

Peter Schallenberg

Armut als Herausforderung : die franziskanische Armutsbewegung und die Anfänge der Sozialethik

Colloquia Theologica Ottoniana nr 2, 43-61

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ARMUT ALS HERAUSFORDERUNG DIE FRANZISKANISCHE ARMUTSBEWEGUNG UND DIE ANFÄNGE DER SOZIALETHIK

Ks. Peter Schallenberg

Wydział Teologiczny w Paderborn

1. Geburtsstunde der Sozialethik i Moraltheologie

Ab wann man von einer systematisch entfalteten christlichen Sozialethik sprechen kann, ist hingegen umstritten, ist doch schon die Geburtsstunde der Moraltheologie als übergreifendes Fach nicht eindeutig festlegbar. Immerhin gibt es den unverrückbaren Referenzpunkt des Konzils von Trient, das im Rahmen einer katholischen Darlegung der Rechtfertigungslehre auf der 14. Sitzung vom 25. November 1551 die Bedeutung des Bußsakramentes unterstreicht: „Wenn die Dankbarkeit gegenüber Gott in allen Wiedergeborenen so wäre, dass sie die in der Taufe durch seine Wohltat und Gnade empfangene Gerechtigkeit beständig bewahrten, wäre es nicht nötig gewesen, ein anderes Sakrament als die Taufe selbst zur Vergebung der Sünden einzusetzen“¹. Schon an dieser kurzen Bemerkung wird der anthropologische Hintergrund der systematisch entfalteten theologischen Ethik (als Moraltheologie) deutlich: Es geht um die grundlegende Gerechtigkeit des Menschen – modern gesprochen: sein Wesen und Sein – und dessen Gabe durch Gott in der Schöpfung, den Verlust durch die Ursünde, den bleibenden Defekt des Menschen in der Erbsünde und die Wiederherstellung (als Erlösung) der Urstandsgnade durch Menschwerdung, Leiden, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi und die Fortdauer dieser Erlösung in den sieben, von Christus eingesetzten

¹ Denzinger-Hünemann Nr. 1668.

Sakramenten. Dabei bildet das Sakrament der Taufe gleichsam das Eingangstor zur Erlösung des Individuums aus der Unheilsverstrickung des Bösen; die Beichte dient der Wiederherstellung der Taufgnade, die durch individuelle Sünden verloren ging oder doch zumindest beschädigt wurde². Als Form des Bußsakramentes wird die Absolution durch den Priester, also die Lossprechung von den gebeichteten Sünden, bestimmt; als Materie wird gefordert von Seiten des Beichtenden Reue, Bekenntnis und Genugtuung als Buße. Näherhin heißt es im entsprechenden „Beichtdekret“ des Konzils von Trient, es genüge auf Seiten des Beichtenden eine unvollkommene Reue, eine *contritio imperfecta* als *attritio*, die dann von Gott vervollkommnet wird; gedacht ist wohl an eine Art Wunsch nach umfassender Reue, die aber emotional im Beichtenden immer nur unvollkommen bleibt. Im Sündenbekenntnis müssten aber, so das Konzil, die Todsünden, die gemäß des Begriffs den Tod der Gottesbeziehung eines Menschen unausweichlich zur Folge haben, vollständig und gesondert und einzeln aufgezählt werden und auch die dazu gehörenden und eventuell die Art der Sünde verändernden Umstände. Offensichtlich will man durch eine Psychologie der Gnade und eine Kultur des Konkreten Anleitung zu einer wirkungsvollen Bekämpfung alltäglicher Sünden und Fehler geben; Motivation und Intention sollen mit konkreten Handlungen stärker verknüpft werden³. Programmatisch wird daher in jenem Dekret unterstrichen, die Kirche fordere von den Büßenden, „dass sich ein jeder sehr sorgfältig untersucht und alle Falten und Verstecke seines Gewissens erforscht und danach die Sünden bekennt, an die er sich erinnert, dass er mit ihnen seinen Herrn und Gott tödlich beleidigt hat“⁴. Die Rolle des Priesters als Beichtvater wird mit dem Bild des Arztes und des Richters charakterisiert; der Seelenführer tritt neben den Spender des Sakramentes.

Im Zuge der nachtridentinischen Ausformung des Beichtsakramentes und der damit verbundenen besonders sorgfältigen Ausbildung der Priester als Beichtväter und Seelenführer entstehen nun die moraltheologischen Handbücher, die sowohl eine Darstellung der allgemeinen Moraltheologie anstreben, wie auch eine möglichst lückenlose Erfassung der kasuistischen Gewissensfragen, die vom

² Vgl. K. Demmer, *Erfahrung der Sünde in der Hoffnung*, in: *Theologie und Glaube* 99 (2009), 291–309; zum Ganzen auch ders., *Entscheidung und Verhängnis. Die moraltheologische Lehre von der Sünde im Licht christologischer Anthropologie*, Paderborn 1976.

³ Vgl. H. Reiners, *Grundintention und sittliches Tun*, Freiburg/Br. 1966.

⁴ Denzinger-Hünemann Nr. 1682. Vgl. zum Hintergrund auch K.-H. Kleber, *Einführung in die Geschichte der Moraltheologie*, Passau 1985; J. Theiner, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg 1970.

Beichtenden dem Beichtvater vorgelegt werden und Beurteilung verlangen. Diese ersten Handbücher, die eine Moralthologie als Kasuistik installieren und bis heute nachwirken in der Methodik der Moralthologie⁵, verdanken sich wesentlich der Initiative der Jesuiten; als Vorbild dienen die „*Institutiones morales*“ des spanischen Jesuiten Juan Azor (1536–1603). Erst jetzt entsteht eine ausgearbeitete Moralthologie und eine typisch katholische Kasuistik als Sittenlehre.

Im Hintergrund steht aber auch eine am Ende des Mittelalters unter dem voluntaristischen Einfluß des Nominalismus einsetzende Reduktion der Sittenlehre auf eine Sollensethik, deren Grundlage die sittliche Pflicht bildet. Dies ist gegenüber Thomas von Aquin ein neuer Akzent: Nicht mehr die Tugend und das in Christus geschenkte neue Sein, sondern das vom Individuum auszutragende Verhältnis von Gesetz und Freiheit, das durch eine Ethik des Imperativs bewältigt werden soll, steht im Mittelpunkt der Überlegungen. Der Nominalismus hat damit die scholastische Idee der Entsprechung von Denken und Sein, von Erkenntnis und Wirklichkeit verlassen. Die Allmacht Gottes und seine Freiheit scheint nämlich durch die subtilen Gedankengebäude der Hochscholastik ungebührlich eingeschränkt. Daher entfaltet sich nun die These, alle Begriffe und Erkenntnisse des menschlichen Denkens seien nur Namen ohne ontologische Entsprechung, Namen für das grundsätzlich nicht fassbare Wesen Gottes. Gott und Mensch treten weit auseinander, sowohl um einerseits die unbeschränkte Souveranität Gottes zu wahren, wie auch andererseits um dem menschlichen individuellen Handeln einen großen Freiheitsraum zu öffnen. Eine Kultur des Individuellen und des Konkreten entwickelt sich. Der Nominalismus ist – metaphysisch betrachtet – ein radikaler Individualismus⁶, aber er bahnt auch den Weg zur Ethik des konkreten Alltags und zur Sozialethik⁷. Ein solcher mystischer und sittlicher Individualismus war dem christlichen Glauben und der sich langsam entfaltenden Sittenlehre freilich schon durch die augustinische Theologie und den dort herrschenden Gedanken der Innerlichkeit vorgezeichnet; es ist eine Innerlichkeit, die sich in der Gestaltung der

⁵ Vgl. K. Demmer, *Moralthologische Kasuistik – ein umstrittenes Erbe*, in: *Theologie und Glaube* 101 (2011) 250–264.

