

27 Christliche Ethik und Armut

Die Armen als leidende Menschen sind aus vielfältigen Gründen zentral für Christliche Theologie in allen ihren konfessionellen Ausprägungen. Zum einen kommt den Armen eine herausragende Stellung zu, weil Jesus Christus im Neuen Testament ihnen eine besondere eschatologische Heilzusage macht: »Selig ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes« (Neues Testament Lk 6,20; Mt 5,3). Zum anderen erweist sich für alle Christen*innen durch ihr Verhältnis zu den Armen, inwieweit sie selbst Christen*innen sind, denn christliche Ethik beweist sich in ihrer klaren Ausrichtung auf die Armen. Seit der Hervorhebung durch Jesus gilt das Ideal des Barmherzigen Samariters (Lk 10,25–37), der als fremder Außenseiter einen unter die Räuber gefallenen Juden rettet, als Sinnbild für das Engagement für bedürftige Menschen. Das Hauptgebot des Christentums lautet dem entsprechend: »Liebe Gott [...] und deinen Nächsten wie dich selbst« (Mt 22,39; Lk 10,27). Dabei wird auch der »Fremde« und sogar der »Feind« zum »Nächsten« (Mt 5,44; Lk 6,35). Dieses Gebot ist unübertroffen radikal, eine Ethik der Nächstenliebe, die selbstverständlich gerade allen Armen und in Not geratenen Menschen gilt.

Leidvolle Armut widerspricht in drastischer Weise dem jüdisch-christlichen Menschenbild und seinem Gemeinschaftsideal. Da Armut aber seit der Antike in praktisch allen Gesellschaften vorkommt, wird sie in den biblischen Schriften zu einem zentralen Thema. Ausgangspunkt ist dabei das jüdisch-christliche Verständnis vom Menschen: Gott bestimmt den Menschen als sein Ebenbild zu einem Guten Leben (Kehl 2016). Dieses Gute Leben besteht maßgeblich in einem von Anerkennung, Vertrauen und Fürsorge geprägten kooperativen Zusammenleben der Menschen. Insbesondere für gläubige Menschen geht die Inspiration für ein solches friedvolles Zusammenleben von der Zuwendung Gottes zum Menschen aus. Im theologischen Ideal sollte daher kein Mensch arm, vernachlässigt oder unterdrückt sein, weil die Gemeinschaft ihn oder sie schützt. Wo immer nun Menschen in der Realität unter Armut leiden, wird diesem Ideal widersprochen, weil Vertrauens-, Kooperations- und Fürsorgebeziehungen aufgekündigt wurden. Im christlichen Verständnis wird Armut daher nicht nur quantitativ-materiell, sondern qualitativ umfassend verstanden: Nicht nur Hungernde und Darbende gelten als arm, sondern auch Menschen, die unterdrückt, misshandelt, rechtlos oder ausgebeutet werden, die

einsam und bedürftig sind oder in anderer Weise gesellschaftlichen Anschluss erleben.

Hier lassen sich enge Parallelen zwischen den normativen, theologisch-anthropologischen Aussagen und der empirisch-sozialwissenschaftlichen Beschreibung von Armut als Exklusion ziehen: Soziologisch betrachtet versagen im Falle von Armut die inkludierenden Mechanismen einer Gesellschaft. Theologisch betrachtet verweisen Verarmung und anhaltende Ungleichheit auf einen doppelten Beziehungsabbruch: auf die Entfremdung der Menschen von Gott sowie auf eine übermäßige Selbstfokussierung von Teilen einer Gesellschaft, die zur fortschreitenden Vereinzelung und Entsolidarisierung untereinander führen. Eine besonders schlimme Ausformung solcher Beziehungsabbrüche sind Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse unter Menschen in asymmetrischen Machtbeziehungen, die zu struktureller Armut erheblich beitragen. Letztere werden bereits in den biblischen Texten des Alten Testaments, und damit im Alten Israel, als maßgebliche Ursache von anhaltender Armut gesehen (Lev 19,13; Jes 5, 8–10; 19,10; Jak 5,1–6).

Angesichts verbreiteter Armuts- und Unterdrückungsverhältnisse richtet sich Gottes Wirken im Verständnis der Christ*innen, auch heute noch in dieser Welt, auf das Ziel ihrer heilsamen Befreiung von Unterdrückung (vgl. Boff/Kern/Müller 1988). In der Geschichte des Volkes Israels wurde die gelungene Befreiung aus der Versklavung zu einem zentralen Schlüsselerlebnis (Ps 9 + 18) und zum Grund für einen Bund der gläubigen Menschen mit Gott, der in die Annahme der Zehn Gebote mündet (Ex 20). Im Neuen Testament ist Jesus der von Gott gesandte Retter, dessen Mission es ist, Menschen aus Unterdrückungsverhältnissen zu befreien (Lk 4, 17–21). Christlicher Glaube ist daher ohne Nächstenliebe und soziales Engagement nicht zu denken und verbindet sich in der gesamten Christentumsgeschichte untrennbar mit nachhaltiger Armutsbekämpfung: Wer Gott liebt, dient seinem/seiner Nächsten und ist darauf bedacht, den Kreis der Nächsten beständig zu erweitern. Fürsorge und Hilfe sollen in den hieraus entstandenen christlichen Diensten von Diakonie und Caritas auch denen zuteilwerden, die nicht zu den natürlichen Schutzbefohlenen gehören. Ausdrücklich wird theologisch davor gewarnt, Armut als Selbstverschulden zu stigmatisieren (EKD/DBK 1997, 52). Armut anderer gilt vielmehr als Aufgabe und Herausforderung, eine konkrete Solidaritätsverpflichtung und die Solidaritätspflichtigkeit des eigenen Eigentums anzunehmen.

