



KATHOLISCH-THEOLOGISCHE PRIVAT UNIVERSITÄT

LiWiRei 5

Linzer WiEGe Reihe
Beiträge zu Wirtschaft – Ethik – Gesellschaft

Edeltraud Koller / Michael Rosenberger / Anita Schwantner (Hg.)



Werke der Barmherzigkeit.

Mittel zur Gewissensberuhigung oder Motor zur Strukturveränderung?

Linz, August 2013

www.wiege-linz.at/band5

Impressum:

Linzer WiEGe Reihe. Beiträge zu Wirtschaft – Ethik – Gesellschaft (LiWiRei, Band 5)

Online-Publikation

ISSN 2071-0844

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgruppe WiEGe der Katholisch-Theologischen
Privatuniversität Linz von Michael Rosenberger und Edeltraud Koller, Bethlehemstraße 20,
A – 4020 Linz

www.wiege-linz.at

Zitationsvorschlag:

Koller, Edeltraud / Rosenberger, Michael / Schwantner, Anita (Hg.): Werke der
Barmherzigkeit. Mittel zur Gewissensberuhigung oder Motor zur Strukturveränderung?,
Linz 2013 (LiWiRei, 5).

Download unter: <http://www.wiege-linz.at/band5> (Zugriff am [Datum]).

Inhaltsverzeichnis

MICHAEL ROSENBERGER	
Gewissensberuhigung oder Strukturveränderung? Eine Einführung ins Thema	1
FRANZ KÜBERL	
Barmherzigkeit: Herzschlag der Caritas	13
<i>Diskussion im Anschluss an den Vortrag</i>	24
ERIC OTTENHEIJM	
Die Werke der Barmherzigkeit (Mt 25,31-46) als Öffentlichkeitsethik	34
<i>Diskussion im Anschluss an den Vortrag</i>	53
MARTIN HOCHLEITNER	
„Gutmenschenkunst“ – Beispiele, Rezeption und Wirkung von Kunstprojekten der 1990er Jahre. Ein Resümee des Vortrages	60
<i>Diskussion im Anschluss an den Vortrag</i>	64
KLAUS BAUMANN	
Wieso „Barmherzigkeit“? Gerechtigkeit als Mindestmaß der Liebe	72
<i>Diskussion im Anschluss an den Vortrag</i>	84
KARIN SCHERSCHEL	
Die Bedeutung des Rechts für gesellschaftliche Teilhabe – Staatenlosigkeit und Prekarität	91
<i>Diskussion im Anschluss an den Vortrag</i>	104
ANSGAR KREUTZER	
Brot und Rosen. Die Symbolik von Inklusion und Exklusion aus systematisch-theologischer Sicht	118
<i>Diskussion im Anschluss an den Vortrag</i>	134
Schlussdiskussion	143
EDELTRAUD KOLLER	
Das Konzept der Werke der Barmherzigkeit. Ein Instrument für die Gestaltung von sozialem Ein- und Ausschluss	158
Die Autorinnen und Autoren	173
Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer	175
Profil der Linzer WiEGe Reihe. Beiträge zu Wirtschaft – Ethik – Gesellschaft	176

Michael ROSENBERGER

Gewissensberuhigung oder Strukturveränderung? Eine Einführung ins Thema

0. Der Terracotta-Fries am Ospedale del Ceppo in Pistoia

Im Jahr 1277 wird in der zu diesem Zeitpunkt bereits 160 Jahre mit einer schriftlichen Verfassung ausgestatteten toskanischen Stadt Pistoia das Ospedale del Ceppo gegründet – von der „Compagnia di Santa Maria“, einer, wie schon der Name zeigt, christlich inspirierten bürger-schaftlichen Bruderschaft, die sich für die rund 11000 EinwohnerInnen sozial engagiert¹. Als das Hospital zwei Generationen später 1348 zum Zentrum der Aufnahme der Pestkranken wird, vermachen viele Geheilte dem Hospital ihr Erbe, so dass die Einrichtung zu blühen beginnt, wie aus den bis heute erhaltenen Inventarlisten hervorgeht.

Die schon mit der Gründung verbundene Zwischenstellung von Hospital und Bruderschaft zwischen Kirche, Stadt und Zivilgesellschaft sorgt in der Folge für wechselnde Konstellationen: Zunächst liegt die Aufsicht über das Hospital in geistlicher Hand beim Domkapitel von Pistoia. Doch schon 1350 setzt der Stadtrat durch, dass die Aufsicht an ihn übergeht und „säkularisiert“ wird. Auch der Leiter des Hospitals, der „spedalingo“, ist nun ein Laie und wird in der Folge durch das weltliche Gremium gewählt. Nach dem Übergang der weltlichen Herrschaft an Florenz im Laufe des 14. Jh. bestätigt der dortige Stadtrat im 15. Jh. mehrfach die säkulare Zuständigkeit des örtlichen Rats über das Hospital. Im Jahr 1501 allerdings unterstellt die florentinische Signoria das Hospital dem „Spedale di Santa Maria Nuova“ von Florenz. Damit ist nun der dortige geistliche „spedalingo“ auch für Pistoia zuständig und der Säkularisierungsprozess de facto zurückgenommen.

Der Kartäusermönch Leonardo Buonafede ist es dann auch, der 1525 gleich nach seiner Ernennung zum „spedalingo“ den berühmten Florentiner Brüdern Andrea und Giovanni della Robbia den Auftrag erteilt, am neu errichteten Renaissance-Portikus einen Fries aus farbig gestalteten und glasierten Terracotta-Reliefs zu schaffen, der nach Entwürfen von Santi Buglioni bis heute die Fassade des Hospitals schmückt.

¹ Zum Ospedale del Ceppo siehe v.a.: KAUFMANN, G./ ANDREAE, B., Reclams Kunstführer Toskana, Stuttgart 1984, 363.383-384; GURRIERI, F./ AMENDOLA, A., Il Fregio robbiano dell'Ospedale del Ceppo a Pistoia, Pontedera 1982; AAVV, Ospedale del Ceppo, in: Wikipedia: http://it.wikipedia.org/wiki/Ospedale_del_Ceppo (Stand: 10.4.13).



Er zeigt in Orientierung an Jesu Gleichnis vom Weltgericht Mt 25,31-46 die Werke der Barmherzigkeit (dazwischen die drei theologischen Tugenden sowie zwei der vier Kardinaltugenden; darunter Medaillons mit drei Szenen aus dem Marienleben sowie den Wappen von Stadt und Hospital):

1) *Nackte bekleiden* (in Mt 25 das vierte Werk; Szene an der linken Seitenfront des Portikus): Von rechts nimmt der Spedalingo Buonafede den Geldbeutel einer Spenderin entgegen, die demütig niederkniet und der weitere Frauen folgen; nach links teilt er an nackte Männer Kleidungsstücke aus.

2) *Pilgernde/ Fremde/ Obdachlose beherbergen* (in Mt 25 das dritte Werk):



Christus an der Spitze einer Pilgergruppe bittet den Verwalter des Hospitals um Aufnahme, der ihn und seine Gefährten mit einladender Geste hereinbittet. Weiter rechts wäscht der Spedalingo Buonafede höchstpersönlich Christus die Füße, während dieser den Pilgerstab

noch in der Hand hält; noch weiter rechts steht jemand bereit, ihm die Füße zu trocknen, und ganz rechts ist ein Bett zu sehen, das für ihn frisch zurechtgemacht ist.

3) *Kranke pflegen/ besuchen* (in Mt 25 das fünfte Werk):



Ein Betreuer fühlt dem Kranken im Bett Nummer XX links den Puls, ein anderer bringt ihm zu trinken. Bei dem Kranken im Bett Nummer XII rechts untersucht ein Betreuer den Kopf auf eine Wunde (oder auf Läuse?). In beiden Bildhälften ist jeweils eine Person mit der Dokumentation von Diagnose und Medikation beschäftigt. Der Spedalingo Buonafede in der Bildmitte beaufsichtigt zusammen mit seinem Verwalter das Geschehen.

4) *Gefangene besuchen* (in Mt 25 das sechste Werk):



Links schauen zwei Gefangene hinter den Gittern eines Kerkers hervor, der mit einer schwer armierten Tür verschlossen ist. Davor liegt Christus selber in Fußschellen am Boden. Ein heiliger Diakon (Laurentius?) leitet den Spedalingo an, der offenbar auf dem Weg zum Gefängnis ist. Rechts bringen Helfer in zwei Holzeimern bzw. eingewickelt in Tücher Speisen herbei.

5) *Tote begraben* (kommt in Mt 25 nicht vor, wohl aber in Tob 1,17-20, s.u. im Artikel von Erik Ottenheim):



Rechts feiert ein Priester am Bett eines Sterbenden die Sterberituelle, assistiert von drei Ministranten, die Weihrauchfass, Kreuz und Weihwasser tragen. Links wird ein Toter von Mitgliedern der Bruderschaft zu Grabe getragen. In der Bildmitte steht wie gewohnt der Spedalingo Buonafede, dem eine trauernde Frau für die erfahrene Hilfe dankt.

6) *Hungrige speisen* (in Mt 25 das erste Werk):



Links wird ein Hungernder vom Spedalingo persönlich an einen gedeckten Tisch geführt, an dem schon weitere Arme in zerfetzten Gewändern sitzen. Rechts teilen Mitglieder der Bruderschaft unter Leitung des Verwalters Nahrungsmittel an Arme (Frauen, Männer, Kinder) aus.

7) *Durstige tränken* (in Mt 25 das zweite Werk; 1586 durch ein neues, nicht glasiertes Terra-cotta-Relief von Filippo di Lorenzo Paladini ersetzt):



Der Spedalingo von 1586, Bartolomeo Montichiari, teilt Getränke an durstige Menschen aus, die von beiden Seiten heranströmen. Unter ihnen ist links auch der Pilgerpatron Jakobus mit Hut, Stab und Muschel.

In zwei der sieben Bilder wird Christus selbst gezeigt: als Pilger (Bild 2; dort gleich zweimal) und als Gefangener (Bild 4). In den anderen Bildern taucht er nicht auf. So deutet der Künstler Santi Buglioni einerseits an, dass Christus sich im biblischen Gleichnis vom Weltgericht mit den Hilfsbedürftigen identifiziert („das habt ihr mir getan“), andererseits aber von den helfenden Menschen in der Situation selbst gar nicht erkannt wurde („wo haben wir dich gesehen?“).

Im Vergleich zum diskreten Erscheinen Christi sticht die dominante Rolle des Spedaligo Buonafede (und seines Verwalters) umso deutlicher heraus. In allen Bildern außer dem sechsten wird der Hospitalsleiter mittig dargestellt – es kann kein Zweifel daran bestehen, dass er der unumstrittene Herr des Hauses ist. In der Blüte der Renaissance praktiziert der Kartäusermönch ganz entgegen dem Selbstverständnis seines Ordens und noch mehr entgegen dem Duktus von Mt 25 unübersehbar Selbstdarstellung. Historisch wissen wir, dass Leonardo Buonafede anlässlich der Sedisvakanz 1518 Bischof von Pistoia werden wollte, was ihm aber nicht gelang. Ersatzweise wurde er 1528 Bischof von Vieste im fernen und armen Apulien, von wo er schon ein Jahr später wieder wegging und von 1529 bis 1538 in seiner toskanischen Heimat Bischof des relativ kleinen Cortona war. Schließlich kehrte er offenbar ziemlich enttäuscht in sein Heimatkloster, die Kartause von Florenz-Galuzzo zurück, in der er 1545 starb und begraben wurde. Auf diesem biografischen Hintergrund betrachtet spricht die Gestaltung des gesamten Terracotta-Zyklus von Pistoia eindeutig dafür, dass es Buonafede eher um publicity-trächtige Charity ging als um nachhaltige Hilfe zur Selbsthilfe für die Notleidenden: Die Armen waren ihm wohl primär Mittel für seine eigenen Karriereziele.

1. Die Bedeutung der Werke der Barmherzigkeit für die christliche Spiritualität²

In der Perikope Mt 25,31-46 erzählt der Evangelist Matthäus davon, wie Jesus das endzeitliche Weltgericht beschreibt. Zu jenen, die der Menschensohn als Weltenrichter in das Reich Gottes einlädt, sagt er zur Begründung: „Ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis und ihr seid zu mir gekommen.“ Die derart Angesprochenen aber wissen gar nicht, was der Weltenrichter meint. Sie haben Jesus nie hilfsbedürftig gesehen. Er jedoch antwortet ihnen: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder oder Schwestern getan habt, das habt ihr mir getan.“ Anschließend folgt die spiegelbildli-

² Siehe hierzu v.a.: SCHWEICHER, C., Barmherzigkeit, Werke der, in: Lexikon der christlichen Ikonographie 1 (1968), 245-251.

che Erzählung im Blick auf jene, die den Hilfsbedürftigen nicht geholfen haben – sie haben, sagt der Weltenrichter, ihm selbst nicht geholfen.

In den erst viel später so genannten und um eines auf sieben erweiterten³ „Werken der Barmherzigkeit“ geht es um die Grundbedürfnisse des Lebens: Nahrung und Wasser – Obdach und Kleidung – Pflege und Fürsorge – Vergebung und Resozialisierung. Die Guten im Gleichnis leisten diese Werke weder um des ewigen Lohnes im Himmel noch um Christi willen, sondern schlicht und einfach aus Mitgefühl und Barmherzigkeit. Die Liebe handelt, ohne Zwecke zu verfolgen: „Es ist, was es ist, sagt die Liebe“ (Erich Fried).

Erst im Nachhinein gibt sich in den Hilfsbedürftigen Christus selbst zu erkennen: „Was ihr für einen dieser Geringsten [nicht] getan habt, das habt ihr mir [nicht] getan.“ (Mt 25,40.45) In diesem Satz verdichtet sich die vom Anfang bis heute leitende Auffassung, dass das Christentum die Hilfe zugunsten der am gesellschaftlichen Rand Stehenden, der Bedürftigen und Marginalisierten zu seinen leitenden Grundoptionen zählt.

Eine großartige spirituelle Verdichtung erfährt eines dieser Werke, die Aufnahme der Fremden, Obdachlosen und Pilger, im Kapitel 53 der Regel Benedikts. Analog werden aber auch alle anderen Werke leitend für christliche Einrichtungen im Bereich der Diakonie. Diese tiefe Verbindung von Mt 25 und den diakonischen Einrichtungen der Kirche greift die Kunst seit dem 12. Jh. verstärkt auf, zunächst in den Münstern am Oberrhein. Dort stehen die Werke der Barmherzigkeit noch ganz biblisch im Kontext des Jüngsten Gerichts: Die Galluspforte des Basler Münsters von 1170, der (zerstörte) Lettner des Straßburger Münsters um 1250, die Nordrose des Freiburger Münsters aus der zweiten Hälfte des 13. Jh. sind prominente Beispiele dafür, dass die Münsterkirchen damals geistliche, aber auch diakonische Zentren der aufstrebenden Städte sind. Wohltäter in diesen Darstellungen sind Geistliche und Weltliche, Männer und Frauen. Auch die nicht erwiesenen Werke der Barmherzigkeit finden sich zumindest in einem Fenster der südlichen Turmvorhalle des Straßburger Münsters um 1350. Einen Sonderfall stellt der Deckel des Bronze-Taufbeckens im Dom zu Hildesheim aus dem ersten Drittel des 13. Jh. dar: Hier übt die personifizierte *Misericordia* von einem Thron herab (!) die Werke der Barmherzigkeit aus.

³ Das siebte Werk erstmals bei Laktanz (um 250 – um 320) in seinem Werk „*Epitome divinarum institutionum*“ im Kapitel 60 mit Bezug auf Tobit 1,17-20 – allerdings in einer Liste von neun teilweise ganz anderen Werken. Vgl. Des Lucius Caelius Firmianus Lactantius Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt von Aloys Hartl. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 36) München 1919.

Daneben etabliert sich im 13. Jh. praktisch zeitgleich die Darstellung von weiblichen (!) Heiligen bei der Ausübung aller sieben Werke der Barmherzigkeit⁴. Prototyp hierfür ist Elisabeth von Thüringen: Sowohl auf ihrem Schrein (1235) als auch in den Glasgemälden der Elisabethkirche in Marburg (vor 1250) wird ihr gesamtes Engagement entlang der sieben Werke dargestellt, wie auch die Elisabethsvita in der Legenda aurea des Jakobus von Voragine (um 1265) erzählerisch in dieser Struktur gegliedert ist. Diese in der Elisabethikonografie bis heute vielfach wiederkehrende Darstellungsweise geht dann analog auf Hedwig von Schlesien, Erentrudis von Salzburg, Margarethe von York und andere heilige Frauen über, die sich sozial engagierten.

Ab dem 15. Jh. ist die Darstellung der Werke der Barmherzigkeit überall in Europa weit verbreitet. Jetzt wird sie insbesondere an den Fassaden bzw. im Eingangsbereich von Hospitälern und caritativen Einrichtungen zum Standard. Von den liturgischen Orten wandert sie also an die diakonischen Orte. Berühmte Beispiele in Italien sind die bereits dargestellten Terracotta-Reliefs am Ospedale del Ceppo in Pistoia (1525), die Fresken in der Vorhalle des Ospedale degli Innocenti in Florenz (Anfang 17. Jh.), des ältesten Waisenhauses der Welt, das 1419 von der Zunft der Seidenhändler gegründet wurde, und das Ölgemälde von Caravaggio für das Hospital Pio Monte della Misericordia in Neapel (1607).

Über viele Jahrhunderte hat also das Motiv der Werke der Barmherzigkeit mindestens nach außen dazu gedient, christliche Wohltätigkeit zu begründen, zu motivieren und zu orientieren. Doch führt(e) dieser starke spirituelle Impuls auch zu einer Veränderung gesellschaftlicher Strukturen? Motiviert(e) er die Verantwortlichen, sich für die Suche nach und Beseitigung von Ursachen sozialer Ausgrenzung und Benachteiligung einzusetzen? Oder leitet(e) er sie ausschließlich dazu an, Symptome zu lindern? Dient(e) er also eher der Gewissensberuhigung, wie der Titel der Publikation fragt? Ging es vielleicht darum, die Barmherzigkeit auf die Frauen abzuwälzen, wie es die ausschließlich weiblichen Heiligen vermuten lassen, deren Viten nach den Werken der Barmherzigkeit strukturiert sind? Nutzt(e) so mancher wie Leonardo Buonafede die Ikonografie der sieben Werke, um seine Charity-Aktivitäten publik zu machen und sich dadurch gesellschaftliches Ansehen und Karrierechancen zu erwerben?

2. Das Symposium der Arbeitsgruppe Wirtschaft – Ethik – Gesellschaft (WiEGe)

Um diese bisher kaum wissenschaftlich erforschten Fragen zu diskutieren, hat die interdisziplinäre Arbeitsgruppe WiEGe (Wirtschaft – Ethik – Gesellschaft) an der Katholisch-Theolo-

⁴ Für einzelne Werke der Barmherzigkeit stehen viele weitere Heilige, auch männliche und auch schon viel früher. Man denke z.B. an Martin von Tours, der den nackten Bettler bekleidet und anschließend im Traum sieht, dass er damit Christus selber begegnet ist.

gischen Privatuniversität Linz im April 2013 ihr drittes Symposium veranstaltet und einschlägige Fachleute verschiedener Disziplinen zu einem zweitägigen Austausch eingeladen. Im Diskurs von Bibel- und Geschichtswissenschaft, Kunst- und Caritaswissenschaft, Soziologie und systematischer Theologie sowie in Auseinandersetzung mit den Erfahrungen der Praxis sollten tiefer gehende Einblicke und weiter führende Perspektiven gewonnen und der kritischen Diskussion ausgesetzt werden.

Das Symposium sollte im Sinne des klassisch-griechischen Begriffs gestaltet werden: Als „Tischgenossenschaft“ sollten die Teilnehmenden nicht nur zusammen arbeiten, sondern auch beim Essen und Trinken näher zueinander finden. Insbesondere war aber von vornherein vorgesehen, dass von der anberaumten Arbeitszeit exakt die Hälfte für Vorträge, die andere Hälfte für Diskussion zur Verfügung stehen sollte. Dem kundigen Austausch der Anwesenden sollte Zeit genug bleiben, um Fragen nicht nur anzureißen, sondern intensiv zu debattieren und bis in ihre Tiefe auszuloten. Daher finden diese Diskussionen auch Eingang in den Tagungsband. Sie sind Zeugnis gemeinsamen Ringens und Suchens und können für die weitere Fachdebatte richtungsweisende Impulse setzen.

Die Arbeitsgruppe WiEGe, in der sich Lehrende und Studierende der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz mit Lehrenden der Johannes-Kepler-Universität Linz und Fachleuten aus relevanten Praxisfeldern zusammengeschlossen haben, besteht mittlerweile seit über zehn Jahren. Wirtschaftliche Liberalisierung und Globalisierung sowie gesellschaftliche Pluralisierung und Segmentierung sind die zunehmend prägenden Faktoren des individuellen und gesellschaftlichen Lebens. Als „Zeichen der Zeit“ sind sie eine große Herausforderung an die politischen Kräfte und stellen einen wesentlichen Kontext theologischer und ethischer Reflexion dar. „Wirtschaft – Ethik – Gesellschaft“ bezeichnet daher ein dreifaches Interesse⁵:

- *Die spezifische Fragestellung*: Ökonomische und gesellschaftliche Entwicklungen sind keine fatalistisch oder deterministisch ablaufenden Prozesse. Es gilt vielmehr, ihre Dynamik im Blick auf Leitvorstellungen gelingenden Lebens zu deuten und zu verstehen. Auf dieser Basis lassen sich Möglichkeiten entdecken, diese Prozesse wirksam zu beeinflussen und verantwortungsvoll zu gestalten.

- *Der besondere theologische Blickwinkel*: Der christliche Glaube an Gott schließt den Glauben an menschliche Handlungsspielräume und Möglichkeiten eigenverantwortlicher Weltgestaltung ein. Er schärft zugleich den Blick für herrschende Ungleichgewichte und für Entwicklungen, die auf die Bedrohung guten menschlichen Lebens und Zusammenlebens hintendieren. Schließlich nährt er die Hoffnung darauf, dass Frieden und Gerechtigkeit möglich

⁵ Vgl. hierzu die Beschreibung auf der Homepage: www.wiege-linz.at (Stand: 20.4.13).

sind, wo Menschen sich darauf einlassen. Diese Potenziale zu reflektieren und in den Diskurs einzuspeisen ist ein zentrales Anliegen von WiEGe.

- *Die interdisziplinäre Ausrichtung*: Die Zusammenarbeit mit VertreterInnen sozial- und wirtschaftswissenschaftlicher Disziplinen ist daher unerlässlich. Sie hat zum Ziel, Fragestellungen und Erkenntnisse einzelner Fächer im Austausch fruchtbar zu machen und gemeinsam weiter zu entwickeln. Über den wissenschaftlichen Rahmen hinaus liegt ein Interesse darin, die theologisch-ethische Kompetenz den „PraktikerInnen“ in Wirtschaft und Gesellschaft bereitzustellen.

3. Zu den einzelnen Beiträgen

Diesen Grundanliegen entsprechend hat die interdisziplinäre Arbeitsgruppe WiEGe (Wirtschaft – Ethik – Gesellschaft) zu ihrem Symposium eine sehr vielfältige Gruppe von ReferentInnen eingeladen und um einen Beitrag aus ihrer je eigenen Perspektive gebeten. Ihre Beiträge und die daran anschließenden Diskussionen werden im Folgenden dokumentiert.

In einem einführenden Statement unter dem Titel „Barmherzigkeit: Herzschlag der Caritas“ präsentiert *Franz Küberl*, Präsident der Caritas Österreich und Direktor der Caritas der Diözese Graz-Seckau sowie Ehrendoktor der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, die je sieben Werke der leiblichen und der geistigen Barmherzigkeit als bis heute gültige Folie für das Engagement der organisierten Caritas. Er fragt nach „Schichtungen“ im praktischen Verständnis der Barmherzigkeit, ehe er den Blick auf nährenden Quellen christlicher Caritas und auf Gefährdungen ihres Engagements lenkt. So legt er mit seinem stark aus der Praxis der Caritas Österreich gespeisten Erfahrungswissen einen Grundstein für die nachfolgende wissenschaftliche Reflexion.

Mit dem ersten Hauptreferat wird zunächst der Ursprungstext Mt 25 und seine Herkunft analysiert. *Eric Ottenheim*, Assistenzprofessor für Judaistik und Neues Testament an der Universität Utrecht, präsentierte daher seine Überlegungen zum Thema: „Die Werke der Barmherzigkeit in Matthäus 25,31-46 als Beispiel der Guten Werke im Frühjudentum“. Der Autor zeigt, dass Mt 25 die „guten Werke“ im Blick hat, die in der frühjüdischen Tradition eine feststehende Begrifflichkeit darstellen und weit mehr bedeuten als nur die sechs bzw. später sieben „Werke der Barmherzigkeit“: Sie umfassen alle Praktiken eines ethisch guten und spirituell frommen Lebens. Diese guten Werke werden von den frühjüdischen Autoren als Nachahmung Gottes und Dienst am Menschensohn interpretiert. Sie prägen im Judentum wie im Christentum die Gründung sozial aktiver Vereinigungen, die sich der Bedürftigen annehmen.

Das zweite Hauptreferat präsentierte *Martin Hochleitner*, Universitätsprofessor für Kunstwissenschaft an der Kunstuniversität Linz und Honorarprofessor an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Der Titel seines Vortrags lautete: „Gutmenschenkunst“ – Beispiele und Rezeption von Kunstprojekten der 1990er Jahre“. An Hand typischer Beispiele demonstrierte der Referent den „künstlerischen Ansatz (...), der zwischenmenschliche Interaktionen und ihren sozialen Kontext zum Ausgangspunkt nimmt, um Arbeiten in Gestalt von sozialen Gesten, Zeichen und Formen zu realisieren.“⁶ Leider konnte er für diese Dokumentation nur eine kurze und kursorische Zusammenfassung des Referats vorlegen.

Aus Gründen einer längeren Erkrankung musste *Hubertus Lutterbach*, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Duisburg-Essen seinen geplanten historischen Beitrag „Kontinuität in Umbrüchen. Das Festhalten des westlichen Christentums an den Werken der Barmherzigkeit zwischen Spätantike und Spätmittelalter“ sowohl beim Symposium selbst als auch für die schriftliche Dokumentation in diesem Band absagen.

Ausgehend von einer auch im säkularen Bereich sozialer Arbeit weit verbreiteten Kritik, der kirchliche caritative Einsatz kuriere mit seiner Orientierung an der Barmherzigkeit nur die Symptome menschlicher Not, gehe aber nicht an deren Wurzel, die in ungerechten Strukturen und Systemen liege, fragt der Freiburger Professor für Caritaswissenschaft, *Klaus Baumann*: „Wieso ‚Barmherzigkeit‘? Gerechtigkeit als Mindestmaß der Liebe“. Orientiert am Kriterienkatalog des II. Vatikanischen Konzils im Laiendekret „*Apostolicam actuositatem*“ Nr. 8 weist er nach, dass das kirchliche Lehramt Gerechtigkeit als Mindestmaß der Liebe und Barmherzigkeit versteht. Damit stehe das Konzil in vollem Einklang mit der biblischen Grundlage: Auch die matthäische Endgerichtsrede spreche explizit nicht von „Barmherzigkeit“ oder „Liebe“, sondern von „Gerechtigkeit“. Darüber hinaus arbeitet Baumann die systembildende Kraft der Liebe heraus, wie sie in den Enzykliken Benedikts XVI. dargestellt und betont wird. Alles in allem wird damit klar, dass die Werke der Barmherzigkeit von der Kirche zumindest gegenwärtig als Motor zur Strukturveränderung verstanden und praktiziert werden.

Nach der Binnenperspektive der Theologie lädt uns der nächste Beitrag in die Außenperspektive der Soziologie ein: *Karin Scherschel*, im Sommersemester 2013 Vertretungsprofessorin für Soziologische Theorie und Sozialanalysen an der Johannes Kepler Universität Linz, legt ihre Überlegungen zu folgendem Thema dar: „Die Bedeutung des Rechts für gesellschaftliche Teilhabe – Staatenlosigkeit und Prekarität“. Exemplarisch für alle Personengruppen am Rande der Gesellschaft, die in den Werken der Barmherzigkeit angesprochen sind, wählt Scherschel die zwei Gruppen der Betroffenen von Flucht und Prekarisierung. In Orientierung an Hannah

⁶ SCHLAEGEL, A., 2009, You say goodbye, I say hello Relational Aesthetics! in: Spike Art Quarterly 22, 26-37, hier 29.

Ahrendt und durch eine Analyse der gegenwärtigen Entwicklungen zeigt die Autorin, dass die Ökonomisierung gesellschaftlicher Wirklichkeiten barmherziges Handeln untergräbt, indem sie soziales Miteinander und solidarisches Handeln bedroht. Demgegenüber erkennt sie im „Geist der Barmherzigkeit“ ein Potenzial, das soziales Handeln im Kleinen und strukturelle, auch rechtliche Veränderungen im Großen zusammenführen kann.

Auf die symbolisch-kommunikative Dimension jeglichen Handelns, die in einer stark funktionalistisch denkenden Welt leicht übersehen wird, weist *Ansgar Kreutzer*, Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, mit seinem Beitrag unter folgendem Titel hin: „Brot und Rosen. Die Symbolik von Inklusion und Exklusion aus systematisch-theologischer Sicht“. Hierbei analysiert Kreutzer zwei paradigmatische Handlungsfelder in ihrer Spannung von Symbol und Funktion: Die aktuelle Praxis der Tafeln einerseits und die Mahlpraxis Jesu andererseits. Während jedoch die Symbolik der Tafeln überwiegend exkludierend angelegt sei und damit die Hilfsbedürftigen ein weiteres Mal ausgrenze und stigmatisiere, sei die eucharistische Mahlpraxis Jesu und der Kirche inkludierend strukturiert und wolle Menschen in die eine Gemeinschaft Gleichberechtigter hineinholen. Sie motiviere so zu einer entsprechenden Haltung im Bereich der Sozialpolitik und zu konkreten Maßnahmen, die symboltheoretisch inklusiv angelegt sind. So könnten gerade die Sakramente der Kirche – recht verstanden und glaubwürdig vollzogen – ein starker sozialetischer Stimulus für die moderne Gesellschaft sein.

Ein Symposium ist – recht verstanden – keine Aneinanderreihung von Monologen, sondern ein lebhafter und konstruktiver Austausch, der gegenüber den Einzelbeiträgen einen echten Mehrwert darstellt. Daher legen wir seit Jahren großen Wert darauf, etwa die Hälfte der gesamten Arbeitszeit der *Fachdiskussion* zu reservieren und diese mit geringfügigen Glättungen und Kürzungen auch in der Publikation zu dokumentieren. So werden spontane Denkprozesse und Erkenntniswege der versammelten Personen nachvollziehbar und zeigen zugleich das Unabgeschlossene, Unfertige in der Bearbeitung des Themas.

In besonderer Weise gilt dies für die zeitlich großzügig angesetzte *abschließende Diskussion* aller Teilnehmenden, die dem Ziel der Sicherung wesentlicher Ergebnisse und der Formulierung offener Forschungsfragen diene. Es ist ReferentInnen wie TeilnehmerInnen zu danken, dass sie fast alle von Anfang bis Ende der Tagung präsent waren und gerade so die vielfältigen Perspektiven auf das Thema in der Diskussion miteinander in Bezug setzen konnten.

Auch heute missbrauchen nicht Wenige die Werke der Barmherzigkeit zu PR-trächtigen Charity-Events. Die vorliegende Publikation unterstreicht die Gefahr, dass sie in dieser Richtung

ausgenutzt werden können. Sie markiert aber auch, wie stark das ihnen innewohnende Potenzial ist, zu echter Strukturveränderung und zu mehr Gerechtigkeit beizutragen.

Literaturverzeichnis

AAVV, Ospedale del Ceppo, in: Wikipedia: http://it.wikipedia.org/wiki/Ospedale_del_Ceppo (Stand: 10.4.13).

GURRIERI, F./ AMENDOLA, A., Il Fregio robbiano dell'Ospedale del Ceppo a Pistoia, Pontedera 1982.

KAUFMANN, G./ ANDREAE, B., Reclams Kunstführer Toskana, Stuttgart 1984, 363.383-384.

SCHWEICHER, C., Barmherzigkeit, Werke der, in: Lexikon der christlichen Ikonographie 1 (1968), 245-251.

Sämtliche Fotos stammen vom Autor des Vorworts, August 2001 (es fehlt die erste Szene, die sich auf der Seitenwand des Hospitals befindet).

Franz KÜBERL

Barmherzigkeit: Herzschlag der Caritas

Das barmherzige Tun hat zum Ziel, den in Not lebenden Menschen aus dieser Not zu befreien. Empathie und Einfühlungsvermögen in die Situation des Notleidenden helfen mit, eine Brücke der Mitmenschlichkeit zu bauen. Die Gesinnung, aus der die Barmherzigkeit wachsen kann, ist eine Haltung der Offenheit für die Not und Sorgen von Menschen. Bin ich in der Lage, mich vom Leid eines anderen berühren zu lassen?

0. Einleitung

Hungrige speisen, Obdachlose beherbergen, Nackte bekleiden, Kranke und Gefangene besuchen, Tote begraben und Almosen geben. Diese leiblichen Werke der Barmherzigkeit beschreiben einen großen Teil des Portfolios der Caritas, und sie sind heute aktueller denn je: 36 Obdachlosenhäuser, 36 Sozialberatungsstellen, die Unterstützung von rund 64.000 notleidenden Menschen, 37 Häuser für AsylwerberInnen, 10.137 Rückkehr-Beratungen für abgewiesene Asylsuchende, das Sammeln von vielen Tonnen Lebensmitteln, das Bekleiden von einigen Tausend Menschen im Jahr, die mehrere Millionen Euro umfassende Hilfe für die Hungernden am Horn von Afrika... – diese in Zahlen gegossene Hilfe für Menschen in Not korrespondiert sehr unmittelbar mit dem Generalauftrag der Barmherzigkeit, dem sich die Caritas verschrieben hat. In den letzten 10 Jahren sind etwa die Angebote der Caritas zur Verteilung von Lebensmitteln und zur Beratung in schwierigen Lebenslagen stark gewachsen. Und wenn ich mit meinen Kollegen und Kolleginnen in Griechenland oder Spanien spreche, dann ist die Verteilung von Essen für viele mittlerweile überlebensnotwendig.

Auch die in der späteren Theologie benannten Geistlichen Werke der Barmherzigkeit rechne ich zu den Herzschlagaufträgen der Caritas: die Unwissenden lehren, die Zweifelnden beraten, die Trauernden trösten, die Sünder zurechtweisen, den Beleidigern gern verzeihen, die Lästigen geduldig ertragen, für die Lebenden und Verstorbenen beten. Als Beispiele nenne ich etwa die Unterstützung für die trauernden Angehörigen im Rahmen der Hospizarbeit oder das Auftreten gegen Fremdenfeindlichkeit, Diskriminierung von Menschen mit Behinderung und auch Aufklärungsarbeit über Armut, bittere Not, Benachteiligung und Unterdrückung auf der Welt.

Bei der Eröffnung des Elisabeth-Jahres 2007 im Erfurter Dom hat Bischof Joachim Wanke „Sieben Werke der Barmherzigkeit für Thüringen heute“ bekannt gegeben¹. Sie sind Ergebnis einer Umfrage unter den Gläubigen im Bistum Erfurt und geben Anregungen wieder, in welcher Weise man sich auch im Zeitalter von facebook, Ich-AG, Migrationsdebatten und Vereinsamung der Praxis der Barmherzigkeit annähern kann: Du gehörst dazu. Ich höre dir zu. Ich rede gut über dich. Ich gehe ein Stück mit dir. Ich teile mit dir. Ich besuche dich. Ich bete für dich.

Die Fähigkeit zur Barmherzigkeit beginnt im Kleinen. Die erste Trainingsstation ist einmal mehr die Familie. Im familiären Umfeld lernen die Kinder den Umgang miteinander, aufeinander Rücksicht zu nehmen, zu teilen, zu trösten und sich um Familienmitglieder zu kümmern, denen es nicht gut geht. Es liegt an den Eltern, den Blick von den Nöten innerhalb der Familie auf jene außerhalb des familiären Umfelds zu erweitern. Lebt im Umfeld ein Mensch, der niemanden hat, der ihn besucht oder ihm bei alltäglichen Verrichtungen eine Hilfe leistet? Gibt es im Kindergarten ein Kind, welches nie zu Geburtstagsfesten eingeladen wird, oder in der Schule eine Mutter, die den Weg zu den Elternabenden nicht schafft? Weiterdenkend führt dies zur Schärfung des Bewusstseins für die Lebenssituation von Menschen ohne Obdach, Kinder ohne familiäre Verankerung, Bettler, Flüchtlinge, Arbeitssuchende, psychiatrisch Erkrankte, Hungernde in anderen Ländern. Elementar für das Barmherzigkeitsverständnis der Caritas ist das Gleichnis, welches Jesus vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30-37) erzählt.

1. Schichtungen im Barmherzigkeitsverständnis der Caritas

1.1. Die Spannung zur Gerechtigkeit

Barmherzigkeit ist die konkrete Handlung aus konkreter Gesinnung einer konkreten Person gegenüber. Die Barmherzigkeit steht damit in einer Spannung zur Gerechtigkeit. Gerechtigkeit entspringt der Liebe. Gerechtigkeit für alle Menschen ist deswegen elementar, weil die Liebe Gottes allen Menschen in gleicher Weise gilt. Alle Menschen haben die gleiche Würde und brauchen daher die Chance, unter vergleichbaren Verhältnissen zu leben. Dies wäre durch noch so gelebte Barmherzigkeit von uns Einzelnen nicht erreichbar. Das Dokument der römischen Bischofssynode aus dem Jahre 1971 zur Gerechtigkeit in der Welt (35) stellt den Zusammenhang zwischen der Nächstenliebe und der Gerechtigkeit auf folgende Weise her: „Die Liebe gebietet an erster Stelle die unbedingte Gerechtigkeit, nämlich die Anerkennung der Würde des Mitmenschen und seiner Rechte; umgekehrt kommt die Gerechtigkeit erst in der

¹ Bistum Erfurt, Sieben Werke der Barmherzigkeit für Thüringen heute; http://www.bistum-erfurt.de/front_content.php?idcat=1886 (Stand: 15.07.2013).

Liebe zur Vollendung. Jeder Mensch ist sichtbares Ebenbild Gottes und Bruder / Schwester Christi; darum erkennt der Christ in jedem Mitmenschen Gott selbst mit seinem unbedingten Anspruch auf Gerechtigkeit und Liebe.“² Diese Spannung wird konkret sichtbar, etwa, wenn die Caritas für ihre Arbeit im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit Lob erhält, wohingegen uns bitter böse Briefe erreichen, wenn wir gegen aggressive Formen der Nahrungsmittelspekulationen auftreten.

1.2. Übererfüllung der Gerechtigkeit

Thomas von Aquin schreibt in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium (5,2): „Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit ist Grausamkeit; Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit ist die Mutter der Auflösung.“³ In seiner Summa theologiae⁴ heißt es: „Barmherzigkeit hebt die Gerechtigkeit nicht auf, sie ist vielmehr die Fülle der Gerechtigkeit.“ Barmherzigkeit ist die Übererfüllung der Gerechtigkeit: Ein Mehr an Aufmerksamkeit, ein Mehr an Gespür, ein Mehr an Empfindsamkeit. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bauen aufeinander auf und ergänzen sich. Beide zusammen werfen den Blick auf das Ganze. Die fachliche Hilfe alleine ist zu wenig, es braucht das „gewisse Etwas“, die Herzhaftigkeit, um Menschen zu betreuen, zu begleiten, ihnen Perspektiven für ihr Leben heute und in Zukunft zu eröffnen. In der Sprache der Caritas gesagt: Die Berührung von Professionalität und Barmherzigkeit erzeugt jene chemische Reaktion, die menschengerechte Hilfe zu gewährleisten sucht!⁵ Ich gebe aber schon zu, dass dieser thomistische Anspruch – denken Sie etwa an Asylgesetze, an die oft dramatische Situation von Asylwerbern, die nicht selten jahrelang im Wartesaal des Lebens verbleiben müssen – nicht immer locker verwirklicht ist. Nein, es ist verdammt viel Anstrengung notwendig, wenigstens daran anzustreifen.

1.3. Lokal barmherzig, global gerecht

„Man darf nicht als Liebesgabe anbieten, was schon aus Gerechtigkeit geschuldet ist“⁶, ist ein Leitgedanke des 2. Vatikanischen Konzils; doch es ist auch gültig zu formulieren: es darf nicht auf Gerechtigkeit abgeschoben werden, was aus Liebe geschuldet wird. Auch bei noch

² DEUTSCHE BISCHOFSSYNODE (HG), Der priesterliche Dienst. Gerechtigkeit in der Welt. Römische Bischofssynode 1971. Eingel. v. K. Hemmerle u. W. Weber (Dt. Bischofssynode – Arbeitshilfen 2), Trier 1972, 35.

³ THOMAS VON AQUIN, Super Evangelium S. Matthaei, Turin/Rom 1951, cap. 5, lectio 2, Nr. 429; zit. n. PIEPER, J., Über die Gerechtigkeit, München⁴1965, 133.

⁴ THOMAS VON AQUIN, Summa Theologiae I 21,3 ad 2.

⁵ Vgl. KÜBERL, F., Unverwechselbare Qualität auf stabilen Beinen – Caritas Österreich, in: HELMIG, B./PURTSCHERT, R. (HG), Nonprofit-Management, Beispiele für Best-Practices im Dritten Sektor. Aktual. u. erweit. Aufl., Wiesbaden²2006, 241-259.

⁶ Apostolicam Actuositatem. Das Dekret über das Laienapostolat, 8, in: RAHNER, K./VORGRIMLER, H. (HG), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister. Ergänzte Aufl., Freiburg/Basel/Wien³1967, 389-421.

soviel Gerechtigkeit wird die Barmherzigkeit nie überflüssig. Gleichzeitig gibt es keinen Rechtsanspruch auf Barmherzigkeit, wollte man einen solchen konstruieren, würde man die Barmherzigkeit ruinieren. Wie zwei Seiten einer Medaille gehören Liebe und Gerechtigkeit zusammen, bedingen und brauchen einander. Prof. Dr. Richard Völkl definiert Barmherzigkeit aus dem Mittelhochdeutschen mit „die Armut abarmen“⁷ und gibt diesem Begriff den Dreh einer ins gesellschaftspolitisch gehenden Aktivität, die aber im ganz konkreten Tun startet. Die Caritas ist intuitiv wohl stark an Völkl's Barmherzigkeitsdefinition orientiert, auch wenn sich die Begrifflichkeiten in den letzten 30 Jahren stark verschoben haben. Auf meine Alltagserfahrungen angewandt, bedeutet dies für mich: Einem Obdachlosen kann ich nur dann in das Gesicht schauen, wenn ich auch gleichzeitig darauf hinweise, was getan werden kann, um Obdachlosigkeit hintanzuhalten. Einer äthiopischen Frau, die nicht weiß, wie sie ihre hungrigen Kinder ernähren soll, kann ich nur dann die Hand geben, wenn ich mich gleichzeitig dafür einsetze, dass sich die Verhältnisse zwischen Nord und Süd verbessern und dass auch die strukturellen Ursachen der Ungerechtigkeit in der Verteilung von Lebenschancen beseitigt werden.

1.4. Potential für Innovation

In Fortführung des Gedankens von Joseph Kardinal Joseph Höffner, dem großen Sozialethiker und Kölner Erzbischof in der Zeit des II. Vaticanums, dass die Liebe von Heute die Gerechtigkeit von Morgen sei⁸, hat Prälat Leopold Ungar, langjähriger Präsident der Caritas Österreich, formuliert: „In der Folge müsste die Caritas von heute die soziale Gerechtigkeit von morgen sein, indem die Caritas heute schon soziale Aufgaben aufnimmt, die die Öffentlichkeit noch nicht wahrnimmt oder wahrnehmen kann.“⁹ In der Barmherzigkeit liegt daher ein erhebliches Potential für soziale Innovationen, übersehen wir diesen Aspekt nicht. Nicht wenige etablierte sozialstaatlich finanzierte Angebote sind durch das barmherzige Tun von engagierten Menschen „erfunden“ worden.

⁷ VÖLKL, R., Nächstenliebe. Die Summe der christlichen Religion? Beiträge zu Theologie und Praxis der Caritas, Freiburg i.Br. 1987, 160.

⁸ Vgl. GILLET, M, Justice et charité, in: Semaine social de France 1928, 132, zit. n. HÖFFNER, J., Die christliche Heilsbotschaft – Richtmaß des Sozialen, Köln 1969, 12.

⁹ UNGAR, L., Caritas und Diakonie in Pfarre, Diözese und Weltkirche, in: WIENER, J./ERHARTER, H. (HG), Diakonie der Gemeinde. Caritas in einer erneuerten Pastoral. Österreichische Pastoraltagung 28.-30. Dezember 1977, Wien 1978, 67-78, 74.

2. Wie tut die Caritas Barmherzigkeit – zur Jesuanischen Pädagogik

Die Handlungsweise der Caritas ist entstanden, weil Jesus in seinem Gleichnis vom barmherzigen Samariter auch beschrieben hat, wie man hilft: Der Anspruch des Barmherzigen Samariter (Lk 10, 25-37) besteht in den folgenden Aspekten:

- Erkennen der Not
- Sich berühren lassen: der Mann aus Samarien hatte Mitleid
- Der Notleidende hat Vorrang (Samaritaner)
- Die Hilfe beinhaltet immer das Beste des Möglichen (Öl, Wein, Tücher)
- Nachhaltigkeit des Helfens (Beauftragung des Wirtes)
- Einsatz eigener Mittel (2 Denare für den Aufenthalt)
- Begegnung auf gleicher Augenhöhe: die Beziehung ist die Grundlage dafür, dass die Hilfe überhaupt angenommen werden kann.

In der Heilung des Blinden aus Jericho (Mk 10, 46-52) kommt in besonderer Weise diese Begegnung auf Augenhöhe zum Ausdruck. Diese Stelle ist auch eine Herausforderung an all jene, die von vornherein zu wissen meinen, was einem Menschen in Not gut tut. Jesus fragt den Blinden nämlich zunächst, was er ihm denn tun solle. Man kann darin auch einen ersten Schritt zum „Empowerment“ sehen, ein wesentlicher Gesichtspunkt heutiger sozialer Arbeit. Diese jesuanische Pädagogik geht mir selbst öfters durch den Kopf, weil ich um die Schwierigkeit weiß, dass auch unsereins sehr schnell sehr gute Ratschläge für Besserung sozialer Dramen zur Hand hat und sich nicht immer die Zeit nimmt, darauf zu achten, dass Betroffene auch ganz gut wissen, was sie brauchen...

„Jesus dient den Kranken, Bedürftigen und Notleidenden und begreift sein Kommen und seine Verkündigung als dienende Hingabe (vgl. Lk 22,27, Mk 10,45)“, schreibt Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Christa Schnabl in ihrem Buch „Gerecht sorgen“¹⁰. Und nie lässt er sich davon abhalten, einem Hilfesuchenden zu begegnen, selbst wenn dieser den geplanten „Tagesablauf“ stört. Jesus selbst stellt mit seinen Akten der Barmherzigkeit in einzigartiger Pädagogik die bis dahin gekannte Theologie auf den Kopf.

3. Zum Humus des Helfens

Dem Herzschlag geht die Herzensbildung voraus. In der Einleitung bin ich schon auf die erste „Trainingsstation“ der Barmherzigkeit, nämlich die Familie eingegangen. Vor dem Hintergrund der Erfahrungen in der Caritas möchte ich in diesem Zusammenhang folgende Aspekte

¹⁰ SCHNABL, Ch., Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozialetischen Theorie der Fürsorge (SthE 109), Fribourg/Freiburg i.Br./Wien 2005, 174.

ansprechen, die mir immer wieder begegnen auf der Spur der Motivation von Menschen zu sozialem Engagement:

Mitleid ist oft die emotionale Kraftquelle und birgt eine zukunftsweisende Dimension in sich; denn richtig verstandenes „Mit-Leid“ heißt, mit der Lebenssituation eines anderen mitfühlen zu können, führt zum Wunsch nach Abhilfe und Veränderung. Unser Gott ist ein leidenschaftlicher Gott. Er sieht nicht wie ein Stoiker zu, was geschieht. Es ist nicht einer, der sich niemals aus der Ruhe bringen lässt. Daher muss auch das „Bodenpersonal“ Gottes – und das sind nun einmal auch wir – leidenschaftlich beim Eintreten gegen Ungerechtigkeit sein. Das Mitleid ist aber streng zu trennen vom Selbstmitleid. Letzteres führt etwa dazu, dass die Situation eines Menschen als so schrecklich empfunden wird, dass man sich außer Stande sieht, sich damit zu konfrontieren. Man weicht der Situation aus, weil man sich selbst so leid tut. Beide Varianten des „Mitleids“ zeigen beispielsweise die Zeitaufzeichnungen zur „Mühlviertler Hasenjagd“: Im Februar 1945 unternahmen Häftlinge einen Fluchtversuch aus dem Todesblock des KZs Mauthausen. Viele der ausgehungerten Flüchtlinge starben unmittelbar nach dem Ausbruch, und um die anderen zu ermorden, rief die SS-Lagerleitung eine „Treibjagd“ aus, an der sich auch die Zivilbevölkerung beteiligt hat. In den Zeitaufzeichnungen haben die einen erläutert, wie sie Brot für die um ihr Leben Kämpfenden an die Zäune gehängt haben, während sich die anderen in das Innere ihre Häuser zurückgezogen haben, weil sie den Anblick der völlig aushungerten Menschen nicht ertragen konnten.

Unabhängig davon, ob es das millionenfache Leid in der sogenannten Dritten Welt ist oder die Erfahrung der Ausgrenzung und Abschiebung von Alten, Kranken oder Verfolgten in den Industriestaaten, empört die menschengemachte Not den, der sich berühren lässt. Die große Gefahr der gesättigten Welt ist, dass es keine „Empörten“ mehr gibt, dass man etwa auch nicht mehr erkennt oder erkennen will, dass es in unserem reichen Land ebenso Armut gibt. Wir brauchen Empörung, damit die Bekämpfung der Armut auf der Welt ein Herzensanliegen ganz vieler Menschen wird. Nur so lässt sich die Politik beeindrucken und dann auch beeinflussen, damit auch strukturelle Veränderungen hin zu einer besseren Welt gelingen.

Im Sinne des Evangeliums ist die Nächstenliebe unmittelbar mit der Gottesliebe verbunden. Der Dienst am Nächsten erfolgt von Angesicht zu Angesicht. Die persönliche Zuwendung, sich Zeit zu nehmen und den Nächsten als Person mit seiner vollen Würde anzunehmen, machen das Wesen richtig verstandener Hilfe aus. Der Dienst am Nächsten heißt auch Hilfe ohne Ansehen von Schuld. Die Schuldfrage darf nicht über Helfen oder Nicht-Helfen entscheiden. Hilfe im Sinne des Dienstes am Nächsten ist auch keine Machtausübung, ein sehr wichtiger

Aspekt, denn gerade in der konkreten Hilfe besteht immer wieder die Gefahr der Abhängigkeit.

Die Solidarität führt zum Zusammenschluss Gleichgesinnter und ermöglicht einen weiteren Schritt, der kennzeichnend ist für die Kirche und diese in die Zukunft führt. Am Beispiel des Apostels Paulus sehen wir, dass Nächstenliebe keine Grenzen kennt. So ist es unerlässlich, den Blick zu schärfen für die Situation von Menschen auf der ganzen Welt. Die Caritas ist und muss eine der Möglichkeiten sein, dass auch der Einzelne einen Beitrag zur „Globalisierung des Guten“ leisten kann. Der Appell von Paulus (vgl. Gal 6,4), zunächst den eigenen Hausgenossen des Glaubens zu helfen, ist im Kontext der gesamten Bibel wohl so zu verstehen, dass die Hilfe für die Armen der eigenen Gemeinde ein Trainingslager des den Nächsten liebenden Gläubigen sein soll.

Im christlichen Umfeld gehört die Antwort Jesu auf die Frage nach dem Jüngsten Gericht in Matthäus 25, 31-46 zum Stärksten, was es an Humus für barmherziges Tun gibt: „Was ihr den Geringsten meiner Brüder und Schwestern getan habt, das habt ihr mir getan.“ Mit der Existenz eines barmherzigen Gottes rechnen zu dürfen – das Hadern implizit – ist eine unerschöpfliche Quelle, die hilft, dem Leid zu begegnen und dagegen zu kämpfen ohne zu verzweifeln.

Ergänzend möchte ich die Seligkeit in der Bergpredigt dazu stellen (Mt 5,7): „Selig die Barmherzigen, denn sie werden Erbarmen finden.“ Es kommt die Hoffnung zum Ausdruck, dass die Hilfe dem eigenen Seelenheil auch dienen möge. Die heutige Neurowissenschaft hat dafür auch eine säkulare Begründung gefunden. Sie spricht vom „helpers-high“, von einer Extraportion an Glücksgefühlen, wenn man anderen hilft, ein euphorisches Hoch nach der guten Tat. Das wird mit der sinnstiftenden Wirkung der Nächstenliebe zu tun haben.

Drei Ergänzungen möchte ich anführen: Ich glaube nicht an das Verdikt des hilflosen Helfers. Ich halte dies für eine Form der „Sozialjammerei“, wohl wissend, dass Helfen (fast immer) auch Grenzen hat. Ich erachte es daher für wichtig, diese Grenzen zu erkennen, mit diesen Grenzen umzugehen, diese Grenzen dem Hilfesuchenden auch zu kommunizieren. Und ich erachte es für wichtig, die eigenen Kraftquellen zu reflektieren und präsent zu halten.

Mit „Der Helfer ist die Hilfe“¹¹ hat der großartige Theologe Eugen Biser exakt den Kern der Sache beschrieben. Denn das Geld kann nicht pflegen, Geld kann nicht planen, Geld kann nicht trösten, Geld kann nicht verzeihen, Geld kann nicht versöhnen. Damit aber der Helfer, die Helferin DIE Hilfe sein kann, braucht es Voraussetzungen. Es braucht naturgemäß die

¹¹ BISER, E., Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu, München 1982, 164.

entsprechende Sachkenntnis, aber es braucht auch innere Fähigkeiten: die Fähigkeit, sich anderen zuwenden zu können, die Klarheit über die eigenen Motive des Helfens, die Fähigkeit von anderen zu lernen und auf seine Ressourcen zu achten.

Der Helfer muss sich selber mögen. Bischof Franz Kamphaus von Limburg hat einmal in einer Predigt zur Situation in der Kirche formuliert: „Wer sich selbst nicht riechen kann, der stinkt auch anderen.“ Das gilt auch für den Helfer und die Helferin. Anders gesagt, die Selbstliebe und die Gottesliebe als Ermöglichung einer anderen Perspektive, die konkrete Not auch verkraften hilft, sind unabdingbare Gefährten der Nächstenliebe.

4. Die „Herzinfarktgefahren“ der Caritas

4.1. Unendlich viel Leid

Das Dilemma der Caritas ist die Unendlichkeit menschlichen Leids auf dieser Welt verbunden mit einer zum Himmel schreienden Ungerechtigkeit, die man aushalten muss. Gleichzeitig ist es die Begrenztheit der Möglichkeiten und Ressourcen: wenn ich erlebe, wie Menschen vor den Scherben ihres Lebens stehen und nicht weiterwissen; wenn ich bei Kigali (Ruanda) in einer zertrümmerten Kirche stehe, in der 5000 Frauen und Kinder, die Schutz gesucht hatten, von Menschen erschlagen wurden, die in dieser Kirche noch kurze Zeit vorher im Sonntagsgottesdienst nebeneinander gesessen waren.

Mit der Existenz eines barmherzigen Gottes rechnen zu dürfen – Hadern mit Gott eingeschlossen – ist eine unerschöpfliche Quelle, die hilft, dem Leid zu begegnen und dagegen zu kämpfen ohne endgültig zu verzweifeln. Im Umgang mit dem Leid hat der große Meister der Caritasspiritualität, Prälat Leopold Ungar, sachlich und vom Anspruch der Caritas folgende Maxime prägnant formuliert: Abschaffbares Leid abschaffen, nicht abschaffbares Leid in der rechten Weise mittragen. Diese Unterscheidung ist wesentlich. Und das Eine ist mit dem Anderen nicht zu verwechseln.

Das Bekämpfen des scheinbar unendlichen Leides birgt für die Caritas aber auch eine Gefahrenquelle: Mit dem ständigen Hinweis auf Leid macht sich die Caritas nicht sympathischer, obwohl sie gleichzeitig die Unterstützung der Bevölkerung braucht. Denn die Caritas ist Überbringer heikler Botschaften: Es ist kein ungestörter Fruchtgenuss des Reichtums möglich. Es gibt kein vom Leid abgeschirmtes Paradiesgartl auf dieser Erde.

4.2. Rationalisierungsdruck versus Nächstenliebe

Der Prozess des ökonomischen Rationalisierungsdruckes setzt das Caritasprinzip der unvoreingenommenen Hilfe einem gewaltigen Druck aus. Ob Menschen anscheinend „unschuldig“

oder „selbstverschuldet“ in Not geraten, macht in der öffentlichen Wahrnehmung einen gewaltigen Unterschied. Der Zeitdruck bei der Betreuung und Pflege älterer Menschen, Stichwort: „Stoppuhrpflege“, ist ebenso Ausdruck dieses Rationalisierungsdruckes wie das Formulieren rein funktionaler Vorgaben bei Arbeitsmarktprojekten. Der klare Blick – zunächst zu helfen, damit jemand wieder atmen kann, und im zweiten Schritt erst darüber nachzudenken, wie die Notsituation entstanden sein und wie sie in Zukunft vermieden werden könnte – ist ziemlich getrübt. Dieser Rationalisierungsdruck auf die Nächstenliebe kommt mit leisen Sohlen: notwendiger Hilfe stehen knapper werdende Finanzmittel gegenüber.