⁶ Vgl. erhellend H. Heimsoeth, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Darmstadt 1974, 184: „So sind die Ideen primär solche von Einzelpersonen und nicht von Arten; gewiß schafft Gott das Sein nach vorbildlichen Ideen, aber in jedem Vorbild denkt er eben nur ein ganz Besonderes; so wie er auch in jedem schöpferischen Akt nur Individuelles schaffen kann. Ein allgemeines Sein von Gattungen und Arten anzunehmen, ist müßige Hypothese“.

⁷ Vgl. J. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969.

äußeren Ordnung fortsetzt und eine solche äußere Ordnung beherrschen und gottförmig machen möchte; diese Innerlichkeit ist im Gewissen durch die Schöpfung angelegt, durch die Erbsünde geschwächt und durch das Erlösungswerk Christi und wirksam in den Sakramenten wiederhergestellt.

2. Biblisch-patristische Dimension

In seinem großen Werk „*De civitate Dei*“ entwirft der hl. Augustinus das Bild von zwei Staaten, oder besser und präziser: von zwei Bürgerschaften als Zivilisationen, die kontrastierend einander gegenübergestellt werden: Auf der einen Seite die *civitas Dei*, der Gottesstaat, auf der anderen Seite und diametral entgegengesetzt, die *civitas terrena*, der Erdenstaat⁸. Beide Bürgerschaften werden mit unterschiedlichen Attributen versehen, die Augustinus im zweiten Teil seines Werkes in zwölf Büchern näher beschreibt. So ergibt sich folgendes Bild: Der Erdenstaat hat das bloße Überleben der Menschen zum Ziel, wohingegen der Bürger des Gottesstaates danach strebt, in der Bindung an Gott, die durch die Taufe an die Stelle der ursprünglichen und infolge der Ursünde verloren gegangenen Bindung des Paradieses tritt, seine ihm ursprünglich – „am Anfang“ heißt dies in der biblischen Überlieferung – eingestiftete Natur, sein Wesen also und sein innerstes Ziel, zur Entfaltung zu bringen⁹. Der Erdenstaat ist nach Ansicht des hl. Augustinus ein durch die Ursünde von Adam und Eva notwendig gewordenes Übel, das endgültig im Brudermord von Kain an Abel seinen Ursprung findet¹⁰: Dass der Mensch den anderen Menschen, der Bruder den Bruder umbringt kennzeichnet die Macht des Bösen und bedarf der Eindämmung durch die künstliche Zivilisation des Erdenstaates, der wenigstens das Überleben des Abel im Angesicht des ihm nach dem Leben trachtenden Kain versichert und dauerhaft garantiert. In dieser Sicht hat der Staat somit die Grundlage eines einigermaßen friedlichen Zusammenlebens zu sichern, ein Zusammenleben, das durch den Sündenfall und die bleibende Versuchung des Menschen, den Mitmenschen als lästigen Konkurrenten im Kampf um den besten Platz an der Sonne anzusehen und möglicherweise listig zu liquidieren, in steter Gefahr ist. Dem gegenüber bildet die durch die

⁸ Vgl. zum Hintergrund E. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris 2005.

⁹ Vgl. erhellend zum Hintergrund E. Bianchi, *Adamo, dove sei? Commento esegetico-spirituale ai capitoli 1–11 del libro della Genesi*, Magnano 2007.

¹⁰ Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* XV 1–8.

Taufe und die übrigen Sakramente gebildete Bürgerschaft Gottes das pilgernde Gottesvolk, das sich im Erdenstaat befindet und dennoch durch die Sakramente darüber hinaus lebt, nämlich im Angesicht und in der Gegenwart Gottes. Augustinus stellt sich also die beiden Bürgerschaften durchaus als vermischt vor, er denkt in diesem Punkt mehr eschatologisch als politisch. Die Bürgerschaft Gottes ist eine Gemeinschaft der Lebenden und der Toten und versteht sich als Zeit und Raum übergreifende diachrone Menschheitsfamilie, als das neue Volk Gottes. Die letzte Antwort auf die Frage, wer denn zum einen oder anderen Staat gehört, bleibt allerdings bis zum Tag des Jüngsten Gerichtes und der Vollendung der Welt verborgen.

Auch wenn Augustinus sein großes geschichtstheologisches Werk unter dem Eindruck der Belagerung Roms und dem absehbaren Sturz des Römischen Reiches durch das Gotenheer unter Alarich im Jahre 410, also vor einem klar umrissenen historischen Hintergrund und in politischer Absicht abfasste, muss man sich doch vor Augen führen, dass die Bürgerschaft Gottes nicht einfach identisch ist mit der sichtbaren und geschichtlich fassbaren Kirche. Vielmehr findet sich die Zugehörigkeit zu einer der beiden Bürgerschaften im *forum internum*, also in der unsterblichen Seele der jeweiligen Person, die zwischen den von Augustinus markierten gegensätzlichen Haltungen des *uti*, dem rein egoistischen Nützlichkeitsdenken, und dem *frui*, dem Geben und Empfangen selbstloser Liebe, wählen kann. Gerade im Angesicht der Wahl einer moralischen oder unmoralischen Haltung wird die Beziehung zu Gott deutlich¹¹ Und aus dieser unterschiedlichen moralischen Haltung entstehen in der Sicht des hl. Augustinus sodann zwei unterschiedene Arten von Kultur oder Zivilisation¹². Der Mensch braucht, so die dahinter stehende Überzeugung, als gleichsam zweite Natur eine Zivilisation. Denn aus dem Können des Bösen, des letztlich Seins-Widrigen und Todbringenden, des Zweifels an Gottes unendlich genügender Liebe und des Zweifels an der ehrlichen Liebe des Mitmenschen, wird ganz am Anfang der Menschheit – und in gewissem Sinn von Anfang an – durch den Zweifel und die Tat Adams das zwanghafte Müssen des Bösen bei Kain und schließlich daraus das Nicht-Ertragen-Können des Mangels vollkommener Liebe. So entstehen die zwei Möglichkeiten der Liebe und daraus

¹¹ Vgl. ebd. XV 7: „Denn die Guten gebrauchen die Welt zu dem Zweck, um Gott zu genießen; die Bösen dagegen wollen Gott gebrauchen, um die Welt zu genießen, sofern sie überhaupt glauben, dass er ist und sich um die menschlichen Verhältnisse kümmert“.

