – einer „offenen Welt“ hin ent-

wickelt. Wenn man möchte, kann man darin die alte Trias „sehen – urteilen – handeln“ erkennen, wird aber hinzufügen müssen, dass das „Urteilen“, also die normative Systematik, vage bleibt.

1 Unklare theologisch-ethische Systematik

Erstaunlich an der Enzyklika ist nicht der erwartbare Samariter als Beispiel für die Nächstenliebe, sondern vielmehr die Tatsache, dass die Nächstenliebe – und davon abgeleitet die Motive der Brüderlichkeit und der sozialen Freundschaft etc. – offenbar die gesamte sozialetische Argumentation tragen soll, einschließlich der grundlegenden Rechte und der Würde des Menschen. So schreibt der Papst unter der Überschrift „Universale Liebe zur Förderung der Menschen“, dass es „auf dem Weg des freundschaftlichen Umgangs in der Gesellschaft und der universalen Geschwisterlichkeit [...] zu einer grundlegenden, wesentlichen Erkenntnis kommen“ müsse, zu einem „Bewusstsein dafür [...], was ein Mensch wert ist, immer und unter allen Umständen“ (FT 106). Das heißt: „Jeder

¹ http://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html [Abruf: 24.10.2020]; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Enzyklika *Fratelli tutti* von Papst Franziskus über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 227), Bonn 2020.

² Andreas Lob-Hüdepohl, Franziskus' Utopia, in: Zeit online, <https://www.zeit.de/2020/42/neue-encyklika-papst-weltordnung-fratelli-tutti> [erstellt 09./11.10.2020, Abruf: 15.11.2020].

Mensch hat das Recht, in Würde zu leben und sich voll zu entwickeln, und kein Land kann dieses Grundrecht verweigern. Jeder Mensch besitzt diese Würde, auch wenn er wenig leistet, auch wenn er mit Einschränkungen geboren oder aufgewachsen ist; denn dies schmälert nicht seine immense Würde als Mensch, die nicht auf den Umständen, sondern auf dem Wert seines Seins beruht.“ (FT 107) Wie fügt sich das alles zusammen? Was ist Recht und was ist Würde – und resultieren sie wirklich aus der Nächstenliebe? Überschätzt der Papst hier nicht die Möglichkeiten der Religion im Hinblick auf die Weltgestaltung? Treten die Religionen nicht zumindest ambivalent auf, also beileibe nicht nur aus reicher Liebe schöpfend und Frieden stiftend, sondern manchmal auch spaltend und zerstörend?

Mit *Pacem in terris* (1963) von Johannes XXIII. und mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich die Kirche dazu durchgerungen, die Menschenrechte (einschließlich der Freiheitsrechte) als Grundlage einer universalen normativen Ordnung anzuerkennen. Es sind nämlich die Menschenrechte, die unabhängig von den partikularen Moralien der Religionen und anderer Weltanschauungen ein Koordinatensystem der Freiheit schaffen, in dem sich dann unterschiedliche Ideen des guten Lebens, auch jene der Religionen, entfalten können. Würde und Rechte hat der Mensch demnach voraussetzungslos, nicht etwa aufgrund einer religiös begründeten Liebe. Das ist ein zentrales Merkmal des normativen Projekts der Moderne, das maßgeblich von der politischen Philoso-

phie des Liberalismus entwickelt wurde, und es ist eine „zivilisatorische Errungenschaft, die bewusst nicht im Zeichen der Liebe, sondern des Rechts Platz gegriffen hat, auch wenn dabei ein religiöser Glutkern gewirkt haben mag.“³ Dort, wo *Fratelli tutti* an anderer Stelle (und in kräftiger Spannung zur ansonsten dominierenden Liebessemantik) noch am ehesten an diese Wurzeln der Würde und Rechte des Menschen erinnert, wählt Franziskus einen naturrechtlichen Duktus: „Dass jeder Mensch eine unveräußerliche Würde besitzt, ist eine Wahrheit, die der menschlichen Natur unabhängig jeden kulturellen Wandels zukommt.“ (FT 213) Bemerkenswert ist auch, dass das theologische Motiv der *Gottebenbildlichkeit* als Grundlage für den Gedanken einer universellen Menschenwürde in *Fratelli tutti* kaum eine Rolle spielt (vgl. zwei kurze Erwähnungen in FT 24 und FT 273).

