

Marianne Heimbach-Steins

Leitmotiv »Geschwisterlichkeit«

Theologie und Ethik von Papst Franziskus

I Einleitung

Die Wahl von Jorge Mario Bergoglio zum Papst am 13. März 2013 bedeutete in mehrfacher Hinsicht ein Novum in der Geschichte des römischen Papsttums: Franziskus ist der erste Lateinamerikaner und der erste Jesuit auf dem Stuhl Petri. Er ist auch der erste, der den Bettelordensgründer und Kirchenreformer Franziskus von Assisi als Namenspatron wählte.¹ Der vormalige Kardinal von Buenos Aires setzte bereits mit seinem ersten Auftritt als Papst einen neuen Ton und Stil, der für sein Pontifikat charakteristisch werden sollte: Er erschien ohne Prunkgewand in der weißen Soutane und stellte sich als »Bischof von Rom« vor – nicht als Oberhaupt der katholischen Weltkirche. Er forderte die Gläubigen auf, für ihn den Segen Gottes zu erbitten, ehe er selbst den Segen spendete. Indem er ankündigte, sich mit den Gläubigen auf einen »Weg der Geschwisterlichkeit« begeben zu wollen, setzte er im ersten Moment ein Stichwort, das für das Pontifikat programmatische Bedeutung erlangen sollte. Die Symbolkraft des Beginns weckte starke Erwartungen an eine Erneuerung der Kirche »von oben« und »von innen«, auch an eine andere Theologie als jene, für die der Dogmatikprofessor und Präfekt der Glaubenskongregation Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. gestanden hatte. Im Rückblick auf mehr als eine Dekade des Pontifikats zeigen sich Horizonterweiterungen, neue Aufmerksamkeitsschwerpunkte, eine gewandelte Sprache und ein neuer Stil päpstlicher Äußerungen, zugleich aber auch herausfordernde Ungleichzeitigkeiten einer vielstimmigen Weltkirche, die zu koordinieren und zusammenzuhalten dem Papstamt obliegt und es in dem Maße zu überfordern drohen, wie der kirchliche »Apparat« Einheit als Uniformität einfordert und die weltkirchliche Vielfalt inkulturierter Katholizität dem Erwartungsrahmen römischer Ordnungen unterordnet. Nicht nur ist der Papst mit Gegnern in den eigenen Reihen konfrontiert; was er sagt bzw. sagen lässt, löst auch weltkirchlich kontroverse Resonanzen aus.

Ziel dieses Beitrags ist es, ausgehend von den Weltrundschreiben des Papstes theologisch-ethische Linien des Pontifikats in seiner bisherigen Entwicklung herauszuarbeiten.² Die Skizze ist im Horizont katholischer Theologie in Deutschland verortet und sozialetisch perspektiviert; sie blickt aus dem hiesigen akademisch-theologischen und kirchlichen Rezeptionskontext auf den weltkirchlichen Horizont, in dem sich die Kräfteverhältnisse und Einflussphären deutlich verschieben und die »alten« europäischen Kirchen sich zunehmend als dezentriert erfahren. Zen-

trale Themen des Pontifikats werden ausgehend von dem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium*³ (EG, 2013) identifiziert, das als Franziskus' »Regierungsprogramm« gilt (vgl. EG 14–16). Unter dem Vorzeichen der *Freude des Evangeliums* sind sowohl die an eine kirchliche Öffentlichkeit gerichteten pastoralen als auch die an die multireligiöse und säkulare Weltöffentlichkeit adressierten sozialetischen Stellungnahmen des Papstes zu lesen und deren Themen zu erschließen: das Streben nach Synodalität als Modus der Integration einer zunehmend diversen Weltkirche (2.), sozial-ökologische und politisch-ethische Orientierungen einer Veränderungsethik angesichts der globalen Krisen (3.) sowie das Werben für eine interreligiöse Ökumene (4.). Ein Ausblick auf die Ambivalenzen des Pontifikats beschließt den Beitrag (5.).

II Eine Kirche, die hinausgeht: Evangelisierung – Dezentralisierung – Synodalität

EG intoniert »einen bestimmten Stil der Evangelisierung« und lädt dazu ein, »diesen *in allem, was getan wird*, zu übernehmen« (beide Zitate: EG 18, Hervorhebung i. Orig.). Der Hinweis auf das *Tun* ist ein Schlüssel zum Charakter des Pontifikats; Texte und (symbolische) Handlungen – Gesten, Besuche, Reisen, Begegnungen usw. – sind vielfach aufeinander bezogen und machen Prioritäten des Papstes sinnfällig. Franziskus ist »kein professioneller Theologe«⁴; er will nicht Professor oder Lehrer, sondern »Hirte« sein. Michael Czerny und Christian Barone lesen Franziskus' Enzykliken als aktualisierende Rezeption⁵ des pastoralen Ansatzes des II. Vatikanischen Konzils: Wie Johannes XXIII. lehne Franziskus ein Verständnis von »Praxis« als bloße Anwendung der »Lehre« ab und insistiere auf der Notwendigkeit, die Trennung einer abstrakten »Theologie« vom »pastoralen« Tun zu überwinden.⁶ Authentische Theologie bewährt sich demnach in einer Praxis, die als Ausdrucksgestalt des (reflektierten) Glaubens die Botschaft des Evangeliums performativ präsent setzt.

3) Bezüge auf die päpstlichen Schreiben weise ich im Haupttext jeweils mit der Angabe des Kürzels + laufende Textnummer(n) in Klammern aus. EG rekurriert auf die XIII. Ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode, die vom 7.–28. Oktober 2012 zum Thema »Die neue Evangelisierung für die Weitergabe des christlichen Glaubens« getagt und an der er noch als Erzbischof von Buenos Aires teilgenommen hat. Indem Franziskus das Genus des nachsynodalen Apostolischen Schreibens wählt, knüpft er zugleich an das für seine theologische Prägung auch inhaltlich wegweisende nachsynodale Schreiben Pauls VI. *Evangelii nuntiandi* (1975; bezogen auf die Bischofssynode 1974) an.

4) Martin Maier, Die Methode Franziskus, HerKorr 3/2023, 14.

5) Vgl. Michael Czerny/Christian Barone, Siblings All, Signs of the Times. The Social Teaching of Pope Francis, Mary Knoll – New York 2022, XXII–XXIV. Kardinal Czerny war Sondersekretär für die Amazonas-Synode und ist seit 2022 Präfekt des römischen Dikasteriums für die ganzheitliche menschliche Entwicklung.

6) Maier, Die Methode Franziskus, 13, verweist dafür v. a. auf die lateinamerikanische Bischofsversammlung von Aparecida (2007), die maßgeblich von Jorge Bergoglio als Erzbischof von Buenos Aires mitgeprägt wurde.

1) Vgl. zur persönlichen Sicht des Papstes auf den Beginn seines Pontifikats: Papst Franziskus mit Fabio Marchese Ragona, Leben. Meine Geschichte in der Geschichte, Hamburg 2024, 203–225.

2) Hauptquellen für die folgende Studie sind das Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium* (EG, 2013), die Enzykliken *Laudato si'* (LS, 2015) und *Fratelli tutti* (FT, 2020) sowie das Apostolische Schreiben *Laudate Deum* (LD, 2023). Weitere punktuell herangezogene Quellen werden sukzessive eingeführt. Nicht berücksichtigt wird die Enzyklika *Lumen fidei* (2013), die zwar bereits im Pontifikat des Franziskus veröffentlicht wurde, aber weitestgehend auf seinen Vorgänger zurückgeht.