¹² Vgl. ebd. XIV 28: „Demnach wurden die beiden Staaten durch zweierlei Liebe begründet, der irdische durch Selbstliebe, die sich bis zur Gottesverachtung steigert, der himmlische durch Gottesliebe, die sich bis zur Selbstverachtung erhebt“.

die zwei Arten von Staaten oder Kulturen. Aus diesem eschatologischen Denken des hl. Augustinus, das als Geschichtstheologie auch das politische und ethische Denken bis in die Moderne prägt und nicht selten in eine rein innerweltliche Erlösungsutopie führte, folgt ein lineares Geschichtsbild, das deutlich dem in vielen außereuropäischen Kulturen vorherrschenden zyklischen Bild von Geschichte und Zeit widerspricht. Denn den Kern dieser Geschichtstheologie bildet die Idee eines Fortschrittes der Seele, deren Heilung von der Verwundung der Ursünde und nachfolgend in der Erbsünde¹³ gerade in Zeit und Geschichte sich abspielt. Das Ziel der Geschichte ist die Heilung der Seele¹⁴, ein Bild, das sich überraschenderweise trifft mit dem Bild der verwundeten Seele vor dem Angesicht des himmlischen Richters im platonischen Mythos des „Gorgias“. Zeit und Geschichte heilen und verderben nicht aus sich, besitzen also moralische oder unmoralische Qualität nicht aus sich, sondern nur aus der moralischen oder unmoralischen Haltung des Menschen, der in Zeit und Geschichte lebt und sie mit moralischen oder unmoralischen Qualitäten ausfüllt. Anders ausgedrückt: Ethik und Moralität eignet nicht der Zeit, sondern nur der Geschichte als der vom Menschen gedeuteter und erfüllter und gelebter Zeit. Erst Geschichte steigt auf oder ab zu moralischer oder unmoralischer Qualität durch ein entsprechendes Verhalten des Menschen. Daher formuliert der hl. Augustinus prägnant, dass die Zeiten so schlecht oder gut sind, wie der in ihr handelnde Mensch: „Abundant mala... Bene vivamus, et bona sunt tempora. Nos sumus tempora: quales sumus, talia sunt tempora“¹⁵.

Aus diesem linearen Geschichtsbild erwächst erst die Möglichkeit einer genuin jüdisch-christlichen Ethik. Eine sich entfaltende biblische Ethik der Liebe, der Gerechtigkeit und des Mitgefühls „brachte eine bisher unbekannte Sensibilisierung gegenüber dem menschlichen Leid mit, einen Geist der Auflehnung gegen die Idee einer Normalität des Bösen, der in der Vorgeschichte seinesgleichen sucht“¹⁶. Es erscheint jetzt geradezu als die vordringliche Aufgabe des Menschen, jede Ungerechtigkeit durch mehr Gerechtigkeit zu heilen und darüber hinaus jede bloße Gerechtigkeit durch mehr Gerechtigkeit. Diese Überbietung aber der

¹³ Vgl. zum Hintergrund A. Görres, *Psychologische Bemerkungen über die Erbsünde und ihre Folgen*, in: Ch. Schönborn (Hg.), *Zur kirchlichen Erbsündenlehre*, Freiburg/Br. 1991, 13–35.

¹⁴ Augustinus, *De vera religione* III 4, 15: „ut anima sanetur et tantae luci hauriendae mentis acies convalescat“: Daß die Seele gesunde und das Geistesauge sich kräftige, solch helles Licht zu schauen.

¹⁵ Augustinus, *Sermo* 80.

¹⁶ Ph. Nemo, *Was ist der Westen? Die Genese der abendländischen Zivilisation*, Tübingen 2005, 34.

Gerechtigkeit trägt den Namen Liebe. Oder anders: Was dem Menschen eigentlich zukommt und sein eigentliches Recht bildet und erst ganz ihm gerecht wird, ist freie und ungeschuldete Liebe, die paradoxerweise das ursprünglichste Recht eines jeden Menschen bildet, ohne dass dieses Recht auf Liebe vor irgendeinem Gerichtshof der Welt, außer vor Gott, eingeklagt werden könnte. Erst solche Liebe rechtfertigt das Dasein des Menschen, und solche Rechtfertigung dient bei Paulus zur Erläuterung der Erlösung durch Jesus Christus: Indem Gott Mensch wird und dem Menschen in Liebe begegnet, rechtfertigt er das dem Tod verfallende Leben des Menschen und rettet es aus dem grausigen Schlund eines bloßen Überlebenskampfes¹⁷. Gerade diese Paradoxie macht das Wesen des Menschen aus und erklärt zugleich sein verzweifeltes Mühen um mehr als die bloße Garantie des schieren Überlebens. Glück, nicht Zufriedenheit ist das Ziel des Menschen¹⁸. In biblischer Sprache: Nicht einfachhin eine zuteilende Gerechtigkeit (*mishpat*) wird angestrebt, sondern eine ausgleichende und stets verbessernde Gerechtigkeit (*tsedaqa*), die mit deutlich messianischer Energie das strukturelle Unrecht gegenüber Menschen zu verändern sucht¹⁹. Damit bricht sich ein neues Zeitverständnis Bahn: Zeit und Geschichte sind ausgerichtet auf die Vollendung durch den Messias, auf das Ende als Vollendung durch eine absolute Person, die nicht der vergeblichen Todverfallenheit der Zeit unterliegt, mit anderen Worten: auf Gott. Vollendet und erwartet und handelnd herbeigeführt wird eine Zeit, die mit der Schöpfung begonnen hat und mit der neuen Schöpfung auf ewig nicht enden wird. Von hier aus versteht sich der drängende Anspruch und die christliche Ungeduld, die künftige Welt müsse anders sein als die vergangene und die gegenwärtige, obschon sie sich hier und jetzt schon ankündigt und vorbereitet. Aus der Geschichtstheologie erwächst die Ethik und sie wird explizit eschatologisch bestimmt. Das verleiht ihr einen dringlichen und drängenden Impetus, der sich in der Geschichte des Christentums zum Teil in einem (unter Umständen auch gewaltsamen) Millenarismus oder Chiasmus zeigt, etwa im Gefolge des Zisterzienserabtes Joachim von Fiore (1104–1202) mit seiner Unterscheidung von drei Zeitaltern in der Geschichte, wobei das dritte Reich des Geistes durch eine mönchisch verfasste ideale Kirche schon

¹⁷ Vgl. erhellend J.-Ch. Maschmeier, *Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven*, Stuttgart 2010.

