

Christian Spieß / Katja Winkler

Die „Nähe zu den Menschen“ als theologisch-sozialethische Programmatik bei Papst Franziskus?

Spurensuche zwischen Machtkritik und Inklusion

♦ Verschiedene Äußerungen von Papst Franziskus sind zuletzt auf ein geteiltes Echo gestoßen. Kritisiert wurde vor allem die Vernachlässigung gerechtigkeitstheoretischer und strukturethischer Überlegungen zu Gunsten einer ganz auf die „brüderliche Liebe“ der Religionen setzenden Semantik. Der vorliegende Beitrag versucht dagegen zu zeigen, dass die beiden von Papst Franziskus forcierten Impulse der *Machtkritik* und der *Inklusion* wichtige Erweiterungen der Sozialverkündigung der Kirche sein können. Diese beiden Motive zeichnen sich – zumal nach der Sozialenzyklika *Fratelli tutti* und dem Nachsynodalen Dokument *Querida Amazonia* (beide 2020) – als zentrale Bausteine einer sozialethischen Programmatik des aktuellen Pontifikates ab. (Redaktion)

1 Neuer Papst – neue Soziallehre?

Als Jorge Mario Bergoglio am 13. März 2013 als soeben gewählter Papst die Benediktionsloggia des Petersdoms betrat und die auf dem Petersplatz versammelten Menschen mit „Buona sera“ grüßte, waren sich die Beobachter*innen schnell in der Bewertung einig, dass hier ein Papst Zeichen der Schlichtheit, der Einfachheit oder der Bescheidenheit setzen möchte. Mag sein, dass er mit seinem Gruß eigentlich an das ebenso schlichte „Buona notte“ anschließen wollte, mit dem sich sein Vorgänger Benedikt XVI. wenige Tage zuvor in Castel Gandolfo als soeben zurückgetretener Papst von der Öffentlichkeit verabschiedet hatte, also eher ein Zeichen der Kontinuität als eines der Veränderung beabsichtigte. Aber auch eine ganze Reihe an-

derer Zeichen, die Franziskus setzte, können als Zeichen der Nähe des Papstes zu den Menschen gedeutet werden: dass er im Gästehaus Santa Marta wohnt, isst und die Messe feiert, dass er sich schlichter kleidet als sein Vorgänger, wohl ein Brustkreuz aus Eisen trägt, sich mitunter in einfacheren Fahrzeugen fahren lässt und wann immer es geht, auf Privilegien verzichtet. Ein anderes markantes Merkmal des Auftretens von Franziskus ist seine volkstümliche oder gelegentlich auch populistische Performanz, also die Art und Weise, wie er in bestimmten, in der Regel weniger formellen Situationen zur Öffentlichkeit spricht: Eltern homosexueller Söhne empfiehlt er in einer Pressekonferenz den Gang zum Psychiater (was nachträglich in der „Abschrift“ der Pressekonferenz korrigiert wird)¹, er äußert sich wohlwollend zur Züchtigung von Kin-

¹ Apostolische Reise des Heiligen Vaters zum Weltfamilientreffen in Irland (25.–26. August 2018). Pressekonferenz mit dem Heiligen Vater auf dem Rückflug nach Rom, Sonntag, 26.

dern², abfällig dagegen zum Feminismus (als „Machismo im Rock“)³ sowie dezidiert ablehnend und sprachlich grob immer wieder zur „Ideologie, die gemeinhin *Gender* genannt wird“⁴, der er pauschal „ideologischen Kolonialismus“⁵ vorwirft und die er als „Feind der Ehe“ und Teil eines „weltweiten Krieges zur Zerstörung der Ehe“⁶ oder schlicht als „Gemeinheit“, die „gegen die natürliche Ordnung ist“⁷, denunziert. Zum populistischen Tonfall passt die wiederholt praktizierte nachträgliche Korrektur und Relativierung einiger Aussagen, die nicht so gemeint gewesen seien, wie sie von einigen verstanden wurden.⁸

Im Folgenden wird es weder um die Kleiderordnung des Papstes gehen noch

um die Frage der päpstlichen Performanz, sondern um die Frage, ob diese symbolische Ebene mit einer sozialetischen Idee (um den Ausdruck „Konzeption“ zu vermeiden) korrespondiert, die der Papst verfolgt. Wurden die Dokumente *Evangelii gaudium* (EG) 2013 und *Laudato si'* (LS) 2015 für ihre Wiederaufnahme einer für die kirchliche Sozialverkündigung einst typischen Kapitalismuskritik bzw. für die konsequente Verknüpfung von ökologischer und sozialer Frage in der theologischen Sozialethik noch überwiegend (teilweise sehr) positiv aufgenommen, zeigte sich nach der Veröffentlichung von *Fratelli tutti* (FT) 2020 eine gewisse Ernüchterung angesichts der päpstlichen Zurückhaltung

August 2018, online unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2018/august/documents/papa-francesco_20180826_irlanda-voloritorno.html [Abruf: 23.06.2021].