4.3. Professionalisierung und Caritaskonzern

Ein heikles Spannungsfeld innerhalb der Caritas entsteht mit dem prinzipiell positiven Trend zur zunehmenden Professionalisierung von NPOs, die eine doppelte Bedeutung hat. Sie bringt einerseits Spezialisierungen durch gezielte Qualifikationen mit sich sowie eine Verbesserung der Dienstleistungen. Andererseits birgt sie auch Gefahren in sich. Eine davon ist die Verlagerung der Hilfe aus der Alltagssituation in institutionalisierte Settings. Oft ist damit ein Vertrauensverlust in die Kompetenz der Mitmenschen verbunden, aber auch Vertrauensverlust in eigene Fähigkeiten der Problembewältigung. Wir wollen natürlich nicht zu einer Barfuß-Caritas zurückkehren, es darf aber auch nicht Auftrag der Caritas sein, den Menschen die Werke der Barmherzigkeit buchstäblich aus der Hand zu nehmen. Wir müssen einladen, aufregen, einfordern und zum Mittun animieren, weil die Barmherzigkeit ein Auftrag an alle ist und wahrscheinlich das einzige im Kontext der sozialen Arbeit, was nicht delegiert werden kann und darf. Und: Nicht selten kommt aus dem Munde der Diözesen, aber auch der organisierten Caritas ein Stoßseufzer, ob man nicht eine neue, ganz ehrenamtliche Caritas neben der so groß gewordenen Caritas unserer Breitengrade formen sollte.

4.4. Caritas und Politik

Der legendäre frühere Erzbischof von Olinda e Recife Dom Hélder Pessoa Câmara formulierte dieses kirchliche Dilemma konkreten Engagements so: „Wenn ich den Armen Essen gebe, nennen sie mich einen Heiligen. Wenn ich frage, warum die Armen kein Essen haben, dann nennen sie mich einen Kommunisten.“¹² An diesem Dilemma hat sich nichts geändert, weil das soziale Tun – auch mit Blick auf das Evangelium – immer Ruhestörung bestehender materieller und immaterieller Besitzverhältnisse darstellt. Die Caritas will, um Gottes Willen, den Staat nicht ersetzen oder aus seiner politischen Verantwortung entlassen, ganz im Sinne

¹² LEUNINGER, E., Gerechtigkeit schafft Frieden. Ein Kurs zur Einführung in die Katholische Soziallehre. 3. Einheit: Ansätze der Katholischen Soziallehre; www.kath-soziallehre.de/kurs3.htm (Stand: 15.07.2013).

der Enzyklika „Deus Caritas est“. Aber der Ansatz, „den Staat nicht ersetzen zu wollen“, und eine Haltung des politischen Nichtstuns sind vollkommen unterschiedliche Positionen. An dieser Stelle erlaube ich mir, Papst Benedikt XVI. in „Deus Caritas est“ zu zitieren: „Zu einer besseren Welt trägt man nur bei, indem man selbst jetzt das Gute tut, mit aller Leidenschaft und wo immer die Möglichkeit besteht, unabhängig von Parteistrategien und -programmen.“¹³ Man kann das sehr individuell interpretieren, aber eben auch politisch. Heute ist es klar: Man muss kritisch erwähnen, dass das zur Zeit geltende theologische Hilfsverständnis stets auf das Tun für den Nächsten gerichtet ist. Die Selbsthilfe, das öffentliche Aufbegehren gegen das Schicksal und das Einfordern von mehr Gerechtigkeit sind keine Elemente der katholischen Lehre. Ich würde mir hier – auch im theologischen Diskurs – im Verhältnis weniger Anwaltenschaft für die Armen und mehr Ermächtigung der Armen wünschen. Es wäre also allerhöchste Zeit für einen neuen Schub an katholischer Sozialethik, die eine Perspektive für die großen Fragen unserer Zeit anspricht, eine Schubumkehr ist gefragt; denn das bloß geduldige „Harren auf die Vollendung der Kinder Gottes“ (Röm 8,19) wird nicht ausreichen. „Die Sorge für die Gestaltung der Erde“¹⁴ deutet die vor der ganzen Kirche und ihrer Caritas liegenden Aufgaben an.

5. Schlussbemerkung

Johannes Paul II. hat den zweiten Sonntag der Osterzeit zum Sonntag der göttlichen Barmherzigkeit bestimmt. Während wir die Werke der Barmherzigkeit täglich und immer wieder von neuem einüben müssen, fällt diese göttliche Barmherzigkeit buchstäblich vom Himmel, als großes Geschenk. Es ist die unendliche Weite der Liebe Gottes zu den Menschen, die hier angesprochen werden soll. Als Caritas-Verantwortlicher gilt es, sich von dieser Liebe Gottes treiben und tragen zu lassen, denn sie unser wesentlichster „Herzschlag“:

Denn ein Hilfstrupp der Mitmenschlichkeit, der davon ausgehen darf, dass es einen barmherzigen Gott gibt, kann aus ganz anderen Quellen schöpfen als ein Helfen, das nur mit den Realitäten dieser Welt rechnen kann. Egal wie sehr der Glaubenszweifel einen auch das eine oder andere Mal überkommen mag, dies kann den Blick auf die Welt und die Prioritäten im Tun kräftig verändern.

Herzstück der Caritas ist es, mit den Werken der Barmherzigkeit einen Funken dieser Liebe Gottes an all jene Menschen überspringen zu lassen, die uns anvertraut sind. Dieses Licht soll

¹³ BENEDIKT XVI., *Deus Caritas Est*. Enzyklika vom 25.12.2005 (VApS 171), Bonn 2008, 31.

¹⁴ *Gaudium et spes*. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, 39, in: RAHNER, K./VORGRIMMER, H. (HG), *Kleines Konzilskompendium*. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister. Ergänzte Aufl., Freiburg/Basel/Wien 31967, Freiburg i.Br., 449-552.

sich auf unserer ungerechten und verzweifelt nach Frieden und Gerechtigkeit suchenden Welt vermehren.

Literaturverzeichnis

Apostolicam Actuositatem. Das Dekret über das Laienapostolat, 8, in: RAHNER, K./VORGRIMLER, H. (HG), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister. Ergänzte Aufl., Freiburg/Basel/Wien ³1967, 389-421.

BENEDIKT XVI., Deus Caritas Est. Enzyklika vom 25.12.2005 (VApS 171), Bonn 2008.

BISER, E., Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu, München 1982.

BISTUM ERFURT, Sieben Werke der Barmherzigkeit für Thüringen heute; http://www.bistum-erfurt.de/front_content.php?idcat=1886 (Stand: 15.07.2013).

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (HG), Der priesterliche Dienst. Gerechtigkeit in der Welt. Römische Bischofssynode 1971. Eingel. v. K. Hemmerle u. W. Weber (Dt. Bischofskonferenz – Arbeitshilfen 2), Trier 1972.

Gaudium et spes. Pastorkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: RAHNER, K./VORGRIMLER, H. (HG), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister. Ergänzte Aufl., Freiburg/Basel/Wien ³1967, Freiburg i.Br., 449-552.

HÖFFNER, J., Die christliche Heilsbotschaft – Richtmaß des Sozialen, Köln 1969.

KÜBERL, F., Unverwechselbare Qualität auf stabilen Beinen – Caritas Österreich, in: HELMIG, B./PURTSCHERT, R. (HG), Nonprofit-Management, Beispiele für Best-Practices im Dritten Sektor. Aktual. u. erweit. Aufl., Hrsg. Helmig, B., Purtschert, R., Wiesbaden ²2006, 241-259.

LEUNINGER, E., Gerechtigkeit schafft Frieden. Ein Kurs zur Einführung in die Katholische Soziallehre. 3. Einheit: Ansätze der Katholischen Soziallehre; www.kath-soziallehre.de/kurs3.htm (Stand: 15.07.2013).

PIEPER, J., Über die Gerechtigkeit, München ⁴1965.

SCHNABL, Ch., Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozialetischen Theorie der Fürsorge (SthE 109), Fribourg/Freiburg i.Br./Wien 2005.

UNGAR, L., Caritas und Diakonie in Pfarre, Diözese und Weltkirche, in: WIENER, J./ERHARTER, H. (HG), Diakonie der Gemeinde. Caritas in einer erneuerten Pastoral. Österreichische Pastoraltagung 28.-30. Dezember 1977, Wien 1978, 67-78.

VÖLKL, R., Nächstenliebe. Die Summe der christlichen Religion? Beiträge zu Theologie und Praxis der Caritas, Freiburg i.Br. 1987.

Diskussion im Anschluss an den Vortrag von Franz Küberl

Transkribiert von Martina KRAGL

gekürzt und stilistisch bearbeitet von Edeltraud KOLLER

FELDBAUER-DURSTMÜLLER: Aus meiner Position als Betriebswirtin sehe ich den Konzernbezug, d.h. des Caritas-Konzerns: einerseits die Spezialisierung, die Professionalisierung im Bereich der Pflege, andererseits die Professionalisierung im betriebswirtschaftlichen Bereich. Die Caritas sucht immer wieder Controller und Controllerinnen, das heißt, es geht um eine sachgerechte Anwendung einer wirtschaftsorientierten Steuerung. Ich bin Controllerin und vertrete das Fach Controlling an der Johannes Kepler Universität. Wir bemühen uns in unserem Fach, Controlling relativ weit aufzuspannen: Es geht also nicht nur um das Erfolgsziel, sondern es spielen auch qualitative Ziele eine große Rolle. Da beobachte ich in der Praxis, dass gerade im Bereich der Caritas eine Verengung auf das reine Erfolgsdenken (z.B. die Kostenrechnung) stattfindet. Wo sehen Sie hier die Spannungsfelder? Was passiert hier alles? Wird das Controlling hier falsch verstanden? Wir haben teilweise in der Praxis einen sehr negativen Touch, weil nicht beachtet wird, dass wir das in einem weiten Sinn sehen. Was für Herausforderungen gibt es für Sie?

KÜBERL: Sie meinen, die Caritas hat das Wort vom Rationalisierungsflug schon aufgenommen? Klar ist, dass die Caritas immer mit Ressourcen arbeitet, die ihr Dritte zur Verfügung stellen. Das heißt, wir haben ein großes Interesse daran, dass die Mittel, egal ob sie über Spenden, Verträge oder Subventionen kommen, klug und vernünftig verwendet werden. Ich mache keinen Hehl daraus – und der Linzer Caritasdirektor Franz Kehrer wird mir das bestätigen: Wenn es nach unseren Leuten ginge, könnten wir eine Verdopplung der Ressourcen gut verkraften bei allem, was zu tun ist. Also diese Frage, dass wir immer mit knappen Ressourcen haushalten müssen, ist eine unabdingbare Frage, der wir uns stellen müssen. Ebenso die Frage, wo wir Kriterien brauchen. Und wir brauchen diese auch. Es ist ja so – ich sage es positiv: Wir haben österreichweit, glaube ich, in etwa 12.000 Angestellte, die aber in fast 1000 unterschiedlichen Projekten tätig sind. Wir müssen bei der Caritas immer schauen, dass die Projekte, egal ob sie öffentlich finanziert werden oder ob sie privat über Spenden finanziert werden, halbwegs gleichgestellt sind.

Das ist eine wichtige Aufgabe des Controllings. Ich halte aber auch dafür, in aller Offenheit gesagt, dass es auch ein Controlling des Controllings braucht; und das ist eine Chefsache. Da muss der Chef selber dahinter sein – nicht dass uns jetzt jedes Detail angeht, aber er muss Klarheit geben, dass das, was ein Controlling an Ergebnissen bringt, sauber angeschaut werden muss. Ich kenne schon auch Beispiele, wo etwas erstaunlich schnell durchgeht. Nur damit man das richtig versteht, noch einmal: Das eine ist, es wäre unredlich, wenn wir sagen, wir brauchen kein Controlling; denn das ist ein Instrument, das sozusagen vernünftigerweise erfunden wurde. Jeder Spender würde sich mit Grauen von uns abwenden, wenn wir den Eindruck erwecken, dass man das Geld irgendwie in einen Kübel hineinwirft, das keinen Boden hat. Der Kübel hat keinen Boden – sozusagen. Nein, natürlich haben wir einen Boden. Wir haben keinen doppelten Boden, aber die Präzision und die Abrechenbarkeit. Das ist schon eine spannende Frage, wobei es uns in Österreich solide geht. In der Auslandshilfe ist das ein eigenes Problem. Ich kann mich sehr gut erinnern, wie ich einmal, ich glaube, in Senegal war – 200 Kilometer nach dem letzten Stromleitungsmasten. Dann hat die Mitarbeiterin, die mit mir mit war, den Menschen erklärt, wie sie die Buchhaltung machen sollen, weil wir in Österreich Abrechnungen brauchen. Spannend. Ja, nicht dass man das in Österreich nicht klären kann, weil es so schwierig ist. Aber wir können nicht „nein“ sagen. Es war damals, glaube ich, ein Projekt um 500.000 Schilling. Dort verzichteten wir aber auf Kontrolle und Belege, weil die Leute dort keine Belege haben? Das ist ein Drama. Kulturbruch und Kulturwechsel sozusagen. Ich wollte damit nur andeuten, dass die Spannungen, denen sie ausgesetzt sind, durchaus unterschiedlich sind. Letzte Bemerkung: Ich glaube, dass uns etwas sehr hilft, wir haben in fast allen oder in vielen der Einrichtungen, die ich erwähnt habe, auch ehrenamtliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen. Und ich halte das für sehr gescheit, weil Ehrenamt immer eine Frischluft mit herein bringt; Ehrenamtliche denken mit, tun mit, helfen mit, bringen viel auf, und wenn wir Glück haben, stellen sie einmal eine unangenehme Frage. Das ist natürlich etwas reduziert. Es ist schon ein Chefgeschäft auch zu schauen, dass diese Dinge funktionieren können, dort wo sie vernünftig zusammengehen. Aber richtig ist, dass wir die betriebswirtschaftlichen Erfordernisse im Blick haben müssen: Wir bilanzieren alle nach dem Unternehmensrecht, in Wirklichkeit dürfen wir nicht mehr ausgeben als wir einnehmen. Es ist eine spannende Frage, ob die Caritas die berühmte schwarze Null haben darf. Zum Beispiel hat die Caritas Steiermark einen Umsatz von 65 Mio. Euro im Jahr: Darf sie 500.000 Euro auf der schwarzen Nullseite haben oder nicht? Wenn das Land kein Geld hat und sagt, ihr habt ja eh Geld, dann greift es in unsere Säcke hinein. Wenn wir

einen Vertrag mit dem Land haben, müssen wir die Bilanz vorlegen, weil es nur jemanden einen Vertrag gibt, der wirtschaften kann. Also wir haben da Komplexitäten, Parallelitäten und Eigenartigkeiten Sonderzahl, die uns jeden Tag beweisen, dass die Unvollkommenheit nicht von einem gepachtet ist.

ROSENBERGER: Der Einsatz für die Strukturveränderung – da gibt es natürlich einen Markt an Hilfsorganisationen, die hier bestimmte Positionen einbringen, um z.B. Armut zu bekämpfen, um die Asylproblematik zu verbessern usw. Da wird es auch eine gewisse Pluralität von Positionen geben. Wie würden Sie das einschätzen: wie koordinieren sich da die verschiedenen Hilfsorganisationen, wie kommen sie vielleicht auch zu Konsensen? Sie haben erwähnt, dass es zum Teil auch ein Problem gibt im Humus der Barmherzigkeit: der Machtausübung oder der Versuchung zur Machtausübung. Ist es womöglich auch ein Thema, wenn es um solche Strukturveränderungen geht und um Positionen, die man äußert, dass hier Organisationen schauen, dass sie in der öffentlichen Meinung vorne dranstehen? Das könnte ja durchaus eine gewisse Gefährdung sein.

KÜBERL: Ganz sicher nicht. In unterschiedlicher Weise. Wir sind ja im Wahn, dass sich die allermeisten Menschen als Opfer fühlen. Aber es gibt mehrere Schichtungen, würde ich sagen. Das eine ist, wie die Caritas Österreich das macht. Wir machen Folgendes: Wenn eine Regierung die Regierungserklärung abgibt, gibt es innerhalb von zehn Tagen, würde ich sagen, einen Kommentar zur Regierungserklärung von uns. Wir scheuen uns nicht, auch zu benennen, wo wir das Gefühl haben, dass das gescheit ist. Wir sagen aber natürlich auch, was wir glauben, dass es dazugehört und nicht drinnen ist. Nummer eins. Und Nummer zwei: Es gibt einen Brief von mir dazu mit der Bitte um ein Gespräch, und normalerweise geht das sehr schnell mit einem Gespräch. Fußnote als Anekdote: Im Jahr 2000 war ja eine heiklere Regierungszusammensetzung (schwarz-blau). Da war ich Ende März 2000 bei einem Gespräch mit anderen katholischen Organisationen beisammen, die mir erzählt haben, dass sie überlegen Kontakt aufzunehmen. Ich hatte da schon mit allen gesprochen, selbstverständlich, weil ich finde, es gehört sich, dass man miteinander redet. Also da sind wir durchaus schnell. Aber da ist es auch möglich, Strukturmomente zu benennen, und dann ist das strukturierte Gespräch da. Das geht mit den politischen Verantwortlichen, den Staatssekretären, mit den Klubobleuten; das sind sozusagen die Gesprächspartner. Und natürlich redet man dann ganz ernsthaft auch mit Kabinetten, mit Mitarbeitern vom Ministerium schon weniger, weil die Kabinette die Mitarbeiter fast ersetzen – das ist aber nicht unser Problem, sondern ein Verwaltungsproblem – und mit den

Klubs, die fallweise auch etwas zu Sagen haben, nicht nur die Parlamentsklubs. Da kann man schon auch etwas einbringen. Das eine ist, die Caritas hat ein riesiges Sachwissen, das wird auch gebraucht. Das ist nicht ein einziger öffentlicher Akt, sondern da gibt es unwahrscheinlich viele Variationen: Wird das angefragt, ist das in Ordnung. Und sonst schaltet man sich eben ein und hat das strukturierte Gespräch, wobei das allermeiste, was wir verhandeln – auch die schwierigen Fragen – nicht öffentlich ist. Wenn es einmal etwas gibt, Stichwort Innenminister, da haben wir vorher sicher schon fünf Mal geredet. Das ist nicht so, dass das Erste eine komplexe Aussendung ist. Das ist die eine Geschichte, wie das die Caritas macht. Es ist auch vergleichbar in der diözesanen Organisation der Caritas, dass sie mit den Ländern, also mit den politisch Verantwortlichen der Länder, in Kontakt ist. Die zweite Geschichte ist, dass es Bündelungsverfahren gibt. Ich denke, am deutlichsten in den letzten zwei Jahren ist es bei der Entwicklungshilfe geworden. Da gibt es einen Zusammenschluss von fünf/sechs Organisationen, meistens kirchliche, aber nicht nur kirchliche, wo wir eben in der Entwicklungshilfe miteinander auf eine bessere Bewertung und bessere Finanzierung der Entwicklungshilfe drängen. Und dann gibt es ein Drittes. Es gibt auch so etwas wie einen „Freimarkt“. Der hat vor allem mit der Spendenaufbringung zu tun. Da kommen wir auf diese Punkte und die Frage: Wer ist wo, wie? Das darf man sich nicht so vorstellen, dass das ein Wegdrängen der anderen ist. Man schaut eben, dass man Chancen nützt. Es gibt eine Menge von Kontakten; wir reden mit dem roten Kreuz, der Diakonie, dem Hilfswerk und der Volkshilfe in einem Verbund. Es gibt das österreichische Komitee für soziale Arbeit, das ein Verbund von staatlichen und gemeinnützigen NGOs ist. Es gibt die Armutskonferenz, die die Stärke des Symbolgehalts hat, aber fallweise auch konjugiert ist. Die Caritas selber ist in den allermeisten Ministerien auch auf der Liste jener, die Gesetzesvorschläge zu begutachten bekommen. So würde ich das Geflecht benennen. Nicht nur bei der Machtausübung – ja natürlich gibt es das. Es ist wahrscheinlich klassisch, dass wir die Machtausübungsansprüche anderer eher aufrollen als die eigenen. Ich sage das in dieser Offenheit. Aber ich behaupte trotzdem, dass das Bemühen bei uns da ist, dass wir in der Art und Weise des öffentlichen Agierens ein Grundmaß an Weltlichkeit haben.

REISINGER: Die Gerichtsrede Jesu in Mt 25 ist ein ziemlich langes Kapitel. Im Messlektionar gibt es Gott sei Dank die Möglichkeit, auch die Kurzform zu nehmen, wo nämlich die gute Seite beschrieben wird. Wenn ich den zweiten Teil dazunehme, dann muss ich sagen: Das macht eigentlich ein schlechtes Gewissen, oder? Und jetzt meine Frage. Es steht ja im Untertitel das Wort „Werke der Barmherzigkeit und Gewissensberuhigung“. Ich bin sehr

stolz darauf, was die Caritas entwickelt. Aber was ist die Rolle innerhalb von Kirche insgesamt? Und die Frage, wie gerne und wie viel die Leute spenden, kann natürlich wirklich etwas mit Gewissenberuhigung zu tun haben. Wie geht man damit um? Ich glaube nämlich, dass dort auch in der Nähe zum Thema Macht eine ganz große Gefahr lauert, nämlich Zynismus. Es gibt so viel zynisches Helfen. Es wurde gesprochen von hilflosen Helfern. Ich glaube, was das Problem ist, ist das unerlaubt „Dumme“. Ich erinnere mich an ein Beispiel, da war ich bei einem Adventmarkt am Marktplatz in Vöcklabruck; da wurde gesoffen und gefressen. Und dann steht da eine Tafel, von ein paar Schülerinnen hingestellt: „Geben auch Sie eine kleine Spende für den Regenwald.“ Da habe ich mir dann gedacht: Irgendetwas stimmt hier nicht. Ich wollte nur das ansprechen: Thema Gewissen, Gewissenberuhigung, Zynismus, Dummheit.

KEHRER: Ich habe nicht speziell eine Frage, sondern wollte einen Begriff ergänzen, weil der noch nicht gefallen ist und auch ein bisschen in die angesprochenen Fragestellungen geht: der Begriff der Wirksamkeit. Der passt auch zu den Themen der Herzinfarktgefahren, Kreislaufgefahren usw., aber auch zur Controllingfrage. Wir kommen immer weiter in diese Rechtfertigungsgeschichte hinein: Wie beweise ich, wenn ich eine kleine Familie und die Kinder unterstütze, wenn sie 2, 3 oder 4 Jahre alt sind oder ein halbes Jahr, dass das volkswirtschaftlich sinnvoll ist, Wirksamkeit hat und eigentlich ein glückliches Leben oder ein erfolgreiches Leben ermöglicht oder garantiert – wenn man zum Beispiel einen Hauptschulabschluss und eine erfolgreich abgeschlossene Lehre hat? Und diesen Spannungsbogen: Franz Küberl hat es genannt „Leid aushalten“, und gleichzeitig unser Denken, es muss alles wirksam sein und es muss alles ein Ergebnis zeitigen.

KRAL: Ich darf anknüpfen an das Bemühen. Das Bemühen im Zeugnis ist eigentlich nichts Positives. Dort heißt es, ich habe mich sehr bemüht, bin vor einem Herzinfarkt gestanden, aber in Wahrheit habe ich strukturell nichts erreicht. Und das ist das Problem des Vereines, wenn er kosmopolitisch agieren möchte. Da kann ich natürlich innerhalb dieses Kreises sehr wohl sagen, ich bin für Ausländer da, ich bin für Frauen da – weil in Wahrheit nichts strukturell passiert. Wenn ich z.B. sage, ich spende jetzt einer armen Frau mit 12 Kindern 200 Euro, aber sage dieser Frau nicht, dass ich die Auflage habe, dafür zu sorgen, dass sie nicht noch mehr Kinder bekommt, weil das einfach die Armut vergrößert, dann stimmt etwas in den Statuten des Vereines nicht. Und da frage ich Sie als Präsident, ob es Ihnen nicht manchmal lieber wäre, Präsident einer staatlichen und nicht einer kirchlichen Einrichtung zu sein.

KÜBERL: Die eine Geschichte mit dem guten und schlechten Gewissen, also dem Zynismus: Spannend ist für mich, wenn ich das innere Verhältnis von Kirche und Caritas sehe, dass die Kirche ein gutes Gewissen hat, weil es die Caritas gibt. Jetzt können wir sagen, das ist zunächst klasse. Die schwierige Frage, die dahinter steckt, ist die, ob die Caritas inzwischen zu gut ausstrukturiert und ausgeprägt ist, sodass man sich auf die Caritas verlassen kann, dass die das tut. Denn die eigentliche, die große Caritas – wir sind groß geschrieben, aber sind in Wirklichkeit die kleine Caritas; die große ist das, was du und ich als Einzelne undelegierbar tun. Da haben wir ja in Wirklichkeit einen Haken, und in Wirklichkeit ist das auch ein bisschen ein Problem für die Caritas. In allen Statuten steht drinnen, dass durch unser Tun die Liebe und die Barmherzigkeit im Lande wachse. So ungefähr steht es drinnen. Wir haben eigentlich eine Multiplikationsfunktion. Man kann sagen, das ist der süße Frust, das habt ihr uns hineingeschrieben, damit wir das nicht aufhören. Nein, es ist einfach das Bemühen, das zu benennen. Ich glaube, das ist die innere Spannung.

Die Sache mit dem schlechten Gewissen: Ferdinand Reisinger bezieht sich auch darauf, dass es biblisch so ist, dass nicht nur darüber etwas gesagt wird, was ist, wenn man den Herrgott sieht, sondern: Was ist, wenn man ihn nicht sieht? Das ist für mich eine nicht ganz leichte Sache, weil ich das Problem habe, dass mir bewusst ist, dass das schlechte Gewissen nicht zur Handlung führt. Und es ist auch nicht mein Recht – da bin ich eben nicht der Chef, das ist jemand anderes – dass ich Leute abqualifiziere. Die Schwierigkeit, ein Teil des Problems: Wie benenne ich offene Probleme, die zu lösen sind, weil eine bestimmte Situation dazu führt, dass Leute unter die Räder kommen? Und wie benenne ich sie so, dass es einen Moment der Einladung und Aktivierung gibt? Das halte ich für eine nicht ganz leicht auflösbare Spannung. Denn ehrlich gestanden, manchmal geht einem das „Geimpfte“ auf: Stichwort Lebensmittelverschwendung, Stichwort Medikamentenverschwendung als Beispiele. Da könnte ich Ihnen eine ganze Menge von Beispielen nennen, wo man sagen muss: Ja, wo sind wir denn eigentlich? Und zum anderen ist mir bewusst: Das Moralisieren alleine bringt nichts. Die Frage ist immer: Hat man eine Möglichkeit, einen Weg zu eröffnen? Wie ich gesagt habe, die Geschichte mit der Lebensmittelverschwendung ist ein Beispiel dafür: Es ist möglich, aber wir brauchen ein Vertriebssystem dahinter, und man braucht auch Leute, die das tun. Der Redakteur vom ORF, Ed Moschitz von der Schauplatzredaktion, der den Film gedreht hat – mit ihm haben wir auch nachher darüber geredet; dem ist das alles zu wenig. Ich muss sagen, das glaube ich sofort, aber das ist das, was wir jetzt organisieren können. Ich mag nicht, dass wir dafür verantwort-

lich gemacht werden: Weil alles weggeschmissen wird, muss die Caritas automatisch an allen diesen Stellen jemanden haben. Wir haben aber keine Vollkommenheitsansprüche.

Zynismus, ja den gibt es. Und es gibt die Bosheit und die Dummheit. Es ist halt eine Streitfrage, was das „Blödere“ von den Beiden ist. Es gibt aber eine Form des Zynismus, die den meisten Leuten nicht bewusst ist: dass sie glauben, ich bin besser als andere. Das ist die härteste Form des Zynismus, die als solche gar nicht entdeckt und erkannt wird, weil man eigentlich meint, dass das eh so ist. Aber das ist heute die härteste Form, und es ist auch ungeheuer schwierig zu benennen, auszusprechen und die Einladung zu finden, dass er kapiert, dass der Nachbar auch einer ist, der gleich ist. Das ist wahnsinnig schwierig. Da kommt dazu, dass es so viele Leute gibt, die glauben, sie könnten alleine besser leben als miteinander. Aber selbst bei den Millionären in Österreich ist die Zahl jener, die sich eine schwere Herzoperation aus dem Brieftascherl zahlen könnten, sehr gering. Da müssten dann schon viele tausend Sozialversicherungszahler mithelfen, dass das möglich ist. Ich selber habe einmal einen Unfall in Freising gehabt; zusammengezählt haben mir 50 Leute an dem Tag geholfen, und auch wenn ich so viel Geld gehabt hätte, hätte es mir nichts geholfen. Wir wissen schon, das gilt für jeden. Aber da tue ich mir schwer, wie viele Leute glauben, dass sie eigentlich besser sind als die anderen und dass sie alles alleine können. Das sind echte Todsünden.

Die andere Frage, die Frau Kral gestellt hat – um es grobschichtig zu sagen: Selbstverständlich könnte ich Präsident einer staatlichen Einrichtung sein, das wollte ich nur nicht. Überhaupt keine Frage, ich habe mich für die Caritas entschieden. Die andere schwierige Frage: Das hat ja alles mit dem Drama der Unvollkommenheit zu tun. Ich würde bei der Frau mit den 12 Kindern nicht so vorgehen wie Sie. Ich würde sagen, wenn sie mich fragen, ist die gescheiteste Form der von Ihnen angesprochenen Empfängnisverhütung eine gute Bildung zu haben. Denn Frauen, die bis zwanzig oder dreiundzwanzig studieren, haben nicht 12 Kinder; die haben 3 Kinder. Und glauben sie mir, das ist auch die menschlichste Form. Ich habe schon, etwa in Äthiopien, Maßnahmen staatlicher Empfängnisverhütung erlebt, wo Frauen die Pille bekommen haben. Wissen Sie, was war? In einem einzigen Dorf haben dann drei Schwestern in Unterstützung der Caritas Vorarlberg Lebensmittel ausgeteilt, weil die alle zwei und drei Kinder gehabt haben: die Frauen dort haben Zwillinge und Drillinge bekommen und konnten das nicht bewältigen. Ich bin dabei gar nicht Paul VI., und ich hätte auch kein Problem, wenn die Kirche in diesen Fragen etwas „normaler“ wäre. Aber das löst das Problem nicht. Das muss man auch sagen. Das Problem, wenn Sie mich fragen, lösen immer nur bessere Lebensverhältnisse und löst, dass die

Leute lesen, schreiben und rechnen können, dass sie in der Lage sind, sich für ihre Rechte einzusetzen. Das ist der Weg. Sie entschuldigen, wenn ich das so salopp sage, aber das ist in Wirklichkeit so. Und ich sage noch einmal dazu: Die Caritas ist eine Spielerin im Weltorchester des hoffentlich vernünftigen Entwickelns, wir spielen halt eine kleine Triangel. Da gibt es andere Spieler, die da mitspielen und Gott sei Dank etwas tun. Es wäre vermessen zu sagen, weil wir das nicht zusammenbringen, muss ich aufhören. Wir bringen ein bisschen etwas zusammen, das ist überhaupt keine Frage, und ich beschreibe vorsichtig. Daher kommt das Wort vom Bemühen von mir öfters vor, weil ich ja auch nicht den Eindruck erwecken will, „kein Problem, fragen Sie den Küberl, der weiß, wie das geht“. Vielmehr tun wir sehr oft etwas, aber sagen, das ist in Wirklichkeit ein Bemühen, weil es unredlich wäre zu sagen, so wie wir es machen, geht es ganz sicher.

KRAL: Es geht darum, dass wir die Armut sozusagen „mitatmen“ und sehr wohl wissen müssen, wo man anknüpft. Die Frauenfrage ist eine riesige in unserer überbevölkerten Welt. Es wird sich sonst niemand darum kümmern als Menschen, die sich dafür einsetzen, dass die Armut gelindert wird. Aber sie wird nicht gelindert, sie wird nur verteilt. Es werden nur Spendenalmosen verteilt, aber ein selbstbestimmtes Leben werden diese Menschen nie führen dürfen, samt ihrer Bildung nicht.

KÜBERL: Ja, die Spannung bleibt.

VOLGGER: Ich wollte noch einen Gedanken einbringen, weil angeregt wurde, dass die Evangelienlesung der Werke der Barmherzigkeit in Mt 25 auch in der Kurzfassung gelesen werden kann. Ausgehend von der jesuanischen Pädagogik ist mir dabei die Frage wichtig: Was bedeutet es, nur die positive Seite im Auge zu haben? Positiv motivieren ist das Eine. Aber die jesuanische Pädagogik gibt uns ja auch zu bedenken, was ist, wenn es nicht die positive Motivation gibt. Das heißt also, es gilt in all diesen Fragen auch die Frage zu stellen: Was sind die Konsequenzen des nicht positiven Handelns? Denn das gestaltet ja auch Gesellschaft und bringt Konsequenzen mit sich, die radikal gesellschaftsverändernde Dimensionen haben. Insofern halte ich die Kurzfassung für einen Fehler. Das heißt, die Pädagogik dieses Kapitels besteht darin, beides richtig zu machen.

FELDBAUER-DURSTMÜLLER: Ich darf mich recht herzlich für die Diskussionsbeiträge bedanken und darf Franz Küberl noch um ein Schlusswort bitten.

KÜBERL: Die eine Bemerkung ist noch einmal auf Frau Kral bezogen. Ich könnte Ihnen 22 lose Fragen beschreiben, an denen die Unvollkommenheit der Welt stark zu erkennen ist. Sie haben eine der ganz Großen benannt. Uns bleibt nichts übrig, als dass wir schauen, wie wir Zug um Zug etwas abbauen. Und nur damit kein Missverständnis aufkommt, was die Frauen betrifft: Denken sie daran, dass in der früheren Sowjetunion jährlich mindestens 13.000 Frauen von ihren Männern ermordet werden. Ungeheuerlich schwierig, wie man da einen Hebel findet. Ich denke daran, dass im Afrikanischen auch die katholische Kirche ein riesen Problem hat, weil sie ihren Männern – den Geweihten und den Nicht-Geweihten – nicht klar machen kann, dass die Frau die gleiche Würde hat. Ein einziger Bischof hat bei der Afrika-Sondersynode angemerkt, dass es nicht recht ist, dass in Afrika Pfarrer ihre Pfarrhaushälterinnen ausnutzen. Es gibt also schon wuchtige Fragen. Noch einmal, ich bleibe dabei: es wäre sinnlos zu meinen, die Caritas kann alles. Ich könnte da eine ganze Menge an Beispielen benennen, wie dort Frauen als Hexen von irgendjemandem verurteilt wurden; sie werden in eigenen Häusern betreut, dürfen fünf Jahre nicht nach Hause und die Familien melden sich gar nicht mehr. Es gibt Beispiele, wo man etwas entwickeln kann, aber es gibt auch große Strömungen, wo es hakt. Und auch in aller Offenheit gesagt: Das Drama, dass die katholische Kirche und die Muslime sich immer finden, wenn es um ein konservatives Frauenbild geht, halte ich auch für eine verbesserungswürdige Tatsache. Aber ich sage ihnen ganz offen, die Caritas wird das nicht stemmen können. Wir sind gut, wenn wir etwas tun; schauen wir, dass wir ein Stück weiterkommen.

Letzte Bemerkung zum Gesamt der Barmherzigkeit: Wir, die Caritas, sind natürlich zunächst nicht die Ankläger der Welt; wir sind letztlich die, die durch das konkrete Tun benennen sollen, was man tun kann, aber natürlich durch das konkrete Tun auch benennen, wo es Probleme gibt. Die Frage ist, was ein Stil der Anklage ist – ich sage das durchaus so – oder der Benennung der Unvollkommenheit: Was sind denn Formen des Benennens von Unrecht, die Wirksamkeit haben? Das halte ich für eine Denkaufgabe für die ganze Kirche. Und da haben wir das Problem – in diesem Haus kann man das ja sagen: dass die katholische Soziallehre seit 20 Jahren auf Eis liegt; da gab es die letzte echte Sozialenzyklika. Die Frage, was denn die Dinge sind, die notwendig sind, das wird eine spannende Frage beim neuen Papst sein: Hilft er mit für Einfachheit und Zuwendungen zu den Armen? Das ist evident, das wird so kommen, und so manche Preziosen werden in die Museen wandern. Aber die Frage ist, ob dann gefragt wird: Woher kommt denn die Armut, und was müssen wir tun, damit Armut beseitigt wird? Denn selbstverständlich kann man

Armut beseitigen, und selbstverständlich kann man Hunger beseitigen. Überhaupt keine Frage. Es ist eine Frage, ob die Kirche diese Kraft in sich hat. Mir wäre das schon recht, an mir soll es nicht scheitern.

Eric OTTENHEIJM

Die Werke der Barmherzigkeit (Mt 25,31-46) als Öffentlichkeitsethik

0. Einleitung

Ein Polyptychon aus dem Jahre 1504 zeigt in sieben Tafeln die Werke der Barmherzigkeit im Umfeld einer mittelalterlichen Stadt. Der Erschaffer dieses Werkes, der „Meister von Alkmaar“, bietet hier ein realistisches Bild städtischen Lebens in Alkmaar.¹ Die Bildtafeln führen die Werke der Barmherzigkeit vor Augen: das Laben der Durstigen, das Nähren der Hungrigen, das Kleiden der Nackten, das Begraben von Toten, das Aufnehmen von Fremden, das Besuchen von Gefangenen und Kranken. Damit ist malerisch erfasst, was der richtende Menschensohn als Grund für das Ererben des Königreiches nennt:

*Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank, und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen.*²



Die Werke der Barmherzigkeit, Meister von Alkmaar (1504). Mit Genehmigung des Rijksmuseum, Amsterdam

Von den traditionellen sieben Werken der Liebe sind sechs von dieser matthäischen Rede abgeleitet. Der Zusatz vom Bestatten der Toten geht biblisch auf das Buch Tobit (Tob 1,17; 2,4) zurück; seit dem patristischen Zeitalter wird dieses Motiv aber als Werk der Barmherzigkeit erwähnt und bildet mit den sechs anderen die Reihe der sieben Werke der Barmherzig-

¹ Das Polyptychon wurde von einem professionellen Maler in der Nachfolge von Geertgens tot St. Jans für die Sankt Laurentiuskirche in Alkmaar geschaffen und ist die älteste Abbildung dieses Themas in den nördlichen Niederlanden. Sie ist jetzt im Amsterdamer Rijksmuseum zu sehen. VAN BÜHREN, R., *Die Werke der Barmherzigkeit in der Kunst des 12.–18. Jahrhunderts. Zum Wandel eines Bildmotivs vor dem Hintergrund neuzeitlicher Rhetorikrezeption* (Studien zur Kunstgeschichte 115), Hildesheim/Zürich/New York 1998, 53, 322-323.

² Mt 25,35-36. Die Bibeltexte folgen der Deutschen Einheitsübersetzung.

keit.³ Auf jedem Tafelbild befindet sich Christus in der Menge, anonym unter den Wohltätern oder beteiligt als Empfänger. Mit dieser letzte Rolle hat der Maler die Worte des Königs⁴ in sein Werk aufgenommen, mit denen dieser den Geretteten Antwort gibt auf ihre Frage, wann sie ihm denn diese Werke getan oder gerade nicht getan hatten:

*Darauf wird der König ihnen antworten: Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.*⁵

Diese mittelalterliche Abbildung von guten Werken spiegelt nicht nur individuelle fromme Ethik wieder, sondern stellt auch einen Kommentar auf die mittelalterliche Bürgerschaft Alkmaars dar. Die Rhetorik des Bildes unterstreicht, dass die sieben Werke gesellschaftlichen Institutionen städtischen Lebens obliegen sollen. Denn erstens ist das Praktizieren dieser Werke auf jedem der Tafelbilder nicht auf eine einzelne Person beschränkt, sondern gleich mehrfach in der Stadt sichtbar. Damit wird eine ethische Sozialordnung städtischen Lebens aufgezeigt, übersteigt die Idee der guten Werke individuelle Frömmigkeit und fordert sie eine breite gesellschaftliche Sicht. Zweitens sollte das Betrachten dieses Werkes den Einzelnen dazu bewegen, entweder sich selbst an den Werken zu beteiligen oder die städtischen Institutionen der Armenpflege zu fördern.⁶ Die Stadt erscheint so als Vorfeld des himmlischen Gerichts; in der Ordnung des städtischen Lebens entscheidet sich das eschatologische Urteil.

Im Laufe dieses Beitrags wird diese Auffassung von guten Werken in ihrem Sitz im Leben als „Public Ethics“ in der frühjüdischen Kultur der matthäischen Rede (Par. 4) erörtert. Dazu werden Inhalt und rhetorische Zwecke der „guten Werke“ erklärt (Par. 2) und ihre theologische Dimension beleuchtet (Par. 3). Vorher aber wird die literarische Struktur der Rede des richtenden Menschensohnes in Matthäus 25 unter die Lupe genommen und die Rede auf die Verarbeitung älterer Traditionen hin untersucht. Der Aufsatz schließt mit einem Fazit. (Par. 5).

1. Die Urteilsrede des Menschensohnes in Mt 25

Die Worte des Menschensohnes bilden den Schlussteil der fünften großen Rede, die Matthäus in den narrativen Rahmen des Markusevangeliums einfügt. Sie geht der Passionsgeschichte

³ Verweise in VAN BÜHREN, Werke der Barmherzigkeit, 25-26; GIELEN, M. u.a., Werke der Barmherzigkeit, in: LThK³ 10, 1098-1100.

⁴ In Mt 25,34 erscheint der Menschensohn als König. Matthäus gebraucht damit narrativ einen christologischen Titel. U. LUZ (Das Evangelium nach Matthäus; Mt 18-25, EKK 1/3, Neukirchen-Vluyn 1997) verweist auf den Seiten 518 und 534 auf das verwandte „Königreich des Menschensohnes“ (Mt 16,28; 20,21) und den „Thron der Herrlichkeit“ (V31). In rabbinischen Gleichnissen wie in der matthäischen Version des Gleichnisses vom großen Mahl (Mt 22,2) ist „König“ jedoch eine Standardmetapher für Gott: Vgl. STERN, D., Parables in Midrasch. Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature, Cambridge Ma 1991, 19-21.

⁵ Mt 25,45.

⁶ VAN BÜHREN, Werke der Barmherzigkeit, 54, Nr. 91; 55 ff.

(Mt 26-27) unmittelbar voraus und schließt damit alle Lehrreden Jesu ab. Ob Teile dieser Worte auf den historischen Jesus zurückgehen, ist in der Forschung umstritten.⁷ Die beste Hypothese dürfte es sein, sie als eine jüdisch-christliche Tradition aufzufassen, die als matthäisches Sondergut dem uns unbekanntem Autor dieses Evangeliums vorlag.⁸ Die Erwähnung eines richtenden Menschensohnes sowie die Gleichsetzung des Menschensohnes mit dem König verweisen jedenfalls auf ein frühes Stadium der Christologie.⁹ Das Menschensohnmotiv stützt sich auf Daniel 7 und die „relecture“ dieses Kapitels im apokalyptischen Schrifttum, insbesondere im äthiopischen Henochbuch.¹⁰ Das hohe Alter dieser Tradition zeigt sich auch in der literarischen Form dieses Textes, der nicht als Gleichnis im eigentlichen Sinne, sondern als apokalyptische Gerichtsschilderung bezeichnet werden muss.¹¹ Diese ist literarisch sehr sorgfältig aufgebaut, was eine schriftstellerisch geübte Hand verrät. Die sechs Werke sind jeweils in drei Paare gruppiert, und viermal wird die Reihe wortwörtlich wiederholt; diese listenartige Form hat mnemotechnische Funktion und ihre Wiederholung dient literarisch der Steigerung der Lesererwartung.¹² Andererseits darf man die authentisch jesuanischen Elemente dieser Rede des Menschensohnes nicht übersehen, zu denen etwa Jesu Lehre vom kommenden und urteilenden Menschensohn gehört, ferner seine Sicht auf ethisches Verhalten als Ausschlag gebend für das eschatologische Urteil und die apokalyptische Strafe sowie die Verwendung der Belohnungsmetapher.¹³ Damit steht diese Rede inhaltlich nahe bei den Sprüchen, die mit ziemlicher Sicherheit auf die ältesten Jesustraditionen zurückgehen:

*Denn wer sich meiner und meiner Worte schämt, dessen wird sich der Menschensohn schämen, wenn er in seiner Hoheit kommt und in der Hoheit des Vaters und der heiligen Engel.*¹⁴

⁷ LUZ, Matthäus 1/3, 517-519.

⁸ LUZ, Matthäus 1/3, 517-519 denkt an eine von Matthäus stark bearbeitete Sondergutstradition; vgl. HAGNER, D. A., Matthew 14-28. World Biblical Commentary, Dallas 1995, 740; DAVIES, W.D./ALLISON, D.C., A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. Volume III, Edinburgh 1997, 418, mit Verweis auf Bultmanns „Geschichte der synoptischen Tradition“.

⁹ HAGNER, Matthew, 740-741 sieht hier eine hohe Christologie aufgrund der Zufügung „in seiner Herrlichkeit“ (V31), aber aus Vers 34 spricht die Vorstellung einer Unterordnung des Königs/Menschensohnes unter den Vater: „Dann wird der König denen auf der rechten Seite sagen: ‚Kommt her, die ihr von meinem Vater gesegnet seid, nehmt das Reich in Besitz, das seit der Erschaffung der Welt für euch bestimmt ist.‘“ (Mt 25,34).

¹⁰ Im äthiopischen Henochbuch 62-63 ist die Rede von einem urteilenden Menschensohn.

¹¹ Vgl. LUZ, Matthäus 1/3, 517; HAGNER, Matthew, 740 spricht von einem „apocalyptic revelation discourse“.

¹² Vgl. LUZ, Matthäus 1/3, 517; DAVIES/ALLISON, Matthew, 416; HAGNER, Matthew, 740.

¹³ Richtender Menschensohn: Mk 8,38b; Lk 9,26b (vgl. Joh 5,29); ethisches Verhalten: Mt 19,16-21; ewiges Leben: Mt 19,16-17; vgl. HAGNER, Matthew, 740. DAVIES/ALLISON, Matthew, 418-20 weisen auf die kleinen Dialoge hin, die unterstreichen, dass, wer nichts tut, etwas Schlechtes tut, entsprechend den Worten Jesu in Lk 10,25-37.

¹⁴ Lk 9,26; GERD THEISSEN und ANNETTE MERZ (The Historical Jesus. A Comprehensive Guide. Fourth Impression, London 2006, 268) merken an, dass die Gerichtsankündigungen Jesu dieselbe Struktur aufweisen wie seine Königreichsverkündigung: Rettung oder Verderben sind schon jetzt präsent! HAGNER, Matthew, 741

Das Tun dieser Worte ist entscheidend, wie Jesus am Ende der Bergpredigt in eine Q-Tradition sagt:

*Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr!, wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt.*¹⁵

In der Gerichtsrede in Matthäus 25 fällt im Vergleich dazu die universale Prägung der guten Werke auf. Der Menschensohn spricht in dieser Gerichtsszene nicht zu den Jüngern, zu dem Volk (*λαός, laos*) oder zu den Massen (*ὄχλοι, ochloi*), sondern zu „allen Völkern“ (*πάντα τὰ ἔθνη, panta ta ethnè*). Mit dem Wort „Völkern“ wird die biblische Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern bzw. die Unterscheidung zwischen Juden und Nichtjuden aufgegriffen. Und im Licht dieser Unterscheidung stellt sich die Frage nach der Identität der „Geringsten meiner Brüder“, also derer, an denen diese gute Werke getan werden sollen. In der Rezeptionsgeschichte dieses Textes zeigen sich vorwiegend drei Auslegungsmuster: Die *universelle Deutung* bezieht die Empfänger dieser guten Werke auf alle Menschen; sie nimmt das Motiv der Unwissenheit als Ausgangspunkt: „Die Menschen wussten vor dem Weltgericht nicht, dass sie Christus selbst Gutes getan haben und dass in den geringsten Brüdern der Weltgericht selbst in der Welt gegenwärtig war“.¹⁶ Diese Auslegung ist die relativ neuste und hat sich erst seit dem neunzehnten Jahrhundert entwickelt.

Die zweite Deutungsvariante, die man als die *innerchristliche Deutung* bezeichnen könnte, reflektiert den überwiegenden Anteil der altchristlichen Auslegung. Sie bezieht den Text auf das Verhalten der Christen untereinander. Diese Deutung sieht in „den Geringsten meiner Brüder“ Mitglieder der Gemeinde. Die dritte, *exklusive Auslegung* liest *τὰ ἔθνη, ta ethnè*, „die Völker“, als Bezeichnung für Nichtjuden und deutet die Worte des Menschensohnes als politischen Kommentar auf das Verhalten der Völker den verfolgten Christen gegenüber.¹⁷ Mit seiner Erwähnung „aller Völker“ lässt jedoch der Text selber keinen Raum zur Unterscheidung von Juden und Nichtjuden oder zwischen Mitgliedern der Gemeinde und

weist auf die hohe Christologie hin; jetzt kommt der Menschensohn, im Unterschied zu Kapitel 24, „in seiner Herrlichkeit“: *ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ* (Mt 25,31).

¹⁵ Mt 7,21/Lk 6,46 (Q 6,46); vgl. Q 6,47-49 in ROBINSON, L.J.M./HOFFMAN, P./KLOPPENBORG, J.S., *The Critical Edition of Q*, Leuven 2000, 96-101. Zur Bedeutung von „Tun“ in Matthäus: OTTENHEIJM, E., *Learning and Practising: Uses of an Early Jewish Discourse in Matthew (7:24-27) and Rabbinic Literature*, in: POORTHUIS, M./HOUTMAN, A./GAL, Y./SCHWARTZ, J. (EDS.), *Interaction between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature, Jewish Christian Perspectives 17*, Leiden 2009, 55-56.

¹⁶ LUZ, Matthäus 1/3, 521; DAVIES/ALLISON, *Matthew*, 422 unterscheiden sogar sechs Muster, aber nur drei davon sind plausibel.

¹⁷ Mt 10,18; BOCKMUEHL, M., *Jewish Law in Gentile Churches. Halakha and the Beginning of Christian Public Ethics*, Edinburgh 2000, 185 weist auf den apologetischen Zweck christlicher „public ethics“ in Zeiten von Verfolgungen der christlichen Gemeinde, insbesondere im zweiten Jahrhundert.

Nichtmitgliedern. Diese universale Lesart kann sich auf die redaktionelle Erwähnung der Völker als Ziel der christlichen Mission im Schlusswort des Evangeliums berufen:

*Darum geht und unterrichtet allen Völkern (πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη).*¹⁸

In dieser redaktionskritischen Linie ist der universalen Deutung zuzustimmen, zum einen auf Grund der Erwähnung von *allen Völkern (panta ta ethnè)* und zum anderen auf Grund der literarischen Einheit, insbesondere der Rolle des Menschensohnes in der Gesamtheit des vier- und zwanzigsten und fünfundzwanzigsten Kapitels.¹⁹

1.1. Matthäus 25 als Beispiel der „Guten Werke“ im Matthäusevangelium

Weiterführend soll nun gefragt werden, ob die Werke in Matthäus 25 auch in traditionskritischer Hinsicht eine universal ethische Perspektive für sowohl Juden als auch Nichtjuden einnehmen. Sie sind als „Liebeswerke“ oder „Werke der Barmherzigkeit“ dem traditionellen Begriff der „guten Werke“ untergeordnet. Zwar gebraucht die Menschensohn-Rede in Kapitel 25 weder den Begriff „Werke der Barmherzigkeit“ noch den umfassenderen Ausdruck „Gute Werke“.²⁰ Sowohl die erwähnten Werke als auch die ihnen zugrunde liegenden Traditionen als auch die Wirkungsgeschichte zeigen aber, dass Matthäus dieses Konzept der „Guten Werke“ im Blick hat, wenn er Jesus diese Worte in den Mund legt. Der redaktionelle Textbefund des Evangeliums bestätigt diese Hypothese. Dieser Zusammenhang wird nun zunächst für Matthäus erläutert, bevor wir uns den religionsgeschichtlichen Daten zuwenden.

Matthäus verwendet das griechische Stichwort ἔργα καλά, *erga kala*, gute Werke, am Anfang der Bergpredigt, wo Jesus zu seinen Jüngern sagt:

*So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen (ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα) und euren Vater im Himmel preisen.*²¹

Hier ist auf matthäischer Redaktionsstufe ausdrücklich die Rede von guten Werken als öffentlich sichtbarem Geschehen, denn sie sollen von den Menschen gesehen werden. Die guten

¹⁸ Mt 28,19 in einer bearbeiteten Übersetzung. Ähnlich HAGNER, Matthew, 741; DAVIES/ALLISON, Matthew, 422.

¹⁹ Vgl. dazu LUZ, Matthäus, 531-532. Die universale Dimension prägt auch die Gerichtsrede in b.Avoda Zera 2a-b, wo die Völker auf Grund ihres ethischen Verhaltens Israel gegenüber gerichtet werden.

²⁰ Eine wichtige Übersicht von rabbinischen Traditionen bietet der „Exkurs zu altjüdischen Liebeswerken“ in STRACK, H./BILLERBECK, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Exkursen zur einzelnen Stellen des neuen Testaments. Erster Teil, München 1928, 559-610.

²¹ Mt 5,16, entweder eine matthäische Redaktion oder eine alte (Jesus?)Tradition, siehe LUZ, U., Das Evangelium nach Matthäus. Mt 1-7, durchges. Aufl. (EKK 1/1), Neukirchen-Vluyn 41997, 220. TOMSON, P.J., 'If this be from Heaven...'. Jesus and the New Testament Authors in their Relationship to Judaism, Sheffield 2001, 284-289 zeigt, wie Mt 5,17-20 in terminologischer Nähe zur rabbinischen Hermeneutik Jesu Gesetzesprogramm prägt.

Werke in der Bergpredigt beschränken sich freilich nicht auf die in Kapitel 25 explizit genannten ethischen Werke. Vielmehr ist der Ausdruck „gute Werke“ in der Auslegung Jesu eine rhetorische Formel für die Ausübung des mosaischen Gesetzes, schließt also auch in der Bergpredigt bearbeitete Themen wie Gelübde, Gebet, Fasten, Ehescheidung usw. mit ein. In der matthäischen Version des Disputs über die Genesung am Sabbattag sagt Jesus, dass es erlaubt ist, am Sabbattag „gut zu handeln“ (*καλῶς ποιεῖν*, *kaloos poein*). Mit dieser Antwort auf die Frage, ob es erlaubt sei einen Menschen am Sabbattag zu heilen, soll die Überlegenheit von Liebeswerken als spezifische Form gesetzlicher „guter Werke“ über die Sabbatruhe angezeigt werden.²² Der Ausdruck „gute Werke“ bezeichnet also bei Matthäus eine rhetorische und inhaltlich nicht abgegrenzte Form dem Gesetz entsprechenden religiösen und ethischen Verhaltens.

2. Gute Werke im Frühjudentum

Was ist der frühjüdische Hintergrund dieser Ausdrucksweise? Die Begriffe „gute Werke“ oder „Liebeswerke“ fehlen im Alten Testament, obwohl die Werke, die bei Matthäus genannt und auch in anderen Listen aufgeführt werden, dort als gottgefällige oder sogar durch Gott selbst ausgeführte Werke Erwähnung finden:

Nein, das ist ein Fasten, wie ich es liebe: die Fesseln des Unrechts zu lösen, die Stricke des Jochs zu entfernen, die Versklavten freizulassen, jedes Joch zu zerbrechen, an die Hungrigen dein Brot auszuteilen, die obdachlosen Armen ins Haus aufzunehmen, wenn du einen Nackten siehst, ihn zu bekleiden, und dich deinen Verwandten nicht zu entziehen.²³

Unzweifelhaft haben biblische Traditionen auf Listen sozial-ethischer Handlungen, die als gute Werke bezeichnet werden konnten, ihren Einfluss ausgeübt. Der Terminus „gute Werke“ als solcher ist aber vor allem geprägt im hellenistischen Frühjudentum und hat seine Wurzeln nicht im biblischen, sondern im griechischen Schrifttum. Er beschreibt dort ein göttlich oder philosophisch geprägtes Verhalten eines Bürgers und hat eine klare politische und zivile Bedeutung: „politisch“ als Verweis auf die Position des Königs als Patron des Guten, der so wie

²² Vgl. OTTENHEIJM, E., *Genezen als goed doen. Halachische logica in Mt 12:9-14*, in: *Bijdragen: tijdschrift voor filosofie en theologie*, 63 (2002) 3, 335-366; DOERING, L., *Sabbath Laws in the New Testament Gospels*, in: BIERINGER, R./GARCÍA MARTÍNEZ, F./POLLEFEYT, D./TOMSON, P. J. (EDS.), *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Leiden 2010, 231-237.

²³ Jes 58,7. DAVIES/ALLISON, *Matthew*, 427 sehen in der Liste in Matthäus 25 eine Ausarbeitung dieses Textes; vgl. Hiob 31,32 und ähnliche Taten, allerdings von Gott verrichtet, in Ps 146: „Recht verschafft er den Unterdrückten, den Hungernden gibt er Brot; der Herr befreit die Gefangenen. Der Herr öffnet den Blinden die Augen, er richtet die Gebeugten auf. Der Herr beschützt die Fremden und verhilft den Waisen und Witwen zu ihrem Recht. Der Herr liebt die Gerechten, doch die Schritte der Frevler leitet er in die Irre.“ (Ps 146,7-9) Siehe für Einzeltaten auch die Verweise bei DAVIES/ALLISON, *Matthew*, 427-428.

Gott das Gute bringt; „zivil“ als Forderung an das menschliche Sozialleben, dass es in Nachahmung Gottes oder der Philosophie Gestalt annehmen müsse.²⁴

2.1. Aristeasbrief

Zum ersten Mal begegnet der Terminus „gute Werke“ in einem jüdischen Diasporakontext am Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, und zwar im Aristeasbrief.²⁵ Diese als Brief abgefasste hellenistisch-jüdische Hoferzählung berichtet von der Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechisch am Hofe Ptolemäus' II. Philadelphos (283-247 BCE). Die Absichten des Aristeasbriefes treten dort zu Tage, wo sich der Schriftsteller bemüht, die mosaischen Gesetze als eine qualitativ besonders hochstehende Form der Philosophie darzustellen.