¹⁸ Vgl. zum Hintergrund K. Demmer, *Das vergeistigte Glück. Gedanken zum christlichen Eudämonieverständnis*, in: *Gregorianum* 72 (1991) 99–115; P. Schallenberg, *Lebensentscheidung in geglücktem Verzicht*, in: *Die Neue Ordnung* 65 (2002) 309–316; Ders., *Glück in der Theologie I*, in: D. Thomä u.a. (Hgg.), *Glück. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2011, 434–439.

¹⁹ Vgl. G. Maddox, *Religion and the Rise of Democracy*, London–New York 1996, 34–45.

sichtbar angebrochen ist²⁰. Von hier aus ist der Weg nicht mehr weit zur Idee der Renaissance einer Wiedergeburt und Neuschöpfung des Menschen aus dem Geist der Antike und der ursprünglichen Idee eines guten Schöpfers²¹. Stets schimmert die Versuchung auf, die sichtbare hierarchische Kirche mit der sakramentalen Kirche der augustinischen *civitas Dei* vorschnell zu identifizieren, mit anderen Worten: Zeit und Ewigkeit, Kirche und Staat zu identifizieren. Zum Teil aber zeigt sich dieser Impetus auch in einem säkularen Millenarismus, dessen folgenreichstes Beispiel der Marxismus ist, wie auch in einem friedlichen Utopismus²². Immer geht es um den Weg vom Sein zur Heiligkeit, oder profan gesprochen: vom Überleben, dem *bios*, zum guten Leben, zur *zoé*²³. Philippe Nemo unterstreicht zu Recht: „Aus der biblischen Ethik leitet sich die biblische Lehre von den letzten Dingen ab, die Eschatologie. Von nun an heißt es, die Welt denken wie die Geschichte, und es gilt zu erkennen, dass die spirituelle Substanz der Menschheit aus ihrer Geschichtlichkeit erwächst. Das menschliche Sein ist menschlich nur in seiner Geschichtlichkeit, und es kann heilig nur sein wenn es in eine Zeit der Verwandlung eingebettet ist. Mit einem Mal verschwindet so auch nahezu jeglicher magische Gedanke: Das Heil lässt sich nicht durch die Flucht in irgendwelche Nebenwelten erlangen, sondern allein durch die tätige Nächstenliebe, die sich innerhalb der realen Welt einen Weg bahnen muß“²⁴. Es ist nicht schwer zu sehen, wie sehr die franziskanische Spiritualität von dieser Idee einer eschatologischen Ethik inspiriert ist und diesen genuin biblischen Impuls einer schrittweisen Verwandlung der sichtbaren Welt im Angesicht der unsichtbaren Ewigkeit, die nur in der sakramentalen Kirche sichtbar wird, wirkmächtig aufnimmt.

²⁰ Vgl. zum Hintergrund M. Riedl, *Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit*, Würzburg 2004.

²¹ Vgl. interessant die Einschätzung bei J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München 1959, 109, Anm. 41: „Richtig ist, dass bei Joachim eine Umbiegung der eschatologischen Hoffnung erfolgt; aber man wird sich doch hüten, den Mann der Beschauung, der ein kontemplatives Zeitalter, ein Mönchszeitalter reiner Innerlichkeit voraussagt, einfachhin zum Initiator der Renaissance zu erklären“. Vgl. auch P. Zahner OFM, *Bonaventura, der franziskanische Joachitismus und Joachim von Fiore. Die weitere Forschung nach den Bonaventura-Studien von Joseph Ratzinger*, in: M. Schlosser, F.-X. Heibl (Hgg.), *Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers*, Regensburg (Pustet) 2011, 152–165.

²² Vgl. N. Cohn, *Die Sehnsucht nach dem Millenium. Apokalyptiker, Chiliasten und Propheten im Mittelalter*, Freiburg/Br. 1998.

²³ Vgl. mit Blick auf die bioethische Relevanz M.G. Weiß, *Bios und Zoe. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M. 2009.

²⁴ Ph. Nemo, *Was ist der Westen?*, aaO, 41.

Die neutestamentliche Bergpredigt verdeutlicht diese innere Überwindung einer bloßen Gerechtigkeit des Tausches hin zu einer Liebe ohne berechnendes Kalkül durch die Gegenüberstellung der alten und der neuen Weisungen²⁵. Im ersten Teil der Seligpreisungen (Mt 5,3–12) werden die alten Versprechen aufgegriffen, die seit Abraham an das auserwählte Volk Israel ergangen sind, im zweiten Teil (Mt 5,20–48) folgt dann die antithetische Radikalisierung der alttestamentlichen Gerechtigkeit hin zu einer Bekehrung des Herzens, im dritten Teil schließlich werden die drei wichtigsten Aktivitäten des religiösen Lebens mit der Haltung der Liebe verknüpft (Mt 6,1–18), im vierten Teil verschiedene ethische Mahnworte zusammengefasst (Mt 6,19–7,11) und schließlich in einem kurzen Schlussteil die so genannte Goldene Regel als grundlegendes Kriterium für das moralische Handeln des Menschen genannt (Mt 7,12–27). Auch die paulinische Moralkatechese im Römerbrief (Röm 12–15) orientiert sich an einer eschatologisch-personalen Perspektive²⁶, die in Christus die Wiederherstellung der Lebensgemeinschaft von Gott und Mensch, die durch Adam verloren ging, verkörpert sieht; Christus selbst ist der neue Adam und damit der vollkommene Mensch, wie Gott ihn gedacht und ursprünglich geschaffen hatte²⁷. Aus dieser strikt eschatologischen Sicht gibt es keinen Grund mehr zur Sünde – verstanden als Selbstverneinung und Absage an vollendete Selbstverwirklichung²⁸ – und nur noch den Weg der Vollkommenheit und Heiligkeit, denn das äußere Gesetz des Guten ist zum inneren Drang zum Guten geworden²⁹.

Diese biblische Schöpfungs- und Erlösungslehre lässt sich gut verbinden mit der platonischen Teleologie: Alles, ist im Sein und Dasein, weil Gott es will und

²⁵ Vgl. zum Hintergrund H. Merklein, *Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5) nach der Intention Jesu*, in: J. Reikerstorfer (Hg.), *Gesetz und Freiheit*, Wien 1983, 71–95.

²⁶ Vgl. P. Schallenberg, *Zumutung aus dem Ewigen. Zur theologischen Ethik beim Apostel Paulus*, in: K. Schmidt (Hg.), *Paulus – ein unbequemer Apostel. Fragen und Impulse*, Paderborn 2009, 143–149.

²⁷ Vgl. II. Vaticanum, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ Nr. 22: „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorausbild des zukünftigen, nämlich Christi des Herrn. Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung“.

²⁸ Vgl. auch G. Kreppold, *Selbstverwirklichung oder Selbstverleugung?*, Münsterschwarzach 1988.