² Papst Franziskus: „Einmal hörte ich in einem Treffen von Eheleuten einen Vater sagen: ‚Manchmal muss ich die Kinder ein bisschen schlagen – aber nie ins Gesicht, um sie nicht zu demütigen.‘ Wie schön: Er hat einen Sinn für Würde. Er muss bestrafen, er macht's auf rechte Weise, und dann geht es normal weiter.“ Wortlaut gemäß KNA, zitiert nach: <https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/billigt-papst-franziskus-das-schlagen-von-kindern-13413164.html> [Abruf: 23.06.2021].

³ So auf einer Kinderschutzkonferenz im Vatikan, zitiert nach: <https://www.erzdioezese-wien.at/site/nachrichtenmagazin/schwerpunkt/papstfranziskus/article/72377.html> [Abruf: 23.06.2021], bei gleichem Anlass den „Genius der Frau“ würdigend: „Die Frau ist das Bild der Kirche, die ihrerseits Frau ist, Braut ist, Mutter ist. Ein Stil. Ohne diesen Stil würden wir zwar vom Volk Gottes sprechen, aber als eine Organisation, als Vereinigung – nicht als eine Familie, die aus der Mutter Kirche geboren wurde.“ (Ebd.).

⁴ *Papst Franziskus*, *Amoris laetitia*, Nr. 56.

⁵ Apostolische Reise von Papst Franziskus nach Polen aus Anlass des 31. Weltjugendtages (27.–31. Juli 2016). Begegnung mit den polnischen Bischöfen, Mittwoch, 27. Juli 2016, online unter: https://m.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/july/documents/papa-francesco_20160727_polonia-vescovi.html [Abruf: 23.06.2021].

⁶ Apostolische Reise von Papst Franziskus nach Georgien und Aserbaidshan (30. September – 2. Oktober 2016). Begegnung mit Priestern, Ordensleuten, Seminaristen und Pastoralmitarbeitern. Kirche Mariä Himmelfahrt – Tiflis, 1. Oktober 2016, online unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161001_georgia-sacerdoti-religiosi.html [Abruf: 23.06.2021].

⁷ Apostolische Reise von Papst Franziskus nach Georgien und Aserbaidshan (30. September – 2. Oktober 2016). Pressekonferenz mit dem Hl. Vater auf dem Rückflug Baku – Rom, 2. Oktober 2016, online unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161002_georgia-azerbaijan-conferenza-stampa.html [Abruf: 23.06.2021].

⁸ Vgl. Papst rückt streitbare Aussagen über Feminismus und Homosexualität zurecht, online unter: <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2019-04/papst-feminismus-rock-homosexualitaet-freie-rede.html> [Abruf: 23.06.2021].

in Fragen der strukturellen bzw. politischen Problemlösungsansätze, angesichts einer kulturpessimistischen oder auch einfach platten Liberalismuskritik, angesichts einer eigentümlichen Reminiszenz an die Naturrechtsdoktrin sowie angesichts der nunmehr ermüdend ausufernden (und in anderen Dokumenten schon viel präziser vorgetragenen) Kritik des ökonomischen Neoliberalismus.

Die Annahme, dass der Papst überhaupt eine sozialetische Idee verfolgt, beruht auf einer spannungsvollen Wahrnehmung: Einerseits ist spätestens mit *Fratelli tutti* klar geworden, dass der gegenwärtige Papst mit der theoretisch-systematischen Denkweise einer vor allem gerechtigkeits-theoretisch orientierten und auf die Gestaltung politischer Strukturen zielenden christlichen Sozialethik und mit den klassischen Motiven der katholischen Soziallehre nicht viel anfangen kann oder möchte. Andererseits enthalten seine Dokumente wichtige Motive, vor allem jenes der „sozialen Liebe“ und der „Nähe zu den Menschen“, die den theologisch-sozialetischen Diskurs womöglich weiterführen könnten. Im Folgenden soll vor allem auf zwei zentrale Elemente der päpstlichen Sozialverkündigung eingegangen werden, die als Bedingung bzw. als Verwirklichung sozialer Nähe gelten, nämlich Machtkritik (2.) und Inklusion (3.). Auf der Grundlage dieser zwei Aspekte wird der (vorläufige) Versuch einer Skizze der sozialetischen Programmatik (4.) des Pontifikats von Papst Franziskus unternommen.