Der erste Beleg für diesen Ausdruck findet sich im Munde der Ich-Person, die sich dem König gegenüber zur Freilassung jüdischer Gefangener äußert und diesen Akt als gutes Werk bezeichnet:

*Denn da ich die Befreiung von Menschen angeregt hatte, hoffte ich stark, dass Gott die Bitte erfüllen werde. Was nämlich Menschen für Gerechtigkeit und Wohltätigkeit fromm zu wirken glauben, die Taten und Vorhaben führt der alles regierende Gott aus.*²⁶

Dieser Satz, eine Interpolation des Autors, reflektiert seine Bewertung dieser Freilassung als *gutes Werk*, als *kalon ergon*, das zwar von Menschen angefangen, aber von Gott aus vollendet wird. Mit dem Stichwort „gutes Werk“ wendet sich der Schriftsteller an den König, einen Nichtjuden. Er wird aufgerufen, seine Politik auf die Nachahmung Gottes zu gründen, das heißt, Gutes zu tun: „Denn auch Gott ist für alles Urheber des Guten; ihm muss man nachfolgen (κατακολουθεῖν).“²⁷ Der Text lässt hier aber offen, was damit gemeint ist: Sind gute Werke auch die kultischen Gebote? Diese Ungewissheit hat mit der Hermeneutik des Autors zu tun. Das Anliegen des Aristeasbriefes insgesamt ist es, kultische Gesetze wie Speisevorschriften oder Beschneidung allegorisch zu deuten als Symbole für ethische Verbesserung und so ein Bild vom Judentum als hochentwickelte Form philosophischen Lebens zu entwerfen. Der Ausdruck „Gutes tun“ verrät hier also seine primär rhetorische Dimension: Weil die jüdi-

²⁴ Diese Sicht wurde vertreten von UNNIK, W.C. VAN, *The Teaching of Good Works in 1 Peter*, in: *Sparsa Collecta. The Collected Essays of W.C. van Unnik*, Leiden 1983, 86-105.

²⁵ MEISNER, N., *Aristeasbrief. Das äthiopische Henochbuch / Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band II*, Gütersloh 1977, 37-44; OTTENHEIJM, E., *The Phrase „Good Works“ in Early Judaism. A Universal Code for the Jewish Law?*, in: Jong, A. de/Misset, M./Houtman, A. (eds.), *Empsychoi Logoi. Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst*, Leiden/Boston 2008, 485-506.

²⁶ ὁ γὰρ πρὸς δικαιοσύνην καὶ καλῶν ἔργων ἐπιμέλειαν ἐν ὁσιότητι νομίζουσιν ἄνθρωποι ποιεῖν; (Arist 18); Übersetzung MEISNER, *Aristeasbrief*, 48.

²⁷ Aristeasbrief 205; Übersetzung MEISNER, *Aristeasbrief*, 1977, 71. Siehe dazu Arist 210: „Wie nämlich Gott der ganzen Welt Gutes erweist (εὐεργετῆ τὸν ὅλον κόσμον), so dürftest auch du ohne Fehl sein, wenn du ihn imitierst (μιμούμενος)“; hier bezieht die Idee der Nachahmung sich auf Gott als Patron.

schen Gesetze eine hervorragende und mit dem Verstand fassbare Form praktischen Lebens darstellen, ist die Ausführung der Gebote Moses auch das Ausführen des philosophisch Guten. Damit haftet dem Begriff „gute Werke“ eine ausgeprägt apologetische Dimension an: Judentum ist vereinbar mit griechischer Kultur.

2.2. Gute Werke in Qumran und im Buch Tobit

Es besteht kein Zweifel, dass der Ausdruck „gute Werke“ als rhetorische Formel auch auf eine gewisse Interpretation des mosaischen Gesetzes hinweist.²⁸ Im palästinensischen Raum ist diese Funktion zum ersten Mal in der Gemeinschaftsregel von Qumran bezeugt, wo die Mitglieder dieser Gemeinde aufgerufen werden, „sich fernzuhalten von allem Bösen, aber anzuhängen allen guten Werken“ (ולדבוק בכל משעשי טוב).²⁹ Die Ausführung des mosaischen Gesetzes ist hier gemeint in ihrer rigorosen, der Theologie der Sekte entsprechenden Auslegung. Diese stützt sich auf die Autorität des sogenannten „Lehrers der Gerechtigkeit“ in der Damaskusschrift, entweder des Stifters dieser Gemeinschaft, einer uns unbekannt Person aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert, oder eines messianischen Lehrers, der noch erwartet wird am Ende der Tage.³⁰ Damit zeigt sich wieder, dass der Begriff „gute Werke“ nicht eine deutlich umrissene Liste von Tätigkeiten andeutet, sondern eine rhetorische Formel ist für frommes und menschliches Verhalten im Sinne einer spezifischen Deutung des mosaischen Gesetzes.

Das deuterokanonische Buch Tobit, eine Erzählung über einen angeblich im achten Jahrhundert im Nordreich (Israel) lebenden Juden, der sich guten Werken widmet, ist wahrscheinlich im zweiten vorchristlichen Jahrhundert im Israel verfasst.³¹ Der Text benutzt den Terminus „gute Werke“ nicht, wohl aber bietet die lange Version des Tobitbuches das Verbum ἀγαθοποιεῖν, *agathopoiein*, *Gutes tun*, insbesondere mit Bezug auf das Bestatten der Toten und das Nähren von Hungrigen.³² Sie sind ein Beispiel für Taten der Barmherzigkeit.³³

²⁸ Für „gute Werke“ in den Testamenta XII Patriarchorum, HEZSER, *Gute Werke II*, 626-627; OTTENHEIJM, *Good Works*, 501-505.

²⁹ 1 QS 1,4-5; Text und Übersetzung LOHSE, E., *Die Texte aus Qumran I*, Darmstadt 1986, 5.

³⁰ COLLINS, J. J., *The Scepter and the Star. Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids 1995, 110-148. Collins, 132 rekonstruiert 4Q521,1.10: „The fru[it of a] good [wor]k will not be delayed for anyone“. Ob in 4Q521 die Rede ist von einer „Frucht [des guten Werkes]“ ist aber unsicher; vgl. GARCÍA MARTÍNEZ, F./TIGCHELAAR, E., *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Leiden 1998, 1045 und dort erwähnte Literatur.

³¹ SCHÜNGEL-STRAUMAN, H., *Tobit. Übersetzt und ausgelegt*, Freiburg/Basel/Wien 2005, 41 nennt Antiochien als Möglichkeit; FITZMEYER, J.A., *Tobit*. CEJL, Berlin/New York 2003, 53-54.

³² Tob 12,13: οὐκ ἔλαβές με ἀγαθοποιῶν ἀλλὰ σὺν σοὶ ἤμην. Diese Worte aus dem Codex Sinaiticus fehlen in der Kurzversion (Codex Vaticanus und Codex Alexandrinus): SCHÜNGEL-STRAUMAN, *Tobit*, 40 sieht die Kurzversion als die älteste, merkt jedoch dazu an, dass beide Versionen einander beeinflusst haben. 154; FITZMEYER, *Tobit*, 3-15 dagegen plädiert für die längere Version als die authentische. Die hebräischen und aramäischen Fragmente aus Qumran bieten keine Rezension dieser Verse. Für die komplizierte

Bemerkenswert ist, dass hier besonderes Gewicht auf das Bestatten als religiös motivierte Handlung gelegt wird.³⁴ Offensichtlich sollte dies aber nicht nur vom Einzelnen ausgeführt werden, sondern in der Verantwortung der gesamten Gemeinschaft liegen.

2.3. Gute Werke im rabbinischen Schrifttum

In der rabbinischen Literatur schließlich ist das Konzept der „guten Werke“ weit verbreitet. Auch die Bedeutung des Begriffes „gute Werke“ als rhetorischer Verweis auf die Gebote schlechthin setzt sich in der rabbinischen Tradition durch. So soll der Mensch seinen Sohn erziehen zum Torastudium, zur Beschneidung, zur Heirat und zu guten Werken, womit sicherlich die Gebote und die ethischen Werke gemeint sind.³⁵ Aber eine frührabbinische Tradition setzt das Gebet „guten Werke“ gegenüber, eine klare Anspielung auf die Priorität gewisser mosaischer Gebote.³⁶ Neben diesem allgemeineren Terminus *מעשים טובים*, *ma'asim tovim*, „gute Werke“, benutzen die Rabbinen vorwiegend den Ausdruck *גמילות חסדים*, *Gemillut Chassidim*, „Liebeswerke“, und deuten diese als etwas, das in seiner Ausführung unbegrenzt ist:

*Diese sind die Dinge ohne Maß: das Eckenlass, die Erstlinge, das Erscheinen, die Liebeswerke (גמילות חסדים) und das Studium der Tora.*³⁷

Liebeswerke sind sogar grösser als Almosen, *tsedaqa*, weil Liebeswerke durch reiche und arme Leute getan werden können, sowohl mit Geld als auch mit dem eigenen Körper, und weil sie sowohl den Lebenden wie auch den Toten zugute kommen.³⁸

Zu beachten ist, dass die rabbinische Bezeichnung *Gemillut Chassidim* sich nicht auf ethische Werke beschränkt. Wie der Ausdruck „gute Werke“ können „Liebeswerke“ sogar mosaische Gebote wie das Gebet bezeichnen, obwohl diese Bedeutung nicht weit verbreitet scheint. Als Fazit ist festzuhalten: Der Begriff „Liebeswerke“ deutet nicht eine deutlich umrissene Liste von Tätigkeiten an, sondern ist eine rhetorische Formel für frommes und menschliches Ver-

Textüberlieferung von Tobit siehe jetzt auch die Aufsätze von GATHERCOLE, WEEKS und BREDIN, in: BREDIN, M. (ED.), *Studies in the Book of Tobit. A Multidisciplinary Approach*, London/New York 2006.

³³ FITZMEYER, Tobit, 295. Tobit bezeichnet Taten wie diese in beiden Versionen als *δικαιοσύνη* oder *ἔλεος*; siehe dazu SCHÜNGEL-STRAUMAN, Tobit, 48-49; 101-102.

³⁴ Tob 1,17; 2,4 und siehe Par. 3.1.1 .

³⁵ t.Berachot 6,12 nach den Hs. Wien; LIEBERMAN, S., *Tosephta Ki-fshutah. A Comprehensive Commentary on the Tosephta I-VIII*, New York 1955-1973, 114; siehe auch Traktat Soferim 18,7.

³⁶ Sifre Deut Piska 29 (ed. LIEBERMAN, 47); Midr Tann Deut 3,26. Zu diesem rhetorischen Gebrauch: HEZSER, *Gute Werke II*.

³⁷ m.Pe'a 1,1; vgl. M.Avot 1,1 und Kommentar in URBACH, E.E., *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1975, 286.

³⁸ t.Pe'a 4,19.

halten im Sinne einer spezifischen Deutung des mosaischen Gesetzes, vor allem in Tätigkeiten, die keine formelle, halachische Einschränkung haben („supererogatory laws“).

3. Theologie (1): Gute Werke als Nachahmung Gottes

Die Rede von „guten Werken“ als Praxis bestimmter, besonders ethischer Gebote beruht auf dem theologischen Konzept der Nachahmung Gottes, einer Idee, die schon im Aristeasbrief begegnete und die auch griechischen Schriftstellern bekannt ist.³⁹ Die amoräischen Rabbinen beziehen dieses Konzept in die Exegese ein, um (wie im Mt 25) den bedürftigen Nächsten Liebeswerke zu erweisen, und zwar mit Bezug auf eine biblische, aber nicht wortwörtlich gemeinte Art und Weise, Gott nachzufolgen:

Ferner sagte R. Hama b.R. Hanina: es heißt: dem Herrn, eurem Gott, sollt ihr folgen“ (Deut 13:5). Ist es denn einem Menschen möglich, der Göttlichkeit zu folgen, es heißt ja: „Denn der Herr dein Gott ist ein verzehrendes Feuer“ (Deut 4:24)? Vielmehr (lehrt dies), dass man den Handlungen des Heiligen gepriesen sei er, folge. Wie er den Nackten kleidet, wie es heißt: „Und Gott der Herr machte Adam und seinem Weibe Hautröcke und bekleidete sie“ (Gen 3:21), so kleide auch du die Nackten. Wie der Heilige, gepriesen sei er, Kranke besucht, wie es heißt: „und der Herr erschien ihm unter den Terebinten Mamres“ (Gen 18:1; das heißt, während des Wundfiebers Abrahams nach seiner Beschneidung), so besuche auch du den Kranken. Wie der Heilige, gepriesen sei er, Trauernde tröstet, wie es heißt: „Und es geschah nach dem Tode Abrahams, da segnete Gott seinem Sohn Jizhaq“ (Gen 25:11), so tröste auch du die Trauernden. So wie der Heilige, gepriesen sei er, Tote begräbt, so wie es heißt: „und er begrub ihn im Tale“ (Deut 34:6), so begrabe auch du die Toten. (b.Sota 14a)⁴⁰

R. Simlai (b.Sota 14a), ein Lehrer aus dem dritten Jahrhundert, nennt Liebeswerke als das, womit die Tora, also das Gesetz Gottes, anfängt und endet. Gott gibt am Anfang schon Kleidung an Adam und Eva, und Gott begräbt Moses am Ende des Buches Deuteronomium. Also: wie Gott sich um den Menschen kümmert, so sollst auch du dich um den Bedürftigen kümmern; das ist Nachfolge Gottes und Erfüllung des Gesetzes.

3.1. Theologie (2): Gute Werke als Sühne und als Dienst am Menschensohn

Die Eigentümlichkeit der matthäischen Rede vom richtenden Menschensohn liegt aber, wie ähnliche Listen zeigen, nicht in der Zuspitzung auf die ethische Praxis als prominentes Anwendungsgebiet guter Werke.⁴¹ Vielmehr liegt sie darin, dass die guten Werke nicht eine

³⁹ VAN UNNIK, Good Works, 88.

⁴⁰ Übersetzung GOLDSCHMIDT, L., Der Babylonische Talmud, Berlin 1932. Die Parallelstelle im Midrasch Qohelet Rabba 7,2 ist bedeutsam kürzer gefasst und anonym aufgezeichnet.

⁴¹ Ähnlich VAN UNNIK, Good Works, 87. DAVIES/ALLISON, Matthew, 419 bietet eine wichtige, aber nicht vollständige Tabelle mit Urteilsreden in frühjüdischen und frühchristlichen Traditionen.

Imitatio Dei sind, sondern einen Dienst am Menschensohn darstellen und ihren Grund in der Lehre Jesu haben sollen.⁴²

Dieser Begriff „Menschensohn“ ist sowohl eine allgemein semitische Bezeichnung für den Menschen schlechthin, wie auch ein messianischer Hoheitsanspruch für den erhöhten Christus.⁴³ Wie bereits zu Beginn in der malerischen Umsetzung dieser Rede durch den „Meister von Alkmaar“ gesehen, ist der „Menschensohn“ am Empfang guter Werke mitbeteiligt und steht somit stellvertretend für alle Menschen, die bedürftig sind.

Bemerkenswerterweise verknüpft diese Bedeutungsverschiebung, nämlich dass die guten Werke ein Dienst am Menschensohn sind, diesen Dienst auf subtile Weise mit der traditionellen theologischen Bedeutung der guten Werke als sühnend vor dem göttlichen Gericht. So gesehen spiegelt sich hier sogar eine frühjüdische apokalyptisch-ethisch geprägte Sensibilität. Im historischen Umfeld des Matthäusevangeliums wird eine derartige Lehre von Rabban Yohanan ben Zakkai vertreten, einem der letzten pharisäischen Lehrer und Begründer der rabbinischen Tradition nach 70. Dieser Lehrer soll einmal die Trümmer des Tempels in Jerusalem gesehen haben und auf die Klage seiner Schüler, dass es jetzt keinen Ort zur Sühne für die Sünde mehr gebe, geantwortet haben:

Wir haben ein andere (oder, nach einige Hss: bessere!) Form der Sühne, nämlich die Liebeswerke, denn es heißt: „Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer.“ (Hos 6:6).⁴⁴

Dass gerade dieser Vers aus Hosea 6,6 zweimal im Matthäusevangelium zitiert wird, deutet möglicherweise auf eine gemeinsame Tradition hin, sicher aber auf ein verbreitetes hermeneutisches Interesse an Liebeswerken als neue Gestalt religiöser Praxis.⁴⁵

3.1.1. Die Beteiligung der Engel am Gericht

Ein Detail in der matthäischen Rede bestätigt diesen Eindruck einer apokalyptischen Vorstellung von Sühne durch gute Werke. In den Worten des Menschensohnes ist die Rede von der Beteiligung von Engeln am Gericht über Schafe und Böcke (Mt 25,31):

Wenn der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommt und alle Engel mit ihm, dann wird er sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzen.

⁴² So auch DAVIES/ALLISON, Matthew, 430: „What is new in Matthew is neither this idea nor the particular deeds of mercy but the identification of the needy with Jesus the Son of man.“ Die präzise Art und Weise, wie dieser Dienst Jesus zugutekommt bleibt aber ungeklärt.

⁴³ THEISSEN/MERZ, Historical Jesus, 541-553 meinen, dass Jesus mit diesen Ausdruck sowohl die Bedeutung von Menschensohn als Mensch schlechthin vor Augen hat wie auch einen zukünftigen, urteilenden Erlöser.

⁴⁴ Eine historisch-literarische Analyse dieses Textes bietet OTTENHEIJM, E., The Consolation of Rabban Yohanan ben Zakkai, in: Nederlands Theologisch Tijdschrift 66 (2012) 1, 47-60; für die ältere Sicht siehe URBACH, The Sages, 434-435; 610-611.

⁴⁵ LUZ, Matthäus I/1, 71-71; OTTENHEIJM, E., The Shared Meal - a Therapeutical Device. The Function and Meaning of Hos.6:6 in Matt 9:10-13, in: Novum Testamentum 53 (2011) 1, 1-21.

Beim Thron des Menschensohnes (Mt 25,31) befinden sich „alle Engel mit ihm“ (πάντες οἱ ἄγγελοι μετ’ αὐτοῦ). In Mt 25,41 ist dann aber die Rede von den Engeln des Teufels. Die Metapher von Engeln bezieht sich im Allgemeinen auf ihre Assistenz beim Lohn- und Straf-urteil von Lebenden und Toten, wie uns mittelalterliche Darstellungen des letzten Urteils suggerieren.⁴⁶ Soll die Anwesenheit „aller Engel“ beim Thron dann die Engel des Teufels einschließen? Oder weist dieses Motiv der Anwesenheit aller Engel beim Thron auf eine Funktion dieser Engel beim Gerichtsverfahren hin? Eine Erklärung bietet der frühjüdische Kontext, wo Engel himmlische Zeugen sind und aktive Beobachter von Menschen, die sich guten oder bösen Werken zuwenden. So sagt das äthiopische Henochbuch:

Und ich sah in jenen Tagen: Und jenen Engeln wurden lange Schnüre gegeben, und sie übernahmen ihre Aufgabe und flogen davon und zogen nach Norden zu. Und ich fragte den Engel, indem ich zu ihm sprach: „Weshalb haben jene die Schnüre genommen und sind weggegangen?“ Und er sprach zu mir: „Sie sind gegangen, um zu messen“.⁴⁷

Eine gute Tat bleibt niemals unbeachtet: Die Engel berichten über diese Werke beim himmlischen Gericht. Diese apokalyptisch-mystische Vorstellung begegnet auch im Buch Tobit, wo der Engel Michael sich Tobit bekannt macht und zu ihm sagt:

(...) Auch als du ohne zu zögern vom Tisch aufgestanden bist und dein Essen stehengelassen hast, um einem Toten den letzten Dienst zu erweisen, blieb mir deine gute Tat nicht verborgen, sondern ich war bei dir.⁴⁸

Dieses Motiv ist auch im apokalyptischen Schrifttum bezeugt, wo die Engel beteiligt sind am Schicksal und ethischen Verhalten des Menschen.⁴⁹ In der Griechischen Baruchapokalypse aus dem zweiten Jahrhundert, einer Mischung von jüdischen und christlichen Traditionen, tragen Michael und die Engel die guten Werke der Menschen als Blumen in Körben vor das himmlische Gericht. Die Belohnung bleibt nicht aus:

Und zur selben Zeit kam Michael herab, und das Tor ging auf. Und er brachte Öl. Und den Engeln, welche die vollen Körbchen gebracht hatten, füllte er diese mit Öl, indem er

⁴⁶ Den alttestamentlichen Hintergrund bildet hier Zach 14,4 neben Dan 7,13-14 und LXX Deut 32,43; 33,2. Im Neuen Testament kommen Engel zur Sprache in 2 Tess 1,7-10. Im Frühjudentum sind Engel beteiligt am Aufzeichnen und schließlich am Vergelten der Taten des Menschen: HEZSER, Gute Werke II, 626.

⁴⁷ Henoch 61,1-2; Übersetzung UHLIG, S., Das äthiopische Henochbuch. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band V: Apokalypsen, Gütersloh 1984, 610. Die Abfassung verschiedener Teile des Henochbuches erfolgte stufenweise. Dieses Kapitel reflektiert politische Umstände des ersten vorchristlichen Jahrhunderts; OEGEMA, G.S., Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. VI/1,5: Apokalypsen, Gütersloh 2001, 134, 137, 141; Zu Henoch: COLLINS, J.J., The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature, Grand Rapids 1998, 43-84. Vergleiche Henoch 9,1-3; TestAdam 4,5 u.w.

⁴⁸ Tob 12,13 gemäß der Kurzversion; FITZMEYER, Tobit, 294: „Raphael (...) depicts himself as actively participating in their heavenly effects; as an intermediary he introduces their prayers and good deeds into God’s presence.“ Vgl. dazu auch SCHÜNGEL-STRAUMAN, Tobit, 157.

⁴⁹ OEGEMA, Apokalypsen, 142-143.

sprach: „Bringt es fort, gebt hundertfältig den Lohn unseren Freunden und denen, die eifrig die guten Werke getan haben.“⁵⁰

Engel verkörpern diese Werke sogar. In früh rabbinischen Traditionen zeigen die Werke des Menschen eine spirituelle Präsenz als himmlische Vertreter vor dem göttlichen Gerichtshof. Im früh rabbinischen Bereich sagt R. Eliezer ben Jaakov, ein Lehrer aus dem frühen zweiten Jahrhundert:

Wer ein Gebot ausübt, erwirbt sich einen Fürsprecher;⁵¹ wer eine Übertretung begeht, erwirbt sich einen Ankläger. Umkehr und Gute Werke sind wie ein Schild vor der Strafe.⁵²

Diese Bild von Taten als engelähnliche Fürsprecher oder Ankläger entspricht der Dualität im Urteil des Menschensohnes, wo sowohl von Lohn (Mt 25,34) als auch von Strafe (Mt 25,41) die Rede ist. Der Unterschied ist aber, dass bei Matthäus nicht für Übertretungen gestraft wird, sondern für Nachlässigkeit, eine ziemlich wichtige, wenn auch rhetorisch gemeinte Verschärfung.

Die sühnende Kraft von Liebeswerken wird weiter unterstrichen in einer Auslegung, die Almosen und Liebeswerke als Fürsprecher und Frieden stiftend im himmlischen Gericht deutet.⁵³ Gute Werke werden nicht nur von Engeln gesehen und vor dem himmlischen Gericht bezeugt, die Engel sind auch am Vollzug des Gerichts beteiligt. Die Anwesenheit der Engel beim Thron kann somit auch gelesen werden als die Präsenz der Werke des Menschen vor dem Thron des Menschensohnes (Mt 25,31). Narrativ erklärt diese Deutung, dass der Menschensohn ja die Taten der Gerechten schon kannte, ehe sie etwas sagen oder fragen konnten!

⁵⁰ 3 Baruch 15,1-3; HAGE, W., Die Griechische Baruch-Apokalypse. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band V: Apokalypsen, Gütersloh 1974; OTTENHEIJM, Good Works, 500-501. Vgl. auch den (leider problematischen) Passus in 4 Ezra: „And he answered me, and said: I will show you that also, but do not be associated with those who have shown scorn, nor number yourself among those who are tormented. For you have a treasure of works laid up with the Most High, but it will not be shown to you until the last times.“ (4 Ezra 7,76-77; Übersetzung METZGER, B.M., The Fourth Book of Ezra, in: CHARLESWORTH, J. (ED.), The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 1. Apocryptic Literature & Testaments, New York 1983, 539, und die zugehörige Fußnote. „Gute Werke“ sind hier rhetorisch für das Ausüben des mozaïschen Gesetzes (4Ezra 7,72-73). Über „Gute Werke“ im Syrischen Baruch 14,7, siehe HEZSER, Gute Werke II und OTTENHEIJM, Good Works, 499-500.

⁵¹ Das hebräische Wort für Fürsprecher, פּרַקְלִיט, *paraklit*, ist ein Lehnwort aus dem Griechischen, in neutestamentlichen Traditionen verwendet für den Heiligen Geist als Fürsprecher: Joh 14,16: „Und ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Beistand (παράκλητον) geben, der für immer bei euch bleiben soll.“ Vgl. COLLINS, Apocalyptic Imagination, 56, über den Streit von Engeln beim himmlischen Gerichtsverfahren im Henochbuch.

⁵² Avot 4,11 (in die Albecksche Ausgabe); Massekhet Semachot 1,5.

⁵³ t.Pea 4,21. Die Handschriften Erfurt und der Erstdruck erwähnen den Begriff פּרַקְלִיט nicht. Vergleiche aber die ähnliche Tradition in der Mischna (m.Avot 4,11). Mischform dieser Traditionen in der Baraita, b.Baba Batra 10a. Das würde bestätigen, dass „Liebeswerke“ und „Gute Werke“ austauschbare Begriffe sind. Siehe den Kommentar *Diqduqei Soferiem* auf BB 10a, 42, Note 400. In einigen Handschriften des Midrasch Yalqut Shimoni erscheint sie als eine Lehre (*tanja*) von R. Meir; dazu LIEBERMAN, TK I, 191.

Diese Parallelen zur sühnenden Kraft von guten Werke bestätigen, dass Matthäus (oder der historische Jesus) für Einzelteile seiner Rede aus einem reichen, traditionellen Vorrat an Gedanken und Vorstellungen schöpfen konnte.

4. Sozialer Bereich: Gute Werke und religiöse Vereine

Die Zuspitzung seiner Rede von guten Werken auf das Verhalten einzelner aus allen Völkern führt in einem letzten Schritt zu der sozialgeschichtlichen Grundlage guter Werke. Das Praktizieren guter Werke ist sowohl eine Sache des einzelnen Juden als auch der Gemeinschaft. Tobit führt seine Werke als Individuum aus, weil das Bestatten der Toten nicht mehr in der Verantwortung der Gemeinschaft liegt, wie seine Rede deutlich zeigt. Die rabbinische Literatur berichtet von *חבורות*, *chavurot*, wörtlich übersetzt Bruderschaften, freiwilligen Vereinen frommer Männer, die sich in Jerusalem im ersten Jahrhundert besonders der Ausführung guter Werke widmeten, wie etwa der Bestattung von Toten oder der Betreuung von Waisenkindern.⁵⁴ Diese *chavurot* sind jedoch nur ein Beispiel von religiösen Vereinen, wie sie in der Spätantike weit verbreitet waren. *Chavurot* ähnelten den griechisch-römischen *thiasoi* oder den römischen *collegia*, kultisch-religiösen Verbänden innerhalb einer Stadt oder Kleinstadt. Diese Verbände widmeten sich spezifisch kultischen, aber auch zivilen Aktivitäten sozialer und ethischer Art.⁵⁵ Die Forschung konstruiert die Gemeinde (oder sogar Gemeinden) von Matthäus entweder als einen solchen gemeinnützigen auf freiwilliger ehrenamtlicher Zugehörigkeit basierenden Verein von Juden und Nichtjuden in der städtischen Umgebung von Antiochien oder als eine jüdisch-christliche sektiererische Gruppe in Galiläa.⁵⁶ Die ekklesiologische Frage, ob die matthäische Gemeinde sich als Neurepräsentant des biblischen Israels verstanden hat, ist für unsere Frage, ob die guten Werke als eine nur individuelle oder auch eine kollektive Verpflichtung verstanden werden müssen, nicht von Bedeutung. In beiden Fällen haben alle Mitglieder der Gemeinde, Juden und Nichtjuden, die Verantwortung. In dieser Hinsicht ist die Gerichtsrede in Matthäus 25 eine Parallele zum lukanischen Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 15), in dem die ethnischen und religiösen Grenzen zwischen Juden und Nichtjuden in ethischer Hinsicht verwischt werden. Das Motiv der Unwissenheit, in der sich die Handlungen vollzogen – oder nicht vollzogen – haben, fügt dem hinzu, dass im

⁵⁴ PELI, P., The Havurot that were in Jerusalem, HUCA 55 (1984), 55-74.

⁵⁵ KLOPPENBORG, J.S./WILSON, S.G. (EDS.), Voluntary Associations in the Greco-Roman World, London 1996; zur frühchristlichen Assoziationen in Antiochia im zweiten Jahrhundert, ZETTERHOLM, M., The Formation of Christianity in Antioch. A Social-Scientific Approach to the Separation of Judaism and Christianity, London 2003).

⁵⁶ Eine gute Übersicht der Diskussion bietet SIM, D., Reconstructing the Social and Religious Milieu of Matthew: Methods, Sources, and Possible Results, in: SANDT, H. VAN DE/ZANGENBERG, J.K. (EDS.), Matthew, James and Didache. Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings, Atlanta 2008, 13-32.

Dienst an jedem Bedürftigen sich ein Dienst am Menschensohn und damit auch an Gott vollzieht. Die literarische Struktur des Textes spricht von zwei Gruppen, aber die rhetorische Funktion wendet sich einzelnen Nachfolgern Jesu zu.

4.1. Gute Werke als Öffentlichkeitsethik (Public Ethics)

Dennoch darf man die literarische und rhetorische Ebene nicht verwechseln mit der historischen Soziallage des Textes. Die rhetorische Intention des Textes scheint hier primär zu sein, dass Matthäus das Konzept der guten Werke als Modell zur universellen Verpflichtung von Juden und Nichtjuden auf das mosaische Gesetz gebraucht.⁵⁷ Damit entwickelt Matthäus nicht nur ein eschatologisches Urteil, das seinen Grund in der messianischen Gottesherrschaft hat; diese Urteilsrede bietet zugleich einen narrativen Ansatz zu einer jüdisch-christliche Öffentlichkeitsethik.⁵⁸ Diese Ethik ist dreifacher Art. Erstens bedient sie sich einer universell zugänglichen Redeweise und ist praktisch ausführbar für Juden und Nichtjuden. Wie gesehen wird die Rede des Menschensohns im Angesicht aller Völker gehalten, ein redaktioneller Zug, um der Zuwendung des Evangeliums zu allen Völkern ihren Grund im Auftrag des auferstandenen Christus zu geben (Mt 28,19). Die einzelnen im Text erwähnten Handlungsweisen stammen aus den biblischen Schriften oder haben ihren Ort in der Tradition, beschränken sich jedoch nicht auf eine ethnische oder sogar kultische Partikularität. Zweitens ist sie keine gesetzliche Verpflichtung, obwohl wie im mosaischen Gesetz verwurzelt ist. Wie wir sahen, sind gute Werke im Allgemeinen eine rhetorische Formel für das jüdische Gesetz und seine ethische Gestalt schlechthin, und auch bei Matthäus begegnet diese rhetorische Bedeutung. Die matthäische Liste von Werken der Barmherzigkeit gründet sich teilweise auf biblisch vorgegebene Tätigkeiten, und ihre narrative Deutung als Dienst am Menschensohn, und Sühne vor dem göttlichen Gericht hebt sie rhetorisch als eschatologisch maßgeblich besonders hervor. Drittens ist sie eher persuasiv und appellierend, sowohl für den einzelnen als auch für

⁵⁷ BOCKMUEHL, M., Public Ethics in the Early Roman Empire, in: STRANTON, G.N./STROUMSA, G. (EDS.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1997, 345, 347. BOCKMUEHL, *Jewish Law*, 150 ff. zeigt, wie das frühjüdische Konzept der Noachidischen Gebote von Lukas und Paulus aufgegriffen wird, um universelle Verpflichtungen ihrer christlichen Leser zu formulieren. Die Synoptiker bieten das doppelte Liebesgebot in Jesu Auslegung als den Grund seiner Gesetzesauslegung und als Grundlage jeder Öffentlichkeitsethik. Mit Bezug auf Matthäus bemerkt Bockmuehl freilich: „No clear criteria for Gentiles emerge“ (BOCKMUEHL, *Jewish Law*, 163).

⁵⁸ Gemäß Marcus Bockmuehls' Definition bezieht „public ethics“ sich nicht auf gesetzliche Verpflichtungen, sondern auf eine Ethik, die sich in der Öffentlichkeit präsentiert, das heißt, eine Ethik als „discourse relevant and accessible to outsiders, even if the rhetorical focus is both for insiders and outsiders, within the early imperial environment of pluralistic paganism. (...) Ethics for present purposes is ‘public’ regardless of whether its communication to outsiders is intended to be persuasive, reassuring, or straightforwardly explanatory“ (BOCKMUEHL, *Jewish Law*, 229). Sie hat damit auch eine apologetische Funktion, BOCKMUEHL, *Public Ethics in the Early Roman Empire*, 347.

die Gemeinschaft. Darüber hinaus hat sie eine apologetische Funktion: Sie will die eigene Gemeinschaft als eine friedliche und menschwürdige darstellen.

Die rhetorische und theologische Dimension der guten Werke bei Matthäus haben damit eine klare Funktion im sozialen Bereich, und zwar in die Zuwendung des Evangeliums zu den Völkern, die sich auf der narrativen Ebene vorbereitet hat. Mit der Engführung der „guten Werke“ auf die eschatologisch entscheidenden „Liebeswerke“ bietet Matthäus seinen Rahmen einer christlichen Öffentlichkeitsethik.

5. Ergebnisse

Dass Matthäus für Einzelteile seiner Komposition der Rede des Menschensohnes aus einer reichen Tradition geschöpft hat, zeigt sein primäres Anliegen: Er versucht eine christliche, sowohl für Juden wie auch Nichtjuden elementare Öffentlichkeitsethik zu begründen, die sogar die Zugehörigkeit zur Gemeinde übersteigt. Die sechs Liebeswerke, die jeder Mensch tun kann und womit er, ohne es vorher zu wissen, im Urteil des Menschensohnes bestehen wird, sind eine ethische Zuspitzung des Konzeptes der guten Werke, ein rhetorischer Ausdruck für das mosaische Gesetz in einer bestimmten Auslegung. Mit diesem Konzept präsentiert der Redaktor des Matthäusevangeliums die jesuanische Auslegung des Gesetzes mitsamt seinen kultischen Geboten wie Sabbath oder Gebet als eine praktische Philosophie, zugänglich für Juden und Nichtjuden seiner gemischten Gemeinde(n). Die Liste der Einzelwerke ist biblischen und frühjüdischen Traditionen entlehnt. Die sühnende Kraft dieser Werke im Urteil, implizit angedeutet durch die Anwesenheit der Engel beim Thron des Menschensohnes, ist ebenso traditionell. Ihre theologische Bedeutung als Nachahmung Gottes ist bei Matthäus aber primär als Dienst am Menschensohn ausgelegt, ein typisch matthäischer Zug, der Jesus mit jedem bedürftigen Menschen identifiziert. Dieser Dienst hat somit wiederum eine universalhumane Prägung, weil die entscheidenden Werke den bedürftigen Menschen zugute gekommen sind. Ob diesen guten Werken dabei auch eine von den jüdischen Vorfahren und griechischen Nachbarn geerbte soziale Institutionalisierung zu Grunde lag, geht aus dem Text von Matthäus nicht klar hervor. Spätestens im Mittelalter ist das, wie wir am Beispiel des Meisters von Alkmaar sahen, eine offensichtliche Realität.⁵⁹ Letztendlich ist aber die individuelle Rhetorik die überwiegende: Ob Mitglied der Gemeinde oder Außenstehender, jeder muss sich fragen, ob er den bedürftigen Menschen einen Liebesdienst geleistet hat oder nicht.⁶⁰

⁵⁹ Siehe für ein früheres Vorbild von Institutionalisierung den Aufsatz von Michael Rosenberger.

⁶⁰ Ich danke meinen Kollegen Dr. Martin Ruf für die Korrektur des Deutschen Textes und für seine hilfreichen Bemerkungen.

Literaturverzeichnis

- BOCKMUEHL, M., *Jewish Law in Gentile Churches. Halakha and the Beginning of Christian Public Ethics*, Edinburgh 2000.
- BOCKMUEHL, M., *Public Ethics in the Early Roman Empire*, in: STANTON, G.N./STROUMSA, G. (EDS.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1997, 342-355.
- BÜHREN, R. VAN, *Die Werke der Barmherzigkeit in der Kunst des 12.–18. Jahrhunderts. Zum Wandel eines Bildmotivs vor dem Hintergrund neuzeitlicher Rhetorikrezeption (Studien zur Kunstgeschichte 115)*, Hildesheim/Zürich/New York 1998.
- CHARLESWORTH, J. (ED.), *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 1. Apocalyptic Literature & Testaments*, New York 1983.
- COLLINS, J.J., *The Scepter and the Star. Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids 1995.
- COLLINS, J.J., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids 1998.
- DAVIES, W.D./ALLISON, D.C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. Volume III*, Edinburgh 1997.
- DOERING, L., *Sabbath Laws in the New Testament Gospels*, in: BIERINGER, R./GARCÍA MARTÍNEZ, F./POLLEFEYT, D./TOMSON, P.J. (EDS.), *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Leiden 2010, 231-237.
- FITZMEYER, J.A., *Tobit. CEJL*, Berlin/New York 2003.
- FREIBERGER, O./HEZSER, C./REINMUTH, E., *Werke, Gute I. Religionsgeschichtlich. II. Judentum. III. Neues Testament. IV. Kirchengeschichtlich. V. Systematisch-theologisch.*, in: *TRE* 35 (2003), 623-648.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F./TIGCHELAAR, E., *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Leiden 1998.
- GOLDSCHMIDT, L., *Der Babylonische Talmud*, Berlin 1932.
- HAGE, W., *Die Griechische Baruch-Apokalypse. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band V: Apokalypsen*, Gütersloh 1974.
- HAGNER, D.A., *Matthew 14-28. World Biblical Commentary*, Dallas 1995.
- KLOPPENBORG, J.S./WILSON, S.G. (EDS.), *Voluntary Associations in the Greco-Roman World*, London 1996.
- GIELEN, M. u.a., *Werke der Barmherzigkeit*, in: *LThK*³ 10 (2001), 1098-1100.
- LIEBERMAN, S., *Tosephta Ki-fshutah, A Comprehensive Commentary on the Tosephta I-VIII*, New York. (Hebr.)
- LOHSE, E., *Die Texte aus Qumran I*, Darmstadt 1986.

- LUZ, U., Das Evangelium nach Matthäus. Mt 1-7. durchges. Aufl. (EKK 1/1), Neukirchen-Vluyn ⁴1997.
- LUZ, U., Das Evangelium nach Matthäus. Mt 18-25 (EKK 1/3), Neukirchen-Vluyn 1997.
- MEISNER, N., Aristeasbrief / Das äthiopische Henochbuch (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit II), Gütersloh 1977.
- OEGEMA, G.S., Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. VI/1,5: Apokalypsen, Gütersloh 2001.
- OTTENHEIJM, E., Genezen als goed doen. Halachische logica in Mt 12:9-14, in: *Bijdragen: tijdschrift voor filosofie en theologie* 63 (2002) 3, 335-366.
- OTTENHEIJM, E., The Phrase 'Good Works' in Early Judaism. A Universal Code for the Jewish Law?, in: JONG, A. DE/MISSET, M./HOUTMAN, A. (EDS.), *Empsychoi Logoi. Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst*, Leiden/Boston 2008, 485-506.
- OTTENHEIJM, E., Learning and Practising: Uses of an Early Jewish Discourse in Matthew (7:24-27) and Rabbinic Literature, in: POORTHUIS, M./HOUTMAN, A./GAL, Y/SCHWARTZ, J. (EDS.), *Interaction between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature (Jewish Christian Perspectives 17)*, Leiden 2009, 45-64.
- OTTENHEIJM, E., The Consolation of Rabban Yohanan ben Zakkai, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 66 (2012) 1, 47-60.
- PELI, P., The Havurot that were in Jerusalem, in: *HUCA* 55 (1984), 55-74.
- ROBINSON, L.J.M./HOFFMAN, P./KLOPPENBORG, J.S., *The Critical Edition of Q*, Leuven 2000.
- SCHÜNGEL-STRAUMAN, H., *Tobit. Übersetzt und ausgelegt*, Freiburg/Basel/Wien ²2005.
- SIM, D. Reconstructing the Social and Religious Milieu of Matthew: Methods, Sources, and Possible Results, in: Sandt, H. van de/Zangenberg, J.K. (eds.), *Matthew, James and Didache. Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, Atlanta 2008, 13-32.
- STERN, D., *Parables in Midrasch. Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*, Cambridge Ma 1991.
- STRACK, H./BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Exkursen zur einzelnen Stellen des neuen Testaments. Erster Teil*, München 1928.
- THEISSEN, G./MERZ, A., *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide. Fourth Impression*, London 2006.
- TOMSON, P.J., „If this be from Heaven...“. *Jesus and the New Testament Authors in their Relationship to Judaism*, Sheffield 2001.
- UHLIG, S., *Das äthiopische Henochbuch (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit Band V: Apokalypsen)*, Gütersloh 1984.

UNNIK, W.C. VAN, The Teaching of Good Works in 1 Peter, in: *Sparsa Collecta. The Collected Essays of W.C. van Unnik*, Leiden 1983, 86-105.

URBACH, E.E, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1975.

ZETTERHOLM, M., *The Formation of Christianity in Antioch. A Social-Scientific Approach to the Separation of Judaism and Christianity*, London 2003.

Diskussion im Anschluss an den Vortrag von Eric Ottenheijm

Transkribiert von Susanne GILLMAYR-BUCHER

gekürzt und stilistisch bearbeitet von Edeltraud KOLLER

NIEMAND: Ich hätte eine Frage hinsichtlich des Identifikationsmotivs, wenn man so will, auch wenn das Wort Identifikation vielleicht nicht ganz richtig ist, also: „Was ihr dem Geringsten getan habt, habt ihr mir getan“, sagt der Menschensohn-Richter. In der gegenwärtigen christlichen Lektüre, die ich sehe, wird diese Identifikation oft als mystisch rezipiert/wahrgenommen: Es ist Christus oder Gott, der mich mit den Augen des bedürftigen Menschen anschaut, und ich mache eine fast mystische Gottesbegegnung in der Andersheit des Armen. Wir hören auch – gerade in der Befreiungstheologie hat sich die Semantik eingepreßt – die „Realpräsenz Gottes oder Christi in den Armen“, die in bewusster Verfremdung des sakramentaltheologischen Begriffs verwendet wird. Ich konstatiere als Neutestamentler und habe selbst auch ein bisschen dazu gearbeitet, dass sie der Text wohl in der ursprünglichen Situation nicht hergibt. Sie haben ja auch nichts angedeutet: der König oder hier der Menschensohn, der Richter als die Personifikation und der Inbegriff des Rechtes. Es geht mit dieser Identifikation schon um ein öffentlich-rechtliches Anliegen. D.h. Handeln an diesen Menschen ist im Symboluniversum Handeln am Inbegriff oder Fehlen des Handelns am Inbegriff des Rechts. Aus diesen jüdisch-frühjüdischen Kontexten – die können aber nicht nur frühjüdisch sondern auch heidnisch sein, also aus den hellenistisch-heidnischen Kontexten, die Sie so interessant ausgebreitet haben – stellt sich mir die Frage: Wie schaut es diesbezüglich in der jüdischen Tradition spezifisch aus? Ich kenne das aus dem Heidentum, wo es das ja oft gibt: die Gottheit kommt inkognito zu den Menschen, zu Philemon und Baucis zum Beispiel. Das sind an sich ganz ähnliche Motive wie das, was man aus dem Neuen Testament kennt und was Sie gesagt haben, z.B. „viele von euch haben ohne zu wissen Engel beherbergt“. Aber jetzt spezifisch ins Frühjudentum, so bis hin zu den rabbinischen Schriften: Gibt es da ähnliche persuasive Strategien?

OTTENHEIJM: Persuasive Strategien gibt es manche. Aber Ihre Frage spitzt sich noch weiter zu auf die Figur der Präsenz des Weltrichters. Und ich denke, das ist sehr wichtig. Denn ich habe versucht zu erörtern, dass die Engel in diesen Handlungen der Zeit und der guten

Werke präsent sind, die aber zugleich ein Justizverfahren darstellen, wie Sie auch in der Frage schon ein bisschen angezeigt haben. Es ist möglich, dass die Unizität dieses Textes von Matthäus sich darauf bezieht, dass nicht nur Engel dabei sind, sondern der König selbst. Wie Sie wissen, ist der König bzw. die Figur des Königs sowohl in neutestamentlichen Gleichnissen – es gibt zwei Beispiele dafür in Matthäus – als auch in rabbinischen Gleichnissen – es gibt hunderte Beispiele dafür – die Figur Gottes. Normalerweise ist der König Gott selbst. Er stellt eine literarische Figur dar, also eine Metapher. Das hat natürlich auch damit zu tun, dass der König, die Realität der Königsherrschaft, präsent ist und dargestellt wird. Also in dieser Hinsicht würde ich sagen, dass Matthäus eine Unizität hat. Aber in der rabbinischen Literatur gibt es eine andere Metapher, die dieselbe Funktion ausübt, und das ist die Präsenz Elijas. Das geht natürlich auf die frühjüdische Figur zurück, die sich auf einen Vers aus dem Propheten Maleachi stützt: dass vor dem Ende des Tages, vor dem Ende der Geschichte, Elia zurückkommen wird und die Herzen der Kinder mit den Herzen der Väter in Kontakt bringen wird. Das wird erarbeitet und erklärt, auch in mystischem Sinne, nämlich dass Elia auch tatsächlich präsent ist. Das ist der Hintergrund der Präsenz Elijas in der Geschichte der Erhöhung Jesu auf dem Berg, aber sie ist auch sehr weit verbreitet in rabbinischer Literatur. Zum Beispiel kommt den Rabbinern Elia beinahe täglich entgegen, wenn sie mit Problemen beschäftigt sind; da kommt ein unbekannter Mensch, und der erörtert diese Probleme, und dann: „Ah, das war Elia!“ Aber auch in persuasivem Sinn in ethischer Literatur: dass der Arme, der da kam und um Brot bat, nicht nur ein Armer war; das war Elia selbst. Ich denke, dass dieser Versuch vielleicht sogar eine Art Antwort der Rabbiner auf diese frühchristliche Spiritualität wäre. In der jetzigen Forschung sind wir von der Phase von jüdischen Mustern im Christentum übergegangen zu einem mehr dialektischen, dialogischen Modell darüber, wie Judentum und Christentum sich gegenwärtig und gegenseitig bezeichnen, beeinflussen und auch geprägt haben. Es gibt sehr viele Beispiele dafür, und dies wäre eines davon, würde ich sagen. Wenn es um Gott geht, haben die vorsichtigen Rabbiner natürlich immer den Unterschied zwischen Mensch und Gott unterstrichen. Im Christentum besteht dieser Unterschied auch, will aber natürlich auch überbrückt werden.

ROSENBERGER: Wenn ich es richtig verstanden habe, sagen sie ja in Bezug auf Mt 25 und Mt 5,16, dass die Werke der Barmherzigkeit so etwas wie ein Beispiel sind für die vielen hunderte möglichen gute Werke, also die Vielfalt der guten Werke, die in der Tora angesprochen wird, und das seien in Mt 25 exemplarisch also einige, die herausgegriffen sind. Und dann habe ich eine andere Linie wahrgenommen, als Sie gesagt haben, dass

womöglich diese Liste der Werke der Barmherzigkeit schon eine gemeindliche Praxis von Bruderschaften reflektiert, die genau diese Werke in ihrer Bruderschaft ausgeübt haben und sich deren angenommen haben. Jetzt meine Frage: Da entsteht ja eine gewisse Spannung zwischen diesen beiden Ursprungslinien, die zu den Werken der Barmherzigkeit führen. Einerseits sind sie – ich sage es ein bisschen provokant – nur Exempel, im anderen Fall sind sie doch spezifisch bezogen auf eine gewisse Institution. Haben sie irgendwo Indizien dafür, wie diese Spannung damals in den frühjüdischen oder frühchristlichen Gemeinden wahrgenommen wurde?

OTTENHEIJM: Wir reden tatsächlich auch über die Art und Weise, wie die frühchristliche, frühjüdisch-christliche Gemeinde Matthäus das mosaische Gesetz interpretiert hat. Zum Beispiel gibt es dort eine Diskussion über die Frage, ob diese Christen, die männlichen Mitglieder dieser Gemeinde, die Beschneidung noch praktiziert haben. Ich bin davon überzeugt, dass es so ist, weil es kein Indiz dafür gibt, dass es umstritten war, wie z.B. in paulinischen Schriften, wo das natürlich der Fall ist. Aber ich muss gestehen, dass ich keine Beweise dafür habe. Der Textbefund bei Matthäus aber bestätigt, denke ich, meine Analyse, und zwar deshalb, weil im Vorfeld der Bergpredigt Jesu nicht nur dieser Ausdruck „erga kala“ – gute Werke – genutzt wird, sondern auch gesagt wird: Wer einem dieser Mindesten diese Gebote tut und sie lernt, der wird groß heißen im Königreich des Himmels. Und in Mt 25 geht es auch um die Erbschaft des Königreiches Gottes, also um dasselbe. Aber wer einem dieser Mindesten diese Gebote nicht tut und sie nicht lernt, wird gering heißen im Königreich. Also gibt es eine Verbindung, die nicht genau dieselbe ist wie in Mt 25, aber doch diese Verbindung zeigt. Ich würde sagen, dass es eine hypothetische exegetische Lösung dieses Problems wäre, dass in der Bergpredigt Jesu seine praktische und auch ethisch-praktische Lehre ausgezeichnet wird: „Ihr habt gehört, ihr sollt nicht töten.“ Ich frage immer meine Studenten: „Sagt Jesus uns jetzt, dass Nicht-Töten nicht mehr wichtig ist? Und dass ein Mörder nicht mehr vor Gericht kommen muss?“ Natürlich nicht, das würde „meschuggene“ sein, wie die Juden sagen, total „meschuggene“. Aber von da ausgehend zeigt er auf – sowohl aufgrund der griechischen Texte als auch aufgrund rabbinischer Parallelen –, dass es hier um eine Anschärfung dieses Gebots geht, wobei er sagt: Natürlich ist Nicht-Morden wichtig, aber Mordversuche beginnen schon im Mund. Die Rabbiner sagen so: Wenn ich einen Menschen vor einem Publikum beschäme, dann zieht das Blut aus seinem Angesicht, und das ist Blutvergießen, das ist Mord. Das ist eine metaphorische Art zu sagen, dass das schon ein Mordversuch ist. Natürlich nicht in juridischem Sinne; wenn man damit vor Gericht kommt, dann würde

der Richter sagen: „Ja, das ist nicht nett, aber regeln Sie das zu Hause oder machen Sie es gut“ – oder so ähnlich; aber du kommst nicht ins Gefängnis. Aber im ethischen und im religiösen Sinn ist es tatsächlich ein Mordversuch. Eine etwas hyperbolische Sprache. Also das wäre meine Lösung.

Zweite Bemerkung auf ihre Frage: Da kommt etwas hinzu im zweiten Jahrhundert, z.B. in Antiochia am Orontes. Das war eine sehr wichtige Stadt, die zweite Großstadt des römischen Reiches und eine Stadt mit einer sehr hohen Immigrationsziffer, aber auch mit einer sehr hohen Sterbeziffer. Dort war die Existenz sozial-ethischer Auffangformen – wie Krankenpflege, Armenpflege, Brotdarbieter, Waisenkinder auffangen, keine Kinder ermorden, wie es im griechischen Umfeld, ich will nicht sagen üblich aber praktiziert war, – eine lebensnotwendige Tatsache, um als soziale Institution, als Gruppe zu überleben. Wie Magnus Zetterholm in einer sehr wichtigen Studie zu dieser Sache aufgezeigt hat, war die Vernetzung der Christen und Christinnen in Form religiöser Vereine und gespeichert in dieser Praxis der guten Werke eine auch apologetisch sehr erfolgreiche Form. Die Christen waren auch imstande, im Laufe des 2., 3. und 4. Jh. zu einem wichtigen Teil des städtischen Lebens auszureifen. Wenn man z.B. die Predigten von Johannes Chrysostomus ansieht, der für mein Fach eine sehr problematische Figur ist: Dieser „Goldmund“ hat die meist schroffe antijüdische Spitze erfasst. Aber wenn man auf seine sozialen Anliegen blickt, dann ist das wirklich wunderbar. Es ist unglaublich, was dieser Bischof da getan hat; das war sozusagen eine Fortsetzung dieser matthäischen persuasiven Strategie.

REISINGER: Nachdem Franz Kübler in das Lukasevangelium hinüber geschaut und den barmherzigen Samariter genommen hat, ist mir im Zusammenhang mit Ihrer Rede von Bruderschaften usw. auch die christliche Ordenstradition eingefallen bzw. Augustinus, der am Anfang seiner Ordensregel sagt: Das ganze Evangelium ist eigentlich für die Jerusalemer Urgemeinde gedacht, und dort ist keiner, der Not leidet. Die Frage ist: Ist so eine Bruderschaft oder Elitegruppe auf sich selber bezogen, oder gilt eine soziale Verpflichtung auch nach außen? Und da berühre ich ein bisschen das, was Christoph Niemand gefragt hat, nämlich die Spiritualisierung oder fast mystische Betrachtung; diese ist ja zumindest ambivalent, wenn nicht sogar gefährlich, wenn man in jedem Armen, in jedem Bruder von mir aus, dann auch Christus sieht. Mir fällt dazu immer wieder diese eine Geschichte ein: In einem Krankenhaus bedankt sich eine Kranke bei einer geistlichen Schwester, dass sie sie so gut gepflegt hat und ihr so geholfen hat. Und die Schwester sagt darauf: „Ja das war nur für den Herrn.“ Worauf die Frau ganz enttäuscht sagt: „Ich habe

geglaubt, Sie tun es für mich.“ Also, eschatologisch die Sache vorwegnehmen, das ist alles recht und schön; und in allem gleich Christus zu finden. Aber wie ist das im Hier und Jetzt zu realisieren gegenüber einer Gesellschaft, die halt anders ist als möglicherweise eine Idealgesellschaft? So sehr das ja auch mit der Jerusalemer Urgemeinde eine Idealisierung ist, die im 5. Kapitel der Apostelgeschichte dann schon ganz anders aussieht.

OTTENHEIM: Natürlich, Idealisierung gibt es sowohl im christlichen als auch im jüdischen und griechisch-paganen oder hellenistischen Bereich. Also das könnte unterstrichen werden. Aber ich denke, das wurde sehr gut angeführt mit dieser Geschichte von dem Blinden in Jericho, sodass die Frage nach dem Hilfebedürfnis den Anliegen des Praktizierenden vorausgehen muss. Nur dann bekommt man den Menschen zu Gesicht. Und das ist auch in der Philosophie Levinas so wichtig zu sehen, dass nicht meine Subjektivität vorausgeht sondern die Heteronomie des Anderen. Ich muss zuhören, bevor ich etwas tue, um diese Sichtweise mit Mt 25 zu verbinden.

Und die eine Frage – ich glaube, dass nicht die mystische Exegese dieser Metapher die richtige wäre, sondern die juristische. Es ist eine Gerichtsschilderung, die hier stattfindet. Und das ist auch der große Unterschied zum barmherzigen Samariter in Lukas. Das ist keine Gerichtsschilderung, es ist eine Antwort auf die Frage: Wie soll ich meinen Nächsten lieb haben, und wer ist dann der Nächste? Und die interessante Sache in Lukas ist – das ist wirklich phänomenal –, dass die Frage, wer ist der Nächste, hier nicht gestellt wird aus der Sicht der Hilfsgeber, sondern aus der Sicht der Hilfsempfänger. Wer war der Nächste für diesen Mann, der da auf dem Boden lag und der Hilfe bedurfte? Also die Antwort, dass ich etwas für Christus tue, ist nicht relevant. Die Antwort muss von dem Menschen her gegeben werden, dem ich geholfen habe. Matthäus setzt uns sozusagen auf eine andere Fläche, das ist eine Gerichtsfläche. Und ich denke, man muss ja auch mit typisch biblischen und arabischen hyperbolischen Metaphern rechnen. Die Geschichte muss nicht eins zu eins übersetzt werden wie eine tagtägliche Situation, wiewohl diese Geschichte natürlich schon so vorgeht mit allen Problemen. Sie rühren einen weichen Punkt dieses Konzepts an.

Die erste Frage war die Partikularität und Universalität von Gemeinde und Außenwelt. Ich denke, dass die Antwort hier dialektisch sein muss. Die christliche Präsenz war immer schon in kleinen Gruppen innerhalb einer großen, überwiegend griechisch-römischen paganen Kultur. Die Juden waren in der Sicht einiger Forscher mit maximal etwa 10% Teil dieser Bevölkerung. Aber daneben gab es natürlich viele anderen Kulte und Völker. Die

ersten Versuche zielten darauf, die interne Solidarität zu prägen, zu untermauern und zu bestärken. Man hat von Anfang an die Frage gestellt: Wie verhalten wir uns zu denen außerhalb? Aber in Matthäus war diese Frage zuerst und vor allem die Frage nach dem Verhältnis von Juden und Nicht-Juden. Ich bin Teil der exegetischen Schule, die sagt, dass Matthäus sozusagen den Übergang vom Judentum zu einem neuen jüdisch, nicht-jüdischen Christentum durchbuchstabiert. Und wo Lukas und die Apostelgeschichte nach den noachidischen Geboten vorgeht, also den universalen Geboten, die jeder Mensch halten muss, da arbeitet Matthäus mit der Idee der guten Werke.

KREUTZER: Ich knüpfe an die Debatte an, die von Christoph Niemand und Ferdinand Reisinger aufgemacht wurde, und blende zurück auf den ersten Vortrag von Franz Küberl: nämlich auf die Motivation der Ethik, die Motivation des guten Handelns und die Frage, welche Inspiration daraus aus Mt 25 folgt. Man könnte sich idealtypisch zwei Formen der Motivierung guten Handelns vorstellen: Die eine wäre eine Selbstevidenz der Not, ein induktiver Ansatz, wenn man so will, den ich bei Levinas erkenne: das Diktat des Helfens, ohne dass das vorher reflektiert wird, ohne dass das aus irgendeiner Weltanschauung abgeleitet wird. Oder man könnte die Motivation des Helfens eben auch deduktiv ansehen, also aus einer bestimmten Weltanschauung ableiten: Aus einer christlichen Überzeugung sind bestimmte Dinge geboten, und eben deshalb muss ich bestimmte Werke der Barmherzigkeit leisten. In Ihren Interpretationen sehe ich jetzt Vorlagen für beide Modelle. In dem Moment, in dem Sie gesagt haben, die Stelle Mt 25 hat Parallelen zu einer universalen Ethik, die man auch in der Philosophie sieht, sehe ich eher diese Selbstevidenz der Ethik und des Helfens; in dem Sühnegedanken, der auch angesprochen wurde, in der Mystifizierung des Armen – auch als Instrumentalisierung einer menschlichen Begegnung für theologische Zwecke – ist eher ein deduktiver Ansatz da.