²⁹ Ein Überblick bei K. Kertelge (Hg.), *Ethik im Neuen Testament* (= *Quaestiones Disputatae* 102), Freiburg/Br. 1984; E. Reinmuth, *Anthropologie im Neuen Testament*, Tübingen 2006; W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1982; H. Schürmann, *Studien zur neutestamentlichen Ethik*, Stuttgart 1990.

weil er als Schöpfer das Dasein liebt. Diese schöpferische Liebe ist ein umfassendes Ja zur Notwendigkeit des Menschen und seiner Welt. Robert Spaemann bringt dies markant auf den Punkt: „Eine fundamentale ontologische Teleologie konstituiert so das Universum, dessen „Um...willen“ Darstellung der göttlichen Liebe und Allmacht ist. *Telos* des Menschen aber ist bewusste und liebende Rückwendung zum Urbild, zu Gott selbst, in dem er seine *beatitudo*, seine vollendete Glückseligkeit findet... Der Mensch hat das Gravitationszentrum seines Strebens außerhalb seiner. *Finis cuius* seines Tuns und Lassens ist Gott, und in der Liebe zu Gott findet er seine Erfüllung. Zur christlichen Lehre aber gehört wesentlich die Lehre von der Sünde. Diese Lehre hat die Bedeutung, dass die teleologische „Normalverfassung“ des Menschen nicht am durchschnittlichen Realverhalten ablesbar ist. Denn das durchschnittliche Realverhalten ist bereits Resultat eines Abfalls, einer Perversion und Inversion der natürlichen Finalität, durch welche der Mensch – entgegen seiner eigentlichen, vernünftigen Natur – nicht das wirkliche Gravitationszentrum des Universums, Gott, sondern sich selbst zum letzten „Um...willen“ macht... Die Wiederherstellung der ursprünglichen Strebensrichtung geschieht unter Bedingungen der Erbsünde nur durch eine Bekehrung, in der diese Selbstbezogenheit des Willens ausdrücklich negiert wird. Während die durchschnittliche Verfassung von Menschen bestimmt ist durch Selbstliebe bis zur Gottesverachtung, ist die Zugehörigkeit zum Reich Gottes bestimmt durch Gottesliebe bis zur Selbstverachtung“³⁰. Deutlich ist die Anspielung auf die augustinische Zwei-Reiche-Lehre, deutlich wird auch das neutestamentliche Grundmuster der Bekehrung, das nicht zuletzt im Leben des hl. Franziskus eine große Rolle spielt. Dieses Grundmuster begegnet im Neuen Testament in zweifacher Form: einmal als gleichsam intrinsische Bekehrung der erinnernden Reue und inneren Umkehr, die dann die äußere Rückkehr zum ursprünglich Guten, nämlich zu Gott, vorbereitet; dafür steht insbesondere das Gleichnis vom verlorenen Sohn mit der erinnernden Einsicht in das eigene Elend, und zwar gerade zu dem Zeitpunkt, als er zwar den äußeren Hunger hätte stillen können mit den Futterschoten der Schweine, der innere Hunger nach ungeschuldeter Liebe aber ungestillt blieb im Anblick der Futterschoten, „denn niemand gab ihm davon“³¹. Das zweite Grundmuster der Bekehrung ist demgegenüber eher extrinsisch, eine Bekehrung der mitleidenden Auflehnung gegen die Normalität des fremden

³⁰ R. Spaemann, *Natürliche Ziele*, Stuttgart 2005, 69.

³¹ Lk 15, 17: „Da ging er in sich“.

Elends; dafür steht das Gleichnis vom barmherzigen Samariter und des Armen abseits der Straße, bei dessen Anblick man „von Mitleid bewegt“ wird und zur helfenden Heilung schreitet³².

3. Hauptideen der Sozialethik

Mit den heidnischen Religionen verband sich im eigentlichen Sinn keine umfassende Sozialethik, auch wenn es starke Ansätze individueller Tugendethik gibt, etwa in der Stoa. Auch das Christentum entwickelte zunächst in der Frühzeit keine soziale oder politische Ethik im modernen Sinn. Im Zentrum des Interesses stand stets die persönliche und höchst individuelle Bekehrung, aber die Brücke zur Sozialethik war doch vorgezeichnet und wurde bald zaghaft beschritten. „Die politischen Institutionen waren an sich kein Gegenstand christlicher Reflexion. Was das Christentum leistete, war etwas anderes: die konsequente Betrachtung des Politischen unter dem Gesichtspunkt der persönlichen, allerdings von religiösen Autoritäten bestimmten Entscheidung“³³. Papst Gelasius I. (492–496) entfaltet schließlich die augustinerische Zwei-Reiche-Lehre zur Zwei-Gewalten-Lehre, und dies ist dann in der Tat neu gegenüber dem politischen Denken der heidnischen Antike, aber konsequent in der Weiterentwicklung der politischen Eschatologie des Alten Testaments. Zugleich damit entfaltet sich die Differenzierung von sakramentalem *forum internum* und politischem *forum externum*, die zwar voneinander unterschieden bleiben – und daher auch Staat und Kirche, Politik und Religion unterschieden sind und dennoch aufeinander bezogen sind, und zwar in der augustinerischen Rangfolge des Innen vor dem Außen: erst eine innere Bekehrung verwandelt die äußeren Umstände, aber zugleich stützen und ermöglichen äußere gerechte Zustände eine innere Bekehrung des Menschen zum Guten, der ohne äußere Gerechtigkeit der inneren Lieblosigkeit zum Opfer fiele. Auf diesem Hintergrund entwickelt sich das Christentum allmählich in den zwei Gleisen von Dogma und Ethik, von Orthodoxie und Orthopraxie, und die Ethik nochmals in den zwei Ausfaltungen von Tugendethik und Sozialethik. Dem Glauben an den liebenden Schöpfergott entspricht ein Leben der Gotte-

³² Lk 10, 33: „Er sah ihn und wurde von Mitleid bewegt“.

³³ H. Leppin, *Politik und Pastoral – Politische Ordnungsvorstellungen im frühen Christentum*, in: F. Wilhelm Graf, K. Wiegandt (Hgg.), *Die Anfänge des Christentums*, Frankfurt/M. 2009, 308–338, hier 335.