2 Machtkritik

Unter der Überschrift „Die Schatten der abgeschotteten Welt“ wird im ersten, gesellschaftsanalytischen Kapitel von *Fratelli*

tutti die „Aussonderung“ ganzer Bevölkerungsteile „aus der Welt“ diagnostiziert. Diese resultiert, so Franziskus, aus einer immer größer werden sozialen Distanz bzw. dem Verlust von sozialer Nähe und einem gleichzeitig immer größer werdenden Machtstreben einzelner Menschen bzw. Gruppen: „Teile der Menschheit scheinen geopfert werden zu können zugunsten einer bevorzugten Bevölkerungsgruppe, die für würdig gehalten wird, ein Leben ohne Einschränkungen zu führen.“ (FT 18)

Franziskus schlägt bekanntlich einen scharfen, teils drastischen Ton an, vor allem im Hinblick auf eine Wirtschaft, die „tötet“. Es geht ihm in dieser Formulierung um soziale Exklusion, die den Armen nicht einmal mehr die gesellschaftliche Rolle der Ausgebeuteten zuweist. Mit dieser Exklusion „ist die Zugehörigkeit zu der Gesellschaft, in der man lebt, an ihrer Wurzel getroffen, denn durch sie befindet man sich nicht in der Unterschicht, am Rande oder gehört zu den Machtlosen, sondern man steht draußen. Die Ausgeschlossenen sind nicht Ausgebeutete, sondern Müll, Abfall.“ (EG 53)

Dieses Problem extremer Exklusion zu lösen, ist die Marktwirtschaft sowie die Politik, nach Meinung des Papstes, nicht mehr im Stande; im Gegenteil, sie bringen sie hervor, weil beide Systeme durch und durch vermachtet sind. Franziskus macht dies im Fall der Ökonomie am hemmungslosen Gewinnstreben und im Fall der Politik am persönlichen Machtwillen fest. In *Fratelli tutti* kritisiert er besonders, dass das Streben nach Macht den Austausch über die Belange *aller* Betroffenen, vor allem „der Armen“, und die Verständigung, die zu gangbaren politischen Lösungen für alle führt, unmöglich macht. „Die Politik ist daher nicht mehr eine gesunde Diskussion über langfristige Vorhaben

für die Entwicklung aller und zum Gemeinwohl, sondern bietet nur noch flüchtige Rezepte der Vermarktung, die in der Zerstörung des anderen ihr wirkungsvollstes Mittel finden. In diesem primitiven Spiel von Disqualifizierungen wird die Debatte so manipuliert, dass sie über das Niveau von Kontroverse und Konfrontation nicht hinauskommt.“ (FT 15) Den politisch-liberalen Rechtfertigungsprozessen traut der Papst also nicht mehr viel zu, vor allem nicht, dass sie dazu beitragen, Not zu entdecken und zu lindern, allen Stimmen Gehör zu verschaffen und benachteiligte und beeinträchtigte Menschen in der Öffentlichkeit sichtbar zu machen.

Hier lässt sich interessanterweise eine gewisse Parallele zu diskurskritischen postmodernen Positionen der Sozialphilosophie herstellen, wie dem Dekonstruktivismus der Gendertheoretikerin Judith Butler⁹ oder der postkolonialen Theorie der Feministin Gayatri Spivak.¹⁰ Der Papst verfolgt offenkundig das gleiche Anliegen wie diese Theorierichtungen, wenn er davon ausgeht, dass man „[a]uf verschiedene Art und Weise [...] anderen das Recht auf Existenz und eigenes Denken ab[spricht]“ (FT 15). Auf dieser Basis stellt er das Aufdecken von Machtverhältnissen¹¹ und die Dechiffrierung von Prozessen, die bestimmte Menschen unsichtbar machen¹², in den Mittelpunkt seiner Überlegungen.

Die genannten Konzeptionen wie auch die Position des Papstes zeichnen sich durch eine scharfe Kritik des politischen Liberalismus aus. So stehen nicht das autonome Individuum und die Menschenrechte im Mittelpunkt, denn „oft stellt man fest, dass tatsächlich die Menschenrechte nicht für alle gleich gelten.“ (FT 22) Der Gerechtigkeitsfrage wird die Frage vorgeordnet, wer überhaupt an den Gerechtigkeitsdiskursen teilhaben kann und wer als „Ausschuss“ (FT 18) außerhalb der politischen und politisch-philosophischen Mainstream-Debatten steht. Priorität hat das Aufdecken und die Kritik exkludierender Machtstrukturen.