Jetzt noch einmal zurückgeblendet auf diese rhetorischen Figuren von Mt 25, die Sie angesprochen haben. Da gibt es diese rhetorische Figur, dass diejenigen, die helfen, nicht wissen, dass sie etwas Religiöses tun; daher die Nachfrage derjenigen, die geholfen haben, an den Weltenrichter: „Wo haben wir denn überhaupt etwas für dich getan?“ Diese Anonymisierung, religiöse Anonymisierung des Helfens geht eher in Richtung einer Selbstevidenz der Ethik. Man hat also, und das ist auch ein Motiv, das in der systematischen Theologie des 20. Jh. zumindest in bestimmten Richtungen meines Erachtens stark ist, einen Primat der Praxis, die in einem zweiten Anlauf erst religiös gedeutet wird. Etwa bei Karl Rahners Idee des anonymen Christseins, bei Johann Baptist Metz im Primat der Pra-

xis, auch bei der Befreiungstheologie mit der Option für die Armen. Tun denn die systematischen Theologen und Theologinnen recht, wenn sie zur Legitimierung dieses Postulats des Primats der Praxis auf Mt 25 und diese Figuren zurückgreifen?

OTTENHEIM: Das Problem ist vielfältig. Natürlich versuche ich den Text in historischer Hinsicht zu verstehen. Und in historischer Hinsicht unterschreibe ich die apologetische und auch die rhetorische Dimension, womit sich eine partikuläre religiöse Gruppierung universal verstehen will. Das ist mein historischer Ansatz. Aber natürlich ist Exegese nicht nur historisch. Die historisch-kritische Exegese hat ihre längste Zeit schon gehabt. Es gibt ja auch eine wirkungsgeschichtliche und eine rhetorische, reader response, und eine intuitive Lesung der Texte; es gibt in der Praxis sehr viel mehr als ich hier aufgezeigt habe. Und dann komme ich auf eine nicht gerade befriedigende Antwort auf Ihre Frage. Ich denke, dass es eine paradoxe Situation gibt. Denn das Motiv der Unwissenheit ist nicht mehr Unwissenheit, wenn wir darum wissen: Indem wir uns durch diese Geschichte bewusst sind, dass wir gerade dann etwas machen können, wenn wir es nicht wissen, wissen wir es. Genauso war es beim Beispiel von Ferdinand Reisinger: Instrumentalisierung dieses kranken Menschen. Da gab es so einen Konflikt: Ich tue etwas, weil ich weiß, warum ich es tue; aber ich sollte es eigentlich tun, ohne es zu wissen. Das erscheint mir auch aus systematischer Sicht als ein großes Problem. Und ich habe so etwas auch in den ersten Beiträgen gespürt, wo gesagt wurde, dass das Hilfsangebot auch viele Probleme mit sich bringt: Leute bringen ihre eigene Geschichte ein oder übertragen auf den Empfänger bzw. die Empfängerin ihre Erwartungen oder ihre Gefühle, oder so ähnlich. Keine befriedigende Antwort, aber ich muss hier aufhören.

REISINGER: Nur eine kurze Anmerkung dazu. Dieses paradoxe Element gibt es in der Ikonographie beim Heiligen Augustinus ganz typisch. Da ist eine Szene: Augustinus wäscht einem Bettler die Füße und erkennt in ihm Christus. Also, es ist eigentlich Christus, der die Fußwaschung vollzieht; und genau in diesem Moment erkennt er aber im Bettler Christus. Da kommt das Paradoxal voll zum Ausdruck.

Martin HOCHLEITNER

„Gutmenschenkunst“ – Beispiele, Rezeption und Wirkung von Kunstprojekten der 1990er Jahre. Ein Resümee des Vortrages

Der im Rahmen des Symposiums gehaltene Vortrag über „Gutmenschenkunst“ der 1990er Jahre gliederte sich in drei Abschnitte: Der erste definierte den Begriff in Bezug zu konkreten künstlerischen Projekten und beschrieb deren Kontext, Intention und Ausführung. Der zweite versuchte die Signifikanz der vorgestellten Arbeiten für die 1990er Jahre durch Vergleiche mit Kunstprojekten der 1980er Jahre zu argumentieren. In diesem Abschnitt fokussierte der Vortrag vor allem die Entwicklung der Skulptur von den 1980er zu den 1990er Jahren. Das dritte Themenfeld des Referates reflektierte die Kunst der 1990er Jahre aus der Sicht der aktuellen Kunstproduktion und suchte abschließend nach (historischen) „Werken der Barmherzigkeit“, die von Künstlerinnen und Künstlern zuletzt als „Kunst über Kunst“ aufgegriffen worden waren.

Den Ausgangspunkt des Vortrages bildete die Feststellung, dass für die Konzeption und Rezeption von Kunst seit den 1980er Jahren eine Abfolge von charakteristischen Leitbegriffen ausgemacht werden kann. In einer jüngeren Kunstgeschichte wurde die Formierung entsprechender Begriffe exemplarisch durch das 1999 erschienene Buch „Kunst und ihre Diskurse. Österreichische Kunst in den 80er und 90er Jahren“ sowie den 2009 von Andreas Schlaegel im Kunstmagazin „Spike“ (Heft 22) publizierten Beitrag „You Say Goodbye, I Say Hello *Relational Aesthetics!*“ vorgestellt.

Beide Texte behandelten dabei aus sehr spezifischer Perspektive jene Kunstformen, die der Vortrag als künstlerische Handlungsformen in gesellschaftlichen Kontexten zu beschreiben versuchte. Das Buch von 1999 erörterte die „Sozialpragmatik“ entsprechender Projekte. Der Essay von 2009 widmete sich dem Phänomen der Bezugnahme einer jüngsten Generation von Künstlerinnen und Künstlern auf die „Gutmenschenkunst“ der 1990er Jahre. Wo sich dieser Beitrag bei der Beschreibung der Projekte aus den 1990er Jahren um die Entrierung des Begriffs der „relationalen Ästhetik“ bemühte, versuchte der Vortrag stärker die Idee einer „Kunst als Dienstleistung“ zu vermitteln.

Besonders eindrücklich konnte die Argumentation am Beispiel ausgewählter Projekte der 1993 in Wien gegründeten Gruppe „WochenKlausur“ entwickelt werden. Exemplarisch nützte das Kollektiv aus Künstlerinnen und Künstlern unter der Leitung von Wolfgang Zinggl im Sommer 1993 die Einladung für eine Ausstellung in der Wiener Secession, um in diesem Rahmen – erfolgreich - einen Krankenwagen für eine mobile medizinische Versorgung von obdachlosen Menschen zu organisieren. Sechs Jahre später war die „WochenKlausur“ auch Teil des von Peter Weibel kuratierten Projektes für den österreichischen Pavillon auf der Biennale in Venedig. Weibels Motto der „Offenen Handlungsfelder“ funktionierte als ein „theoretisches Dispositiv, unter dem er Manifestationen zusammenfasste, die vom Wortspiel über politische Internet-Aktivitäten und naturwissenschaftliche Hypothesen bis hin zu konkreten Hilfsmaßnahmen für den Kosovo reichen“ (Michael Hübl) konnten. Der Beitrag der „WochenKlausur“ präsentierte sich im österreichischen Pavillon als eine Bürosituation, in der die Gruppe über ihre in Mazedonien begründeten Sprachschulen für kosovo-albanische Flüchtlinge des Balkankrieges informierte und mit Werbemaßnahmen ein Fundraising betrieb. Im Rahmen der 48. Biennale von Venedig entsprach das Projekt der „WochenKlausur“ dem, sowohl von Peter Weibel als auch von Harald Szeemann für die Biennale insgesamt verfolgten kuratorischen Anliegen, auf den damals so aktuellen Balkankrieg zu reagieren. Mit seiner Auswahl für „Offene Handlungsfelder“ verfolgte Peter Weibel 1999 letztlich auch eine programmatische Zusammenfassung für eine künstlerische Praxis, die er in ihrer „Kontextualität“ als so kennzeichnend für die Kunst der 1990er Jahre bezeichnet hatte.

Konnten durch diese beiden Konzepte der „WochenKlausur“ exemplarische Vorstellungen von einer „Kunst als Dienstleistung“ skizziert werden, so wurden im Rahmen des Vortrages mit zwei weiteren künstlerischen Positionen bewusste Diskussionsimpulse über Grenzen und Tabubereiche von künstlerischen Projekten zu gesellschaftlichen Realitäten gesetzt. So ließ Santiago Sierra 1999 bei seiner Arbeit „250 cm line tattooed on 6 paid people“ sechs nebeneinander stehenden jungen Kubanern für 30 Dollar eine Linie auf den Rücken tätowieren, um damit die brutale Lebenswirklichkeit von Arbeitslosen und drogenabhängigen Prostituierten vor Augen zu führen.

Das Atelier Van Lieshout wiederum stellte 2001 im Rahmen der Biennale von Venedig ein für die Ärztinnengruppe „Women on Waves“ konzipiertes Klinikschiff vor. Dieses sollte in internationalen Gewässern die Möglichkeit für Schwangerschaftsabbrüche anbieten, um einerseits die Sterberate bei illegalen Abtreibungen zu senken und andererseits Frauen die Entscheidungsfreiheit über ihre Schwangerschaft zu geben.

Der zweite Teil des Vortrages behandelte einerseits die Theoriebildung zu einer „Kunst als Dienstleistung“ und versuchte andererseits, entsprechende Konzepte in einer jüngeren Kunstentwicklung zu verorten. Für die erste Überlegung konnten sowohl das Kapitel „Sozialpragmatik“ von Christian Kravagna zu den Projekten der „WochenKlausur“ als auch die Ausstellung „Das Ende der Avantgarde. Kunst als Dienstleistung“ in der Kunsthalle der Hypo-Kulturstiftung in München von 1995 pointierte Hinweise auf die Beschreibung und Analyse sowie die Entwicklungen und Tendenzen entsprechender Kunstformen in den 1990er Jahren liefern. Für das zweite Thema wurde die Formierung von Kunstbegriffen am Beispiel der internationalen und alle zehn Jahre stattfindenden Ausstellung „Skulptur.Projekte.Münster“ vorgestellt. Während die künstlerischen Arbeiten von 1987 ganz im Zeichen des „Ortsbezuges“ standen und wie die Beiträge von Lothar Baumgarten, Ulrich Rückriem und Sol LeWitt in ihrer formalen Gestaltung, inhaltlichen Konzeption und funktionalen Ausrichtung auf einen Ort, seine Geschichte und seine Benutzung reagierten, verfolgte der Großteil der Projekte von 1997 ein völlig anderes Konzept, das – bei gleichzeitiger Abkehr von einem kanonischen Skulpturenbegriff – mit unterschiedlichen Mitteln und Strategien grundsätzlichen Funktionen von Kunst in gesellschaftlichen Kontexten nachging.

Exemplarisch wurden im Rahmen des Vortrages die Projekte von Tadashi Kawamata und Wolfgang Winter / Berthold Hörbelt vorgestellt. Kawamata hatte für seinen Beitrag zu „Skulptur.Projekte.Münster“ mit Suchtkranken der Brijder-Klinik in Alkmaar ein Boot konzipiert. In Münster wurde dieses auf dem Aasee als Fährschiff zwischen anderen Projekten der Ausstellung tatsächlich eingesetzt.

Wolfgang Winter und Berthold Hörbelt errichteten mit Getränkeboxen insgesamt vier Informationsstände, die in der Innenstadt von Münster sowohl als skulpturale Architekturen als auch als konkrete Informationsdisplays funktionierten und gleichzeitig die Möglichkeit von realen Architekturlösungen mit billigen und einfach verfügbaren Materialien modellhaft vorstellten.

Was beide Projekte im Zuge des Vortrages als charakteristisch für die Kunst der 1990er erscheinen ließ, war ihr zum Ausdruck gebrachtes Selbstverständnis, ein Kunstprojekt grundsätzlich jenseits fixierter Gattungsgrenzen und Werkformen als ein offenes Handlungsfeld zu verstehen. *Gut* und auf den *Menschen* bezogen waren ihre Versuche, Dritte nicht als bloße Rezipientinnen und Rezipienten in das jeweilige Projekte zu integrieren, sondern das Kunstwerk *mit ihnen* und *für sie* zu konzipieren und in einen gesellschaftsbezogenen Prozess zu integrieren. Hier ging es um einen *künstlerischen Ansatz (...), der zwischenmenschliche Interaktionen und ihren sozialen Kontext zum Ausgangspunkt nahm, um Arbeiten in Gestalt*

von sozialen Gesten, Zeichen und Formen zu realisieren. Galerieräume wurden zu Orten für Feste, Begegnungen und Gespräche transformiert. Andere Strategien beinhalteten Verträge zwischen Künstler und Betrachter oder die Gestaltung von Räumen und Lebenssituationen – alles um neue Beziehungen und neue ästhetische Kontexte zwischen Künstler und Publikum, der Kunst und der Welt zu initiieren (Andreas Schlaegel). Genau dies schien wenige Jahre später die typische „Gutmenschenkunst“ der 1990er Jahre zu repräsentieren.

Im dritten und abschließenden Teil des Vortrages wurde das 2011 vom „Schaulager“ in Basel präsentierte Projekt „Fabiola“ des belgischen und nunmehr in Mexico City lebenden Künstlers Francis Alÿs vorgestellt. Dieser hatte über knapp zwei Jahrzehnte Bildnisse der Heiligen Fabiola gesammelt. Die römische Adlige des 4. Jahrhunderts hatte ihr Vermögen zur Unterstützung der Armen und Kranken verwendet und ein Siechenhaus in Rom - als erstes Krankenhaus der westlichen Welt - gegründet. Die in Basel ausgestellten Bilder der Heiligen Fabiola waren von Alÿs großteils auf Flohmärkten und in Antiquitätengeschäften in Europa und Amerika erworben worden. Er zeigte sie in dem dabei jeweils vorgefundenen Zustand als anonyme Porträts einer Frau, die heute u.a. als Patronin der Krankenschwestern gilt.

Im Rahmen des Vortrages bot das Kunstprojekt von Francis Alÿs die Möglichkeit, das Thema der Barmherzigkeit in einem klassischen Sinn (in diesem Fall als Bildnisse einer barmherzigen Frau) anzusprechen und mit dem Hinweis auf eine „Kunst (von Alÿs) über (eine in den Porträts repräsentierte) Kunst“ den für die letzten Jahre so charakteristischen Kunstbegriff der „Referenzkunst“ vorzustellen. Damit sollte noch einmal die einleitende These, dass für die Konzeption und Rezeption von Kunst seit den 1980er Jahren eine Abfolge von charakteristischen Leitbegriffen ausgemacht werden kann, unterstrichen und die „Dienstleistung“ als eine wesentliche Orientierung künstlerischer Konzepte in den 1990er Jahren betont werden.

Diskussion im Anschluss an den Vortrag von Martin Hochleitner

Transkribiert von Klara PORSCH

gekürzt und stilistisch bearbeitet von Anita SCHWANTNER

OTTENHEIJM: Das Projekt mit den Drogenabhängigen ist wahrlich schockierend. Es stellt sich erneut die Frage nach Instrumentalisierung. Vorhin war sie Thema in Bezug auf einen Text, eine Praxis, aber auch in Bezug auf Ästhetik. Das Bild von Pistoia und das Werk des holländischen Malers zeigen uns arme Leute in einer religiös-ästhetischen Situation. Aber m. M. geht es nicht so sehr um die armen Leute, sondern um meine Seele. Ich als Zuschauer soll hineingezogen werden in diese Dynamik, in diesen Austausch, diesen Dialog, den das Kunstwerk aufwirft. Wenn das Projekt mit den Drogenabhängigen auch diese Fragen auslöst, dann wäre es meines Erachtens gelungen. Nimmt der Künstler dazu Stellung? Kommentiert er diese Art der Instrumentalisierung? Weil das, was hier geschieht ist auch in ethischer Hinsicht problematisch.

HOCHLEITNER: Absolut! Und daher gibt es auch in diesem Buch, das ich am Beginn meines Vortrages erwähnt habe, bei aller Offenheit gegenüber diesem Kunstbegriff, eine sehr kritische Auseinandersetzung mit der „WochenKlausur“. Wenn ich das ganz kurz zitieren darf: „Was an der Vorgangsweise von ‚WochenKlausur‘ allgemein problematisch ist, und hier besonders deutlich wurde, ist das außer Acht lassen von Überlegungen bezüglich des Autoritätsverhältnisses ihrer Handlungen. Der Habitus derer, die die Probleme erkennen und sie lösen, lässt nicht nur bestehende Machtverhältnisse unhinterfragt – hier die Helfer, da die Bedürftigen – er behandelt die Betroffenen auch als sprach- und handlungsunfähige Subjekte.“ Das ist eine Kurzzusammenfassung, die selbst sozusagen auf die Projekte der „WochenKlausur“ schon angewendet wird. Viele Projekte von Santiago Sierra wurden auch abgesagt. Es gibt einige Projekte, die gar nicht realisiert werden konnten, wo Kunstinstitutionen selbst Zensur geübt haben. Das möchte ich jetzt nicht kommentieren, sondern nur referieren. Aber das, was ich insgesamt bei den Projekten so bemerkenswert finde ist, dass es absolut um diese Grenzen geht, dass diese im Kunstkontext, teilweise mit der Brutalität der Realität auch überschritten werden. Die Trennung – da ist die Kunst und da ist das Leben – wird aufgehoben. In dieser konkreten Situation wird die Verfügbarkeit

eines Menschen für einen Geldbetrag oder für einen Schuss Heroin genauso erlebbar, wie es auf der Straße passiert. Und diese Direktheit ist dann unglaublich verstörend und auch frustrierend. Sie ist ein Kennzeichen für die Kompromisslosigkeit dessen, was Santiago Sierra ja auch verfolgt.

OTTENHEIJM: Ich fange an mich selber „zu riechen“, um ein Bild von heute Morgen zu zitieren, indem ich da zusehe, weil ich zu sehr betroffen bin. Ich werde jetzt Teil einer Geschichte, die ich nicht gewählt habe. Das ist sehr interessant im ästhetischen Bereich.

SCHERSCHEL: Hebt die Kunst tatsächlich Grenzen auf oder reproduziert sie ein Machtverhältnis? In welchem Sinne geht es um Aufhebung der Grenzen? Einerseits geht es um die Instrumentalisierung derer, die dargestellt werden. Für mich kommt das am extremsten in dem Bild der Frauen zum Ausdruck, die Geld dafür bekommen, um ihre Sucht befriedigen zu können. Dieses Bild, das für den diese Kunst Rezipierenden dazu dient, sich darüber zu entsetzen und dann über diese Missstände informiert zu werden; aber in welcher Art und Weise? Meine Idee war dazu, eventuell Situationen von Not und Elend auch einen Platz zu geben, ohne Not und Elend tatsächlich in Frage zu stellen. Ist es eine Art und Weise mit künstlerischem Schaffen Not und Elend festzuhalten, zu fixieren? Wird damit tatsächlich irritiert oder wird das, was eben Bestandteil dieser Welt ist in Form von Kunst reproduziert, sichtbar gemacht und einem bestimmten Publikum als Information zur Verfügung gestellt?

HOCHLEITNER: Auch für mich ist der Aspekt des „Sichtbar-Machens“ interessant und zwar in moralischer Hinsicht. Hier werden wirklich Menschen tätowiert, sie bekommen wirklich Drogen. Menschen werden sozusagen unmenschlichst behandelt, wenn sie acht Stunden in einem Karton sitzen müssen. Sie werden sinnlosest verwendet, um tausende Löcher zu graben. Dieses Sichtbar-Machen und diese Radikalität, dann letzten Endes auch so zu tun, nicht eine Parallelwelt zu zeichnen, sondern genau diese Direktheit dann auch zu verfolgen, das ist explizit bei Santiago Sierra der Fall. Man kann aber natürlich sagen, dass die Rezeption im Kunstkontext gleichwohl wieder eine geschützte Werkstätte ist, da gebe ich Ihnen auch recht. Es ist aber auch so, wie es schon in früheren Jahren Projekte gegeben hat, wo Menschen mit ihrem eigenen Körper erbarmungslos umgegangen sind und dies als Kunstprojekt formulierten in Bezug auf den Umgang der Gesellschaft mit dem Körper. Die Projekte haben oft einen symbolischen Gehalt, der aber so schwer erkennbar ist, weil die Darstellung so real ist.

KOLLER: Für mich stellt sich die Frage nach der Wirksamkeit dieser Kunst. Bei den beiden Beispielen, die im weitesten Sinne eher architektonischer Art waren, jenes der „WochenKlausur“ und jenes des Containerschiffes, ist der Anspruch oder auch die Wirksamkeit etwas klarer. Diese regen an, nach den Strukturen zu fragen und danach, was man ändern möchte. Bei den anderen Beispielen habe ich den Eindruck gewonnen, dass das nicht nur auf Bewusstseinsbildung hingeht, sondern eher zum Ausdruck des Bewusstseins des Künstlers oder der Künstlerin selber wird. Das finde ich auf einer anderen Ebene angesiedelt, als der politische Anspruch, der bei diesen Themen eigentlich eine Rolle spielen könnte. Wo ist in diesem Spannungsverhältnis – einerseits dem vorrangigen Anspruch sich selber auszudrücken und andererseits der Mitwirkung an politischer Veränderung kultureller, gesellschaftlicher Prägung – die Wirksamkeit der Projekte, die von sich reden gemacht haben, in Gesellschaft hinein? Das Wort von der „Gutmenschenkunst“ ist völlig negativ geprägt. Hängt das damit zusammen, dass sich jemand rein künstlerisch ausdrückt, oder damit, dass jemand sein oder ihr Verhältnis zur Gesellschaft und auch die Ohnmächtigkeit zum Ausdruck bringt? In dem Sinne: Ich, als Künstler oder Künstlerin, weiß eigentlich auch nicht, wo ich genau ansetzen soll, um etwas zu verändern; ich sehe die sozialen Spannungen, die Verlierer und Verliererinnen in der Gesellschaft und kann nur anmerken, was falsch läuft.

HOCHLEITNER: Das Ziel meines kurzen Vortrages war es, ein kurzes Requiem zu zeichnen. Ich habe versucht zu zeigen, dass es in den 1990er Jahren eine andere Fragestellung von Kunst gegeben hat: Kunst als Dienstleistung, wo man sozusagen das eigene künstlerische Tun auch anders definieren konnte. In der klassischen Malerei und der klassischen Skulptur war es ähnlich. Da ist plötzlich ein Begriff, der prägend ist für das, was ich tue, für die Kunstproduktion, aber es ist auch ein Sammelbegriff für die Kunstrezeption. Ausstellungsprojekte widmen sich zum Beispiel dieser Fragestellung der Dienstleistung. Interessant ist, wie dann aus einer Perspektive der Jahre 2007/08 diese Kunst dann plötzlich als Gutmenschenkunst abgetan wird. Und tatsächlich, vieles was in den 1990er Jahren ganz stark in unterschiedlichen Kontexten gezeigt, vermittelt wurde, ist sehr stark zurückgetreten. Da gab es wenige Projekte, die in den Nullerjahren so angesetzt waren. Ich finde, dass die Fragestellung des Gutmenschen auch höchst politisch ist, in dem wie das Wort in Österreich gebraucht wurde. Wer hat es gebraucht? Was wurde damit kritisiert? Das Spannendste sehe ich jetzt dort, wo ohne soziale Implikation Künstlerinnen und Künstler, wie Lisl Ponger oder Franz Kapfer, das, was wir sofort als politisch korrekte Sprache – die verwenden bestimmte Worte nicht – sozusagen dieses Bewusstsein

von correctness auch in der Auseinandersetzung mit Kunstgeschichte suchen, dass das plötzlich auch als Gutmenschekunst kritisiert wird. Wenn jemand sagt: „Der Mohr von Julius Meindl“ – das ist etwas, wo niemand beispielsweise in der Früh bei seinem Kaffee und bei der Marmelade ein Problem hat – aber wenn Menschen auf das hinweisen, was hinter dieser Marke, dem Logo steckt, wenn versucht wird die Geschichte und die Zusammenhänge zum Beispiel mit Kunst zu erzählen, dann ist das für mich höchst spannend.

REISINGER: Es wurden uns zu einem großen Teil Inszenierungen vorgestellt, und mir ist in den Sinn gekommen, dass Mt 25 auch so eine Inszenierung ist. In der Geschichte mit den Schafen und Böcken spielt sich einiges ab. Und Jesus passt nach meinem Dafürhalten mit seiner Geschichte völlig nach Venedig oder nach Kassel, wenn er das auf moderne Art und Weise präsentiert. Wie geht man allerdings mit dem ganzen Thema im gesellschaftlichen Kontext um? Der Ausdruck Gutmenschentum betrifft ja nicht nur die Künstler, die etwas machen wollen, sondern eher die Rezipienten, die beispielsweise nach Venedig oder Kassel fahren. Liegt der Ausdruck Gutmenschentum vielleicht auf einer Ebene mit dem Begriff der Schönfärberei? Passiert nicht gerade vieles, was heute mit dem möglichst Wilden der Kunst versucht wird, trotzdem auf der Ebene einer Schönfärberei? Wenn man sagt „Es ist ein schönes Foto, nur einen Kratzer hab ich halt drinnen.“ Kann sich die Funktion von Kunst darin erschöpfen? Was ist die Möglichkeit von Kunst? Wenn ich an den radikalen Anspruch denke, den wir mit Strukturveränderungen angesprochen haben. Ich würde sagen, dass die Rolle von Kirche und Kunst analog gesehen werden kann. Warum taucht dieser Ausdruck von Gutmenschekunst gerade in jener Zeit auf, in der wir manchen Elementen in der Kunstgeschichte die Funktion „Schönfärberei“ zuschreiben?

HOCHLEITNER: Grundsätzlich bin ich eher ein Vertreter dessen, dass die Kunst nie etwas Isoliertes ist. Die Kunst ist genauso gut oder genauso schlecht, wie alle anderen, alle anderen Fächer, nicht nur die Literatur, sondern auch die Gastronomie, um das sehr plakativ zu sagen. Es ist einfach ein Phänomen, dass in den 1990er Jahren eigentlich bei vielen Projekte im Kunstkontext die Frage gestellt wurde, ob es wirklich nur das Bild oder die Skulptur ist, oder ob können wir mit dem, was wir tun auch andere gesellschaftliche Prozesse auslösen können? Können wir die Fragestellungen auch lösungsorientiert umsetzen? Ich habe bekannte Projekte gezeigt, auch deshalb, weil wir heute ebenso große Formate wie die Dokumenta oder die Biennale nützen, um etwas sichtbar zu machen. Das

Projekt von Weibel wurde damals sehr kritisiert. Aber es gibt viele, die sich sehr zurückgenommen engagieren, ohne irgendeine große Öffentlichkeit oder einen großen Kunstauftritt, wie zum Beispiel „Rotor“ in Graz. Das ist für mich total vorbildlich. Wo das Tun von denen, die das Projekt künstlerisch und kuratorisch verantworten, eine Haltung ist, wo diese Form der Barmherzigkeit gelebt und umgesetzt wird. Das wäre der Ansatz. Es kann dann aber auch einen gewissen Hype geben und etwas kommt auf dem großen Kunstmarkt an. Das ist die Geschichte von Francis Alÿs. Der hört aber genau dort auf, wo die Grenze überschritten ist, ein gutes Beispiel wie Verantwortung wahrgenommen wird.

LEISCH-KIESL: Für mich ist Kunst ein Sehen-Lassen. Das versuche ich immer wieder auszuloten, gerade wenn die Grenzen so verschwimmen. Es ist faszinierend, wenn sich Kunst intensiv in gesellschaftliche Kontexte hineinbegibt, aber Kunst ist nicht Politik. Kunst kann etwas zeigen, Kunst kann sehen lassen und Exkurse anbieten.

REISINGER: Ist das identisch mit bewusst machen?

LEISCH-KIESL: Nein, bewusst ist nur im Kopf, und das Sehen-Lassen der Kunst hat mehrere Aspekte. Darum regt Kunst oftmals so auf. Ende der Neunzigerjahre war die „WochenKlausur“ anlässlich eines Dies Academicus hier an der KTU. Das hat uns damals sehr aufgeregt. Denn man kennt sich plötzlich nicht mehr aus. Die Gesellschaft verändern sie nicht, und Kunst ist es auch nicht mehr. Es ist nur ärgerlich. Es geht jedoch genau um diese Virulenz und die Ohnmacht, die man verspürt. Der Künstler geht jetzt zwischen Israel und Palästina, aber den Konflikt haben wir immer noch. Also lässt es wach sein, aber gleichzeitig zeigt es auch viele Grenzen auf.

HOCHLEITNER: Es stellt sich zum Beispiel auch die Frage, ob der Krankenwagen aus der Kunstsektion gefördert werden kann oder nicht. Das ist das Spannende. Wichtig ist, dass es realisiert werden kann und nicht auf Grund der Nicht-Förderbarkeit aufgegeben wird.

LEISCH-KIESL: Also wie gesagt, Bewusstsein wäre mir zu wenig, weil dieser Begriff zu sehr nur das intellektuelle Verstehen meint.

REISINGER: Das war der Ansatz bei Franz Küberl heute Früh. Der erste Schritt ist eher das Bewusst-Machen, schon auch das Sehen-Können.

LEISCH-KIESL: Das Sehen-Lassen von Kunst beinhaltet viel. Da sehe, fühle und höre ich, mehrere Sinne sind involviert.

ROSENBERGER: Ich stimme dem zu, dass Kunst nicht Politik ist, aber ich würde sagen, Kunst ist politisch.

LEISCH-KIESL: Ja schon.

ROSENBERGER: Diese Kunst hier will ja auch politisch sein. Sie will einen Beitrag zu einer politischen Debatte und Wahrnehmung bieten und sichtbar positionieren. Wenn ich es richtig wahrgenommen habe gibt es zwei Gruppen von Kunstpositionen, die Sie präsentiert haben? Einerseits solche, die klassisch auf Lösungen hin orientiert sind, wo Probleme aus der Sicht eines Lösungsansatzes dargestellt werden. Als Beispiel nenne ich die Darstellungen der Hl. Fabiola oder Florence Nightingale, aber auch Francis Alÿs, der Schülermaler beschäftigt. Und auf der anderen Seite gibt es eine ganze Menge von Projekten, in denen gar kein Lösungsansatz zu sehen ist, sondern wirklich das Problem als Problem. Gibt es in der Kunstszene oder auch in der Kunstwissenschaftsszene eine Debatte darüber, wie diese beiden Strategien zueinander stehen? Wie werden diese heute gewichtet? Wenn ich die Werke der Barmherzigkeit darstelle, behaupte ich schon, ich weiß was zu tun ist, ich weiß wo es hingehen soll, und das tue ich auch. Aber natürlich hat das Probleme-Aufzeigen mindestens so eine Bedeutung. Denken wir an biblische Propheten oder verschiedene andere Traditionen.

HOCHLEITNER: Ich glaube, dass Künstlerinnen und Künstler eine grundsätzliche Ausrichtung verfolgen, dass ein Problembewusstsein, eine Sichtbarmachung von Problemen passiert oder, dass das Projekt der Kunst wirklich so konkret genutzt wird, dass ein Projekt umgesetzt wird, wie das bei der „WochenKlausur“ der Fall ist. Dazu habe ich jetzt keinen kunsttheoretischen Diskurs präsent. Was Assmann bei seiner theoretischen Begleitung dieser Projekte immer gesehen hat, das war die Fragestellung nach dem, wie sich Kunst insgesamt definiert, welche Funktionen Kunst insgesamt hat.

KÜBERL: Einige Projektbeispiele fordern auch zum Denken auf. Das geht über das Sehen hinaus. Steht bei der Kunst wirklich das Sehen-Lassen im Zentrum? Spannend ist für mich auch die Frage, wie das bei Manfred Deix ist. Nicht jede Karikatur von ihm würde ich als Kunstwerk bezeichnen, aber es gibt welche, die durchaus Dauer haben. Wie ist das gegenüber den Konzeptkünstlern zu benennen? Und wie ist das mit dem Hören? Daniel

Barenboim bringt beispielsweise nicht nur Kunst zum Klingen, sondern eine ganze Menge mehr. Ein anderes, simples Beispiel: ein Musikchor der Heilsarmee. Das habe ich in England mehrmals erlebt. Würden Sie das bei ihrer Kunstdebatte durchgehen lassen, oder würden Sie sagen, das ist ein anderes Genre?

HOCHLEITNER: Ich habe hier jetzt sehr aus der Perspektive der bildenden Kunst heraus argumentiert. Von der Welt des Theaters hätte ich auch solche Projekte definieren können. Interessant ist, dass Lisl Ponger genau so etwas macht. Sie holt sich verschiedene Gruppierungen und macht dann mit denen gemeinsam ein Projekt. Wenn es sozusagen von der Künstlerin Lisl Ponger zum Arbeiten mit konkreten Menschen und dann zum Auftritt der Heilsarmee kommt, dann ist es absolut künstlerisch. Sonst ist alles Kunst. Meine Perspektive ist jene des Kunst-Machens. Für mich war auch immer der Kunst-Kontext, oder das Betriebssystem Kunst maßgebend, woran ich die Projekte, die ich hier vorgestellt habe, andocken wollte. Es ist ein Auswahlkriterium gewesen. Sie haben vollkommen recht, dass die Karikatur ein enormes politisches, gesellschaftspolitisches Potential in sich trägt. Wer sich an die Geschichte der Karikatur erinnert, da ist alles drin und schon zu einem ganz frühen Zeitpunkt, unglaublich viel an Gespür. Was die Projekte, die ich gezeigt habe, sehr stark auszeichnet ist, dass sie sehr prozessorientiert funktionieren, aber auch sehr typisch für die Neunzigerjahre sind. Heute gibt es wieder andere Fragen, auch im Bezug auf die Umsetzung.

REISINGER: Wir haben jetzt Beispiele gesehen vom ersten Teil des Matthäusevangeliums, wo geholfen wird. Gibt es Darstellungen in der Kunst, die zum Ausdruck bringen, wo nicht geholfen wird, wo Ignoranz sichtbar wird? In der Grafik kommt das m.M. schon immer wieder zum Ausdruck.

HOCHLEITNER: In den letzten Jahren hat es eine ganz unglaubliche Bilddichte gegeben, wo auch in diesem Aspekt der Grenzkunst sehr viele Künstlerinnen und Künstler zum Beispiel das mediale Bild der Grausamkeit und der Unbarmherzigkeit des Krieges bewusst in den Kontext der Kunst über famose Inszenierungen eingebracht haben. Also da gibt es auch in der Reflektion des Bildes eine ganz starke Thematisierung des Gegenteils von Barmherzigkeit.

REISINGER: Bis zu Hieronymus Bosch.

HOCHLEITNER: Aber jetzt auch in der Gegenwartskunst.

KREUTZER: Also ich bin merkwürdigerweise auch etwas von dem Unbehagen erfasst, das sich im Begriff der Gutmenschekunst zeigt. Ein Unbehagen, das in einer Instrumentalisierung von Kunst steckt. Ich habe versucht auf metatheoretischer Ebene diese Verhältnisse von Politik, Ethik, Religion, Kunst zusammenzubringen. In der Systemtheorie bei Luhmann, aber auch bei anderen Modernisierungstheoretikern oder bei Habermas ist die zentrale These, dass es für die moderne Gesellschaft typisch ist, dass sie sich in verschiedene Teilbereiche ausdifferenziert und dass diese Teilbereiche auch nach eigenen Logiken funktionieren. Wenn man das ernst nimmt, dann ist es klar, dass es aus künstlerischer Sicht ein wirkliches Interesse an Ästhetik gibt und an nichts anderem. Bei der Ethik gibt es ein Interesse an dem Guten, in der Wissenschaft an Wahrheit und in der Wirtschaft am Geld-Verdienen. Die verschiedenen Bereiche funktionieren nach der Eigenlogik und es ist klar, dass dann aus dem Bereich der Kunst eine Kritik an der Instrumentalisierung der Kunst durch ein anderes System, zum Beispiel die Ethik, die Religion oder die Politik kommt. Gleichzeitig gibt es auch bei Luhmann immerhin noch die Figur der Irritation der Systeme untereinander, also irgendwie haben die doch etwas miteinander zu tun. Und auch das scheint das Verhältnis von Kunst und Politik ganz gut zu beschreiben. Also Kunst sollte nicht, auch diese Konzeptkunst oder diese ethisch inspirierte Kunst, an die Stelle der Politik treten, oder kann das auch nicht in einer hochkomplexen Gesellschaft. Sie kann sie aber irritieren, und die Politik muss dann diese Irritation innerhalb ihrer eigenen Systemlogiken überführen. So funktioniert es im Prinzip ja auch mit der Ethik und mit der Wirtschaft. Man kann mit der Bergpredigt keine Wirtschaft betreiben, aber man kann die Bergpredigt oder Mt 25 als Irritationspotential nutzen und damit dann sehr wohl wirtschaftlich, in der Eigenlogik der Wirtschaft etwas anfangen.

HOCHLEITNER: Es ist interessant, weil für diese Gutmenschekunst auch der Begriff der relationalen Ästhetik verwendet worden ist.

LEISCH-KIESL: Sowohl beim Vortrag als auch in der Diskussion geht es um das Verschwimmen der Grenzen, auch zwischen Karikatur und Kunst. Das ist ein Phänomen der Gegenwartskunst, dieses Verschwimmen zwischen *high* und *low* und der verschiedenen Systeme. Trotzdem würde ich mich für die notwendige Existenz der Systeme einsetzen wollen. Wenn es nicht auch die Kunst gibt, die sich – ganz hermetisch abgeschlossen – mit Farb- und Formproblemen befasst, dann funktioniert das andere auch nicht.

Wieso „Barmherzigkeit“? Gerechtigkeit als Mindestmaß der Liebe

0. Einleitung: Topoi der Kritik

„Bis heute haftet den Begriffen „Caritas“ und besonders „caritativ“ – oder im Englischen „charity“ – die Konnotation des mildtätig-herablassenden Helfens an, das ungerechte Strukturen eher stabilisiert als verändert und die Abhängigkeit der Menschen in prekären Lebenssituationen eher verstärkt als zur Selbstbestimmung hin auflöst.“¹ Erst recht gilt das für die Redeweisen von guten Werken oder von Barmherzigkeit gegenüber Armen oder sozial Ausgrenzten. In diesem Sinne beantwortet säkulare Soziale Arbeit wie auch Sozialpolitik die Frage im Untertitel dieses Symposiums klar mit „Mittel zur Gewissensberuhigung“ und sieht die klassischen Topoi der Kritik an kirchlicher Armenfürsorge bestätigt²: „zwar caritativ-paternale Hilfe, aber keine Rechtsverbesserung; Mitleid zwar für die Armen, aber keine Menschenrechte“³, „keine systematischen Strategien zur Bearbeitung sozialer Notlagen [...] Die Logik der Hilfe war vielmehr die der religiös geprägten Mildtätigkeit.“⁴

Ein Beispiel für die Dauerwiederholung dieser Topoi gab gleichzeitig zum Erscheinen seines „Handbuchs Armut und soziale Ausgrenzung“⁵ der Politikwissenschaftler Ernst-Ulrich Huster 2008 in der weitverbreiteten Zeitschrift „Psychologie heute“. Der Beitrag trägt den Titel: „Kirchliches Engagement zur Armutslinderung ist problematisch“. Die Kernsätze des Beitrages lauten: „Die Kirche als Institution ist selbst Arbeitgeber und von daher an diesen Verteilungsprozessen beteiligt. Darüber hinaus bekommt sie staatliche Gelder, um ihre Aufgabe als sozialer Dienstleister wahrnehmen zu können. Die Frage ist, wie sich Vertreter der Kirche verhalten, ob sie wirklich Partei für die sozial Ausgrenzten ergreifen und öffentlich für

¹ Vgl. BAUMANN, K., Sozialpolitische Anwaltschaft gegen Armut und Ausgrenzung - eine Grundfunktion verbandlicher Caritas, in: EURICH, J./ BARTH, F./ BAUMANN, K./ WEGNER, G. (HG) Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung, Stuttgart u.a. 2010, 445-459, hier: 449.

² DIETZ, B., Soziologie der Armut. Eine Einführung, Frankfurt 1997, 21, erwähnt (kritisch gegenüber der „säkularen“ Sozialarbeit und Sozialgesetzgebung, wie auch für „Hartz IV“ beobachtet werden kann) zusätzlich den klassischen anderen Pol: „Wir finden immer noch den Doppelcharakter vor – einerseits *Charity*-Gedanke und Armenfürsorge, andererseits Zwangsarbeit, behördliche Kontrolle unter dem Deckmantel des Missbrauchsverdachts und des Aufrechterhaltens der öffentlichen Ordnung vor allem gegen Obdachlose unter Zuhilfenahme armenpolizeilicher Regelungen.“

³ ANGENENDT, A., Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2006, 129.

⁴ ERLER, M., Soziale Arbeit, Weinheim/ München ⁵2004, 56.

⁵ HUSTER, E.-U./BOECKH, J./MOGGE-GROTJAHN, H. (HG), Handbuch Armut und Soziale Ausgrenzung, Wiesbaden 2008.

notwendige soziale Korrekturen eintreten, um die soziale Ausgrenzung zu verhindern. Da liegt viel im Argen.“⁶

Mit anderen Worten lautet der Vorwurf: Die Dienstleistungen und die sozialpolitische Lobbyarbeit der christlichen Wohlfahrtsverbände geschehen mitnichten im Interesse der Hilfebedürftigen, Armen und sozial Ausgegrenzten, sondern zugunsten der Bestands- und Wettbewerbsinteressen der eigenen Dienste und Einrichtungen von Caritas und/ oder Diakonie, zur Sicherung ihrer „Marktanteile“ als soziale Dienstleisterinnen, zur Stabilisierung der Marktsituation und somit auch zur Stabilisierung statt Auflösung der Armut- bzw. sozialen Notsituationen; sie dienen nicht einer nachhaltigen persönlichen und strukturellen Verbesserung der Lebenssituation von Armut und sozialer Ausgrenzung betroffener oder gefährdeter Menschen, sondern *primär* eigenen unternehmerischen Interessen im Sozialwesen.⁷

In dem Maße, in dem Huster hiermit recht hätte, wäre und ist eine besondere Favorisierung weil Privatisierung von Hilfe durch Werke der Barmherzigkeit ein Mitwirken an der Spaltung des Sozialstaates und an der Reduzierung sozialpolitischer Regulierung im Sinne des sozialstaatlichen Prinzips. Huster führt dies im genannten Handbuch als Analyse gegenwärtiger marktliberaler Entwicklungen so aus:

„In der Tagespolitik gewinnen zunehmend sozialstaatliche Konzepte an Bedeutung, die stärker marktwirtschaftliche Elemente betonen – auch im weltweiten Maßstab – und den für die frühbürgerliche Theoriebildung konstitutiven Anspruch an einen Primat der Politik zumindest erheblich einschränken. Dabei zeichnen sich neue Synthesen zwischen Markt und Staat ab, in denen die Bearbeitung sozialer Risiken stärker ökonomisiert wird, ein Rückzug staatlicher Steuerung erfolgt und stattdessen rein karitative Organisationen eine wachsende Bedeutung bekommen. Dieses bedeutet mit Sicherheit nicht die Renaissance der mittelalterlichen kirchlichen und kommunalen Armenfürsorge, aber es stellt sich perspektivisch die Frage nach einer Spaltung des Sozialstaates. Dieser gewährt dann einerseits Freiheit und Chancengleichheit als Privileg sozial Bessergestellter auf einem exkludierenden ‚Wohlfahrtsmarkt‘. Andererseits gleicht er als ‚Wohltätigkeitsstaat‘ für die sozial benachteiligten gesellschaftlichen Gruppen Unfreiheit und den Mangel an Verwirklichungschancen immer weniger aus, geschweige denn, dass er deren Entstehen präventiv verhindert (vgl. Butterwegge 2006: 336). Auf diese Weise werden sie zunehmend von den gesamtgesellschaftlichen Austauschbeziehungen abgekoppelt und auf private Mildtätigkeit verwiesen.“⁸

Statt privater Mildtätigkeit könnten wir auch Werke der Barmherzigkeit sagen – so wären diese nicht nur Mittel der Gewissenberuhigung, sondern auch Komplizen ungerechter Verhältnisse, die sie verfestigen statt auflösen, zum eigenen Nutzen der Hilfeinstitutionen und

⁶ „Kirchliches Engagement zur Armutslinderung ist problematisch“. Interview mit dem Politikwissenschaftler Ernst-Ulrich Huster, in: Psychologie heute 9 (2008) 8 f.

⁷ Vgl. BAUMANN, Anwaltschaft, 450; vgl. BAUMANN, K., Caritas - Anwältin der Armen und Bedrängten für ein gerechtes Sozialsystem, in: NACKE, B. (HG), Orientierung und Innovation. Beiträge der Kirche für Staat und Gesellschaft, Freiburg 2009, 432-451.

⁸ HUSTER, E-U., Soziale Eingrenzung als sozialstaatliches Ziel. Der sozialpolitische Diskurs, in: DERS. U.A. (HG), Handbuch Armut und Soziale Ausgrenzung, Wiesbaden 2008, 72-93, hier: 91.

zum Schaden derer, die zu Objekten der Barmherzigkeit noch weiter herabgewürdigt werden. In keinem Falle wären die Kirchen mit ihrer Caritas und Diakonie Akteurinnen und Anwältinnen der Armen und Notleidenden für ein gerechtes Sozialsystem.⁹ Auf sehr aktuelle Weise findet dieser Vorwurf sich wieder im Kommentar der internationalen entwicklungspolitischen Zeitschrift „Entwicklung und Zusammenarbeit/ Development and Cooperation“ zum neuen Papst Franziskus:

„Der neue Papst hat sich den Namen von Franz von Assisi gewählt. Das ist ein Zeichen, dass ihm sowohl Armutsfragen als auch die Versöhnung von Mensch und Natur am Herzen liegen. Das ist erfreulich. [...] Leider formuliert Franziskus sein Verständnis vom Kümmern um die Armen aber in erster Linie als Barmherzigkeit. Es muss sich noch zeigen, ob der neue Papst aus seinem spirituellen Verständnis auch politische Forderungen ableitet. Bislang betont er eher, dass die Armen nicht vergessen werden dürfen, als dass er auf Rechte für benachteiligte Menschen bestünde, damit diese selbst Meister ihres Schicksals werden.“¹⁰

1. Qualitätskriterien des kirchlichen Lehramtes für die Arbeit kirchlicher Liebeswerke

Im Dekret über das Apostolat der Laien, *Apostolicam actuositatem* (AA), verdichtet das II. Vatikanische Konzil wesentliche Gesichtspunkte für die Organisationen und Werke christlicher Nächstenliebe. Mit deren Integration in dieses Dekret wird deutlich, dass Caritas am besten von den Graswurzeln des christlichen Lebens in der Welt aus geschieht und nicht primär von der Initiative der Hirten abhängen sollte. Das Laiendekret formuliert zugleich die Pflicht und das Recht der Kirche zur Ausübung von Werken der Nächstenliebe: „Wenn sie sich auch über alles freut, was andere in dieser Hinsicht tun, nimmt sie [die Kirche] doch die Werke der Liebe als ihre eigene Pflicht und ihr unveräußerliches Recht in Anspruch.“ (AA 8.3) In einer globalisierten Welt ist dieses Recht und diese Pflicht sogar entgrenzt:

„Das caritative Tun kann und muss heute alle Menschen und Nöte umfassen. Wo immer Menschen leben, denen es an Speise und Trank, an Kleidung, Wohnung, Medikamenten, Arbeit, Unterweisung, notwendigen Mitteln zu einem menschenwürdigen Leben fehlt, wo Menschen von Drangsal und Krankheit gequält werden, Verbannung und Haft erdulden müssen, muss die christliche Hilfe sie suchen und finden, alle Sorge für sie aufwenden, um sie zu trösten und mit tätiger Hilfe ihr Los zu erleichtern.“ (AA 8.4)

Das alles könnte sowohl als Überforderung als auch ganz im Sinne der Vorwürfe klingen, die mildtätigen Werke der Barmherzigkeit sollen v.a. dem eigenen Seelenheil der Helfenden dienen. Dann werden nicht die sehr klaren Worte beachtet, die sich direkt daran anschließen und eine Kriteriologie für die kirchlichen Hilfen ergeben. Hier zunächst der Text:

„Damit die Übung dieser Liebe über jeden Verdacht erhaben sei und als solche auch in Erscheinung trete, muss man im Nächsten das Bild Gottes sehen, nach dem er geschaffen ist, und

⁹ Vgl. BAUMANN, Caritas; BAUMANN, Anwaltschaft.

¹⁰ DEMBOWSKI, H., Kommentar: Italienischer Argentinier. Wenn Papst Franziskus in Schwellen- und Entwicklungsländern Einfluss nehmen will, muss er mehr tun als für Arme beten, in: *Entwicklung und Zusammenarbeit* 54 (2013) 4, 174. Immerhin erwähnt Dembowski (ebd.) auch: „2009 hat er indessen gesagt, extreme Armut und ungerechte Wirtschaftsstrukturen seien Verstöße gegen Menschenrechte.“

Christus, den Herrn, dem in Wahrheit all das dargeboten wird, was einem Bedürftigen gegeben wird. Man muss auch in tiefer Menschlichkeit auf die personale Freiheit und Würde dessen Rücksicht nehmen, der die Hilfe empfängt. Weder die Suche des eigenen Vorteils noch Herrschsucht dürfen die Reinheit der Absicht beflecken. Zuerst muss man den Forderungen der Gerechtigkeit Genüge tun, und man darf nicht als Liebesgabe anbieten, was schon aus Gerechtigkeit geschuldet ist. Man muss die Ursachen der Übel beseitigen, nicht nur die Wirkungen. Die Hilfeleistung sollte so geordnet sein, dass sich die Empfänger, allmählich von äußerer Abhängigkeit befreit, auf die Dauer selbst helfen können.“ (AA 8.5)

Er lässt sich in klare Prüfkriterien für die organisierte Nächstenliebe der Kirche umformulieren:

1. Wie wird durch die Hilfe die Würde und Freiheit der Empfangenden geachtet, gestärkt und gefördert?
2. In welcher Weise fördert die Hilfe die Selbstbestimmung und Teilhabe der Empfangenden am gesellschaftlichen Leben oder manipuliert die Hilfe diese Selbstbestimmung?
3. Versucht die Hilfe aus der Situation der Unterlegenheit und Schwäche durch unlautere Methoden Kapital zu schlagen und die Hilfeempfangenden religiös zu manipulieren (was nicht geschehen darf)?
4. In welcher Weise realisiert die Hilfe mehr Gerechtigkeit und damit das, worauf die Hilfeempfangenden ein Recht haben, oder lenkt sie davon ab, verkauft sie gar als besonderes Liebeswerk, was schon der Gerechtigkeit geschuldet ist? (vgl. Civ 6)
5. Inwiefern führt die Hilfe auch dazu, die Ursachen der Not zu beseitigen?
6. Inwiefern befähigt die Hilfe dazu, dass die Hilfe-Empfangenden ihre Potenziale weiter entwickeln und sich, wo möglich, selbst helfen können?

Heutige Sozialarbeitswissenschaft wie auch Politikwissenschaft könnten diese immerhin vor 50 Jahren formulierten Maßstäbe kirchlicher Wohlfahrt allmählich zur Kenntnis nehmen – sie stehen in nichts modernen Kriterien von Sozialer Arbeit etwa als Menschenrechtsprofession nach, im Gegenteil. Doch auch innerkirchlich ist diese Kriteriologie – außer im Feld verbandlicher Caritas – weitgehend unbeachtet geblieben – ebenso wie wertvolle Impulse der Sozialenzyklika „Caritas in veritate“ Papst Benedikt XVI. in Fortsetzung von „Deus caritas est“. Woran ist hier zu denken?

In seiner letzten Sozialenzyklika, Centesimus Annus, wollte Papst Johannes Paul II. 1999 die Kirche mit ihren Gruppen und Organisationen als eine „Großbewegung zur Verteidigung und zum Schutz der Würde des Menschen“ sehen. Ende 2005 bezeichnete Benedikt XVI. (in Deus caritas est 21) es als „ekklesiales Grundprinzip“, Sorge dafür zu tragen, dass es „[i]nnerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen [...] keine Armut derart geben [darf], dass jemandem die für ein menschenwürdiges Leben nötigen Güter versagt bleiben.“ (Dce 20) Christliche Liebestätigkeit als gemeinschaftlich organisierte Aktivität der Gläubigen, ihre Caritas, ist „Durchfüh-

„rung dieses ekklesialen Grundprinzips“ (Dce 21). Sie wehrt den Nöten in der Kirche als Familie Gottes, und sie greift stets auch über die Grenzen der Kirche hinaus zu den Armen und Bedrängten aller Art (vgl. Dce 25b; GS 1). Gerade in diesem Wirken in die ganze Gesellschaft hinein, wirkt sie einerseits wie ein Sauerteig, der mit der Liebe Gottes zu den Leidenden die menschlichen Kulturen und Gesellschaften durchsäuert (vgl. Mt 13,33), andererseits sucht sie die Kooperation mit anderen für einen „wahren Humanismus, der im Menschen das Ebenbild Gottes erkennt und ihm helfen will, ein Leben gemäß dieser seiner Würde zu verwirklichen“ (Dce 31b).

Was hier als ekklesiales Grundprinzip formuliert wird, hat eine enorm große Schnittmenge, wenn nicht Deckungsgleichheit mit dem Inhalt des sozialstaatlichen Prinzips moderner demokratischer Verfassungen. Im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (GG) wird der deutsche Staat zwar nicht als Sozialstaat definiert, stattdessen jedoch, dass in der Bundesrepublik Deutschland das Sozialstaatsprinzip gelten muss.¹¹ Das Sozialstaatsprinzip verpflichtet den Staat und besonders den Gesetzgeber auf Aktivitäten zur Erreichung und Wahrung bestimmter gesellschaftlicher Zustände, die mit Begriffen wie „soziale Sicherheit“, „soziale Gerechtigkeit“, „sozialer Ausgleich“ angedeutet werden. Die Art und das Maß der Verwirklichung des Sozialstaatsprinzips sind dem Staat und dem Gesetzgeber jedoch nicht vorgegeben. Ebenso wenig finden sich im GG inhaltliche Konkretisierungen dessen, was das Sozialstaatsprinzip verwirklicht. Es finden sich darin also keine (grundgesetzlichen) Gewährleistungen sozialer Grundrechte – und somit auch keine Grundlagen für Leistungsansprüche an den Staat. Eine Ausnahme stellt die Sicherstellung der Mindestvoraussetzungen für ein menschenwürdiges Dasein für Hilfebedürftige durch den Staat dar aufgrund des Grundrechts der Menschenwürde in Verbindung mit dem Sozialstaatsprinzip. Diese Sicherstellung umfasst auch einen Mindestbestand an Hilfen zur Erhaltung der Gesundheit oder zur Krankenbehandlung. Im Zusammenwirken mit anderen Grundrechten, z.B. dem Gleichheitsgrundsatz, können auch andere Leistungsansprüche an den Staat gerichtet werden (z.B. Bildungschancen).¹²

Ein menschenwürdiges Leben ermöglichen – das ist dort notwendig, wo dies gefährdet oder bedroht ist. Ist das eine Frage der Barmherzigkeit? Ist das nicht das Recht jedes Menschen, auf das er oder sie einen Anspruch hat? Dafür zu sorgen – in und außerhalb der Kirche bezeichnete Benedikt XVI. (in Dce 21) jedenfalls schon als ekklesiales Grundprinzip. Wie geht das mit Barmherzigkeit oder Liebe zusammen? In seiner Sozialzyklika *Caritas in veritate* (Civ) schrieb Benedikt XVI. 2009 hierzu in aller Klarheit unter Rückbezug auf Paul VI.:

¹¹ Es ist als Staatsziel verankert in GG Art. 20 Abs. 1; Art. 79 Abs. 3 schützt es gegen Verfassungsänderungen.

¹² Vgl. DEUFEL, K./WOLF, M. (HG), *Ende der Solidarität? Die Zukunft des Sozialstaats*, Freiburg 2003.

„Die Gerechtigkeit ist untrennbar mit der Liebe verbunden, sie ist ein ihr innewohnendes Element. Die Gerechtigkeit ist der erste Weg der Liebe oder – wie Paul VI. sagte – ihr „Mindestmaß“, ein wesentlicher Bestandteil jener Liebe „in Tat und Wahrheit“ (1 Joh 3,18), zu der der Apostel Johannes aufruft. [...] Das ist der institutionelle – wir können auch sagen politische – Weg der Nächstenliebe, der nicht weniger tauglich und wirksam ist als die Liebe, die dem Nächsten unmittelbar, außerhalb der institutionellen Vermittlungen der Polis entgegenkommt.“ (Civ 6).

Entschieden wendet sich der emeritierte Papst hier gegen ein Zurückdrängen des Auftrages zur Nächstenliebe in das Feld privater Gesinnung und Mildtätigkeit und fordert ihre systembildende Implementierung in den Strukturen des Sozialen und Politischen. Zum Leben der Berufung zur Gottes- und Nächstenliebe gehört im Miteinander, im Sozialen somit notwendig der Einsatz für Gerechtigkeit – als Minimum – und zwar für gerechte Sozialstrukturen. Dass dies ernst gemeint ist, unterstreicht noch die folgende, wenig beachtete Ergänzung:

„Die Nächstenliebe offenbart auch in den menschlichen Beziehungen immer die Liebe Gottes; diese verleiht jedem Einsatz für Gerechtigkeit in der Welt einen theologalen und heilbringenden Wert.“ (Civ 6)

Es hat somit theologalen, d.h. von der Gnade getragenen Wert, wenn Caritasorganisationen sich anwaltschaftlich für gerechtere Sozialstrukturen einsetzen. Für organisierte Caritas gehören darum stets die folgenden drei Aufgaben zusammen:

- Die personennahen Dienste
- Stiftung von Solidarität in Kirche und Gesellschaft
- Prophetische, sozial-politische Anwaltschaft insbesondere für die „Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1) – für mehr Gerechtigkeit.