benbildlichkeit, das durch die Sakramente der Kirche ermöglicht und motiviert wird. Daraus entstehen bis zum Hochmittelalter die drei Säulen eines christlichen Systems der planmäßigen Verwandlung von Zeit und Geschichte im Angesicht der Ewigkeit: die Inkarnationstheologie mit dem zentralen Begriff der Gottebenbildlichkeit, die Kreuzestheologie mit dem Glauben an die Überwindung des Bösen durch die größere Liebe Gottes, die Geschichtstheologie mit einem ausgearbeiteten Begriff der Entwicklung und des Fortschritts von Mensch und Menschheit. Dieser Fortschritt der Menschheit wird nun erstmals systematisch als Ethik verstanden, und zwar in der von Gott gewährten Zeit als Geschichte eines solchen ethischen Fortschrittes: „Ein neues Zeitgefühl lag in der Bedeutungsver-schiebung von „saeculum“ und der neuen missionarischen Gesinnung zur Reform der Welt beschlossen. Eine verhältnismäßig statische Sicht von der politischen Gesellschaft wurde von einer dynamischeren abgelöst; man beschäftigte sich jetzt mit der Zukunft der sozialen Institutionen“³⁴. Die päpstliche Revolution unter Gregor VII. (1073–1085) und das beginnende Reformpapsttum³⁵ und zugleich damit der Anspruch einer umfassenden Weltherrschaft im Dienst an der Weltverwandlung im „Dictatus papae“ (1074) bündelt diesen ethischen Anspruch des Christentums und bereitet damit den Boden für die franziskanische Ethik einer „recta ratio“³⁶, einer der richtigen Vernunft folgenden Ethik also: „Die Männer der päpstlichen Revolution hatten die prophetische Eingebung, dass Christus noch nicht wieder auf diese Welt zurückgekehrt sei, weil die Welt zu schlecht geworden war, als dass er auch nur erwägen konnte, sie zu seiner Bleibe zu machen. Und dass allein die Menschen für diese Situation verantwortlich waren. In der Tat: Seit der Bekehrung des römischen Reiches gab es zwar Christen auf der Welt, doch die Welt selbst war nicht christlich geworden. Die Kirche hatte nichts getan, um die Welt zu verändern. Im Hochmittelalter galt der Mönch als der am meisten bewunderte und beneidete Typus Mensch, gerade weil er außerhalb der Welt lebte und darauf verzichtete, auf sie Einfluss zu nehmen“³⁷. Das ändert sich nun mit dem Beginn der scholastischen Theologie als Denksystem bei Anselm von Canterbury und nicht zuletzt durch seine Satisfaktionslehre: Gott hat seine Gnade geschenkt

³⁴ H.J. Berman, *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, Frankfurt/M. 1991, 188.

³⁵ Vgl. auch E. Werner, *Pauperes Christi. Studien zur sozial-religiösen Bewegung in der Zeit des Reformpapsttums*, Berlin 1956.

³⁶ Vgl. I. Sciuto, *L'etica nel Medioevo*, Torino 2007, 196–243.

³⁷ Ph. Nemo, *Was ist der Westen?*, aaO, 50.

und Wiedergutmachung geleistet in eigener Person. In der Nachfolge Christi aber kann nun jeder getaufte Mensch Wiedergutmachung in seinem eigenen Leben leisten: „In diesem Schema erhält das menschliche Handeln wieder einen Sinn. Denn von nun an zählt jede menschliche Tat, wie endlich sie auch sein mag, in der Bilanz. Was auch immer jeder einzelne tut, gut oder böse, es ist wirklich von Belang“³⁸.

Der amerikanische Sozialwissenschaftler Rodney Stark macht darauf aufmerksam, dass am Ursprung eines ethisch gebändigten Kapitalismus und einer Ethik des Kapitalismus schon im 9. Jahrhundert das augustinisch und benediktinisch inspirierte Mönchtum und damit schon die augustinische Theologie steht: „Augustine also ruled that price was a function not simply of the seller’s costs, but also of the buyer’s desire for the item sold. In this way, Augustine gave legitimacy not merely to merchants but to the eventual deep involvement of the church in the birth of capitalism when its earliest forms began to appear in about the ninth century on the great estates belonging to the monastic orders“³⁹. Damit aber steht keineswegs zuerst eine protestantische Ethik und eine im Hintergrund stehende doppelte Prädestinationslehre im Calvinismus Pate für eine Ethik des Kapitalismus, wie dies Max Weber wirkmächtig mit Blick auf den deutschen Begriff des Berufes und dessen nahe Verwandtschaft zur Berufung dargelegt hat⁴⁰, sondern es steht fest, dass schon im Früh- und Hochmittelalter eine Ethik des Kapitalismus beginnt, auch wenn Max Weber in seiner Analyse einer stark protestantisch beeinflussten Ethik des Alltags zuzustimmen ist⁴¹. Rodney Stark unterstreicht deutlich: „It is entirely legitimate to link capitalism to a Christian ethic“⁴² und er verweist auf die norditalienische Armutsbewegung der Humiliati:

³⁸ Ebd. 53.

³⁹ R. Stark, *The Victory of Reason. How Christianity led to Freedom, Capitalism and Western Success*, New York (Random House) 2006, 58.

⁴⁰ Vgl. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Bodenheim 1993, 39: „Dies war es, was die Vorstellung von der religiösen Bedeutung der weltlichen Alltagsarbeit zur unvermeidlichen Folge hatte und den Berufsbegriff erzeugte. Es kommt also in dem Begriffe «Beruf» jenes Zentraldogma aller protestantischen Denominationen zum Ausdruck, welches die katholische Unterscheidung der christlichen Sittlichkeitsgebote in «praecepta» und «consilia» verwirft und als das einzige Mittel Gott wohlgefällig zu leben, nicht eine Überbietung der innerweltlichen Sittlichkeit durch mönchische Askese, sondern ausschließlich die Erfüllung der innerweltlichen Pflichten kennt, wie sie sich aus der Lebensstellung des einzelnen ergeben, die dadurch eben sein Beruf wird“.

⁴¹ Vgl. zum Hintergrund auch W. Schluchter, F.W. Graf (Hgg.), *Asketischer Protestantismus und der „Geist“ des modernen Kapitalismus*, Tübingen 2005.

⁴² R. Stark, *The Victory of Reason*, aaO, 62.

„The rise of industrial capitalism in northern Italy was accompanied by the spread of an intensely ascetic, proto-Puritan religious movement, of the Humiliati – Latin for the humbled ones“⁴³. Diese ethische Bändigung und Formatierung des beginnenden Kapitalismus und damit überhaupt eine beginnende Sozialethik war aber wesentlich auch eine Leistung der franziskanischen Armutsbewegung und deren Spiritualität, die von Anfang an im öffentlichen Raum der Politik agierte. Giacomo Todeschini hat ausführliche Untersuchungen zum Zusammenhang von franziskanischer Armutsbewegung und entstehender Sozialethik im Raum des italienischen Frühkapitalismus vorgelegt und formuliert prägnant: „I francescani giunsero dunque a occuparsi di politica“⁴⁴. Dabei sind zwei christliche Grundgedanken leitend: Einerseits ist es der Gedanke des Handelns Gottes in der Geschichte, der schon dominant beim hl. Augustinus begegnet und nun in der Geschichtstheologie des hl. Bonaventura, des großen Franziskanergenerals mit mächtigem Einfluß auf die sich entfaltende Spiritualität und Theologie der franziskanischen Bewegung und in einem Strom augustinischer Mystik stehend⁴⁵, breite Entfaltung findet, und zwar im Zeichen einer veränderten Eschatologie und Endzeiterwartung. Joseph Ratzinger notiert hierzu, bei Bonaventura liege ein „echtes Endzeitbewusstsein“ vor, diese neue Art der Eschatologie „bringt das im ursprünglich franziskanischen Bewusstsein angelegte Empfinden der Nähe des Endes zum wirklichen Durchbruch“; hier werden Armutsbewegung und Eschatologie verknüpft, denn „in der letzten Zeit, habe Gott Männer gesandt, die freiwillig Bettler seien und arm an irdischen Dingen. Sie seien gegen die Habsucht geschickt, die am Ende der Welt zu ihrer größten Macht gelange“⁴⁶. Erst mit dieser Verknüpfung aber gelingt ein echter Durchbruch zur Sozialethik, wie sie sich nun in der franziskanischen

⁴³ Ebd. 121.