2 Prophetische Sozialkritik: Migration

Es ist also besser, die neue Enzyklika nicht als theologisch-ethische Reflexion, sondern als Dokument prophetischer Sozialkritik zu lesen, in dem gravierende Probleme der Zeit dargestellt und in meist scharfen Worten verurteilt werden, oder in dem teilweise weitreichende Forderungen erhoben werden. An erster Stelle stehen dabei Fragen der Migration. „Ideal wäre es“, so der Papst, „wenn unnötige Migration vermieden werden könnte“ (FT 129). So lange in dieser Hinsicht keine Fortschritte ge-

³ Christian Geyer, Muss es denn gleich Liebe sein? Vom Sitzen im selben Boot: In seiner neuen Enzyklika entwirft der Papst eine frei schwebende gesellschaftspolitische Utopie, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 5. Oktober 2020, online unter <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/neue-enzyklika-fratelli-tutti-von-papst-franziskus-16985471.html> [erstellt 04./05.10.2020, Abruf: 25.11.2020].

macht werden, sei es aber „unsere Pflicht, das Recht eines jeden Menschen zu respektieren, einen Ort zu finden, an dem er nicht nur seinen Grundbedürfnissen und denen seiner Familie nachkommen, sondern sich auch als Person voll verwirklichen kann“ (FT 129). Zu diesem Thema entwickelt Franziskus sicher die am stärksten politisch geprägte Position, bis hin zur Forderung einer bürgerrechtlichen Absicherung von Einwandernden, der schnelleren Verfügbarkeit von Aufenthaltstiteln und einer *global governance* für Migration (FT 132). Dabei kommen auch positive Effekte transnationaler Migration in den Blick, vor allem hinsichtlich der gegenseitigen Bereicherung von „kulturellen Eigenheiten“ (FT 142–153). Es sei wichtig, einerseits die lokalen Identitäten zu schützen, andererseits den universalen Horizont zu öffnen. Den Prozess der Durchdringung oder Vermischung unterschiedlicher kultureller Identitäten beurteilt Franziskus ambivalent. Zwar müsse ein „unguter Lokalpatriotismus“, der „zwanghaft auf einige wenige Ideen, Bräuche und Gewissheiten beschränkt“ ist (FT 146), bekämpft werden, aber eine kosmopolitische „Offenheit, die ihr Wertvollstes preisgibt, ist nicht die Lösung“ (FT 143). Eine diskrete und abwägende identitätspolitische Tendenz von Franziskus ist schon aus dem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Querida Amazonia* (2020) bekannt, das hier (FT 148) zitiert wird.

3 Kleinkarierte Wirtschaftstheorien

Weniger differenziert fällt der Blick auf die „Märkte“, insbesondere auf die ökonomische Globalisierung aus. Wie in früheren Sozialenzykliken stets „Individualismus“ (Liberalismus) und „Kollektivismus“

(Sozialismus) Gegenstand der päpstlichen Kritik waren, sind es nun – und das ist ein neuer Akzent – der Populismus und der Liberalismus (FT 155–169). Dem Populismus nähert er sich dabei durchaus differenziert und betont auch eine positive Bedeutung des „Volkes“. Eine „populäre“ Orientierung müsse nicht unbedingt in eine „populistische“ oder „nationalistische“ Politik abdriften. Der Liberalismus dagegen erscheint stets und ausschließlich im Sinne eines Wirtschaftsliberalismus, nie im Sinne einer liberalen politischen Philosophie. Zwar wird die Trias „Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit“ zustimmend zitiert, aber Freiheit und Individualität kommen kaum oder nur mit kritischer Distanz markiert vor. Dabei wird ein – liberalismuskritischer – Zusammenhang zwischen der Haltung zu globalisierten Märkten und der gezielten manipulativen Entstellung von Begriffen wie Freiheit und Demokratie hergestellt. Er kritisiert aber auch die „kleinkarierten und monochromatischen Wirtschaftstheorien“ (FT 169) und das „Dogma des neoliberalen Credo“, wonach der Markt allein alle Probleme löse (FT 168). „Es handelt sich um eine schlichte, gebetsmühlenartig wiederholte Idee, die vor jeder aufkeimenden Herausforderung immer die gleichen Rezepte herauszieht. Der Neoliberalismus regeneriert sich immer wieder neu auf identische Weise, indem er – ohne sie beim Namen zu nennen – auf die magische Vorstellung des Spillover oder die Trickle-down-Theorie als einzige Wege zur Lösung der gesellschaftlichen Probleme zurückgreift. Man sieht nicht, dass die vorgebliche Neuverteilung nicht die soziale Ungerechtigkeit aufhebt, die ihrerseits Quelle neuer Formen von Gewalt ist, die das gesellschaftliche Gefüge bedrohen.“ (FT 168) Aber warum skizziert der Papst angesichts dieser handfesten und