Im Sinne einer christlichen Theologie der Befrei-

ung ist es ein erklärtes soziales Anliegen, mit den Armen zu leben und sie dazu zu befähigen, selbstständig ihre Armut zu überwinden (vgl. Boff 2002 [1995]). Die globale Auslöschung von Armut, die seit dem Beginn des 21. Jahrhunderts ökonomisch möglich ist, ist deshalb ein zentrales ethisches Ziel moderner Christlicher Sozialethik, das aus Gründen der Nächstenliebe ebenso wie aus Gründen der Einhaltung von Menschenrechten (Recht auf Leben, Nahrung, Behausung und soziale Sicherheit...) nachhaltig und strukturell anzustreben ist (Mack 2015, 128–133).

27.1 Freiwilliges Armutsideal – Mut zur eigenen Bedürftigkeit

Neben der klaren Ansage, dass Armut im Sinne der Betroffenen zu lindern ist, existiert im Christentum in der spirituellen Tradition auch ein freiwilliges Armutsideal. Hierbei geht es um den ›Mut zum Bedürftig-Sein‹ und den bewussten Verzicht auf materielle Güter. Wer seine eigene Abhängigkeit von Gott und seine Angewiesenheit auf die menschliche Gemeinschaft als Wesenskern des Mensch-Seins erkennt, fürchtet existentielle Bedürftigkeit nicht, sondern sieht sie als Gabe Gottes. Den Bedrohungen der eigenen Existenz allein durch materielle Absicherungen begegnen zu wollen, gilt in der christlichen Tradition als zu kurz gegriffen. Der theologische Grund hierfür ist, dass Materielles in der gesamten christlichen Tradition nie als ausreichendes Instrument zum Glück und nie als Zweck an sich selbst gesehen wurde, sondern nur als ein Mittel neben anderen für ein besseres Leben. Eine exklusive Absicherung des eigenen Lebens durch Reichtum wird als »verfehlte Möglichkeit des Mensch-Seins« angesehen (Jähnichen 2008).

In diesem Sinne verurteilt Jesus selbst das Streben nach Reichtum als gefährliche Fehlausrichtung des Lebens. Wer die Anhäufung von Gütern zum primären Lebensziel macht, der steht in der Gefahr, sich in sich selbst zu verschließen und den eigenen Charakter in Richtung einer Unbarmherzigkeit gegenüber Mitmenschen zu prägen. So ein Mensch ignoriert damit die Kernberufungen eines gläubigen Menschen. Zur Orientierung dient hierbei ein Gleichnis von Jesus, das in den synoptischen Evangelien des NT überliefert wird: »Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher in das Reich Gottes gelangt« (Mt 19,24; Mk 10,25; Lk 18,25). Diese Geschichte soll deutlich machen, dass sich christlicher Glaube nicht nur in der tätigen Solidarität mit den Armen erweist, sondern in

der klaren Ausrichtung auf Gott selbst. Diese Offenheit zur Transzendenz als Quelle des Glaubens und der Liebe geht unwillkürlich einher mit der Relativierung materieller Lebensziele. Der sich Gott anvertrauende Mensch erlebt, so beschreibt es Martin Luther, eine ganz neue Form der Lebensgewissheit (*certitudo*), die nicht mit dem Streben nach purer Sicherheit (*securitas*) verglichen werden kann (Martin Luther).

Als Ideal gilt also eine spirituelle Lebenshaltung, die sich in zufriedener Gelassenheit, Vertrauen auf Gottes Fürsorge und einem einfachen Lebensstil verwirklicht. Dieses Ideal wurde im Laufe der gesamten Christentumsgeschichte durch einfache Gläubige, aber auch durch verschiedene Nonnen-, Mönchs- und Ordensgemeinschaften in die Lebenspraxis umgesetzt. Das Leben dieser Orden wird zu einem existentiellen Zeichen, anhand dessen sich andere Gläubige fragen können, was für sie selber die Quelle der eigenen Lebensgewissheit ist. Selbstgewählte Armut gilt in diesem Sinne als ›Mut-zur-eigenen Bedürftigkeit‹ und als einer von den drei Evangelischen Räten, die auf eine dem Evangelium gemäße Lebensweise hinweisen und (neben Ehelosigkeit und Gehorsam) für Ordensgemeinschaften eine verbindliche Lebensverpflichtung darstellen. Insbesondere die armutsorientierten Orden versuchen deshalb, ohne persönlichen Besitz, in Konsumdistanz und ohne jegliche Wohlstandsattribute zu leben. Dies sind Formen christlichen Lebens, in denen durch die Wertschätzung eines bescheidenen Lebensstils und durch Zeichen des Verzichts auf Überfluss und Luxus die Solidarität mit den Armen selbst gelebt wird.