⁴⁴ G. Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna 2004.

⁴⁵ Vgl. B. McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 3, Freiburg/Br. 1999, 145: „Genau wie Augustinus, Gregor der Große und Bernhard von Clairvaux entspricht Bonaventura nicht der verbreiteten Ansicht, Mystiker seien zurückgezogene und gegen die Institution eingestellte Menschen. Er vermittelte sorgfältig zwischen den gegensätzlichen Gruppen im Orden und rechtfertigte theologisch den Anspruch der Franziskaner, der absoluten Armut Christi und der Apostel nachzufolgen. Außerdem schuf er eine gemäßigte Form der joachimitischen Geschichtstheologie, bei der er die Übertreibungen des Gerardo vermied, jedoch nicht die Vorteile aufgab, die der Joachimitismus den Franziskanern bot. Das alles trug ihm die Bezeichnung eines «zweiten Gründers des Ordens» ein“.

⁴⁶ J. Ratzinger, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventurastudien* (=Gesammelte Schriften Bd. 2), Freiburg/Br. 2009, 574. Vgl. zum Ganzen L. Lehmann OFM Cap, *Das Franziskusbild Bonaventuras in den Studien Joseph Ratzingers*, in: M. Schlosser, F.-X. Heibl (Hgg.), *Gegenwart der Offenbarung*, aaO, 116–151.

Frömmigkeit und in den franziskanischen Predigern – man denke nur an Berthold von Regensburg, David von Augsburg oder Bernhardin von Siena – breit in ganz Europa entfaltet. Wenn Christus nicht einfach das Ende der Zeit ist, das nun in Weltflucht abgewartet werden muß, sondern wenn er die Wende der Zeit zum Besseren und zum Guten ist, dann bricht die Stunde der Ethik als Bewegung zum Besseren, zur Nachfolge des armen und leidenden Christus an: Hinwendung zum Armen und Verbesserung der Lebensverhältnisse ist nun das Gebot der Stunde. Dies bündelt sich in der franziskanischen Geschichtstheologie beim hl. Bonaventura: „Zur selben Zeit, zu der in Bonaventura aus der Logik seines eigenen Denkens die Vorstellung von Christus als der Zeiten Mitte reift und so die andere von Christus als der Zeiten Ende abgetan wird, zu dieser gleichen Zeit entsteht in Bonaventura das Bewusstsein „Das Ende ist *jetzt* wirklich nahe“ anstelle der bisherigen akademischen Indifferenz gegenüber dem Zeitpunkt des Endes“⁴⁷. Mit Blick auf die aufblühende Ökonomie heißt das: „Le merci dovranno trasmutarsi in strumenti di conversione“⁴⁸, die Märkte sollen nicht verlassen, sondern in Instrumente der Bekehrung und der Verbesserung der Welt verwandelt werden, durch Individuen, die der Wiederkunft Christi entgegensehen im Bewusstsein, Christus sei schon in der Geschichte in Armut und Leiden gekommen und komme mir entgegen in Gestalt jedes Armen und Notleidenden, um so meine ethische Motivation zu wecken. Arm in der eigenen Lebensgeschichte Christus entgegen gehen heißt in dieser Perspektive, dem notleidenden und armen Mitmenschen zu begegnen, sein Los zu verbessern und für gerechte Strukturen des Zusammenlebens zu sorgen im Rahmen der eigenen Möglichkeiten, um so Christus zu begegnen und seine Wiederkunft vorzubereiten. Diese Perspektive ist die wiedergewonnene Zentralperspektive Gottes; sie wird deutlich in der Vermählung von Gott und Mensch, also in der Menschwerdung Gottes⁴⁹; sie ermöglicht eine neue eschatologische Ethik. Ethik vollzieht sich im Angesicht der Ewigkeit, oder anders: Existenzialethik

⁴⁷ J. Ratzinger, *Offenbarungsverständnis*, aaO, 585.

⁴⁸ G. Todeschini, *Ricchezza francescana*, aaO, 59.

⁴⁹ Vgl. J. Träger, *Renaissance und Religion. Die Kunst des Glaubens im Zeitalter Raphaels*, München 1997, 355 zum Symbol der Zentralperspektive in der bildlichen Darstellung der Renaissance: „Es lässt sich dann als Symbol für die Menschwerdung Gottes verstehen, ausstrahlend von der Mitte zur Peripherie, herabsteigend aus der Höhe ins Niedrige, ankommend aus weiter Ferne in der Nähe handgreiflicher Erfahrung, wachsend wie die gebenedeite Frucht im Leib der Jungfrau Maria“.

entfaltet sich als Sozial- und Institutionenethik und dies im Horizont der Eschatologie⁵⁰ – jetzt und hier ist die letzte Stunde des Handelns!

Andererseits und daran anschließend ist es der Gedanke der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes in der konkreten Geschichte eines Individuums, der vermittelt des Bildes von der Vermählung zwischen Gott und Mensch – zuerst in der Person Jesu Christi mit der wahren Natur von Gott und Mensch, sodann in der Person eines jeden Menschen mit der Begnadung durch Gott in der Taufe – breite Wirkung entfaltet. Jörg Träger hat dies in seinen Studien zum theologischen Hintergrund der Renaissance analysiert und zwar vom Gedanken der leidenden Menschheit Christi ausgehend: „Die *Compassio* musste demgemäß zum sozialen Faktor werden“⁵¹. – so entstehen die ersten „*montes pietatis*“ als genossenschaftliche Sparkassen und Pfandhäuser, die das Kapital der Reichen den Armen zugute kommen lassen. „Das religiöse Verständnis des Spozialio-Themas ist durch franziskanische Frömmigkeit wesentlich gefördert worden“⁵². Vermählung zwischen Gnade und Natur, zwischen Gott und Mensch muß sich fortsetzen in aktiver Ethik des Alltags zugunsten der Armen. Vermählung von Gott und Mensch meint Vermählung mit der Armut Gottes, um geistlich und ethisch reich zu werden. So wurde auch die Vermählung des hl. Franziskus mit der Herrin Armut verstanden⁵³. Hinwendung zum Armen in der Nachfolge des armen Christus: Das ist, kurz gefasst das ethische Programm der franziskanischen Armutsbewegung, das sich nun entfaltet. Die Stigmatisation des hl. Franziskus kennzeichnet deutlich die Konformität des Heiligen zu Christus in seinem Leiden. Jetzt ist jeder Mensch zu dieser Konformität berufen, und zwar genau in aktiver Nächstenliebe, die zur Sozialethik wird. Dies steht „im Gravitationsfeld franziskanischer Frömmigkeit. Den Maßstab hatte der hl. Franz mit der Stigmatisation selbst gesetzt“⁵⁴.