»Freude des Evangeliums«

Franziskus verknüpft den Auftrag zur *Evangelisierung* mit dem biblischen Leitmotiv *Freude* und greift damit ein Titelstichwort der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* auf. Gut paulinisch verknüpft er es mit der *Liebe* und dem *Frieden* als weiteren »Früchten des Geistes« (vgl. EG 177 und 217). Dieser Ansatz verlangt zu klären, was den Kern der christlichen Botschaft und des Angebots zu glauben ausmacht, wo der Evangelisierungsauftrag als solcher eine Neugewichtung bestimmter Elemente der Überlieferung oder der Gewohnheit sowie gegebenenfalls die Trennung von Zeitbedingtem notwendig macht. Die *Freude des Evangeliums* wird als unhintergebares Kriterium für die Wahrhaftigkeit der Evangelisierung stark gemacht: Damit sie »die Schönheit der heilbringenden Liebe Gottes, die sich im gestorbenen und auferstandenen Jesus Christus offenbart hat« (EG 36), sichtbar und erfahrbare werden lässt, muss die Botschaft auf das Wesentliche des Glaubens hin elementarisiert werden. Franziskus erinnert an die »Hierarchie der Wahrheiten« in der Glaubens- und Morallehre (vgl. EG 36 f.); es dürften nicht einzelne »Fragen [...] aus dem Zusammenhang gerissen werden, der ihnen Sinn [...] verleiht« (EG 34). Gegen die Fixierung auf einige wenige (sexual-)moralische Themen als vermeintlich prioritäre Gradmesser des Katholischen fordert er, die Botschaft dürfe nicht »mit [...] zweitrangigen Aspekten gleichgesetzt« werden, »die, obwohl sie relevant sind, nicht das Eigentliche der Botschaft Jesu Christi ausdrücken« (EG 34). Das Evangelium könne weder bürokratisch verwaltet noch in einer selbstbezüglichen Kirche museal konserviert werden.⁷ Dem elementaren Zusammenhang von Glauben und Ethos entsprechend, müsse der im Evangelium Jesu Christi verwurzelte Glaube der biblischen Botschaft konkret-praktischen Ausdruck geben, sie in den realen Lebensverhältnissen der angesprochenen Menschen ankommen lassen und verleblichen. Der »sozialen Dimension des Evangeliums« (EG 176 u. ö.) entsprechend muss die Kirche aus sich heraus (vgl. EG 179) an die Ränder und über Grenzen gehen und die Leben stiftende Botschaft des Evangeliums vor allem da konkret werden lassen, wo menschliches Leben und Lebensmöglichkeiten überhaupt prekär werden.

Dementsprechend schlägt Franziskus als Vorzugsregeln für die Integration von Diversitäten vier Prinzipien vor, »die mit den bipolaren Spannungen zusammenhängen, die in jeder gesellschaftlichen Wirklichkeit vorkommen« (EG 221): (1) Aus dem Prinzip »Die Zeit ist mehr wert als der Raum« folgt eine Präferenz für das Prozesshafte gegenüber dem Definitiven (vgl. EG 223). (2) Aus dem Prinzip »Die Einheit wiegt mehr als der Konflikt« resultiert die – explizit friedensethische – Präferenz, den Konflikt nötigenfalls »zu erleiden, ihn zu lösen und ihn zum Ausgangspunkt eines neuen Prozesses zu machen« (EG 226). (3) Das Prinzip »Die Wirklichkeit ist wichtiger als die Idee« formuliert die Präferenz für einen Realismus der Inkarnation, der das Wort der Verkündigung in einer Praxis der Gerechtigkeit und der Liebe konkret werden lässt (vgl. EG 233). (4) Das Prinzip »Das Ganze ist dem Teil übergeordnet« betrifft die Spannung zwischen global-universaler und lokal-partikularer Wirklichkeit; Franziskus verbindet es mit dem Modell des »Polyeder, welches das Zusammentreffen aller Teile wiedergibt, die in ihm ihre Eigenart bewahren« (EG 236). Der Zusammenhang dieser Prinzipien gibt Hinweise auf den Denkstil von Franziskus, der im Folgenden konkreter skizziert wird.

Theologie des Volkes

Der pastoralen Erschließung des Evangelisierungsauftrags der Kirche entsprechen die Schwerpunkte des Pontifikats von Beginn an.

⁷ Vgl. u. a. Daniel Deckers, Papst Franziskus. Wider die Trägheit des Herzens. Eine Biografie, München 2014, 259–261.

Franziskus ist geprägt von der spezifisch argentinischen Gestalt der »Befreiungstheologie als »teología del pueblo« (»Theologie des Volkes«), die weniger auf Instrumente der Sozialanalyse – oftmals marxistischen Sozialtheorien nahe – zurückgegriffen hat, als auf Kulturanalysen, die Volksreligiosität, Literatur und Kunst verbunden waren«⁸. Kronzeugen dieser Theologie sind u. a. die theologischen Lehrer Bergoglios: der argentinische Jesuit Juan Carlos Scannone (1931–2019) und der italienisch-argentinische Theologe Lucio Gera (1924–2012). Die *Theologie des Volkes* bildet für Papst Franziskus offensichtlich auch den spezifischen Rahmen, in dem er die katholischen Sozialprinzipien, allen voran das Personalitätsprinzip, rezipiert (vgl. u. a. EG 221): »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.« (FT 182) Dieser sozialanthropologische Zusammenhang von *Volk* und *Person* erweist sich als Schlüssel sowohl zu der politisch bezogenen Individualismuskritik des Papstes als auch zu der Option für die Armen und der Vision einer »arme[n] Kirche für die Armen« (EG 198), die aus sich heraus und hinausgeht (vgl. EG 19–49; 179).⁹ Mit seinen Symbolhandlungen – z. B. seinen vielbeachteten Reisen nach Lampedusa und zum griechischen Flüchtlingslager Moria oder der Fußwaschung an Gefangenen am Gründonnerstag – wirbt Franziskus unermüdlich für diese Dynamik der Dezentrierung. Dazu gehört aber auch seine harsche Kritik des innerkirchlichen Klerikalismus, einer kirchlichen Selbstzelebration, die er als »spirituelle Weltlichkeit« (EG 93–97) und als »schreckliche Korruption unter dem Anschein des Guten« (EG 97) geißelt und in der er eine tiefe Entfremdung der Kirche vom Evangelium sieht. Dieser Wahrnehmung entspringen seine ostentative Distanzierung vom höfischen Gehabe der Kurie und sein Bemühen, den Stil der Kirchenleitung zu verändern und die Beziehungen zwischen »Rom« und den Verantwortlichen in der Weltkirche transparenter und effizienter zu machen (erinnert sei etwa an die Bildung des Gremiums der acht Kardinäle) – ein mühsames, vielfach konterkariertes und *nota bene* unabgeschlossenes Vorhaben.¹⁰ Immerhin konnte Papst Franziskus eine Kurienreform umsetzen, die Impulse von EG zu reflektieren scheint¹¹: Unter anderem wurde das Dikasterium für die Evangelisierung aufgewertet und dem Papst direkt unterstellt; dass nun auch Laien und Laiinnen vatikanische Behörden leiten können, kann als ein Schritt zur strukturellen Deklerikalisierung gedeutet werden.