Die Machtkritik des Papstes, die auf die Barrieren öffentlicher Sichtbarkeit hinweist, erinnert in ihren Grundzügen und in Tendenzen an Butlers „Performative Theorie der Versammlung“¹³. Butler misst Versammlungen als Präsenz von Körpern, schon *bevor* spezifische Forderungen gestellt werden, eine politische Bedeutung zu. Sie definiert in diesem Kontext Macht als Regulierung des Zugangs zum öffentlichen Raum und bezieht sich dabei u. a. auf die Disability Studies. „Nicht jeder Mensch kann in leiblicher Form erscheinen, und viele von denen, die nicht erscheinen können, die am Erscheinen gehindert werden [...], sind ebenfalls Teil des ‚Volkes‘ und gerade dadurch definiert, dass sie daran gehindert werden, im öffentlichen Raum

⁹ Vgl. Katja Winkler, Der Beitrag von Gender Studies zur Lösung des Repräsentationsproblems in der theologischen Ethik, in: Marianne Heimbach-Steins / Judith Könemann / Verena Suchhart-Kroll (Hg.), Gender (Studies) in der Theologie – warum und wozu?, Münster 2021, 21–30.

¹⁰ Vgl. Katja Winkler, Kritik der ethischen und politischen Repräsentation. Perspektiven der Postcolonial Studies für die Theologische Sozialethik, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Münster 2020, 161–182.

¹¹ Vgl. Judith Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt 1991.

¹² Vgl. Gayatri C. Spivak, Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien 2008.

¹³ Vgl. Judith Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, Frankfurt am Main 2018.

selbst körperlich in Erscheinung zu treten.¹⁴

Die Machtkritik des Papstes, die auf das Problem hinweist, dass bestimmte Menschen in der Öffentlichkeit nicht mit ihrer eigenen Stimme sprechen und somit unhörbar gemacht werden, erinnert an Spivaks Repräsentationskritik und ihr Konzept der Subalternität. Nach Spivak sind Subalterne „Menschen, die keine Kenntnis darüber haben dürfen, dass es einen öffentlichen Raum gibt und dieser ihnen als Bürger:innen etwas schuldig ist.“¹⁵ Sie werden aus einem Verhältnis der Wechselseitigkeit (*alternus*) ausgeschlossen und stehen gewissermaßen unterhalb (*sub*) von Interaktionsprozessen. Öffentlich wird eher *über* als *mit* ihnen geredet. Im folgenden Zitat übt der Papst recht scharfe Repräsentationskritik, die dem postkolonialen Anliegen ähnelt: „Die Armen [...] geben sich nicht mit illusorischen Versprechungen, Ausreden oder Alibis zufrieden. Sie verlassen sich nicht auf die Hilfe der NGOs, auf Hilfspläne oder Lösungen, die nie kommen oder die – sollten sie doch kommen – letztendlich nur in eine Richtung gehen: zu betäuben oder zu kontrollieren [...]; sie organisieren sich, sie lernen, arbeiten, sie fordern – ja praktizieren – jene so besondere Solidarität, die leidende Menschen zusammenschweißt – arme Menschen –, und die unsere Zivilisation zu vergessen haben scheint, bzw. nur allzu gern vergessen möchte.“¹⁶ Zwar spricht Franziskus im Gegen-

satz zu Spivak „den Armen“ relativ große Handlungsmöglichkeiten zu, verweist aber dezidiert auf die exkludierende Wirkung von Stellvertretungsprozessen, die nur zur „Betäubung“ und zur „Kontrolle“ führen und nicht ihrer eigentlichen Aufgabe nachkommen, nämlich die spezifische Stimme der Armen hörbar zu machen.

Grund für die Unsichtbarkeit und Unhörbarkeit bestimmter Teile der Bevölkerung ist nach Franziskus die Beziehungslosigkeit zwischen den Menschen. Deshalb spielt für ihn unter Absehung aller traditionellen Sozialprinzipien die „soziale Liebe“ in Form von sozialer Nähe die entscheidende sozialetische Rolle (vgl. insb. FT 183–185). Soziale Nähe steht in Opposition zu Macht, Privilegien und der „Selbstherrlichkeit des Stärksten“ (FT 15). Sie ist unabdingbar, um überhaupt einen Zugang zu den Lebenslagen und Erfahrungen der Subalternen zu finden. Zentral für Franziskus' Machtkritik ist – wiederum analog zu postkolonialen und dekonstruktivistischen Positionen – die Aufgabe von Privilegien. Der Zugang zu den Ausgeschlossenen führt nur über die kritische Selbstreflexion der Privilegierten: Erst durch die Anerkennung der eigenen Begünstigung, auf Kosten anderer zu leben, ist es möglich, die Anliegen „der Armen“ wahrzunehmen und sie gleich oder, so Franziskus' Forderung, vorrangig zu behandeln.¹⁷

Privilegienverzicht befördert soziale Nähe und soziale Nähe ermöglicht, in Beziehung zu treten, d. h. von der Lebenswelt,

¹⁴ Ebd., 16.

