



Stefan Einsiedel

Partizipation als Antwort auf Armut und Klimawandel?

Armuts- und Teilhabeforschung auf den Spuren
von Amartya Sen und Papst Franziskus

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis	9
Einführung	11
1. Ausgangsfrage, Entstehung und grundlegendes Ziel der Arbeit	11
2. Zur Bedeutung der Begegnung „mit den Rändern“	17
3. Vielfältige Verknüpfungen von Armut und Klimawandel.....	21
Zentrale Thesen zu Armut, Partizipation und Gerechtigkeit bei Amartya Sen und Papst Franziskus... 30	30
4. Die Ursprünge von Amartya Sens Capability Approach	30
5. Vom Capability Approach zur „akzeptablen Gerechtigkeit“	39
5.1. Die Listendebatte der 1980er Jahre	40
5.2. Praktische Umsetzung der Capability-Listen seit den 1990er Jahren	46
5.3. Thesen zur Bedeutung von Partizipation und Gerechtigkeit in Sens Werk.....	57
6. Korrelation von Wohlstand und Demokratie: statistische Evidenz oder akademisches Wunschdenken?.....	65
7. Die Kraft der Legitimation	74
7.1. Legitimation durch partizipative Identifikation.....	75
7.2. Die Ko-Evolution von Legitimation, Partizipation und Bildung: ein Blick in die europäische Geschichte	81
8. Partizipation und Religion: die Bedeutung der Gerechtigkeit.....	101
8.1. Begründung der Kapitalismuskritik bei Papst Franziskus.....	109
8.2. Begründung der „Option für die Armen“	150
8.3. „Sorge um das gemeinsame Haus“: Begründung des ökologischen Bewusstseins bei Papst Franziskus	159
9. Die Neuentdeckung der Subsidiarität im Zeichen der Nachhaltigkeit	171
Praxistest: Teilhabeforschung in Indien.....	185
10. Konzeption eines Fragebogens.....	185
11. Datenerhebung in indischen Slums und Dörfern	190
11.1. SKG Sangha: neue Technologien für traditionelle Bauerndörfer	193
11.2. Mahila Housing SEWA Trust (MHT): Dynamik der Selbsthilfe in städtischen Slums.....	197
11.3. LAYA: Klimaschutz in indigenen Urwalddörfern.....	201
12. Auswertung der Daten	206
12.1. Messung des Wohlstands.....	210
12.2. Messung der Partizipationsintensität.....	218
12.3. Die Ergebnisse in der Gesamtbetrachtung.....	231
Schlussbetrachtung und Ausblick.....	252
Anhang	255

Übersichtskarte der besuchten Projekte.....	255
Wesentliche Quellen zur Gestaltung des Fragebogens.....	256
Fragebogen.....	258
Auswahl relevanter Korrelationen	267
Literaturverzeichnis.....	272
Darstellungsverzeichnis.....	294

Vorwort und Danksagung

Für die hier vorliegende Doktorarbeit habe ich mich jahrelang intensiv mit den Werken von Amartya Sen und Papst Franziskus beschäftigt; was mich dabei am meisten beeindruckte (und ein kurzes persönliches Gespräch mit Papst Franziskus bestätigte diesen Eindruck) ist deren Kunst des aufmerksamen, vorurteilsfreien Zuhörens. In seinem Schreiben „Amoris Laetitia“ verrät Papst Franziskus, wie wichtig für einen Christen in Staat, Familie und Gesellschaft die Kunst des Zuhörens ist: „Das erfordert die Askese, nicht mit dem Reden zu beginnen, bevor der passende Moment gekommen ist. Anstatt anzufangen, Meinungen zu äußern und Ratschläge zu erteilen, muss man sich vergewissern, ob man alles gehört hat, was der andere zu sagen hat“ (AL 137).

Ich möchte allen danken, die diese Arbeit ermöglicht haben, indem sie mir Herz und Ohr geöffnet haben, mir zuhörten und mich lehrten, selbst genauer hinzuhören: Zunächst meinem Doktorvater Prof. Dr. Joachim Genosko für sein jahrelanges konzentriertes Zuhören und seine leisen, aber sehr wertvollen Ratschläge, meinem Zweitkorrektor Prof. Dr. Markus Vogt für Ermutigung und Inspiration genau im richtigen Moment und Dekan Prof. Dr. mult. Anton Burger stellvertretend für all die hilfsbereiten Dozent*innen und Mitarbeiter*innen der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt Ingolstadt. Vielen Dank auch an all die vielen Wissenschaftler*innen, die mich mit hilfreichen Ratschlägen und kritischen Nachfragen unterstützten, insbesondere Dr. Claudius Mott, Prof. Dr. Martin Binsler, Dr. Almuth Schaubert und Prof. Dr. Cilja Harders und meinen wunderbaren Kolleg*innen am Zentrum für Globale Fragen in der Hochschule für Philosophie in München.

Eine ganze Reihe von Ordensleuten haben diesen Weg begleitet und haben mir durch ihr persönliches Beispiel geholfen, die Spiritualität von Papst Franziskus und dessen besondere Zuwendung zu den Armen besser zu verstehen: die Jesuiten P. Hermann Graupner, P. Karl Kern, Br. Dieter Müller und Br. Michael Schöpf sowie Sr. Maria Stadler M.C. Zwei weitere Geistliche waren mir in Indien und Europa wertvolle Wegbegleiter: Fr. Karl Udo Pemsil OT und Paulson Antony Kochuthara. Tiefbeeindruckt haben mich die Gastfreundschaft und Auskunftsbereitschaft der Hilfsorganisationen, ohne deren Hilfe diese Arbeit reine Theorie geblieben wäre; besonders hervorheben möchte ich Siddharth D'Souza (LAYA), Bhavna Maheriya und Bijal Brahmhatt (SEWA), Vidya Sagar Devabhaktuni (SKG Sangha), M C Raj (REDS), sowie Vincent Möller und Dr. Bernd Bornhorst (MISEREOR).

Der abschließende und größte Dank gilt meiner Familie und Freunden, insbesondere Dr. Ralf Müller, meinen Eltern und meiner lieben Ehefrau Judith, die mich nicht nur als geduldige und genaue Korrekturleser unterstützten, sondern in Liebe und Freundschaft

durch all die Anstrengungen dieser Arbeit begleiteteten. Ich hoffe, ich kann mit der Veröffentlichung dieser Arbeit nicht nur einen kleinen Beitrag zur interdisziplinären Diskussion rund um die sozial-ökologische Transformation leisten, sondern auch dazu beitragen, die Ideale des Hinhörens, Mitfühlens und Weiterhelfens, die all die hier genannten Personen teilen, ein Stück weit weiterzutragen.