Synodalität

Die Aufgabe zu unterscheiden, was dem Leben dient, obliegt dem gesamten »Volk Gottes« als dem Subjekt der Evangelisierung (vgl. EG 111–134).¹² Soll die Anerkennung dieses Subjekts und seiner Kompetenz der praktischen Glaubensauslegung nicht nur auf dem Papier stehen, muss sich die kirchliche Kommunikation am Strukturprinzip *Synodalität* und an der Kommunikationsform *Dialog* ausrichten. Papst Franziskus wird nicht müde, beides zu betonen und einzufordern. Von EG an setzt er Signale für einen »synodalen« Stil kirchlicher Kommunikation und Partizipation. Ein für Außen

⁸ Margit Eckholt, »... bei mir erwächst die Theologie aus der Pastoral«: Lucio Gera – ein »Lehrer in Theologie« von Papst Franziskus, *StdZ* 139 (2014), 157–172, hier 158.

⁹ Maier, *Die Methode Franziskus*, 13.

¹⁰ Vgl. Andreas Batlogg, *Fratelli tutti* – ignatianisch gelesen, *MThZ* 72 (2021), 91–107, hier 93 f.

¹¹ Am 19.03.2022 wurde mit der Apostolischen Konstitution *Praedicate Evangelium* das Reformprogramm in Kraft gesetzt.

¹² Die professionellen Verkündiger und Verkündigerinnen sind verantwortlich, die ganze Gemeinde darin zu unterstützen. Franziskus entwickelt diesen Aspekt mit einer Reflexion auf die Homilie (vgl. EG 135–159) als »Prüfstein« für »die Nähe und die Kontaktfähigkeit eines Hirten zu seinem Volk« (EG 135).

stehende marginal erscheinendes, gleichwohl sprechendes Signal ist die neuartige Zitationspraxis in Franziskus' Texten: Indem er vor allem in EG und in LS Dokumente nationaler und kontinentaler Bischofskonferenzen breit zitiert, bricht er mit dem selbstreferentiellen kurialen Stil, nur frühere Päpste und allenfalls römische Kongregationstexte zu zitieren. Damit zeigt er Bereitschaft, sich als »Bischof von Rom« in das weltweite Bischofskollegium einzureihen, die Leitung der Kirche »weltkirchlich« und nicht nur »römisch« verstehen zu wollen. Dazu passt, dass er das von Paul VI. etablierte Institut der Bischofssynode ausgiebig nutzt, um wichtige Themen auf weltkirchlicher Ebene und in der entsprechenden Diversität zu bearbeiten: Die beiden Versammlungen des Weltepiskopates 2014/2015 zu Fragen der Familienpastoral behandelten ein breites Themenspektrum einschließlich der Anerkennung von Lebensformen, die dem lehramtlichen Ehe- und Familienverständnis nicht entsprechen. Mit ungewohnter Transparenz erlaubten die begleitenden Dokumente Einblick in die vielschichtige Diskussion, in die Bearbeitung von Dissensen zu kontextspezifisch drängenden und weltkirchlich strittigen Themen (z. B. Partnerschaften und Familiengründungen gleichgeschlechtlich liebender Menschen). Die Offenheit der Debatte spiegelt sich allerdings nur schwach in der »Ergebnissicherung«, die das nachsynodale Schreiben *Amoris laetitia* (2016) bietet.¹³ Gerade in Deutschland hat das viele Hoffnungen, z. B. auf eine kirchliche Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften, enttäuscht. Unterschätzt wurde dabei zuweilen die Präferenz dafür, »Prozesse in Gang zu setzen anstatt Räume zu besetzen« (EG 223), die Franziskus mit dem synodalen Vorgehen verbindet, um der weltkirchlichen Vielfalt und Divergenz konstruktiv zu begegnen. Aus dem Hören der vielen Stimmen möchte er Achtung für die Verschiedenheit der Erfahrungen und der kontextspezifischen Herausforderungen und neue Ansätze für inkulturierte Lösungen generieren und eher den Weg zu geduldiger Beratung als zu schnellen Entscheidungen öffnen, die nicht alle mitnehmen.¹⁴ In weltkirchlich strittigen Fragen setzt er (deshalb?) auf die Öffnung pastoraler Möglichkeiten, ohne Festlegungen kirchlicher (Moral-)Lehre, die dem als pastoral möglich Erkannten widersprechen, grundsätzlich auf den Prüfstand zu stellen. Leitend scheint dabei – angesichts der bis zur Unvereinbarkeit verschiedenen Rezeptionshaltungen in der Weltkirche, mit denen Franziskus seit Beginn seines Pontifikates konfliktiv konfrontiert ist – die zweite der oben eingeführten Präferenzen, die Einheit über Konflikt stellt (vgl. EG 226). Er bettet seine Vorgehensweise in eine pastorale Theologie der Barmherzigkeit ein, deren programmatischer Bedeutung als Kompass der Evangelisierung (vgl. EG 24; 114; 193 f. u. ö.) er in seinen Lehrschreiben wie auch durch die Ausrufung eines außerordentlichen Heiligen Jahres der Barmherzigkeit¹⁵ (2015) Nachdruck verleiht.

Die Auseinandersetzungen der letzten Jahre zwischen der katholischen Kirche in Deutschland und der römischen Kurie sowie dem Papst veranschaulichen die angedeutete Problematik; zugleich verweisen sie auf kontextuell divergierende Verstehensmodelle von Synodalität. Das römische, im kanonischen Recht verankerte Modell der Synode, mit dem der Papst arbeitet und dessen alleiniger »Regent« er ist, sieht eine echte Partizipation der Gläubigen nicht vor. Es geht vom Modell des »gemeinsamen Weges« der Bischöfe aus; der Papst lädt sie ein zur gemeinsamen

Beratung und Unterscheidung, und nachdem er sie gehört hat, obliegt ihm das Entscheiden über die behandelten Fragen. Insofern setzte Franziskus ein markantes Signal für Synodalität, als er nach der Weltsynode 2024 auf ein Nachsynodales Schreiben verzichtete und statt dessen die Synodenbeschlüsse unmittelbar in Kraft setzte. Der weltweite synodale Weg, den Papst Franziskus 2019 initiiert hat, will eine gewisse Repräsentation der Gläubigen und eine nicht nur über Befragungen ermöglichte Artikulation ihrer Anliegen ermöglichen; jedoch zeigen Erfahrungen wie etwa die Europäische Synodalversammlung in Prag (im Februar 2023) nicht nur praktische, sondern auch tiefgreifende theologische Herausforderungen eines Zukunft eröffnenden Umgangs mit weltkirchlicher Diversität.¹⁶ Dass Papst Franziskus selbst nicht frei ist von Denk- und Reaktionsmustern, die dem synodalen Anspruch entgegenstehen, lehrmäßig (noch) nicht einholbare Diversität wenigstens geduldig auszuhalten, zeigen häufig seine mehr oder weniger spontanen, diskreditierenden Äußerungen zu »Gender«-Fragen. Zudem werden restriktive römische Beiträge zu den Themen des Synodalen Weges der Kirche in Deutschland, insbesondere zum Umgang mit geschlechtlicher und sexueller Vielfalt sowie zur Anerkennung und kirchlichen Begleitung der entsprechenden Lebensformen, nicht ohne die Zustimmung des Papstes verlautbart.¹⁷ Auf allen Ebenen der Kirche wie in deren Zusammenwirken erweist sich Synodalität als ein Modell, in dem das Programm *Freude des Evangeliums* mit dem Ringen um eine Vielfalt inkludierende Einheit spannungsvoll zusammentrifft. Die Herausforderung, Synodalität umzusetzen, ist eine sowohl theologische als auch institutionelle, und gerade auf dieser Ebene treffen die hierarchische Entscheidungsstruktur und der Anspruch echter Partizipation der Gläubigen nach wie vor konfliktiv aufeinander.

