

1.3 „Als ob es Sache der Nächstenliebe wäre...“ Historisch-theologische Anmerkungen zu Arbeit und Armut, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit

Hermann-Josef Große Kracht

In ihrer Rede auf der Gedenkveranstaltung des Deutschen Bundestages zur sogenannten „Machtergreifung“ Adolf Hitlers erklärte die bekannte deutsch-israelische Publizistin Inge Deutschkron, die sich als Kind jüdischer Eltern im Berlin der 1940er Jahre vor den Nazi-Schergen verstecken konnte, am 30. Januar 2013 u.a.:

„Ich begann mich schuldig zu fühlen. Mit welchem Recht, so fragte ich mich, verstecke ich mich, drücke mich vor einem Schicksal, das auch das Meine hätte sein müssen? Dieses Gefühl der Schuld verfolgte mich, es ließ mich nie wieder los.“

Verbundenheit mit Leidenden – eine menschliche Grunderfahrung

Mit dieser Erfahrung steht sie nicht allein. Wie ihr ging und geht es vielen Überlebenden der Shoah, die mit Glück und Zufall der Vernichtungsmaschinerie der Nationalsozialisten entkommen waren und die dann nur allzu oft erleben mussten, wie sie in hoffnungslose Trauer, in tiefe Depression versanken. Denn es gelang ihnen nicht, damit klar zu kommen, dass nur ihnen vergönnt sein sollte, ihr Leben weiter zu leben, während viele andere ermordet wurden. In dieser schmerzlichen Erfahrung scheint sich ein tiefes Gefühl universaler Verbundenheit mit den anderen zu artikulieren;

ein Bewusstsein davon, dass man nur dann unbeschwert ein gutes Leben führen kann, wenn auch die anderen dies können. Denn fremdes Leid, so scheint es, ist irgendwie immer auch eigenes Leid. Am Unrecht, das anderen geschieht, können wir nicht kalt und teilnahmslos vorbeigehen, so sehr wir dies vielleicht auch möchten.

Dieses Bewusstsein universaler Verbundenheit, das uns bei jeder Katastrophe, von der wir erfahren, unmittelbar berührt, das uns oft sprach- und hilflos macht, scheint zur Grundverfassung menschlicher Existenz zu gehören. Es hat sich in den Bildern der theologischen Hoffnungs- und Rettungssprache, in den biblischen Motiven vom neuen Himmel und der neuen Erde, in der der Tod entmachtet und jede Träne getrocknet sein wird, irreversibel artikuliert. Diese Motive dürften auch in den Herzen derer, die ohne diese religiösen Traditionen aufgewachsen sind, etwas zum Klingen bringen, von dem sie zumindest ahnen, dass es sie unmittelbar angeht, und für das auch sie eine Artikulation finden müssen, wenn sie nicht Schaden an ihrer Seele, ihrer Humanität und Menschlichkeit nehmen wollen. Für die abrahamitischen Weltreligionen gehört das Wissen darum, dass man sein Leben verfehlt, wenn man den Verfolgten und Bedrängten, den Armen und Elenden den Rücken zuwendet, von Anfang an zu ihren großen anthropologischen Überzeugungen. Das Zweite Vatikanische Konzil kann deshalb feierlich erklären:

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ (*Gaudium et spes [GS], 1*).

Im Koran heißt es: „Sei mitfühlend mit den Armen! Lass sie nahe bei dir sein, damit Allah dich am Tage des Gerichts nahe bei ihnen sein lässt.“

Die Würde des Notleidenden – ein biblisch-christliches Grundmotiv

Aus vielen Texten des Alten Testaments kennen wir die religiöse Dignität der Notleidenden und Bedrängten, der „Armen des Herrn“, die sich – im Gegensatz zu den Reichen – der besonderen Wertschätzung Gottes sicher sein dürfen. Auch die Jesusbewegung und das frühe Christentum waren durch diese religiöse Auszeichnung der Armen gekennzeichnet. Die berühmte Stelle aus dem Matthäus-Evangelium: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“, macht deutlich, dass es hier nicht um eine paternalistische Hilfe für die Armen, sondern um eine egalitäre Identifikation mit ihnen geht, dass die Güter der Welt zunächst und vor allem den Armen gehören als denen, die sie am dringendsten brauchen. Die Bischöfe der alten Kirche haben in ihren Predigten immer