¹⁵ Gayatri C. Spivak, Die Macht der Geschichte. Subalternität, hegemoniales Sprechen und die Unmöglichkeit von Allianzen, in: Frauensolidarität 2008/Heft 2, Wien, 26–27, hier: 26.

¹⁶ Ansprache von Papst Franziskus an die Teilnehmer des Internationalen Treffens der Volksbewegungen. Alte Synodenhalle, 28. Oktober 2014, online unter https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html [Abruf: 23.06.2021].

¹⁷ Franziskus macht dies anhand seiner Auslegung des Samaritergleichnisses deutlich, insb. in FT 77–79.

aber auch von den Gerechtigkeitsurteilen der Exkludierten zu erfahren und sich der Rechtfertigungspflicht gegenüber den von Armut Betroffenen nicht zu entziehen. Soziale Nähe heißt aber auch, sich auf die Suche nach denen zu machen, die völlig außerhalb der Gesellschaft stehen, also nach denen zu forschen, die eigentlich gar nicht mehr wahrgenommen werden, die unsichtbar gemacht worden sind.

3 Inklusion

„Das Kerygma besitzt einen unausweichlich sozialen Inhalt: Im Mittelpunkt des Evangeliums selbst stehen das Gemeinschaftsleben und die Verpflichtung gegenüber den anderen. Der Inhalt der Erstverkündigung hat eine unmittelbare sittliche Auswirkung, deren Kern die Liebe ist.“ (EG 177) Wie er sich die Entwicklung einer „sittlichen Auswirkung“ um den Kern der Liebe vorstellt, hat Papst Franziskus mittlerweile in *Fratelli tutti* denkbar konsequent vorgeführt. Aber bereits im vierten Kapitel von *Evangelii gaudium* erneuert er die Option für die Armen als konstitutiven Bestandteil des christlichen Glaubens, d. h. das kirchliche und gesellschaftliche *Leben mit den Armen* ist unmittelbar Bekenntnis des Glaubens selbst. Die diakonische Pflicht gegenüber den Armen ist nicht etwas anderes als Verkündigung, sondern diakonische Praxis ist selbst auch Verkündigung bzw. Evangelisierung. Der Papst beschreibt in *Evangelii gaudium* sein Konzept der Inklusion der Armen in einer doppelten, nämlich theologischen und gesellschaftlichen Perspektive. Er teilt damit das Anliegen, das mit dem in den letzten

Jahren in den Sozialwissenschaften profilierten *Inklusionsbegriff* verbunden ist.¹⁸ Aus der Perspektive einer *inklusiven Theologie* geht es um die Würde (vgl. EG 178) und um die Rechte aller Menschen (vgl. EG 190), besonders der „am stärksten vernachlässigten Mitglieder der Gesellschaft“ (EG 180), für die es im „Herzen Gottes [...] einen bevorzugten Platz gibt“ (EG 197). Das Ziel der Inklusion ist grundsätzlich die Ermöglichung weitreichender gesellschaftlicher Teilhabe aller Menschen, unabhängig von ihrer individuellen Ausstattung. „Jeder Christ und jede Gemeinschaft ist berufen, Werkzeug Gottes für die Befreiung und die Förderung der Armen zu sein, so dass sie sich vollkommen in die Gesellschaft einfügen können“ (EG 187). Inklusion nimmt nicht die Form des gütigen Mitleids oder der fürsorglichen Zuwendung an, sondern respektiert die personale Autonomie in unterschiedlichen Lebensformen, betont Teilhabeansprüche und nicht zuletzt den besonderen Wert von benachteiligten Menschen. Das ist auch die Botschaft Jesu, der jenen Menschen, „die unter der Last von Leid und Armut lebten, versicherte [...], dass Gott sie im Zentrum seines Herzens“ trägt (EG 197).

Es geht in diesem Verständnis der Inklusion nicht mehr um die Frage, wie Arme und Benachteiligte, wie einzelne Personen mit bestimmten Eigenschaften – mit „Behinderungen“, mit „auffälligem Verhalten“, mit „Armutsrisiko“ – in ein vorgegebenes gesellschaftliches System integriert werden können, sondern gerade umgekehrt um die Frage, wie die gesellschaftlichen (und kirchlichen) Voraussetzungen so verändert werden können, dass Menschen mit ihren je unterschiedlichen

¹⁸ Nur in der deutschen Übersetzung des Dokuments ist statt – wie in den anderen Sprachen – von „Inklusion“ von „Eingliederung“ der Armen die Rede.