konkreten Analyse kein alternatives Modell einer transnationalen Ökonomie oder einer global regulierten Wirtschaftsordnung? Stattdessen erörtert er über mehrere Seiten hinweg die vagen Perspektiven einer „sozialen“, „politischen“ und „wirksamen Liebe“. Das bleibt bei weitem hinter den früheren Sozialenzykliken zurück und auch hinter den Dokumenten *Evangeli gaudium* und *Laudato si'* von Franziskus selbst. Gerade angesichts der drastischen Darstellung der Situation – es geht ja laut Papst Franziskus um nicht weniger als um die Versklavung und Instrumentalisierung von Menschen, um Menschenhandel und unerträgliche Zwangsverhältnisse sowie um Menschen als „Ausschuss der Welt“ (FT 18–24; ähnlich 188 f.) – irritiert das weitgehende Fehlen belastbarer Handlungs- und Gestaltungsalternativen.

4 Kein gerechter Krieg mehr

Ganz ähnlich ist es im Fall der Friedensethik (FT 256–262). Der Papst erläutert das Ungenügen der Kriterien einer Rechtfertigung militärischer Gewaltanwendung (in der Tradition „Theorie des gerechten Kriegs“) angesichts vor allem der Waffentechnologie in der Gegenwart: „Der springende Punkt ist, dass durch die Entwicklung nuklearer, chemischer und biologischer Waffen und durch die enormen und wachsenden Möglichkeiten der neuen Technologien, der Krieg eine außer Kontrolle geratene Zerstörungskraft erreicht hat, die viele unschuldige Zivilisten trifft. [...] Deshalb können wir den Krieg nicht mehr als Lösung betrachten, denn die Risiken werden wahrscheinlich immer den hypothetischen Nutzen, der ihm zugeschrieben wurde, überwiegen.“ (FT 258) „Nie wieder Krieg“, ruft der Papst aus und gibt

als Belegstelle nicht jenes berühmte Plakat an, das Käthe Kollwitz 1924 für den Mitteldeutschen Jugendtag der Sozialistischen Arbeiterbewegung entwarf, sondern den Heiligen Augustinus – also einen Protagonisten der traditionellen Theorie des gerechten Kriegs, „die wir heute nicht mehr vertreten“, wie Franziskus in der Fußnote schreibt (FT Fußnote 242).

5 Inklusion und Dialog

Ganz anders wiederum die zwar knappen, aber wegweisenden Ausführungen zu den „verborgenen Exilanten“, die „als Fremdkörper der Gesellschaft behandelt werden“ (FT 98), also Menschen mit Beeinträchtigung, denen in vielen Hinsichten die Teilhabe am gesellschaftlichen Leben verwehrt bleibt. „Die Aufgabe besteht nicht nur darin, diesen Menschen zu helfen, sondern es geht um ihre aktive Teilnahme an der zivilen und kirchlichen Gemeinschaft“, also um *Inklusion* (FT 98). Die Forderung der Inklusion bezieht sich aber auch auf Menschen, die schwere Straftaten begangen haben und denen entsprechend schwere Strafen drohen. Der Papst lehnt nicht nur die Todesstrafe entschieden und umfassend ab (FT 263–270), sondern auch die lebenslange Freiheitsstrafe, die „eine versteckte Todesstrafe“ sei (FT 268). „Nicht einmal der Mörder verliert seine Personenwürde, und Gott selber leistet dafür Gewähr“ (FT 269), erinnert Franziskus mit Johannes Paul II. Ein wirkliches „Werk der Inklusion“ ist schließlich die Art und Weise, wie Franziskus auf den Islam zugeht. Dass die Enzyklika in einem ausführlichen Zitat eines gemeinsamen Aufrufs des Papstes mit dem Großimam Ahmad Al-Tayyib für Frieden, Gerechtigkeit und Geschwisterlichkeit mündet (FT 285), ist ein großes