München, im Juli 2020

Stefan Einsiedel

8. Partizipation und Religion: die Bedeutung der Gerechtigkeit

In den vergangenen Kapiteln gerieten wiederholt zwei Themengebiete ins Blickfeld, die einzeln für sich genommen in ihrer Weite kaum zu fassen sind, die hier allerdings in Hinblick auf Teilhabe und Nachhaltigkeit eine große Schnittmenge aufweisen und so gemeinsam besser greifbar werden: die in so vielen Fachdisziplinen aufscheinende Frage nach „Gerechtigkeit“ sowie der Einfluss von Religionen auf Wirtschafts- und Gesellschaftsstrukturen auch außerhalb ihres eigentlichen Geltungsbereiches. Wie bereits geschildert, zieht sich die Frage nach Gerechtigkeit (beziehungsweise die Empörung über „Ungerechtigkeit“, welche aber nicht einfach als „Gegenpol“ zur Gerechtigkeit oder als bloße „Gerechtigkeitslücke“ verstanden werden sollte)¹¹³ wie ein roter Faden durch Amartya Sens Werk, der sich diesem Thema auch mittels der aristotelischen Frage nach dem Wesen des Menschen und dem ihm angemessenen „guten Leben“ näherte. Anders als bei dem für ihn so wichtigen John Rawls steht bei Sen allerdings weniger die Suche nach dem Idealzustand einer wahrhaft gerechten Gesellschaftsordnung im Mittelpunkt, bei deren exakten Ausformulierung eben auch die Gefahr besteht, sich in „vielen Aporien, Widersprüchen und unhaltbaren Überlegungen“ (Küppers 2015, S. 11) zu verlieren. Vielmehr betont Sen die Bedeutung seiner Capabilities, die individuelles Wachstum und gemeinschaftliche Teilhabe ermöglichen und so dem Einzelnen eben *durch* dieses Wachstum und *durch* diese Teilhabe zumindest „akzeptable Gerechtigkeit“ (vgl. Kapitel 5) und ein zwar nicht ideales, aber doch insgesamt gelungenes, „gutes Leben“ ermöglichen sollen. In gewisser Weise ist dieser Grundgedanke einer zwar nicht perfekten, aber doch ausreichend guten Gerechtigkeitsverwirklichung durch die eigenverantwortliche Teilhabe möglichst Aller

¹¹³ Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang die Warnung von Judith Shklar (1928-1992), „dass Injustice“ viel zu oft und unreflektiert als bloße „Absence of Justice“ (Shklar 1990, S. 15) beschrieben werde: eine gefährliche Vereinfachung aufgrund semantischer Spiegelbildlichkeit, die – so Shklar – schlichtweg falsch sein könnte. In ihrer Beschäftigung mit der vermeintlichen Polarität „Gerechtigkeit – Ungerechtigkeit“ beklagt Shklar gerade in ihren späten Publikationen („Ordinary Vices“ 1984 und „Faces of Injustice“ 1990), dass (insbesondere in der westlichen Welt) große Teile der akademischen Philosophie und Theologie, der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften zu einseitig auf eine theoretische Definition der Gerechtigkeit fixiert seien, während sich in der gelebten (Alltags-) Ethik, wie sie sich in Literatur, Theater, Musik und darstellender Kunst (aber auch der Rechtswissenschaft) spiegle, eine ebenso intensive wie einseitige Beschäftigung mit den Ausdrucksformen der Ungerechtigkeit zeige. Kaum eine Disziplin nehme sich mit den gleichen Untersuchungsmethoden beider Themengebiete an, gehe aber häufig leichtfertig davon aus, durch die Kenntnis eines Bereichs ausreichend genug über dessen vermeintlichen Gegenpol informiert zu sein. Die ungewöhnlich vielen interdisziplinären Quellenverweise in der Argumentation von Papst Franziskus (vgl. auch S. 131) wie auch bei Amartya Sen mögen zum Teil auch darauf zurückzuführen sein, dass sich die Kenntnis von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit aus sehr unterschiedlichen Disziplinen speist; beide Autoren entziehen sich dieser Polaritätsfalle auf ihre Weise: Sen indem er bevorzugt eine „akzeptable Gerechtigkeit“ anstrebt, während Papst Franziskus (wie anschließend deutlich wird) meist den Prozess betont, der Ungerechtigkeit schmälert.

eine Variante von Adam Smiths Vorstellung der „unsichtbaren Hand“¹¹⁴ des freien Marktes – wobei es für das Funktionieren beider Varianten entscheidend ist, möglichst niemanden auszuschließen, sondern jeden einzelnen bestmöglich für die eigenverantwortliche Teilhabe auszurüsten. Doch ist dieser freiheitliche Grundgedanke, der angesichts weltweiter Armut und Ungleichverteilung schon seit seiner Formulierung im 18. Jahrhundert immer wieder heftig in Zweifel gezogen worden ist, auch heute noch zielführend und auf den Bereich der Nachhaltigkeit erweiterbar? Gibt es also belastbare Argumente zugunsten der Förderung freiheitlicher Teilhabe, wenn der alte und längst noch nicht gelöste Zielkonflikt zwischen „Wirtschafts- bzw. Wohlstandswachstum“ und „sozialer Balance“ nun auch noch um das Ziel „Erhalt der natürlichen Lebensgrundlagen“ erweitert wird?

Bei dieser schwierigen Frage kann die Beschäftigung mit der Katholischen Soziallehre erhellend sein: Sie ist genau in diesen Spannungsbogen zwischen Individuum und Gruppe, Person und Institution, Freiheit und Verpflichtung, Förderung von Wirtschaftswachstum und sozialem Ausgleich hineingepflanzt, erfüllt mit ihrer „*permanenten Vermittlung zwischen Individualität und Solidarität*“ (Küppers 2015, S. 11) gleichzeitig eine „*positiv-fördernde und kritisch abwehrende Aufgabe*“ (Rauscher 1991, S. 7) und ist gerade durch ihren religiösen Ursprung gut mit der Schwierigkeit vertraut, einerseits hehre Idealzustände zu erörtern und andererseits in der notwendigen alltäglichen Konsenssuche gangbare Wege in die Lebenswirklichkeit der breiten Massen zu eröffnen.¹¹⁵ Und gerade das Werk von Papst Franziskus, der die ideengeschichtlich bislang eher

¹¹⁴ Zur Bedeutung und (durchaus religiös geprägten) Genese des Begriffs der „unsichtbaren Hand“, der in Adam Smiths Werken nur insgesamt dreimal (jeweils in anderem Zusammenhang) verwendet wird, vgl. auch Sedláček 2012. Der Begriff kann zwar als Aufforderung gedeutet werden, die Kräfte des Marktes möglichst frei walten zu lassen, da die „unsichtbare Hand“ dafür sorgt, dass eigennütziges Gewinnstreben zur Mehrung des allgemeinen Wohls beiträgt (Smith 1759, VI.1.10, S. 165), obwohl bei Smith sowohl in „*Moral Sentiments*“ (Smith 1759) als auch „*Wealth of Nations*“ (Smith 1776) nicht die Aufforderung zur rücksichtslosen Konkurrenz, sondern das Staunen über das Wirken dieser unsichtbaren Hand im Vordergrund steht, die selbst einem (von Smith gerade in „*Moral Sentiments*“ durchaus sehr unsympathisch gezeichneten) egoistischen Gewinnstreben doch auch noch eine positive Wirkung zukommen lässt, den Egoismus allerdings nicht entschuldigt. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit gerät damit ein Aspekt ins Blickfeld, der den ursprünglichen Intentionen Smiths näher kommen dürfte als die ihm bisweilen unterstellte Apologie der unbegrenzten Konkurrenz: Das Argument der „unsichtbaren Hand“ kann auch als Plädoyer für Subsidiarität verstanden werden, bei der abstrakte, in ihrer Fülle kaum zu definierende Ziele wie das „Gemeinwohl“ oder „Gerechtigkeit“ am ehesten dadurch verwirklicht werden, dass jeder Marktteilnehmer diese Ziele in seinem konkreten Lebensumfeld so verwirklicht, wie es ihm richtig erscheint.