Papst Franziskus fordert im Rückgriff auf diese Armutsideale seine ganze Kirche dazu auf, eine arme Kirche für die Armen zu werden – eine Kirche, die dem Beispiel Jesu folgend, Armen hilft und sich in der Lebenspraxis ihrer Amtsträger und Gläubigen von übermäßigem Luxus distanziert. Die Relevanz eines solchen Lebensstils erschließt sich vor dem Hintergrund der aktuellen Probleme unserer Überfluss-, Konsum- und Wegwerfgesellschaften in Zeiten ungleichen Wohlstandes in der Welt und in Zeiten der Klimaerwärmung zunehmend deutlich. Derartige Bescheidenheits- und Sparsamkeitsideale stellen jedoch auch für die weltweite Christenheit in allen Konfessionen und Teilkirchen eine große Herausforderung bezüglich der eigenen Nachahmung dar: auch selbst als Gläubige danach zu streben leidvolle Armut zu lindern, aktive Solidarität mit den Armen in Nähe und Ferne sowie ein beherztes Engagement gegen Armut zu beweisen – soweit und insofern sie dazu in der Lage sind.

27.2 Christliche Soziallehre und Sozialethik – Kernaussagen zu Armut

Christliche Ethik setzt sich im Sinne der Grundbestimmung zum Leben mit den je zeitgeschichtlich aktuellen, sozialen und politischen Problemlagen auseinander. Mit Beginn der Industrialisierung und den sozialen Verwerfungen im Europa des 19. Jahrhunderts entstand eine Vielzahl von diakonischen Werken und karitativen Gemeinwohlinitiativen, die gesellschaftlich-strukturell gegen das Übel der Armut angingen. Die christlichen Kirchen standen angesichts der großen strukturellen Veränderungen durch die industrielle Marktwirtschaft und angesichts ideologischer Auseinandersetzungen mit dem Marxismus vor der Aufgabe, eine ihrer Botschaft entsprechende theologische Selbstverortung vorzunehmen. Hierbei entstand eine Vielzahl von sozialen Ansätzen, die das gesamte politische Spektrum von wirtschaftsliberalen über konservative, bis hin zu religiösen Sozialisten, aber auch den Sozialkatholizismus und -protestantismus umfasste. Inmitten dieser aufgefächerten Bandbreite stellte die katholische Soziallehre besonders umfassende, systematisch-kohärente, und sich im Laufe der Zeit progressiv, weiterentwickelnde Entwürfe dar. Sie wird heute in ihren Grundzügen von einer breiten Strömung christlicher Konfessionen rezipiert und von evangelischer Seite in einem analogen Sinn weiterentwickelt. Deshalb sprechen beide Konfessionen heute auch von der theologischen Wissenschaft der Christlichen Sozialethik (vgl. Anzenbacher 1998).

Wenn die Tradition der Katholischen Soziallehre von Armut spricht, so hat dies immer etwas mit Gesellschaftskritik und der Kritik an sozialen Strukturen zu tun, die diese Armut hervorrufen, wenngleich sich die konkreten Schwerpunktsetzungen im Laufe der Jahrhunderte auch in der Sozialverkündigung verändert haben und die jeweiligen sozialwissenschaftlichen sowie philosophischen Debatten außerhalb der Theologie aufgegriffen wurden.

In allen kirchlichen Dokumenten Roms wird davon ausgegangen, dass extreme Armut die Würde der menschlichen Person in derartiger Weise verletzt und Menschen durch Leid von sich selbst entfremdet, dass Armut mit allen der Menschheit zur Verfügung stehenden Mitteln bekämpft werden muss (vgl. Hartlieb 2013). Was darüber hinaus alle anderen christlich theologischen Reflexionen von Armut ausmacht, ist die Überzeugung, dass Armut nie ausschließlich mit ökonomischen Mitteln beseitigt werden kann, sondern weitreichende, andere Lebens- und Entwick-

lungsdimensionen von Menschen erfasst werden müssen. Denn neben materiellen Defiziten gehen mit Armut auch immer soziale, politische, kulturelle und personale sowie existentielle Probleme einher, welche die menschliche Existenz und das Wohlergehen von armen Menschen so fundamental beschränken, dass eine gute menschliche Entwicklung und dauerhafte Glückseligkeit in den wenigsten Fällen gelingen kann.