III Veränderungsethik: Ganzheitliche Ökologie – universale Geschwisterlichkeit

Papst Franziskus versteht sein Amt als Hirtenamt (»Pastoral«) im Dienst einer Evangelisierung, die Gottes Barmherzigkeit, den Zusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe, den von Gott verheißenen Frieden in den Krisen der Zeit erfahrbar machen soll. Einerseits setzt er auf die Praxis von Christinnen und Christen sowie der kirchlich bestellten Verkünderinnen und Verkünder, andererseits wirbt er für zivilgesellschaftliche und interreligiöse Allianzen zur Überwindung konkreter Notlagen und struktureller Krisen. Die Impulse zu alternativen Praxismodi basieren auf der in biblisch fundierter christlicher Anthropologie und Schöpfungstheologie verankerten Überzeugung, dass den Menschen die Fähigkeit zu *gemeinsamer Umkehr* gegeben ist. Die Krisenanalysen und die Kritik herrschender Handlungs- und Politikmuster unterfüttern die Dringlichkeit umzusteuern und eine menscheitsweite konzertierte Aktion zu bilden: »Die dringende Herausforderung, unser gemeinsames Haus zu schützen, schließt die Sorge ein, die gesamte Menschheitsfamilie in der Suche nach einer nachhaltigen und ganzheitlichen Entwicklung zu vereinen, denn wir wissen, dass sich die Dinge ändern können. Der Schöpfer verlässt uns nicht, niemals macht er in seinem Plan der Liebe einen Rückzieher, noch reut es ihn, uns erschaffen zu haben. Die Menschheit besitzt noch die Fähigkeit zusammenzuarbeiten, um unser gemeinsames

13) Vgl. Marianne Heimbach-Steins u. a., *Familiäre Diversität und pastorale Unterscheidung. Eine theologisch-ethische Analyse zum nachsynodalen Schreiben Amoris laetitia*, ICS-Arbeitspapier Nr. 5, Münster 2016.

14) Vgl. u. a. Batlogg, *Fratelli tutti*.

15) Vgl. dazu die Verkündigungsbulle *Misericordiae vultus* (11.04.2015, VAS 200) sowie das Apostolische Schreiben *Misericordia et misera* zum Abschluss des außerordentlichen Heiligen Jahres der Barmherzigkeit (20.11.2016, VAS 207).

16) Vgl. dazu Johanna Rahner, In der Schwebe, HerKorr 3/2023, 23–25.

17) Vgl. u. a. die Schreiben des Dikasteriums für die Glaubenslehre *Fiducia supplicans* (2023) und *Dignitas infinita* (2024). Letzteres nimmt explizit moralisch diskreditierend zur Entscheidung von Menschen mit Geschlechtsdysphorie, geschlechtsangleichende Operationen vornehmen zu lassen, Stellung (vgl. DI 60).

Haus aufzubauen.« (LS 13) Bereits EG markiert sozial- und politisch-ethische Handlungsherausforderungen, die diesen Appell konkretisieren: Unter den Leitmotiven der *Liebe* und des *Friedens* profiliert das Schreiben die »soziale Verpflichtung«, die dem ganzen Volk Gottes aus der Botschaft des Evangeliums erwächst (vgl. EG 176–185), und skizziert ausgehend von der *Option für die Armen* grundlegende sozial- und wirtschaftsethische Anforderungen (vgl. EG 186–216). Der Vorrang der *Gemeinwohlorientierung* als Voraussetzung des sozialen Friedens (vgl. EG 217–237) wird ebenso betont wie die Verpflichtung zum *Dialog* als Beitrag zur weltweiten Friedensförderung (vgl. EG 238–241). Mit *Laudato si'* (LS 2015) werden die sozialetischen Akzente um die *ökologische Verantwortung* erweitert, während *Fratelli tutti* (FT 2020) unter dem Stichwortpaar universale *Geschwisterlichkeit* und *soziale Freundschaft* zentrale politisch-ethische Orientierungen bündelt. Beide Spuren laufen in dem bisher jüngsten sozialetischen Schreiben *Laudate Deum* (2023) zusammen.

Ganzheitliche Ökologie

Die Enzyklika *Laudato si'*¹⁸, mit der erstmals in der Tradition päpstlicher Sozialverkündigung ein ganzes päpstliches Lehrschreiben der Ökologiefrage gewidmet ist, leistet eine »längst überfällige strukturpolitische Übersetzung des christlichen Schöpfungsglaubens«¹⁹. Das gezielt im Vorfeld der Pariser Welt-Klima-Konferenz 2015 platzierte Schreiben entwickelt, ausgehend von einer wissenschaftlich basierten Analyse der Klima- und Biodiversitätskrise, eine grundsätzliche theologisch-ethische Orientierung zur ökologischen Verantwortung und setzt Impulse für einen schonenden, die Folgen der Krise eindämmenden Lebensstil- und Politikwandel, der alle Ebenen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Handelns lokal wie global adressiert und in die Pflicht nimmt.

Im Sinne der theologischen Hermeneutik der »Zeichen der Zeit« analysiert LS die Verflechtung von ökologischer und sozialer Krise (LS 17–61) und begegnet der komplexen Herausforderung mit einer dringenden Aufforderung zu einem vieldimensionalen Dialog aller Handlungs- und Verantwortungsfähigen im Interesse einer echten »ökologischen Umkehr« (vgl. LS 216–221). Voraussetzung dafür sei es, ein instrumentelles Naturverständnis zu überwinden, ein Bewusstsein dafür auszubilden, dass »alles miteinander verbunden« (LS 11; 16; 42; 89; 91; 117; 138; 240) ist, und die menschliche Existenzweise als Teil alles Lebendigen zu verstehen. Franziskus rekurriert dafür sowohl auf Ressourcen der christlichen Tradition, namentlich die franziskanische Schöpfungsspiritualität (vgl. LS 87), als auch der indigenen andinen Weisheit, die Tradition des *buen vivir*, und auf die beiden Traditionen vertraute, in lateinamerikanischen Kontexten auch zur politischen Leitmetapher gewordene Tradition der *Mutter Erde* (LS 1; 92).²⁰ In diesem Horizont weitet er das aus der katholischen Sozialverkündigung vertraute Motiv der *Menschheitsfamilie* zur *universalen Schöpfungsfamilie* (vgl. LS 89) als theologische Leitidee, die eine so-