wieder betont: „Christus findet man nur unter den Armen“; weltlicher Besitz ist bloß Treuhandvermögen, der Überfluss gehört den Armen. Papst Paul VI. zitierte 1967 in seiner Enzyklika *Populorum progressio* den Kirchenvater Ambrosius: „Es ist nicht dein Gut, mit dem du dich dem Armen großzügig erweist. Du gibst ihm nur zurück, was ihm gehört.“ Die Bischofssynode von Tours spricht im Jahr 567 den Armen sogar das Recht zu, ein Kirchengenicht gegen Reiche anzurufen, wenn diese den Überfluss für sich behalten; ein Recht, das ausdrücklich auch gegen Bischöfe geltend gemacht werden konnte.¹⁵

Die mittelalterliche Almosenlehre als Legitimation von Armut und Reichtum

Dieser Haltung stand schon bald eine andere entgegen: Man suchte den eigenen Überfluss zu rechtfertigen als Voraussetzung für tatkräftige Mildtätigkeit und berief sich auf folgendes Argument:

„Gott hätte alle Menschen reich erschaffen können, aber er wollte, dass es auf dieser Welt Arme und Reiche gibt, damit die Reichen Gelegenheit zum Almosen erhalten, um so ihre Seele zu retten“.

Damit war die klassische Almosenlehre des Mittelalters geboren, die die katholischen Traditionen von Caritas, Mildtätigkeit und Barmherzigkeit noch bis in die 1960er Jahre hinein entscheidend prägen sollte. Hier geht es um eine Art religiöser Arbeitsteilung, um ein „heilsökonomisches“ Tauschgeschäft, das beiden sozialen Ständen, den Armen wie den Reichen, einen anerkannten gesellschaftlichen Status sichert. Die Reichen geben den Armen Almosen und diese bitten daraufhin bei Gott um das Seelenheil ihrer Wohltäter. Beide Stände erscheinen hier als gottgewollt und naturgegeben, gleichermaßen notwendig und wechselseitig aufeinander angewiesen. Die Armen waren ein angesehener Stand, eine wichtige soziale Gruppe, ein wertvoller Teil der politischen Gemeinschaft, und die religiöse Gewissheit, in den ausgemergelten Bettlergestalten dem Angesicht des leidenden Erlösers Jesus Christus zu begegnen, war gesellschaftlich fest verankert. Man wusste, dass die Armen als Platzhalter und Stellvertreter Christi auf Erden (*vicarii Christi*), als „Pfortner des Himmels“ fungieren und eine gesellschaftlich unverzichtbare Rolle haben, weil die Reichen

¹⁵ Vgl. dazu und zum Folgenden u.a. Michel Mollat, *Die Armen im Mittelalter*, München 1984, und Bronislaw Geremek, *Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa*, München 1996; auch Hermann-Josef Große Kracht, *Eigentum, Almosen, Investitionen und die „Widmung der Erdengüter an alle“*, in: E.-U. Huster/F. R. Volz (Hg.), *Theorien des Reichtums*, Münster 2002, 113–149 (dort mit genauen Belegen).

ohne die Gebete der Armen keine Chance auf himmlische Seligkeit haben können.

Allerdings wurden die Armen in diesem Wahrnehmungsmuster vollständig instrumentalisiert. In dem Maße, wie die Reichen meinten, aufgrund ihres Almosens einen Anspruch auf die Fürbitte der Armen zu haben, wurden diese „zum Objekt für die Heilsgewinnung des Reichen degradiert“.¹⁶ Als menschliche Person, als individuelles Subjekt zählte der Arme nicht; niemand kam auf die Idee, dessen Armut dauerhaft zu überwinden, denn dies hätte die ganze weltlich-religiöse Ordnung durcheinander gebracht.

Armut als moralisches Versagen in der Neuzeit

Auch wenn Restbestände dieses quietistisch-harmonistischen Denkens, das die feudalen Standesunterschiede verteidigt, die Armut politisch konserviert und die biblische Anstößigkeit des Reichtums religiös überspielt, in der katholischen Sozialkultur bis in die Moderne hinein weiterwirkten, ist diese politisch-religiöse „Arbeitsteilung von Armut und Reichtum“ in den Lebenswelten der Moderne vollständig verloren gegangen. Wer heute Almosen gibt – und es sind nicht wenige, die dies gerne und reichlich tun –, erwartet dafür in keiner Weise eine irgendwie geartete religiöse Gegenleistung. Der „Stand der Bettler“ ist heute funktionslos geworden. Der Arme wird nicht mehr gebraucht. Genau das macht die Armen und die Armut in der modernen Gesellschaft zum politisch-moralischen Problem.