Konstitutionen und Lebenssituationen gut leben können. Das impliziert, dass nicht mehr (nur) ein mehr oder weniger separates (und insofern separierendes) Fürsorgesystem sich der „betroffenen Personen“ annimmt, sondern dass sich Gesellschaft und Kirche insgesamt so verändern, dass es Lebensräume für Menschen mit unterschiedlichsten Eigenschaften gibt, dass Zugangschancen verbessert und Barrieren abgebaut werden. Die Pointe der so verstandenen Inklusion besteht also darin, dass nicht mehr eine assimilierende Eingliederung von den irgendwie „Fremden“ verlangt wird, sondern dass sich sowohl die Kirche als auch die Theologie so verändern müssen, dass sie geprägt sind von der Perspektive der Armen und Benachteiligten. „Unser Einsatz besteht nicht ausschließlich in Taten oder in Förderungs- und Hilfsprogrammen; was der Heilige Geist in Gang setzt, ist nicht ein übertriebener Aktivis-

mus, sondern vor allem eine aufmerksame Zuwendung zum anderen, indem man ihn als ‚eines Wesens mit sich selbst betrachtet‘, damit er sich in jeder Gesellschaft und christlichen Gemeinde „zu Hause“ fühlt. (EG 199 mit Verweis, wohlgemerkt, auf Thomas von Aquin).

Evangelisierung ist Inklusion der Armen und Benachteiligten – Inklusion der Armen und Benachteiligten ist Evangelisierung. In *Fratelli tutti* bezieht der Papst diese Überlegungen auch wieder ausdrücklich auf Menschen mit Beeinträchtigung, indem er – wiederum freilich in eigenwilliger Semantik – an „jene ‚verborgenen Exilanten‘ erinner[t], die als Fremdkörper der Gesellschaft behandelt werden“ (FT 98)¹⁹. Sein Anliegen ist ausdrücklich *nicht*, Menschen mit Beeinträchtigung zu *helfen*, sondern ihre *aktive Teilhabe* an Kirche und Gesellschaft (FT 98). In dieser inklusiven Perspektive geht es um die Würde und um die Rechte jener Menschen, die sich durch körperliche oder kognitive Beeinträchtigungen auszeichnen, und das bedeutet vor allem die Ermöglichung eines selbstbestimmten Lebens: „Ich möchte das noch einmal betonen: Wir müssen ‚den Mut haben, denen eine Stimme zu geben, die wegen einer Behinderung diskriminiert werden, denn leider tut man sich in einigen Ländern auch heute noch schwer, sie als Menschen gleicher Würde anzuerkennen.‘“ (FT 98)²⁰

Im säkularen Kontext wurde mit dem Übereinkommen der Vereinten Nationen vom 13. Dezember 2006 über die Rechte von Menschen mit Behinderungen ein

Weiterführende Literatur:

Themenheft „Phänomen Franziskus“ der Theologisch-praktischen Quartalschrift 163 (2015), Heft 1.

Themenheft „Fratelli tutti“ der Zeitschrift Amos International. Gesellschaft gerecht gestalten 1/2021.

Norbert Mette, Nicht gleichgültig bleiben! Die soziale Botschaft von Papst Franziskus, Ostfildern 2017.

Jürgen Werbick, Kleine Gotteslehre im Dialog mit Papst Franziskus, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018.

¹⁹ Vgl. Angelus-Gebet am 29. Dezember 2013, in: L'Osservatore Romano (dt.) vom 3. Januar 2014, 1; Ansprache an die Mitglieder des beim Heiligen Stuhl akkreditierten Diplomatischen Korps (12. Januar 2015), in: AAS 107 (2015), 165; vgl. L'Osservatore Romano (dt.) vom 16. Januar 2015, 13.

²⁰ Vgl. Botschaft zum Welttag der Menschen mit Behinderungen (3. Dezember 2019), in: L'Osservatore Romano (dt.) vom 13. Dezember 2019, 18.

sowohl sozial- als auch gesellschaftspolitischer Paradigmenwechsel erklärt: weg von einer „integrierenden“ Politik der Fürsorge, die Defizite von Menschen mit Behinderung ausgleichen soll, hin zu einer inklusiven Politik der Autonomie, die eine Gesellschaft bzw. ein politisches Gemeinwesen so gestaltet, dass Menschen mit Beeinträchtigung selbstbestimmt und soweit möglich ohne Behinderung von außen gut leben können. Für Franziskus ist auch in diesem Fall „soziale Liebe“ und der daraus resultierende authentische „freundschaftliche Umgang in der Gesellschaft [...] die Bedingung der Möglichkeit von wirklicher universaler Offenheit“ (FT 99).