zial-ökologische Ethik ebenso wie eine Ästhetik der Schöpfung anleitet. Ausdrücklich weist LS eine Lesart des biblischen Schöpfungsmythos als Rechtfertigung anthropozentrischer Naturausbeutung zurück und mahnt an, Gen 1 mit einer »geeigneten Hermeneutik«, d. h. im gesamtbiblischen Sinnzusammenhang, zu lesen (LS 67). In der Verbundenheit alles Lebendigen wird der Mensch gleichwohl bei seiner Verantwortungsfähigkeit behaftet: Trotz aller destruktiven Kräfte und Handlungsweisen ist er als Mitgeschöpf zu Umkehr und treuhänderischer Verantwortungsübernahme in Gottes Schöpfung als dem allen gemeinsamen Lebenshaus fähig. Franziskus vertritt mithin einen anthroporelationalen Ansatz ökologischer Ethik in Verbindung mit einer Schöpfungsästhetik und -spiritualität, die sich in der gelebten Verbundenheit der Geschöpfe sowie im Lob des Schöpfers manifestieren.²¹ In diesem Verstehenshorizont kritisiert er einen nicht nachhaltigen, technokratischen und vermachteten, sozial wie ökologisch unverantwortlichen Umgang mit dem »gemeinsamen Haus« und entwirft die Leitidee einer *ganzheitlichen (integralen) Ökologie* (LS 137–162). Sie integriert über die Trias nachhaltiger Entwicklung *Umwelt – Wirtschaft – Soziales* hinaus kulturelle Aspekte; eine *Kulturökologie* müsse kontextsensitiv entwickelt werden und lokale Akteure, insbesondere die Ureinwohner, beteiligen sowie deren Lebenswirklichkeiten und Traditionen (z. B. im Umgang mit dem Land) berücksichtigen (vgl. LS 143–146); in diesem Sinne versteht Franziskus *Humanökologie* als kontextspezifisch zu konkretisierendes Kriterium von Lebensqualität, etwa mit Bezug auf städtische Sozialräume und die Entwicklung des (öffentlichen) Verkehrs.²² Die Verknüpfung von ökologischer und sozialer Dimension ist konstitutiv für das politische und machtkritische Verständnis von Ökologie, mit dem Franziskus auf ein alternatives, solidarisches Gesellschaftsmodell zielt. Als ethisches Konzept ruht es auf einer relationalen Anthropologie auf, die in LS im Sinne der Verbundenheit aller Geschöpfe, in *Fratelli tutti* mit dem Leitwort der *universalen Geschwisterlichkeit* vor allem als menschliche Verbundenheit im globalen Maßstab entwickelt wird.

Universale Geschwisterlichkeit

Mitten in der weltweiten Pandemie-Krise, die Franziskus als schonungslose Offenbarung der »Systemfehler der bisherigen Weltordnung«²³ wahrnimmt, veröffentlicht Papst Franziskus seine zweite Sozialenzyklika *Fratelli tutti* (2020). Wie in *Laudato si'* (2015) ist der Text als ganzer durch Franz von Assisi inspiriert²⁴; Zeitpunkt und Ort der Unterzeichnung am Vortag des Heiligenfestes in Assisi unterstreichen dies. Er lädt alle »Brüder und Schwestern« (FT 1) ein, sich als Geschwister zu begreifen und dementsprechend zu leben. Während der Titel in Deutschland vielfach als Frauen exkludierend kritisiert wurde²⁵, legt sich im italienischen Kontext eine andere Assoziation nahe: Gegenüber dem partikularistischen, wenn nicht

18) Vgl. Papst Franziskus: Die Enzyklika *Laudato si'*. Über die Sorge für das Gemeinsame Haus. Vollständige, kommentierte Ausgabe, Freiburg 2015; Marianne Heimbach-Steins/Andreas Lienkamp, Die Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus. Auch ein Beitrag zur Problematik des Klimawandels und zur Ethik der Energiewende, JCSW 56 (2015), 155–179; Marianne Heimbach-Steins/Sabine Schlacke (Hg.), Die Enzyklika *Laudato si'*. Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz? Baden-Baden 2019.

19) Markus Vogt, Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen, Freiburg i. Br. 2021, 240–267, hier: 241.

20) Vgl. Gerhard Kruip, *Buen Vivir – leben in Einklang mit Mutter Erde*, Amos-international 4/2015, 11–17; Cornelia Steinhäuser/Tillmann K. Buttschardt, Argentinien: ungleiche Diskurse zwischen nachhaltiger Entwicklung und *buen vivir* in der Enzyklika *Laudato si'*, in: Heimbach-Steins/Schlacke (Hg.), Die Enzyklika *Laudato si'*, 161–191; Vogt, Christliche Umweltethik, 245–248.

21) Zur Analyse des Ökologieverständnisses von Franziskus vgl. Klaus Dierksmeier, *Umwelt als Mitwelt. Die päpstliche Enzyklika und der lateinamerikanische krausismo* (Kirche und Gesellschaft 428), Köln 2016; Vogt, Christliche Umweltethik, 251–255.

22) Indem er den Begriff einer anthropozentrischen Deutung entzieht, korrigiert er stillschweigend entsprechende Verwendungsweisen der früheren katholischen Sozialverkündigung (vgl. Vogt, Christliche Umweltethik, 251 f.).

23) Jürgen Erbacher, Der Traum von einer geschwisterlichen Welt, in: Ders. (Hg.), Papst Franziskus, *Fratelli tutti*. Die Enzyklika über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft. Mit Einführung und Register, Ostfildern 2020, 9–18, hier 11. Die kurze Einführung gibt einen kursorischen Durchblick durch das facettenreiche Schreiben und ordnet seine Themen in Schrifttum und Schwerpunkte des Pontifikates ein.

24) Vgl. Jürgen Erbacher (Hg.), Papst Franziskus, *Fratelli tutti*, 11.

25) Vgl. Erbacher, Der Traum, 14 f. (mit Verweis auf einen erläuternden Artikel von Nikolaus Kuster im *Osservatore Romano*).

exkludierenden politischen Programm einer Partei namens *Fratelli d' Italia* setzt die Enzyklika mit dem universalistischen Titel *Fratelli tutti* einen kritischen Akzent.²⁶ Michael Czerny und Christian Barone betonen, dass die christlich-muslimische Dialogkonstellation²⁷, die Franziskus als eine Inspirationsquelle für seine Enzyklika nennt und im Eröffnungskapitel unter der bezeichnenden Überschrift »Ohne Grenzen« (FT 3–7) einführt, einen weiteren Interpretationszusammenhang für den gewählten Titel eröffnet: Mit einem starken Plädoyer für ein interreligiöses Ethos der Geschwisterlichkeit antwortet die Enzyklika auf Zeichen der Zeit – erzwungene Abschottung als Erfahrung der Pandemie, intendierte Abschottung gegen Fremde und Anders-Religiöse als politisches Programm rechter Parteien rund um den Globus.²⁸ Der Text, der sich über weite Strecken wie eine »Summe« oder »Synthese«²⁹ des bisherigen Pontifikates liest³⁰, wirbt nachdrücklich für ein nicht nur individuelles, sondern ausdrücklich politisches Ethos des geschwisterlichen Zusammenlebens.