In dem Maße, wie die Theologen der Reformation und die Moralisten und Pädagogen der deutschen Aufklärung die Idee von Freiheit und Gleichheit vertraten, wurde die alte Ständelehre des Mittelalters verdrängt. Aufschwung erlebten nun die neuen Ideen des bürgerlichen Zeitalters, die Tugenden von Arbeitseifer, Fleiß und Selbstverantwortung. Profane Erwerbsarbeit avancierte zur wichtigsten Berufung des Menschen. Die individuell verrichtete Arbeit begann dessen eigentliche Würde auszumachen. War Arbeit zur Beschaffung des Lebensunterhalts bis dahin notwendiges Übel, Mühsal, Last und Pein, Zuchtrute und göttliche Sündenstrafe, so wurde sie nun zum Eintrittsbillet in die moderne Gesellschaft. Durch seine Arbeit erschafft sich der Mensch ökonomische Unabhängigkeit und privates Eigentum, für das er niemandem dankbar sein muss, auf das er stolz sein darf und das er auch gegen Zugriffe des Steuerstaates verteidigen darf. Nur wer sich durch seine Arbeit eigenverantwortlich hocharbeitet, ist ein würdiges Mitglied der neuen bürgerlichen Arbeits- und Leistungsgesellschaft. Zu Beginn der bürgerlichen Moderne ging es vor allem darum,

¹⁶ Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt ²2000, 593.

in profaner Berufsarbeit ein gottgefälliges – säkularisiert: anständiges – Leben zu führen und den Mitmenschen nicht unberechtigt zur Last zu fallen.

Die Armen, die bisher selbstverständlich dazugehörten, wurden nun pauschal der Faulheit und Arbeitsunlust, der Antriebslosigkeit und Charakterschwäche verdächtig. Sie gerieten ins moralische Zwielficht und wurden vom „geschundenen Christus“ zum „moralischen Versager“, dem man mit Verachtung begegnet, oder gar zum „kriminellen Element“, vor dem die Gesellschaft geschützt werden muss. Als „Pfortner des Himmels“ schieden sie definitiv aus. Die Armut begann zu schänden, sollte bekämpft und abgeschafft werden – und zwar durch obrigkeitliche Maßnahmen zur „Aktivierung“, zur Anstachelung aller Armen zu tüchtiger Arbeit und Anstrengung. Das planlose Almosengeben wurde durch eine rationale Gestaltung der Armenpflege ersetzt. Damit wurde eine bisher unbekannte Pädagogisierung der Armen verbunden, die sich nun energisch um Selbstkontrolle, Disziplin und Fleiß zu bemühen hatten. Man unterschied streng zwischen „würdigen“ und „unwürdigen“ Armen: Wer ernsthaft krank und hilflos war, sollte selbstverständlich weiterhin Almosen erhalten. Wer dagegen zumindest ein wenig arbeiten konnte, stand im Verdacht „lasterhafter“ Armut und wurde streng zu regelmäßiger Arbeitsleistung angehalten. Nicht zufällig kam zu dieser Zeit auch das Arbeits- und Prügelhaus in Mode.¹⁷

Prekarisierung in der Industriegesellschaft

Die frühliberale Vision einer Gesellschaft von Freien und Gleichen, in der jeder auf der Grundlage seiner eigenen Arbeit auch seines eigenen Glückes Schmied sein sollte, war davon abhängig, dass auch jeder eine „eigene Schmiede“ besaß oder wenigstens zeitnah erwerben konnte. Jeder sollte diesem noch vorindustriellen Gesellschaftsentwurf zufolge ökonomisch selbstständig sein und mit seinen eigenen kleinen Produktionsmitteln auf eigene Rechnung und Verantwortung arbeiten und wirtschaften; und zwar für einen kleinen, lokalen Markt, den er überschauen und auf dem er sich planvoll und rational bewegen kann.