¹¹⁵ Dies legt den Gedanken nahe, dass, so wie die Vorstellung von „Gerechtigkeit“ in der Katholischen Soziallehre nicht nur als unerreichbares Idealbild dient, sondern ähnlich wie Kants „regulative Idee“ als motivierender „*sozial-ethischer Leitgedanke*“ (Küppers 2015, S. 11) fungiert, analog auch der abstrakte Begriff der „Nachhaltigkeit“ idealerweise als „Leitstern“ betrachtet werden sollte, der Orientierung und Klarheit schenkt, ohne durch seine unerreichbare Ferne zu demotivieren.

kontinentaleuropäisch geprägte katholische Soziallehre¹¹⁶, die in den USA bisweilen gar als „*the church's best kept secret*“ (Küppers 2015, S. 3) bezeichnet wurde, weiter globalisiert und mit den Anliegen der Befreiungstheologie und der „Option für die Armen“ zusammenführt und dabei den Anliegen der Ökologie einen ganz neuen Stellenwert einräumt, ist bestens geeignet, die in der Beschäftigung mit Amartya Sen aufgeworfenen Fragen über die Verwirklichung von Gerechtigkeit und Teilhabe durch einen zusätzlichen Blickwinkel zu ergänzen und dabei exemplarisch zu zeigen, welche Rolle Religion bei der Suche nach nachhaltigen Entwicklungspfaden spielen kann.

Bevor nun im Folgenden anhand der Werke von Papst Franziskus¹¹⁷ dessen wesentliche Denkanstöße für die Bedeutung von Teilhabe beim Kampf gegen Armut und Klimawandel genauer analysiert werden, ist es hilfreich, ein paar kurze Thesen voranzustellen, deren Kernaussagen in den weiteren Unterkapiteln immer wieder auftauchen und noch ausführlicher belegt werden. Diese Thesen über die Arbeits- und Denkweise von Papst Franziskus erleichtern das Verständnis seiner (häufig in Presse und Fachliteratur so bezeichneten, aber eigentlich schlecht betitelten) „*Kapitalismuskritik*“¹¹⁸ (Füssel/Ramminger 2015, S. 82) – wesentlich wichtiger sind sie jedoch für sein hier ebenfalls zu schilderndes Bemühen um die „Option für die Armen“ und seine Verdienste um die Begründung eines umfassenden ökologischen Bewusstseins innerhalb des päpstlichen Lehramts. Um zu verstehen, wie Papst Franziskus in diesen drei Themenfeldern, also in der ökonomischen, sozialen und ökologischen Sphäre, durch die Einnahme neuer Blickwinkel und das Aufzeigen von Querverbindungen wesentlich zur aktuellen Debatte

¹¹⁶ Die zentraleuropäische Dominanz zeigt sich einerseits in den (seit Paul VI recht ausführlichen) direkten Quellenverweisen, aber auch am akademischen Hintergrund der hauptverantwortlichen Zuarbeiter der jeweiligen Enzykliken. Zu den vorwiegend deutsch/italienisch/französischen Quellen von Kardinal Tommaso Zigliaras Entwurf zu „*Rerum Novarum*“ vgl. insb. Ashley 1991 S. 197ff und Marx 2017 S. 3ff, zu Oswald v. Nell-Brennings SJ eigenen Aussagen bezüglich seines Entwurfs zu „*Quadragesimo Anno*“ vgl. Hagedorn 2018 S. 39f, zu den Quellen in „*Pacem in Terris*“ vgl. die Angaben des mutmaßlichen Hauptautors Kardinal Pietro Pavan (Pavan 2003), zum überwiegend französischen Einfluss auf „*Populorum Progressio*“ vgl. Weber 1968-a S. 60 u. 65f; wissenschaftlich noch weniger erforscht sind der Beitrag von Johannes Schasching SJ zu „*Laborem Exercens*“ und „*Centesimus Annus*“ sowie von Stefano Zamagni zu „*Caritas in Veritate*“.

¹¹⁷ Für die vorliegende Arbeit wurden sämtliche bislang von Papst Franziskus/Jorge Bergoglio verfassten eigenständigen Werke, beginnend mit „*Korruption und Sünde*“ (KS, 1991) bis „*Gaudete et Exsultate*“ (GE, 2018) herangezogen, ebenso zahlreiche Predigten und Ansprachen, nicht jedoch Bücher, die auf Interviews oder Gesprächen mit dem Papst beruhen und dann unter dessen Namen veröffentlicht wurden. Zur besseren Lesbarkeit werde im Folgenden Literaturverweise auf päpstliche Lehrschreiben sowie auf die Frühwerke Bergoglios mit den Anfangsbuchstaben abgekürzt. Eine detaillierte Übersicht findet sich im Literatur- und Abkürzungsverzeichnis.

¹¹⁸ Papst Franziskus meidet diesen Ausdruck (vgl. auch Fußnote 168, S.132), doch da der Begriff in der akademischen Diskussion wie auch in der breiten öffentlichen Wahrnehmung des Wirkens von Papst Franziskus fest etabliert ist, wird er auch hier bisweilen verwendet, vor allem wenn es darum geht, dass die Wirtschaftssystemkritik dieses Papstes von Dritten als Kapitalismuskritik empfunden wird.

und Lösungsfindung beiträgt, ist es hilfreich, sich immer wieder die zentralen Charakteristika seines Werks vor Augen zu rufen:

1. **Die Arbeits- und Argumentationsweise von Papst Franziskus ist in erster Linie die eines Exerzitenmeisters, der den individuellen Entscheidungsprozess seines Gegenübers anstoßen und begleiten will, nicht die eines primär ergebnisorientierten Aktivisten oder allgemeingültige Aussagen anstrebenden Wissenschaftlers.** Anders als seine Amtsvorgänger, die durch ihren stärker universitär geprägten Hintergrund¹¹⁹ und ihre meist langjährige Kurienmitarbeit dazu neigten, auch in ihrer päpstlichen Lehrtätigkeit primär eindeutige Ergebnisse und Entscheidungen mitzuteilen, die sie als Resultat eines von ihnen und ihren Mitarbeitern vollzogenen Recherche- und Denkprozesses für allgemein gültig und wichtig erachteten, vermittelt der durch seine langjährige ignatianische Exerzienerfahrung geprägte Papst Franziskus bevorzugt Entscheidungskriterien für einen noch nicht abgeschlossenen Such-, Wachstums- und Findungsprozess, den individuell zu durchleben er jedem seiner Leser selbst zumutet. Dabei ist seine Argumentationsweise selten Definitions-orientiert, sondern auf die Unterstützung dieses dynamischen Prozesses ausgerichtet. Im Zentrum stehen daher seltener unumstößliche oder allgemeingültige Ist- oder Darf-Aussagen, sondern meist ein fragendes „Soll“ oder ein ermutigendes „Kann“, bisweilen auch ein heftiges „So nicht!“. Damit entzieht er sich (wie im Folgenden immer wieder deutlich wird) häufig der ordnungspolitischen Systemfrage und der wirtschaftspolitischen Einordnung: Nur selten (etwa in seiner Rede zur Verleihung des Karlspreises am 6. Mai 2016) bekennt sich Papst Franziskus verhältnismäßig klar zu einem Wirtschaftssystem (der sozialen Marktwirtschaft), vielmehr kreist sein Bemühen meist darum, konkrete Missverhältnisse anzuprangern¹²⁰ und jeden einzelnen dazu zu animieren, aktiv und eigenverantwortlich zu einer Verbesserung beizutragen. Analog zu der in Abbildung 1 (S. 15) skizzierten Grundfrage dieser Arbeit und zu Amartya Sens idealistischem Pragmatismus geht es auch Papst Franziskus weniger um die Definition eines Ist- oder

¹¹⁹ Zwischen dem Amtsantritt von Leo XIII 1878 und dem Rücktritt von Benedikt XVI 2014 war lediglich Pius X (1903-1914) der einzige nicht promovierte Pontifex; Pius XII, Johannes Paul II und Papst Benedikt XVI dienten jeweils einige Zeit als hauptberufliche Hochschulprofessoren.

¹²⁰ Entsprechend heißt es im häufig missverständlich zitierten Evangelii Gaudium spezifisch „*diese Wirtschaft tötet*“ (EG 53), wobei sich bei Betrachtung des Gesamtkontextes „*kaum stichhaltige Anhaltspunkte*“ (Althammer 2014, S. 13) dafür finden, dass „*Evangelii Gaudium gegen den Markt*“ (ebd.) als solchen argumentiert. Im folgenden Kapitel wird noch stärker auf diese Thematik eingegangen, aber bereits hier sei betont, dass Papst Franziskus in diesem als „*geradezu linksradikal*“ (Süddeutsche Zeitung, 26. November 2013) kritisierten, allerdings rein kircheninternen Lehrschreiben mehrfach auf das Kompendium der Soziallehre der Kirche verweist und klarstellt, dass EG „*kein Dokument über soziale Fragen*“ (EG 184) sei.

Soll-Zustandes, als um die Erfassung einer Veränderungsdynamik, um den Transformationsprozess, der Ist- und Sollzustand miteinander verbindet. So kann das Werk dieses Papstes nur dann angemessen verstanden und gewürdigt werden, wenn seine aufrüttelnde Kritik („*diese Wirtschaft tötet*“, EG 53) auch im steten Zusammenhang mit seinen Lösungshinweisen („*Ungerechtigkeit wird besiegt durch Solidarität*“, Predigt vom 15. Februar 2016) betrachtet wird. Diese lösungsorientierte Arbeitsweise, die aufrüttelt, aber nicht apodiktisch urteilt, passt in der Bandbreite des päpstlichen Lehramtes besonders gut zum Wesen der Katholischen Soziallehre, die gern als „*Gefüge offener Sätze*“ (Wallraff 1975, S. 26, zitiert nach Marx 2016, S. 6) charakterisiert wird und sich damit als „*theologische Materie besonderer Art*“ (Marx 2016, S. 6) in ihrem Charakter signifikant von anderen Teilen der kirchlichen Lehre, etwa der Dogmatik oder dem Kirchenrecht unterscheidet (ebd.).

- 2. Die von ignatianischer Spiritualität und dem Bemühen um ganzheitliches Erfassen geprägte Arbeitsweise ist charakterisiert durch eine beträchtliche Ausweitung der Bandbreite der herangezogenen Quellen.** Dabei vernachlässigt Papst Franziskus nicht die von seinen Vorgängern gern zitierten wesentlichen biblischen oder lehramtlichen Autoritäten, sondern erweitert den Quellenumfang enorm und bemüht sich durch Verweise auf lokale Bischofssynoden und Persönlichkeiten außerhalb der katholischen Welt um einen betont brüderlichen Ton und gewissermaßen um eine Argumentation auf Augenhöhe (vgl. Tabelle 3, S. 131). Dies liegt nicht nur an dem von seinem Ordensgründer empfohlenen ganzheitlichen „*Fühlen und Kosten der Dinge von innen*“ (Loyola 1548/2010, S. 7) und an der beschriebenen Disparität der Erkenntnismöglichkeiten von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit (vgl. Fußnote 113, S. 101), sondern auch wesentlich an der „*Komplexität der ökologischen Krise und ihrer vielfältigen Ursachen*“ (LS 63), zu deren Lösung „*kein Wissenschaftszweig und keine Form der Weisheit beiseitegelassen werden*“ (ebd.) dürfe, da es notwendig sei, „*auf die verschiedenen kulturellen Reichtümer der Völker, auf Kunst und Poesie, auf das innerliche Leben und auf die Spiritualität zurückzugreifen*“ (ebd.).¹²¹

¹²¹ Die Fülle an kunsthistorischen und literarischen Verweisen im Werk Bergoglios bietet Material für umfangreiche Untersuchungen, die einen lohnenden Schlüssel zum Verständnis dieses Papstes darstellen würden, aber hier nur am Rande thematisiert werden können (bis hin zu den cineastischen Querverweisen, etwa in AL Nr. 129). Zur intensiven Beschäftigung des späteren Papstes mit der klassischen Literatur sei hier lediglich auf dessen Lehrauftrag am Immaculate Conception College in Santa Fé (1964-1965) und am Colegio del Salvatore in Buenos Aires (1966) sowie auf das Geleitwort seines Weggefährten José María Arancedo zur argentinischen Erstausgabe von Bergoglios „*Offener Geist und gläubiges Herz*“ verwiesen; für seine kunsthistorischen Interessen vgl. „*Stimmen*