Zeichen eines ernsthaften interreligiösen Dialogs. Der Dialog hat auch programmatischen Rang in der Enzyklika. „Der echte Dialog innerhalb der Gesellschaft setzt die Fähigkeit voraus, den Standpunkt des anderen zu respektieren und zu akzeptieren, dass er möglicherweise gerechtfertigte Überzeugungen oder Interessen enthält.“ (FT 203) Das funktioniert so lange, bis ein Sprecher im Dialog mit absoluten Wahrheiten auftritt – was mitunter typisch für Religionen ist: „Für Gläubige ist die menschliche Natur als Quelle ethischer Prinzipien von Gott geschaffen, der diesen Prinzipien letztlich eine feste Grundlage verleiht.“ (FT 214)

6 Die Kirche als Gegenstand der Sozialethik?

In den vergangenen Jahren oder inzwischen Jahrzehnten hat es sich in der Sozialethik durchgesetzt, auch die Kirche selbst – analog zur Gesellschaft oder *als* Gesellschaft – zum Gegenstand sozialetischer Reflexion zu machen. Diese Perspektive fällt in *Fratelli tutti* praktisch völlig aus, obwohl es angesichts des gewählten Wegs über die religiöse Semantik der Nächstenliebe nicht nur naheliegend, sondern auch leicht möglich gewesen wäre, etwa die Geschwisterlichkeit in der Kirche oder die Art des Dialogs in der Kirche zu thematisieren. Hier spielt natürlich auch die in vielen Kommentaren kritisierte Fokussierung auf die „Brüderlichkeit“ und auf die „Fratelli“ im Titel eine Rolle. Der Papst entwirft, wie gesagt, ein Modell der Inklusion, in dem im Bild des Polyeders eine dialogische Gesellschaft ohne Hierarchien gezeichnet wird. „Vor allem wer Regierungsverantwortung trägt, muss zu Verzicht-

ten bereit sein, damit Begegnung möglich wird. [...] Er kann dem Standpunkt des anderen zuhören und zulassen, dass jeder seinen Raum findet. Mit Verzicht und Geduld kann ein Regierender die Schaffung jenes schönen Polyeders begünstigen, in dem alle Platz finden.“ (FT 190) Trifft dieses Bild auch auf die Geschwisterlichkeit und Dialogbereitschaft innerhalb der katholischen Kirche zu?

Der Autor: *Christian Spieß*, geboren 1970, ist seit 2015 Professor für Christliche Sozialwissenschaften und Vorstand des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften Johannes Schasching SJ an der Katholischen Privat-Universität Linz. Studium der Theologie und Philosophie sowie der Religionspädagogik in Mainz. Promotion über die „Sozialethik des Eigentums“ an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Assistenzzeit am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster sowie am Exzellenzcluster „Religion und Politik“ der WWU Münster. 2009–2015 Mitglied des Berliner Instituts für christliche Ethik und Politik (ICEP) und Professor für Theologisch-ethische Grundlagen des sozialprofessionellen Handelns an der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin (KHSB). Veröffentlichungen: „Freiheit – Natur – Religion. Studien zur Sozialethik“, Paderborn 2010 (Hg.); „Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche“ (zus. mit Karl Gabriel und Katja Winkler), Paderborn 2016; „Zwischen Gewalt und Menschenrechten. Religion im Spannungsfeld der Moderne“, Paderborn 2016; GND: 141219912; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0805-3257>.