

Einig im Ziel, uneinig im Weg

Die Modernekritik der Enzyklika „Fratelli Tutti“
steht einer weitreichenden ethischen Ökumene im Weg

von Reiner Anselm

„Fratelli tutti“ entwirft eine beeindruckende Vision für ein friedliches Zusammenleben aller Menschen. In ihrer konsequent globalen Ausrichtung auf eine Weltgesellschaft ist sie ein eindrucksvolles, für die protestantische Ethik durchaus vorbildhaftes Dokument. Jenseits aller Übereinstimmungen in den Zielsetzungen stehen allerdings die systematischen Grundentscheidungen, die Modernekritik und die Leitidee, dass die Orientierung an der vom Lehramt vertretenen Wahrheit den Schlüssel zu einem harmonischen Zusammenleben darstellt, einer weitergehenden ökumenischen Zusammenarbeit im Weg.

1. Eine globale Perspektive

Welch starke Vision eines guten, gerechten Zusammenlebens auf der gemeinsam geteilten Erde, die Christinnen und Christen als Schöpfung Gottes begreifen! Mit der Enzyklika „Fratelli tutti“ zeichnet Papst Franziskus ein umfassendes Bild einer Weltgesellschaft, die auf dem Prinzip einer alle Grenzen überschreitenden, geschwisterlichen Liebe basiert. Seine Vision ist ein hoffnungstarkes Dokument, das Pflichtenheft, Motivationshilfe und Anleitung für die Bewältigung der unzweifelhaft enormen Herausforderungen für ein Zusammenleben als Weltgemeinschaft verbindet. Diese Vision gilt einer universalen Liebe, die sich, darin dem Vorbild Jesu folgend, an jede und jeden gleichermaßen richtet, und zwar unabhängig von politischen Programmen und gesellschaftlichen Strukturen. Die Kraft der interpersonellen Beziehung, der Zuwendung zu allen, die aus dem Glauben entspringt, markiert das Fundament eines Zusammenlebens, das jede und jeden gleichermaßen als Mitgeschöpf achtet.

Es ist dabei vielleicht tatsächlich ein Schönheitsfehler, dass diese umfassende, geschwisterliche Liebe durch die exklusive Anrede an alle *Brüder* zumindest im Deutschen schon wieder eingeschränkt wird. Sachlich machen aber nicht nur die ersten Abschnitte klar, dass sich die Enzyklika gleichermaßen an Männer wie Frauen wendet, vor allem aber, dass beiden dieselbe Würde zukommt (FT 23). Jedenfalls wäre es nicht fair, allein aus dieser titelgebenden Formulierung bereits eine Kritik ableiten zu wollen. Denn das Zeichen, für das das Zitat des Franz von Assisi steht, weist doch in eine andere Richtung: Unmittelbarer, erlebbarer und konkreter als die Umwelt- und Klimakrise hat die Coronapandemie die Bedeutung kollektiven Handelns vor Augen gestellt. Die Herausforderungen, die die schnelle, alle Grenzen überwindende Verbreitung von SARS-CoV-2 mit sich bringt, sind nur durch eine kollektive Anstrengung und nicht durch eine Fixierung auf

traditionelle Räume und Denkstrukturen zu meistern. Am Beispiel der Pandemie gewinnt für Franziskus an Konkretion und Kraft, was Franz von Assisi vorgezeichnet hatte: ein Leben, das in einer zuvor nicht gekannten Stringenz dem geschwisterlichen Miteinander verpflichtet ist und sich an dessen Bedürfnissen, nicht aber an Strukturen oder Privilegien orientiert. Unmissverständlich macht die Enzyklika klar, dass der Akzent auf dem „*tutti*“ liegen soll – und liegen muss, wenn wir als Menschheitsfamilie die uns gestellten und ja zu einem Gutteil von uns selbst heraufbeschworenen Herausforderungen meistern wollen.

Mit diesem Zuschnitt geht es Franziskus um jene globale Perspektive, die bereits die erste explizite Äußerung der römischen Kirche zur Umweltfrage, Papst Pauls VI. Apostolisches Schreiben „*Octogesima adveniens*“ anlässlich des 80-Jahre-Jubiläums von „*Rerum novarum*“, aufgerufen hatte:

„Plötzlich wird der Mensch sich heute bewußt, infolge seiner unbedachten Ausbeutung der Natur laufe er Gefahr, diese zu zerstören und selbst zum Opfer ihrer auf ihn selbst zurückschlagenden Schändung zu werden [...] Hier handelt es sich um ein so weit ausgreifendes Problem, daß die ganze Menschheitsfamilie davon betroffen wird. All diesen neuen Sichten der Dinge muß der Christ seine Aufmerksamkeit zuwenden, um zusammen mit seinen Mitmenschen die Verantwortung für ein hinfort allen gemeinsames Geschick auf sich zu nehmen.“¹