FT beansprucht das Umkehrpotential der Religionen und erhebt im Namen der Möglichkeit wie der Notwendigkeit, über den Status quo hinauszudenken und zu handeln, Einspruch gegen einen Politikstil, der nur partikularen (Macht-)Interessen dient. Im Namen des »konkreten Universalismus der Nächstenliebe« als Baustoff einer »offenen Welt« (Kap. 3) kritisiert Franziskus Haltungen und Strategien, die er den »Schatten einer abgeschotteten Welt« (Kap. 1) zuordnet, u. a. Populismus, Rassismus, die in den sozialen Medien verbreitete Hassrede, Strategien der politischen und ökonomischen Ausgrenzung, die u. a. Menschen in der Migration hart treffen, und Formen moderner Sklaverei (vgl. auch die Problemanzeigen DI 33–42). Erneut charakterisiert er die weltweite Verschärfung von Konflikten als eine Art schleichend voranschreitenden »dritten Weltkrieg« (»Weltkrieg in Stücken«, FT 25; 259), worin ihm die aktuellen Entwicklungen zunehmend Recht zu geben scheinen. Mit seinem Werben für eine ethische Neuorientierung redet Franziskus nicht einem abstrakten und idealistischen Universalismus³¹ das Wort, der sich die realen Anderen vom Leib hält (vgl. FT 99 f–100; 142), sondern besteht – im Sinne des dritten oben eingeführten Prinzips – auf konkreten, kontextspezifischen Veränderungen, ausgehend von einer neuen Aufmerksamkeit für die »Peripherien in unserer Nähe« (FT 97), zugunsten der Anerkennung der Würde eines jeden Menschen (vgl. FT 106 u. ö.). Gerade in der konkreten Verletzlichkeit des/der Anderen erkennt der geschwisterliche Mensch sich selbst und erfährt sich situativ zum Handeln herausgefordert, ohne die globale Dimension der Verantwortung aus dem Blick zu verlieren. Diese Spannung, die in der Unterscheidung zwischen »universaler Liebe« und »sozialer Freundschaft« Ausdruck findet, wird als grundlegend für eine humane Existenz in der global interdependenten Welt identifiziert (vgl. FT 146–150).

Anhand der Parabel vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37; vgl. FT 62–86 u. ö.) führt Franziskus den religiös-ethischen Kerngedanken der universalen Geschwisterlichkeit ein³²: Liebe diskrimi-

niert nicht, sie grenzt nicht aus, sondern verbindet – und zwar ohne Grenzen (FT 62). Unter diesem universalistischen Vorzeichen lädt Papst Franziskus zu einer »existenziellen« Lektüre ein: 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). Die Frage »Mit wem identifizierst du dich?« (FT 64) öffnet einen Weg, sich ansprechen zu lassen (vgl. FT 56), eigene Wahrnehmungs- und Verhaltensmuster zu bedenken und sich der notwendigen Unterscheidung der Geister zu stellen, um eine »grundlegende Option« zu treffen, weil wir »wählen [...] müssen, um diese Welt, an der wir leiden, zu erneuern« (FT 67). Gemessen an diesem Ziel geht, so Franziskus, kein Weg an der Identifizierung mit dem Samariter vorbei, der für die Einsicht in die »Möglichkeiten der Mitverantwortung« steht. Sie oszillieren zwischen unmittelbarer persönlicher Nähe und politischem Engagement (vgl. FT 78 u. ö.). Ausgehend von dem biblischen Gleichnis richtet die Enzyklika die Aufmerksamkeit auf die universale Dimension der »geschwisterlichen Liebe«: Sie ist auf eine/n bestimmte/n Andere/n ausgerichtet und sprengt doch die gewohnten Grenzen von Zugehörigkeit und wechselseitiger Verpflichtung. Ob die hilfebedürftige Person zur gleichen (Volks-)Gruppe gehört und/oder den gleichen Glauben hat, ist irrelevant. Bedeutung hat allein, sich das Leid des/der Anderen als unausweichlichen Ansatzpunkt des Handelns anzueignen (vgl. FT 62; 79). In diesem Sinne eröffnet die Enzyklika ethische Perspektiven für eine *Politik der Anerkennung*, die einem nicht-individualistisch enggeführten Verständnis von Menschenrechten verpflichtet ist (FT 111).

Globales Gemeinwohl

Das genuine Recht jedes Menschen auf Anerkennung muss sich – im Sinne der ganzheitlichen Ökologie – im Streben nach dem globalen Gemeinwohl materialisieren. Die zerstörerischen Folgen des menschengemachten³³ Klimawandels, der Erderwärmung, der Wasserknappheit und des Verlusts an Artenvielfalt zwingen Viele, ihre Heimat zu verlassen, und liefern sie als »Umweltflüchtlinge« einer großen »Gleichgültigkeit« (u. a. LS 14; 25; 52) bzw. der zunehmend aggressiven Abwehr- und Abschottungspolitik in den Zielregionen ihrer Flucht aus. Die Enzyklika kritisiert eine materialisierte Kultur, die Menschen an den Rand der Gesellschaft dränge und sogar wie ein »Wegwerfgerät« behandle (vgl. EG 53; FT 22). Ursachen für die überproportionale und ungerechte Belastung der Armen sieht Franziskus in dem global wirksamen »technokratischen Paradigma« (vgl. LS 106–114; FT 166; FT 177; LD 20–33), einer entsprechenden Wirtschaftsweise sowie den extrem ungleichen Eigentums- und Machtverhältnissen. Seine Kritik einer »Wirtschaft der Ausschließung« (EG 53–54; FT 155) richtet sich gegen eine Vergötzung des Wirtschaftssystems (vgl. EG 54) und gegen Entscheidungen, die den »Vorrang des Menschen« vor den Dingen leugnen (EG 55). Mit dieser Kulturkritik korrespondiert die Verantwortungszuschreibung an die Wohlstandsländer des globalen Nordens; sie tragen eine schwere »ökologische Schuld« (LS 51) gegenüber den Armen des globalen Südens, insofern ihre Wirtschaftsweise partikulare Interessen auf Kosten der heutigen Armen und der kommenden Generationen verfolge. Dagegen müssten der Mensch, seine Würde und »die Achtung des Gemeinwohls ins Zentrum allen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Handelns gestellt werden« (FT 232). Deshalb propagiert Franziskus eine Sozialwirtschaft (vgl. FT 168; LS 156–158; FT 179), die der Ermöglichung von Huma-

26) Auf diese Bedeutungsdimension wies Kardinal Czerny bei einem Treffen mit Sozialethikern und Sozialethikerinnen in Dortmund am 26. Januar 2024 hin.

27) Vgl. dazu unten Abschnitt 4.

28) Czerny/Barone, *Siblings all*, 72–75.

29) A. a. O., 171.

30) Der differenzierte »Themenschlüssel« (Stichwortregister) in Erbacher (Hg.) *Papst Franziskus, Fratelli tutti*, 211–227, bietet ein hilfreiches Instrument zur Erschließung des Textes.

31) Im Gegenteil verweist er auf die biblische Turmbauerzählung (Gen 11), die die Einheits-Ideologie eines abstrakten Universalismus zurückweist (vgl. FT 144).

32) Dieser Abschnitt basiert auf Heimbach-Steins u. a., *Die Enzyklika Fratelli tutti*, 8 f.

33) Das Apostolische Schreiben *Laudate Deum* (4. Oktober 2023) unterstreicht – explizit gegen auch in der Kirche anzutreffende, »wenig vernünftige« Bestreitungen – die unbezweifelbaren anthropogenen Ursachen des Klimawandels, vgl. LD 11–14.

nität und konkreter Freiheit für alle Menschen sowie dem Leitbild nachhaltiger Entwicklung dient. Es braucht dafür den Primat der Politik (vgl. FT 108; 161; 177) zur Rahmung und Steuerung der global verflochtenen wirtschaftlichen Interaktionen und Organisationen unter der regulativen Idee des globalen Gemeinwohls. Dass das Gemeinwohl immer auch global gedacht werden muss, gehört seit dem II. Vatikanischen Konzil (vgl. GS 26) zum Grundbestand der Katholischen Soziallehre. Franziskus liest es als Leitidee einer Politik, die – in Abgrenzung von einem ideologischen Populismus – das »Volk« (span. *pueblo*) als Subjekt und Adressat in den Vordergrund stellt, und als Maßstab für die globale politische Steuerung durch die internationalen Institutionen.³⁴ Er denkt die institutionelle Steuerung horizontal und polyzentrisch im Sinne der Polyeder-Metapher (EG 236) – analog zu der prinzipiellen Vorordnung von Prozessualität (Zeit) über das Definitorische (Raum). Von hier her erschließen sich neue multilateralistische Akzente (vgl. FT 172 f.; 257), zu denen nicht zuletzt eine explizite Würdigung der Rolle der internationalen Zivilgesellschaft als Kontrollinstanz politischer Macht und als Gegenmacht gehört (LD 37 f.).