2. Exemplarische Konkretisierungen für klassische „Werke der Barmherzigkeit“ als Werke zu mehr Gerechtigkeit

Die lehramtliche Betonung der Gerechtigkeit als erste Priorität und Mindestmaß der Nächstenliebe (*minimum caritatis*) wird durch eine exegetische Beobachtung besonders verstärkt. In der ganzen Endgerichtsrede Mt 25,31-46 finden sich Worte wie Nächstenliebe oder Barmherzigkeit überhaupt nicht. Stattdessen ist die Wortfamilie „Gerechtigkeit“ vertreten: In V. 37 heißt es: „Dann werden ihm die **Gerechten** antworten: Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und dir zu essen gegeben, oder durstig und dir zu trinken gegeben?“ Und am Ende in V. 46: „Und sie werden weggehen und die ewige Strafe erhalten, die **Gerechten** aber das ewige Leben.“ Ohne Zweifel sind hier Taten erbarmender Liebe an Menschen in Not und Verlassenheit Maßstab des letzten Gerichts. Dennoch ist zu fragen, wieso die Tradition von

Werken der Barmherzigkeit spricht statt von Werken der Gerechtigkeit – zumal mit der biblischen Bedeutungsfülle des Begriffs „Gerechtigkeit“¹³.

Die in Mt 25 genannten Werke eignen sich als heuristisches Prinzip für das Eruiieren und Voranbringen von Gerechtigkeitsfragen und -diskursen im sozio-politischen Feld, in dem die Gläubigen und ihre Kirche(n) nicht schweigen und untätig bleiben dürfen. Erst recht gilt dies für die organisierte Caritas. Exemplarisch sei dies entlang der matthäischen Werke der Gerechtigkeit illustriert:

- Die Hungrigen speisen:

Was haben wir von Tafelläden und ihrer expansiven Entwicklung zu halten? Inwiefern verfestigen sie nur die unwürdige Situation, dass Menschen ihren Nahrungsmittelbedarf in „Tafelläden“ decken müssen, und stellen somit eine „zweifelhafte Erfolgsstory“¹⁴ dar?

Politisches Engagement ist mit Bezug auf die ökologische Selbsttäuschung der EU-Länder und mit ihnen Deutschlands gefordert, die in den Beimischungsquoten von sog. „Bio-Sprit“ zu den Fahrzeugtreibstoffen liegt. Nahrungsmittelproduktion wird in großem Stil zweckentfremdet zur Agrospritproduktion, dient Spekulationen auf Getreidepreise und treibt die Preise für Grundnahrungsmittel insbesondere in armen Ländern in existenzbedrohende Höhen.¹⁵

Dies betrifft auch das nächste Werk der Gerechtigkeit:

- Den Dürstenden zu trinken geben:

Die Dürre und Hungersnot am Horn von Afrika, besonders gravierend 2011, als Menschen zu Tausenden verdursteten und verhungerten, ist nicht nur eine Folge besonderer klimatischer Extreme gewesen, sondern auch eine Folge des land-grabbing mit der Folge der Enteignung, Vertreibung und Entwurzelung funktionierender kleinbäuerlicher Strukturen.¹⁶ Nicht unerwähnt bleiben dürfen die enormen Umwelt- und Klimaschäden, die von den gigantischen agro-industriellen Monokulturen verursacht werden, denen die Kleinbauern weichen mussten (und andernorts die tropischen Regenwälder).

¹³ Sie hat eben nicht nur Bedeutung im Kontext von Rechtfertigungslehre. Vgl. ESSER, H.H., Barmherzigkeit, in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Wuppertal 2005, 111-117. GRÜN WALDT, K., dikaiosyne, in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Wuppertal 2005, 729-739. HIEKE, T., End-Gericht, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt ²2009, 147-151; KAMPLING, R., Barmherzigkeit, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt ²2009, 106-108. KÜGLER, J., Gerechtigkeit, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt ²2009, 211-212. SYNOFZIK, E., kríma, in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Wuppertal 2005, 743-753.

¹⁴ Vgl. neue caritas 111 (2010) 6.

¹⁵ Vgl. HEES, W. (HG), Volle Tanks – leere Teller. Der Preis für Agrokraftstoffe: Hunger, Vertreibung, Umweltzerstörung, Freiburg 2007.

¹⁶ ABILD, S., Das Geschäft mit dem Land, in: Entwicklung und Zusammenarbeit 54 (2013) 4, 159-161. PEARCE, F., Land grabbing. Der globale Kampf um Grund und Boden, München 2012; BAUMANN, K., Wirtschaftsethische Kolumne: Hungersnot in Afrika - warum?, in: Die Tagespost 16. 07. 2011, 7.

- Die Nackten bekleiden:

Für billige Textilien in Discountern und Modeketten werden im Baumwollanbau und in der Textilienherstellung in Billig-Lohn-Ländern entwürdigende Arbeitsverhältnisse mit gravierenden Sicherheitsrisiken sowie vielfach schwere Kinderarbeit stillschweigend in Kauf genommen. Umgekehrt werden Kleidungsstücke aus Altkleidersammlungen in Deutschland und Europa nach Afrika exportiert, dort billig verkauft und zerstören die einheimischen Textilmärkte.

- Die Fremden aufnehmen:

Europa verteidigt seine Außengrenzen – nicht nur in Nordafrika – gegen sog. „Wohlstandsflüchtlinge“. Zugleich fördert es mit dem Abzug besonders talentierter junger Menschen aus Entwicklungs- und Schwellenländern den sog. „Brain drain“ mit der Folge, dass die möglichen und nötigen besten Kräfte zur nachhaltigen Entwicklung dieser Länder dort fehlen.

- Die Kranken besuchen:

An die Kirchen im deutschsprachigen Raum wird prominent die Frage gestellt, ob es denn christliche Krankenhäuser brauche und ob sie denn imstande seien, ihre Aufgaben „christlich“ zu tun.¹⁷ Ob allerdings der Verkauf katholischer Kliniken bei gleichzeitiger (Minderheiten-) Beteiligung an for-profit-Krankenhäusern die Situation verbessert, ist sehr zweifelhaft.¹⁸ Konfessionelle Krankenhäuser suchen den Kranken ganzheitlich *gerecht* zu werden und stehen in Kontinuität zur genuin jesuanischen und frühkirchlichen Praxis leiblicher wie seelischer Sorge für die Kranken.¹⁹

Eine besondere Herausforderung stellt der demographische Wandel in den meisten europäischen und speziell deutschsprachigen Ländern dar. Die intergenerationalen Unterstützungsmöglichkeiten für betagte Menschen im Alltag und notfalls in häuslicher Pflege nehmen rapide ab, insbesondere durch die großen geographischen Entfernungen zwischen erwachsenen Kindern und ihren alten Eltern und die damit verbundenen reduzierten Möglichkeiten zu direktem Kontakt.²⁰ Hinzu kommen die Fragen um ein „menschenwürdiges Sterben“, um aktive Sterbehilfe und zuwendungsintensive Sterbebegleitung.

Politischen Einsatz der Kirchen bedarf es darüber hinaus gegen die Praxis der Patentrechte der Pharmaindustrie, welche eine kostengünstige Behandlung unzähliger Menschen – und damit

¹⁷ Vgl. z.B. LÜTZ, M., Die Entweltlichung der Kirche in Deutschland, in: CORDES, P. J./ LÜTZ, M., Benedikts Vermächtnis und Franziskus' Auftrag. Entweltlichung. Eine Streitschrift, Freiburg 2013, 107-151.

¹⁸ Vgl. BAUMANN, K., Wirtschaftsethische Kolumne „Beiträge als Dividende?“, in: Die Tagespost 29. 09. 2012, Nr. 117.

¹⁹ Vgl. BAUMANN, K./EURICH, J./WOLKENHAUER, K. (HG), Konfessionelle Krankenhäuser. Strategien – Profile – Potenziale, Stuttgart 2013.

²⁰ Vgl. BUNDESINSTITUT FÜR BEVÖLKERUNGSFORSCHUNG (HG), BiB-Mitteilungen 29 (2008) 2, 10-16.

ihre Behandlung überhaupt – verhindert, insbesondere bei HIV-Infektionen in Entwicklungs- und Schwellenländern. Die Todesopfer dieser Praxis gehen längst in die Millionen.

- Die Gefangenen besuchen:

Die Sorge um die Insassen von Gefängnissen weitet sich rasch auf die Sorge um ihre Angehörigen/ Familien aus. Sie impliziert die Forderung an den Strafvollzug, möglichst qualifizierte Angebote für die Resozialisierung von Straftätern vorzuhalten. Wie kann ein gerechter – barmherziger – Umgang mit Sexual- und Gewaltstraftätern aussehen, der in ihnen nicht nur „Monster“ und Gefahren sieht; und inwiefern kann „Sicherungsverwahrung“ gerecht sein, wenn sie ohne qualifiziertes Therapie- und Resozialisierungsangebot durchgeführt wird?

3. Liebe und Barmherzigkeit – sozialetisch belanglos oder systembildend?

All diese Felder stellen Fragen zur Gerechtigkeit im Sinne der Gewährleistung der Bedingungen bzw. Voraussetzungen für ein menschenwürdiges Leben. Im Bedenken dieser Fragen – spielt da für Christen die Gottes- und Nächstenliebe, ihr Gottes- und Menschenbild eine systembildende Rolle oder bleiben sie letztlich belanglos? Diese Frage bewegte Benedikt XVI. in seiner Sozialenzyklika *Caritas in veritate* – und diese Bemerkungen sind offenkundig von ihm selbst, nicht von anderer Seite zur Enzyklika beigesteuert:

„Die Liebe ist der Hauptweg der Soziallehre der Kirche. [...] Sie verleiht der persönlichen Beziehung zu Gott und zum Nächsten einen wahren Gehalt; sie ist das Prinzip nicht nur der Mikro-Beziehungen – in Freundschaft, Familie und kleinen Gruppen –, sondern auch der Makro-Beziehungen – in gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Zusammenhängen. Für die Kirche ist – vom Evangelium her – die Liebe alles [...]. Im gesellschaftlichen, rechtlichen, kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Bereich, also in den Zusammenhängen, die für diese Gefahr am anfälligsten sind, wird die Liebe leicht als unerheblich für die Interpretation und die Orientierung der moralischen Verantwortung erklärt.“ (Civ 2)

Der Gerechtigkeitsdiskurs wird als scheinbar voraussetzungslose Vernunftethik deklariert, Liebe als belanglos für Gerechtigkeitsfragen. Demgegenüber stellt Benedikt XVI. christlicher Sozialetik die Aufgabe, Liebe im Sinn der ntl. Agape-Caritas im Diskurs wie in gesellschaftlichen Systemen gerade nicht auszuschließen.

„Ein Christentum der Liebe ohne Wahrheit kann leicht mit einem Vorrat an guten, für das gesellschaftliche Zusammenleben nützlichen, aber nebensächlichen Gefühlen verwechselt werden. Auf diese Weise gäbe es keinen eigentlichen Platz mehr für Gott in der Welt. Ohne die Wahrheit wird die Liebe in einen begrenzten und privaten Bereich von Beziehungen verbannt. Aus den Planungen und den Prozessen zum Aufbau einer menschlichen Entwicklung von umfassender Tragweite – im Dialog zwischen Wissen und Praxis – wird sie ausgeschlossen.“ (Civ 4)

Demgegenüber sind nun die Bemerkungen in Dce besser zu verstehen, die oft so interpretiert wurden, als würde die Kirche die Politik nichts angehen:

„die gerechte Ordnung von Gesellschaft und Staat zu etablieren ist Aufgabe der Politik – und nicht der Kirche“ (Dce 28); Aufgabe der Kirche ist es, „dass die Hellsichtigkeit für die wahren

Ansprüche der Gerechtigkeit wächst und zugleich auch die Bereitschaft, von ihnen her zu handeln, selbst wenn das verbreiteten Interessenlagen widerspricht.“ (Dce 28a4) „Liebe – Caritas – wird immer nötig sein, auch in der gerechtesten Gesellschaft. Es gibt keine gerechte Staatsordnung, die den Dienst der Liebe überflüssig machen könnte.“ (Dce 28b)

Diese päpstlichen Aussagen entbinden die Kirche mit ihrer Caritas gerade nicht der Pflicht, sich stets für Gerechtigkeit einzusetzen und damit auch zu Systemveränderungen, wo diese um der Menschen und ihrer menschenwürdigen Lebensmöglichkeiten willen notwendig sind. Sie so zu interpretieren wäre ein offenkundig grobes Missverständnis.

Ähnlich wäre auf Husters Kritik an der kirchlichen Sorge für die Armen knapp zu antworten:

1. Die handlungsleitende Logik kirchlicher Caritas ist nicht „aut – aut“, sondern „et – et“: sowohl (Not-) Hilfe als auch politisch-soziale Veränderung.
2. Dies schließt ein eine prophetisch-politische Anwaltschaft für die Armen und mit ihnen, für ihre Rechte/ Bedarfe/ Bedürfnisse.
3. Zugleich hat die verbandliche Caritas Verantwortung für die Arbeitsplätze in der Freien Wohlfahrt und sorgt in ihrem Bereich des Dritten Weges für angemessene Lohnniveaus, die in aller Regel über jenen der Wettbewerber liegen.

Diese drei Felder zu verwirklichen, provoziert selbstverständlich Spannungen und fordert die Kunst eine Balance zu finden und zu halten, in der wiederum dreierlei verwirklicht werden kann:

- Das Recht der Hilfesuchenden auf selbstbestimmte Wahl des Hilfeangebots
- Das Recht der Mitmenschen zu helfen (Zivilgesellschaft)
- Die Ausübung der positiven Religionsfreiheit in der Nächstenliebe (Einheit von Gottes- und Nächstenliebe).

4. Werke der Gerechtigkeit – aus Leidenschaft für Gottes geliebte Ebenbilder

In der Endgerichtsrede Mt 25,31-46 findet sich weder der Begriff der Barmherzigkeit noch der Liebe. Sie ist weniger eine Lehre über die Endzeit denn eine „Ermahnung zu einem gerechten Leben“²¹; das Matthäus-Evangelium betont besonders, dass „das gegenwärtige Leben nach dem Ideal der ‚Gerechtigkeit‘ (z.B. Mt 5,20) entscheidend ist für die Beurteilung im E.[ndgericht] (vgl. Mt 12,36f; 23,23; 25,31-46).“²² Und doch handeln die *Gerechten* nach dem Gespür und Empfinden einer ungebrochenen Tradition „barmherzig“, weil es näherungsweise und dem Wort Jesu folgend dem Gott entspricht, dessen Wesen Liebe und Barmherzigkeit ist. Sie ahmen seine Leidenschaft für seine geliebten Ebenbilder nach.

²¹ HIEKE, End-Gericht, 149; vgl. SYNOFZIK, krma, 747 f.

²² HIEKE, End-Gericht, 150.

Wieso also „Werke der Barmherzigkeit“ und nicht einfach „Werke der Gerechtigkeit“? Möglicherweise, weil es sich um jene „größere Gerechtigkeit“ (vgl. Mt 5,20) handelt, für welche die Liebe Gottes wie ein Ermöglichungsgrund echten Erkennens und Handelns wirkt. Für diese Aufgaben der Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Treue (vgl. Mt 23,23!) müssen Menschen wie der barmherzige Samariter sehen, sich zu Mitleid berühren lassen und handeln – unmittelbar als Nothilfe, mittelbar im Einsatz für Gerechtigkeit in Verhältnissen und Strukturen. Wo dies klar ist, wird Husters Kritik möglicherweise weniger harsch ausfallen. Entscheidender wird aber die Kritik des Menschensohnes sein, wenn er in seiner Herrlichkeit kommt und alle Engel mit ihm (Mt 25,31).

Literaturverzeichnis

- ABILD, S., Das Geschäft mit dem Land, in: *Entwicklung und Zusammenarbeit* 54 (2013) 4, 159-161.
- ANGENENDT, A., *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2006.
- BAUMANN, K., Caritas - Anwältin der Armen und Bedrängten für ein gerechtes Sozialsystem, in: NACKE, B. (HG), *Orientierung und Innovation. Beiträge der Kirche für Staat und Gesellschaft*, Freiburg 2009, 432-451.
- BAUMANN, K., Sozialpolitische Anwaltschaft gegen Armut und Ausgrenzung - eine Grundfunktion verbandlicher Caritas, in: EURICH, J./BARTH, F./BAUMANN, K./WEGNER, G. (HG), *Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung*, Stuttgart 2010, 445-459.
- BAUMANN, K., Wirtschaftsethische Kolumne: Hungersnot in Afrika - warum?, in: *Die Tagespost* 16. 07. 2011, 7.
- BAUMANN, K., Wirtschaftsethische Kolumne „Beiträge als Dividende?“, in: *Die Tagespost*. 29. 09. 2012, Nr. 117.
- BAUMANN, K./EURICH, J./WOLKENHAUER, K. (HG), *Konfessionelle Krankenhäuser. Strategien – Profile – Potenziale*, Stuttgart 2013.
- BUNDESINSTITUT FÜR BEVÖLKERUNGSFORSCHUNG (HG), *BiB-Mitteilungen* 29 (2008) 2.
- CORDES, P. J./ LÜTZ, M., *Benedikts Vermächtnis und Franziskus‘ Auftrag. Entweltlichung. Eine Streitschrift*, Freiburg 2013, 107-151.
- DEMBOWSKI, H., *Kommentar: Italienischer Argentinier. Wenn Papst Franziskus in Schwellen- und Entwicklungsländern Einfluss nehmen will, muss er mehr tun als für Arme beten*, in: *Entwicklung und Zusammenarbeit* 54 (2013) 4, 174.
- DEUFEL, K./WOLF, M. (HG), *Ende der Solidarität? Die Zukunft des Sozialstaats*, Freiburg 2003.

- ERLER, M., Soziale Arbeit, Weinheim/ München ⁵2004.
- ESSER, H. H., Barmherzigkeit, in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Wuppertal 2005, 111-117.
- GRÜNWALDT, K., dikaiosyne, in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Wuppertal 2005, 729-739.
- HEES, W. (HG), Volle Tanks – leere Teller. Der Preis für Agrokraftstoffe: Hunger, Vertreibung, Umweltzerstörung, Freiburg 2007.
- HIEKE, Th., End-Gericht, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt ²2009, 147-151.
- HUSTER, E.-U., Soziale Eingrenzung als sozialstaatliches Ziel. Der sozialpolitische Diskurs, in: DERS. U.A. (HG), Handbuch Armut und Soziale Ausgrenzung, Wiesbaden 2008, 72-93.
- HUSTER, E.-U./BOECKH, J./MOGGE-GROTJAHN, H., Armut und soziale Ausgrenzung. Ein multidisziplinäres Forschungsfeld, in: DIES. (HG), Handbuch Armut und soziale Ausgrenzung, Wiesbaden 2008, 13-35.
- KAMPLING, R., Barmherzigkeit, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt ²2009, 106-108.
- KASPER, W., Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg 2012.
- „Kirchliches Engagement zur Armutslinderung ist problematisch“. Interview mit dem Politikwissenschaftler Ernst-Ulrich Huster, in: Psychologie heute (2008) 9, 8 f.
- KÜGLER, J., Gerechtigkeit, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt ²2009, 211-212.
- LÜTZ, M., Die Entweltlichung der Kirche in Deutschland, in: CORDES, P. J./LÜTZ, M., Benedikts Vermächtnis und Franziskus' Auftrag. Entweltlichung. Eine Streitschrift, Freiburg 2013, 107-151.
- PEARCE, F., Land grabbing. Der globale Kampf um Grund und Boden, München 2012.
- SYNOFZIK, E., kríma, in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Wuppertal 2005, 743-753.

Diskussion im Anschluss an den Vortrag von Klaus Baumann

Transkribiert von Valentina SCHMELZER

gekürzt und stilistisch bearbeitet von Max GOTTSCHLICH
und Anita SCHWANTNER

KOLLER: Ich habe den Vortrag so verstanden, dass Sie die Werke der Barmherzigkeit eigentlich begrifflich ersetzen durch Werke der Gerechtigkeit. Ich würde aus sozialetischer Perspektive auch zustimmen, dass es nicht nur um eine Haltung oder eine Tugend geht und ein Gerechtigkeitsanspruch besteht, genug zu essen zu haben, wenn die Welt genügend Lebensmittel hat. Es geht also auch um Verteilungsfragen. Wo ist die begriffliche Abgrenzung und Grenze zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit? Mir ist es jetzt so erschienen, dass Sie Barmherzigkeit stärker auf das Individualethische hin trimmen und dann bei der Gegenüberstellung mit der strukturbezogenen Gerechtigkeit festlegen, wie beide zusammengehören. Es kann aber nicht sein, dass Gerechtigkeit nur auf der Strukturebene liegt.

BAUMANN: Die Werke der Barmherzigkeit im klassischen Verständnis sind individualethisch. Die sind auch individualethisch in der eschatologischen Endrede; es geht immer um die Einzelperson, auch wenn sie für alle Völker gilt. In meinem Vortrag war mir wichtig, dass Gerechtigkeit sowie Gerechtigkeitsfragen – und zwar von Individuen und sozialen Strukturen – Ansprüche sind, die indirekt auch in den Barmherzigkeits- oder Liebesdiskurs hineingehören. Gerechtigkeit ist ein Minimum dessen, was wir einander als Barmherzigkeit schulden. Das heißt, Gerechtigkeit ist einerseits der Gegenstand der Sozialethik, andererseits aber auch in der Individualethik wichtig. Darüber hinaus stellt sich aber die Frage: Wie kommen wir dahin, dass Barmherzigkeit eben nicht *nur* eine Frage der Individualethik ist, sondern auch strukturbildend wird? D.h. dass Menschenwürde, Menschenrechte, dass die Frage dessen, was jemand braucht, der dafür nichts getan hat, voraussetzungslos sozusagen, dass auch diese Grundstrukturen dem Einzelnen dienen. Also, dass Barmherzigkeit und Liebe nicht abgegeben werden im sozialetischen Diskurs.

KOLLER: Ich bin auch dafür, das nicht eindeutig zuzuordnen – die Barmherzigkeit der Individualethik und die Gerechtigkeit der Sozialethik. Der Begriff der Barmherzigkeit ist mir in diesem Zusammenhang dann aber noch nicht klar. Betrifft er einfach die Haltung der Liebe, der christlichen Liebe, die dann quasi als Voraussetzung, aber eigentlich auch als Wahrnehmungsinstrument dazu dient, dass ich beispielsweise sehe, wo eine Handlungsnotwendigkeit in Hinblick auf Gerechtigkeit besteht, und dass ich auch die Motivation habe, mich dafür einzusetzen? Ich würde sagen, unsere Hauptherausforderung liegt nicht darin, diesen größeren Anspruch der Liebe oder Barmherzigkeit umzusetzen; vielmehr schaffen wir ja dieses Mindestmaß der Gerechtigkeit schon nicht. Das liegt, glaube ich, auch daran, dass es mit der Wahrnehmung und dem Stellenwert der Ungerechtigkeit zu tun hat.

Baumann: Worin dieses Mindestmaß besteht, das kann man sehr unterschiedlich beurteilen. Erkennen wir das oder interessiert uns Liebe gar nicht? In diesem Sinne haben Liebe und Barmherzigkeit eine mäeutische Funktion – einfach auch die richtigen Fragen oder auch andere Fragen zu stellen. Meine wirtschaftswissenschaftlichen Kollegen sehen das völlig anders, die würden sich weigern, meine Fragen zu stellen. Die sagen: Das ist ein ganz klares ökonomisches Grundgesetz, und unsere Fragen sind obsolet. Wir können schauen, dass wir die Ökonomie vielleicht so gestalten, dass weniger Menschen auf der Strecke bleiben. Wirtschaftswissenschaftler sind da ziemlich zurückhaltend, gerade was internationale Verflechtungen betrifft. Und da hätten wir als Kirche eine enorme Möglichkeit, auch durch die internationalen weltkirchlichen Verflechtungen, etwas zu tun. Milton Friedman zum Beispiel ist ja einer der großen Denker für die Wirtschaftswissenschaftler, er hat den Nobelpreis bekommen. In die Geschichte eingegangen ist sein bahnbrechender Artikel, in dem er über die soziale Verantwortung von Unternehmern gesprochen hat, dass deren einzige soziale Verantwortung die ist, den Profit zu vergrößern. Allerdings, das sagte er auch dazu, ohne Betrug. Wenn das wirklich die einzige soziale Verantwortung von Unternehmern ist, dann haben wir Arbeit.

FELDBAUER-DURSTMÜLLER: Friedman hat das in den 70-er Jahren von sich gegeben. Er ist in der Zwischenzeit auch entsprechend kritisiert worden, und es ist die Frage, welchen Anspruch man vertritt: ob man primär einen shareholderorientierten, wie in den USA, vertritt oder doch einen stakeholderorientierten wie in Europa. Also ich denke, dass wir uns auch als Betriebswirte weiterentwickelt haben. Die Gewinnfokussierung ist immer ein Thema, denn wenn man als Unternehmen keine Gewinne macht, geht man irgendwann in

Insolvenz. Aber es ist eine Frage der Höhe der Gewinne und wie man mit anderen Gruppen umgeht, mit den Kunden und den Mitarbeitern. Da hat sich schon sehr viel getan. Es geht auch um das Thema der Kundenzufriedenheit, Mitarbeiterzufriedenheit. Also ganz so eng, wie vor 40 Jahren sind wir nicht mehr. Aber in der Praxis gibt es natürlich die ganz großen Unternehmen, die rein profitorientiert sind. Jedoch muss man sich auch die Unternehmenslandschaft anschauen. Klein- und Mittelunternehmen haben eine ganz andere Verflochtenheit. Da spielen andere Kriterien eine Rolle. Also ich würde das Ganze differenzierter betrachten.

ROSENBERGER: Verstehe ich es richtig, dass sich Huster's Kritik nicht spezifisch an die Kirche oder kirchliche Einrichtungen richtet, sondern an Professionelle, weil diese nicht nur Hilfsorganisationen, sondern auch Arbeitgeber sind. Dann leuchtet mir die Spannung ein. Klaus Baumann gesagt, die Aufgabe wäre, diese Spannung auszuhalten. Was kann so ein Großunternehmen wie die Caritas tun, damit sie diese Spannung auch in einer fruchtbaren und vernünftigen Weise aushält und eben nicht doch in die Falle tappt, die Huster zurecht zumindest als Gefahr kennzeichnet?

Baumann: Zuerst würde ich sagen, dass die Caritas kein Großunternehmer ist. Man kann zwar alle Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, die unter einem Dach sind, zusammenzählen, aber das sind alles selbstständige, eigenständige Rechtsträger. Das heißt, die Größe ist sehr unterschiedlich. Ich glaube, das Erste muss sein, mit der Spannung offen umzugehen. Ebenso sollte offen gelegt werden, was trotz dieser Spannung auf der grundsätzlich personenorientierten Dienstleistungsebene geschieht. Dass die Nöte erkannt werden und es um Verbesserungen für die Menschen geht, die eine Hilfe, eine Assistenz oder eine Förderung brauchen. Um diese Ansprüche an das System zu formulieren, braucht es dann auch eine Reflexionsschleife innerhalb des Verbandes. Das können häufig eher Führungskräfte in den Blick nehmen, die nach Möglichkeit nicht nur im operativen Geschäft tätig sind, also der Direktor. Oder auch dafür bestellte Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, die dafür eine Qualifikation haben: Theologen, Theologinnen, Ethiker, Ethikerinnen, Caritaswissenschaftler und Caritaswissenschaftlerinnen, die daran mitwirken. Es geht also nicht nur um das Aufgehen in der Arbeit, in der personalen Dienstleistung, sondern auch um Reflexion der eigenen Arbeit und die Kommunikation nach außen. Bis hin eben, dass es auch, weil Erfahrung personennahe gewonnen wird, eine Feedbackschleife innerhalb der Organisation gibt. Der Caritas wird üblicherweise auch Kompetenz in diesem Fach zugeschrieben. Die würde ihr nicht zugeschrieben werden, wenn sie nicht die Arbeit machen und nicht

darüber nachdenken würde. In Deutschland haben wir einen Wohlfahrtsverband, der ganz aggressiv mit Behauptungen in die Öffentlichkeit geht. Er verliert dadurch enorm an Glaubwürdigkeit und Respekt innerhalb der politischen Arbeit. Der deutsche Caritasverband, das kann man schon sagen, hat jeden Vorschlag auch durchgerechnet. Dies erfordert natürlich Kompetenzen, für diese Kompetenzen braucht es Bildung und Erwerbsmöglichkeiten.

SCHERSCHEL: Meine Frage ist vorwiegend eine Anmerkung zur Kritik an Huster, die ich jetzt nur aus Ihrer Rezeption aufnehme. Haben Sie die Tafeln als ein positives Beispiel der Konkretisierung der Barmherzigkeit genannt oder als Beispiel, das genau dieses Spannungsfeld zwischen dem Abbau der sozialen Rechte – die Tafeln erlebten nach den Hartz-Reformen einen besonderen Boom – und einer Form der Wohltätigkeit, die diese Rechte nicht gewährleisten kann, deutlich macht? Denn das sind keine wirklichen Kunden, das ist eine Simulation des Marktes, die stattfindet. Und da wäre die Kritik von Huster – ich weiß nicht, wie scharf sie sich gegen die Kirche richtet – doch angebracht, wenn er sagt, dass genau diese Ökonomisierung von Wohltat und Wohltätigkeit stattfindet.

BAUMANN: Ich sehe die Tafeln kritisch. Insbesondere die Entwicklungen, die die Tafeln genommen haben, finde ich höchst kritisch. Es entwickelt sich eine Art Subkultur, mit dem gönnerhaften Gewähren von Lebensmitteln und der Simulierung, ein bisschen Einkauf spielen zu können. Das ist mittlerweile höchst problematisch. Huster sagt das ausdrücklich bei der Kirche und zum Kirchenengagement. Wir müssen uns hineinbegeben in diese Probleme, und sehen, was wir tun können, für einzelne Personen aber auch für mehr Solidarität und für mehr Gerechtigkeit im Allgemeinen.

KÜBERL: Erstens danke für den Beichtspiegel in Sachen Barmherzigkeit. Zweitens behaupte ich, dass es weniger um Quantität als um Qualität geht. Es geht m.M. darum, ob unsere innovative Kraft wächst, mit der wir das Liebesleben der Kirche auf Trab halten. Der Frage, ob Armut von der Caritas etwa nur verwaltet, nicht aber reduziert wird, müssen wir uns auf alle Fälle stellen, egal wie. Das, was mich sehr beschäftigt hat bei dem Vortrag, ist die Sache mit der Liebe. Ich weiß schon, Benedikt XVI. hat eine wunderbare Einleitung in „Caritas Deus est“ gehabt, mit dem Dreibegriff der Liebe. Es ist halt so schwer zu verstehen, was es mit der Liebe im Öffentlichen auf sich hat. Kannst du einen Entschlüsselungshinweis liefern, wie man erklären kann, worum es da eigentlich geht?

REISINGER: Ich möchte dazu eine Formulierung von Paul VI. bringen. Er sagte einmal: Politik ist der Ernstfall der Liebe. Das heißt, dass ich die Liebe anders anreichern/ definieren muss. Ich wünsche mir, dass diese ganze Thematik auch ein bisschen intensiver in den Kontext des Pastoralen und Pastoraltheologischen hineingestellt wird. Ich glaube, dass die Politische Theologie in der Frage des Pastoralen bis hin zur Caritaswissenschaft nicht weit genug gedrungen ist: dass Almosen auf der individuellen Seite bleiben; dass aber sowohl Barmherzigkeit wie eben auch Gerechtigkeit in der ganzen Spannweite, von ganz öffentlich und politisch bis ins Individuelle im Sinne einer Tugendethik hineingehen müssen; dass also diese Begrifflichkeit tatsächlich auch öffentlichkeits-, politikbewusst und als relevant gesehen werden muss. Ich glaube es geht, genau um das, was Franz Küberl angesprochen hat: Wie kann ich den Geruch von Liebe ein bisschen herausbringen aus der Schlafzimmerperspektive und zum Ernstfall der Politik werden lassen?

OTTENHEIJM: Der Ursprung der Liebeswerke, wie wir sie heute kennen, liegt in einer Situation, wo die religiöse Gemeinschaft keinen politischen Machteinfluss oder einen zu geringen Einfluss hatte, um die politischen Strukturen und Umstände zu ändern. Also gründeten sie eine Alternativgemeinschaft und das hat sich durchgesetzt. Im Mittelalter, wir hatten das vorher im Bild von Pistoia gesehen, aber auch im 19. Jahrhundert, mit der Kirche als einer alternativen Gesellschaft kam es zur Idee der *societas perfecta*, die natürlich aufgegeben worden ist im 20. Jahrhundert. Und so lautet die Frage: Sind wir nicht ein bisschen gezeißelt in unserer Thematik durch die Liste von sechs Werken? Sie haben das siebente nicht einmal erwähnt. Sind wir nicht etwas gezeißelt durch die traditionelle Auffassung *unserer* Umstände, die anderswo in anderer Form vielleicht formuliert werden müssen.

KRAL: Der Begriff Barmherzigkeit kommt eigentlich nur in der Parallelgesellschaft der Kirche vor. Gerechtigkeit kann man im Sozialstaat anwenden. Es geht in Wahrheit um das Gleiche, würde ich sagen, nur ist es anders definiert. Das ist auch der Grund, warum ich gerne gehabt hätte, dass sich unser Caritas-Präsident in einer Dachorganisation von Non-Profit-Organisationen bewegt, um aus dieser Parallelgesellschaft herauszukommen. Denn es ist ja wirklich so, dass das ein weltkirchliches Problem ist, ein kosmopolitisches. Und unser Vortragender ist in meinen Augen ein Kosmopolit und kein Katholik im klassischen Sinne. Das ist das, was mir abgeht, um eine Struktur überhaupt verändern zu können. Shareholder-Value – der ist schon ganz gut mit Schulen, Privatschulen und Privatbanken;

aber in Wahrheit wird der nur durch Gratisarbeit erzeugt. Das ist, finde ich, auch der Grund, warum jetzt weltweit die Arbeit nichts wert ist.

BAUMANN: Die Begriffe gehören eigentlich quer in allen Diskursebenen durchgearbeitet. Deshalb wollte ich auch sagen: Barmherzigkeit oder caritas oder Liebe muss systemisch werden, systembildend. Systeme heißt systemtheoretisch gesprochen: Da gibt es viele Systemebenen, je nach Perspektive. Es fängt bei unserem Innenleben an und geht in die kosmopolitische Makrostruktur. Das können wir gerne als Ziel, Sendung oder Auftrag der Kirche sehen, dass sie das überall hin trägt. Und die Frage ist, wie soll das gehen? Da ergeben sich jetzt sehr unterschiedliche Auffassungen und da habe ich nicht die Patentlösung. Ich habe tatsächlich ein paar Fragen gestellt und an ein paar Beispiele gedacht, aber mehr nicht. Die Frage, was die Liebe öffentlich zu tun hat, ist die gleiche Frage wie: Was haben Christen und Christinnen im öffentlichen Raum zu tun als Christen und Christinnen? Analog also die Frage: Was hat Liebe im öffentlichen Raum zu tun? Ich stelle mir das ziemlich habermasianisch vor: Wenn wir es schaffen, einen öffentlichen Diskurs zu pflegen, in dem wir die Voraussetzungen offenlegen, indem wir sagen, was wir denken, indem wir das gewaltlos tun und auch einigermaßen intelligibel, das heißt einsichtig, einigermaßen kommunikabel, das heißt wir legen auch Wert darauf, dass wir verständlich sprechen, dass einigermaßen die Kommunikation funktioniert, und als drittes: plausibel, zustimmungsfähig. Alle drei Begriffe von Habermas sind mit –ibel am Schluss. Das heißt: Es ist möglich, niemand wird gezwungen zuzustimmen, niemand wird gezwungen, es einzusehen, und niemand wird gezwungen mit zu kommunizieren. Das ist das Problem einer freien und offenen Gesellschaft. Aber wenn wir die haben – und wir haben sie ein bisschen mehr als früher, gar nicht radikal – dann sollten wir, glaube ich, selbstbewusst genug sein: Wir sollten sagen, was wir denken. Warum sollten wir das als Christen nicht sagen? Warum sollten es nur die anderen sagen? Warum sollte nur die humanistische Gesellschaft auftreten, Menschen, die verkappte Kirchenhasser sind, um ihre Meinung in der Öffentlichkeit kund zu tun – und katholischerseits oder evangelischerseits geht niemand hin und sagt, wie wir es denken, und niemand rückt auch ungerechte Angriffe zurecht? Deshalb, das ist wirklich Teil der Verantwortung der Kirche, muss Liebe öffentlich werden. Dass wir davon ausgehen, dass jeder Mensch von Gott gewollt und geschaffen ist mit einer Würde – das wäre vielleicht noch ein interessanter Punkt. Mit dem Punkt hat Jesus, glaube ich, eine Wertrevolution durchgeführt. Er hat ein Oberklassenethos sozusagen universalisiert. Diese Gottebenbildlichkeit kommt meines Wissens aus dem Ägyptischen, aus dem ägyptischen Königsleben. Wenn andere Menschen Gottes Ebenbild sind, wie das die

Genesis sagt, dann ist das eine Universalisierung von Würde, von Respekt und Heil auf alle. Und so etwas sollten wir einbringen, weil davon auch unsere Welt lebt. Natürlich, in der Kirche liegt auch vieles im Argen, das kann man nicht leugnen. Aber es gibt auch das, was die Kirche zur Kirche macht. Wo wir können, bringen wir das an die Öffentlichkeit. Warum nicht? Ich muss mich nicht immer nur entschuldigen. Zumal nicht die Caritas.

Die Bedeutung des Rechts für gesellschaftliche Teilhabe – Staatenlosigkeit und Prekarität

0. Einleitung

Ansätze der Sozialphilosophie gehen mit Hegel von der grundlegenden Prämisse aus, dass Menschen Anerkennung brauchen, die sie in reziproken Beziehungen erlangen. Anerkennung meint jedoch weit mehr als persönlichen Zuspruch im Rahmen zwischenmenschlicher Beziehungen oder private Barmherzigkeit. Mit der Entstehung der bürgerlich kapitalistischen Gesellschaft bilden sich für das moderne Subjekt verschiedene Anerkennungssphären heraus. Es handelt sich um die Sphäre des Rechts, um die Sphäre der Liebe (und der Fürsorge) und die Sphäre der Leistung. Letztere meint ein Anerkennungsverhältnis in der Arbeitswelt.¹ Der Tod der LebenspartnerIn oder der Verlust des Arbeitsplatzes können zu einer Gefährdung des individuellen Selbstverhältnisses beim Subjekt führen. Verlieren Menschen jedwede Anerkennung droht ihnen, wie Hannah Arendt früh am Beispiel der Staatenlosen analysiert, das Schicksal überflüssig zu werden, das Unheil des bloßen Lebens.

Gegenwärtige Analysen zu sozialem Ausschluss gehen von einer Wiederkehr von längst überwunden geglaubten Phänomenen und sozialen Verwerfungen aus. Dazu zählen insbesondere Verluste von Arbeit und Erwerbseinkommen, von ausreichender sozialer Sicherung und, besonders im Falle von Flüchtlingen, von einem gesicherten Rechtsstatus. Komplementär dazu gibt es eine Renaissance auf privater Wohltätigkeit beruhender Initiativen, wie die Lebensmitteltafeln, die an eine Rückkehr des Almosenwesens in der Armenfürsorge vergangener Jahrhunderte erinnern.²

Die folgenden Überlegungen zu den *Werken der Barmherzigkeit* greifen zwei Thematisierungen auf, die sich in unterschiedlicher Weise mit dem Verlust von Anerkennung in modernen Gesellschaften und den damit verbundenen sozialen Konsequenzen befassen. Die erste Thematisierung diskutiert Hannah Arendts Gedanken zu Flucht und Staatenlosigkeit. Die zweite bezieht sich auf gegenwärtige Veränderungen in der Arbeits- und Lebenswelt von Menschen, die in den letzten Jahren als Prekarisierung und Ökonomisierung beschrieben wurden.

¹ HONNETH, A., Umverteilung als Anerkennung, in: FRASER, N./HONNETH, A. Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt am Main 2003, 129-224. HONNETH, A., Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung, in: DZPh 56 (2008) 3, 327–341.

² LORENZ, S., Tafeln im flexiblen Überfluss. Ambivalenzen sozialen und ökologischen Engagements, Bielefeld 2012.

Anhand dieser Debatten lässt sich ein soziologischer beziehungsweise – im Falle Arendts – politisch-philosophischer Blick auf die *Werke der Barmherzigkeit* werfen. In den Werken geht es um Menschen am Rande der Gesellschaft, die auf soziale Unterstützung angewiesen sind und denen aus eigener Kraft keine Rückkehr in Anerkennungsverhältnisse zu gelingen scheint, wie Obdachlose, MigrantInnen, Hungernde oder Strafgefangene. Und auch die hier zu diskutierenden Phänomene von Flucht und Prekarisierung bezeichnen solche sozialen Situationen der Bedrängnis und der Marginalisierung. Arendt befasst sich mit den Flüchtlingen, die alles verloren haben: ihre Heimat, ihre Arbeit, ihre Freunde, und deren Leben millionenfach in den Konzentrationslagern endet. Die zweite Debatte stellt insbesondere den Verlust der Erwerbsarbeit in das Zentrum ihrer Überlegungen. Sie macht dabei unmissverständlich deutlich, dass dieser Verlust darüber hinaus für den/die EinzelneN häufig von weiteren Rückschlägen und Gefährdungen begleitet wird.

In einem ersten Schritt will ich auf die Überlegungen Hannah Arendts eingehen, die sich dem Phänomen des *Überflüssig-Werdens* aus der Perspektive der politischen Theorie nähert und wertvolle Hinweise für ein soziologisches Nachdenken über das Spannungsverhältnis zwischen Barmherzigkeit und der politisch-strukturellen Dimension sozialer Exklusionen liefert. In ihren Überlegungen zur Situation der Flüchtlinge und Überflüssigen befasst sie sich mit Prozessen sozialen Ausschlusses im Kontext des Krieges und des Nationalsozialismus. Arendts Überlegungen zum Spannungsfeld zwischen Barmherzigkeit und Rechten sind aber nach wie vor von großer Bedeutung.

In einem zweiten Schritt will ich auf die gegenwärtige Debatte um Prekarisierung, Ökonomisierung und die Überflüssigen eingehen. Sie befasst sich zum einen mit den sozialen Mechanismen, die gesellschaftlichen Ausschluss hervorbringen. Im Mittelpunkt steht der Strukturwandel der Erwerbsarbeit und seine Folgen für die Einzelnen. Zum anderen zeigt sie unter den Stichworten Ökonomisierung und Aktivierung die gegenwärtigen gesellschaftlichen Leitbilder auf, wie etwa das *Unternehmerische Selbst* (Bröckling), denen die Menschen entsprechen sollen.

Im dritten Abschnitt diskutiere ich, welche Perspektiven sich aus diesen Thematisierungen für eine Auseinandersetzung mit und Interpretation von den *Werken der Barmherzigkeit* ergeben. Zwei Thesen leiten die folgenden Ausführungen: Ich gehe zum einen davon aus, dass die in der gegenwärtigen Debatte um Prekarisierung, Ökonomisierung und Überflüssigkeit beschriebenen sozialen Erscheinungen barmherziges Handeln untergraben, indem sie soziales Miteinander und solidarisches Handeln bedrohen. Ich gehe zum anderen davon aus, dass

Barmherzigkeit wichtige Impulse offeriert, wenn sie zu politisch-strukturellen Veränderungen anregt. Sie kann aber auch die gegenteilige Wirkung entfalten, wenn sie mild- oder wohltätiges Handeln auf Kosten von Gerechtigkeit etabliert. Dies geschieht dann, wenn Marginalisierte nicht mehr als grundsätzlich Gleichberechtigte angesehen werden, sondern als bloße Empfangende von Wohltaten, wobei es im Ermessen der Wohlgesinnten bleibt, ob sie ihnen zukommen oder nicht.

1. Hannah Arendt – Theoretikerin der In- und Exklusion avant la lettre

„Sein [des Staatenlosen, erg. KS] Leben, das unter Umständen durch private oder öffentliche Wohlfahrtsorganisationen über Jahrzehnte erhalten wird, verdankt er der Mildtätigkeit privater oder der Hilflosigkeit öffentlicher Instanzen, in keinem Falle aber hat er ein Recht darauf, da es kein Gesetz gibt, das die Nationen zwingen könnte, ihn zu ernähren. Seine Bewegungsfreiheit, die ohnehin erheblich eingeschränkt ist, gründet sich auf kein Aufenthaltsrecht, und Bewegungsfreiheit ohne Aufenthaltsrecht hat mit der Hasenfreiheit zu Zeiten der Jagd eine verzweifelte Ähnlichkeit“.³

„Nächstenliebe hätte erst wirksam werden können, nachdem den Flüchtlingen Gerechtigkeit widerfahren wäre. (...) Sie der Obhut von barmherzigen Organisationen zu übergeben bedeutete praktisch: sie sind vollkommen rechtlos, sie haben kein Recht zu leben in dem Sinne: sie haben auf der Erde nichts zu suchen“.⁴

Hannah Arendt befasste sich früh mit sozialen Exklusionen und dem Phänomen der Überflüssigkeit. Was ist der Hintergrund ihrer oben zitierten Erkenntnisse? Sie reflektiert in ihren Ausführungen das Schicksal der Flüchtlinge und Staatenlosen, die im Zuge der beiden Weltkriege millionenfach dazu gezwungen sind, ihre Heimat zu verlassen, ihre Arbeit aufzugeben und um Schutz in fremden Ländern anzusuchen. Arendt beschreibt die Situation der jüdischen Flüchtlinge, aber auch der Personen, die im Zuge der Wirren der beiden Weltkriege ihre Heimat und ihre nationale Zugehörigkeit verlieren. Ihr Thema ist die hoffnungslose Situation der Fliehenden, die auf die Barmherzigkeit in den Aufnahmeländern angewiesen sind.

Der Umgang mit Fremdheit und Zugehörigkeit – ein Thema der *Werke der Barmherzigkeit* – ist das Kernstück dieser Überlegungen. Da die Flüchtlinge und Staatenlosen über keinerlei Rechte verfügen, sind sie auf das mildtätige Wirken – gesellschaftspolitisch betrachtet – eher bedeutungsloser Gruppen angewiesen. Mit bitterer Ironie beschreibt Arendt diesen Umstand:

³ ARENDT, H., Die Aporien der Menschenrechte, in: ARENDT, H. Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. München Zürich 2008, 613.

⁴ ARENDT, H., Hannah Arendt, Statelessness, Berkeley 1955, unveröffentlicht, in: The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress, Washington DC, memory.loc.gov/cgi-bin/query/P?mharendt:2:/temp/ammem_8Pyz., zit. n. HEUER, W., Europa und seine Flüchtlinge. Hannah Arendt über die notwendige Politisierung von Minderheiten, in: Heinrich-Böll-Stiftung Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität? Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderband 16, Akademie Verlag Berlin (2008) 331-341.

„Die Menschenrechte haben immer das Unglück gehabt, von politisch bedeutungslosen Individuen oder Vereinen repräsentiert zu werden, deren sentimental humanitäre Sprache sich oft nur um ein geringes von den Broschüren der Tierschutzvereine unterschied.“⁵

Arendts Ausführungen müssen zweifellos im Kontext ihrer Zeit betrachtet werden. Sie sind von der Erfahrung des nationalsozialistischen Terrors und des Versagens der gesellschaftlichen Institutionen geprägt. Den Zusammenbruch der politischen Ordnung erfährt sie am eigenen Leibe. Ihre Erfahrungen als Staatenlose, Jüdin und Flüchtling fließen in ihre Analysen ein. Arendts Gedanken kreisen in vielen ihrer Schriften um die Frage der Weltgebundenheit und den Prozess der Entwurzelung und des Überflüssigwerdens. Flüchtlinge und Staatenlose symbolisieren Welt- und Beziehungslosigkeit in ihrer radikalsten Form. So schreibt Arendt in ihrem berühmten Essay „Wir Flüchtlinge“, der bereits 1941 im *Memoirs* Journal erschien:

„Wir haben unser Zuhause und damit die Vertrautheit des Alltags verloren. Wir haben unseren Beruf verloren und damit das Vertrauen eingebüßt, in dieser Welt irgendwie von Nutzen zu sein. Wir haben unsere Sprache verloren und mit ihr die Natürlichkeit unserer Reaktionen, die Einfachheit unserer Gebärden und den ungezwungenen Ausdruck unserer Gefühle. Wir haben unsere Verwandten in den polnischen Ghettos zurückgelassen, unsere besten Freunde sind in den Konzentrationslagern umgebracht worden, und das bedeutet den Zusammenbruch unserer privaten Welt.“⁶

Ob in historischen Studien oder zeitgenössischen Gegenwartsanalysen, Hannah Arendts Überlegungen zum paradoxen Spannungsverhältnis zwischen Menschenrechten und nationalstaatlichen Regulierungsinteressen gelten als grundlegend. Zu Recht bezeichnet Meints-Stender⁷ sie als Theoretikerin der Exklusion *avant la lettre*. Der für die heutige Debatte um Prekarisierung und Ökonomisierung gängige Begriff der Überflüssigen wird bereits von Arendt verwandt. Ihr Verständnis von Überflüssigkeit ist in mancher Hinsicht ein ganz anderes als das der heutigen Debatten. Allerdings nimmt sie auch einige der aktuellen Reflexionen bereits vorweg. Ihre Analysen sind deshalb von unverminderter Aktualität. Bei Arendt ist der Mensch erst dann überflüssig, wenn keine Recht, keine politischen Gemeinschaften und keine sozialen Beziehungsgefüge existieren, die ihn als handelnden und sprechenden Menschen einbeziehen. Es geht nicht um den Verlust der Arbeit allein oder um den Verlust *eines* Rechtes. Vielmehr geht es um die Tatsache, überhaupt keine Rechte zu haben und eine Position außerhalb des Gesetzes einzunehmen. Die von Arendt beschriebenen Überflüssigen sind deshalb auf das mildtätige Wirken freiwillig helfender Gruppen angewiesen.

Arendt lässt keinen Zweifel daran, dass sie der reinen Barmherzigkeit in Situationen sozialer und politischer Not wenig Wert beimisst. In ihren Überlegungen ist die Tatsache entschei-

⁵ ARENDT, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, 603.

⁶ ARENDT, H., Wir Flüchtlinge, in: ARENDT, H. Zur Zeit. Politische Essays. 1941, 7-21.

⁷ MEINTS-STENDER, W., Hannah Arendt und das Problem der Exklusion – eine Aktualisierung, in: Heinrich-Böll-Stiftung Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität? Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderband 16, Akademie Verlag Berlin (2008) 251- 258.

dend, dass der/die Einzelne Teil einer politischen Gemeinschaft ist und über die Bürgerrechte verfügt. Die reine Barmherzigkeit jenseits eines rechtlichen Status, wie dem der StaatsbürgerIn, ist für Arendt politisch bedeutungslos. Arendts Ironie und Schärfe resultieren zweifelsohne aus eigenen Lebenserfahrungen im Kontext ihrer Zeit. Ihre Analysen zu den Menschenrechten weisen aber auf Fragen von ungebrochener Aktualität hin. Arendts Ausführungen fordern zu einem Nachdenken darüber auf, was geschieht, wenn Menschen ihre Arbeit, ihre Heimat und ihr Bürgerrecht verlieren. Die historische Antwort auf diese Situation wird für viele der Tod im Konzentrationslager.

Die Verbindungen zwischen Arendts Gegenstand und den *Werken der Barmherzigkeit* sind offensichtlich. Arendt thematisiert den gesellschaftlichen und individuellen Umgang mit Lebenssituationen, die durch materielle Not, fehlende Anerkennung und gesellschaftlichen Ausschluss bestimmt sind. Sie befasst sich sowohl mit der politisch-strukturellen Dimension, die die Überflüssigen hervorbringt, als sie auch das subjektive Leid derer erkennt, die zur Rechtlosigkeit verurteilt sind. Die aktuelle Debatte um die Überflüssigen und sozial Marginalisierten findet unter veränderten Vorzeichen statt und muss ebenso diese beiden Dimensionen, die politisch-strukturelle wie die individuelle, in ihren Analysen sozialer Exklusionen berücksichtigen.

2. Prekarisierung und Ökonomisierung

Die Prekarisierungsdebatte befasst sich mit Veränderungen in der heutigen Arbeitswelt und dem Wandel der Arbeitsmarkt- und Sozialpolitiken. An die Stelle von Normalarbeitsverhältnissen, die den Einzelnen für gewöhnlich eine soziale Absicherung gewährten, treten vielfach Arbeitsverhältnisse, die durch ein geringes Maß an Sicherheit charakterisiert sind. Diese Entwicklung geht – in Deutschland – mit einer rasanten Ausbreitung des Niedriglohnsektors einher. Die Kopplung zwischen materieller Existenzsicherung und Erwerbsarbeit wird demzufolge zunehmend in Frage gestellt. Eine wachsende Gruppe von Menschen pendelt zwischen befristeten Beschäftigungsverhältnissen und Erwerbslosigkeit hin und her. Wesentliche Impulse für die Prekarisierungsdebatte lieferten Analysen aus der französischen Soziologie. Zu nennen sind die Arbeiten von Pierre Bourdieu und Robert Castel. Bourdieus vielzitiertes Ausruf „Prekarität ist überall“⁸ identifiziert den Strukturwandel der Arbeits- und Lebenswelt als neue Herrschaftsform. Er geht davon aus, dass diese weitreichende Auswirkungen auf die Lebensführung, die Alltagsorganisation und das Planungsvermögen der Einzelnen hat. So schreibt er: „Die Prekarität ist Teil einer neuartigen *Herrschaftsform*, die auf der Errichtung

⁸ BOURDIEU, P., „Prekarität ist überall“, in: BOURDIEU, P. Gegenfeuer. Wortmeldungen im Dienste des Widerstandes gegen die neoliberale Invasion, Konstanz, 1998, 96–102.

einer zum allgemeinen Dauerzustand gewordenen Unsicherheit fußt und das Ziel hat, die Arbeitnehmer zur Unterwerfung, zur Hinnahme ihrer Ausbeutung zu zwingen“⁹. Ähnlich wie Bourdieu macht auch Robert Castel die Gefährdungen des Sozialen zum Thema. Robert Castel (2000) eindrucksvolle Studie *Die Metamorphose der sozialen Frage* untersucht systematisch und sozialhistorisch fundiert den Bedeutungswandel der Lohnarbeit.¹⁰ Seine Gegenwartsanalyse der französischen Gesellschaft mündet in die Diagnose einer Spaltung der Gesellschaft, die er in einem Zonenmodell beschreibt. Die Zonen konstituieren sich über den jeweiligen Grad der Kopplung der drei Hauptachsen Arbeit, soziale Sicherheit und soziale Beziehungen, wobei dem Arbeitsverhältnis die zentrale Stellung zukommt: „[...] Das so aufgespannte Koordinatensystem umfasst Zonen unterschiedlicher Dichte der sozialen Verhältnisse, die Zone der Integration, die Zone der Verwundbarkeit, die Zone der Fürsorge und die Zone der Exklusion oder vielmehr der Entkopplung“¹¹. In der Zone der Integration befinden sich die Personen, die über ein reguläres Erwerbsverhältnis, intakte soziale Beziehungen und eine hinreichende soziale Absicherung verfügen. Prekär Beschäftigte, deren soziale Absicherung gefährdet ist, befinden sich in der Zone der Verwundbarkeit. Die Überzähligen schlussendlich sind in der Zone der Entkopplung platziert. Sie symbolisieren eine neue Qualität der Exklusion, da ihre Arbeitskraft noch nicht einmal mehr nachgefragt wird. Die soziale Lage dieser Gruppe symbolisiert die abnehmende Integrations- und Kohäsionskraft in modernen Gesellschaften.¹² Castels Studien machen die Gefährdungen des Sozialen zum Thema. Das Zonenmodell dient ihm dazu, den drohenden Verlust der Stabilität sozialer Beziehungen und das Schicksal, in das gesellschaftliche Aus zu geraten, herauszuarbeiten.¹³ Castels Studie macht detailreich deutlich, dass Prekarität kein historisch neues Phänomen darstellt, sondern vielmehr zur Normalität vorangegangener Gesellschaften gehörte. Zugleich wird aber das historisch Neue der aktuellen Erscheinungsformen ersichtlich. Demnach zeichnet sich die „neue soziale Frage“ gerade durch das erneute Auftreten massenhafter Verwundbarkeit von Erwerbstätigen (oder: durch Erwerbslosigkeit) aus. Dem voran ging eine historisch einmalige Phase der gesellschaftlichen Integration. In der sog. fordistischen Phase fanden sich einst am Rande der „bürgerlichen Gesellschaft“ lebende soziale Gruppen mehr und mehr in deren stabilen Zentrum wieder:

⁹ BOURDIEU, Prekarität ist überall, 100.

¹⁰ CASTEL, R., *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*. Konstanz, 2000.

¹¹ CASTEL, *Die Metarmorphosen der sozialen Frage*, 360.

¹² Obwohl Castel auch von einer Zone der Fürsorge spricht, wird diese bislang nicht eingehender in seinen Analysen besprochen.

¹³ JUNGWIRTH, I. /SCHERSCHEL, K., Ungleich prekär - Zum Verhältnis von Arbeit, Migration und Geschlecht, in: MANSKE, A./PÜHL, K. (HG), *Prekarisierung zwischen Anomie und Normalisierung? Geschlechtertheoretische Bestimmungsversuche*. Münster 2010, 110-132.

„Es scheint ganz so, als ob wir, an Wirtschaftswachstum, Quasi-Vollbeschäftigung, an den Fortschritt der Integration und an die Ausweitung der sozialen Sicherung gewöhnt, mit ängstlichem Gefühl eine gebannt geglaubte Realität wiederentdecken: die erneute Existenz von (...) überzählig gewordenen Subjekten und Gruppen (...)“.¹⁴

Die Diagnose einer fortschreitenden Prekarisierung bezog sich von Beginn an auf Dynamiken in der Arbeitswelt und auf weitere Bereiche in der Gesellschaft. Der Begriff steht für die Ausbreitung ungewisser Arbeits- und Lebenslagen, die das gesamte gesellschaftliche Gefüge erschüttern. Prekarisierung bedeutet für die Betroffenen eine wesentliche Erschwerung einer auf die Zukunft ausgerichteten Planung ihrer Lebensführung. Sie sind vergleichsweise schutzlos den Unwägbarkeiten von Marktprozessen ausgeliefert. Gesellschaftliche Teilhabemöglichkeiten werden durch die Prekarisierung der Arbeitswelt entscheidend eingeschränkt. Teil dieser gesellschaftlichen Entwicklung ist der institutionelle Umbau der Arbeitsmarkt- und Sozialpolitik.¹⁵

Unter den Stichworten Aktivierung und Ökonomisierung wird debattiert, dass in der Arbeitsmarktpolitik wie auch in anderen Bereichen der Gesellschaft ein neues Leitbild verankert wird. Es handelt sich um das sog. *Unternehmerische Selbst* (Bröckling). Jeder und jede ist angerufen, Unternehmer_in seiner/ihrer Selbst zu werden. Aktiv sein gilt nicht nur als Pflicht, wenn es um die Aufnahme einer Erwerbsarbeit oder die Organisation des Erwerbslebens geht, sondern auch für die Gestaltung des alltäglichen Lebens. Menschen sollen eigenverantwortlich Für- und Vorsorge betreiben und sich gegen die Risiken des modernen Lebens individuell absichern. Das Leitbild der Aktivierung liegt auch dem Umbau des Sozialstaats zugrunde.¹⁶ Dieser soll primär die Rahmenbedingungen für die aktiv Handelnden und Leistungsfähigen bereitstellen und denjenigen, die diesen Ansprüchen nicht gerecht werden (können), eine Grundsicherung zubilligen. Deren Gewährung ist mit Forderungen und mit Kontrollen verbunden. Obwohl grundlegende Sicherung, kann sie auch verwehrt werden.