4 Inklusion und Machtkritik als Elemente einer neuen sozial-ethischen Programmatik?

Vielleicht ist die soziale Matrix von Ausschluss/Exklusion und Einschließung/Inklusion der hermeneutische Schlüssel schlechthin für das Verständnis des pastoralen und theologischen Programms von Franziskus, die „wie ein Leitmotiv“ über seiner Rede von Gott steht: „Gott ist und will *Einbeziehung*. Er wirkt sie in und an den Menschen; mit ihnen will er die Einbeziehung der Ausgeschlossenen und Marginalisierten wirken, damit alle an der Fülle des Lebens Anteil haben.“²¹ Mit dieser „Interpretation der Option für die Armen im Horizont gesellschaftlicher Inklusion“²² adressiert der Papst die gesellschaftlich, sozioökonomisch oder poli-

tisch Ausgeschlossenen, die kulturell oder „materiell Marginalisierten als Subjekte und nicht bloß Objekte von Politik“²³. Die Stimme der Exkludierten durch die Dechiffrierung der bestehenden Machtstrukturen politisch hörbar zu machen, ist Teil dieses theologisch-sozialethischen Programms der Inklusion. Das Anliegen des Papstes ist gewissermaßen ein Wechsel der Blickrichtung, der „die Armen“ in den Mittelpunkt stellt, und eben nicht die Erarbeitung struktureller politisch-ethischer Konzeptionen, die alle Menschen im Blick haben. Zur vornehmsten Aufgabe der Theologie und der theologischen Ethik gehört es, Menschen in die politische Öffentlichkeit zu rücken, die von extremer Exklusion betroffen sind und günstige Bedingungen zu schaffen, dass auf sie gehört wird. Und zwar auch dann, wenn ihre Äußerungen (zunächst einmal) unverständlich bleiben, wenn sie nicht in einer elaborierten, anschlussfähigen Sprache, nicht mit konkreten, nachvollziehbaren Forderungen und Argumenten daherkommen.

Papst Franziskus hat in seiner bisherigen Amtszeit auf unterschiedliche Weise versucht, das umzusetzen, was in den postkolonialen Theorien „writing revers“ und „von unten lernen“²⁴ genannt wird. So kann die Durchführung der Amazonassynode beispielhaft dafür stehen, (Kirchen-)Geschichte aus der Perspektive der Benachteiligten zu schreiben, indem man zu ihnen geht, ihren Narrationen nachgeht und versucht, von ihnen zu lernen.²⁵ Dieses Beispiel zeigt auch, dass für Franziskus die Exklusion „der Armen“ aus dem

²¹ Vgl. Jürgen Werbick, *Kleine Gotteslehre im Dialog mit Papst Franziskus*, Freiburg i. Br. 2018, 18.

²² Ansgar Kreutzer, *Diskursiv, sozioökonomisch sensibel und performativ. Präsenzformen eines politisch-öffentlichen Christentums*, in: *concilium* 56 (2020), 286–295, hier: 291.

²³ Ebd.

²⁴ Vgl. Gayatri C. Spivak, *Righting Wrongs – Unrecht richten*, Zürich 2008, 55–63.

²⁵ Vgl. *Querida Amazonia* (2020)

theologischen Denken und der kirchlichen Praxis nicht weniger skandalös ist als deren gesellschaftliche, politische und ökonomische Exklusion.

Wie weit jedoch die Selbstreflexion des Papstes reicht, um der exkludierenden, mitunter marginalisierenden Wirkungen seines eigenen Sprechens und Handelns im Kontext von Theologie und Kirche gewahr zu werden, ist eine brisante Frage, gerade wenn man an die oben genannten Beispiele des päpstlichen bzw. kirchlichen Umgangs mit Homosexualität, Feminismus, Kindeswohl und bestimmten Wissenschaftszweigen wie den Gender Studies denkt. Umstritten bleibt auch, ob Franziskus' Bezug auf den Begriff des „Volkes“ einer inklusiven, machtkritischen Sozialverkündigung tatsächlich Vorschub leistet. Wenn der Papst „soziale Nähe“ als „Volksnähe“ umsetzt, bewegt er sich auf einem schmalen Grat. Denn es ist nicht immer klar, ob er damit populistische Vereindeutigung bzw. Polarisierung betreibt, oder ob er die Idee einer pluralen inklusiven Gesellschaft, einer „offenen Welt“ (FT 87), verfolgt.