Ob die sozialstrukturellen Voraussetzungen für dieses Ideal einer egalitären Gesellschaft selbstständiger Kleinbürger jemals gegeben waren, ist hi-

¹⁷ Wenn man in diesem Zusammenhang an die von massiver Eigenverantwortungsrhetorik begleitete „Aktivierungspolitik“ der arbeitsmarktpolitischen Reformen der sogenannten „Hartz IV-Gesetzgebung“ denkt, wird schnell deutlich, wie sehr wir noch immer von den Wertmustern und Mentalitätslagen dieser nur scheinbar längst vergangenen Zeit des frühen Liberalismus geprägt sind.

storisch fraglich. Für die modernen Sozialverhältnisse des Industriezeitalters und der wirtschaftlich globalisierten Welt ist jedoch klar, dass die Zeiten ökonomischer Unabhängigkeit und individueller Eigenverantwortung längst vorüber sind. Ein arbeitsethisches Leistungsmotto wie „Morgens hat Gold im Mund“ nützt dem Fabrikarbeiter nichts, der gerade Spätschicht hat. Wer sich in der Position abhängiger Beschäftigung befindet, dessen Wohl und Wehe hängt an unkalkulierbaren Konjunkturen einer komplexen Wirtschaftslage, die niemand vollständig zu übersehen vermag. Der Einzelne kann also so früh aufstehen, wie er will: seine materiellen Existenzgrundlagen beeinflusst er damit, wenn überhaupt, nur noch minimal. Er wird bestimmt von Mächten, die ihm als blinder Zufall begegnen. Freilich, er kann Glück haben – seines eigenen Glückes selbstverantwortlicher Schmied ist er definitiv nicht.

Der alte religiöse Zusammenhang von Armut, Barmherzigkeit und Seelenheil war damit endgültig zerrissen. Viele Arme gerieten in einen gnadenlosen Prekarisierungsstrudel. Waren sie früher zumindest als diffuse soziale Gruppe heilsnotwendig, definiert sich ihr Status in der Industriegesellschaft nur noch über ihre ökonomische Verwertbarkeit, über ihre Fähigkeit und Bereitschaft, sich als „Arbeitskraft“ in den Manufakturen und Fabriken zu verdingen. „Von nun an ist Armut sinnlos für jene, die sie betrifft; und ‚nützlich‘ für jene, die (Produktionsmittel-)Besitz haben.“¹⁸

Dennoch bleibt auch die moderne Industriegesellschaft auf einen festen „Stand der Armen“ angewiesen, freilich nicht als fromme Gebets-, sondern als industrielle Reservearmee. Dieses Problem sprechen liberale Ökonomen schon früh denkbar deutlich an. In den modernen Fabrik- und Industriegesellschaften werden arme Arbeiter als billige Arbeitskraft und noch ärmere Erwerbslose als abschreckendes Beispiel gebraucht. Ohne sie lassen sich Prosperität, Güterproduktion und Wirtschaftswachstum in der erhofften Höhe nicht realisieren. Ohne den Druck der „Hungerpeitsche“ (Max Weber) und der Konkurrenz zahlloser Hungerleider vor Ort, scheint es nicht genügend Anreize zu geben, um sich dauerhaft der Qual der neuen Fabrikarbeit auszusetzen

Die soziale Frage und die katholische Sozialbewegung

Die Zeitgenossen des späten 19. Jahrhunderts hatten ein sensibles Bewusstsein dafür, dass nun die „postliberale“ Zeit der großen Industrie an-

¹⁸ Georg Vobruba, Arbeiten und Essen. Die Logik im Wandel des Verhältnisses von gesellschaftlicher Arbeit und existenzieller Sicherung im Kapitalismus, in: St. Leibfried/F. Tennstedt (Hg.), Politik der Armut und die Spaltung des Sozialstaats, Frankfurt a.M. 1985, 41–63, 45.

gebrochen war. Es waren nicht länger individualistisch-liberale Moralappelle, sondern neuartige gemeinschaftsorientierte Regulierungen von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft gefragt, um die „soziale Frage“ der modernen Industriegesellschaft anzugehen. Es entstanden seit dieser Zeit auf breiter Front Sozial- und Arbeitsrecht, Arbeiterschutzgesetzgebung und Sozialversicherungen, staatliche Wirtschafts- und Sozialpolitik. Damit war klar: Wo es um „Rechte“ und nicht um „Almosen“, um einklagbare Gerechtigkeit statt freiwilliger Barmherzigkeit geht, konnte allein der Staat als letztinstanzlicher Verantwortungsträger fungieren.