Zudem verbindet Franziskus das globale Gemeinwohl mit der ebenfalls in der Soziallehre der Kirche verwurzelten, schöpfungstheologisch begründeten Leitidee der Gemeinwidmung der Erdengüter und rückt beides wesentlich stärker als die Tradition in die Nähe der »global commons«.³⁵ Damit bringt er einen innovativen Impuls in das katholische Gemeinwohl-Denken ein und deutet eine Richtung zur Operationalisierung dieser politischen Zielvorstellung an.³⁶ Die Kategorie des globalen Gemeinwohls fungiert bei Franziskus als ein »Suchbegriff, um den Primat des Politischen vor dem Ökonomischen zugunsten der Sicherung der Stabilität und langfristigen Bewohnbarkeit des »gemeinsamen Hauses« zurückzugewinnen [...]«.³⁷ In diese Linie lässt sich auch der konstruktive, gleichwohl im Blick auf deren umfassende Verwirklichung kritische Rekurs auf die Menschenrechte als Instrumentarium zum Schutz der Menschenwürde einordnen (vgl. FT 22; 189; auch DI), wobei die traditionellen Spannungen zwischen katholischer Moralverkündigung und insbesondere den Selbstbestimmungs- und reproduktiven Rechten³⁸ fortbestehen. FT führt Menschenrechte und Gemeinwidmung der Güter u. a. in der Argumentation zugunsten eines ursprünglichen Rechts von Migranten und Migrantinnen, an einem Ort Aufnahme zu finden, an dem sie ihren Lebensunterhalt sichern können (FT 129), zusammen. Vor allem im Hinblick auf die Peripherien und die von Ausschließung Bedrohten, die Armen, Versklavten, Opfer von Menschenhandel wirbt Franziskus eindringlich für ein gemeinschaftliches und politisches Ethos der Anerkennung und Inklusion.

Die Enzyklika untermauert menschenrechtlich bedeutsame

34) Vgl. zu den politik- und wirtschaftsethischen Positionen und Implikationen der Enzyklika *Fratelli tutti* Heimbach-Steins u. a., Die Enzyklika *Fratelli tutti*, 16–31.

35) Diese Konnotation, die in der deutschen Übersetzung von FT nicht erkennbar ist, wird durch den lateinischen Text klar belegt und bildet sich in etlichen anderssprachigen Übersetzungen ab, vgl. Marianne Heimbach-Steins, Polyzentrik und Dialog. Ansatzpunkte für eine politische Architektur des globalen Gemeinwohls in der Enzyklika *Laudato si'* (2015), in: Heimbach-Steins, Marianne, u. a. (Hg.): *Globales Gemeinwohl. Sozialwissenschaftliche und sozioethische Analysen* (GER 17), Paderborn 2020, 115–138, hier 124.

36) Vgl. Bernhard Emunds/Matthias Möhring-Hesse, Die ökosoziale Enzyklika. Sozioethischer Kommentar zum Rundschreiben *Laudato si'*, in: Papst Franziskus: Die Enzyklika *Laudato si'*. Über die Sorge für das Gemeinsame Haus. Vollständige, kommentierte Ausgabe, Freiburg 2015, 219–355, hier 319–322.

37) Heimbach-Steins, Polyzentrik und Dialog, 135.

38) Von hier aus wäre eine grundlegende Kritik des Pontifikats aus der Perspektive einer gendersensiblen und intersektional arbeitenden theologischen Ethik zu entwickeln (vgl. u. a. Heimbach-Steins u. a., Die Enzyklika *Fratelli tutti*, 31–35).

Positionen der neueren katholischen Sozialverkündigung: die klare Verurteilung der Todesstrafe, die im Jahr 2018 eindeutig im Katechismus der katholischen Kirche festgeschrieben wurde, und der lebenslangen Freiheitsstrafe (vgl. FT 263–269) sowie die Ächtung des Krieges (vgl. FT 256–262). Dass dem Anliegen des Weltfriedens in FT über die explizite Ablehnung des Krieges hinaus eine zentrale Rolle zu kommt, deutet bereits die Bezugnahme auf Franziskus von Assisi als Sämann des Friedens (vgl. FT 2) an. Der Ansatz eines konkreten ethischen Universalismus, der auf allen Ebenen sozialer und politischer Kommunikation auf Dialog und die gewaltfreie Überschreitung ausschließender Grenzen setzt, bestimmt den Text. Markus Vogt liest die Enzyklika daher als friedensethisch zentriert und nennt dafür vier Argumente: (1) die Diagnose der akuten Gefährdung des Weltfriedens, (2) den wiederholten Rekurs auf den gemeinsamen Aufruf zum Engagement für den Frieden mit dem Großimam Al-Tayyeb (vgl. FT 5; 29; 136; 192; 285), (3) den Befund, dass das semantische Feld Frieden/Krieg/Gewalt im Text dominiert und sowohl theologisch als auch sozioethisch intensiv bearbeitet wird, sowie (4) die Gewichtung der »Friedensbotschaft [als] innovative Mitte der Enzyklika, aus der ihre vielfältigen Themen Einheit, ihr sozioethisches Profil und eine besondere Aktualität gewinnen«³⁹.

IV Religion(en) als Akteure und religiöses Ethos als Inspirationsquelle des Wandels

In seinen Sozialenzykliken adressiert Papst Franziskus, entsprechend der Reichweite und Dringlichkeit seiner Themen, jeweils die gesamte Weltöffentlichkeit. Dabei akzentuiert er – ebenso konsequent wie im Corpus der Sozialenzykliken innovativ – die weltgesellschaftliche Rolle der Religionen, ihre Potentiale als Akteure des sozial-ökologischen und kulturellen Wandels sowie den Beitrag, den sie zur Schaffung einer friedlicheren Welt zu leisten gefordert sind. LS rekurriert auf die schöpfungstheologische Inspirationskraft orthodoxer Theologie und zitiert ausführlich den Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Bartholomaios (vgl. LS 7–9). Zudem verweist Franziskus im Zusammenhang mit den spirituellen Ressourcen einer ökologischen Umkehr auf den Sufi Ali Al-Khawwas (vgl. LS 234). Die Enzyklika zur universalen Geschwisterlichkeit intensiviert die interreligiöse Spur des Dialogs: Papst Franziskus nennt die Begegnung und den Austausch mit Groß-Imam Ahmad Al-Tayyeb, dem Leiter der Al-Azhar-Universität, im Jahr 2019 als eine Inspirationsquelle für das Lehrschreiben. Im Schlusskapitel zitiert er aus ihrem gemeinsam veröffentlichten Dokument von Abu Dhabi⁴⁰ den Aufruf 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). Die ausdrückliche Anerkennung des islamischen Religionsführers als Inspirator und Dialogpartner ist ein Zeichen der »Geschwisterlichkeit« und nimmt zugleich die Religionen als eine Quelle dieser Haltung, insbesondere für die Überwindung von Gewalt und für den Frieden, in die Pflicht (vgl. FT 281–285). Ausdrücklich unterstreicht er den Mehrwert religiösen Glaubens, einen nicht durch wissenschaftliche Rationalität ersetzbaren Zugang zur Dignität des/der Anderen in der gemeinsamen Bezogenheit auf Gott zu erschließen (vgl. FT 272–276).