3. **Nicht das (ihm auch sehr wichtige) Mitleid mit der Not der Armen steht am Beginn und im Zentrum des Wirkens und Argumentierens von Papst Franziskus, sondern eine grundlegende, tiefe Erschütterung über die Nicht-Entfaltung von menschlichem Potential bei allen Menschen.** Besonders seine vor der Papstwahl entstandenen Werke „Korruption und Sünde“ (KS, 1991) und „Offener Geist und gläubiges Herz (OGGH, 2012), aber auch zahlreiche spätere Aussagen verraten eine tiefe Betroffenheit darüber, wie ungünstige Wirtschafts- und Gesellschaftsumstände einerseits gerade den Ärmsten viele Entfaltungsmöglichkeiten vorenthalten, wie andererseits aber auch Wohlhabendere durch das Unterlassen von Mitfühlen, Teilen und Mitgestalten einer gerechteren Ordnung viel eigenes menschliches Entwicklungspotential verschwenden. Arme und Wohlhabende sind damit beide Opfer, die Ermahnungen des Papstes intendieren immer das Wohl beider Seiten. Wie im Unterkapitel 8.3. („Begründung der Option für die Armen“) deutlich wird, sieht gerade dieser Papst nicht nur eine moralische Verpflichtung zur Hilfe für die Armen, sondern auch wesentliches positives Erkenntnis- und Wachstumspotential in der Beschäftigung mit der Armut.
4. **Charakteristisch ist auch das „prophetische Element“ in seinem Denken und Wirken.** Häufig erinnert der Sprach- und Argumentationsstil von Papst Franziskus an „Prophetenrede“ (Bernhardt 2015, S. 49) und dies in mehrfacher Hinsicht: Er rüttelt auf, aber nicht indem er neue Wahrheiten verkündet, sondern eher eine „Re-Aktualisierung“ bekannter Normen und Prinzipien vornimmt und den Blick weitet auf einen noch weitergehenden Gültigkeitsrahmen eigentlich altbekannter

der Zeit“ vom 19.09.2013 und „Augsburger Allgemeine“ vom 15.03.2013. Die enge Verbindung zwischen ignatianischer Spiritualität und klassischer Literatur zeigt sich bereits in der Widmung an Ignatius von Loyola, die Bergoglios Lieblingsdichter Friedrich Hölderlin seinem Hauptwerk „Hyperion“ voranstellt (vgl. OGGH S. 30) und spiegelt sich immer wieder im Werk der von Bergoglio intensiv studierten und regelmäßig zitierten(jesuitisch geprägten) Theologen Karl Rahner, Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac und Yves Congar (vgl. auch Erbacher 2014). Auffallend ist in diesem Zusammenhang, dass in den ersten Publikationen Bergoglios (KS 1991, OGGH 2012) eine direkte Auseinandersetzung mit der Armut noch verhältnismäßig schwach ausgeprägt ist, in all seinen Publikationen aber eine tiefe Beschäftigung mit den frühen Kirchenvätern – insbesondere Ephräm der Syrer (306-373), Basilius von Caesarea (330-379), Vinzenz von Lérins (434-450) – erkennbar ist, die sich durch Dreierlei auszeichneten: einen sehr einfachen, trotz hoher kirchlicher Würden geradezu asketischen Lebenswandel mit großem persönlichen Engagement für die Armen, eine tiefe Christus-Bezogenheit in ihrer Theologie, die sie mit hoher lyrischer Kraft und Empfindsamkeit ausdrücken, und drittens das Fehlen von allzu intensiven philosophischen, staats- oder gesellschaftstheoretischen Überlegungen; gerade die für letzteres prägenden Autoren Augustinus („De civitate dei“) und Thomas von Aquin („De regimine principum“) spielen in den vorpäpstlichen Schriften Bergoglios praktisch keine Rolle, werden aber in Enzykliken gerne (wenn auch nicht so häufig wie bei seinen Vorgängern) zitiert. Auffallend ist, wie der Stil Hölderlins und Ephräms mit ihrer sinnlichen Ergriffenheit, dem lyrischen Überschwang und umfassenden Gottesempfinden in den Formulierungen von Papst Franziskus nachklingt – auf den Punkt gebracht, könnte man Bergoglios Stil damit auch als Christus-zentriert, vor-mittelalterlich und nachkonziliar (vgl. dazu auch Erbacher 2014) bezeichnen.

Grundsätze¹²²; auch die starke Betonung von Selbstkritik und selbstgewählter Bedürfnislosigkeit und das traditionelle Eingebunden-Sein des Propheten in die Gesamtheit des am Prophetendienst teilhabenden Gottesvolkes¹²³ (mit der damit implizierten Aufwertung des Partizipationsprinzips) sind dafür kennzeichnend.

5. **Das Werk von Papst Franziskus entzieht sich zwar einer eindeutigen ordnungspolitischen Einordnung und vermeidet konkrete Aussagen zum Prinzip des freien Marktes und des ungehinderten Wettbewerbs, verteidigt aber umso entschiedener den generellen Wert der Freiheit, die beide erst zulässt.** Nicht die (eigentlich irrelevante) Frage, ob Papst Franziskus nun „linksradikal“, „Peronist“ oder „Antikapitalist“¹²⁴ ist oder ob er dem Markt Freiheit zugestehen will, ist weiterführend, sondern die Frage, durch welche Prinzipien und Strukturen seiner Meinung nach jedem einzelnen die Freiheit gegeben werden kann, an diesem Marktgeschehen und wirtschaftlichen Konkurrenzkampf teilzunehmen – oder sich ebenso frei diesen zu entziehen. Die hier eigentlich wichtige Frage nach der generellen Bedeutung und Begründung von Teilhabe, die dieser Freiheit dient, (und die wirtschaftspolitische Teilfrage, in wie weit ein freier Markt und Konkurrenz dazu beitragen,) erfährt durch die Theologie dieses Papstes eine wesentliche Bereicherung, vor allem indem er (wie anschließend gezeigt wird) den Geltungsbereich der christlichen Soziallehre erweitert und den traditionellen Prinzipien der Solidarität und Subsidiarität neue Aktualität verleiht – Prinzipien, die diese Freiheit für viele überhaupt erst aushaltbar machen. Im folgenden Kapitel wird deutlich, dass dieser freiheitliche Ansatz von Papst

¹²² Beispielhaft ist die Erweiterung der Grundsätze der Katholischen Soziallehre auf das gesamt „gemeinsame Haus“ des Ökosystems Planet Erde in *Laudato Si*, sie sie im Kapitel 8.3. geschildert wird.

¹²³ Ähnlich Walzers Charakterisierung des Propheten als „connected critic“ (Walzer 1987, S. 57).