Auch die katholische Sozialbewegung hatte die soziale Frage schon früh entdeckt. Allerdings war es für den ultramontan ausgerichteten Katholizismus des 19. Jahrhunderts selbstverständlich, dass sich die kirchlich-caritative Liebestätigkeit keineswegs mit dem modernen Ruf nach planvoller staatlicher Sozialpolitik verbinden darf. Gegenüber der schon im Revolutionsjahr 1848 erhobenen Forderung, die staatliche Gesetzgebung müsse für die Abhilfe der sozialen Not sorgen, war man innerkirchlich damals noch völlig immun, weil man den modernen deutschen Territorialstaaten unmöglich sozialpolitische Kompetenzen zusprechen konnte. Dies sei vielmehr ein Tätigkeitsfeld, das seit jeher zum ureigenen, exklusiven Bereich der Kirche und ihrer Caritas gehöre, und das man unmöglich an den ungeliebten Staat abtreten könne, ohne vor diesem zu kapitulieren.

Nach bitteren Erfahrungen mit der mangelnden Mildtätigkeit des von ihm so geschätzten katholischen Adels schlug der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler in den 1860er Jahren einen anderen Ton an. Mit Nachdruck machte er sich für eine staatliche Sozialpolitik stark. So sprach er im Sommer 1869 in seiner berühmten Predigt auf der Offenbacher Liebfrauenheide, die als die „Magna Charta der christlichen Arbeiterbewegung“ (Helga Grebing) gilt, von den „socialen Menschenrechten“, die von der „Geldmacht“ mit Füßen getreten würden. Es sei deshalb dringend an der Zeit, „mit vereinter Kraft die Interessen der Arbeiter geltend zu machen“, wenn der Arbeiterstand „nicht ganz erdrückt werden soll von der Macht des centralisierten Geldes“.¹⁹ Bereits im Herbst 1865 hatte er mit Nachdruck betont:

„Für den Staat, für die ganze Gesellschaft kann es in unseren Tagen kaum ein höheres Interesse geben, als den Arbeiterstand vor dem Verderben zu bewahren. Wenn der Staat sich verpflichtet fühlt, große und wichtige Unternehmungen durch Staatshilfe zu unterstützen und zu befördern, dann darf er sich auch der Unterstützung des Arbeiterstandes nicht entziehen.“

¹⁹ Wilhelm Emmanuel von Ketteler, Die Arbeiterbewegung und ihr Streben im Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit, in: Sämtliche Werke und Briefe I,2, 406–428, 418. 409. 411.

Zu der im katholischen Denken noch jahrzehntelang fortwirkenden Angst, dass ein solches Plädoyer für soziale Staatshilfe zwangsläufig in Konkurrenz zur freiwilligen christlichen Nächstenliebe treten müsse, erklärt er dagegen mit nüchternem Blick:

„Nein, selbst wenn Alles geschieht, was geschehen kann, und die schreienden Missverhältnisse ... beseitigt sind, werden wir immer noch Reiche und Arme, Gesunde und Kranke, Begabte und Unbegabte, Glückliche und Unglückliche usw. unter uns haben, die Gelegenheit bieten, die Werke der christlichen Nächstenliebe und Barmherzigkeit zu üben“.²⁰

Die Unterscheidung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit

Mit Ketteler war das Fundament für eine grundlegende Differenzierung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gelegt, die sich im sozialkatholischen Schrifttum einen festen Platz erobern sollte, auch wenn das katholische Lager lange Zeit brauchte, um diese Unterscheidung zu verinnerlichen. Mit der Unterscheidung zwischen staatlich zu gewährleistender Gerechtigkeit und freiwillig zu erbringender Barmherzigkeit konnte man sich ohne Vorbehalt auf den Boden des neu entstehenden Sozialstaates stellen und das Thema der „sozialen Gerechtigkeit“ für sich entdecken. Der Weg stand offen, sich als katholische Kirche die Gedanken der staatlichen Sozialpolitik anzueignen. Auch Leo XIII. stellt in seiner 1891 erschienenen Enzyklika zur Arbeiterfrage feierlich fest, dass es gegen „eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit“ verstoße, wenn der vereinbarte Lohn so niedrig veranschlagt wird, dass er „den Lebensunterhalt nicht abwirft. Diese schwerwiegende Forderung ist unabhängig von dem freien Willen der Vereinbarenden“ (*Rerum novarum* [1891], 34).