In der ganzen Tradition der katholischen Soziallehre wird deutlich, dass die Armen der Welt das primäre Subjekt einer christlichen globalen Ethik sind und sein müssen. Motiviert durch die Theologie der Befreiung und ihre Option für die Armen kann dies seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965, hier vor allem das Dokument »Gaudium et Spes«) aus fast allen Enzykliken und Sozialworten deutlich herausgelesen werden (vgl. Rahner/Vorgrimmler 2008). So äußert sich die Enzyklika *Populorum progressio* (1967) im Rückblick auf *Rerum Novarum* (1871) sehr konkret über menschliche Entwicklung aus Armut: Entwicklung sei nicht einfach gleichbedeutend mit wirtschaftlichem Wachstum. Wahre Entwicklung müsse umfassend sein, sie müsse jeden Menschen und den ganzen Menschen im Auge haben (RN 14,65,76,6). In *Sollicitudo rei socialis* (1987) werden im gleichen Sinne eine Reihe von Übeln aufgezählt, die für die Überwindung von Armut wichtig sind: z. B. Analphabetismus, die Schwierigkeit, für viele Menschen eine höhere Bildung zu erlangen, die Unmöglichkeit der politischen Partizipation am eigenen Gemeinwesen teilzunehmen, die verschiedenen Formen der Ausbeutung oder wirtschaftliche, soziale, politische und auch religiöse Unterdrückung und Diskriminierungen in jeder Form (SRS 14–15). Das Elend und die Ungerechtigkeit ließen sich nicht beseitigen, wenn nur die äußeren Lebensverhältnisse verbessert würden. Vielmehr müssten auch kulturelle, soziale und ökologische Faktoren berücksichtigt werden und es müsse uns allen bewusst werden, wie verwundbar Arme aufgrund ihres Mangels sind. Insofern müsse Armut von innen her gedacht werden (Sedmak 2013). Papst Franziskus hebt darüber hinaus in seiner Enzyklika *Laudato si* hervor, dass es um eine humanökologische Entwicklung im Sinne der Armen gehen müsse, die dem Prinzip der Nachhaltigkeit folgt, wo aber die »Klage der Armen ebenso zu hören [ist] wie die Klage der Erde« (Ls 2015, 49).

Dem ganzheitlichen Charakter menschlicher Existenz entsprechend, brauchen Menschen immer auch eine Reihe von materiellen Gütern zur Überwindung ihrer Armut, welche die Bedingung der Möglichkeit für ihre weitere menschliche Entwicklung darstellen.

Denn ohne eine entsprechende Subsistenzsicherung und die Verfügbarkeit von Grundgütern des Lebens gelingt den Armen der entwicklungsökonomische Herausgang aus ihrer Armut nicht.

Papst Benedikt XVI. formuliert in seiner ersten Enzyklika *Deus caritas est* (2005) deshalb eine globale Pflicht zur Fürsorge den Armen gegenüber, welche die Grenzen der Kirche überschreitet:

»Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter bleibt Maßstab, gebietet die Universalität der Liebe, die sich dem Bedürftigen zuwendet, dem man »zufällig« (vgl. Lk 10, 31) begegnet, wer immer er auch sei« (DCe 25b).

Er konkretisiert diese soziale Verantwortung den Armen gegenüber in seiner zweiten Sozialenzyklika *Caritas in veritate* (2009), dadurch dass er die globale Einkommens- und Vermögensungleichheit als entwicklungshemmend und demokratiebedrohlich befreift. Sie neige dazu, den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu untergraben. Soziale und ökonomische Ungleichheiten in diesen krassen Dimensionen werden aus einer christlichen Perspektive auch von evangelischer Seite mit derselben Konsequenz kritisiert und gelten auch hier als entwicklungshemmend für die Menschheit (vgl. Evangelische Kirche Deutschlands »Gerechte Teilhabe« 2006).

Johannes Paul II. ergänzt das Konzept der »Entwicklung« in diesem Sinne durch das Konzept der »Befreiung von Armut« und lenkt damit die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung von struktureller Gewalt und negativen Machtzusammenhängen für die menschliche Entwicklung (SRS 46). Entwicklung dürfe – ähnlich wie dies Amartya Sen und Martha Nussbaum in der philosophischen Debatte hervorheben – nicht auf ein Mehr an Wohlstand reduziert werden, weshalb unterschiedliche individuelle Bedürfnisse und Befähigungen von Menschen moralisch relevant sind. Die christliche Sozialethik der Gegenwart spricht, durch vielfältige Autor*innen repräsentiert, in diesem Sinne vom Prinzip der Befähigungsgerechtigkeit für die Armen (vgl. Dabrock 2012).

Die weltweite Ausbreitung des Wohlstands dürfe darüber hinaus nicht durch protektionistische Einzelinteressen gebremst werden, sondern solle vorzugsweise durch die gleichrangige Einbeziehung der Schwellen- und Entwicklungsländer gekennzeichnet sein (MM 179; GS 63,71; LE 14). Die Verantwortung für die Beseitigung absoluter Armut komme besonders der westlichen wohlhabenden Welt zu, weil diese seit der Jahrtausendwende auch quantitativ dazu in

der Lage sei Armut zu beseitigen. Diese globale Verantwortung müsse aus einer theologischen Perspektive deutlich stärker ausgeübt werden.