39) Markus Vogt, Die Botschaft von *Fratelli tutti* im Kontext der Katholischen Soziallehre, in: MThZ 72 (2021) 108–123, hier: 114 f.

40) Papst Franziskus und Großimam Ahmad Al-Tayyeb, Über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt (4. Febr. 2019), L'Osservatore Romano (Dt.), 49 (2019) Nr. 7 (15. Febr. 2019), 8.

Die bewusste interreligiöse Rahmung der sozialetischen Anliegen entspricht dem beharrlichen Plädoyer des Papstes, der »universalen Dimension« der »geschwisterlichen Liebe« Ausdruck zu geben und die Offenheit »für den Dialog mit allen Menschen guten Willens« (alle Zitate: FT 6) zu befördern. Dem Anderen auf Augenhöhe zu begegnen und Konfliktlösung durch Dialog anzustreben (vgl. FT 190; 198 u. ö.), entspricht der Geschwisterlichkeit, für die Papst Franziskus nicht nur mit Blick auf die zwischenmenschliche, sondern auch auf die im weitesten Sinn politische Kommunikation wirbt. Das Prinzip Dialog bildet einen politischen Ausdruck der »universalen Liebe«, die mit Differenzen und Konflikten umgehen kann, ohne die eigene Identität preiszugeben, aber auch ohne Machtasymmetrien auszuspielen und der/dem Anderen/Fremden mit Gewalt zu begegnen, um das Eigene zu schützen.

V Ausblick

Papst Franziskus versteht die epochalen Krisenphänomene als Kontext, in dem die Kirche ihren Auftrag der Evangelisierung wahrnimmt. Dies verlangt eine sorgfältige Erforschung und Deutung der »Zeichen der Zeit« (GS 4).⁴¹ Deren Deutung »im Licht des Evangeliums«, die das II. Vatikanum der Kirche ins Stammbuch geschrieben hat, liest Franziskus, ignatianisch geschult, als Aufgabe der *Unterscheidung der Geister*, die zu *Wahlentscheidungen* führen soll, deren antithetische Struktur das Analysekapitel von EG (50–109) mit den Überschriften »Nein zu ...« bzw. »Ja zu ...« spiegelt: »Wir stehen hier vor einer großen Verantwortung, weil einige gegenwärtige Situationen, falls sie keine guten Lösungen finden, Prozesse einer Entmenslichung auslösen können, die dann nur schwer rückgängig zu machen sind. Es ist angebracht zu klären, was eine Frucht des Gottesreiches sein kann, und auch, was dem Plan Gottes schadet. Das schließt nicht nur ein, die Eingebungen des guten und des bösen Geistes zu erkennen und zu interpretieren, sondern – und hier liegt das Entscheidende – die des guten Geistes zu wählen und die des bösen Geistes zurückzuweisen.« (EG 51) Die vier Prinzipien, die oben vorgestellt wurden (s. o. 2.), fungieren als Leitlinien für verantwortlich zu treffende Wahlentscheidungen im kirchlichen wie im politischen Raum.

Franziskus folgt in theologischen wie in ethischen Fragen einem »pastoralen« bzw. praktischen Grundansatz. Er legt den Akzent nicht auf Begründungsdiskurse, sondern darauf, Missstände beim Namen zu nennen, Herausforderungen zu identifizieren und zu deren Bearbeitung in möglichst breiten Allianzen zu ermutigen. Sein Programm bietet er in oft persönlichen, ermutigenden, aber auch herben kritischen Worten an. Er pflegt keinen akademisch-abwägenden, sondern eher einen prophetisch-kritischen Sprachduktus und scheut nicht vor polarisierenden Äußerungen zurück. Sein Redegestus und die Symbolhandlungen, mit denen er die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit erregt, unterstreichen die Dringlichkeit seiner Anliegen. Er vertritt eine

ernsthafte Option für die Armen und wirbt für aktive Gewaltfreiheit⁴², nutzt biblische Ressourcen und – gemeinsam mit Repräsentanten anderer Weltreligionen – Potentiale der Religion(en) für die möglichst gemeinsame Arbeit an einer gerechteren Welt. Sein Werben für sozial-ökologische Verantwortung, für ein Ethos der Geschwisterlichkeit, für den Frieden und für die wechselseitige Anerkennung religiöser Identitäten überschreitet Grenzen, an deren Befestigung gegenwärtig andere Akteure (auch innerhalb der Kirche) vehement arbeiten.

Dennoch erscheint das Bild des bisherigen Pontifikates ambivalent. Zwar wurden ansatzweise (pastorale) Handlungsräume gegenüber vermeintlich unveränderlichen Lehrpositionen geöffnet, dennoch harren schmerzhaft Konflikte der Lösung – und einstweilen werden Menschen, denen ihre Zugehörigkeit zur Kirche wichtig ist, weiterhin marginalisiert, wenn nicht exkludiert, weil sie nicht in das heteronormative Gefüge lehramtlicher Beziehungsmoral passen. Das Zeugnis pastoraler Zuwendung, das der Papst immer wieder gibt, ist kontaminiert durch den Zustand der Institution, die er leitet, und wird nicht selten als paternalistische Herablassung wahrgenommen. Seine Kritik des Klerikalismus scheint stecken geblieben im Dickicht des ungebrochenen monarchischen Habitus, den auch er als Papst – trotz einer bemerkenswerten symbolischen »Abrüstung« – nicht abgelegt hat. Synodalität als kirchliche Sozialform des Dialogs zu propagieren, ist das eine, ihr eine verbindliche Zielrichtung im Sinne echter Partizipation der Gläubigen zu geben, etwas anderes. Letzteres kann nur gelingen, wenn die Kritik kirchlicher Machtausübung nicht bloß tugendethisch auf der Ebene des »Berufsethos« der Kleriker geübt wird, sondern auch konsequent an das institutionelle Gefüge der Kirche herangetragen wird.

Abstract

Based on the Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* and the socio-ethical encyclical letters of Pope Francis, the article develops the theological-ethical trajectories of his papacy. On the one hand, it deals with the Church's claim to go »to the margins« in the sense of the option for the poor in its worldwide commitment and to integrate its own global diversity on a synodal basis (2.). On the other hand, the socio-ecological and political-ethical orientations of an ethics of change in the face of global crises (3.) – integral ecology, universal fraternity, global common good – are outlined under the sign of the public commitment of the church and Christians. The focus is also on the role that Pope Francis ascribes to the development of an interreligious ecumenism in the service of a just and peaceful coexistence (4.). In the outlook, a preliminary assessment of the change initiated by the current pontificate is made with all due caution.

⁴¹ Vgl. zur Bedeutung einer Hermeneutik der Zeichen der Zeit für Franziskus Czerny/ Barone, Siblings All.

⁴² Vgl. hierzu auch die Botschaft des Papstes zum Weltfriedenstag 2017, Gewaltfreiheit: Stil einer Politik für den Frieden, online: https://www.vatican.va/content/francesco/de/messages/peace/documents/papa-francesco_20161208_messaggio-l-giornata-mondiale-pace-2017.html.