Noch ehe die Umweltproblematik mit dem Bericht des Club of Rome ins breite Bewusstsein kam, noch ehe vor allem in Deutschland durch die Streitschrift „Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums“² von Carl Amery der Vorwurf erhoben wurde, das Christentum sei maßgeblich für die Umweltkrise verantwortlich, wird so durch Paul VI. – und damit den anderen Konfessionen weit voraus – die Traditionslinie begründet, in der auch die Enzyklika „*Fratelli tutti*“ steht: Jeder einzelne Christ, jede einzelne Christin ist dazu aufgerufen, beim eigenen Handeln die globalen Vernetzungen im Blick zu behalten. Franziskus hat diese Spur bereits 2015 mit der Enzyklika „*Laudato si*“ weiterverfolgt, „*Fratelli tutti*“ spitzt diese Perspektive in zweifacher Perspektive zu. Zum einen wird nun nicht mehr allein die Umweltthematik in den Blick genommen, sondern ein sehr viel umfassenderes Bild gezeichnet: Von der Migration über den Kampf gegen den Populismus bis hin zu Wirtschaftsfragen spannt sich ein großer Bogen, die im engeren Sinne ökologischen Fragestellungen und damit die Thematik von „*Laudato si*“ werden vorausgesetzt, aber nur am Rande erwähnt. Der gemeinsame Fokus aber ist der „universale Horizont“ (FT 146), der vor einem engstirnigen Patriotismus und selbstverständlich vor einem Nationalismus schützt. Er ruht zwar auf einer durchaus notwendigen Hochschätzung des Lokalen und darf nicht gegen die Nahbeziehungen ausgespielt werden, dennoch gibt diese Ausrichtung am Universalen die Grundmelodie der Enzyklika vor.

¹ Paul VI., Apostolisches Schreiben *Octogesima adveniens*. 14. Mai 1971, zit. nach Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, hg. vom Bundesverband der katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB), Bornheim – Kevelaer 1992, 457–493, hier 470.

² Vgl. Carl Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, München 1972.

Dieser globale Horizont, der das Eigene nicht negiert, aber doch konsequent den Blick weitet, wird dadurch noch verstärkt, dass der Argumentationsgang um das gemeinsam unterzeichnete Communiqué der durchaus historisch zu nennenden Begegnung in Abu Dhabi zwischen Franziskus und dem Großimam der Kairoer al-Azar-Universität, Ahmad Al-Tayyeb, aus dem Jahr 2019 gewoben wird. Die dort getroffene gemeinsame Feststellung, „dass Gott alle Menschen mit gleichen Rechten, gleichen Pflichten und gleicher Würde geschaffen hat und [...] sie dazu berufen hat, als Brüder und Schwestern miteinander zusammenzuleben“ (FT 5), bildet so etwas wie den Nukleus der Argumentation. Dass dabei nicht erwähnt wird, dass es sich bei dieser Formulierung um eine in theologische, genauer: in theistische Sprache gewendete Fassung des Art. 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte handelt, ist aufschlussreich, auf diesen Sachverhalt wird später noch einmal zurückzukommen sein. Hier ist zunächst festzuhalten, dass Franziskus insofern mit der Ausrichtung seiner Denkweise an einem globalen Horizont ernst macht, als dieses Überschreiten von Grenzen auch für die eigene Religion gilt. Der gemeinsame Appell für Frieden und Geschwisterlichkeit, für Zusammengehörigkeitsgefühl und Dialog aus dem Dokument von Abu Dhabi steht daher folgerichtig nicht nur am Anfang, sondern auch am Ende der Enzyklika (FT 285).

Auch wenn es in Weiterführung der Ideen der Ökumenischen Bewegung der Zwischenkriegszeit seit dem Beginn des Konziliaren Prozesses, 1983 mit der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver, gelungen ist, die traditionell nationale Perspektive der protestantischen Kirchen aufzuweiten, kann diese konsequent globale Ausrichtung für den Protestantismus nach wie vor ein Orientierungspunkt sein. Denn es kann ja keinen Zweifel daran geben, dass die Wiederbelebung der Idee der Nationalreligion, die in vielen Teilen der Erde die neo-nationalistischen Politikströmungen, unter anderem auch die verschiedenen rechtspopulistischen Bewegungen, legitimiert, stärker im protestantischen als im römischen Konfessionssektor verankert ist. Aufgrund seiner Kleingliedrigkeit, aufgrund auch seiner historisch engen Verbindung mit politischen Strukturen fällt es dem Protestantismus schwerer, eine solche in der eigenen Denkweise verankerte globale Ausrichtung einzunehmen. Vor allem aber gibt es, das zeigen die derzeitigen Entwicklungen gerade in den USA und in Brasilien, aber auch in Ungarn, eine deutliche Affinität des Protestantismus zum Nationalstaat. Dass Deutschland bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs tief in das Geflecht des Nationalprotestantismus verstrickt war, unterstreicht dieses Strukturmerkmal ebenso deutlich, wie es einen gewissen Sonderweg des deutschen Protestantismus heute begründet: Vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Katastrophe ist dem deutschen Protestantismus ein Zurück zu einer Überhöhung des Nationalen versperrt.

Auch der Dialog mit anderen Religionen gestaltet sich für den Protestantismus deutlich steiniger. Nicht, weil er die aus dem Idealismus stammende Denkweise eines Selbstverständnisses als der „absoluten Religion“ nicht hinter sich gelassen hätte: Die historische Aufklärung und damit die Einsicht, dass auch das Christentum nur eine relative, auf eine historische Situation und einen bestimmten Kulturkreis bezogene Höchstgeltung, jedoch keinesfalls einen Absolutheitsanspruch für sich reklamieren könnte, war und ist im Protestantismus früher und deutlicher präsent als in vielen anderen christlichen Konfessio-

nen.³ Sondern weil es dem Protestantismus aufgrund seiner netzwerkartigen Organisation strukturell schwer fällt, autorisiert und vor allem für alle verbindlich entsprechende Dialoge zu führen. Im globalen Maßstab kommt sodann noch hinzu, dass sich die Bedingungen für Religionsdialoge in den verschiedenen Bereichen und territorialen Traditionen höchst unterschiedlich darstellen.