¹²⁴ Vgl. Die WELT 5.12.2015, Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung 1.12.2013, Althammer 2014 S. 3. Wollte man Papst Franziskus, der sich ja, wie geschildert, klar zur Sozialen Marktwirtschaft bekannt hat, nur aufgrund seiner Aussagen einem Ordnungsmodell zuordnen, so gelänge dies am ehesten mit der erstmals in den 1920er Jahren von christlich-jüdisch sowie gewerkschaftlich geprägten Wirtschaftswissenschaftlern wie Fritz Naphtali (1888 – 1961) entwickelten und in den vergangenen Jahren eher sporadisch weiterentwickelten Idee einer „Wirtschaftsdemokratie“ (Frühbauer 2013), die sich laut Beschreibung ihrer heutigen Proponenten vor allem durch die folgenden Ziele auszeichnet: (1.) „Demokratisierung aller Lebensbereiche – einschließlich der Wirtschaft – und das bedeutet konkret: Demokratisierung aller Ebenen wirtschaftlichen Handelns und infolgedessen Begrenzung der Konzentration wirtschaftlicher Macht.“ (2.) Vermeidung von „Systemkonservierung, sondern Systemveränderung als zentrales Reformziel“, (3.) „Mindestmaß an sozialer Sicherheit und Vermeidung bzw. Abbau ökonomischer Ungleichheiten zur Sicherung des Funktionierens demokratischer Systeme“ (4.) „Regulierung der Finanzmärkte, (...) Schaffung von Anreizen und Auflagen für eine öko-soziale Transformation“, „gezielte Förderung der Gemeinwohlorientierung unternehmerischer Entscheidungsprozesse“, Betonung eines „Mehrebenensystems“ und Förderung der „unternehmerischen Mitbestimmung, Selbstbeteiligung, Selbstbestimmung sowie der politischen Partizipation vor Ort und im Alltag“ (Frühbauer 2013. S. 9ff) – ein in vielen Teilfragen allerdings recht vages Modell, das angesichts schwacher gesellschaftlicher, gewerkschaftlicher und akademischer Unterstützung wohl eher als Utopie zu bezeichnen ist.

Franziskus sich kaum zur Vereinnahmung in ideologischen Debatten eignet¹²⁵, dafür aber umso mehr dazu beiträgt, dass die katholische Soziallehre nicht mehr nur, wie schon lange, „dem Dialog zwischen Kirche und Welt dient“ (Marx 2016, S. 6), sondern zunehmend auch den innerweltlichen Dialog, etwa im Rahmen der Klimaschutzverhandlungen oder zwischen Wachstumskritikern und Wirtschaftswissenschaftlern, unterstützt: eine zunehmende Weiterentwicklung vom Dialogpartner zum Dialog-Ermöglicher, wie es etwa die Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte der jüngsten Studie „Raus aus der Wachstumsgesellschaft?“¹²⁶ der Deutschen Bischofskonferenz nahelegt.

6. **Missverständlich oder sogar problematisch werden Aussagen von Papst Franziskus meist dann, wenn er von den gerade geschilderten positiven Eigenheiten und Charakteristika seiner üblichen Arbeits- und Argumentationsweise abweicht.** Insbesondere bei seinen immer wieder eingestreuten Kommentaren zum Themenbereich „Finanzmarkt“¹²⁷ wird deutlich, wie wertvoll die gerade genannten Eigenheiten für die Qualität und die Überzeugungskraft des Werkes von Papst Franziskus sind – und wie angreifbar er sich macht, wenn er in einer Aussage einzelne oder mehrere dieser Charakteristika vermissen lässt. So sind die heftigen Angriffe auf das „Finanzwesen“ (Ansprache vom 1. August 2018), das „gasförmig“ (ebd.) und „nicht zu fassen, sondern zu überwinden“ (ebd.) sei, zwar zum Teil mit dem „prophetischen Eifer“ zu erklären, der aufrütteln und retten will, doch leiden die Aussagen gerade in diesem Themenbereich darunter, dass sie bisweilen erstaunlich pauschal und verallgemeinernd formuliert sind und nicht den freiheitlichen, fein unterscheidenden Geist und das interdisziplinäre Quellenstudium verraten, wie sie sonst für diesen Papst typisch sind.

In den folgenden drei Unterkapiteln soll deutlich werden, wie die von dieser geschilderten Arbeitsweise geprägte aufrüttelnde Wirtschaftskritik (Kapitel 8.1.) , die „Option für die Armen“ (Kapitel 8.2.) und die Begründung des ökologischen Bewusstseins

¹²⁵ Schon an dieser Stelle sei kurz erwähnt, dass bereits die Enzyklika „Populorum Progressio“ (PP 1967) Pauls VI eine grundlegende und ähnlich strukturierte Diskussion angestoßen hat, ob die „katholische Soziallehre antikapitalistisch“ (Rauschers gleichnamiger Sammelband, 1968) sei – eine Frage, die im folgenden Kapitel zu diskutieren ist.

¹²⁶ Die von der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz 2018 veröffentlichte Studie vereinte in ihrem Autorenteam erstmals prominente Wachstumskritiker und führende Wirtschaftswissenschaftler und wurde von den Autoren in Entstehung, Vorstellung und Verbreitung bewusst (und in enger Anlehnung an „Laudato Si“) als offenes Dialogforum konzipiert. Die breite Rezeption der Studie ist derzeit Stoff einer laufenden Dissertationsarbeit.

¹²⁷ Bsp. LS 109 und Ansprache vom 1. August 2018.

(Kapitel 8.3.) zu einem tieferen Verständnis der Wichtigkeit von Partizipation beitragen und den Kampf gegen Armut und Klimawandel inspirieren und motivieren können.

8.1. Begründung der Kapitalismuskritik bei Papst Franziskus

Will man die Bedeutung der Teilhabe im Werk von Papst Franziskus/Jorge Bergoglio grundlegend verstehen, nähert man sich ihr am besten über den Aspekt, der am stärksten die öffentliche Debatte um Papst Franziskus prägt und ihn in der öffentlichen Wahrnehmung am deutlichsten in die Nähe zur Befreiungstheologie rückt: seiner unüberhörbarer Kritik an einer gefährlichen Schieflage des weltweiten Wirtschaftssystems. Gewöhnlich wird bei neugewählten Päpsten die erste Enzyklika als eine Art „geistliches Regierungsprogramm“ gedeutet, in dem man Schwerpunktsetzung und Ausrichtung des neuen Pontifikates zu erkennen hofft; was bei den Päpsten seit Pius IX¹²⁸ auch recht zuverlässig funktionierte, kam bei Papst Franziskus deutlich anders: Mehr als jede andere Veröffentlichung prägt sein Apostolisches, eigentlich „*ausschließlich kircheninternes Schreiben*“ (Althammer 2014, S. 4) „*Evangelii Gaudium*“ (EG), das zum Abschluss des noch von seinem Vorgänger Benedikt XVI einberufenen „Jahr des Glaubens“ am 24. November 2013 in 12 Sprachen erschien, die öffentliche und akademische Meinung über die gesellschaftspolitische Ausrichtung des neugewählten Pontifex, während die ein paar Monate zuvor erschienene Enzyklika „*Lumen Fidei*“ (deren Titel und Inhalt er ebenfalls noch von seinem Vorgänger übernommen hatte) deutlich weniger Beachtung erhielt.