⁵⁰ Vgl. auch P. Schallenberg, *Das unterscheidend Christliche der Ethik. Anmerkungen zum Verhältnis von Existenzialethik und Eschatologie*, in: *Theologie und Glaube* 98 (2008), 24–36.

⁵¹ J. Träger, *Renaissance und Religion*, aaO, 174.

⁵² Ebd. 83.

⁵³ Vgl. A. Marini, M. Bartoli, *Il sacrum commercium del beato Francesco con madonna Povertà*, Vicenza 2003. Zum Ganzen vgl. auch K. Eßer, E. Grau, *Der Bund des hl. Franziskus mit der Herrin Armut*, Werl 1966.

⁵⁴ J. Träger, *Renaissance und Religion*, aaO, 282.

Schlussbemerkungen

Beide Gedankengänge tragen aus unterschiedlicher Richtung dazu bei, den Weg der freiwilligen Armut und des Teilens zu einer breiten Straße der Sozialethik im Zeichen der Solidarität und der Absicherung gegen existentielle Not auszubauen. Dies beginnt in den ersten beiden Jahrhunderten der franziskanischen Bewegung⁵⁵ und setzt sich fort in der Ausarbeitung einer systematischen katholischen Soziallehre ab der Enzyklika „Rerum novarum“ (1891) von Papst Leo XIII., die sich durchaus unterschiedlichen Vorarbeiten und Inspirationen verdankt⁵⁶, bis hin zur Enzyklika „Caritas in veritate“ (2009) von Papst Benedikt XVI., die sich bemerkbar aus franziskanischer Theologie speist⁵⁷. Der grundlegende Anstoß aber bleibt gleich und die Ausfaltung aktualisiert sich: So geht der Weg vom Innen der empfundenen Armut und Liebe Christi zum Außen einer Institutionenethik, die Mitleid in Solidarität überführt⁵⁸. Dieser Weg einer entwickelten katholischen Sozialethik ist ohne die Gestalt des hl. Franziskus und ohne die franziskanische Theologie und Spiritualität überhaupt nicht denkbar. Franziskus vollendet Augustinus, Sorge um den Armen erbaut die *civitas Dei*, das neue und himmlische Jerusalem. Denn, wie schon Petrus Olivi in seiner „Lectura in Apokalypsin“ darlegt, kommt „franziskanischer Armut heilsgeschichtliche Bedeutung für die Heraufführung der Gemeinschaft der himmlischen Stadt zu“⁵⁹.

⁵⁵ Vgl. zum Hintergrund neuestens J. Meier, Ch. Nebgen, *Religion und Armut. Die historische Entwicklung des Armutsstreits in den ersten beiden Jahrhunderten der franziskanischen Bewegung*, in: Ch. Spieß (Hg.), *Freiheit – Natur – Religion. Studien zur Sozialethik*, Paderborn 2010, 457–474.

⁵⁶ Vgl. etwa neuestens S. Schratz, *Das Gift des alten Europa und die Arbeiter der Neuen Welt. Zum amerikanischen Hintergrund der Enzyklika Rerum novarum (1891)*, Paderborn 2011.

⁵⁷ Vgl. S. Zamagni, *Globalization: Guidance from Franciscan Economic Thought and Caritas in Veritate*, in: *Faith and Economics* 56 (2010), 81–109.

⁵⁸ Vgl. W. Lienemann, *Die Bedeutung des spätmittelalterlichen Armutsstreites für theologische Kriterien der kirchlichen Ökonomie*, in: Ders. (Hg.), *Die Finanzen der Kirche. Studien zur Struktur, Geschichte und Legitimation kirchlicher Ökonomie*, München 1989; P. Schallenberg, *Barmherzigkeit im Sozialstaat? Theologisch-ethische Anmerkungen*, in: N. Göckener (Hg.), *Barmherzigkeit verändert*, Münster 2008, 178–184.

⁵⁹ D. Flood, *Art. „Armut VI“*, in: TRE I 88–98, hier 95.

**ARMUT ALS HERAUSFORDERUNG
DIE FRANZISKANISCHE ARMUTSBEWEGUNG
UND DIE ANFÄNGE DER SOZIALETHIK**

Einleitung

Am Beginn jedes neuen Pontifikates wird mit Spannung erwartet, welche thematischen Schwerpunkte der neue Pontifex herausstellt. Schon sehr schnell machte Papst Franziskus deutlich, dass die Armen und Notleidenden neu ins Zentrum der kirchlichen Praxis und der Verkündigung gerückt werden müssen. Seine Namenswahl sollte dabei also Programm sein. Der Bezug zu Franz von Assisi und damit dem Ideal der Armut ist unübersehbar wiederum ins Zentrum der Weltkirche gerückt. Dass sich die Kirche besonders gegenüber den Armen solidarisch zeigen muss, war dabei selbstverständlich nie in Vergessenheit geraten. Jene Solidarität stellt nach wie vor eine Hauptintention der katholischen Soziallehre und der Sozialethik dar. Jene Sozialethik hat sich in einem langen Prozess zu einem sich weiterhin wandelnden Korpus entwickelt, der uns heute vor Augen steht.

**UBÓSTWO JAKO WYZWANIE.
FRANCISZKAŃSKI RUCH NA RZECZ UBOGICH
I POCZĄTKI ETYKI SPOŁECZNEJ**

Streszczenie

Początek każdego pontyfikatu wskazuje na ważne tematy, które podejmuje nowy papież. W przypadku Franciszka dostrzegamy, że problem ludzi ubogich i cierpiących ma się stać szczególnym punktem w przepowiadaniu i działalności pasterskiej Kościoła. Dlatego warto spojrzeć na tę kwestię z perspektywy biblijnej, patrystycznej oraz teologicznej. Stanowi to meritum zainteresowań katolickiej etyki społecznej oraz teologii moralnej, które wskazują na solidarność i pomocniczość jako zasady budowania dobra wspólnego i ładu moralnego.

Słowa kluczowe: katolicka etyka społeczna, teologia moralna, ubóstwo, św. Franciszek, solidarność, dobro wspólne.

Tłumaczył ks. Grzegorz Chojnacki

**POVERTY AS A CHALLENGE.
FRANCISCAN MOVEMENT FOR THE POOR
AND THE BEGINNINGS OF SOCIAL ETHICS**

Summary

The beginning of each pontificate indicates the important topics that take the new pope. In the case of Francis, we see that the problem of the poor and the suffering has become a particular point in preaching and pastoral activity of the Church. It is therefore important to look at this issue from the perspective of biblical, patristic and theological. This is the substance of interest in Catholic social ethics and moral theology, which show solidarity and subsidiarity as a principle of building the common good and moral order.

Keywords: Catholic social ethics, moral theology, poverty, St. Francis, solidarity and the common good.

Translated by Mirosława Landowska