Zusammengenommen kann diese konsequent globale Ausrichtung des Blicks gerade dem deutschen Protestantismus wertvolle Anknüpfungs- und Koalitionsmöglichkeiten bieten, zumal dieser, wie etwa die abschließende Kundgebung der EKD-Synode im Herbst 2019 in Dresden⁴ mit einer – von der damals noch nicht eingetretenen Pandemie einmal abgesehen – sehr ähnlichen Zusammenstellung der Problemzusammenhänge und Herausforderungen wie „Fratelli tutti“, selbst die globale Ausrichtung in den letzten Jahren und Jahrzehnten stärker in den Vordergrund gestellt hat.

2. Das offene Verhältnis zur Moderne

So sehr die Bindung an den Territorialstaat dem Protestantismus bestimmte Begrenzungen auferlegte und auch manche Zugeständnisse notwendig machte, so sehr waren diese doch auch aus einer bestimmten Einsicht in die Grenzen des Ethos der Nächstenliebe heraus entstanden. Die Ausrichtung der eigenen Soziallehre an der ständischen Ordnung und damit die theologische Aneignung der umgebenden Gesellschaftsstruktur, zu der eben auch die Territorialstruktur und der Gedanke der durch Gott als legitime Herrscherpersönlichkeiten eingesetzten Obrigkeit gehörten, resultiert aus der Unschärfe der Nächstenliebe. Mit einem leicht ironischen Unterton stellte daher bereits Ernst Troeltsch fest, „in der Theorie regierte Christus und die Schrift in der Gemeinde, praktisch regierten die Landesherrn und die Theologen.“⁵ Die theologischen Vorgaben der Lebensführung, vor allem aber die Rechtsbildung durch die Landesherrn mussten kompensieren, wofür die Ausrichtung am Liebesgebot zu schwach und zu uneindeutig war.

Der allgemeine Grund für dieses Problem hängt damit zusammen, dass die Motivationskraft und auch die Orientierungsleistung der Nächstenliebe stark an die Qualität der Beziehung gebunden sind. Die unmittelbare Verpflichtung, das eigene Handeln am Nächsten und seinen Bedürfnissen auszurichten, hängt davon ab, wie nahe er oder sie mir stehen. Zudem ist auch deren konkreter Inhalt abhängig von dem konkreten Verhältnis, das ich zu dem Nächsten habe. Die unmittelbare Evidenz der Ausrichtung am Nächsten ergibt sich nämlich nur dort, wo aufgrund einer weitgehenden Deckungsgleichheit der Perspektiven sichergestellt sein konnte, dass diese Zuwendung auch tatsächlich den Be-

³ Vgl. dazu immer noch und gerade in der kritischen Ausgabe durch die entsprechende Kontextualisierung besonders instruktiv: *Ernst Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902–1912). Mit Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen, hg. von Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pautler (Ernst Troeltsch KGA 5), Berlin 1998.

⁴ Vgl. Kirche auf dem Weg der Gerechtigkeit und des Friedens. Kundgebung der 12. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 6. Tagung, in: <https://www.ekd.de/kundgebung-ekd-synode-frieden-2019-51648.htm> (abgerufen am 15.2.2021).

⁵ *Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (GS I), Tübingen 1912, 518.

dürfnissen und Interessen des Nächsten entspricht. Die in der analytischen Ethik immer wieder traktierte Frage, ob es legitim sei, im Konfliktfall das eigene Kind und nicht zehn andere Kinder (das eigene aber nicht) zu retten, zeigt dabei deutlich, dass das Liebesprinzip auf starken Emotionen beruht, die sich nicht einfach ausschalten lassen. Vor allem aber wird deutlich, dass das Prinzip der Nächstenliebe schnell mit den Gedanken von Fairness und Gerechtigkeit kollidieren kann.⁶ Der frühere Zürcher Ethiker Johannes Fischer hat daher die prägnante Unterscheidung geprägt, der zufolge das christliche Liebesprinzip den konkreten Nächsten, das Recht und die universale Moral hingegen den generalisierten Anderen fokussiere habe.⁷

Franziskus scheint das dahinterstehende Problem zu ahnen, indem im fünften Kapitel der Enzyklika der Begriff der „politischen Liebe“ eingeführt wird (FT 180–182). Allerdings verschleiern die Ausführungen hier eher die Problematik, als dass sie zur Klarheit beitragen würden. Denn mit dem wiederholten Hinweis, dass die Politik dem Gemeinwohl dienen müsse, ist noch lange nicht geklärt, wie sich dieses Gemeinwohl näher bestimmen lässt. Wenn man dann noch die eigenwillige Interpretation des Gleichnisses aus Lk 10,25–37 aus dem zweiten Kapitel im Ohr hat, wird man zusätzlich hellhörig. Hier werden nämlich diejenigen, die den unter die Räuber gefallenen liegen lassen und an ihm vorbeigehen, als solche geschildert, die „die Liebe für das Gemeinwohl nicht im Herzen trugen“ (FT 63). Wiederholt wird diese Gemeinwohlorientierung ins Feld geführt gegen den Individualismus, dessen destruktive Signatur die Moderne nach Meinung von Franziskus trägt. In durchaus problematischer Zuspitzung liegt dann die Pointe des Gleichnisses darin, den „Plan für den Menschen“ vom Gemeinwohl her zu gestalten. Dementsprechend formuliert Franziskus:

„Das Modell des barmherzigen Samariters [...] lädt uns ein, unsere Berufung als Bürger unseres Landes und der ganzen Welt, als Erbauer einer neuen sozialen Verbundenheit wieder aufleben zu lassen. Es ist ein immer neuer Ruf, obwohl er als grundlegendes Gesetz in unser Sein eingeschrieben ist: dass die Gesellschaft sich aufmacht, das Gemeinwohl zu erstreben, und von dieser Zielsetzung her ihre politische und soziale Ordnung, ihr Beziehungsnetz und ihren Plan für den Menschen immer wieder neu gestaltet.“ (FT 66)

Die Problematik des Gemeinwohls liegt aber genau auf derselben Ebene wie die der Nächstenliebe: Im unmittelbaren Nahbereich mag noch bestimmbar, mag vor allem auch evident sein, worin das Gemeinwohl besteht. Je weiter allerdings der Kreis derer gezogen wird, die in das Gemeinwohl einzubeziehen wären, umso unschärfer wird es. Doch damit nicht genug: In demselben Maß wächst die Gefahr, dass mit dem Leitbegriff des Gemeinwohls die individuellen Bedürfnisse und Interessen überspielt werden. Natürlich gibt es in der Enzyklika zahlreiche Stellen, in denen immer wieder wiederholt wird, dass selbstverständlich die Gemeinschaft und die Einzelnen nicht gegeneinander ausgespielt werden können (z. B. FT 182), aber die Grundmelodie bleibt doch immer gleich: Die Ab-

⁶ Eine knappe, prägnante Rekonstruktion des Problems findet sich bei *Per Nortvedt; Marita Nordhaug*, The Principle and Problem of Proximity in Ethics, in: *Journal of Medical Ethics* 34 (2008) 156–161.

⁷ Vgl. *Johannes Fischer*, Der konkrete und der generalisierte Andere. Über das Verhältnis von Moral und Politik, in: ders., *Präsenz und Faktizität*, Tübingen 2019, 99–114.

leitungsverhältnisse gehen aus vom Gemeinwohl und der Gemeinschaft, in die dann die Einzelnen eingezeichnet werden – mit dem unübersehbaren Hinweis, dass diese ihre individuellen Rechte aber nicht gegen „den sozialen und anthropologischen Zusammenhang“ in Anschlag bringen sollen. Damit jedoch steht der Gemeinwohlbegriff der Enzyklika im Verdacht, die Legitimationsstrategien eines Gottesgnadentums und der *volonté generale* eines (moralisch-politischen) Absolutismus fortzuschreiben, natürlich aber auch die kollektivistischen Vorstellungen eines Volkskörpers, von dem aus das gemeinsame Wohl bestimmt wird. Irritierend genug, dass der Volksbegriff als direktes Korrelat zur Personalität genommen wird (FT 182) oder als Korrektiv für den Individualismus dienen soll (FT 163). Dass mit dieser kollektivistischen, mitunter sogar von tribalistischen Anklängen (vgl. etwa FT 145 u. ö.) geprägten Zugangsweise zugleich enorme Schwierigkeiten für die Behandlung der Migrationsfrage verbunden sind, spürt man dem Ringen des Textes um eine Verhältnisbestimmung zwischen der Bewahrung der eigenen Herkunftsidentität und den Integrationsanforderungen deutlich ab.

Das entscheidende Problem ergibt sich aber nicht hier, sondern im Blick auf die Aneignung des Menschenrechtsgedankens. Durch die Zentralstellung des Gemeinwohlgedankens wird dieser trotz aller semantischen Betonung ausgehöhlt. Denn was soll vom Gedanken der Menschenrechte übrigbleiben, wenn es ein Zeichen der verfehlten Entwicklung der Moderne ist, dass hier die Inanspruchnahme von individuellen Rechten gegenüber der Gemeinschaft erfolgt? Genau dies ist ja der Kern der Grundrechte, Individualität und persönliche Freiheiten gegenüber den von der Gesellschaft herangetragenem Ansprüchen zu garantieren. Charakteristisch für diese Aushöhlung des ansonsten immer wieder proklamatorisch festgehaltenen Konzepts der Menschenrechte ist die nachfolgende längere Passage, die ihrerseits die Ansprache von Franziskus vor dem Europäischen Parlament vom November 2014 zitiert: Indem hier die Menschenrechte sofort in eine Fundamentalanthropologie der Bindung eingezeichnet werden, wird ihr neuzeitlicher Gebrauch und damit ihre Errungenschaft zugleich konterkariert:

„Der Mensch mit seinen unveräußerlichen Rechten ist von Natur aus offen für Bindungen. Zutiefst wohnt ihm der Ruf inne, sich in der Begegnung mit anderen zu transzendieren. Aus diesem Grund muss man ‚Acht geben, nicht Missverständnissen zu verfallen, die aus einem falschen Verständnis des Begriffes Menschenrechte und deren widersinnigem Gebrauch hervorgehen. Es gibt nämlich heute die Tendenz zu einer immer weiter reichenden Beanspruchung der individuellen – ich bin versucht zu sagen: individualistischen – Rechte, hinter der sich ein aus jedem sozialen und anthropologischen Zusammenhang herausgelöstes Bild des Menschen verbirgt, der gleichsam als ›Monade‹ (monás) zunehmend unsensibel wird [...]. Wenn nämlich das Recht eines jeden nicht harmonisch auf das größere Wohl hin ausgerichtet ist, wird es schließlich als unbegrenzt aufgefasst und damit zur Quelle von Konflikten und Gewalt.“ (FT 111)

Nicht nur systematisch, sondern auch deskriptiv begibt sich Franziskus mit dieser These auf höchst problematisches Terrain: Vor dem Hintergrund der kollektivistischen Ideologien des 20. Jahrhunderts behaupten zu wollen, dass eine mangelnde Bindung des individuellen Rechts an das größere Wohl und nicht der fehlende Respekt vor dem an den am Schutz des Individuums orientierten aufklärerischen Menschenrechtsgedanken das zent-

rale Problem darstelle, müsste doch mit stichhaltigen Argumenten unterfüttert werden. Da dies aber unterbleibt – wie leider auch an anderen Stellen, an denen die Zugewinne der Moderne kritisch gesehen werden – ist zu vermuten, dass die entsprechende Beweislast durch Franziskus nicht eingelöst werden könnte.

Die argumentative Strategie, mit der Franziskus solche Anfragen schon von vornherein zu entkräften sucht, besteht darin, den Wahrheitsbegriff gegen seine prozessuale oder diskursive Aufweichung in der Moderne ins Feld zu führen. Entscheidend ist, ob sich das Handeln an der Wahrheit orientiere, sei es in Politik, Wirtschaft oder auch der eigenen Lebensführung. Dementsprechend sind auch die Menschenrechte und die Menschenwürde nur dann und nur deswegen legitim, weil und insofern sie sich auf die Wahrheit beziehen. Ebenso gewinnt die Liebe ihre Orientierungskraft durch ihre Bindung an die Wahrheit (FT 184), eine Verbindung, die schon Benedikt XVI. in „*Caritas in veritate*“ vielfach variiert hatte. Diese Wahrheit wird den Relativismen, der Kritik und der Skepsis der Moderne entgegengesetzt. Es ist deutlich: In den Augen der Enzyklika ist die Geschichte der Moderne eine Verfallsgeschichte, und aus dieser Perspektive wird nun verständlich, warum das aufklärerische Gedankengut aus der Genealogie der Menschenrechte getilgt wurde.

Den Beweis jedoch, dass die Globalisierung tatsächlich mit einem moralischen Verfall einhergeht oder dass frühere Gesellschaften tatsächlich moralisch besser gewesen wären, bleibt Franziskus wiederum schuldig. Man geht wohl nicht fehl mit der Interpretation, dass er hier seinem Vorgänger im Papstamt argumentativ folgt und den Säkularismus als Abkehr von der im Gottesglauben verankerten Wahrheit als Grund des Verfalls ansieht. Dabei würde gerade das Beispiel der Gleichstellung der Frauen, das die Enzyklika als wichtigen Prüfstein für ein adäquates Zusammenleben nennt (FT 23), bei einer unvoreingenommenen Prüfung zeigen, welche moralischen Zugewinne in der Moderne zu verzeichnen sind. Es spricht Bände, dass der blinde Fleck der Argumentation, nämlich das Versagen der Gleichstellung der Frau innerhalb der eigenen Kirche, von Franziskus nicht gesehen wird.

In diesen modernitätskritischen Grundton wird, trotz mancher Versuchungen, die evangelische Theologie nicht einstimmen können. So hatte ja bekanntlich schon Friedrich Schleiermacher zu Beginn des 19. Jahrhunderts dem Protestantismus die Aufgabe gestellt, den Ausgleich zwischen Christentum und Moderne zu suchen. Dementsprechend lautete seine berühmte rhetorische Frage: „Soll denn der Knoten der Geschichte so auseinander gehen: das Christentum mit der Barbarei, die Wissenschaft mit dem Unglauben?“⁸ Seither ist die evangelische Theologie darum bemüht, die Aufklärung nicht als Angriff oder Verfall, sondern als bereichernde Herausforderung zu verstehen. Die Bereicherung besteht dabei vor allem darin, dass die Aufklärung die konsequente Grenzziehung zwischen menschlichem Erkenntnisvermögen und göttlicher Wahrheit einfordert und so den Gedanken der Souveränität Gottes und der Sonderstellung des Glaubens untermauert. In der Ethik führt dies, in deutlicher Abgrenzung zu den Modellen theologischer Überlegitimation des Gegebenen, besonders nach 1945 in die Hochschätzung des Kompromisses,

⁸ Friedrich Schleiermacher, Zweites Sendschreiben an Lücke über seine Glaubenslehre (1829), in: ders., Kritische Gesamtausgabe, Abt. 1, Bd. 10, Berlin 1990, 347.