Ein wesentlicher Grundgedanke der neuen Politik und ihrer Interventionsformen ist, dass bedingungslos gewährte staatliche Unterstützungsleistungen bei Erwerbslosen Passivität hervorrufen würden, weil sie keine Leistungsanreize enthalten. Erwerbslose sind mit einem Passivitätsvorwurf konfrontiert. Ihnen wird unterstellt, dass sie eigentlich keine Arbeit wollen. Die soziale Versorgung soll also so „unbequem“ angelegt sein, dass keine Anreize entstehen, Unterstützungsleistungen in Anspruch zu nehmen. Angesichts dieser Entwicklungen wird Erwerbslosigkeit als persönliches Verschulden gedeutet und die Verantwortung dafür dem Ein-

¹⁴ CASTEL, R., *Metamorphosen der Sozialen Frage*, 19.

¹⁵ SCHERSCHEL, K./STRECKEISEN, P./KRENN, M. (HG), *Neue Prekarität: Die Folgen aktivierender Arbeitsmarktpolitik – europäische Länder im Vergleich*. Frankfurt/New York 2012.

¹⁶ LESSENICH, S., *Die Neuerfindung des Sozialen*, Bielefeld, 2009.

zelen angelastet. In Deutschland ermöglichen die sozialen Leistungen, die Erwerbslose in der Grundsicherung erhalten, in der Regel keine angemessene Teilhabe am Leben der Gesellschaft, das heißt an Bildung, Ausbildung, Gesundheit, Wohnen und Arbeit.¹⁷

Die LeistungsempfängerInnen erfahren diese Situation nicht selten als Stigmatisierung und Abwertung ihrer Lebensleistungen. Insbesondere ältere Menschen, die keinerlei Chance mehr auf eine Festanstellung haben, erleben diese Politik als Drangsalierung. In den Ausführungen von Frau Moritz (59 Jahre), die im Rahmen eines mehrjährigen Forschungsprojektes zu den Folgen der aktivierenden Arbeitsmarktpolitik in Deutschland interviewt wurde, wird dieses Gefühl der Entwertung sehr deutlich artikuliert.¹⁸ Sie hat ihr Leben lang gearbeitet und mit über 50 Jahren ihren Arbeitsplatz verloren. Seither findet sie keine neue Anstellung.

„Es spielt keine Rolle, dass man Jahrzehnte in Lohn und Brot war, einen gewissen Lebensstandard [hatte], (...), aber man hat ein bürgerliches Leben geführt und da wird man jetzt rausgekickt. [...] Und, also dieses Finanzielle ist schwer, aber das ist nicht der Punkt, sondern dieser soziale Abstieg... Also, man fühlt sich wie ein Mensch zweiter, dritter Klasse. Und die Behandlung auf den Ämtern ist auch nicht besser, denn das, was die dort in den PCs haben, ist ja nicht die Vita der Betroffenen, sondern halt eben die letzten fünf Jahre.“

So oder ähnlich empfinden viele LeistungsempfängerInnen den Umgang der Arbeitsmarktinstitutionen mit ihnen und ihrer Lebenssituation. Nicht nur ältere Menschen leiden darunter. Studien zeigen, dass das Leben in der Grundsicherung die sozialen Beziehungen innerhalb der Familie enorm belastet.¹⁹ Die materielle Not äußert sich zuweilen in familiären Spannungen und Streit wegen Geldsorgen. So werden die Eltern häufig von Schuldgefühlen geplagt, weil sie ihren Kindern nichts mehr bieten können. Auch Frau Schuster (45 Jahre), die ebenfalls im oben genannten Forschungsprojekt interviewt wurde, ist mit dieser Situation vertraut:

„Ja, dann kam die Arbeitslosigkeit, dann kam Hartz IV.²⁰ Und jetzt heißt es nur noch: ‚Nein!‘ Alles, was mein Sohn möchte, heißt es nur noch: ‚Nein!‘ Dieses Wort ‚nein‘ ist das schlimmste Wort, was es gibt. [...] Mein Mann sagt immer nur: ‚Das geht jetzt nicht, das kann ich jetzt nicht. Bis zum nächsten Ersten.‘ Das ist genau wie Weihnachten. Also ich bin jetzt richtig froh, wie es die Ein-Euro-Jobs gab, weil, das sind zwar nur 120 Euro, aber die 120 Euro kann ich jetzt sagen, zu meinem Sohn: ‚Das hab ich.‘ Ich kann [einen] Tannenbaum mir leisten und ich kann mit ihm vielleicht noch in die Stadt gehen, bisschen einkaufen. (...) Aber das ist so, das, wie gesagt, das Wort ‚nein‘, das muss man jetzt wirklich lernen. Das ist sehr schwer.“²¹

¹⁷ SCHERSCHEL, K./BOOTH, M., Aktivierung in die Prekarität. Folgen der Arbeitsmarktpolitik in Deutschland, in: SCHERSCHEL, K./STRECKEISEN, P./KRENN, M. (HG), Neue Prekarität: Die Folgen aktivierender Arbeitsmarktpolitik – europäische Länder im Vergleich. Frankfurt/New York 2012, 17-46.

¹⁸ DÖRRE, K./SCHERSCHEL, K./BOOTH, M. U.A., Bewährungsproben für die Unterschicht? Soziale Folgen aktivierender Arbeitsmarktpolitik. Frankfurt/New York 2013, 237.

¹⁹ AMES, A., Das Erleben der Betroffenen, in: RUDOLPH, C./NIEKANT, R. (HG.), Hartz IV- Zwischenbilanz und Perspektiven, Münster, 2007, 193-207. MAYERHOFER-LUDWIG, W./BEHREND, O./SONDERMANN, A., Auf der Suche nach der verlorenen Arbeit. Arbeitslose und Arbeitsvermittler im neuen Arbeitsmarktregime, Konstanz 2009.

²⁰ Hartz IV bezeichnet nach den arbeitsmarktpolitischen Reformen in Deutschland, den sogenannten Hartz-Gesetzen, die staatliche Grundsicherungsleistung für arbeitslos gemeldete Personen.

²¹ DÖRRE/SCHERSCHEL/BOOTH U.A., Bewährungsproben für die Unterschicht, 221.

Im Alltag müssen nicht nur Prioritäten gesetzt, sondern diese müssen auch den Kindern vermittelt werden. Die von vielen Eltern verinnerlichte Vorstellung, dass es ihre Kinder einmal besser haben sollen, wird durch das Leben in der Grundsicherung bis in ihre Grundfesten erschüttert. Die Sorge, dass die Kinder nicht über die soziale Position ihrer Eltern hinausgelangen, ist gerade bei den Müttern groß.²² Aus der Forschung wissen wir, dass Eltern von der Sorge getrieben sind, dass ihre Kinder aufgrund der schwierigen Lebenssituation zu Außenseitern in der Schule und im Freundeskreis werden.²³

Gerade in dem Moment, in dem die Erwerbsarbeit für das eigene Selbstverständnis und die soziale Position der Einzelnen in der Gesellschaft immer zentraler wird, bleibt einer steigenden Zahl von Menschen die Möglichkeit eines stabilen und befriedigenden Zugangs zu dieser verwehrt. Die in der Arbeitswelt um sich greifende Prekarisierung erschwert einerseits den Zugang zu Erwerbsarbeit für verschiedene Bevölkerungsgruppen, andererseits werden aber zugleich arbeitsmarktpolitisch deren Arbeitsmarktintegration vehement gefordert und parallel dazu Rechte sozialer Sicherung abgebaut. Für die Betroffenen ist es eine „Sisyphus-Arbeit“ (Robert Castel). Trotz permanenter „Wiedereingliederung“ gelingt den meisten der Sprung in ein dauerhaftes, existenzsicherndes Beschäftigungsverhältnis nicht.²⁴ Sie werden dann zunehmend an wohltätige Initiativen wie die sich ausbreitenden Tafeln verwiesen. Dort ‚angekommen‘ zu sein bedeutet für viele, dass sie den gesellschaftlichen Anschluss endgültig verloren haben.²⁵ Die Debatte um Prekarisierung und Ökonomisierung macht also in mehrfacher Hinsicht die gegenwärtigen Gefährdungen des Sozialen deutlich.

3. Impulse und Perspektiven für barmherziges Handeln

Welche Impulse und Perspektiven ergeben sich aus dem Skizzierten für eine aktuelle Interpretation der *Werke der Barmherzigkeit*? Beide in den vorangegangenen Abschnitten ausgeführten Diskussionsstränge weisen darauf hin, dass sozialer Ausschluss – sei es der der Flüchtenden oder der der Erwerbslosen – immer eine politisch strukturelle und eine subjektive Dimension hat. Marginalität wird in beiden Fällen als das Ergebnis eines strukturellen Prozesses gefasst. An Barmherzigkeit orientiertes Handeln, so eine Schlussfolgerung, muss mithin beide Dimensionen in Betracht ziehen.

Arendts Anmerkungen zum Handeln wohltätiger Organisationen machen unmissverständlich deutlich, dass wohltätiges Handeln dort an seine Grenzen stößt, wo der/die Einzelne rechtlos

²² LUDWIG-MAYERHOFER, Auf der Suche nach der verlorenen Arbeit, 162.

²³ LUDWIG-MAYERHOFER, Auf der Suche nach der verlorenen Arbeit, 163.

²⁴ Vgl. SCHERSCHEL/STRECKEISEN/KRENN, Neue Prekarität.

²⁵ LORENZ, Tafeln im flexiblen Überfluss.

bleibt. Ihre Analyse, das habe ich betont, ist einem bestimmten historischen Kontext geschuldet. Ihr Thema sind die Menschenrechte, die in ihrer Zeit keine politische Kraft hatten, um Einzelne zu schützen. Bezogen auf die heutige Situation und den heutigen Umgang mit Fremdheit erwächst daraus die Einsicht, dass prekäre Situationen für MigrantInnen oft das Ergebnis eines ungeklärten Status und eines Mangels an Rechten sind. Gesellschaftliche Integration kann also nur, wie im Falle des Asyls, über die Gewährung von Rechten erfolgen. Barmherzigkeit als individuelle Hilfe allein kann diese nicht ersetzen.

Die soziologische Thematisierung sozialer Notlagen in den Prekarisierungs- und Ökonomisierungsdebatten setzt, das haben meine Ausführungen gezeigt, bei den strukturellen Dynamiken an. Sie fragt danach, wie soziale Marginalität entsteht, und sie versucht die sozialen Mechanismen zu identifizieren, die Exklusionen hervorbringen. Ihr Blick rückt die gesellschaftlichen Prozesse in das Zentrum der Aufmerksamkeit. Sie bleibt aber dabei nicht stehen, sondern untersucht auch die sozialen Konsequenzen für die Einzelnen. Einerseits wird ein Strukturwandel in der Arbeitswelt und den Institutionen staatlicher Unterstützung beobachtet, der die Existenzsicherung der Einzelnen gefährdet. Mit den Stichworten Aktivierung und Ökonomisierung wird andererseits eine Entwicklung beschrieben, die strukturelle Probleme der/dem Einzelnen überantwortet und es ihren/seinen persönlichen Fähigkeiten überlässt, ob ihr/ihm eine erfolgreiche Bewältigung gelingt oder eben nicht.

Das Leitbild des *Unternehmerischen Selbst* fordert gerade nicht dazu auf, barmherzig und solidarisch zu handeln. Vielmehr soll der/die Einzelne im Sinne eines *Homo Oeconomicus* agieren und taktieren. Ganz nach dem Motto: Wenn jedeR an sich denkt, ist an alle gedacht, untergraben die aufgezeigten Entwicklungen den Geist der *Werke der Barmherzigkeit*. Sie stellen eine Bedrohung für das soziale Miteinander und für solidarisches Handeln dar.

Die *Werke der Barmherzigkeit* machen Hunger, Durst, Umgang mit Fremdheit, mit Obdachlosigkeit, fehlende Kleidung, Krankheit und Umgang mit Straftätern zum Thema. Sie widmen sich also der existenziellen Sicherung von Marginalisierten. Indem sie dies tun, können sie auch dazu beitragen, soziale Integration auf zwischenmenschlicher Ebene zu stiften. Auf unsere heutige Zeit übertragen bedeutet dies, dass die Werke der Barmherzigkeit nicht dazu auffordern sollten, bloße Grundbedürfnisse zu stillen, sondern gesellschaftliche Teilhabe zu sichern.

Es sollte daher von einem Verständnis von Marginalität ausgegangen werden, das typisch ist für sogenannte Überflussgesellschaften.²⁶ Zu den heutigen Grundbedürfnissen zählen – so verstanden – nicht nur Wasser und Brot, sondern auch Arbeit, Bildung, Wohnung, Gesundheit

²⁶ LORENZ, Tafeln im flexiblen Überfluss.

und materielle Sicherheit. Ziel sollte es sein, die Teilhabe am gesellschaftlichen und gemeinschaftlichen Leben zu ermöglichen. Die Frage, ob die Werke der Barmherzigkeit ein Motor zur Strukturveränderung sein können oder ob sie bloßes Mittel zur Gewissenberuhigung sind, markiert die beiden Pole, zwischen denen sich wohltätiges Handeln bewegen kann: Ändert sich für die Unterstützten auch strukturell etwas, kommen sie zu ihrem Recht beziehungsweise überhaupt zu Rechten oder bleiben sie in der Abhängigkeit von milden Gaben stecken? Die Werke der Barmherzigkeit können, so meine Ausgangsthese, wichtige Impulse geben, wenn sie zu politisch-strukturellen Veränderungen anregen. Sie können aber auch die gegenläufige Wirkung entfalten, wenn sie mild- oder wohltätiges Handeln auf Kosten von Gerechtigkeit etablieren, wenn sie Marginalisierte nicht mehr als grundsätzlich Gleichberechtigte anerkennt und wenn das Empfangen von Wohltaten nur im Ermessen der Wohlmeinenden bleibt.

Sind Wohltaten bloßes Mittel zur Beruhigung des eigenen Gewissens, so sind damit Situationen angesprochen, in denen Barmherzigkeit eher im Sinne eines Almosens umgesetzt wird. Hier wird der Arme zum Objekt der Fürsorge. Diese Form der Barmherzigkeit zielt nicht auf eine Überwindung der Armut, sondern auf eine vorübergehende Hilfe, die den Armen seiner Situation überläßt. Sie wird keine weiterreichenden gesellschaftlichen Veränderungen einleiten. Die Marginalisierten bleiben am Rande der Gesellschaft und der Arme in der Objektrolle.

Wohltätiges Handeln ersetzt keine sozialen Rechte. Die Unterstützung derer, die gesellschaftlich am Rande stehen, ist staatliche Aufgabe und nicht die freiwilliger Wohltätigkeit.

Wie können die *Werke der Barmherzigkeit* zum Motor der Strukturveränderung werden? Barmherzigkeit kann als Impuls verstanden werden, sich um die zu kümmern, die am Rande der Gesellschaft stehen, und ihnen gegenüber konkrete Hilfe in aktueller Not zu leisten. In diesem Sinne können sie einen *Geist der Barmherzigkeit* befördern, der solidarisches Handeln und gegenseitige Hilfe im Sinne einer ethischen Grundhaltung gegenüber sozial Schwachen stark macht. Hier geht es darum, das notwendige Mitgefühl und auch Mitleid wach zu halten. Die Werke der Barmherzigkeit können aber heute auch als Aufforderung verstanden werden, für einen Sozialstaat und eine Arbeitswelt einzutreten, die die Rahmenbedingungen schaffen, die ein menschenwürdiges Leben ermöglichen. Armut und Marginalität müssen als ein Strukturproblem benannt werden. Sie sind nicht das Ergebnis individuellen Versagens. So betrachtet können die Werke der Barmherzigkeit einen Beitrag dazu leisten, der Zerstörung des Sozialen die Behauptung des Sozialen entgegenzusetzen.

Literaturverzeichnis

- AMES, A., Das Erleben der Betroffenen, in: RUDOLPH, C./NIEKANT, R. (HG), Hartz IV- Zwischenbilanz und Perspektiven, Münster 2007, 193-207.
- ARENDT, H., Die Aporien der Menschenrechte, in: ARENDT, H., Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München/Zürich 2008, 601-624.
- ARENDT, H., Wir Flüchtlinge, in: ARENDT, H., Zur Zeit. Politische Essays, 7-21.
- BOURDIEU, P., „Prekarität ist überall“, in: BOURDIEU, P., Gegenfeuer. Wortmeldungen im Dienste des Widerstandes gegen die neoliberale Invasion, Konstanz 1998, 96–102.
- CASTEL, R., Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit, Konstanz 2000.
- DÖRR, K./SCHERSCHEL, K./BOOTH, M. U.A., Bewährungsproben für die Unterschicht? Soziale Folgen aktivierender Arbeitsmarktpolitik, Frankfurt/New York 2013.
- HONNETH, A., Umverteilung als Anerkennung, in: FRASER, N./HONNETH, A., Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, 129-224.
- HONNETH, A., Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung, in: DZPh 56 (2008) 3, 327–341.
- JUNGWIRTH, I. /SCHERSCHEL, K., Ungleich prekär – Zum Verhältnis von Arbeit, Migration und Geschlecht, in: MANSKE, A./PÜHL, K. (HG), Prekarisierung zwischen Anomie und Normalisierung? Geschlechtertheoretische Bestimmungsversuche, Münster 2010, 110-132.
- LESSENICH, S. Die Neuerfindung des Sozialen, Bielefeld 2009.
- LORENZ, S., Tafeln im flexiblen Überfluss. Ambivalenzen sozialen und ökologischen Engagements. Bielefeld 2012.
- MAYERHOFER-LUDWIG, W./BEHREND, O./SONDERMANN, A., Auf der Suche nach der verlorenen Arbeit. Arbeitslose und Arbeitsvermittler im neuen Arbeitsmarktregime, Konstanz 2009.
- SCHERSCHEL, K./BOOTH, M., Aktivierung in die Prekarität. Folgen der Arbeitsmarktpolitik in Deutschland, in: SCHERSCHEL, K./STRECKEISEN, P./KRENN, M., Neue Prekarität. Die Folgen aktivierender Arbeitsmarktpolitik – europäische Länder im Vergleich, Frankfurt/ New York 2012, 17-46.
- SCHERSCHEL, K./STRECKEISEN, P./KRENN, M., Neue Prekarität: Die Folgen aktivierender Arbeitsmarktpolitik – europäische Länder im Vergleich, Frankfurt/New York 2012.
- HEUER, W., Europa und seine Flüchtlinge. Hannah Arendt über die notwendige Politisierung von Minderheiten, in: Heinrich-Böll-Stiftung, Hannah Arendt: Verborgene Tradition –

Unzeitgemäße Aktualität? Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderband 16, Berlin 2008, 331-341.

MEINTS-STENDER, W., Hannah Arendt und das Problem der Exklusion – eine Aktualisierung, in: Heinrich-Böll-Stiftung, Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität? Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderband 16, Berlin 2008, 251- 258.

Diskussion im Anschluss an den Vortrag von Karin Scherschel

Transkribiert von Georg WINKLER

gekürzt und stilistisch bearbeitet von Michael ROSENBERGER und Edeltraud KOLLER

SPERL: Ihren Ausführungen habe ich entnommen, dass Sie das bedingungslose Grundeinkommen als eine Lösung dieses Problems ansehen. Das heißt für mich, dass Sie gedanklich im kapitalistischen System bleiben, aber dem Kapitalismus die Zähne ziehen. Die andere Lösung wäre, weg vom Kapitalismus in Richtung Gemeinwohlökonomie zu gehen. Was würden Sie eher wollen?

SCHERSCHEL: Ich glaube da haben Sie mich falsch verstanden. Ich habe nicht über das Grundeinkommen gesprochen. Über das Grundeinkommen bin ich mir deshalb unschlüssig, weil ich mich nicht mit Finanzierungsfragen beschäftigt habe. Ich habe über die Grundsicherung gesprochen, also die Möglichkeit der Teilhabe. Das ist etwas anderes, nämlich das, was zurzeit als „Hartz IV“ bezeichnet wird. – „Dem Kapitalismus die Zähne ziehen?“ Eine große Frage. Mir war es wichtig – vor allem nach der Diskussion, die ich gestern miterleben konnte -, noch einmal die strukturelle Dimension deutlich zu machen. Ich habe die Ausführungen von Klaus Baumann im Kopf: das Plädoyer für die systembildende Liebe. Und meine Idee war es zu zeigen: Es gibt auch andere Kräfte, und wenn es dann zur Strukturbildung und Systembildung kommt, müssen diese Muster als Bedeutungskampf begriffen werden. Es gibt unterschiedliche Geister, die durch diese Gesellschaft wandern, es gibt unterschiedliche Interessen und es gibt unterschiedliche Konstellationen. Und wenn wir über Strukturbildung diskutieren, ist die Frage, welcher Geist sich durchsetzen, sich behaupten kann. Wir erleben gerade eine gesellschaftliche Entwicklung, die für viele höchst prekär ist, und es erscheint mir wichtig, ihre Strukturen und Abschlussmechanismen deutlich zu machen, – ich komme aus der Soziologie – und im Kontrast dazu deutlich zu machen, welche Entwicklungen sich abzeichnen, wenn es um den „Geist der Barmherzigkeit“ geht. Ich komme nicht aus der Theologie, ich habe mich wenig damit befasst, und dennoch: Als ich im Vorfeld das Thema gelesen habe, habe ich ge-

dacht: Ja, diesen Geist brauchen wir! Das ist ein sehr wichtiger Geist, vor allem wenn Sie an das Unternehmerische Selbst denken, wenn Sie an eine Entwicklung denken, die diesen Geist unterhöhlt, Umdeutungen macht und die Marginalität als Resultat persönlicher Schuld erklärt. – „Dem Kapitalismus die Zähne ziehen“ – das würde ich gerne tun.

KOLLER: Ich wollte darum bitten, ob Sie noch genauer erklären können, wo Sie die soziologischen Faktoren nicht nur in der Analyse der Situation, sondern im Handlungsausblick sehen. Was sind die sozialen Faktoren, damit es tatsächlich möglich ist, dass eine Haltung oder ein Geist der Werke der Barmherzigkeit zur Strukturveränderung führt? Sie haben von Bewusstsein gesprochen. Ist das soziologisch anzusiedeln auf der Ebene des Bewusstseins des demokratischen Volkes, und wirkt das auf diese Weise ein? Diese Faktoren bitte ich noch etwas genauer zu erläutern. Muss dabei ein bestimmtes Gesellschaftsbild oder eine bestimmte soziologische Theorie vorausgesetzt werden?

SCHERSCHEL: Nein, ich würde mich davor hüten zu sagen was der Gesellschaft fehlt. Mein Ziel war es, die soziologische Analyse zu nutzen, um die Mechanismen auszuweisen, die zur jetzigen Situation führen. Ein ganz unmittelbarer Aspekt ist die Ausbreitung des Niedriglohnssektors. Ich brauche kein soziologisches Gesellschaftsbild, um zu sagen: Die Menschen, die im Niedriglohnsektor arbeiten, sind zum Teil vollzeitbeschäftigt, sind aber alle Hartz IV-Empfänger. Wir haben immer noch 4,5 Mio. Erwerbstätige, die Hartz IV beziehen. Das ist keine soziologische, sondern eine politische Perspektive, zu sagen, es muss eine gesellschaftliche Diskussion darüber geben, dass dieser Niedriglohnsektor eingeschränkt wird. Ich kann Ihnen daher keine soziologische Zukunftsvision entwickeln. Ich kann wahrscheinlich an bestimmten Punkten – ob das um die Frage der Arbeitsmarktpolitik, aber auch der Asylpolitik geht – aufweisen, dass es meiner Meinung nach diese und jene Bedingungen bräuchte, um Menschen eine bessere Integration in die Gesellschaft zu ermöglichen.

KOLLER: Darf ich nachfragen? Ist es von den soziologischen Untersuchungen her so, dass diese reale Möglichkeit, dass der Geist der Werke der Barmherzigkeit politisch oder strukturell relevant wird, in kleineren Gruppen gefunden wird? Das heißt etwa in der ArbeitnehmerInnen-Bewegung, in Gewerkschaftsgruppen, aber nicht im gesellschaftlichen Gesamten. Stimmt dieser Eindruck mit den empirischen Belegen überein, wenn Sie vom „Geist der Barmherzigkeit“ reden?

SCHERSCHHEL: Es gibt Analysen, die ich selbst zu gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit durchgeführt habe. Das sind Analysen, die sich über Jahre hinweg mit Menschenfeindlichkeit in der Gesellschaft befassen und alle möglichen Lebensbereiche untersuchen. Dabei gibt es wenig Grund anzunehmen, dass der Geist der Barmherzigkeit sich zurzeit ausbreitet. Eher haben wir Belege für das Unternehmerische Selbst: Jeder muss ein Unternehmerisches Selbst werden, eigenverantwortlich die Dinge angehen. Und das, was wir also Responsibilisierung bezeichnen, das ist die Idee, dass jeder für sein eigenes Glück selbst verantwortlich ist, und eigentlich die grundsätzliche Idee, dass Menschen Fähigkeiten haben. Das ist eine gute, eine positive Idee. Dass Menschen aktiv sein sollen, wird umgedeutet in die Idee, dass sie Unternehmer sein müssen. Ich habe in den letzten Jahren mit Erwerbslosen gesprochen haben – ich komme aus Jena und habe in Thüringen geforscht: Nach der Wende haben dort extrem viele Menschen ihre Arbeit verloren und sind danach nicht mehr in Arbeit gekommen. Und jede Arbeitsmarktpolitik, die diese Menschen responsabilisiert und sagt, sie müssten ganz viele Bewerbungen schreiben, ist aussichtslos. Aber zurück zu ihrer Frage: Man kann versuchen Einstellungen zu messen, z.B. zur Fremdenfeindlichkeit, und den Geist der Barmherzigkeit zu untersuchen. Es gibt dabei natürlich immer Konjunkturen, vom 11. September ausgehend gab es beispielsweise einen extremen Anstieg von antiislamischen Einstellungen. In den letzten Jahren ist die Fremdenfeindlichkeit stärker geworden. Doch obwohl es Konjunkturen gibt, hält sie sich auf einem höheren Niveau.

KREUTZER: Ich habe zwei Fragen. Die eine ist soziologischer Art und knüpft an das an, was Sie gerade ausgeführt haben. Und die zweite ist im Schnittpunkt von Theologie und Soziologie, um noch einmal zurückzublenden zu dem, was Eric Ottenheim gestern zu den Werken der Barmherzigkeit gesagt hat. Die erste Frage: Ich interessiere mich auch für diese Einstellungen, die Edeltraud Koller angesprochen hat, und ich würde noch gerne einen Schritt vorausgehen. Wie kommt es denn zu diesem Paradigmenwechsel der Einstellungen, den Sie mit der Ausbildung des Leitbilds des Unternehmerischen Selbst beschrieben haben? Denn es ist ja auch in Ihren Ausführungen evident, dass das einerseits bei den Erwerbslosen, aber andererseits auch bei der wirtschaftlichen Elite viele soziale und psychologische Pathologien hervorruft – Stichwort Burnout. Welche Interessenslagen stützen dieses Unternehmerische Selbst, obwohl damit offenbar quer durch die Gesellschaft Pathologien produziert werden? Und die zweite Frage: Die Werke der Barmherzigkeit, die Sie mit Hannah Arendt ambivalent beurteilt haben: Einerseits haben sie das Potential zur Strukturveränderung, aber sie haben natürlich auch das Potential zur System-

stabilisierung, und zwar eines Systems, das soziale Ungleichheit hervorbringt. Also habe ich diese Terminologie der Werke der Barmherzigkeit, die unter der Perspektive von Hannah Arendt kritisiert wird, noch einmal rückgeblendet zu dem, was Herr Ottenheim gesagt hat. Wenn ich das recht in Erinnerung habe, geht es ja um gute Werke. Da ist gar nicht die Rede von Werken der Barmherzigkeit, sondern von guten Werken. Und Sie, Herr Ottenheim, haben das ausdrücklich stark gemacht am Beispiel des Amsterdamer Bildes, dass diese Werke der Barmherzigkeit strukturell gemeint sind, also institutionelle Adressaten haben. Und jetzt frage ich mich: Ist unsere christliche Rhetorik von diesem Geist des Neoliberalismus – das sage ich jetzt etwas plakativ – schon derart in Griff genommen, dass wir unter den guten Werken nur Werke der Barmherzigkeit verstehen und nicht auch Werke der Gerechtigkeit, die vielleicht biblisch oder in der Rezeption von Mt 25 auch insinuiert gewesen wären?

SCHERSCHEL: Ich beginne mit der ersten Frage. Ihre Frage war, wenn ich Sie richtig verstanden habe, wie es sein kann, dass diese Idee des Unternehmerischen Selbst, obwohl sie Pathologien produziert, dennoch so erfolgreich ist. Ich glaube, das ist eine Frage, die ich nicht beantworten kann. Weniger weil ich mich nicht damit befasst habe, sondern weil ich in meinem Vortrag den Fokus gewechselt habe. Das, was ich als Unternehmerisches Selbst bezeichnet habe und was in anderen Studien als der Geist des Kapitalismus bezeichnet wird, entwickelt sich bereits seit den 60er Jahren in der Literatur des neuen Managements in der Idee, eine neue Art der Unternehmensführung zu installieren. Es geht um Enthierarchisierung. Nun hat Wilhelm Heitmeyer – und das finde ich auch ganz wichtig – diese gesamte Ratgeberliteratur untersucht, hat diese Handbücher analysiert. Er hat sich damit befasst und mehr oder weniger eine Diskursanalyse durchgeführt. Dabei hat er festgestellt, dass in diesen Diskursen die Menschen als UnternehmerInnen ihrer selbst angerufen werden. Wie diese Diskurse wirken, hat er nicht untersucht. Deshalb habe ich bei dem, was Sie eben gefragt haben, ein bisschen gezögert. Das sind Forschungsfragen, die ausstehen, dass man sich noch einmal klar machen muss, wie dieser Diskurs überhaupt wirkt. Ein Projekt, in dem ich gearbeitet habe, – um Ihnen ein Beispiel zu geben – hat das Ziel verfolgt, so genannte schwer vermittelbare Jugendliche in den Arbeitsmarkt zu integrieren. Das waren relativ junge Männer, die keine Ausbildung hatten; und die Idee war, sie über Leiharbeit in den Arbeitsmarkt zu integrieren. Das war eine groß angelegte Maßnahme. Unsere Aufgabe war es, diese Maßnahme zu beforschen. Diese jungen Männer, die alle Interesse hatten zu arbeiten, bekamen einen Coach zur Seite gestellt. Dieser Coach musste dann ihre Ressourcen mit ihnen diskutieren. Dann kamen sie ins Leiharbeitsunter-

nehmen. Diese Maßnahme haben wir uns näher angesehen. Genau das sind solche Prozesse, in denen Menschen als Unternehmer ihrer selbst angerufen werden. Sie bekommen einen Coach zur Seite gestellt, sie werden beraten, sie kommen in ein Leiharbeitsunternehmen, das Leiharbeitsunternehmen gibt diesen Menschen einen Arbeitsvertrag. Wir haben eineinhalb Jahre später geguckt und haben festgestellt, dass das Leiharbeitsunternehmen nie Interesse hatte, solche Leute tatsächlich anzustellen, diesen Leuten überhaupt eine Perspektive zu geben. Die Maßnahme wurde Gott sei Dank eingestellt. Aber um sie in dieser Art und Weise zu organisieren, die Gespräche mit den Jugendlichen zu führen, Jugendliche auf den Arbeitsmarkt vorzubereiten, fielen permanent diese Vokabeln: „Ressourcen“, „Befähigung“, „Potenziale“, „sich selbst darüber klar werden“. Wenn Sie Erfahrung mit Coaching haben: Es geht darum, was Sie wirklich wollen, was Sie selbst wollen und wie Sie es erreichen können. Und das durchzieht ganz viele gesellschaftliche Bereiche. Auf Grund der Studie von Heitmeyer kann man jetzt vermutlich nur sagen, dass ein gewisser Prozentsatz diesen Items zustimmt, dass jeder für sich selbst verantwortlich ist. Das ist eine paradoxe Situation. Man könnte auch sagen, das ist eine Frage der gesellschaftlichen Interessen, der gesellschaftlichen Auseinandersetzung und der Kampf der aktuellen Deutungen. Die Frage ist dann, wie viele daran teilnehmen können und wie viele nicht; und wie weit es möglich ist, politisch da anzusetzen. Zu Ihrer zweiten Frage –

KREUTZER: Dass der christliche Barmherzigkeitsdiskurs schon von dieser Barmherzigkeit im negativen Sinne infiltriert ist, weil das biblische Stichwort offenbar auch Werke der Gerechtigkeit insinuiert hat. Und trotzdem wird er häufig enggeführt auf Barmherzigkeit, im Gegensatz zu den Ausführungen von Herrn Baumann gestern, der diese Aspekte ja wieder zusammengeführt hat. Könnte man das vielleicht soziologisch so einordnen, dass diese Leitbilder schon ins christliche Milieu übergegriffen haben?

SCHERSCHEL: Ich denke, als ich Ihnen, Herr Baumann, gestern aufmerksam zugehört habe, sind Sie sehr stark dafür eingetreten, dass es Kriterien gibt und dass es eben nicht nur um Mildtätigkeit geht, sondern um Gerechtigkeit. Es geht sozusagen auch ein bisschen um den Sozialstaat. Ich dachte, Sie können da eine Kriteriologie entwickeln und sagen: Es gibt eben ein Fundament. Und dieses Fundament beruht nicht auf der Art und Weise, Mildtätigkeit zu praktizieren und die, die davon betroffen sind, in ihrer Objektkontrolle zu belassen. Das habe ich mir von Ihrem Vortrag mitgenommen. Mein Aspekt wäre jetzt zu sagen: Es ist auch eine Frage der Kräfteverhältnisse, inwieweit diese Ideen sich durchsetzen können, inwieweit diese Ideen tatsächlich kommuniziert werden. Gerade wenn Sie die

Auseinandersetzung mit der Tafel sehen (auch die Caritas ist richtig am Kämpfen und macht gute Positionspapiere dazu): Das ist eine ganz ambivalente Sache. Die Tafeln sind gestartet – und ich vermute, zu Beginn hat jeder gedacht, das sei doch eine tolle Sache. Es gibt ganz viel Essen im Überfluss, wir verteilen das einfach. Nach all den Jahren stellt man jedoch fest: Daraus ist eine riesige Organisation entstanden. Mein Mann [Stephan Lorenz] hat das Phänomen in den letzten Jahren in einer großen Studie untersucht und festgestellt, dass das eine Bewegung ist, die sich weltweit ausbreitet. Sie kommt aus den USA, hat sich in Europa ausgebreitet und geht jetzt nach Indien. Und die beginnen immer mehr Wohltätigkeit zu praktizieren. Aber die Tafeln beginnen auch staatliche Unterstützungssysteme zu ersetzen. Und ich habe in den Interviews, die ich nicht nur mit Langzeiterwerbslosen, sondern auch mit Vertretern aus der ARGE und aus den Jobcentern geführt habe, dokumentiert: Die weisen ihre Kunden darauf hin, dass sie doch zur Tafel gehen können, dass es diese Möglichkeit gibt. Dass man die Grundsicherung jetzt nicht unbedingt für das Essen einsetzen soll, sondern sich ja auch etwas anderes leisten. Wenn Sie mit Personen, die die Tafel besuchen, sprechen (– das weiß ich wieder aus der Studie meines Mannes, der mit Tafelkunden Interviews geführt hat –), wird die Tafel auch genau so genutzt. Das heißt, es geht bei der Tafel nicht um Hunger. Das ist in ganz wenigen Fällen so. Es geht darum, das Essen zu nehmen und die Möglichkeit zu haben, sich dann eventuell noch ein Bett zu leisten, und zwar ein gutes Bett. Und es geht darum, für die Kinder noch den Klassenausflug zu leisten. Deshalb – Herr Baumann hat das gestern gesagt – wäre es tatsächlich wichtig, diese Krioteriologie deutlich zu machen. Denn bei solchen Organisationen wie der Tafel kommt das Spannungsfeld der Barmherzigkeit, das bloße Verwalten und die bloße Mildtätigkeit, zum Ausdruck; und nicht nur Mildtätigkeit, sondern auch Unternehmertum. Denn die Tafeln verstehen sich mittlerweile als Großunternehmen.

BAUMANN: Bis hin zu Wettbewerb.

SCHERSCHEL: Ja, da entstehen ganz merkwürdige Effekte. So werden etwa Anreizsysteme geschaffen. Wenn Sie etwa in Jena an die Theke gehen, finden Sie Boxen für Lebensmittel. Der Überfluss wird also nicht abgebaut, der Überfluss wird nochmals angereizt. Und dann stehen Lebensmittelboxen neben Tierfutterboxen.

GILLMAYR-BUCHER: Meine Bemerkung geht in die gleiche Richtung wie die von Ansgar Kreutzer. Ich möchte die Brücke zurück zu den biblischen Texten schlagen und fragen, ob sich in der Rezeption nicht eine Verschiebung eingeschlichen hat. Ferdinand Reisinger hat

es gestern angemerkt: Wenn wir den negativen Teil aus Mt 25 weglassen, dann werden die Werke der Barmherzigkeit zu einer Option. Und ich glaube im biblischen Text sind sie keine Option, sondern sie haben einen viel stärkeren Verpflichtungscharakter als in unserem Sprachgebrauch Werke der Barmherzigkeit. Das heißt, ich dürfte als Christin gar nicht anders handeln als – und zwar regelmäßig und dauerhaft – solche Werke auszuführen, ob das gute Werke sind, Liebeswerke oder Werke der Barmherzigkeit. Und gerade wie Herr Ottenheim sehr schön gezeigt hat: „Gute Werke“ meint das Erfüllen des Gesetzes. Das heißt wir hätten das Gerechte eigentlich immer inhärent mit dabei. Also ich fürchte, da hat sich in der Rezeption dieser Vorstellung etwas eingeschlichen, nämlich eine Individualisierung und Optionalisierung. Und wenn wir auf das Ursprüngliche zurückkehren würden, dann wären wir ganz nahe bei dem, was Sie gerade ausgeführt haben. Für mich ist das sehr schön deutlich geworden. Ich frage mich nur: Wo passiert das? Und ich glaube, Sie haben es uns wunderschön gezeigt.

ROSENBERGER: Ich habe mit Ihrem Vortrag den Vortrag von Klaus Baumann noch einmal auf einem neuen Hintergrund gelesen. Insofern war das sehr inspirierend und weiterführend. Wenn ich Sie richtig verstanden habe, war eine Kernthese, dass Regelsysteme – sprich Hartz IV-Reform und ähnliches – die individuelle Grundhaltung des Menschen verderben können. Also dass sich da etwas verschieben kann vom Regelsystem zum Individuum. Wenn ich nun die Schlussüberlegung von gestern, die Klaus Baumann ausgehend von Caritas in Veritate über das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit gebracht hat, auf diesem Hintergrund lese, dann sehe ich, dass in Caritas in Veritate die Richtung eigentlich nur vom Individuum zur Struktur läuft: Das Individuum hat schon die Liebe in sich und versucht dann, Strukturen zu gestalten. Während Sie, Frau Scherschel, ja stark gemacht haben, dass die Richtung auch umgekehrt von der Struktur zum Individuum geht. Und da kommt mir natürlich ein Theorem in den Sinn, das Joseph Ratzinger schon als Kardinal und dann auch als Papst immer bekämpft hat, nämlich das Theorem der strukturellen Sünde, das in der Befreiungstheologie und in einigen Enzykliken von Johannes Paul II. eine starke Rolle spielt: Es gibt Strukturen, die in sich sündig sind, und die den Menschen quasi nötigen oder drängen, selbst sündig zu handeln. Wenn ich das jetzt so sehe, möchte ich noch einmal rückfragen: Müssten wir nicht dieses Theorem in der Theologie viel mehr starkmachen und wahrnehmen?

SCHERSCHEL: Ja, absolut. Deswegen war es mir heute Morgen tatsächlich wichtig, nochmals auf Sie, Herr Baumann, zu reagieren, weil das für mich sehr hilfreiche Anregungen waren.

Ich wollte es nicht dabei stehen lassen, dass die Liebe systembildend ist. In der strukturalistischen Theorie – stark durch die Arbeiten von Bourdieu inspiriert – kann man Menschen nie jenseits von Strukturen denken. Strukturen hinterlassen immer Spuren in den Menschen. Aber das ist kein deterministisches Modell, sondern es gibt die Idee der Wechselseitigkeit. Also wenn Sie so wollen: Auch die Gesellschaft, die wir vorfinden, ist immer so gut wie die Menschen, die diese Gesellschaft machen. Es gibt immer dieses Wechselspiel. Wenn Sie nur vom Individuum ausgehen und bei der Liebe oder Mildtätigkeit bleiben, haben Sie noch nicht die Strukturen im Blick. Natürlich können Sie sagen: Besonders mildtätige Individuen, mit Liebe oder Barmherzigkeit erfüllt, zeigen, dass es irgendwo Strukturen gibt, die genau das stützen, die genau das hervorbringen. Und dennoch, um das Beispiel Hartz IV noch einmal aufzugreifen: Wenn Sie von Strukturen ausgehen, die mit Kontrollsanktionen operieren, wenn Sie die Individuen als Unternehmerisches Selbst anrufen, wenn Sie ihnen nahelegen, hauptsächlich im Sinne ihrer eigenen Interessen zu handeln, dann werden Sie entsprechende individuelle Einstellungen erzeugen. Und das werden Sie selbst kennen: Niemand von uns hat Zeit; niemand von uns – man muss immer gucken, dass Familie und Beruf nicht zu kurz kommen. Die Mildtätigkeit und das soziale Miteinander haben, selbst bei dem Bewusstsein, dass sie wichtig sind, immer schon verloren.

BAUMANN: Mir gehen enorm viele Elemente durch den Kopf. Ich weiß nicht, ob ich so verstanden wurde, dass ich nur vom Individuum zur Struktur denke. Das setzt als Prämisse voraus, dass Liebe und Barmherzigkeit nur eine Frage des Individuums sind. Das habe ich nie gesagt und nie gedacht. Genau das ist ja die Herausforderung, dass Liebe und Barmherzigkeit Struktur werden müssen. Und wie Strukturen gebildet werden, hängt natürlich nicht nur an Individuen, sondern auch an sozialen Strukturbildungsprozessen. Da muss man ran. Das ist meine Frage, wie das systembildend werden kann. Dass da ein Wechselprozess ist von Individuum und Gesellschaft oder Individuum und Struktur, ist meines Erachtens nicht weit von meinen gestrigen Ausführungen entfernt.

Ich würde gern auf einen zweiten Punkt eingehen: Der Entwurf des Uunternehmerischen Selbst hat ja das eine oder andere für sich. Wenn man etwa daran denkt, welche Diskurse im Moment in der Theologie vorherrschen mit Blick auf Autonomie, Selbstbestimmung, Freiheit. Das ist alles letztlich Unternehmerisches Selbst. Und da muss die Theologie aufpassen. Zumal Freiheit ja Wachstums- oder Verfallsprozess sein kann. Von daher ist es ambivalent, wenn man sagt, jeder ist selbst verantwortlich, obwohl Empowerment will,

dass jeder verantwortlich sein kann. Um hier die Balance zu halten: Sie brauchen immer einen Wertekosmos, ein Netz von Werten, und nicht nur einen Masterwert. Deswegen ist Befähigung in dieser Ambivalenz zu sehen. In der Psychologie ist das meist- und besterforschte Motiv und psychosoziale Bedürfnis Leistung. Für dessen Erforschung gibt es am meisten Geld und am meisten Erfolg. Klar, will man doch! Erfolg, Ansehen, Anerkennung: da sind wir plötzlich bei Axel Honneth. Aber Anerkennung wofür? Wiederum für Leistung, für Fähigkeiten. In diesem ambivalenten Denken kann es eine tolle Sache sein, die Fähigkeit zu entwickeln, anderen beizustehen. Auch da sind wir im Anerkennungsdiskurs unserer Gesellschaft. In dieser ganzen Ambivalenz stehen wir. Der gesellschaftliche Diskurs betont Leistung, Erfolg, Ansehen, Anerkennung. Die Frage des öffentlichen Diskurses ist also noch einmal eine soziologische Frage danach, welche Möglichkeiten es gibt mitzuwirken. Und noch der eine Punkt: Ich glaube, dass das Thema der Strukturen der Sünde gestern implizit sehr stark vorgekommen ist. Interessanterweise gibt es auch starke Punkte von Ratzinger in *Sacramentum caritatis* (Nr. 89ff) – verblüffend für die, die es gelesen haben, – dass es gar nicht angehen kann, die Eucharistie zu feiern, ohne konkret Unrechtstrukturen verändern zu wollen. Das gehört zum Innersten unserer täglichen oder wöchentlichen Eucharistie, Strukturen der Sünde und des Unrechts zu verändern.

SCHERSCHEL: Ich möchte gerne noch auf Ihre Frage, Herr Kreuzer, eingehen, warum das Paradigma des Unternehmerischen Selbst denn so erfolgreich ist, wenn diese paradoxen Pathologien in der Gesellschaft entstehen. Und Sie, Herr Baumann, haben mich jetzt noch einmal daran erinnert, was ein Garant des Erfolgs ist. Diese Idee des Unternehmerischen Selbst kann an die Ideen der sozialen Bewegungen anknüpfen, sie kann an die Ideen der 68er anknüpfen. Die Idee, dass Menschen befähigt werden sollen, die Idee, dass Menschen über Ressourcen verfügen, dass sie autonom handeln können, gibt es in sehr vielen positiven Kontexten. Und deswegen ist es eine Idee, die sehr anschlussfähig ist. Und dennoch gibt es kritische Punkte, bei denen ganz bestimmte Aspekte außen vor bleiben. Das ist ein Teil des Erfolges, weil diese Idee, die ich als eine gefährliche Idee identifizieren würde, dennoch mit Ideen kooperieren und verbunden werden kann, die positiv sind und denen wir zustimmen würden. Das zu trennen fällt, glaube ich, sehr schwer.

OTTENHEIJM: Ich werde zuerst meine Frage stellen und dann erklären, warum ich sie stelle: Gibt es eine relative Autonomie des Privaten? Habe ich das richtig verstanden in Ihrer Auseinandersetzung? Der Hintergrund ist folgender: Was ich gestern versucht habe zu

zeigen – was vielleicht noch nicht ausführlich genug war –, ist, dass im Kontext des spätantiken Zeitalters sowohl im Judentum als auch im Christentum die Religion nicht imstande war, Einfluss auf die politische Struktur auszuüben. Man war, wie im Beispiel Hannah Arendts, unterworfen unter ein, ich würde nicht sagen totalitäres, aber doch unterdrückendes Regime, und die Möglichkeiten sich zu wehren waren limitiert, sehr limitiert. Und wenn ich meine Quellen recht verstehe, dann sind der religiöse und auch der soziale Aufruf, nicht in Resignation zu bleiben, also nicht in Zynismus zu verfallen, wie es gestern formuliert worden ist. Vielmehr geht es darum zu sehen, wo man in der relativen Autonomie in der Begegnung mit dem privaten Menschen etwas tun kann bzw. tun muss, und dass das etwas des täglichen Lebens sein kann. Es geht also nicht um strukturelle Politik, sondern um Begegnung. Wenn ich das verknüpfe mit Ihrer Auseinandersetzung, bei der Sie sowohl bei Hannah Arendt als auch bei Frau Moritz Ihren Ansatz in der Narrativität des Privaten, des privaten Lebens gesucht haben: Könnten die Impulse der Werke der Barmherzigkeit nicht auch sein, dass sie die Welt der relativen Autonomie des Privaten wahrnehmen und damit unserem Handeln und Einsatz anheimstellen?

SCHERSHEL: Ich würde Ihnen einerseits zustimmen. Dennoch, Sie wissen, dass Hannah Arendt sehr ambivalent war, was das Private angeht. Das Private ist zum einen der Raum des Dunklen und des Verborgenen. Und zum anderen bekommt das Private – weniger in der politischen Philosophie als in ihren Ausführungen über die Freunde und über die Personen, die ihr wichtig sind, – noch eine ganz andere Funktion. Die relative Autonomie des Privaten: Ich habe in meinen Schlussbemerkungen versucht deutlich zu machen, dass es einen Geist der Barmherzigkeit braucht, so wie ich ihn als Nicht-Theologin interpretiere und aufgreife – und Sie wissen, ich bin Soziologin, ich habe eine andere Art, über die Welt nachzudenken. Im privaten Miteinander, im Miteinander-Umgehen. Aber dieser Geist darf natürlich nicht in der relativen Autonomie des Privaten stehen bleiben, sondern muss darüber hinaus in Strukturen Ausdruck finden. Um vielleicht die Frage zu beantworten: Ein Geist der Barmherzigkeit im Privaten würde nicht ausreichen, es braucht ihn auch in der Gesellschaft, in der Öffentlichkeit.

LUGER: Ich halte die Debatte um die Tafeln für höchst angebracht, auch in unseren Breiten. Es gibt derzeit in einer Gemeinde im oberösterreichischen Zentralraum heftige Debatten um die Errichtung eines Sozialmarktes, und die einst christlich-sozial genannte Partei wirft den anderen Asozialität vor, wenn sie zaudern. Und wie ich Ihnen entnehmen kann und auch Klaus Baumann, zaudern sie mit gutem Grund, weil sich auf diese Weise die

Prekarität von Menschen gesellschaftlich zu normalisieren beginnt. Das Problem sehe ich darin, diesen Umstand in der politischen Debatte kommunikabel zu machen. Denn es läuft sehr schnell genau so, wie es vor einigen Tagen in der Parteizeitung als Überschrift zu lesen war, dass andere asozial wären. Ich halte die Debatte auch deswegen für schwierig kommunikabel, weil das Umweltargument ebenso berechtigt ist, also die Rede von Ressourcenschonung und dass dadurch alles besser verwertet wird. Da ist ein gewisser Zielkonflikt vorhanden, wenn man so ökologisch denkt wie ich oder Michael Rosenberger.

SCHERSCHEL: Was unklar geblieben ist, ist, ob die Tafeln in irgendeiner Weise ökologisch wären.

LUGER: Bei den Sozialmärkten kann man sagen, man lässt die Lebensmittel, die aus konsumentenschutzgesetzlichen Gründen nicht mehr auf dem normalen Markt verkauft werden dürfen, wenigstens nicht verderben. Das ist das Ökoargument in diesem Zusammenhang und markiert für mich damit auch einen gewissen Zielkonflikt.

SCHERSCHEL: Ja, aber ich glaube, das widerspricht sich nicht. Es gibt doch auch Initiativen wie Fair Wear, die darauf achten, dass gebrauchte Kleider sinnvoll in einer anderen Art und Weise verwertet werden. Worum es mir ging, war – um noch einmal die Diskussion von gestern aufzugreifen – auf diese Gefahren aufmerksam zu machen, wo es um diesen einfachen Gedanken geht – und das ist ein bestechender Gedanke, es ist ein schöner Gedanke: Dort, wo es zu viel gibt, nimmt man es und verteilt es. Das ist schön, aber so einfach ist der Gedanke nicht, weil sich dahinter ein großes Unternehmen verbirgt. Denn auf einmal – und das finde ich sehr gefährlich – ist von „Kunden“ die Rede. Tafelnutzende sind Kundinnen und Kunden. Da wird die Idee eines Marktes, einer Dienstleistung, einer freien Wahl sichtbar. Wir reden immer dann von Kunden, wenn sie als KonsumentInnen in ein Geschäft gehen können und wählen können. Die Tafelnutzer sind genau das nicht. Sie sind keine Kundinnen und Kunden, sie haben keine Wahl. Die Wahl ist sehr begrenzt, sie können das nehmen, was andere übrig lassen. Wenn Sie sich an die Diskussion um das Pferdefleisch erinnern – ein Bundestagsabgeordneter hat diesen Skandal genutzt und gesagt, das Pferdefleisch solle man zur Tafel bringen. Mir ging es also eher um die Gefahren, was aber nicht heißt, dass es nicht positive Initiativen gibt. Vor einiger Zeit habe ich in der Tageszeitung von einer Initiative gelesen, die via Internet den Austausch von Lebensmitteln und Kleidern organisiert. Das fand ich eine interessante Idee: Wo es eben nicht darum geht, das Aktivsein der Betroffenen durch wohltuende Tätigkeit zu ersetzen,

sondern im eigenen Engagement dazu beizutragen, dass Dinge ausgetauscht werden. Wer etwas nicht mehr braucht, gibt es seinem Nachbarn. Das sind dann gute Ideen, die moralisch unterstützenswert sind. Da möchte ich nicht falsch verstanden werden.

KREUTZER: Meine Wortmeldung stammt aus einer anderen Debatte, an die ich aber gerne anknüpfen möchte, und zwar an das, was Herr Ottenheim und Herr Baumann gesagt haben: Relative Autonomie des Privaten bzw. – Honneth aufgreifend – verschiedene Sphären der Anerkennung. In Ihrem Vortrag, Herr Baumann, war bestechend, wie Sie diese drei verschiedenen Sphären Liebe, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zusammengeführt haben und gegen den strikten Habermasianismus verteidigt haben: dass die Gerechtigkeit nicht nur eine Sache der Vernunft oder der Kooperation ist, sondern eben auch mit dem Herzen zu tun hat. Da bin ich sehr bei Ihnen. Trotzdem finde ich, dass Honneth auch einen wichtigen Punkt trifft, indem er diese Sphären trennt. Die Sphäre der Gerechtigkeit: Das steht jedem Menschen als Menschen zu. Die Sphäre der Solidarität wäre ungefähr das, was wir hier mit Barmherzigkeit meinen. Sie ist für gutes Leben unabdingbar, aber kann nicht individuell eingefordert werden. Drittens die Sphäre der unbedingten Anerkennung der Liebe, die auf das Intimverhältnis beschränkt werden muss. Natürlich gibt es da Überstiege. Ein solidarischer Mensch kann man etwa nur sein, wenn man diese unbedingte Anerkennung der Liebe erfahren hat. So interpretiere ich dieses Bildwort von Franz Küberl: Wer sich selber nicht riechen kann, stinkt bald auch anderen. Insofern hängen die Anerkennungssphären zusammen. Aber das, was der Sozialstaat sicherstellen muss, das ist die Sphäre der Gerechtigkeit, ist menschenwürdiges Leben. Um das nicht dieser im Grunde optionalen Form der Liebe zu übergeben, ist es gut, diese Sphären zu trennen. Dass ein Mensch menschenwürdig leben kann, das muss ich ihm zugestehen, ob ich den im solidarischen Sinn mag oder ob ich den im emotionalen Sinn liebe [oder nicht]. Das ist mein Plädoyer: Ihre schöne Aufweichung der drei Sphären ein bisschen zurückzustellen, dabei zwar von einer Löchrigkeit der Grenzen dieser Sphären auszugehen, aber diese Anerkennungssphären doch auch aufrecht zu erhalten in ihrer Autonomie.

BAUMANN: Dass Sie jetzt Liebe emotional gefasst haben, ich glaube, das trifft Liebe nicht ganz.

KREUTZER: Gut, das ist eine Frage der Definition. Ich habe „Liebe“ mit Honneth definiert als in einer Intimbeziehung angesiedelt. Wenn Sie natürlich damit so etwas wie Compassion im Metzchen Sinne meinen, dann geht es in andere Bereiche über. Mein Plädoyer wäre, die Sphären zu begrenzen. Wenn ich aus dem christlichen Liebesgebot fordere, alle Men-

schen zu lieben, überfordere ich die sozialen Bindekräfte, die existieren. Wir können ja nicht alle Menschen lieben. Und den Obdachlosen muss ich auch nicht lieben. Ich muss nur dafür sorgen, dass er ein menschenwürdiges Leben hat, also nicht obdachlos ist. Das ist mein funktionales Argument für diese Trennung der Sphären, um die Liebe, die sehr inspirierend ist, nicht zu überfordern oder auch nicht alle zu überfordern, die nicht auf diesem christlichen Wertehintergrund sozialisiert sind.

REISINGER: Je länger ein Symposium dauert, umso mehr interessiert mich der Diskurs beziehungsweise die Begrifflichkeit. Diesbezüglich habe ich ein paar Begriffe aufgeschrieben, die bisher noch nicht aufgetaucht waren. Bis jetzt hatten wir Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Werke, gute Werke. Heute sind aufgetaucht Mildtätigkeit, Wohltätigkeit und der Ausdruck Unterstützung, der ja an und für sich auch im politischen Sinn ein sehr praktikabler wäre. Die Frage ist nur: Welche Interessen werden gestützt? Wenn ich ein Almosen gebe, schaut es so aus, dass es das Interesse ist, dem Bedürftigen zu helfen. Aber wenn ich damit in höherem Ausmaß die Stabilisierung des Systems stütze, dann wird es problematisch. Spannend finde ich auch, wenn die Rede ist vom Individuum und den Strukturen und man damit Strukturen der Gesellschaft meint. Ich frage mich, ob es nicht auch Strukturen des Individuums gibt. Gerade in einem paulinischen Sinn sündhafte Strukturen des Menschen, die dann auch sehr wohl – um es mit Marx zu sagen – Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse sind. Hoffentlich nicht nur, aber allemal auch. Mir hat die Frage von Ansgar Kreuzer gefallen: Ist unsere Rede in diesen ganzen Kontexten nicht in Gefahr, neoliberal infiltriert zu werden? Ich würde es nennen „Veränderung light“; ein bisschen Veränderung ja, genau das, was Marx immer wieder massiv kritisiert hat: Das, was ihr ändern wollt, sind ein paar Symptome, aber nicht die Sache an der Wurzel selber. In dem Zusammenhang ist für mich interessant, dass Sie, Frau Scherschel, den Begriff „welcher Geist trägt das Ganze“ mit hereinbringen. Das ist nicht nur eine Geistigkeit von Individuen, sondern es gibt den Geist einer herzlosen Gesellschaft. In diesem Kontext hab ich eine Formel bei Marx in seiner Einleitung zur Hegelschen Rechtsphilosophie gefunden, über die ich schon jahrelang nachdenke. Darin schreibt er: „Die Religion ist der Geist geistloser Zustände.“ Ich glaube wir haben die Situation einer Geistlosigkeit, dass wir Dinge laufen lassen, ohne sie wirklich zu reflektieren. Es mag auch ein Ungeist, ein gefährlicher Geist sein, wenn wir den Geist des Kapitalismus zur Sprache bringen. Dem soll natürlich etwas anderes entgegenwirken. Aber spannend ist für mich, was Marx meint, wenn er sagt: „Die Religion ist eine Spiegelung, ein Geist von geistlosen Zuständen.“ Wenn die religiösen Angebote oder Strategien zu kurz greifen und

nur eine Veränderung light darstellen, dann ist nicht geistig genug gedacht. Ich glaube schon, dass wir Religiosität und diesen Geist von Mildtätigkeit, Unterstützung, Wohltätigkeit usw. hinterfragen müssen.