In der Frage der globalen Gerechtigkeit und bezüglich der Beseitigung absoluter Armut, werden in großen Teilen der christlichen Sozialethik die Marktwirtschaft und die Notwendigkeit karitativen Engagements nicht als grundsätzliche Gegensätze begriffen, sondern als komplementäre entwicklungspolitische und entwicklungsethische Optionen. Der globale Markt wird als ein mögliches Mittel zur Humanisierung von Gesellschaft und als klare Chance zur Armutsreduktion betrachtet (CiV35–36). Dennoch ist sozialetisch klar, dass Märkte allein nie die Lösung für fundamentale menschliche Probleme, wie das der absoluten Armut, liefern können. Märkte können zwar Wohlstand schaffen, bergen in sich aber keine inhärenten Gerechtigkeitskriterien. Erst durch politische und rechtliche Rahmenbedingungen können Märkte so strukturiert werden, dass ihr Gewinn anteilig auch den Armen zu Gute kommt und dem Armutsabbau dienlich ist.

Die katholische Soziallehre grenzt sich hier gegen sozialistische bzw. marxistische Sozialideale ab. Dies zeigt sich bereits darin, dass die Institution des Unternehmer*innen tums und des Privateigentums nie abgelehnt wurden, dafür aber vielmehr Eigentum als solidarischpflichtig galt. In ähnlicher Form, wenn auch vor einem deutlich heterogeneren Herkunftshintergrund, sprechen sich die evangelischen Denkschriften für eine soziale und ökologische Regulierung der Marktwirtschaft unter Beibehaltung privater Produktionsmittel aus – und distanzieren sich zugleich von wirtschaftsliberalen Ansätzen. Deutlich kritischer gegenüber den Auswirkungen der wirtschaftlichen Globalisierung äußerte sich der Weltverband Reformierter Kirchen (World Alliance of Reformed Churches 2005). – Im deutschen Sprachraum stimmen katholische Soziallehre und evangelische Sozialethik weitgehend darin überein, dass sie einen starken Sozialstaat auf der Basis demokratischer Rechtsstaatlichkeit unterstützen, da so das Armutsrisiko am besten abgedeckt wird, aber gleichzeitig die Freiheit der Menschen erhalten bleiben kann (vgl. CA, SRS sowie das »Gemeinsame Sozialwort der EKD und DBK« von 1997).

Christliche Sozialethik, formuliert durch die katholische und evangelische Kirche Deutschlands, fordert in Zeiten der Globalisierung darüber hinausgehend eine ethische Weltgestaltung auf der Basis von den Sozialprinzipien der Solidarität, der Subsidiarität und der Nachhaltigkeit sowie in globaler Verantwortung

tung für die ›Eine Welt‹ (EKD/DBK 1997, 5.5). Insgesamt wird hier gerade beim Problem der globalen Armut deutlich, dass sich die Sozialverkündigung der katholischen und der evangelischen Kirche auf die gesamte Menschheit richtet. Viele christliche Ethiker*innen sehen beim Problem der Armut keine Alternative zu einer kosmopolitischen Verantwortung, machen also keinen Unterschied zwischen den Angehörigen der eigenen Nation und denen der restlichen Welt. Theologisch gesprochen gelten alle Menschen sich wechselseitig als Nächste, nicht nur diejenigen der eigenen Volksgruppe oder Nation. Alle Unterdrückten, Armen und Benachteiligten sind die primären Subjekte der einen, zu Solidarität und Liebe verpflichteten Menschheitsfamilie, weil die am meisten Benachteiligten ohne Kooperation der anderen ihrer Zwangssituation ausgeliefert bleiben.

Bei alledem ist die christliche global-ethische Verpflichtung keine überbordende oder paternalistische, sondern eine subsidiäre. Sie erstreckt sich, im Fall, dass marktwirtschaftliche Investitionen nicht ausreichen oder ausbleiben, oder im Fall, dass politische Institutionen versagen, auf strukturelle oder individuelle Hilfe bis hin zur globalen Verpflichtung der Völkergemeinschaft zur grundlegenden Befähigung der Armen (vgl. Mack 2015, 124). Diese initiierende Hilfe zur Selbsthilfe wird nötig, damit Arme nachhaltig ökonomisch, politisch, sozial und in kultureller Autonomie dazu in die Lage versetzt werden, die Ursachen ihrer unwürdigen Zwangssituation zu beseitigen, sowie selbst effektive Maßnahmen zu ergreifen, um ihr Leben in Würde und Achtung führen zu können.

27.3 Gerechtigkeit statt Almosen – Teilhabe und Befähigung armer Menschen

Die grundlegende Prämisse, warum Gerechtigkeit im christlichen Sinn, immer die Armen einschließen und in besonderer Weise berücksichtigen muss, ist die, dass menschliche Würde grundsätzlich durch existenzielle Armut verletzt wird. Arme Menschen können kein würdiges und gutes Leben in menschlicher Gemeinschaft führen oder ihre Menschenrechte tatsächlich ausüben.