der Revidierbarkeit und vor allem auch der Prozessualität von Entscheidungsfindungen. Das bedeutet mit Blick auf die Stellung der Wahrheitsfrage, dass es für die evangelische Ethik nicht darum gehen kann, die Wahrheit des Glaubens als Korrektiv zu den in den Prozessen der Deliberation und des Politischen gefundenen Aussagen zu profilieren, sondern gerade als deren Voraussetzung. Das Wissen um die unhintergehbare Differenz zwischen Gott und Menschen leitet dazu an, die Vorläufigkeit jeder ethischen Urteilsbildung zu betonen und die Pluralität, aber auch die Umstrittenheit und Unvollkommenheit jeder Positionierung in diesem Gebiet zu betonen. Revidierbarkeit und Korrekturfähigkeit sind die Folgen, ebenso auch die Hochschätzung von formalen, prozessorientierten Verfahren zur Entscheidungsfindung. Dies vorbehaltlos zu akzeptieren, und zwar in Form der Anerkennung demokratischer Verfahren in Staat, Gesellschaft und Kirche, stellt eine entscheidende Lernerfahrung des deutschen Protestantismus der Nachkriegszeit dar.⁹

Vor diesem Hintergrund kann es daher aus evangelischer Sicht in vielen Feldern zu Positionsgleichheiten mit den in der Enzyklika formulierten Konkretionen kommen, in der Herleitung allerdings wird eine evangelische Position sich den Gedankengang nicht zu eigen machen können – vielmehr wird sie ihm energisch widersprechen müssen.

3. *Societas perfecta* – die theologische Tiefenstruktur der Enzyklika

Die vorangegangenen Überlegungen leiten dazu an, der theologischen Tiefenstruktur der Argumentation noch etwas weiter nachzugehen. Dazu erscheint es vielversprechend, die Spur, die in der Enzyklika der Rekurs auf die Wahrheit als dem zentralen Element ethischer Urteilsfindung legt, weiter zu verfolgen. Auffällig ist ja, dass die Enzyklika davon auszugehen scheint, dass es sich bei Konflikten stets um überwindbare Abweichungen von der einen richtigen Lösung handelt. Signifikant ist dafür der Abschnitt, der von unvermeidlichen Konflikten handelt (FT 237–240). Der Grundton besteht hier darin, dass Abweichungen vom rechten Weg – man muss sicherlich ergänzen: von der Wahrheit – zu thematisieren sind, freilich auf eine Art, die den Weg der Gewaltlosigkeit wählt, nicht selbst eskalierend wirkt oder Konflikte generiert. Es geht darum, eine Haltung einzunehmen, die es ermöglicht, die unterschiedlichen Perspektiven in einer übergeordneten Einheit aufzuheben: „Die Einheit steht über dem Konflikt“ (FT 245). Das bedeutet aber auch, dass sich Konflikte immer nur an der Grenzlinie zwischen denen, die im Glauben und damit in der Wahrheit stehen, und denen, die über diese Perspektive nicht verfügen, abspielen. Aufschlussreich für diese Interpretation ist eine Passage, in der Franziskus Johannes Paul II. zitiert:

„Der heilige Johannes Paul II. hat gesagt, dass die Kirche ‚keineswegs die Absicht [hat], jegliche Form sozialer Konflikte zu verurteilen. Die Kirche weiß nur zu gut, dass in der Geschichte unvermeidlich Interessenskonflikte zwischen verschiedenen sozialen Gruppen auftreten und dass der Christ dazu oft entschieden und konsequent Stellung beziehen muss.“ (FT 240, vgl. FT 273)

⁹ Vgl. dazu insbesondere die Beiträge in *Hans-Michael Heinig (Hg.), Aneignung des Gegebenen. Entstehung und Wirkung der Demokratie-Denkschrift der EKD, Tübingen 2017.*

Hier ist ganz deutlich, dass Christen über das Orientierungswissen verfügen, das ihnen eine klare Positionierung erlaubt; Konflikte ergeben sich zwischen den Gruppen der Gesellschaft, die über diese strukturierende Wahrheit nicht verfügen. Dementsprechend kann auch die Säkularisierung nur als Problemgenerator gesehen werden. Die in der Moralphilosophie so vielfältig diskutierte Frage, dass es konfligierende Güter oder die Kollision gleichgewichtiger Pflichten geben könne, wird in der Enzyklika nicht behandelt.

Der Grund für diese Lücke könnte in der Sprachform liegen, in dem die Enzyklika verfasst ist. Ihr Ziel ist der hoffnungsvolle Appell, nicht die differenzierte Rekonstruktion von Problemlagen. Dies macht es in mancher Hinsicht auch leichter, über bestimmte Unsauberkeiten der Argumentation hinwegzugehen, die sich insbesondere in den auf die globale Wirtschaft bezogenen Passagen eingeschlichen haben. Der Enzyklika geht es um Motivation, um das Werben für eine Haltung der Liebe, die das transformative Potenzial des Evangeliums zur Geltung bringt. Und noch einmal: In der grundsätzlichen Zielsetzung eines friedlichen, kooperativen Miteinanders kann es gar keine Differenz geben.