FELLINGER: Ich fasse Barmherzigkeit als ein soziales Geschehen, auch als ein Beziehungsgeschehen auf. Liegt nicht ein Problem darin, dass wir dabei die Rolle des Subjektes viel zu sehr dem zuschreiben, der bei den Integrierten ist, dem bei den Gefährdeten noch ein bisschen und denen, die an der Tafel sitzen, gar nicht mehr? Müssten wir es nicht umgekehrt denken? Das Subjekt der Barmherzigkeit ist zumindest im gleichen Ausmaß, wenn nicht überhaupt, von der Tafel her zu denken. Mt 25 denkt leider auch umgekehrt: Belohnt wird der Integrierte, der sich geöffnet hat. Aber das Problem ist vom Subjekt Jesus ausgegangen, der hungrig war. Und da müsste man meines Erachtens die sozialen Rechte viel mehr von dieser Gruppe her definieren. Die haben andere Rechte als schon Integrierte; es müssten ihnen auch andere rechtliche Rahmen- und Handlungsmöglichkeiten zugestanden werden. Dass Entscheidungsbefugnis und dergleichen von den Integrierten her definiert wird, von denen, die das Gesetz des Handelns bisher gehabt haben, müsste man, glaube ich, ein bisschen aufbrechen. Das wäre dann zwar auch, aber nicht mehr so sehr individuell gedacht.

Ansgar KREUTZER

Brot und Rosen.

Die Symbolik von Inklusion und Exklusion aus systematisch-theologischer Sicht

0. Einleitung: „Brot und Rosen“. Die symbolische Dimension sozialer Fragen

(1) „Wenn wir zusammen gehen,
geht mit uns ein schöner Tag,
durch all die dunklen Küchen
und wo grau ein Werkshof lag,
beginnt plötzlich die Sonne
unsre arme Welt zu kosen
und jeder hört uns singen
BROT UND ROSEN

(2) Wenn wir zusammen gehen,
kämpfen wir auch für den Mann,
weil unbemuttert kein Mensch
auf die Erde kommen kann
und wenn ein Leben mehr ist
als nur Arbeit, Schweiß und Bauch
wollen wir mehr - gebt uns Brot
doch gebt die Rosen auch.

(3) Wenn wir zusammen gehen
gehen unsre Toten mit,
ihr unerhörter Schrei nach Brot
schreit auch durch unser Lied
sie hatten für die Schönheit,
Liebe, Kunst erschöpft nie Ruh
drum kämpfen wir ums Brot
und woll'n die Rosen dazu.

(4) Wenn wir zusammen gehen
kommt mit uns ein bessrer Tag,
die Frauen, die sich wehren
wehren aller Menschen Plag,
zuende sei, dass kleine Leute
schufteten für die Großen,
her mit dem ganzen Leben:
BROT UND ROSEN¹

1912 fand einer der größten Arbeitskämpfe in der Geschichte statt. 20.000 TextilarbeiterInnen, überwiegend solche mit Migrationshintergrund, gingen in Lawrence/ Massachusetts in den USA auf die Straße. Ihre Parole im Arbeitskampf, Brot und Rosen, entnahmen sie einem Lied. In Titel und leitender Symbolik erkannten die ArbeiterInnen den Kern *ihrer* Botschaft: Ihr materielles Auskommen musste sich verbessern („Brot“). Dies allein genügte jedoch nicht. Sie forderten ebenso eine „menschenwürdige Arbeits- und Lebensumgebung“² („Rosen“).

¹ Der Text ist der Homepage der KAB Österreich entnommen: <http://www.kaboe.at/content/site/oesterreich/ueberuns/spirituelles/article/160.html> (Stand: 9.7.12). Vgl. zum historischen Hintergrund des Liedes: [http://de.wikipedia.org/wiki/Brot_und_Rosen_\(Slogan\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Brot_und_Rosen_(Slogan)) (Stand: 9.7.13).

² Ebd.

Das Grundmotiv einer ganzheitlichen Emanzipation, die Vorstellung eines „schönen“ Lebens, wird in allen Strophen des Liedes variiert. Der Text sammelt einerseits konventionelle Forderungen von Freiheit und Gerechtigkeit: das Zusammenstehen im Arbeitskampf (1. Strophe), die Geschlechtergerechtigkeit (2. Strophe), eine Solidarität, die auch der Toten gedenkt (3. Strophe), die Anklage sozialer Ungleichheit (4. Strophe). Andererseits mischt sich in diese bekannten Topoi des Gerechtigkeits- und Humanitätsdiskurses die in der arbeitskämpferischen Sprache ungewohnte Forderung nach dem „Schönen“, welches das notwendige „Brot“ ergänzt. Aus der Solidarität des Arbeitskampfes soll nicht nur ein erfolgreicher, sondern ein *schöner*, ein von der Sonne „liebkofter“ Tag erwachsen (1. Strophe). Das Leben ist mehr als „Arbeit, Schweiß und Bauch“ (2. Strophe). Die toten ArbeitskollegInnen sind deshalb beklagenswert, weil ihr arbeitsreiches Leben ihnen keine Muße für „Schönheit, Liebe, Kunst“ gelassen hat (3. Strophe). Gefordert wird folgerichtig und plakativ: „Her mit dem *ganzen* Leben!“ (4. Strophe)

Es ist wenig überraschend, dass „Brot und Rosen“ zum kulturellen Gedächtnis der Gewerkschaftsbewegung gehört. Beachtlicher ist, dass das Lied zugleich ein Klassiker christlicher Spiritualität ist.³ Obwohl die zeitgenössische katholische Kirche sich nicht auf die Seite der Streikenden geschlagen hat,⁴ ist „Brot und Rosen“ fester Bestandteil christlichen Liedguts. Diese Affinität eines (gesellschaftskritischen) Christentums gerade zu diesem Lied des Arbeitskampfes ist jedoch kein Zufall. Das hier vertretene Verständnis ganzheitlicher Emanzipation weist Konvergenzen mit dem christlichen Menschenbild auf. Das Lied insistiert auf einer zweifachen Bestimmung guten Lebens: dem materiellen Auskommen („Brot“) und den *Zeichen* von Respekt und Würde („Rosen“). Gerade die Sensibilität der Religion für diese kulturellen Dimensionen sozialer Fragen ist sozialetisch inspirierend. Auf diese symbolische Ebene des Sozialen soll im Folgenden das Augenmerk gelegt werden. Dazu werden zwei Symbolwelten kontrastiert: einmal die Symbolik der Exklusion, wie sie sich an einem repräsentativen Beispiel gegenwärtiger sozialer Schief lagen zeigt, nämlich den so genannten „Lebensmittel-Tafeln“. Diesem sozialpolitisch nicht unumstrittenen Phänomen wird die inklusive Symbolik eines zentralen christlichen Ritus zur Seite, auch gegenüber gestellt: die Zeichenwelt des Herrenmahles. Wenn es gelänge, die im christlichen Ritus geborgene Zeichensprache

³ Das Lied ist z.B. zu finden in der „Liederquelle“ (Linz 1995, Selbstverlag) und im „Liederberg“ (Linz o.J., Selbstverlag), zwei einschlägigen Liedersammlungen der katholischen Schüler- und Schülerinnenjugend in Zusammenarbeit mit der katholischen Landjugend der Diözese Linz. „Brot und Rosen“ findet – dies soll aus diesen Beispielen hervorgehen – weite Verbreitung im katholischen Milieu, auch über die einschlägigen Gruppen eines „Sozialkatholizismus“, wie die Katholische ArbeitnehmerInnen Bewegung (KAB), hinaus.

⁴ Vgl. GETZSCHMANN, L., „Lieber kämpfend als arbeitend hungern...“. Der TextilarbeiterInnenstreik von Lawrence 1912: <http://www.trend.infopartisan.net/trd0507/t080507.html> (Stand: 9.7.13).

des sozialen Einschlusses auch in einer postsäkularen Öffentlichkeit zu erschließen, könnten daraus Impulse für ein umfassendes, symbolische Ebenen einschließendes Verständnis sozialer Integration entstehen. Im Folgenden wird also für eine angemessene *Symbolpolitik* in Werken und Strukturen von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit plädiert.

1. Tafelgesellschaft. Symboliken der Exklusion

1.1. Symbole als Sinnbilder

„Symbol“ ist eine schillernde Kategorie, die wenigstens kurz definatorisch umrissen werden muss.⁵ In einer wörtlichen Herleitung, vom griechischen „*συν-βάλλειν*“ („zusammen-werfen“), ist ein Symbol ein zweiteiliger Gegenstand, der erst durch Zusammenfügung beider Teile Bedeutung erlangt, beispielsweise ein geteilter Ring, der erst zusammengesetzt werden muss, um ein Schmuckstück zu bilden.⁶ Faltet man diese etymologische Ableitung weiter aus, verweist sie auf zwei Ebenen, deren Zusammenfügung Symbole erst zu Symbolen macht. Symbole haben zunächst eine bestimmte Gegenständlichkeit, die jedoch in einem kulturellen Kontext auf eine dahinterliegende Bedeutung verweist. So ist, um beim Beispiel zu bleiben, ein Ring keineswegs nur ein zum Kreis gebogener Gegenstand. Er beschwört – im Bedeutungszusammenhang einer Beziehung zur Anwendung gebracht – die nicht enden wollende Zuneigung zweier Menschen, auf die seine gegenständliche Kreisform ohne Anfang und Ende bildlich verweist. Symbole repräsentieren nicht bloß etwas anderes (wie Zeichen), sie stellen einen bestimmten Interpretationszusammenhang her, werfen ein besonderes Licht auf Wirklichkeit. Durch ein Symbol wird „etwas sinnhaft Wahrnehmbares in einem bestimmten Sinn gedeutet, zum ‚Sinnbild‘ erhoben“⁷. Unter dieser Perspektive des Sinnbildes, das Licht auf gesellschaftliche Wirklichkeit wirft, lassen sich die im Boom befindlichen Lebensmittel-Tafeln betrachten.⁸

⁵ Vgl. zu unterschiedlichen Bedeutungen von Symbol aus unterschiedlichen Perspektiven, z. B. aus Sicht der Religionswissenschaft, Philosophie oder Theologie (und ihre Einzeldisziplinen) exemplarisch: BERNER, U. U.A., Art. Symbol/Symbole/Symboltheorien, in: RGG⁴ VII (2004) 1922-1938 (Studienausgabe); STEIMER, B., U.A., Art. Symbol, in: LThK³ IX (2009) 1154-1161 (Sonderausgabe); VORGRIMLER, H., Art. Symbol, in: ders., Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg³2000, 601-602.

⁶ Vgl. STEIMER, B., Symbol. I. Begriff, in: LThK³ IX (2009) 1154 (Sonderausgabe).

⁷ VORGRIMLER, Art. Symbol 601.

⁸ Vgl. zur soziologischen Analyse und sozialetischen Kritik der Lebensmittel-Tafeln: LORENZ, S. (HG), TafelGesellschaft. Zum neuen Umgang mit Überfluss und Ausgrenzung, Bielefeld 2010; SELKE, S. (HG), Tafeln in Deutschland. Aspekte einer sozialen Bewegung zwischen Nahrungsmittelumverteilung und Armutsintervention, Wiesbaden 2009; DERS. (HG), Kritik der Tafeln in Deutschland. Standortbestimmungen zu einem ambivalenten sozialen Phänomen, Wiesbaden 2010; CARITAS IN NRW (HG), Brauchen wir Tafeln, Suppenküchen und Kleiderkammern? Hilfen zwischen Sozialstaat und Barmherzigkeit, Freiburg 2011.

1.2. Funktion der „Tafeln“: Verteilung

Ein Symbol verbindet grundsätzlich zwei Ebenen: eine vordergründig gegenständliche mit einer hintergründig auf einen Sinnzusammenhang verweisende. Wendet man diese Doppeldeutigkeit des Symbols auf die Tafeln an, eignet ihnen zunächst die soziale Funktion eines Verteilungsmechanismus. Ihre Grundidee ist schlicht:⁹ Sammeln und Verteilen. Güter, besonders Lebensmittel, die innerhalb der Marktmechanismen nicht mehr zu einem Gegenwert entäußert, also verkauft werden können, ihren Gebrauchswert jedoch noch nicht eingebüßt haben, werden vom Handel *eingesammelt*. In einem zweiten Schritt werden diese wirtschaftlich überschüssigen Güter dann im überwiegend ehrenamtlichen Rahmen bei sogenannten Tafeln an solche Menschen *verteilt*, die aufgrund fehlender materieller Ressourcen keinen Gegenwert erbringen können, zugleich jedoch auf den Gebrauchswert dieser Güter angewiesen sind. Auf diese Weise kommen – als klassisches Beispiel – Lebensmittel, deren Haltbarkeitsdatum abgelaufen ist, die jedoch noch genießbar sind, aus dem Handel heraus und zu Menschen, die zu wenig Geld zur Verfügung haben, um sich diese regulär zu kaufen. Die Idee der Lebensmittel-Tafeln, die auf weitere Gebrauchsgüter ausgedehnt werden kann (Möbel, Kleider, Spielzeuge, ...), wurde in den 1990er Jahren in Deutschland populär. 1993 wurde die erste deutsche Tafel in Berlin eingerichtet. Die Konzeption der Tafeln stammt aus den USA, wo sie sich in die Tradition einer nicht primär sozialstaatlich, sondern zivilgesellschaftlich organisierten Wohlfahrtspflege einordnet. Das Prinzip des Sammelns und Verteilens von Überschuss ist so erfolgreich, dass 2009 in Deutschland bereits 860 Tafeln für einen AdressatInnenkreis von einer Million Menschen existierten.¹⁰ Die Tafeln sind – staatlich und zivilgesellschaftlich hoch geschätzt und gefördert – mittlerweile fester Bestandteil des wohlfahrtsstaatlichen Arrangements. Ihre moralische und politische Beurteilung bleibt freilich umstritten. Für die einen sind Tafeln eine sinnvolle Verwertung überschüssiger Lebensmittel, durch die zugleich effektive Hilfe in akuten Notlagen geleistet wird. Andere werten sie als „Konsequenz des Rückbaus sozialstaatlicher Leistungen“¹¹. Als Symbol, als Sinnbild unserer Gesellschaft haben die Tafeln freilich noch eine Bedeutung, die über die eines bloßen Verteilungsmechanismus hinausreicht. Tafeln verweisen auf übergreifende soziale Prozesse.

⁹ Vgl. zur Einführung in Geschichte und Idee der Tafelbewegung: LORENZ, S., Einleitung. TafelGesellschaft – in guter Gesellschaft, in: DERS. (HG), TafelGesellschaft, 9-21.

¹⁰ Vgl. ebd. 10. Nach den aktuellen Zahlen, die auf der Website des Bundesverbandes Deutsche Tafel e.V. genannt werden, gibt es in Deutschland inzwischen mehr als 900 Tafeln, die von 1,5 Millionen Menschen regelmäßig frequentiert werden (vgl. <http://www.tafel.de/die-tafeln.html> [9.7.13]).

¹¹ LORENZ, Einleitung. TafelGesellschaft – in guter Gesellschaft, 11.

1.3. Symbolik der Tafeln: Exklusion

Der vordergründige Charme der Tafeln besteht darin, dass sie scheinbar zwei drängende moralische Probleme auf einen Streich lösen: Sie entsorgen den materiellen Überschuss der Konsumgesellschaft auf sinnvolle Weise und sie lindern materielle Not.¹² Auf der uns hier interessierenden, symbolischen Ebene geht dieses materielle Nullsummenspiel von Mangel und Überschuss allerdings nicht so glatt auf. Dies zeigt schon die unterschiedliche Wahrnehmung dieser Institutionen durch die an ihr Beteiligten. „Die ehrenamtliche Arbeit bei der Tafel“ so betonen laut der Journalistin K. Hartmann, die sich mit Armut in der Konsumgesellschaft beschäftigt hat, TafelmitarbeiterInnen, Politiker und der Tafelverbund unisono, sei „gelebte Solidarität“. Es gehe ja nicht ums Essen [...] die Lebensmittel seien ‚nur ein Träger‘, sie stifteten zwischenmenschliche Beziehungen.¹³ Diejenigen, welche die Tafeln frequentieren, sehen das jedoch überwiegend anders. Sie begrüßen zwar den Nutzwert der Tafeln (ihnen geht es ums Essen!), die symbolisch intendierte Bedeutung der Solidarisierung können sie jedoch kaum erkennen: „Für die Tafelnutzer allerdings sind die Lebensmittel nicht vordergründig Symbol der Nächstenliebe und Solidarität. Sie sind gezwungen dort Essen zu holen, weil sie sonst nicht mehr über die Runden kämen.“¹⁴ Die Tafeln lindern zwar materielle Not, inszenieren jedoch zugleich öffentliche Ausgrenzung. „Die Bilder der Warteschlangen vor Essensausgaben sind zum Symbol geworden für eine Wohlstandsgesellschaft, die es sich leistet, einer zunehmenden Anzahl Bedürftiger allenfalls ihre Brosamen zukommen zu lassen, ihnen aber echte Teilnahme verweigert.“¹⁵ Die Erfahrung von Exklusion durch Tafeln lässt sich an drei Phänomenen illustrieren:

1. Stigmatisierung durch öffentlich gemachte Armut

Die durch Tafeln in die Öffentlichkeit gebrachte Armut ist in der Wohlstands- und Überflussgesellschaft ein Stigma, das die TafelnutzerInnen tragen und das gesellschaftliche Diskriminierung nach sich ziehen kann. Hartmann schildert in ihren Reportagen das Beispiel von Frau Müller. Als deren Tafelnutzung bekannt wurde, waren ihre Kinder in der Schule verletzenden Äußerungen ausgesetzt wie: „Igitt, dein Pausenbrot ist ja vom Müll.“¹⁶ Obwohl die Nahrungs-

¹² Vgl. das Emblem der Tafel, ein Teller mit Messer und Gabel, das die Unterschrift trägt: „Essen, wo es hingehört“ (www.tafel.de, 9.7.13).

¹³ HARTMANN, K., Wir müssen leider draußen bleiben. Die neue Armut in der Konsumgesellschaft, München 2012, 42. Bei der folgenden sozusagen qualitativ-beschreibenden Darstellung der Lebensmittel-Tafeln beziehe ich mich zentral auf dieses journalistische Buch, da hier die subjektive Sichtweise der TafelbenutzerInnen im Fokus steht, ihre Lebenswelt beschrieben wird.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Zit. n. ebd. 43.

mittel der Tafeln ernährungstechnisch völlig unbedenklich sind, führt die mit ihnen verbundene Symbolik offenbar zur gesellschaftlichen Zurücksetzung.

2. *Halbierte Mimesis der Realwirtschaft*

Durchaus als symbolische Aufwertung gedacht werden TafelnutzerInnen als „KundInnen“ bezeichnet und auch vordergründig so behandelt. Damit ist jedoch auf der faktischen Ebene kein Kundenstatus verbunden wie er in der Realwirtschaft üblich ist. Denn die TafelkundInnen haben keinerlei Rechte, die sonst zu einem Tauschgeschäft auf Augenhöhe gehören. Die im alltäglichen Warenverkehr gebotene Möglichkeit der Reklamation bleibt ihnen realiter verwehrt. Wird sie eingefordert, tritt der Kontrast zur Realwirtschaft und der Verweis auf die hier herrschende Almosenlogik ungeschminkt zu Tage: „Meistens reagieren die Ehrenamtlichen empfindlich, wenn die Bedürftigen Äpfel, Salat und Karotten in Händen wiegen und braune Stellen oder welke Blätter monieren. [...] Und so wird der verzweifelte Versuch, ein Restchen Würde und Kundenstatus zu demonstrieren, oft genug als Undankbarkeit, Gier und Anspruchsdenken gewertet.“¹⁷ Gerade die gut gemeinte, jedoch ausschließlich zeichenhafte und nicht real eingelöste ökonomische Mimesis verhindert nicht, sondern unterstreicht eher die Ausgrenzung. „Die Simulation des Kundenstatus markiert ja gerade: Ihr gehört nicht dazu.“¹⁸

3. *Konterkarierung des Integrationsmechanismus Mode*

In der derzeitigen Exklusionsforschung wird auf den inkludierenden Effekt von Mode verwiesen. Gerade Menschen, die in vielen Bereichen von sozialer Teilhabe abgeschnitten sind, versuchen ihr Außenseiterdasein durch eine modische Inszenierung zu kompensieren. Durch Modeobjekte bleiben sie, wie die Soziologin A. Bosch feststellt, „mit den neusten Geschmacksmustern der Masse in Verbindung“¹⁹. Das Angebot der Tafeln unterläuft diese Integrationsmöglichkeiten systemnotwendig, da es nur die im üblichen Konsumverhalten nicht nachgefragten Waren enthalten kann. „Hier landen Produkte, die andere nicht haben wollen. Auf verstörende Art und Weise kann man so erkennen, was auf dem ersten Konsum-

¹⁷ Ebd., 53.

¹⁸ Ebd., 54. Hartmann bezieht sich hier auf S. Lorenz. Vgl. DERS., Sind Tafelnutzende ‚Kunden‘ – und sollten sie deshalb bei der Tafel zahlen?, in: DERS. (HG), TafelGesellschaft, 91-102. Lorenz‘ durch empirische Untersuchungen gewonnene Antwort auf die titelgebende Frage ist eindeutig: „Der Versuch der Tafeln, über eine quasi-ökonomische Sprache – v.a. die Bezeichnung der NutzerInnen als ‚KundInnen‘, aber auch über ‚symbolische Preise‘ oder ‚Tafelläden‘ – eine Marktteilnahme zu simulieren, greift zu kurz [...]. Denn die Tafeln sind kein besonders preisgünstiger Anbieter am Markt, sondern eine Hilfeeinrichtung neben dem Markt, und sie werden auch als eine solche wahrgenommen. Dies zu verschleiern kann zu zusätzlichen Demütigungen führen, weil es die NutzerInnen nicht ernst nimmt.“ (Ebd. 101) Vgl. auch DERS., Haben Tafelnutzer Ansprüche?, in: DERS. (HG), TafelGesellschaft, 103-113.

¹⁹ BOSCH, A., Konsum und Exklusion. Eine Kulturosoziologie der Dinge, Bielefeld 2010, 461.

gütermarkt angesagt ist und was nicht: [...] Bis in den Februar hinein gibt es abgepackten Raclettekäse von Silvester und während normale Kunden Osterhasen und Schokoeier kaufen, dürfen sich Tafelnutzer im April über Weihnachtsgebäck und Schokonikoläuse freuen.²⁰

Resümiert man Funktion und Symbolik der allorts sich mehrenden Lebensmittel-Tafeln stellt sich ein gemischtes Fazit ein: Auf funktionaler Ebene beheben die Tafeln tatsächlich materiellen Notstand. Die hier verteilten Lebensmittel stellen eine reale und von den Nutzerinnen und Nutzern geschätzte Verbesserung ihrer Ernährungssituation dar. Auf symbolischer Ebene jedoch können Lebensmittel-Tafeln für die gesellschaftliche Inklusion kontraproduktiv wirken. In der Sprache des eingangs zitierten ArbeiterInnenliedes: Brote, zumindest Brosamen, werden den TafelnutzerInnen gewährt, echte soziale Teilhabe und die in unserer Gesellschaft zum Standard gewordene Ästhetik des Konsums, Rosen, sind ihnen zum Teil verwehrt. Die Tafeln verdeutlichen, dass in Fragen sozialer Inklusion und Exklusion „Arbeit am Symbol“ erforderlich ist. Dabei ist auch die Kompetenz der Religionen gefragt, die von den Kulturwissenschaften als „Symbolsysteme“ (C. Geertz) betrachtet werden.²¹

2. Das christliche Herrenmahl: Symboliken der Inklusion

2.1. Symbolwert des Mahles

Wenn man sich von Religionen Beiträge zur sozialen Integration, die auf der Symbolebene angesiedelt sind, erwartet, sollte man auf die Symbolik des Essens fokussieren. Denn in der Ernährung scheinen sich wie in kaum einem anderen Kulturgut symbolisch Fragen von Ein- und Ausschluss zu verdichten. Warum?

Zunächst einmal spielt, wie die bereits angeführte aufschlussreiche Untersuchung von A. Bosch „Konsum und Exklusion“²² zeigt, der Gebrauch von symbolisch aufgeladenen Dingen grundsätzlich eine entscheidende Rolle in sozialen Prozessen. Dinge besitzen eben nicht nur einen Gebrauchs-, sondern auch einen Symbolwert. „Dinge sind, ähnlich wie Bilder, zum einen stofflich beschaffen (sie haben zumeist ein Trägermedium), zum anderen transportieren sie gesellschaftliche Ideen und Zeichen.“²³ Nach Bosch bezieht sich die Symbolik der Dinge gerade auch auf die Wahrnehmung von sozialem Ein- und Ausschluss: „Die soziale und symbolische Inklusionskraft der Dinge ist – neben ihrem praktischen Nutzen – gerade für diejenigen, die von Exklusion bedroht sind bzw. in prekären Inklusionsformen leben, tatsächlich eine

²⁰ HARTMANN, Wir müssen leider draußen bleiben, 54 f.

²¹ Vgl. GEERTZ, C., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M. 5 1997.

²² BOSCH, Konsum und Exklusion.

²³ Ebd., 14.

ihrer relevantesten Funktionen [...].²⁴ Als ein Beispiel für die typisch inkludierende Funktion, die aus dem Gebrauch von Dingen hervorgeht, nennt Bosch die Nutzung von Medien (besonders von Handy und Fernsehen). Durch Medienkonsum können sich Menschen, die von gesellschaftlicher Teilhabe abgeschnitten sind, „in die kollektiven Informations- und Kommunikationsströme einschließen und somit erfahrende Exklusion gewissermaßen ein Stück weit kompensieren“²⁵. Diese funktionale Bedeutung der Medien, die durch sie ermöglichte Teilnahme an Informationsflüssen, überträgt sich schließlich auf die Symbolik der Medien. Sie sind Mittel, vor allem aber auch Zeichen von Integration. Deshalb legen von Exklusion Betroffene größten Wert auf ihren Besitz und Gebrauch: „Nicht zuletzt wegen ihrer kulturellen Inklusionsleistungen sind der Fernseher und das Handy als Objekte bei den von Exklusion Bedrohten besonders beliebt. Man spart in vielen ärmeren Haushalten lieber an vielen anderen Stellen, als auf diese Objekte zu verzichten.“²⁶ Diese Inklusionssymbolik, die den Medien anhaftet, gilt nun ebenso, vielleicht gerade für das Kultursymbol Essen.

Die Ernährungssoziologin E. Barlösius weist im Rückgriff auf den Philosophen und Semiotiker R. Barthes nachdrücklich auf den Symbolwert des Essens hin: „Speisen sind nach Barthes Träger bedeutungsvoller Zeichen, die gelesen und entziffert werden. Und insofern sind Pommes Frites mehr als in Öl ausgebackene Kartoffelstäbchen, mehr als ihre Materie.“²⁷ Kulturübergreifend ist mit Nahrung *eine* zentrale symbolische Kodierung verbunden: die des sozialen Einschlusses. Barlösius sieht sogar „keine andere Institution“, „die in ähnlicher Weise Gleichheit, Gemeinschaft, Zugehörigkeit symbolisiert“²⁸. Woher diese kulturübergreifend hohe Bedeutung der Mahlgemeinschaften rührt, ist schwer zu ergründen. Bei den Klassikern der Soziologie, F. Tönnies und M. Weber, wird auf den Zusammenhang zwischen der arbeitsteiligen Beschaffung von Nahrung (von der gemeinsamen Jagd bis zur kooperativen Landwirtschaft) und dem sich aus dem Solidaritätserlebnis kulturell anschließenden gemeinsamen Verzehr verwiesen: „Die Quelle der Tischgemeinschaft ist somit für Tönnies wie für Weber das Nahrungsbedürfnis, das nur durch eine stabile soziale Gruppe sichergestellt werden kann. Die gegenseitige Verlässlichkeit dieser Gruppe ist quasi überlebensnotwendig, und dies ist der Grund dafür, dass die Tischgemeinschaft zu *dem* sozialen Ausdruck von Gemein-

²⁴ Ebd., 459.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., 460.

²⁷ BARLÖSIUS, E., Soziologie des Essens. Eine sozial- und kulturwissenschaftliche Einführung in die Ernährungsforschung, Weinheim-München 1999, 94. Für Barthes sind die besagten Pommes Frites übrigens Zeichen für die französische Identität: „Beefsteak und Pommes Frites weisen nach Roland Barthes auf die französische Nation, weil sie patriotische Speisen repräsentieren und als ‚Nahrungszeichen des ‚Franzositums‘“ entziffert werden können.“ (Ebd.)

²⁸ Ebd., 166.

schaft wurde.²⁹ Aus einer Soziologie des Essens kann sich damit erschließen, warum gerade ein im Kultursymbol des Essens versinnbildlichter sozialer Ausschluss diskriminierend wirken kann. Gerade weil die Nahrungsaufnahme kulturell das Versprechen auf sozialen Einschluss trägt, wiegt eine mit ihr zum Bewusstsein gebrachte oder öffentlich gemachte Erfahrung von Exklusion besonders schwer. Mit der sozialen Institution der Tischgemeinschaft ist der zunächst biologische Vorgang der Ernährung freilich auch in die menschliche Kultur eingerückt und unterliegt damit ihren Mechanismen:

Insbesondere der populäre Kulturosoziologe P. Bourdieu hat deutlich gemacht, dass Kultur Mittel der Inszenierung sozialer Unterschiede ist.³⁰ Dies gilt auch für Esskultur: „Die sozialen Unterschiede, die in einer Gesellschaft ungleichheitsrelevant sind, wie Geschlecht (Gender), Alter, soziale Lage (Klasse, Schicht) etc., finden sich kulturell verschlüsselt in allen Praxisformen wieder, auch beim Essen.“³¹ Mit Bourdieu lassen sich zwei unterschiedlichen Sozialmilieus zuordenbare Essstile unterscheiden: der Notwendigkeitsgeschmack und der Luxusgeschmack. Bourdieu spricht von einer „Opposition zweier Varianten von Geschmack: dem aus Zwang und Not geborenen, der zugleich nahrhaften und kostensparenden Speisen greifen lässt; dem aus Freiheit – oder Luxus – geborenen Geschmack, der anders als beim Drauflosessen der populären Kreise, das Hauptaugenmerk von der Substanz auf die Manier (des Vorzeigens, Auftischens, Essens, usw.) verlagert“³². Der auf umfassende Sättigung angelegte „Notwendigkeitsgeschmack“ ist eher den unteren sozialen Schichten zuzuordnen. Hier kommen „elastische und reichlich vorhandene Speisen“ – Suppen, Soßen, Nudeln und Kartoffeln auf den Tisch, um den Eindruck von Fülle und Überfluss zu erzeugen³³. Der Luxusgeschmack ist den oberen sozialen Schichten vorbehalten, die sich vom funktionalen Ernährungsvorgang distanzieren und ihn als Kulturereignis stilisieren. „Warten, Zögern, Zurückhalten sind die sozialisatorisch vermittelten Verhaltensweisen bei Tisch. Die Disziplinierung und Triebunterdrückung des eigenen Ess- und Trinkgenusses soll die Natürlichkeit der Primärbedürfnisse negieren und deren Befriedigung in eine gesellschaftliche Zeremonie überfüh-

²⁹ Ebd., 171 f (Hervorh. i. Orig.) Zu weiteren soziologischen Erklärungen, warum Menschen gemeinsam essen und die Nahrungsaufnahme als soziale Situation gestalten vgl. ebd., 168-175.

³⁰ Vgl. sein einschlägiges Werk: BOURDIEU, P., Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/M. 1997 (Orig.: *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris 1979). Zu theologischen Implikationen und Rezeptionsmöglichkeiten von Bourdieu, besonders seiner Distinktionstheorie vgl. KREUTZER, A., Die Kunst nicht auszuschließen. Christliche Gottesrede in der Distinktionsgesellschaft, in: *ThPQ* 161 (2013) 69-81.

³¹ BARLÖSIUS, Soziologie des Essens, 110, die sich an Bourdieu anlehnt.

³² BOURDIEU, Die feinen Unterschiede, 25. Vgl. BARLÖSIUS, Soziologie des Essens, 112-118.

³³ BARLÖSIUS, Soziologie des Essens, 113 (Zitat im Zitat von Bourdieu).

ren.³⁴ Auch aus diesen kulturellen Kodierungen des Essens, Notwendigkeitgeschmack der unteren sozialen Schichten versus Luxusgeschmack der gehobenen sozialen Milieus lässt sich eine symbolische Problematik der Tafeln erschließen. An den Tafeln wird die Vorgabe des Notwendigkeitgeschmacks, der laut Bourdieu ohnehin eher den unteren sozialen Schichten entspricht, nochmals verschärft. Denn die in unserer Kultur zur persönlichen und sozialen Stilisierung des Essens erforderliche Auswahl an Nahrungsmitteln kann hier nicht gegeben sein. „Tafelkunden können keinen Anspruch haben“, sagt eine Tafelgründerin und schildert den Fall, „wo wir dann schon auch mal [...] dem laut meckernden Mann den Euro zurückgegeben haben und gesagt haben: Geh zu Aldi, kauf dir was Schönes.“³⁵ Damit untermauert sie die strukturnotwendige Alternativlosigkeit des Angebotenen, welche jedoch den gesellschaftlich vorgesehenen Selbstaussdruck in einer selbstbestimmten Kultur des Essens schier verunmöglicht.

Diese soziologischen Erschließungen der Esskultur unterstreichen ihre symbolische Bedeutung für sozialen Ein- und Ausschluss. Ein christlich inspiriertes Integrationsideal, das symbolpolitisch wirksam werden möchte, kann bei der zentralen Integrationssymbolik des gemeinsamen Essens ansetzen. Die christlichen Zentralriten, das evangelische Abendmahl und die katholische Eucharistie, hier ökumenisch zusammengefasst als „Herrenmahl“³⁶, bieten ein kontrastierendes Reservoir von *Inklusionssymbolen*.

2.2. Theologisches Mahlverständnis. Verbindung von religiösem Ritus mit sozialem Ethos

Nach christlicher Sakramentenlehre ist das Mahlhalten zentrales Heilszeichen. Der „Höhepunkt des Heilsgeschehens zwischen Gott und Mensch [soll sich] gerade im Essen und Trinken ereignen“³⁷. Die theologische Begründung für diese starke spirituelle Aufladung der

³⁴ Ebd.

³⁵ Zit. n. HARTMANN, Wir müssen leider draußen bleiben, 54.

³⁶ Ich schließe mich damit dem ökumenisch ausgerichteten Sprachgebrauch an, auf den etwa O.-H. Pesch verweist, da die in diesem Kontext relevanten Symbolgehalte der christlichen Mahlriten, Eucharistie und Abendmahl, m. E. keine konfessionell bedingten theologischen Differenzen aufweisen. Vgl. PESCH, O. H., Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 2, Ostfildern 2010, 466: „In der theologischen Fachdiskussion benutzt man den Ausdruck ‚Herrenmahl‘, um mögliche konfessionalistische Untertöne im Gebrauch der traditionellen katholischen oder evangelischen Namen auszuschalten.“ Wichtig ist freilich auch der sich anschließende und den Ausdruck problematisierende Hinweis von Pesch, dass der Begriff „Herrenmahl“ aus Sicht feministischer Theologie eine Missverständlichkeit aufweist: „Auch ist es kein Wunder, dass es gegen den Ausdruck ‚Herrenmahl‘ vonseiten der feministischen Theologie Bedenken gibt – nicht gegen den Sachverhalt des Wortes, aber wegen möglicher Missverständnisse, weil rein grammatikalisch das ‚Herren...‘ in ‚Herrenmahl‘ ja auch einmal ‚mehrere‘ Herren und damit einen Herrenclub bezeichnen könnte.“ (Ebd., 467)

³⁷ Ebd., 610. Ich beziehe mich hier auf sakramententheologische Überblicke aus Handbüchern der Dogmatik, da es in diesem Kontext nicht um eine ausgefeilte Sakramenten-, Eucharistie- oder Herrenmahlstheologie geht. Es

Tischgemeinschaft liegt in der anthropologischen Zentralität, welche die christliche Tradition dem Mahl zuschreibt.³⁸ Dies gilt für die zwei wesentlichen Ebenen, die menschliche Existenz ausmachen: für Natur und Kultur. Auf *natürlicher Ebene* ist mit Essen die Selbsterhaltung, der Wille zum Leben verbunden. „Essen ist die ursprünglichste Form der Selbstbejahung. Das gesamte Leben ist auf irgendeine Weise auf das Essen bezogen.“³⁹ Von der *Kultur* her versinnbildlicht und verwirklicht das Mahl menschliche Gemeinschaft: „Andererseits bezeugen wir durch Essen Gemeinschaft, sogar ganz unabhängig vom Zweck der Ernährung.“⁴⁰ In diese dichten Vollzugsformen menschlicher Selbstbejahung und Gemeinschaftlichkeit schreibt sich die theologische Heilsdeutung ein. „Nirgendwo ist also der Mensch so ganzheitlich zu ‚treffen‘ wie im Essen und Trinken, im Mahl. Der Höhepunkt der Liebe Gottes ‚muss‘ also da zu suchen sein, wo diese Liebe in Essen und Trinken greifbar und erfahrbar wird.“⁴¹ Diesen Aspekten von Lebensbejahung und Gemeinschaftlichkeit Rechnung tragend weisen die biblischen Gründungserzählungen des christlichen Mahlritus durchgehend eine starke Inklusionssymbolik auf. Dies zeigt sich bei drei Traditionsquellen: der Mahlsymbolik im Alten Testament (1), den zeichenhaften Mahlgemeinschaften der Jesusüberlieferung (2) und der biblisch-theologischen Deutung des christlichen Herrenmahles bei Paulus (3):

1. Im Überblick zeigen die im *Alten Testament* geschilderten Mähler Bezüge zu Motiven der Gemeinschaftlichkeit. „Auch im AT ist das Mahl ein *realisierendes Zeichen von Gemeinschaft*.“⁴² Dies zeigt sich in verschiedenen Dimensionen der Mitmenschlichkeit: bei der Gastfreundschaft (Gen 18,1-8); der Tröstung Trauernder (Jer 16,7); bei Friedens- und Bundes-schlüssen (Gen 14,18; 26,30; 31,54; Ex 18,12), beim Abschied (Gen 27,4). Gelungene Mahlgemeinschaft der Menschen untereinander wird theologisch zugleich als Gemeinschaft mit

werden lediglich theologische Grundzüge des Herrenmahlsritus und seiner Symbole skizziert, deren hermeneutische Erschließung ihre inklusiven Sinnbestandteile im Kontrast zur Exklusionssymbolik der „Tafeln“ offenlegen soll. Vgl. als aktuelle und umfassende Darstellung der Eucharistie in ihrer Geschichte und theologischen Bedeutung: HOPING, H., *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg u. a. 2011.

³⁸ Ich folge hier Peschs „Kleiner ‚Anthropologie des Essens‘“ (DERS., *Katholische Dogmatik* 2, 613).

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd. In der Sakramententheologie von H.-J. Höhn erscheint das Essen in ähnlicher Form als Sinnbild für anthropologisch zentrale Gehalte, die für die Eucharistie leitend sind. Bei ihm symbolisiert Essen *Empfangen* und ebenfalls *Gemeinschaft*: „Essen und Trinken sind der ursprünglichste Kontakt zur Welt. Im Hunger und im Durst realisiert der Mensch, daß die Quelle seines Lebens nicht in ihm liegt, und daß Entgegennehmen, Aufnehmen, Empfangen eine Grundbedingung des Daseins ist. [...] Über die bloße Ernährungsfunktion von Essen und Trinken haben die meisten Völker eine Kultur des Mahlhaltens entwickelt: Durch gemeinsames Essen und Trinken wird Gemeinschaft dargestellt und hergestellt.“ (HÖHN, H.-J., *spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente*, Würzburg 2002, 83) Vgl. zur religionsübergreifenden rituellen und theologischen Bedeutung des Mahles: KUSCHEL, K.-J., *Festmahl am Himmelstisch. Wie Mahl feiern Juden, Christen und Muslime verbindet*, Ostfildern 2013.

⁴¹ PESCH, *Katholische Dogmatik* 2, 613.

⁴² NOCKE, F.-J., *Spezielle Sakramentenlehre*, in: SCHNEIDER, TH. (HG), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Düsseldorf 2000, 226-376, 269.

Gott gedeutet: „Oft bedeutet das Gemeinschaft stiftende Mahl zugleich auch *Verbundenheit mit Gott*.“⁴³ Der zentrale Ritus des Judentums, der die Heilstaten Gottes versinnbildlichen und gegenwärtig setzen soll, ist das Pessachfest, ein gemeinschaftliches Gedächtnismahl.⁴⁴

2. Die inkludierende Symbolik des Mahles im Alten Testament wird in der *neutestamentlichen Interpretation* der Jesusgeschichte aufgegriffen. „In der Tat ist die Mahlgemeinschaft die in den Evangelien am meisten berichtete Zeichenhandlung Jesu.“⁴⁵ Die Mahlgemeinschaften in den Jesusgeschichten sind geradezu Aufsehen erregende Manifestationen der Inklusion. Das gemeinsame Essen ist das zentrale Zeichen der Sendung Jesu: die Verkündigung und anfanghafte Realisierung der Gottesherrschaft. Die universale Liebe Gottes wird in inkludierenden Mahlgemeinschaften sicht- und erfahrbar, deren radikale Inklusion nicht selten Anstoß erregte: „Er gibt sich mit Sündern ab und isst sogar mit ihnen“ lautet der pauschale Vorwurf (Lk 15,2; vgl. Mk 2,16parr). Sein Mahl mit ‚vielen Zöllnern und Sündern‘ im Haus des Zöllners Levi, von den Schriftgelehrten kritisch beobachtet, wird für Jesus zum Anlass einer programmatischen Erklärung: ‚Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder‘ (Mk 2,27parr). Sein Essen beim Pharisäer Simon wird zum Ort der Begegnung zwischen dem Pharisäer und der Sünderin, für die Frau zum Ort der Vergebung, für Simon die Chance des Blickwandels: Jesus versucht, ihn dazu zu bewegen, ‚diese Frau‘ in ihrer verwundeten Liebe wahrzunehmen (Lk 7,36-50).⁴⁶ Jesu Mahlgemeinschaften sind kontroverse Zeichen der ‚Solidarisierung und Versöhnung‘⁴⁷, die Jesus unnachgiebig verteidigt, da sie für sein Projekt, der Ansage und Einleitung des Reiches Gottes, bürgen.

3. Schließlich ist auch der sich ausbildende christliche Zentralritus, das *Herrenmahl*, in biblischer Interpretation mit einer Ethik gesellschaftlicher Inklusion verbunden. Dies wird im 1. Korintherbrief des Apostels Paulus deutlich, wo sich die Gründungserzählung des sakramentalen Ritus findet: die Erinnerung an Jesu Abschiedsmahl. Bevor Paulus auf das Abendmahl Christi als theologische Grundlage des christlichen Gemeinderitus rekurriert, schärft er eine Ethik der Solidarität ein, die er zur Bedingung einer liturgisch würdigen Feier macht. Diskriminierende Exklusion verunmöglicht für Paulus die rituelle Mahlgemeinschaft, die an die

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Vgl. ebd., 270 f.

⁴⁵ Ebd., 272.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd. Diese Interpretation einer provokativ inkludierenden und solidarisierenden Symbolik der jesuanischen Mahlgemeinschaften teilt Höhn: „Jesu Mahlgemeinschaft wirkt auf die einen einladend, bei den anderen erregt sie Anstoß wegen der ‚Kumpane‘, auf die Jesus sich einlässt. ‚Er gibt sich mit Sündern ab und isst sogar mit ihnen‘, lautet der pauschale Vorwurf (Lk 15,2; vgl. Mk 2,16parr). Diese Mahlgemeinschaft praktiziert eine riskante Solidarität.“ (HÖHN, Spüren, 86)

Heilstaten Christi erinnern und diese vergegenwärtigen soll: „Was ihr bei euren Zusammenkünften tut, ist keine Feier des Herrenmahles mehr; denn jeder verzehrt sogleich seine eigenen Speisen, und dann hungert der eine, während der andere schon betrunken ist. [...] Wollt ihr jene demütigen, die nichts haben?“ (1 Kor 11,20-22)⁴⁸

2.3. Sozialethische Folgen

Gute Sakramententheologie weiß, dass ihre Zeichenhandlungen letztlich der Praxis entstammen und auf Praxis abzielen.⁴⁹ „Nicht die Bilder oder Symbolhandlungen in ihrem repräsentativen Gehalt enthalten die ‚Wahrheit‘, sondern ihre kommunikative, praxis-transformierende Wirkung.“⁵⁰ Von der religiösen Aufladung des Kulturgutes Mahl lassen sich drei Impulse für eine symbolsensible Sozialethik gewinnen:

1. Die religiöse Inklusionssymbolik unterstreicht die inklusive Konnotation des Essens und motiviert zu einer entsprechenden Symbolpolitik.

Zur gelingenden Zeichenhandlung des Mahles gehört auch in der profanen Kultur unserer Gesellschaft der sozialintegrative Aspekt. Insofern Essen in unserer gesellschaftlichen Kodierung keineswegs reine Nahrungsaufnahme ist, sondern stets symbolisch überformt ist, insofern in unserer Gesellschaft das Mahl ein starkes Inklusionszeichen darstellt, insofern schließlich Essen Ausdruck kultureller Selbstentfaltung ist, ist auch bei Sozialmaßnahmen, die der materiellen Absicherung dienen, auf deren Symbolgehalt zu achten, um unerwünschte Diskriminierungen zu vermeiden. Die Verteilung von Essen ist ein ungeeigneter Ort, sozialen Ausschluss sichtbar zu machen.

2. Die kultisch-symbolischen Vorgaben müssen in politische Forderungen und Maßnahmen übersetzt werden.

Auf den Zusammenhang von Herrenmahlstheologie und Sozialethik, der bei Paulus grundgelegt ist, insistiert auch ein wichtiges ökumenisches Dokument der Kirchen, die sogenannte Lima-Erklärung: „Als Teilnehmer an der Eucharistie erweisen wir uns ... als unwürdig, wenn wir uns nicht aktiv an der ständigen Wiederherstellung der Situation der Welt und der

⁴⁸ Vgl. die Zusammenfassung der paulinischen Kritik an der Herrenmahlspraxis der Gemeinde von Korinth durch Nocke. Sie inspiriert schon in ihrer Wortwahl geradezu zu einer christlichen Kritik an der Ausgrenzungssymbolik der heutigen Lebensmittel-Tafeln: „Die Reichen, die es sich leisten können, früher zu kommen, beginnen zu tafeln und beschämen so die Ärmern, die erst später von der Arbeit kommen und mit den übrig gebliebenen Speiseresten Vorlieb nehmen müssen. Damit spalten sie die Gemeinde: Die einen hungern, während die anderen maßlos zechen.“ (NOCKE, Spezielle Sakramentenlehre, 276)

⁴⁹ Dies zeigt sehr eindrücklich SCHUPP, F., Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis, Düsseldorf 1974.

⁵⁰ Ebd. 255.

menschlichen Lebensbedingungen beteiligen.“⁵¹ Dem theologischen Geist der Lima-Erklärung implizit folgend hat der katholische Sozialverband Caritas in einem Positionspapier kritisch zur Verfestigung der Tafeln in der Wohlfahrtspflege Stellung genommen: „Die Caritas findet sich mit der wachsenden Normalität von Lebensmittelausgaben nicht ab. Es widerspricht dem Prinzip der Teilhabe, wenn zunehmend Parallelwelten für bedürftigkeitsgeprüfte Bürger/innen entstehen.“⁵² Dem Tafelmodell stellt die Caritas die sozialstaatlich garantierte und nicht öffentlich inszenierte Armutsbekämpfung gegenüber: „Das soziokulturelle Existenzminimum muss sozialstaatlich gesichert sein.“⁵³

3. Sozialethische Ideale erhalten Anschaulichkeit und Attraktivität durch symbolische Inszenierung, die jedoch durch Handeln gedeckt sein muss.

Im populären Arbeitskampflied, mit dem wir die Überlegungen begonnen haben, besteht die Parole aus zwei Sinnbildern: „Brot“ und „Rosen“. Gerade in einer visuellen Kultur wie der unseren sind Symbole oft wirkmächtiger als Diskurse.⁵⁴ Wer für eine sozialintegrative Gesellschaft eintritt und Strukturen sozialer Exklusion überwinden möchte, muss „Symbolpolitik“ betreiben. Im Bereich des Katholizismus geht diesbezüglich Papst Franziskus mit gutem Beispiel voran. Den traditionellen Gründonnerstagsritus, die für das diakonische Selbstverständnis der Kirche so wichtige Fußwaschung, hat er in ihrer Integrationssymbolik nochmals verstärkt, indem er sie an sozial ausgeschlossenen jugendlichen Strafgefangenen unterschiedlicher Nationalität und Religion vollzog.⁵⁵ Dieses Zeichen kirchlicher Diakonie und diese Werbung für eine integrative Gesellschaft wurden – das zeigt die positive Medienberichterstattung – unmittelbar verstanden. Dennoch gilt auch für die päpstliche Symbolpolitik das sakramententheologische Postulat des Paulus: Riten und Symbole müssen durch Wirklichkeit, durch Handeln gedeckt sein, sonst widersprechen sie sich selbst. Papst Franziskus scheint dies bewusst zu sein. Seine integrative Symbolik ist begleitet von seinem politischen Engagement für die Armen. Freilich müssen sich die Symbole von Demut, Diakonie und Integration auch innerkirchlich, in Gesetzen, Strukturen und Handlungsweisen auswirken. Nur wenn die Kirche auch in kirchlich-religiösen Fragen eine Symbol- und Realpolitik der Integration betreibt und

⁵¹ Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Konvergenzerklärung über die Eucharistie, Lima 1982, 20 mit Bezug zu 1 Kor 11,20-22; hier zit. n. NOCKE, Spezielle Sakramentenlehre, 294.

⁵² Deutscher Caritasverband, Eckpunkte des Deutschen Caritasverbandes zur Beteiligung an existenzunterstützenden Dienstleistungen in Form von Lebensmittelläden, Freiburg 2008, im Internet unter: http://www.caritas.de/cms/contents/caritasde/medien/01122008eckpunkteleb2/241114_081201_eckpunkte_lebensmittellaeden.pdf (Stand: 9.7.13).

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Vgl. BURRI, R. V., Bilder als soziale Praxis, in: Zeitschrift für Soziologie 37 (2008) 342-358.

⁵⁵ Diese aufsehenerregende Geste war selbst dem Internetauftritt der Tagesschau eine Schlagzeile wert. Vgl. <http://www.tagesschau.de/ausland/papst1730.html> (9.7.13).

zwar im Verhältnis zu denjenigen, die unter kirchlichem Ausschluss leiden, kann sie als Institution dem Anspruch genügen, den sie sich im II. Vatikanum selbst gesetzt hat: ein Symbol sozialer Integration zu sein – oder in ihrer theologischen Eigensprache formuliert: ein Sakrament für die „Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1).

Literaturverzeichnis

BARLÖSIUS, E., Soziologie des Essens. Eine sozial- und kulturwissenschaftliche Einführung in die Ernährungsforschung, Weinheim-München 1999 .

BERNER, U., Art. Symbol/Symbole/Symboltheorien, in: RGG⁴ VII (2004) 1922-1938 (Studienausgabe).

BOSCH, A., Konsum und Exklusion. Eine Kulturosoziologie der Dinge, Bielefeld 2010.

BOURDIEU, P., Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/M. ⁹1997 (Orig.: La distinction. Critique sociale du jugement, Paris 1979).

BURRI, R. V., Bilder als soziale Praxis, in: Zeitschrift für Soziologie 37 (2008) 342-358.

CARITAS IN NRW (HG), Brauchen wir Tafeln, Suppenküchen und Kleiderkammern? Hilfen zwischen Sozialstaat und Barmherzigkeit, Freiburg 2011.

GEERTZ, C., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M. ⁵1997.

HARTMANN, K., Wir müssen leider draußen bleiben. Die neue Armut in der Konsumgesellschaft, München 2012

HÖHN, H.-J., spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente, Würzburg 2002.

HOPING, H., Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie, Freiburg u. a. 2011.

KREUTZER, A., Die Kunst nicht auszuschließen. Christliche Gottesrede in der Distinktionsgesellschaft, in: ThPQ 161 (2013) 69-81.

KUSCHEL, K.-J., Festmahl am Himmelstisch. Wie Mahl feiern Juden, Christen und Muslime verbindet, Ostfildern 2013.

LORENZ, S. (HG), TafelGesellschaft. Zum neuen Umgang mit Überfluss und Ausgrenzung, Bielefeld 2010.

LORENZ, S., Einleitung. TafelGesellschaft – in guter Gesellschaft, in: DERS. (HG), TafelGesellschaft, 9-21.

LORENZ, S., Haben Tafelnutzer Ansprüche?, in: DERS. (HG), TafelGesellschaft, 103-113.

- LORENZ, S., Sind Tafelnutzende ‚Kunden‘ – und sollten sie deshalb bei der Tafel zahlen?, in: DERS. (HG), TafelGesellschaft, 91-102.
- NOCKE, F.-J., Spezielle Sakramentenlehre, in: TH. SCHNEIDER (HG), Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, Düsseldorf 2000, 226-376.
- PESCH, O. H., Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 2, Ostfildern 2010.
- SCHUPP, F., Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis, Düsseldorf 1974.
- SELKE, S. (HG), Kritik der Tafeln in Deutschland. Standortbestimmungen zu einem ambivalenten sozialen Phänomen, Wiesbaden 2010.
- SELKE, S. (HG), Tafeln in Deutschland. Aspekte einer sozialen Bewegung zwischen Nahrungsmittelumverteilung und Armutsintervention, Wiesbaden 2009.
- STEIMER, B. U.A., Art Symbol, in: LThK³ IX (2009) 1154-1161 (Sonderausgabe).
- VORGRIMLER, H., Symbol, in: DERS., Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg³ 2000, 601-602.

Konsultierte Internetseiten (Zugriff jeweils 9.7.13)

- Deutscher Caritasverband, Eckpunkte des Deutschen Caritasverbandes zur Beteiligung an existenzunterstützenden Dienstleistungen in Form von Lebensmittelläden, Freiburg 2008, im Internet unter: http://www.caritas.de/cms/contents/caritasde/medien/01122008eckpunkteleb2/241114_081201_eckpunkte_lebensmittellaeden.pdf
- GETZSCHMANN, L., „Lieber kämpfend als arbeitend hungern...“. Der TextilarbeiterInnenstreik von Lawrence 1912: <http://www.trend.infopartisan.net/trd0507/t080507.html>
- [http://de.wikipedia.org/wiki/Brot_und_Rosen_\(Slogan\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Brot_und_Rosen_(Slogan))
- <http://www.kaboe.at/content/site/oesterreich/ueberuns/spirituelles/article/160.html>
- <http://www.tafel.de/die-tafeln.html>
- <http://www.tagesschau.de/ausland/papst1730.html>

Diskussion im Anschluss an den Vortrag von Ansgar Kreutzer

Transkribiert von Anita SCHWANTNER

gekürzt und stilistisch bearbeitet von Michael ROSENBERGER

ROSENBERGER: Danke für den spannenden Vortrag. Du hast mich im guten Sinne provoziert.

Denn einerseits setzt du genau bei der symboltheoretischen Interpretation von Mahl an, die ich teile, auf der anderen Seite hast du einen Aspekt herausgegriffen und andere ausgeblendet, die mir aber zur Symbolik des Mahles auch wichtig scheinen und die das Tafelproblem in einem anderen Licht erscheinen lassen. Das Mahl oder die Nahrungsmittel haben ja auch eine Symbolik im Sinne von Gabe zu sein, Schöpfungsgabe zu sein und damit einen hohen Wert zu haben. Auch wenn der Salat vielleicht nicht mehr so attraktiv aussieht und Flecken hat, ist er trotzdem etwas sehr Kostbares. Es gehört sicherlich genauso zu unserer theologischen Tradition, dass wir Symboliken produziert und tradiert haben, die dafür sorgen, dass wir mit Lebensmitteln sorgsam umgehen. Du hast das eine Problem der Tafeln von Inklusion und Exklusion problematisiert, und das ist sicher berechtigt. Die Frage ist jetzt, was wir mit dem zweiten Problem machen, das m.E. gleichwertig daneben steht und auch gelöst werden muss. Wenn ich auf die traditionelle Lösung schaue, die wir in unseren christlichen Gesellschaften haben, dann war die zu sagen: „Sechs Tage Schwarzbrot, einen Tag Weißbrot.“ Sechs Tage essen wir das, was uns vielleicht gar nicht so attraktiv und modisch und toll scheint und kleiden uns auch - du hast ja mit der Mode indirekt auch die Kleidung angesprochen - eher mit dem Gebrauchten, eher mit dem Secondhand-Kleidung usw. Und einen Tag haben wir, an dem wir uns das Tolle gönnen, das wirklich etwas ganz Besonderes ist. Wenn ich das jetzt soziologisch betrachte, nehme ich wahr, dass schon seit längerer Zeit dieses „sechs zu eins“ nicht mehr akzeptiert wird, und zwar zuerst in den unteren Schichten der Gesellschaft. Wenn ich mich an meine Kinderzeit erinnere, waren 90% meiner Kleidung bis zum 20. Lebensjahr Secondhand-Kleidung. Ich komme aus einer Lehrerfamilie, also aus durchschnittlicher bürgerlicher Sozialisation. Und in meiner Schulklasse hatten die meisten Kinder, die aus etwa den gleichen Einkommensverhältnissen kamen, unter der Woche Secondhandkleidung an. Und zwar aus ethischen Motiven der Eltern. Da waren wir exkludiert bei den

Kindern, die aus ärmeren Verhältnissen kamen und ständig den modisch neuesten Schnickschnack anhatten. Da dreht sich gesellschaftlich etwas um, und für mich wäre jetzt die Frage, wie kriegen wir das hin, dass wir dieses Bewusstsein, das mittlerweile auch in den höheren Schichten der Gesellschaft zunehmend verloren geht, nämlich „sechs Tage Schwarzbrot und ein Tag Weißbrot“, wieder stärken? Denn nur dann können wir tatsächlich auch *die* Exklusion vermeiden, die du genannt hast, und trotzdem die Gaben der Schöpfung wertschätzen.