Näher hin zeichnet sich ein spezifisch christliches Gerechtigkeitsverständnis durch mehrere Kernpunkte aus, die in der zweitausendjährigen Tradition der Christentums zusammengefügt wurden (vgl. Rauhut 2015): (1) Gerechtigkeit existiert nur im freiheitlichen Dialog und in der Übereinkunft von Beziehungen

(›kontextuelle und soziale Gerechtigkeit‹); (2) am Anfang jeder Gerechtigkeitsreflexion sind die Stimmen aller Betroffener gleichermaßen relevant (egalitäres Gerechtigkeitsverständnis); gleichzeitig müssen die Stimme der am meisten Benachteiligten und Schwächsten besonders wahrgenommen werden (›Option für die Armen‹); (3) Gesellschaften bedürfen sozialstaatlicher Institutionen, die darauf abzielen, alle Mitglieder einer Gesellschaft gleichermaßen zu beteiligen (›Beteiligungsgerechtigkeit‹); für diese Beteiligung müssen Menschen in Freiheit gleichermaßen befähigt werden (›Befähigungsgerechtigkeit‹); (4) die Reichweite von Gerechtigkeit im christlichen Sinne umfasst die gesamte Menschheit – ist also universal, kosmopolitisch und multiperspektivisch (vgl. Deutsche Bischofskonferenz 1998 und EKD/DBK 1997).

In der biblischen Tradition orientiert sich die Regelung von gesellschaftlichen Verhältnissen im Sinne einer umfassenden Gerechtigkeit am Kriterium des wohlwollenden und achtsamen Zusammenlebens in solidarisch verbundenen Gemeinschaften. Im Alten Israel wird dieses Gerechtigkeitsverständnis über die agrargesellschaftlichen Konventionen der Zeit hinaus vom Heilshandeln Gottes inspiriert, der sein Volk aus der Unterdrückung befreit (Ex 20). In Analogie und in Erinnerung an diese selbst erlebte Befreiung, entstehen bereits in dieser antiken Zeit Sozialgesetze, die durch rechtlich installierte Fürsorge-, Schuldenerlass- und Umverteilungsmechanismen den Ausschluss von Menschen durch soziale Härten verhindern (Lv 25, Amos 5). In der Gestaltung des Schicksals derer, die ohne Hilfe verarmen würden, zeigt sich dabei wie gerecht eine Gesellschaft im jüdisch-christlichen Sinne strukturiert sein sollte. In markanter Weise wird lange vor Immanuel Kant theologisch begründet, dass dieses, am Schicksal der Benachteiligten orientierte, inkludierende Gerechtigkeitsverständnis, nicht eine Form karitativer Großzügigkeit (›Almosenparadigma‹) ist, sondern Gegenstand von rechtsethischen Gerechtigkeitspflichten einer gesellschaftlichen Ordnung (›Solidaritäts- und Rechtsparadigma‹).

Ein solcher Gerechtigkeitsbegriff aus verpflichtender Solidarität baut auf der Vorstellung einer sich wechselseitig verbundenen Menschenfamilie (Civ 42) auf und unterscheidet sich von anderen Gerechtigkeitsvorstellungen dadurch, dass ›Liebe‹ und ›Gerechtigkeit‹ nicht prinzipielle Gegensätze bilden, sondern eng aufeinander bezogen sind. Die gütige Zuwendung Gottes, der den Menschen ohne Erwartung von Gegenleistungen liebt, gilt als höchste Form der Gerechtigkeit. Diese göttliche Gerechtigkeit wird im Leben

und Handeln von Jesus von Nazareth besonders anschaulich und erfahrbar, weil er nicht müde wird, sich in seinem ganzen Wirken gerade den Armen, den Ausgestoßenen, den Aussätzigen, den Kindern, den Frauen, den Fremden und den sozial Geächteten zuzuwenden. Sein von innerer Großherzigkeit und Menschenliebe motiviertes Handeln ermöglicht Begegnung und das Entstehen von Nähe auch dort, wo die geltenden sozialen Konventionen oder die Grenzen zwischen Völkern dies zu seinen Lebzeiten überhaupt nicht vorsahen. Die Schriften des Neuen Testaments betrachten eben dieses, auf Versöhnung abzielende Handeln, als Inbegriff wahrer Gerechtigkeit, das gerade den Armen am meisten zu Gute kommt (Rauhut 2015).

In der Frühen Christenheit führt die Zuwendung zu den Armen zur Etablierung christlicher Armenpflege in jeweils lokalen Gemeinschaften (Apg 6). Erste sozialstaatliche Überlegungen entstehen im Zeitalter der Reformation. Martin Luther selbst installiert eine kirchlich verantwortete Armenfürsorge (Prinzip des ›Gemeinen Kastens‹) und setzte sich für eine staatliche Armenfürsorge anstelle der allgegenwärtigen Bettel- und Almosen-Praxis ein. Obschon es noch keine umfassende Sozialgesetzgebung gab, lässt sich im Gefolge der Reformation beobachten, wie gerade im Einflussbereich protestantischer Fürsten das Paradigma der ›fürsorglichen Obrigkeit‹ entstand, das noch bis heute, etwa in den skandinavischen Ländern, erkennbar ist (vgl. Meireis 2017).

Da, vor allem mit der Wende zur Neuzeit, der theologische Zusammenhang zwischen ›Liebe‹ und ›Gerechtigkeit‹ immer mehr erkannt wird, besteht die Notwendigkeit, diesen auch durch gesellschaftlich umsetzbare konkrete Handlungsnormen und durch die Anerkennung des Menschen als Rechtsperson ohne Standes-, Religions-, Geschlechts- und Nationenunterschied zu manifestieren. Die Würde der menschlichen Person, für die theologisch bereits in der biblischen Antike und in der christlichen mittelalterlichen Philosophie argumentiert wurde, wird in der vom Individuum her denkenden neuzeitlichen Theologie noch deutlich stärker fokussiert. Bereits vor der Blütezeit der Aufklärung argumentieren theologisch gebildete Vordenker*innen, ausgehend von der Notwendigkeit universal geltender, naturrechtlicher Ansprüche, gegen die Praxis der Versklavung, der Leibeigenschaft und der kolonialen Unterdrückung anderer Nationen (vgl. Hugo Grotius, Samuel Puffendorf, Bartholomé De Las Casas...).