Aus theologisch-sozialethischer Sicht bleibt die entscheidende Frage, ob der Papst tatsächlich näher bei den Menschen ist, wenn er die liberale Menschenrechtsethik mit ihrem Anspruch, individuelle Rechte zu garantieren, als Nebensache behandelt. Was hilft den Benachteiligten und Drangsalieren am Ende mehr: Die globale Realisierung gerechter Strukturen, die am universellen Anspruch gleicher politischer Freiheit und sozialer Anspruchsrechte Maß nehmen, oder die brüderliche Liebe der Religionen? Die Priorität des Papstes auf Inklusion, Privilegien- und Machtkritik ist – wie in diesem Text geschehen – sicherlich nachdrücklich zu würdigen, doch muss dieses Anliegen tatsächlich auf Kosten der Reflexion von Gerechtigkeits-

strukturen gehen? Jedenfalls entscheidet sich Franziskus gerade nicht für eine konsistente Vermittlung der Menschenrechtsethik mit dem Konzept der Inklusion oder der Kritik von Machtdiskursen. Vielmehr bleibt es bei einer einseitigen Betonung der sozialen Liebe, wohingegen strukturelle Überlegungen in der Tradition der katholischen Soziallehre mit ihren Sozialprinzipien und ihrem mit dem Zweiten Vatikanum erreichten Anschluss an das liberale (!) Menschenrechtsethos an den Rändern der päpstlichen Stellungnahmen amorph ausfransen.

Die Autorin/der Autor: *Katja Winkler ist seit 2019 Assistenzprofessorin am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der KU Linz; Studium der Germanistik und kath. Theologie in Mainz und Innsbruck; zuvor Wiss. Mitarbeiterin an den Universitäten Mainz, Münster und Tübingen; 2015 Promotion zur Dr.ⁱⁿ theol. aus dem Fach Theologische Sozialethik an der Universität Tübingen; Forschungsschwerpunkte in Sozialethik und Religionssoziologie, Religion und Politik, Bildungsethik, Postkoloniale Theorien Publikationen: Semantiken der Befähigung. Die Rezeption des Capabilities Approach in der theologischen Sozialethik, Baden-Baden 2016; Lebenslängliche semantische Exklusion? Postkoloniale Analysen zum Problem der „wohlmeinenden Advokation“ im Kontext der Migrationsgesellschaft, in: Tobias Kefler (Hg.), Lebenslänglich! Das Ringen von Migrierten und Geflüchteten um gleichberechtigte Partizipation in Gesellschaft und Kirche (Weltkirche und Mission), Regensburg 2021, 52–79; GND 1036712664.*

Christian Spieß ist seit 2015 Professor für Christliche Sozialwissenschaften an der KU Linz; zuvor 2009–2015 Professor für Theo-

logische Ethik und Theologisch-ethische Grundlagen sozialprofessionellen Handelns an der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin sowie Mitglied des Berliner Instituts für Ethik und Politik (ICEP); Forschungsschwerpunkte in Sozialethik und Religionssoziologie: Politisch-philosophische Grundlagen- und sozialpolitische Anwendungsfragen in der christlichen Sozialethik, Wirtschaftsethik, Entwicklung der Religionen in modernen Gesellschaften, Katholizismus und der katholischen Kirche im Sä-

kularisierungsprozess; Publikationen: Zwischen Gewalt und Menschenrechten. Religion im Spannungsfeld der Moderne, Paderborn 2016; Sachgerecht – menschengerecht – gesellschaftsgerecht. Texte von Johannes Schasching SJ, Leiden 2020; Lernprozesse und Kontinuitätsnarrative. Die Modernisierung der katholischen Theologie, in: Naima Cakir-Mattner / Philipp David / Ansgar Kreutzer (Hg.), Theologie(n) und Moderne, Darmstadt 2021, 179–196; GND 141219912.

Kritische Stimmen zum Synodalen Weg

Christoph Binniger / Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz / Karl-Heinz Menke / Christoph Ohly (Hg.)

»WAS ER EUCH SAGT, DAS TUT!«

Kritische Beleuchtung des Synodalen Weges

Die Autorinnen und Autoren zeigen in ihren gut begründeten Beiträgen Alternativen für eine Erneuerung der Kirche durch die Rückbindung an Christus auf: »Was er euch sagt, das tut!« (Joh 2,5)

264 S., kart., ISBN 978-3-7917-3288-6
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60 / auch als eBook



VERLAG FRIEDRICH PUSTET



VERLAG-PUSTET.DE