Es spricht allerdings Einiges dafür, dass die eigentliche Ursache für dieses Ausblenden der unweigerlichen Begrenzungen der Ethik in einer grundlegenden theologischen Weichenstellung zu suchen ist, die, allem Aktualitätsbezug, allen Konkretionen zum Trotz, in einer irritierenden Flucht in eine Kontrastgesellschaft besteht. Die Problematik, vor allem auch die Einschränkungen, die mit dieser Herangehensweise verbunden sind, lassen sich exemplarisch anhand von drei, miteinander nach Art der konzentrischen Kreise verbundenen Problemstellungen näher verdeutlichen. Sie dürften zugleich erhebliche Herausforderungen für eine intensivere ökumenische Zusammenarbeit in ethischen Fragen markieren. Etwas zugespitzt formuliert: Der Öffnung für globale Themen in der Enzyklika steht das Beharren auf traditionalistischen Positionen zu Kirche und Amt entgegen. Diese Traditionsorientierung steht dabei in einem eigentümlichen Spannungsverhältnis zu der sensiblen Wahrnehmung gegenwärtiger Herausforderungen. Zahlreichen Anleihen an eine eher linke, progressive politische Agenda steht ein konservativer dogmatischer Rahmen gegenüber, der bei näherer Betrachtung umso deutlicher hervortritt.

Zunächst zum Verständnis des Christseins: Der Gedanke der Begrenztheit menschlichen Urteils- und Handlungsvermögens, der nicht nur den Kirchen der Reformation, sondern auch den theologischen Vordenkern einer an den Einsichten der Aufklärung orientierten, modernitätskompatiblen Theologie in beiden Konfessionen wichtig war, findet keinen Widerhall in der theologischen Grundlegung der Enzyklika. Man muss sicherlich nicht einfach die reformatorische Formel des *simul iustus et peccator* stereotyp wiederholen, jedoch sollten die entsprechenden Überlegungen der Aufklärung und auch der gegenwärtigen Philosophie über die Grenzen des ethischen Urteilsvermögens nicht vollkommen außen vor bleiben. Statt die Kinder des Lichts und die Kinder der Finsternis mit den Gläubigen und den Anhängern der Moderne (und damit den Ungläubigen) zu identifizieren, wäre ein selbstkritischerer, differenzierter Blick auf die eigenen Traditionen und Ambivalenzen weiterführender. Es ist interessant, dass Franziskus die tief in der jesuitischen Frömmigkeitspraxis verankerte, selbstkritische Tradition, mit der er sein Pontifikat

angetreten hatte, in dieser Form hier nicht weiterführt.¹⁰ Denn gerade ein solcher Habitus könnte exemplarisch die Kraft der Botschaft von der Versöhnung für das Anstoßen von Transformationsprozessen deutlich werden lassen. Die Inkarnation Gottes in Jesus Christus, das hat Dietrich Bonhoeffer ins Zentrum seiner Ethik gestellt, bedeutet ja gerade, dass Gott Mensch in dieser Welt wurde, dass er sie in all ihrer Fragilität und Begrenztheit, auch in all ihren Unabgeglichenheiten wahr- und annimmt. Versöhnung ist die Perspektive, die die Kraft der Veränderung in diese Welt trägt, ohne deren Brüche und Konflikte zu leugnen.¹¹ Dementsprechend stehen auch Christinnen und Christen in dieser Welt, sie haben Teil an ihren Spannungen und Ambivalenzen. Die Versöhnung lässt das nicht ungeschehen sein, auch die Glaubenden bleiben noch den Bedingungen dieser Welt unterworfen. Aber sie wissen doch, dass ihre Perspektive keine Letztgültigkeit beanspruchen kann. Gerade dieses Wissen um die eigene Partikularität schützt vor falscher Machtausübung und der Versuchung, die vermeintlich unumstößliche eigene Wahrheit mit Gewalt durchsetzen zu wollen.

Diese Linie lässt sich sogleich für das Kirchenverständnis weiter ausziehen. Auch hier ist unübersehbar, dass Franziskus die Lehre von der Kirche als *societas perfecta* weitgehend ungebrochen übernimmt. Hier ist es sicher auch kein Zufall, dass in dem titelgebenden Zitat die monastische Tradition der Brüderlichkeit mit anklingt. Überlegungen, die eine Einsicht in das Gebrochensein der Kirche, ihre Ambivalenzen, auch ihre durchaus ja konfliktverschärfenden Aktivitäten in der Vergangenheit mit thematisieren könnten, finden sich nicht. Und allem konzilianten Ton zum Trotz: Im Kern bleibt es ein Dokument lehramtlicher Autorität, die Wahrheit, die als architektonisches Prinzip das statische Zentrum der Argumentation bildet, ist mit der Perspektive des Sprechers, in diesem Fall Franziskus identisch. Erneut ist es interessant, wie die Enzyklika mit der Tradition des II. Vatikanums umgeht: Der Öffnung zu zeitgenössischen Themen steht eine Schließung gegenüber den Formen der Positionsbestimmung gegenüber. Damit aber erschwert die Enzyklika nicht nur den Schulterschluss mit anderen Konfessionen, sie liefert sich auch weitgehend schutzlos der Kritik aus, die der Gemeinwohlsemantik einen letztlich autoritären, wenn nicht sogar totalitären Gestus attestiert.¹² Hier wäre es aus protestantischer Perspektive anschlussfähiger, den eben skizzierten Weg einer Erkenntnis der eigenen Vorläufigkeit im Horizont des Glaubens weiter zu gehen und die Verbindung von Einheit und Wahrheit im Sinne von Hegels Bemerkungen aus der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ zum Verhältnis von Wahrheit und Ganzheit zu suchen: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist,

¹⁰ So hatte Franziskus in einem der ersten Interviews seines Pontifikats sich ganz prononciert mit der Formel charakterisiert „Ich bin ein Sünder“ – und damit die Tradition der Exerzitien auf das eigene Amt bezogen; die deutsche Fassung des Interviews ist online leicht zugänglich unter <https://www.herder.de/stz/online/das-interview-mit-papst-franziskus-teil-1/> (abgerufen am 1.4.2021).