Das Projekt der Aufklärung selbst, in dem protestantisch geprägte Philosoph*innen, eine nicht unwesentli-

che Rolle spielten, führt dann zur immer weiter fortschreitenden Umsetzung von Ethik in Recht und zur sukzessiven Anerkennung von Menschenrechten. Diese Entwicklung trug insbesondere im 19. und 20. Jahrhundert zur Entstehung und Formung der modernen Sozialstaaten bei, deren Aufgabe bis heute darin besteht, Armut vorzubeugen und Armen zu einem menschenwürdigen Leben zu verhelfen. Im 19. Jahrhundert wurde vorbereitend für diese Entwicklung im Sozialkatholizismus der Begriff ›Soziale Gerechtigkeit‹ zum ersten Mal formuliert (Luigi Taparelli), welcher bis heute in Sozialstaatsdebatten über globale und nationale soziale Ungleichheit Eingang gefunden hat. Dies wurde aufgegriffen durch Sozialenzykliken der Päpste, die eine Reform der politischen Systeme im Hinblick auf soziale Menschenrechte, die Strukturen und Institutionen der Solidarität und die Regulierungen des sozialen Ausgleichs für die jeweiligen Armen ihrer Zeit forderten (*Rerum Novarum* 1891, *Quadragesimo Anno* 1931, *Sollicitudo rei socialis* 1987). Selbstverständlich ist dies nicht ohne die westliche Aufklärung denkbar, in der sich ein christliches Humanitätsideal mit individuellen Menschenrechtsansprüchen für jedes Individuum vereinigte, so dass sich noch einmal zweihundert Jahre später in Europa moderne, demokratische und soziale Gesellschaftsordnungen entwickeln konnten, die sich maßgeblich am Prinzip der Rechtsstaatlichkeit, des Anspruchs der Armen auf Inklusion in ihre jeweilige Gesellschaft, und an der Solidaritätspflicht einer sozialstaatlichen Ordnung orientieren.

Angesichts dennoch anhaltender globaler Exklusionsverhältnisse operationalisiert Christliche Gerechtigkeit heute den Begriff der Sozialen Gerechtigkeit in den Konzepten der Beteiligungs- und Befähigungsgerechtigkeit für alle: Jeder Mensch muss demgemäß dazu befähigt werden, als aktiver und produktiver Teilnehmer zum Wohl seiner Gesellschaft beizutragen, was selbstverständlich gute Bildungsmöglichkeiten und eine ausreichende Gesundheitsversorgung für alle, in allen Regionen der Welt, umfassen müsste (Beteiligungsgerechtigkeit). Jede Gesellschaft der Welt ist verpflichtet, diese Teilnahme zu ermöglichen, indem sie jedem Menschen die Verfügbarkeit von Grundgütern garantiert und die Ausbildung von grundlegenden Fähigkeiten ermöglicht (Befähigungsgerechtigkeit). Beteiligungsgerechtigkeit zielt nicht primär auf die Belohnung bereits erbrachter ›Leistung‹ ab, sondern strebt danach, gerade die Menschen, die ›leistungsschwach‹ scheinen oder von Geburt benachteiligt sind, in die Lage zu versetzen, ihre eigenen Fähigkeiten zu erkennen und auszubauen; sowie ihnen da-

bei zu helfen, Selbstbewusstsein zu entwickeln und sich gewinnbringend für sich selbst, ihre Familie und das gesellschaftliche Zusammenleben einzusetzen.

Angewandt auf die globale Sphäre impliziert Beteiligungsgerechtigkeit im christlich-sozialethischen Sinne in Weiterführung der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls, dass globale Ungleichheiten nur zu rechtfertigen sind, wenn sie die Partizipation der Ärmsten an globalen Prozessen im Rahmen eines globalen Gesellschaftsvertrages ermöglichen und verstärken (Mack 2015, 152). Denn aus der christlichen Pflicht zur Liebe folgt ein Imperativ der ausgleichenden globalen Gerechtigkeit und der universal verpflichtenden Solidarität gegenüber allen Betroffenen, nicht nur denjenigen der eigenen Gruppe, Religion oder Nation. Da sich die jeweilige Verantwortung hierfür in der christlichen Ethik nach der Reichweite und den Möglichkeiten von Menschen bemisst, müssen insbesondere Wohlhabende gemäß christlichem Ideal mit Armen, Unterdrückten und Bedürftigen nachhaltig zusammenarbeiten. Dies bedeutet in der modernen Christlichen Sozialethik, dass die christlichen Ideale der Caritas und Diakonie als Formen der freiwilligen Solidarität durch das Paradigma der verpflichtenden Gerechtigkeit und Zusammenarbeit mit den Armen (auf gleicher Augenhöhe) abgelöst wurden. Die Option für die Armen geht in der modernen christlichen Ethik über eine Tugend der Barmherzigkeit und Solidarität weit hinaus. Diese werden durch den Imperativ globaler Gerechtigkeit in Form weltweiter sozialer Strukturen ergänzt.