Zu Wort kam das, was man längst empfunden hatte: dass es nicht um Fragen der Barmherzigkeit, sondern grundlegend um Recht und Gerechtigkeit geht. In diesem Sinne erklärte etwa der Paderborner Priester und Zentrumspolitiker Franz Hitze zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Rückblick auf Bismarcks Gesetzgebung zur Sozialversicherung der 1880er Jahre mit Nachdruck:

„Die Unterstützungen der Arbeiterversicherung stellen nicht ein frei aus öffentlichen Mitteln gewährtes ‚Almosen‘ dar, sondern beruhen auf einem gesetzlich geschützten Rechtsanspruch. [...] Es ist das hohe sittliche Verdienst der Arbeiterversicherung, dass sie das Selbst- und Ehrgefühl der Arbeiter ge-

²⁰ Ders., Ansprache anlässlich der Festfeier des Mainzer Gesellenvereins vom 19. November 1865, in: Sämtliche Werke und Briefe I,1, 685–688. 688; vgl. dazu auch Hermann-Josef Große Kracht, Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Ein Bischof in den sozialen Debatten seiner Zeit, Kevelaer 2011, 146–170.

weckt und gestärkt hat. Der Arbeiter ist nicht mehr gezwungen, das entehrende Brot der Armenpflege zu essen. Er freut sich der neu gewonnenen Stellung. Er will sein Recht, nicht Almosen.“²¹

Damit ist auch für die katholische Sozialtradition klar, dass es nicht länger um Fragen von christlicher Mildtätigkeit und tugendhafter Barmherzigkeit, sondern um „kalte“ und „unpersönliche“ Rechtsregelungen gehen muss. Und für diese hat niemand anderes als der Staat die letzte Gewährleistungsverantwortung zu tragen. Der fundamentale Durchbruch von der Barmherzigkeit zur Gerechtigkeit, von der Nächstenliebe zur Staatsverantwortung, der sich seit dem späten 19. Jahrhundert im sozialkatholischen Denken abzuzeichnen begann, wurde mit der Sozialzyklika *Quadragesimo anno (QA)* von 1931 endgültig in den Kanon der Grundüberzeugungen der katholischen Soziallehre aufgenommen. Papst Pius XI. geht denkbar scharf ins Gericht mit all jenen, die die

„Sorge um die Linderung der Elendszustände einzig der Nächstenliebe zuweisen wollten – gerade als ob es Sache der Nächstenliebe wäre, die von der Gesetzgebung nur allzu oft geduldet, manchmal sogar gutgeheißene Verletzung der Gerechtigkeit mit ihrem Mantel zuzudecken“ (*QA 4*).

Die Trennlinie zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ist damit klar gezogen. Um Gerechtigkeit geht es dann, wenn die Rechte des Menschen tangiert werden. Liberale Schutz- und Abwehrrechte gegen illegitime Übergriffe, demokratische Artikulations- und Teilnahmerechte am Prozess politischer Meinungs- und Willensbildung, soziale Grund- und Teilhaberechte am gesellschaftlichen Wohlstand, die sich daraus ergeben, dass wir materielle und soziale Grundbedürfnisse haben und in einer Gesellschaft leben, die in der Lage ist, diese Bedürfnisse zu erfüllen. Diese Rechte sprechen wir uns als freie und gleiche Staatsbürger einer Demokratie wechselseitig zu, wenn auch ihr jeweiliger Umfang in den politisch-moralischen Meinungsbildungsprozessen stets neu zu klären ist. Diese Tatsache ändert jedoch nichts am kategorialen Geltungsanspruch dieser Rechte, die als solche nicht verhandelbar, sondern unbedingt zu sichern sind. Rechtsfragen zielen daher nie auf freiwillige bürgerliche Hilfsbereitschaft, sondern auf staatliche Gewährleistungsverantwortung, ohne dem Staat damit ein vollständiges Vollzugs- und Ausführungsmonopol zusprechen zu müssen.

²¹ Franz Hitze, Zur Würdigung der deutschen Arbeiter-Sozialpolitik (1913), zit. nach: Karl Gabriel/Hermann-Josef Große Kracht (Hg.), Franz Hitze. Sozialpolitik und Sozialreform, Paderborn 2006, 259–271, 267f.