¹¹ Vgl. *Dietrich Bonhoeffer, Ethik* (Dietrich Bonhoeffer Werke 6), Gütersloh 1992, bes. 31–62.

¹² Zur Problematik vgl. bes. den Überblick in *Herfried Münkler; Karsten Fischer, Einleitung: Rhetoriken des Gemeinwohls und Probleme des Gemeinnsinns*, in: dies. (Hg.), *Gemeinwohl und Gemeinnsinn. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung* (Forschungsberichte der interdisziplinären Arbeitsgruppe „Gemeinwohl und Gemeinnsinn“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften), Berlin 2002, 9–17.

was es in Wahrheit ist.“¹³ Einheit als Ganzheit, die die Konflikte zu integrieren vermag, muss daher dem Ende der Zeit vorbehalten bleiben – ein Gedanke, der schließlich zum dritten Problemkreis überleitet.

Dieser dritte Problemkreis ergibt sich aus dem Sachverhalt, dass in der Argumentation der Enzyklika die Differenz zwischen Protologie und Eschatologie nicht hinlänglich gewahrt bleibt – hier schließt sich der Bogen zu der eingangs hervorgehobenen Vision eines geschwisterlichen Zusammenlebens. Denn mit Blick auf die eschatologische Dimension der Verkündigung Jesu ist doch mit Nachdruck festzuhalten: Die Vision eines harmonischen Zusammenlebens ist reserviert für das noch ausstehende Reich Gottes. Es strahlt hinein in die Gegenwart, lässt sich dort aber noch nicht verwirklichen. Es bleibt eine eschatologische Verheißung. Demgegenüber vermitteln viele Passagen aus der Enzyklika den Eindruck, als habe es ein ursprüngliches, harmonisches Zusammenleben gegeben, das die Moderne willentlich verlassen hätte. Gerade die Ausführungen zu indigenen Kulturen lassen sich in diese Richtung lesen, und dazu passt es auch, dass die Enzyklika die Geschichte einseitig als Verfallsgeschichte erzählt. Emanzipationszugewinne, Gewinne an Lebenszeit und Freiheiten werden so letztlich delegitimiert.

Mit dieser Profilierung verbinden sich jedoch nicht nur theologische Probleme, die aus dem Zusammenfallen von Schöpfung und Erlösung resultieren, sondern erneut dürfte ein Schulterchluss mit progressiven politischen Kräften schwierig sein – gehört doch der Gedanke der Verbesserung der Verhältnisse zum Kernbestand politisch progressiver Kräfte. Verheißungsvoller erscheint es darum, die Kraft und die Hoffnung, die vom erwarteten Reich Gottes ausgehen, zu nutzen, um auch auf Erden eine Verbesserung der Lebensverhältnisse möglichst aller herbeizuführen. Die muss allerdings mit dem selbstkritischen Bewusstsein erfolgen, durch solche Handlungen zwar dem Reich Gottes näher kommen zu wollen, es aber nicht erreichen zu können. Oder, mit dem jüngst erschienenen Beitrag der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD zu den Herausforderungen eines Zusammenlebens in einer freiheitlichen Gesellschaft formuliert: Der christliche Glaube leitet dazu an, das Paradies zu proben – aber eben auch nur zu proben.¹⁴

Wie bereits immer wieder angesprochen, dürften die genannten Weichenstellungen eine weitergehende ökumenische Zusammenarbeit behindern. Das bedeutet aber nicht, die Anstöße, die von der Enzyklika ausgehen, nicht umfassend zu würdigen. Denn dass es in den benannten Themenbereichen signifikanter Veränderungen bedarf, steht außer Zweifel. Und zugleich wäre es vermessen zu behaupten, dass der Protestantismus bereits über die entsprechenden Methodiken und Denkmuster verfügen würde, um die infrage stehenden Probleme zu lösen. Gerade daher wäre eine ökumenische Debatte über die anstehenden Grundsatzfragen nötig – und möglicherweise kann diese Analyse einen kleinen Beitrag dazu leisten.

¹³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, neu hg. von Hans-Friedrich Wessels; Heinrich Clairmont, mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen (Philosophische Bibliothek 414), Hamburg 2011, 15.

¹⁴ Vgl. *Kammer für Öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Vielfalt und Gemein-sinn. Der Beitrag des evangelischen Christentums und der evangelischen Kirche zu persönlicher Freiheit und gesellschaftlichem Zusammenhalt, Hannover 2021.

“Fratelli tutti” creates an impressive vision for a peaceful coexistence of all people. In its consistently global orientation towards a world society, it is an impressive document that is quite exemplary for Protestant ethics. Beyond the consensus on the aims, however, further ecumenical cooperation is impeded by its basic systematic decisions, the critique of modernity and the guiding idea that orientation towards the truth represented by the magisterium is the key to harmonious coexistence.