Tatsächlich polarisierte „*Evangelii Gaudium*“ insbesondere mit den wenigen wirtschaftspolitischen Paragraphen, die in ihrer Schärfe aus dem sonst recht ausgewogenen Sendschreiben „*über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*“ (Untertitel von EG) herausragen. Die darin enthaltene „*Wirtschaftskritik ohnegleichen*“ (Bernhardt 2015, S. 38) gipfelte in dem Satz „*Diese Wirtschaft tötet*“ (EG Nr. 53) und sorgte für weltweite Schlagzeilen: Die „*Wegwerfkultur*“ einer konsumgeprägten Gesellschaft schaffe Verlierer, die nicht nur „*Ausgebeutete, sondern Müll, Abfall*“ (EG Nr. 53) seien, die zudem nicht nur in ihren Entwicklungsmöglichkeiten eingeschränkt, sondern völlig ihrer menschlichen Würde beraubt seien. Das Medienecho war enorm und erstmals warben in Deutschland sogar Wahlplakate einer ursprünglich kommunistischen Partei mit einem Papstzitat um Wähler, während bürgerlich-konservative und liberale Medien wie die WELT, das Handelsblatt und die ZEIT zwischen Ablehnung (vgl. die WELT,

¹²⁸ Antrittsenzyklika „*Qui Pluribus*“ 1846; einzig Papst Johannes Paul I fällt wegen seines kurzen Pontifikats 1978 aus der Reihe.

28.11.2013) und Verständnis angesichts seiner Herkunft aus der „Dritten Welt“ und (im gleichen Abschnitt) „*der unglücklichen Wirtschaftsgeschichte seiner Heimat Argentinien*“ (die ZEIT, 05.12.2013) schwankten, um ihn dann einige Zeit später gar als „*primitiven Antikapitalisten*“ (die WELT, 05.12.2015) zu bezeichnen.

Die beste Möglichkeit, „*Evangeli Gaudium*“ wirklich zu verstehen – und damit einen wesentlichen Schlüssel zum Gesamtverständnis von Papst Franziskus zu gewinnen – ist es, sich zunächst auf die Frage zu konzentrieren, mit welchen Begründungen er den Kapitalismus derart scharf ablehnt. Dafür werden gleich anschließend zwei wesentliche Quellen betrachtet werden: (1.) die allgemeine Begründung von Wirtschaftskritik in der christlich-jüdischen Tradition, sowie (2.) die persönlichen Argumentationslinien im Gesamtwerk des Pater Bergoglio – diese Quellenkenntnis erlaubt dann zum Schluss dieses Kapitels (3.) die wirtschafts- und ordnungspolitische Haltung des Papstes zu strukturellen und institutionellen Grundsatzfragen besser zu verstehen. Aufbauend auf der Analyse der Wirtschaftssystemkritik im vorliegenden Kapitel ist es dann möglich, das für Papst Franziskus noch bedeutendere Prinzip der „Option für die Armen“ (Kapitel 8.2.) zu betrachten und dann abschließend zu ergründen, wie der Papst mit der Betonung des ökologische Bewusstsein (Kapitel 8.3.) Akzente setzt, die weit über die vermeintliche „Kapitalismuskritik“ hinausreichen und die wirtschafts- und gesellschaftswissenschaftlichen Grundsatzdiskussionen unserer Tage in noch recht wenig diskutierter Weise bereichern können (Kapitel 9).

Die erste der beiden zu betrachtenden Quellen ist also die **Fundierung der Wirtschaftskritik in der jüdisch-christlichen Tradition**: Nicht wenige Autoren erwähnen, dass die Sprache von Papst Franziskus gerade in ihrer Wirtschaftskritik wie „*Prophetenrede*“ (Bernhardt 2015, S. 49) klingt und verweisen damit (bewusst oder unbewusst) auf eine der wesentlichen Quellen der jüdisch-christlichen Sonderkultur¹²⁹: Stärker als all die anderen frühen Staats- und Religionsgemeinschaften des mediterranen und vorderasiatischen Raumes kreist die Kultur des Judentums in seinen Ursprüngen um die zwei Begriffe „Partizipation“ und „Gerechtigkeit“ – und besonders anschaulich werden diese Begriffe in ihrer Personifikation durch die Propheten. Wie im Folgenden argumentiert wird – und es sich gerade an den ersten Kapiteln der Genesis eindrücklich ablesen lässt – ist im Alten Testament weniger die Angst vor einem strafenden Gott oder die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod die Ursprungsfrage der jüdischen

¹²⁹ Wie im weiteren Verlauf ersichtlich ist, intendiert der Begriff „jüdisch-christliche Sonderkultur“ keine Abwertung gegenüber später entstandenen Religionsgemeinschaften wie dem Islam, sondern betont die Neuartigkeit der monotheistischen Weltansicht gegenüber dem damaligen Polytheismus.

Gottessucher, sondern eher die Suche nach Gerechtigkeit. Der Partizipation kommt dabei im Laufe der jüdischen Glaubensevolution eine doppelte Aufgabe zu: Politische und gesellschaftliche Teilhabe hilft dem Volk zu erkennen, was gerecht ist, und diese Gerechtigkeit dann gemeinsam zu verwirklichen. Ja, wie im Folgenden gezeigt werden soll, kann man sagen, dass die Frage nach Gerechtigkeit eine der Anfangsfragen des jüdischen Glaubensweges ist, dass die Gotteserkenntnis sich dann aus dieser Gerechtigkeitsfrage heraus ergibt ¹³⁰ (diese allerdings bald übersteigt, da sie Barmherzigkeit als Teil einer göttlichen Gerechtigkeit erkennt) und dass Partizipation die doppelte Sicherheit darstellt, die hilft, diesen Weg in gemeinsamer Absicherung und Bestätigung zu erkennen und zu begehen.

Die Frage nach Gerechtigkeit zieht sich wie ein roter Faden durch die gesamte Bibel. Bereits im Ersten Buch Mose, der Genesis, wird eingangs versucht, mit dem Sündenfall Adam und Evas und dem Brudermord von Kain und Abel vielschichtig und differenziert die Ursachen von Ungerechtigkeit zu ergründen; darauf folgen die Erzählung von Noahs Arche und der Sintflut (in der Einheitsübersetzung unter der Überschrift „Die Bosheit der Menschen“, Gen 6) und dem Turmbau zu Babel – allesamt Geschichten, in denen aus menschlichem Neid, Gier und Größenwahn heraus Ungerechtigkeit entsteht. Doch bereits in der Genesis enden die Erzählungen nicht einfach mit der Bestrafung des ungerechten Sünders, nein, es geschieht schon bald etwas kulturell völlig Einzig- und Neuartiges: Gott schließt einen Bund mit den Menschen (erstmalig mit dem „gerechten“ Noah nach der Sintflut in Gen 9, dann mit Mose auf dem Berg Sinai, ab Ex 19), der Schöpfer erhebt damit seine Geschöpfe von Untergebenen zu Bündnispartnern, er gibt ihnen die Heilszusage einer gerechten Welt – verbunden mit einem regelnden Gesetz. Und in Folge dessen kommt es dazu, dass der zum freien Gesprächspartner erhobene Mensch (denn ein Gott, der liebt, muss seiner Schöpfung die Würde der Selbstbestimmung schenken, ohne die eine Erwidern dieser Liebe nicht in angemessener Weise möglich wäre) mit Gott über Gerechtigkeit streitet (erstmalig vor der Zerstörung von Sodom und Gomorra in Gen 18,23): ein Ringen, das sich von diesem Zeitpunkt an durch die gesamte Heilige Schrift zieht und zur wesentlichen Triebfeder für die weitere Entwicklung des jüdischen Gottes- und Menschenbildes wird.¹³¹