Die von der christlichen Sozialethik bezugte universale Einheit der Menschheitsfamilie und die moralische Gleichwertigkeit aller Menschen, ebenso wie die daraus folgende moralische Relativität von nationalstaatlichen Grenzen, werden philosophisch am ehesten in der normativen Ethik einer universalen Menschenrechtsethik zum Ausdruck gebracht. Diese beleuchtet die irreversiblen globalen Vernetzungen und wechselseitigen Einfluss- und Abhängigkeitsbeziehungen und fordert dazu auf, dieselben zum Gegenstand von Gerechtigkeitserwägungen zu machen, so dass sie ihrerseits kontraktualistisch oder diskursiv begründet werden können. Dabei ist immer zu beachten, dass jede Form der Klärung von Gerechtigkeitsfragen im Zusammenhang mit globalen Herausforderungen nach einem neuen globalen Gesellschaftsvertrag verlangt, an welchem alle Menschen beteiligt sein müssen und gerade die Armen und Benachteiligten ein entscheidendes Mitbegründungsrecht haben (Mack 2015, 152). Jedem Menschen muss die Beteiligung an diesem Diskurs über das fun-

damentale Recht der Menschheit und die Solidaritätsbeziehungen zwischen Menschen – zumindest hypothetisch – möglich sein. Denn in einem noch zu konstituierenden globalen Gesellschaftsvertrag, der gerecht ist, müssten im christlichen Sinn gerade die Armen ein erklärtes Recht auf Partizipation haben, in dem sie ihre Menschenrechte zweifelsfrei einklagen können. Die Armen stehen im Mittelpunkt einer Welt der Solidarität und Liebe zu den Menschen – nicht nur im christlichen Sinne.

Literatur

- Anzenbacher, Arno: Christliche Sozialethik – Einführung und Prinzipien. Paderborn 1998.
- Bedford-Strohm, Heinrich: Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit. Leipzig 2018.
- Boff, Leonardo/Kern, Bruno/Müller, Andreas (Hg.): Werkbuch Theologie der Befreiung. Anliegen – Streitpunkte – Personen. Düsseldorf 1988.
- Boff, Leonardo: Schrei der Erde, Schrei der Armen [1995]. Ostfildern 2002.
- Dabrock, Peter: Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive. München 2012.
- Deutsche Bischofskonferenz: Memorandum der Expertengruppe (1998). In: <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/mehr-beteiligungsgerechtigkeit/detail> (6.3.2020).
- Evangelische Kirche Deutschlands: Gerechte Teilhabe. Hannover 2006.
- EKD/DBK: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland 1997. Hannover/Bonn 1997.
- Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung. Mainz ¹⁰1992.
- Hartlieb, Michael: Die Menschenwürde und ihre Verletzung durch extreme Armut. Eine sozialethisch-systematische Relektüre des Würdebegriffs. Paderborn 2013.
- Jähnichen, Traugott: Der Wert der Armut. Der sozialethische Diskurs. In: Ernst-Ulrich Huster/Jürgen Boeck/Hildegard Mogge-Grotjahn (Hg.): Handbuch Armut und Soziale Ausgrenzung. Wiesbaden 2008.
- Kehl, Medard: Und Gott sah, dass es gut war – Eine Theologie der Schöpfung. Freiburg 2016.
- Klinger, Elmar: Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen. Zürich 1990.
- Lehmann, Karl: Theologie der Befreiung. Einsiedeln 1977.
- Luther, Martin: Weimarer Ausgabe der Gesammelten Werke: 40,1; 589,25 und 39,1; 356,25.
- Mack, Elke: Eine Christliche Theorie der Gerechtigkeit. Baden-Baden 2015.
- Meireis, Torsten: Von der ›fürsorglichen Obrigkeit‹ zum ›Sozialstaat‹. In: Karl Gabriel/Hans-Richard Reuter (Hg.): Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland. Tübingen 2017, 43–64.

Päpstliche Enzykliken. In: <http://www.vatican.va/content/vatican/de.html> (02.06.2020).
Rahner, Karl/Vorgrimmler, Herbert: Kleines Konzilskompendium. Freiburg 2008.
Rauhut, Andreas: Gemeinsam gegen Armut? Globale Gerechtigkeit im Gespräch zwischen christlicher, afrikanischer und konfuzianischer Ethik. Leipzig 2015.

Schmitz, Philipp S. J.: Die Armut in der Welt als Frage an die christliche Sozialethik. Frankfurt a. M. 1973.
Sedmak, Clemens: Armutsbekämpfung. Eine Grundlegung. Wien/Köln/Weimar 2013.
World Alliance of Reformed Churches: The Accra Confession (2005). In: <http://wrc.ch/accra/the-accra-confession> (03.06.2020).

Elke Mack und Andreas Rauhut