Sozialstaatliche Praxis und bürgerschaftliches Engagement

Dass der Sozialstaat in Zeiten knapp gemachter Kassen jede Chance nutzt, soziale Rechtsansprüche abzuschwächen und an die Akteure privater Mildtätigkeit – heute gerne in der Form des „bürgerschaftlichen Engagements“ – zu delegieren, ist deshalb schon im Grundansatz nicht zu akzeptieren. Wenn die Bürger ihrem Staat allerdings eine solche Flucht aus seiner Verantwortung gewähren, wenn sie die Formen ihres bürgerschaftlichen Engagements, die Handlungsfelder ihrer tätigen Nächstenliebe nicht hinreichend daraufhin prüfen, ob diese einer solchen Flucht des Staates aus seiner Verantwortung womöglich Vorschub leisten, kann es passieren, dass die Staatsbürger selbst mit ihrer unkritischen Freude am bürgerschaftlichen Engagement die moralischen Grundlagen ihres Staatswesens gefährden, ohne dies zu wollen. Wer zum Almosenempfänger gemacht wird, kann seinem Wohltäter nicht mehr als Gleichberechtigter auf Augenhöhe begegnen. Das Projekt der Demokratie aber ist darauf angewiesen, eine egalitäre soziale Sicherung aller Staatsbürger als Aufgabe staatlichen Rechts zu organisieren und bürgerschaftliches Engagement, Nächstenliebe und Barmherzigkeit nur dort zuzulassen, wo die Gefahr einer Beschädigung des Staatsbürgerstatus der Hilfeempfänger nicht entstehen kann.

In den zahlreichen Handlungsfeldern der Barmherzigkeit, der Mildtätigkeit und des bürgerschaftlichen Engagements – wie etwa der boomenden Tafelbewegung – muss deshalb verhindert werden, dass ureigene Aufgaben staatlicher Gewährleistung zur freiwilligen Angelegenheit großzügiger privater Mildtätigkeit umdefiniert werden, zu einer Mildtätigkeit, die sich oft mit der stillschweigenden Erwartung verbindet, die Hilfeempfänger mögen ihren Gönnern Gefühle der Ehrerbietung und Dankbarkeit entgegenbringen. Rechtsansprüche kennzeichnen sich demgegenüber dadurch aus, dass sie über den Staat für alle in gleicher Weise und in einer unpersönlich-anonymen Art gesichert werden, ohne dass man dafür Politikern oder Gerichten zu Dank verpflichtet ist oder sich bei deren Inanspruchnahme kleinmachen müsste. Grundsätzlich ist das Bedürfnis nach individueller Hilfe, nach persönlicher Zuwendung keineswegs etwas, für das ein Mensch sich zu schämen hätte. Wir alle sind hilfsbedürftige Personen – immer, in unterschiedlichen Lebensphasen in unterschiedlicher Weise. Als soziale Wesen sind wir per se darauf angewiesen, von anderen ungeschuldete Zuwendung, nicht verrechnete Unterstützung, nicht einklagbare Solidarität sowie freiwillig erbrachte Hilfe zu erfahren – und diese auch selbst nach Kräften zu geben und zu erbringen, wenn unser Leben individuell und gemeinschaftlich gelingen soll.

Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ergänzen sich also, ohne dass die eine der anderen ihr Feld streitig macht oder deren Relevanz und Bedeutung irgendwie schmälert. Nicht zuletzt wird dieses Ergänzungsverhältnis von politisch regulierter Gerechtigkeit und persönlich motivierter Barmherzigkeit gerade auch in den kirchlichen Handlungsfeldern sozialstaatlichen Handelns immer wieder eindrucksvoll verdeutlicht. In Hospizen und Krankenhäusern, Caritas- und Diakonieeinrichtungen, Telefonseelsorge und Stadtteilinitiativen, in Familien- und Schulprojekten und vielen anderen Bereichen werden unzählige Formen eines sozialstaatlich gewährleisteten und von hohem persönlichen Engagement getragenen demütigungsfreien Hilfehandelns praktiziert. Dies sind Tätigkeiten, die das eigene Leben wie das anderer bereichern; Begegnungen, in denen wir spüren, dass wir alle soziale Wesen sind, dass wir unser eigenes Glück nur dann unbeschwert genießen können, wenn wir es mit anderen teilen. Wir spüren, dass unserem Menschsein etwas fehlt, wenn wir es mit dem Rücken zu den Leidenden und Zukurzgekommenen zu leben versuchen oder, theologisch gesprochen: dass uns etwas fehlt, wenn wir nicht mehr wissen wollen, „dass man Christus nur unter den Armen findet“.