¹³⁰ Theologen werden an dieser Stelle betonen, dass neben der (gleich zu Beginn in Genesis aufgeworfenen) Gerechtigkeitsfrage sehr bald auch einschneidende Befreiungserfahrungen wesentlich für die Gotteserkenntnis des jüdischen Volkes waren – allerdings handelt es sich dabei häufig auch um eine Befreiung aus Ungerechtigkeit.

¹³¹ Sogar der Name „Israel“ (Gottesstreiter) geht nach biblischer Tradition darauf zurück, dass Jakob mit Gott eine Nacht lang gerungen und der Mensch sich dabei Gott nicht geschlagen gegeben habe, vgl. Gen 32,23.

Vordergründig könnte man meinen, dass die jüdische Frage nach Gerechtigkeit bereits relativ früh in der Bibel durch das umfangreiche Gesetz des Mose beantwortet wäre: zusammengefasst in den 10 Geboten (Ex 20), dann detailliert ausformuliert in Exodus und den weiteren Büchern Mose, vor allem Levitikus (mit dem Schwerpunkt auf Ausführungsvorschriften für den religiösen Kult, aber auch hier schon umfangreiche ökonomische Schuld- und Erlassvorschriften, insb. Lev 25) und Deuteronomium – göttliche Normen für ein ausgeglichenes ökonomisches und soziales Miteinander. Doch sind diese Vorschriften für ein geregeltes Miteinander Grund genug, um von einem jüdischen Sonderweg zu sprechen, sind sie grundlegend anders als die Gesetzeswerke der anderen mediterranen und vorderasiatischen Kulturen? Nein, die eingangs formulierte jüdisch-christliche Sonderkultur bezieht sich nicht so sehr auf diese Gebote, sondern auf die partizipativen Elemente, die im weiteren Glaubensweg des Volkes Israel die Deutung, Umsetzung und Einhaltung dieser Grundregeln garantieren sollen. Wir wollen uns hier auf zwei Elemente beschränken, die diese außergewöhnliche Betonung der Partizipation im jüdischen Glaubenserbe besonders gut illustrieren: die Tradition des Hohen Rates (Sanhedrin) und der Propheten.

Da ist zum einen die Institution des Hohen Rates (Sanhedrin)¹³², zur Zeit Jesu oberstes jüdisches Gericht und höchste religiöse und politische Instanz des Volkes Israel. Die 71 Mitglieder, unter ihnen viele Priester oder zumindest anerkannte „Schriftgelehrte“ gehörten der etablierten Elite des jüdischen Volkes an, waren also vor allem Sadduzäer und einzelne Pharisäer, und bestimmten gemeinsam unter dem Vorsitz des Hohenpriesters (und der Oberaufsicht der römischen Besatzungsmacht) über die Geschicke des Volkes.¹³³ Obwohl sich die erste historische Erwähnung des Sanhedrin erst bei Flavius Josephus (37/38-100 n.Chr.) findet, der von einer Neuordnung im Jahr 57 v. Chr. berichtet, führt die (erst später verschriftlichte, aber in ihrer mündlichen Überlieferung deutlich weiter zurückreichende) Mischna-Tradition den Sanhedrin auf die überlieferte Knesset Gedola („Große Versammlung“) und die von Mose begründete Tradition einer beratenden Ältestenversammlung (bsp. Ex 19,7) zurück. All dies kann als Hinweis auf eine

¹³² Vgl. hierzu die umfangreiche historische Dokumentation des in Jerusalem seit dem Jahr 2003 schrittweise wiedererrichteten, innerhalb des modernen Judentums allerdings umstrittenen Sanhedrin unter www.thesanhedrin.org. Am Rande sei erwähnt, dass die Einrichtung des „Zentralrats der Juden in Deutschland“, in dem nicht nur religiöse Würdenträger, sondern die ganze Bandbreite des jüdischen Bürgertums vertreten ist, in seiner Konzeption auf den französischen „Großen Sanhedrin“ zurückgeht, in dem Napoleon 1806 (im direkten Rückgriff auf die Talmud-Tradition) 71 jüdische Rabbiner sowie Laien zu einem gemeinsamen Rat zusammenfasste.

¹³³ Ab 191 v.Chr. war der Hohepriester nichtmehr automatisch Vorsitzender des Gremiums, stattdessen wurde ein „Nasi“ genannter Leiter gewählt, bei dem die römischen Besatzer später wesentliche Selbstverwaltungsrechte des jüdischen Volkes bündelten (Goldwurm/Meir 1982, S. 16ff).



HSN 90

Die Herausforderungen von Armut und Klimawandel sind eng miteinander verbunden. Trägt bürgerliche Teilhabe dazu bei, diese zu meistern, oder führen demokratische Prozesse eher zu einer nur zögerlichen Umsetzung der notwendigen Reformen? Diese interdisziplinäre Spurensuche geht der grundsätzlichen Frage nach, inwieweit Partizipation den Prozess einer nachhaltigen Entwicklung unterstützt. Dabei stützt sie sich auf das Werk zweier Autoritäten, die aus unterschiedlichen Disziplinen kommend, wesentlich zur Debatte um die globale Zukunft beitragen: Amartya Sen (Wirtschaftsnobelpreis 1998, Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2020) und Papst Franziskus, dessen Armutsethik und »Reaktualisierung« der katholischen Soziallehre hier umfassend beleuchtet werden. Anhand empirischer Daten aus indischen Slums und indigenen Urwalddörfern unterzieht der Autor die Teilhabethesen von Sen und Franziskus einem Praxistest – und schlägt als eine der Konsequenzen einen neuen Armuts- und Teilhabeindex vor.

Stefan Einsiedel, Diplombiologe und Wirtschaftswissenschaftler, war sieben Jahre lang in der Finanzindustrie tätig, bevor er sich für seine Dissertation der Armuts- und Teilhabeforschung zuwandte. Er ist Geschäftsführer für die Bereiche Umweltethik und Umweltbildung am Zentrum für Globale Fragen der Hochschule für Philosophie in München.