KREUTZER: Ja, danke. Das ist ein komplexes Statement, das du mir da an die Seite stellst. Ich gliedere es in zwei Fragenkomplexe. Die zweite Symbolik des Mahlhaltens, nämlich, wenn man so will, eine gewisse Schöpfungsverantwortung, ein ethischer Umgang mit Nahrungsmitteln, war tendenziell bei mir ausgeblendet. Das zweite ist die Frage der Mode, also wer hat den Modeimperialismus auf seiner Seite, die unteren sozialen Schichten oder die oberen sozialen Schichten? Ich versuche einmal auf diese beiden Komplexe zu antworten. Ich verstehe die erste Anfrage überhaupt nicht im Sinn eines Entweder-Oder, sondern eines Sowohl-als-auch. Ich gebe dir völlig recht, dass in der Symbolik, die im Mahl enthalten ist, und auch in der sakramententheologisch genutzten Symbolik beides vorgesehen ist. Das sind die beiden Ebenen, die z.B. Otto Hermann Pesch in der Anthropologie anspricht, die er seiner Sakramententheologie zugrunde legt. Die eine ist die Ebene der Natur, da geht es um Selbstbejahung, aber auch um den Umgang mit natürlichen Ressourcen. Die andere ist die Ebene der Kultur, da geht es primär um die Inklusion sowie Gemeinschaftssymbolik. Es ist nur der Fokussierung, die durch diese Tagung gegeben ist, und der knappen Zeit zu schulden, dass ich nur auf die eine Ebene eingehen konnte. Die andere Ebene wäre in einem anderen Kontext zu bearbeiten, wir sind hier ja nicht in einer Veranstaltung der Schöpfungsspiritualität zum Thema Lebensmittelverschwendung. Für eine solche wäre das m.E. analog genauso durchführbar, wie ich das hier versucht habe. Dann müsste man eben auf diese Symbolik des Mahles eingehen und versuchen, über die Symbolpolitik eine Sensibilität in der Gesellschaft zu schaffen – was wieder vielleicht ein Sonderwert des eucharistischen Mahles oder der christlichen Sakramententheologie ist, dass da bestimmte Werte gepflegt werden, die in der Gesellschaft verschüttet sind. Und was die Eucharistie in diesem Sinne schön beitragen könnte, so wie die Inklusionssymbolik im kulturellen Sinne, wäre ein Bewusstsein für das Empfangen der Gaben. Das ist ganz wichtig, dass derjenige, der Mahl hält oder der uns zum Mahl einlädt, letztlich Christus oder Gott ist. Und das wäre, glaube ich, ein wichtiger Input, der aus der Eucharistietheologie in diese ökologische Richtung gehen könnte: Das ist nicht

alles verfügbar, das ist uns gegeben und wir müssen dieser Gegebenheit mit unserem ethischen Verhalten Rechnung tragen. Das wäre meine erste Antwort: Man könnte diese zweite große Symbolschiene, die genauso zum Mahl gehört wie die, die ich jetzt bedient habe, die kulturelle, genauso aufgreifen, stark machen und sozialetisch ausbuchstabieren. Das wäre ein anderes sozialetisches Feld. Aber die beiden gehören zusammen.

Das zweite, und da weiß Frau Scherschel als Bourdieu-Interpreten sicher viel mehr als ich, ist die Komplexität von Mode und Inklusions- und Exklusionsmechanismen. Man darf nicht vergessen, in der Theorie von Bourdieu zu den feinen Unterschieden sozialer Distinktion sind es schon immer die oberen Schichten, die eher „den Ton angeben“, und die unteren Schichten hecheln dem ein Stück weit hinter her. Es spiegeln sich dann eben auch Machtverhältnisse in der Kultur- und Symbolproblematik wider. Aber um diese Machtdifferenz ein Stück einzuebnen, gibt es auch das Phänomen der Überkompensation. Darauf will Bosch hinaus. Sie kritisiert den exzessiven Medienkonsum. Er ist ein Integrationsmechanismus, einer der wenigen, den die unteren Schichten zur Verfügung haben. Der kostet nicht viel. Den Fernseher kann man den ganzen Tag laufen lassen, ins Theater kann man nicht jeden Tag gehen, das können wir uns nicht leisten. Aber das ist im Grunde eine problematische Überkompensation eines Exklusionsmechanismus, und insofern überrascht mich das nicht, dass ausgerechnet diejenigen mit diesem Mittel der Mode auftrumpfen, die sich eigentlich über dieses Mittel ausgeschlossen gefühlt haben. Die übertreiben das dann sozusagen. Das Symbol ihrer Exklusion wird jetzt noch einmal übertrieben, um damit selbst die Umkehrung der Machtverhältnisse, die symbolische Zurücksetzung anderer auszuüben. Aber man muss da einerseits Wirkung und Ursache und andererseits auch die Wechselwirkungen dieser Phänomene sehen. Überkompensation wäre so ein Phänomen. Und dann noch einmal im Hinblick auf das Erste: Eva Barlösius, eine Ernährungssoziologin, die Bourdieu aufgreift, sagt: Das mit dem Luxusgeschmack und dem Notwendigkeitsgeschmack ist als Gegenüberstellung etwas knapp. Es gibt sicher auch andere Geschmacksformen. Sie sagt, dass z.B. so ein ethisch inspirierter asketischer Geschmack etwas ist, was eher für die oberen sozialen Schichten existiert und mehr und mehr um sich greift. Das ist ein interessantes Phänomen, eine interessante Brücke zwischen den unteren sozialen Schichten, die sich einiges nicht leisten können, und den oberen sozialen Schichten, die sich einiges nicht leisten wollen. Und sie verbindet eine asketische kulturelle Stilisierung der gebildeten Oberschicht und den Mangel der Unterschicht, der durch diesen asketischen Lebensstil eine gewisse Solidarisierung erfährt.

ROSENBERGER: Ich will nur einen Satz anfügen, den ich vergessen habe. Nämlich bei dem Beispiel mit dem fleckigen Salat. Ich kenne einige Leute, die in der Tafelbewegung ehrenamtlich sind und sagen: „Ich würde mich über diese Flecken nicht aufregen, ich esse den und die essen den nicht!“

KREUTZER: Weil sie es nicht müssen, das ist der Unterschied. Weil sie die Möglichkeit haben, auch etwas anderes zu nehmen.

LUGER: Bewusstseinsbildung läuft ja immer auch über Sprache. Der Betrug beginnt ja schon beim Begriff „Tafel“. In Wirklichkeit ist das in der deutschen Sprache etwas Gehobenes. Mich würde interessieren, wie es überhaupt zu diesem Begriff „Tafel“ gekommen ist. Eigentlich müsste man davon wegkommen.

OTTENHEIJM: Sie werden entschuldigen, wenn ich mich doch als Exeget zu Wort melde. Aber Sie haben mich mit Ihren Überlegungen gereizt und mir einen Denkanstoß gegeben. Diesen zuerst und dann meine Frage. Ich denke, dass dieser Bourdieu'sche Unterschied zwischen Luxus- und Notwendigkeitgeschmack brauchbar ist für ein neues Verständnis der jesuanischen Mahlzeit. Ich habe in einem kürzlich verfassten Aufsatz über die Mahlzeit mit den SünderInnen bei Lk und Mt, die Sie auch erwähnt haben, zu zeigen versucht, dass die sozialhistorische Lage dort eine normale tägliche Mahlzeit war, am Sabbat ein bisschen festlicher, doch die Basis ist die Alltäglichkeit. Aber Sie haben mir zu denken gegeben, dass das Teilhaben an einer symbolischen Mahlzeit auch der Einstieg in eine höhere Kulturstufe und Sozialstufe ermöglicht. Das ist ein sehr wichtiger Denkanstoß. Meine Frage zielt auf Inklusion und Exklusion, weil das an diesem Morgen der verbindende Topos ist. Deuten Sie die frühchristliche Mahlzeit nicht viel zu inklusiv? Sowohl im Blick auf 1 Kor, aber vor allem in Hinsicht auf Lk und die Didache, die frühchristliche Schrift, in der die Mahlzeit zum ersten Mal wirklich ausgebildet ist. Dort finden wir Vorbehalte. Zum Beispiel wird in Lk gesagt, ja, Jesus isst mit Sündern und Zöllnern, aber zur Umkehr, „metanoia“. Und ich denke, dass Lk hier ein wirklich gutes Verständnis für das Wesen der Mahlzeit hat. Es ist niemals so, dass ich dich als Sünder akzeptiere. Ja, ich akzeptiere dich, ich sehe dich, ich nehme dich wahr, aber mit Vorbehalt, da Umkehr das Endziel sein muss. Und in der Didache wird es etwas schroffer formuliert: Man darf das Heilige nicht den Hunden geben, wird dort gesagt, also Exklusion, keine Inklusion. Das wäre meine Frage.

REISINGER: Du hast uns die Symbolwelt geschildert, und ich würde sagen: Es gibt reale Welt und religiöse Symbolwelt, jetzt nenne ich es einmal im Sinne der Religionskritiker, als Verdoppelung der Welt. Welche Funktion hat denn diese Verdichtung, diese Symbolwirklichkeit? Die kann ja ambivalent sein. Das ist einerseits eine Kompensation von Mangel, dass ich mir den Himmel so schön vorstelle, weil es auf dieser Welt nicht so gut funktioniert. Laut der klassischen Religionskritik brauchen gerade die armen Leute die Religion, um sich einen schönen Himmel vorzustellen. Leben wir nicht unterdessen in einer Gesellschaft, einer Zweidrittelgesellschaft, wo aber möglicherweise die Zweidrittel Mittel- bis Oberschicht auf Kosten eines Drittels unten sind? Dass wir jetzt gleichsam eine Verdoppelung der Tafeln nach unten haben? Wir haben eigentlich die gedeckte Tafel, und die unten müssen halt mit dem dreckigen Salat zurechtkommen. Und in dem Zusammenhang mit dieser realen Welt und mit der religiösen Sekundärwelt stellt sich mir jetzt die Frage, welche Rolle da Gedanken von Barmherzigkeit spielen? Ist diese ganze Tafelgeschichte nicht doch kaschiert: Es ist ein Werk der Barmherzigkeit, dass es so etwas überhaupt gibt? Oder inwiefern ist es gerade eine christliche Religion, wenn ich es jetzt religionskritisch anschau, durch die es die Barmherzigkeit gibt, die Kompensation von gewissen Mängeln, damit das Geschäft trotzdem gut läuft. Brauchen wir die Tafeln, damit uns unser Überfluss kein schlechtes Gewissen macht? Wir haben ja mit dem Überfluss auch etwas Gutes getan!

KREUTZER: Zunächst einmal zum Wort „Tafeln“, das auch von Stephan Lorenz sehr schön und deutlich reflektiert, aber auch kritisiert wird: Was steckt in dem Wort „Tafel“ drin, was steckt in dem Wort „Gesellschaft“ drin, was steckt in dem Kompositum „Tafelgesellschaft“ drin? Da analysiert er die Bedeutungskonnotationen des Wortes „Tafel“. Und da denkt man eben an eine große, gedeckte, reiche Tafel. Das ist eigentlich die Symbolik guten Essens, wo das Essen wertgeschätzt wird und wo die Gemeinschaft wertgeschätzt wird. Und trotzdem nennen die sich Tafeln! Und seine Interpretation ist, wenn ich die richtig verstehe, dass das nur kontrafaktisch als Protestformel gemeint sein kann. Ich weiß nicht, ob das allen bewusst ist, die mit der Tafel zu tun haben, aber es ist so kontrafaktisch, dass es eigentlich nicht ernst gemeint sein kann. Ich glaube es ist eher – das schreibt er so nicht, aber das war meine Interpretation – auf der unbewussten Ebene angesiedelt, dass es da einen Widerspruch gibt zwischen diesem großen Kultursymbol des Essens, das eigentlich auf Tafeln angerichtet werden soll, und dem, was bei der Essensausgabe stattfindet. Da gibt es offenbar ein Unbehagen, das sich in diesem kontrafaktischen Begriff, er sagt „in dieser sozialen Protestformel“, niederschlägt. Eine zweite erschreckende Ver-

wendung dieses Tafelbegriffs steht im Zusammenhang mit der Berliner Tafel. Um Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zu gewinnen, werden diese mit einer Anspielung auf die Artustafeln geworben. Und zwar mit der Ritterlichkeit, in die man sich hineinbegibt. Dieses Ritterlichkeitsethos wird bei den Kritikern wie Stephan Lorenz als Zynismus aufgefasst, aber zugleich auch als Zitat eines „patriarchalischen Sozialverständnisses“ oder eines „feudalistischen Sozialverständnisses“. Wo es ein paar gibt, die das Sagen, die Macht und die materiellen Ressourcen haben und für die anderen sorgen. Das ist das Leitbild der mittelalterlichen Versorgung, auch das kommt subkutan in dieser problematischen Rhetorik durch.

Das zweite: Ja damit habe ich gerechnet, dass Sie das wirklich besser wissen als ich das hier erläutern konnte. Meine Strategie, die natürlich nur zum Teil greift, war die, zu sagen, das sind die Bibliker und das ist das Historische. Ich bin Systematiker und lebe eher von den Rezeptionsprozessen und stelle diese Rezeptionsprozesse der biblischen Geschichten dar. Und da gibt es einen großen Konsens innerhalb der Sakramententheologie, diesen stark inklusiven Wert der Jesusgeschichten oder der biblischen Geschichten hervorzuheben. Das ist wahrscheinlich bibeltheologisch so nicht haltbar, aber rezeptionsgeschichtlich, jedenfalls was die systematische Theologie angeht, ist diese Überbetonung des inklusiven Charakters der biblischen Mahlgeschichten für die Sakramententheologie leitend geworden. Das ist ein bisschen unbefriedigend, aber das ist der Diskurs, den ich anbieten kann. Wenn Sie mir erlauben ein bisschen bibeltheologisch zu dilettieren, kann man sowohl bei der Lukaserzählung mit dem Pharisäer und der Frau als auch bei Paulus in Korinth eine gewisse Exklusionslogik herauslesen. Weil er da diejenigen, die schon angefangen haben zu essen, tatsächlich tadelt und sagt, ihr spaltet die Gemeinde. Und damit kritisiert er sie. Bei der Lukaserzählung ist es auch so, dass eine Exklusionsgeschichte aufgegriffen wird, aber meines Erachtens wird das Ideal der Inklusion dagegen gestellt und diejenigen, die sich nicht zu dieser inklusiv-integrativen Ethik bekennen, können innerhalb der religiösen Deutung bestimmten Exklusionen oder Kritiken zum Opfer fallen. Aber mir scheint in dieser großen christlichen Kulturtradition des Mahles doch die Verbindung mit Inklusivität leitend zu sein. Und dort, wo diese Verbindung mit Inklusivität in der realen Mahlpraxis nicht stattfindet, dort wird auch mit Exklusivität gedroht, aber es ist sozusagen auf verschiedenen Ebenen angesiedelt.

OTTENHEIJM: Wenn man von historischen Umständen absieht und Mahlzeit als ein phänomenologisches Phänomen betrachtet, dann hat das immer einen Januskopfcharakter: Wir

essen zusammen, aber nicht jeder isst mit uns. Also ist Exklusion damit eingetroffen, das wäre eine erste Bemerkung. Die zweite Bemerkung wäre, dass – ich beziehe mich auf 1 Kor – ich die Inklusion nicht so sehr betonen würde. Aber etwas konträr zu dem, was Sie angeführt haben: die zeitliche Aufhebung sozialer Unterschiede in der Gemeinde, sodass in dem Moment, wo gegeben wird, die sozialen Unterschiede aufgehoben werden, weil alle zusammen einen Leib Christi formen. Und da gibt es keine sozialen, ethischen Unterschiede. Das ist eine Alternative, würde ich sagen.

KREUTZER: Wie Sie richtig sagen, sind mit der Soziologie des Mahles – Bourdieu macht das ja auch stark – natürlich auch Exklusionssymboliken verbunden, Luxusgeschmack versus Notwendigkeitsgeschmack. Aber ich würde – vielleicht stimmen wir darin überein – die christliche Symbolpolitik des Mahles betreffend, prinzipiell von einer Inszenierung des Ideals der Integration ausgehen. Wenn auch vielleicht nicht eine reale Integration –

OTTENHELM: Ein Vorgriff!

KREUTZER: Ein Vorgriff, aber inszeniert wird die Idealität einer Mahlgemeinschaft, an der alle teilhaben.

REISINGER: Es gibt doch in der Bibel zwei oder mehr Stellen in den Evangelien, wo die Rede ist von den Brosamen, die unter den Tisch fallen. Ist das im Zusammenhang mit der Tafel schon einmal irgendwo reflektiert, denn diese Szene ist doch vom „Jedermann“ angefangen bis zu „Sollicitudo rei socialis“ eigentlich ein Topos, der da ist.

KREUTZER: Dieses Wort der Brosamen: Ich bilde mir ein, es zitiert zu haben, und zwar übernommen von Kathrin Hartmann, einer kritischen freien Journalistin, die soziale Schief lagen im journalistischen Stil aufbereitet und die auf dieses Wort der Brosamen in Anlehnung an die Tafeln zugreift. Wie bewusst ihr ist, dass das ein Bibelzitat ist, ist eine andere Sache. Aber es fällt auf – und das sind wieder gute Nachrichten für eine Theologie, die daran Interesse hat, dass ihre Sprache und ihre Symbolik in einer postsäkularen Öffentlichkeit vorkommen oder benutzt werden und dass dieses kritische biblische Wort auch in der Alltagssprache der Sozialkritik offenbar noch eine gewisse Aufnahme findet.

Vielleicht zu dem Anderen, zur Parallelwelt der Symbolik: Es war mein großes Ziel oder zumindest eine Intention, diese Gegensätzlichkeit zwischen Symbolwelt und Realwelt aufzuheben. Symbole und die Wirkung von Symbolen sind für Menschen genauso real wie bestimmte materielle Bedürfnisse. Das ist die große Herausforderung für eine gesell-

schaftskritische Sozialwissenschaft, diese symbolische Ebene mit einzubeziehen, und für eine Sozialethik, die m.E. noch relativ stark an einem Grundbedürfnis an Materialitäten festhält. Was in einer christlichen Sozialethik nach meiner Wahrnehmung noch ein Stück weit fehlt, ist die Einsicht, dass Beteiligung nicht nur über Mündigkeit und Partizipation, sondern auch über kulturelle und symbolische Ausdrucksformen stattfinden muss, und das würde ich gerne stark machen, als Impuls an die Sozialethik und als Anschlussmöglichkeit an die systematische Theologie, im herkömmlichen Sinne Dogmatik und Fundamentaltheologie.

KRAL: Mich wundert, dass Tafelrunden nicht in Klöster eingeladen werden, wo man gemeinsames Mahl sehr wohl zelebrieren könnte. Klöster sind leer, und vor allen Dingen ist es doch so, dass es keine armen Schwestern im Herrn gibt, vergleichsweise mit Frauen in unserer Gesellschaft, die um Grundbedürfnisse kämpfen müssen, um Essen, um Trinken, um Kleider. Das haben Klosterschwestern. Also alles, was sich eine Frau erträumt für das viele Arbeiten in unserer Gesellschaft.

REISCHL: Da wir in Linz sind, fühle ich mich ein bisschen für die Praxis zuständig. Wir haben sehr viel über die deutschen Tafeln geredet, eine Einrichtung, die es bei uns nicht gibt, nicht in dieser Bezeichnung und in dieser Form. Was es bei uns in Oberösterreich gibt, sind Sozialmärkte. Das ist von der Bezeichnung etwas anderes, das ist eine Vereinsgründung, die es schon relativ lange gibt und die sich ausbreitet. Alle zwei, drei Jahre kommt wieder die Anfrage an die Caritas, ob sie nicht in irgendeinem Bezirkshauptort einen Sozialmarkt übernehmen möchte. Wir haben bis jetzt immer Nein gesagt. Ausgehen tut das mit dem Sozialmarkt einerseits von sehr vielen Mitarbeitern in Lebensmittelläden, die sich wirklich schwer tun, bei Geschäftsschluss das, was noch da ist, wegzuwerfen, und die wirklich das Bedürfnis haben, mit diesen Lebensmitteln noch etwas Sinnvolles zu tun, unterstützt von der Geschäftsleitung, die Entsorgungskosten hat und ein Interesse, diese Versorgungskosten einzusparen. Und das dritte ist eine ganze Reihe von Leuten in Oberösterreich, die gerne etwas gegen den Hunger und die Not geben und eine sinnvolle ehrenamtliche Beschäftigung brauchen. Diese drei Anliegen kommen zusammen und führen zu den Sozialmärkten. Wir selber als Caritas haben einschlägig ungefähr 12000 Hilfskontakte pro Jahr, geben keine Lebensmittel und keine Sozialmarken aus. Wir geben Gutscheine aus, die zum Teil im normalen Lebensmittelhandel einlösbar sind, zum Teil aber auch in Sozialmärkten eingelöst werden, weil es dort billiger ist. Die Leute müssen es sich wirklich einteilen, wo sie was einkaufen. Von daher sind diese Sozialmärkte frequentiert.

Bezüglich Kleidung auch noch ein Praxisbezug. Ich weiß jetzt die Tonnen nicht, die wir pro Jahr sammeln. Wir haben in Oberösterreich zwei Secondhandläden, einen in Linz und einen in Braunau, geben dafür Gutscheine aus und Gutscheine für den normalen Textilhandel. In der Regel ist das neue Kleidungsstück im Billigtextilhandel billiger als bei uns im Secondhandladen. Das hat einerseits mit Mode zu tun, andererseits mit den Kosten. Die Hauptkundschaft in unseren Secondhandläden sind nicht unsere „Klienten“, sondern gehobene Mittelschicht, für die es schick ist, hier einkaufen zu gehen. Und vielleicht als letzte Bemerkung zu Ihnen, Frau Kral: Es gibt ein Beispiel, das Vinzenzstüberl in Linz, wo die Barmherzigen Schwestern Obdachlose verköstigen.

Schlussdiskussion

Transkribiert von Edeltraud KOLLER

bearbeitet von Michael ROSENBERGER und Edeltraud KOLLER

KOLLER: Unsere letzte Einheit haben wir uns dafür reserviert, in einer Art Generaldebatte die Ergebnisse dieses Symposiums zu sichten und zu schärfen. Dazu bitte ich zunächst zu überlegen, worin die Ergebnisse unserer Fachtagung liegen und wo Diskussionsbedarf besteht. Drei Fragen sollen dabei leiten: 1. Was sind die wesentlichen Ergebnisse dieses Symposiums – für mich persönlich bzw. für meine Wissenschaftsdisziplin? 2. Wo habe ich noch unmittelbaren Diskussionsbedarf mit der Symposiumsgruppe? 3. Welche offenen Forschungsfragen ergeben sich aus dem Symposium – für mein Fach oder für andere Disziplinen?

[Die Themen wurden von den TeilnehmerInnen stichwortartig festgehalten und präsentiert. Im Folgenden wird das Plenumsgespräch zum „unmittelbaren Diskussionsbedarf“ wiedergegeben. Die zentralen Ergebnisse des Symposiums und die offenen Forschungsfragen werden am Ende dieser Diskussion auf der Grundlage der bereitgestellten Stichwörter der TeilnehmerInnen abgebildet.]

REISINGER: Für mich war es nicht ganz neu, aber dass die **Thematik der „Tafel“** bei uns so breit diskutiert worden ist, ist ein deutliches Symptom. Aber fixieren wir uns damit nicht auf ein einziges Symptom? Wenn ich höre, dass es 900 solche Einrichtungen in Deutschland gibt, scheinen sie mir nicht weltbewegend. Die Frage nach Gerechtigkeit und Barmherzigkeit hat viel größere Dimensionen. Fahren wir uns damit nicht fest auf irgendeine Symptombehandlung an einem Punkt, der zwar markant sein kann, aber uns womöglich die größeren Brocken übersehen lässt?

REISCHL: Mein Verdacht ist, dass es ein Symptom ist. Es ist ein Symptom dafür, dass wir uns bewusst kleine, abgegrenzte Bereiche suchen. Das Problem als solches ist zu groß. Den Hunger in der Welt kann ich nicht bekämpfen, die Verschwendung kann ich nicht auf einmal abschaffen usw. Aber es gibt ein gewisses Bedürfnis, etwas zu tun und ein Erfolgserlebnis zu haben. Die „Tafel“ ist also ein Beispiel für die Bedürfnisse: „ich werfe nichts weg“, „ich möchte etwas Gutes tun“, „ich möchte mich engagieren“. Wenn ich drei

Stunden bei der Tafel mitarbeite, habe ich ein Erfolgserlebnis, das unmittelbar ist. Genauso bei den großen Katastrophen oder ähnlichem. Es gibt relativ wenig Verständnis dafür, warum eine Hilfsorganisation vier Monate braucht, um mit der Regierung einen Plan auszuhandeln. Z.B. Haiti: Eine Regierung muss zuerst gebildet werden, man braucht Grundstücke, die gewidmet sind, ein Bauplan muss eingereicht und genehmigt werden. Da gibt es viele, die sagen: Ich fahre hin, habe dort eine Familie, die ich kenne. So war es auch in der Tsunami-Gegend: In dem Hotel, in dem ich gewesen bin – ich komme mit Kleidung, ich komme mit Baumaterial. Also: Dieses Herunterbrechen des Großen ist ein Symptom dafür, dass das Gesamtproblem für das Hilfsbedürfnis zu groß ist.

SCHERSHEL: Ich habe die Frage so verstanden: Hat das Thema der „Tafel“ nicht eine zu große Bedeutung eingenommen? Ich glaube, es war eine unbeabsichtigte Gewichtung. Dieses Thema „Tafel“ war tatsächlich nur von Ihnen, Herr Kreutzer, als Thema vorbereitet. Wir hatten es gestern Abend (bei Herrn Baumann) als Beispiel. Ich habe daraufhin über meinen Vortrag noch mal nachgedacht und habe es aufgegriffen. Und das fand ich dann ganz spannend. Denn ich bin mit anderen Ideen hierher gekommen, habe das aufgegriffen und habe das im Vortrag von Herrn Kreutzer als positive Wendung erlebt. Es war für mich keine Wiederholung, sondern eine Vertiefung. Ich habe das eher in einer Linie gesehen und fand die Konkretisierung an einem Beispiel interessant. Es war tatsächlich eine zufällige Linie – und dann doch nicht zufällig, weil die „Tafeln“ in der Gesellschaft eine andere Bedeutung haben: Vielleicht haben Sie, Herr Reischl, recht: weil „Tafel“ sehr griffig ist und etwas Einfaches ist. Das Konzept der „Tafel“ ist so einfach, dass man auch die Kritik daran noch mal aufgreifen kann. Aber was ich wichtig finde: Es war tatsächlich ein Zufall.

BAUMANN: Das würde ich auch unterstreichen. Es war eines meiner Beispiele. Ich glaube, es ist das erste Mal, dass ich die Tafel aufgreife. Das Beispiel war einfach günstig. Wir haben etwa nicht Kleidersammeln genommen, das eine noch längere Tradition hat und viel länger Textilmärkte und Textilproduktion in afrikanischen und anderen Ländern zerstört.

KREUTZER: Ich möchte etwas dazu aus der Sicht meines Faches, der Fundamentaltheologie, sagen. Ich verstehe Fundamentaltheologie im Gegensatz zur Dogmatik als Auftragswissenschaft; der „Auftrag“ kommt von der Gesellschaft oder vom Kontext, die den Religionen bestimmte Themen zuspielden – und diese Fragen, die gestellt werden, soll die Fundamentaltheologie behandeln. Deshalb ist das Stichwort beim Zweiten Vatikanischen Konzil so wichtig: die Wahrnehmung der Zeichen der Zeit. Das ist ja eigentlich auch Symbol-

hermeneutik; weil diese Zeichen der Zeit kleinere Phänomene sind, die aber eine Aussagekraft über Großes haben. Wer bestimmt die Zeichen der Zeit? Sie haben eine Eigendynamik der Hermeneutik, sie drängen sich irgendwie auf. Und ein bisschen, wie Frau Scherschel und Herr Baumann gesagt haben, war das auch so mit den „Tafeln“ bei dieser Tagung. Irgendwann bin ich auf die Idee gekommen, dass sie ein gutes Beispiel sein könnten, und ich habe meinen Vortrag darauf hin abgestimmt, wusste dann aber nicht, dass sie in anderen Vorträgen genauso prominent sein werden. Aber eben: Von der Hermeneutik her zeigt das, dass es um etwas Drängendes geht, und die Theologie muss Fragen aufgreifen, die drängend sind. Das wäre das erste Kriterium. Und das zweite ist: Auch wo er anschlussfähig ist, also wo von Barmherzigkeit die Rede ist und von Solidarität, von Liebe, da ist der theologische Diskurs gefragt. Bei der Symbolik des Essens ist auch eine theologische Reflexion gefragt. Ich finde übrigens auch beim Unternehmerischen Selbst wird die Theologie herausgefordert. So würde ich diese Zuspitzung interpretieren. Das ist eben auch eine Symbolebene, die für das theologische Sprachspiel anschlussfähig ist, und auf die müssen wir uns konzentrieren, damit wir den Leuten nicht irgendeine Botschaft vermitteln, die überhaupt nicht anschlussfähig ist an ihre Alltagsfragen.

SPERL: Für mich ist die Diskussion über die „Tafel“ oder über die Sozialmärkte, die im Prinzip das Gleiche sind, *ein* Beispiel, aber ein sehr praktisches Beispiel. Und als Gemeinderat kenne ich viele solche stigmatisierende Dinge, die auch die Menschenwürde angreifen. So muss man sich z.B. den Heizkostenzuschuss bei der Gemeinde holen; da muss ich hingehen und sagen: „Schaut, wie arm ich bin“. Ähnlich bei der Rundfunkgebühr oder Telefongrundgebühr. Das sind lauter Sachen, wo ich mich outen muss: „Ich bin so arm.“ Da geht es Richtung Menschenwürde. Oder in Linz die Aktivcard: Ich muss meine Aktivcard herzeigen: „Ah, das ist ein Armer, der geht jetzt ins Theater.“ Wir haben in der Politik viele solche Beispiele, und sie werden immer mehr. Da gehört gegengesteuert. Und für mich ist das eine sehr wertvolle Diskussion.

REISINGER: Ja, aber ist das nicht auch ein Zeichen der Zeit, dass wir hin- und hergeworfen sind zwischen Partikulärem. Wie vorhin gesagt wurde: die großen Dinge bewältigt man nicht, jetzt konzentrieren wir uns auf irgendein kleines Symptom und beruhigen uns damit so, als hätten wir damit das große Problem in den Griff bekommen.

LUGER: Aber für mich ist das Beispiel von der „Tafel“ trotzdem paradigmatisch. Insofern ist es spannend, sich damit auseinanderzusetzen.

REISINGER: Keine Frage. Mir geht es darum: Sind wir auf der Spur, nicht *irgendwelche* Probleme zu lösen, sondern wirklich *die* Probleme zu lösen, um die es geht.

OTTENHEIJM: Eine meiner Fragen ist, um welche Werke der Barmherzigkeit es uns zukünftig geht. Wir haben festgestellt, dass die Bereiche der Werke der Barmherzigkeit schon viel breiter gesehen wurden und auch die Gerechtigkeit einschließen. Aber man ist vielleicht in einer Lage, wo man nicht das ganze Gesetz ausführen kann oder darf. Und das ist eine Rückfrage an die religiöse Identität, also daran, was wir in den Werken der Barmherzigkeit ausüben und wie wir uns selbst verstehen. Und daraus ergibt sich meine Frage: **Wie würden wir die Bereiche der Barmherzigkeit jetzt und in Zukunft definieren?** Wo brauchen wir diese Selbstbezeichnung und benennen nicht nur die Bedürfnisse in der Gesellschaft?

REISINGER: Für mich ist interessant: Es gibt doch in der kirchlichen Tradition neben diesen leiblichen Werken der Barmherzigkeit auch die so genannten geistigen Werke der Barmherzigkeit. Diese sind bis jetzt noch nicht auf den Tisch gekommen. Ich weiß noch zu wenig über die Genese, warum da ein zweiter Katalog mit sieben Werken gekommen ist, die – etwa bei „Irrrende zurechtweisen“ – fast ins Utopische hineingehen. Ich habe das Gefühl, dass Jesus sagt: „Die leiblichen Werke sind mir wichtiger als die anderen.“ Aber ganz unter den Tisch fallen lassen möchte ich die geistigen Werke nicht – was dann in die Frage hineingeht nach der Spiritualität und nach der Geistigkeit.

BAUMANN: Ich würde gerne noch einmal dieses „et – et“ unterschreiben. Das ist wichtig für die Werke der Barmherzigkeit. Das Eine ist tatsächlich nur zu sehen und zu handeln. Ich glaube, das ist unerlässlich als Ausdruck davon, dass wir die Werke der Barmherzigkeit auch heute leben sollen. Ich habe gestern die geistigen Werke der Barmherzigkeit weggelassen mit Blick auf die Zeit. Da gäbe es aber interessante Sachen. Am meisten schmunzeln lässt mich „Lästige geduldig ertragen“. Aber vielleicht greife ich genau das heraus und komme dann zu dem zweiten „et“: Es geht eben auch darum zu fragen, wieso man in diese Situation kommt, sei es in einer Gesellschaft oder in Lebensverbindungen mit Menschen, dass jemand in diese Not gerät. Und was können wir dann tun, damit es gerechter wird. Und das erfordert eine gewisse prophetische Bereitschaft oder eine Bereitschaft, selber lästig zu werden gegenüber dem Establishment und unbequeme Fragen zu stellen. Dieses Fragenstellen entspricht uns noch mehr – darum bin ich sehr froh um diese Schlusseinheit – als zu sagen, wir haben die Lösung oder wir lösen die großen Probleme. Man stellt Fragen, die vielleicht mithelfen, dass auch andere sie stellen, und vielleicht so

viel Zunder hineingeben, dass Entscheidungsträger mitdenken oder beeinflusst werden.
KOLLER: Es erscheint nahe liegend, dass wir die Frage nach den Werken der Barmherzigkeit für die Zukunft und Gegenwart in unser Feld der offenen Forschungsfragen übertragen.

Reisinger: Ich fand es interessant, dass von der Soziologie her der Bedarf angemeldet wurde, sich Gedanken zu machen, was dahinter ist, welche Bewegkräfte da am Werk sind. **Ist der Geist der Barmherzigkeit identisch mit Spiritualität?** Das führt schon ein bisschen in die pastorale Sektion. Ich frage immer, welche Geistes Kinder am Werk sind. Kann ich das greifen, ist das spürbar? Ich habe heute den Ausdruck von der herzlosen Gesellschaft hereingebracht. Es gibt einen Geist der Herzlosigkeit, der gesellschaftlich spürbar ist. Ich denke etwa an bestimmte Parteidoktrinen oder Wahlbewegungen. Mir kommt vor, dass der Begriff der Spiritualität im pastoraltheologischen Sinn oft sehr begrenzt greift. Wenn ich vom Geist der geistlosen Zustände gesprochen habe, dann meine ich ein Gesellschaftsphänomen, ein Öffentlichkeitsphänomen. Gerade in einer Zeit der Medien spielt das eine ganz wichtige Rolle.

KREUTZER: Ich bin auch bei dieser Frage hängengeblieben: Was ist der Geist der Barmherzigkeit? Ich würde jetzt gern auf diese Frage der Barmherzigkeit gehen, und zwar möchte ich an Frau Scherschel und an Herrn Baumann die Frage stellen, **ob das ein christliches Sonderwort ist** – das war Ihre These, Frau Scherschel, die ich übrigens sehr bereichernd fand; das haben Sie ja gesagt, dass das ein Paralleldiskurs ist. Oder ist das etwas, was auch in der Sozialwissenschaft anwendbar ist, womit man auch etwas anfangen kann? Solidarität – ist klar. Auch Gerechtigkeit ist ein klassisches Thema der Sozialphilosophie. Aber Barmherzigkeit – haben Sie das jetzt als Fremddiskurs von uns mitgenommen, oder ist das etwas, was in profanen Kontexten vorkommt, womit man auch etwas anfangen kann?

SCHERSCHEL: Ja, ich muss gestehen, ich habe ihn von dieser Tagung her bekommen, deshalb bin ich auf diesen Begriff gekommen. Der Hintergrund ist, dass über einen Geist des Kapitalismus diskutiert wird; dazu gibt es Studien. Im Vorfeld der Tagung habe ich mich mit den Werken der Barmherzigkeit befasst und über einen Geist der Barmherzigkeit als einen möglichen Gegenpol zum Geist des Kapitalismus nachgedacht. Das war der Hintergrund meiner Gedanken. Es gibt keinen Diskurs darüber, wie man über einen Geist der Barmherzigkeit sprechen kann. Das war tatsächlich eine Idee, die bei mir entstanden ist: Man geht auf eine Tagung und fragt sich – vielleicht als Außenseiterin stärker –, wie man über das, was auf dieser Tagung diskutiert wird, aus seiner Perspektive heraus nachdenken

kann. Sie haben richtig gesagt: Ich komme stärker aus einer Bourdieu'schen Perspektive. Bourdieu interessiert sich sehr für, wie er es nennt, „symbolische Deutungskämpfe“. Man kann das aber auch als Styles diskutieren – früher hat man von Ideologien gesprochen. Der Hintergrund dieser Idee der symbolischen Deutungskämpfe ist: In der Gesellschaft gibt es verschiedene Deutungen. Manche von ihnen werden zu einem gewissen Zeitpunkt hegemonial. Meine Befürchtung ist, dass die Idee des Unternehmerischen Selbst hegemonial wird. Und ich habe in meiner persönlichen Auseinandersetzung festgestellt: Der Geist der Barmherzigkeit könnte ein Geist sein, der sozusagen dagegen spricht, ein Geist, den man stark machen kann, weil er tatsächlich eine Grundlage hat. Und dann wurde ich noch mal stärker durch Ihre Ausführungen angeregt, dass es tatsächlich intellektuelle Fluchtpunkte in der Lehre gibt, die man zusammen stark machen und aufgreifen kann. Aber niemand in der Soziologie, da muss ich Sie enttäuschen, spricht vom Geist der Barmherzigkeit. Das kommt tatsächlich aus der Vorbereitung auf diese Tagung.

REISINGER: Frau Feldbauer hat mir gestern gesagt: „Wenn ich jetzt zu meinen Betriebswirten sage, ich komme von einer Diskussion über Barmherzigkeit, dann lachen die mich aus.“ Jetzt muss ich fragen: Ist das eine Scheuklappenmentalität dieser Betriebswirte, wenn sie keinen Horizont mehr dafür haben – oder sind wir nicht in der Lage, unser Thema in eine Sprache zu bringen, sodass sie verstehen, wovon wir reden?

BAUMANN: In Freiburg wird in den Wirtschaftswissenschaften und dem Gesundheitsmanagement ganz klar darüber gesprochen, dass christliche Krankenhäuser als Betriebsziel nicht Gewinn haben. Deshalb muss man überlegen, wie Non-Profit-Organisationen funktionieren können. Wie organisiert man sie so, dass sie betriebswirtschaftlich funktionieren, um ein Betriebsziel zu erreichen, das eben nicht Gewinn ist? Also unsere Universität in Freiburg ist ein Betrieb mit dem Ziel „Wissenschaft“. Alles andere hat diesem Ziel zu genügen, auch die Ökonomie. Und so wird es ja auch wirtschaftswissenschaftlich behandelt. Wenn also dann Betriebswirte darüber albern, dann haben sie nur For-Profit-Ökonomie im Kopf und nicht mehr die Dienstbarkeit der Ökonomie.

REISINGER: Aber es gibt ja meistens irgendein Institut für Non-Profit-Organisation, wobei es die Frage ist, ob das eine Alibi-Geschichte ist.

BAUMANN: Universitäten leisten sich ja auch manche theologische Fakultät. – Also in der Sozialpsychologie und in der Sozialwissenschaft ist Barmherzigkeit immer ein Thema, wenn man nach den sozialpsychologischen Handlungsmotiven forscht: was ist Altruismus?

mus, was ist prosoziales Verhalten, was ist Helfensverhalten? Diese drei gehören ja unterschieden. Da kommt Barmherzigkeit auch unter dem Stichwort Altruismus vor. Es ist nur nicht so en vogue wie z.B. „Lasst uns Motive erforschen“. Oder man kann mit Altruismus den einmaligen evolutionären Egoismus erklären. Dabei haben wir natürlich die Chance, dass Theologen oder Praktiker zeigen können, dass Barmherzigkeit etwas ist, was eben gerade nicht einen evolutionären Vorteil suchen muss. Das versucht der Neutestamentler Gerd Theißen in seiner sehr schönen Exegese vom Gleichnis vom barmherzigen Samariter.

ROSENBERGER: Ich würde das auch unterstützen wollen. Ich glaube nicht, dass das ein Sonderdiskurs ist, den wir da machen. Vielleicht sind die Begrifflichkeiten in anderen Horizonten ein bisschen anders nuanciert. Mir scheint, dass z.B. in den sehr arrivierte Kreisen der Oberschicht momentan der Begriff für Barmherzigkeit schlichtweg „Charity“ ist. Allerdings mit viel von den negativen Seiten dessen, was wir als Gefahr von Barmherzigkeit in den zwei Tagen diskutiert haben. Wo es nämlich nicht um Strukturveränderung geht, sondern in der Regel eher um Strukturverfestigung. Aber die Gewissensberuhigung soll – nach dem Motto „wir tun ja etwas“ – dann schon gewährleistet sein.

OTTENHEIJM: Ich möchte nach der **Dialektik von Inklusion und Exklusion** fragen. Das ist schwierig. Sie, Herr Kreuzer, haben das skizziert anhand der „Tafeln“. Und gestern war das ein bisschen breiter analysiert im Bereich von Liebe und Gerechtigkeit, wie sich das nährt und manchmal auch reibt. Wir hatten dann auch die Mahlzeit besprochen – Mahlzeit als Inklusion. Kann man nur inklusiv denken? Gibt es nicht immer einen Modus der Exklusion? Ist diese Exklusion immer eine Funktion der Gruppenidentität, die sich immer wieder aufs Neue bestätigt, formuliert, konstruiert – entweder in einer religiösen Gemeinschaft oder in einer post-secular society? Das ist meine Frage.

REISINGER: Die WiEGe-Gruppe ringt ja schon seit einigen Jahren mit dem Thema Inklusion und Exklusion. Unser letztes Symposium ging über die Frage des Gefängnisses. Da war eines der Themen „totale Exklusion oder relative Exklusion“. Ich glaube, es muss uns deutlich sein, wenn wir über Armut und gesellschaftliche Verhältnisse reden, dass jeder Mensch auf verschiedenen Ebenen inkludiert oder exkludiert ist, aber auch gleichzeitig inkludiert und exkludiert ist, und dass wir das nie auf eine totale Schubladisierung bringen können. Vielleicht ist das auch einer der Gründe, warum es so komplex ist, dass man dazu gehört und nicht dazu gehört.

BAUMANN: Ein Aspekt, auf den ich gerne hinweise, ist, dass Inklusion extrem viel mit Beziehung zu tun hat. Die Frage, wie ich in Beziehung stehe, hat sehr viel mit Ängsten zu tun, mit Wünschen, mit Sicherheiten und Unsicherheiten. Ich glaube, je stärker die Unsicherheiten oder Ängste sind, und je weniger sicher die eigene Identität ist, umso stärker ist Exklusion und Profilierung – während Identität eher Freiheit eröffnet und Sicherheit impliziert, mit der man auch Unterschiede leichter angeben kann.

ROSENBERGER: Ich kann mich sehr gut anschließen an das, was Klaus Baumann gerade gesagt hat. Es gibt interessante soziologische Studien über Schnellrestaurants in London und die Frage, wohin sich die Menschen unterschiedlicher Nationalitäten setzen. Sie setzen sich ganz freiwillig immer nach Nationengruppen, und zwar auch, wenn sie sich untereinander noch überhaupt nicht kennen. Aber die finden sich sofort, und dann sitzen im einen Eck eher die Nigerianer, und im nächsten Eck mehr die Polen, und da eher die Kanadier usw. Das ist empirisch sehr schön belegt: Ganz intuitiv finden die zueinander und können dadurch leichter mit Vielnationalität in London umgehen, wo das eine Entlastung ist. Und vielleicht noch ein analoges Beispiel im kirchlichen Bereich: Nach dem Zweiten Weltkrieg hatten wir einen sehr hohen Migrationssprung von Deutschsprachigen aus dem Osten zu uns nach Österreich und Deutschland, also Sudetendeutsche, Schlesier, Donauschwaben usw. Und ganz interessant ist, dass die in einem extrem hohen Maß am Sonntag die Kirche besucht haben. Das war für sie ein Mechanismus der Inklusion. Wenn wir jetzt zum Vergleich schauen: Wie passiert das momentan mit Migranten etwa aus Afrika nach Linz? Die wollen ihre eigene Eucharistie. Sie schaffen es nicht, den viel größeren Kultursprung, den sie natürlich haben, sofort zu überbrücken und in die deutschsprachige Messfeier der Österreicher zu gehen, sondern sie wollen und brauchen es, diese Eucharistie für sich zu haben und empfinden es als Inklusion, dass Ihnen dafür der Dom zur Verfügung steht. Das macht ein bisschen die Spannung konkret, die Klaus Baumann angesprochen hat.

SCHERSCHEL: Ich würde gern Ihr erstes Beispiel vom Schnellrestaurant aufgreifen. Ich glaube nicht, dass sich die Menschen intuitiv zusammenfinden, sondern sie finden vor dem Hintergrund der Situation in den Aufnahmegesellschaften zusammen, wie Kommunikation und soziale Beziehungen möglich werden. Moderne Gesellschaften sind nach wie vor Nationalstaaten. D.h. es finden jene zusammen, die in Gesellschaften organisiert sind. Meistens sind sie, wie gesagt, in Nationalstaaten organisiert. Und dementsprechend entstehen dann auch Beziehungsgefühle. D.h. das ist eine Folge dieser Art und Weise der ge-

sellschaftlichen Organisation. Das bringt mich zum nächsten Punkt. Inklusion ist immer notwendigerweise mit Exklusion zu denken. Keiner der Begriffe würde Sinn machen ohne sein Gegenüber. Die Frage ist aber, ob sich an In- und Exklusion Verteilungsfragen knüpfen. Sie haben das Beispiel gebracht: Wir können ja alle unsere Lebensformen wählen, wir können zum Fußball gehen, wir können zum Chor gehen. Die Frage ist, ab wann In- und Exklusion etwas mit Verteilungsfragen, Gerechtigkeitsfragen, Zugangsfragen zu tun haben. Es kann einem relativ egal sein, ob Sie in einen Fußballclub gehen; es hat aber eine andere Funktion, ob Sie bestimmte berufliche Positionen haben oder ob Sie diese Positionen eben nicht haben. Nach dem Beispiel mit dem Gefängnis stellt sich die Frage: Warum erlauben wir es, dass Menschen temporär exkludiert werden? Wir erlauben das nur deshalb, weil wir das als Distinktion und Kontrolle dieser Menschen planen und es die Idee ist, dass sie sich dann wieder integrieren. Also: Temporäre Exklusion heißt immer auch eine Stufe hin in die Inklusion. Das heißt, das sind zwei Prozesse, die sich gegenseitig bedingen. Und so kann man Gefängnisse, Krankenhäuser und andere zum Teil „totale Institutionen“ erklären. Deshalb finde ich es wichtig, das auch so zu diskutieren. Immer die Frage zu stellen: in welchem Kontext findet In- und Exklusion statt? Die Frage ist ja, ob Sie rechtlich inkludiert oder exkludiert sind: Haben Sie eine Staatsbürgerschaft, haben Sie keine? Das ist z.B. ein großer Unterschied zur Mitgliedschaft im Fußballclub. Da wird Inklusion relevant, da wird sie bleibend relevant für Lebenschancen und für den Zugang in der Gesellschaft.

KREUTZER: Ich würde gern etwas aus unserem christlichen Selbstverständnis zur Debatte beitragen. In der Verhältnisbestimmung des Christentums zu anderen Positionen gibt es im Wesentlichen drei Positionen: den Exklusivismus, den Inklusivismus und den Pluralismus. Z.B. in der Verhältnisbestimmung zu den anderen christlichen Religionen. Das Christentum hat da eine klare Schlagseite in Richtung Inklusivismus. Ich halte das Christentum im Großen und Ganzen für eine inklusivistische Religion, wobei natürlich die Dialektik von Inklusion und Exklusion bekannt ist. Aber das Christentum verweigert sich – ich formuliere das jetzt ein bisschen anders, als Sie gesagt haben, dass es immer über Macht- und Verteilungsfragen geht, – das Christentum verwehrt sich gegen diskriminierende Exklusion. Ein Beispiel ist das Zweite Vatikanische Konzil, das sich ganz stark an dieser Frage der Inklusion abarbeitet: Wer gehört denn alles dazu, wer gehört zum Christentum, wer ist auf dem Wege des Heiles, wer gehört zur Kirche? Und der Weg des Zweiten Vatikanums ist ganz klar ein inklusivistischer. Abgelehnt wird ein exklusivistisches Modell, das eben anderen Positionen kein Recht, keine Wahrheit und kein Heil zu-

spricht – in theologischer Terminologie. Abgelehnt wird aber auch ein radikal pluralistisches Modell, bei dem alle Positionen gleich wertvoll sind. Präferiert wird ein inklusivistisches Modell, das die wertschätzende Akzeptanz von Andersheit bedeutet und zugleich Diskriminierung unterlaufen soll. So ist der Umgang mit anderen Religionen. Da wird zwar prinzipiell auf die eigene Religion Wert gelegt. Das bedeutet aber keine Abwertung anderer Religionen, siehe *Nostra aetate*. So funktioniert Ökumene: Es wird die eigene katholische Kirche über ihre Struktur als theologisch legitim auszuweisen versucht, aber das bedeutet keine Abwertung anderer Kirchen. Das ist, wenn man über Inklusion und Exklusion in unserer Gesellschaft diskutiert, ein Input des Christentums, die Inklusionslogik stärker zu machen gegen diskriminierende Exklusion.

OTTENHEIJM: Ich möchte das, was Sie gezeigt haben, exegetisch untermauern. Jesus ist kein utopisches Modell, sondern verkörpert selber die Pädagogik, die er lehrt. Und das kann man gut zeigen am Beispiel seiner Begegnung mit der syrophönizischen Frau, die er ablehnt. Und was sie dann macht, ist, dass sie ihm antwortet – mit Humor: „die Hunde können doch von dem Brot essen, das von dem Tisch fällt“. Ich kann mir nicht vorstellen, dass er nicht gelacht hat bei diesem Vergleich. Ich denke, dass diese Dialektik von Inklusion und Exklusion sich also auf der narrativen und auf der theologischen Ebene, als eine Dynamik präsentiert, die Grenzen sieht und akzeptiert und darüber hinaus noch reicher wird. Das ist eine spannende Aufgabe.

Schwantner: Für mich ist von gestern noch der „**Entschlüsselungshinweis für Liebe**“ offen geblieben. Es gab den Hinweis auf die Sphären der Anerkennung, wo die unbedingte Anerkennung der Liebe die dritte war, wo es also eher um die emotionale Seite ging. Und Sie, Herr Baumann, haben gesagt, es gebe auch eine politische Dimension der Liebe.

BAUMANN: Verschiedenste. Das ist jetzt eine wunderbare Gelegenheit, das Theologische abzuarbeiten. Man hatte oder hat vom Politischen her die verschiedene Begrifflichkeit, die es im Griechischen gibt. Längst nicht nur Agape und Eros, auch andere. Da hat das Christentum, verbunden mit dem Alten Testament, höchstwahrscheinlich auch mit frühen Vätertexten, einen enormen Beitrag geleistet für eine Begriffsschärfung, zumindest eine theologische. Da wird die Verwendung des Begriffs „agape“ damit begründet, dass andere Begriffe für die Liebe etwas Wahres über Gott aussagen, sie mit „agape“ aber etwas mehr sagen wollen von der Andersheit der Liebe Gottes. Das ist etwas, was rückwirkt in dieses Doppelgebot Jesu, das uns überliefert ist: dass dies so ein Reflex der Erfahrung von Gott

ist, die Menschen in der Geschichte gemacht haben. Es geht nicht primär um die anthropologische Frage einer emotionalen, primär säkularen Liebesfähigkeit.

REISINGER: Ich möchte doch noch etwas, was ich gestern schon gesagt habe, einfordern. Ein Anliegen der Metz'schen politischen Theologie war ja, weniger privatistisch, und dafür öffentlichkeitsbewusster, politikbewusster zu denken. Und ich glaube, das braucht der Liebesbegriff genauso. Da muss ich Freundschaft bis zur Feindesliebe etc. mit hineindenken, wenn ich die Liebe denke. Ich behaupte immer, Feindesliebe ist das bestgehütete Tabu des Christentums. Wer nimmt das ernst, dass das drinnen steht?

OTTENHEIJM: Es ist so, dass Liebe vom Himmel aus vom Christentum übersetzt und kommentiert worden ist. Zwei Zeichen am Himmel, finde ich, zeigen es: Die eine Liebe ist die emotionale. Die ist in den extremsten Formen im Martyrium ausgeprägt. Die Märtyrer, das waren die Leute, die wirklich Gott geliebt haben – bis zum Tod und über den Tod hinaus. Und das konstruiert sich seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts weiter. Die Märtyrerschaft wird als eine Erfüllung des Liebesgebotes gesehen. Man muss sich als Märtyrer hingeben. Die Forschung seit 1999 hat meines Erachtens gezeigt, dass eine Überschneidung von christlichem und jüdischem Diskurs nachzuweisen ist. Die zweite Dimension ist eine ethische. Und die kann man im Neuen Testament sehen, wo z.B. im Lukasevangelium nicht nur Lev 19,18 übersetzt wird als „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selber“, es wird auch interpretiert mit den Goldenen Regeln, die universell waren: Tu mir nicht, was du nicht willst, dass es dir getan wird. Das ist eine ethische Auslegung. Und die zwei stehen nebeneinander.

BAUMANN: Ich würde gerne etwas ergänzen. In der der vollen Version der Perikope Mt 25 vom Weltgericht kommt das Wort „Barmherzigkeit“ nirgends vor. Das einzige ist „Gerechtigkeit“ in der Form „die Gerechten aber“ – also geht es eigentlich um Gerechtigkeit. In diesem apokalyptischen Kontext spielt Gerechtigkeit die Hauptrolle, für die wahrscheinlich Barmherzigkeit notwendig ist: dass sich jemand anrühren lässt wie das beim barmherzigen Samariter war.

BAUMANN: Ich will das noch einmal **den Beitrag oder den anderen Reichtum der Armen bzw. den Beitrag der Leidenden zum Gemeinwohl** angesprochen haben. Der Gedanke muss sehr ernst genommen werden. Es geht selbst da, wo Menschen Hilfe brauchen, nicht darum, die Perspektive zu reduzieren. Diese Menschen – Frauen, Männer, Kinder, Alte – haben alle weiterhin etwas zu geben. Sie sind wichtig für das Gelingen des Gemeinwohls.

Die Frage ist aber, wie wir das herausheben. Hier würde ich nur einen Punkt besonders nennen: Die Schwäche, die am meisten Diskriminierung erfährt in unserem eigenen Bereich der Wissenschaft, ist die der „Dummen“. Indem z.B. einer sagt, das habe ich nicht kapiert, gilt er als dumm. Das ist eine ganz starke Art von Diskriminierung und Entwürdigung.

REISINGER: Bei Thomas von Aquin findet sich die Unterscheidung zwischen der Nescienz und der Ignoranz. Dass jemand nicht alles weiß, ist kein Problem; aber die Ignoranz wird zu einem moralischen Problem und das Nicht-wissen-Wollen.

SCHERSCHEL: Meine Frage ist: **Mit welchem Erkenntnissen verlassen die TeilnehmerInnen die Tagung bzw. wie nachhaltig sind solche Diskussionen?** Es ist tatsächlich nur Neugierde. Ich hatte schon mehrfach betont, weil ich ja von außen komme, dass mich interessiert: Was heißt das für die Idee der gesellschaftlichen Veränderung? Ich bin hierher gekommen mit der Idee, die Menschen, die sich hier treffen, wollen dann auch diese Tagung verlassen und die Welt verändern. Auch wenn es nur kleine Veränderungen sind. Und deshalb hätte mich das interessiert. Das andere ist die Frage der Nachhaltigkeit. Man kann ja viel über Veränderungen sprechen, man kann sich angenehm im theologischen Kreis mit einem schönen Essen treffen, und dann kommt die Frage: Was passiert denn mit dem, was hier diskutiert wurde? Dann ist mir erst im Nachhinein, nachdem ich diese Frage vermerkt habe, eingefallen, dass die Ergebnisse immerhin publiziert werden. Und dennoch war es eine Frage: Wie nachhaltig sind denn solche Diskussionen – oder dienen sie der Gewissensberuhigung?

REISCHL: Also ich denke, innerhalb der Caritas hat es seine Wirkung. Die Tagung war so etwas wie ein Beichtspiegel. Das Ergebnis dieser Beichtspiegelüberlegungen ist nicht, ab morgen völlig anders zu arbeiten. Aber es regt an, wieder sensibler zu werden in den Entscheidungen, die wir treffen – im Sinn von: was bewirken sie, wie kann man das noch denken? Da tut sich sehr viel auf von „rechnet es sich?“ bis „wie funktioniert Kommunikation?“. Dieser Aspekt ist jetzt wieder stärker präsent.

SPEL: Ich möchte sehr provokant sagen: Bei uns haben heute Nachmittag zwei das Beispiel vom barmherzigen Samariter angesprochen. Und das ist jetzt ein Appell an alle Anwesenden: Natürlich müssen wir dem helfen, der unter die Räuber gefallen ist. Aber wir müssen ein Vielfaches der Anstrengungen dafür einsetzen, dass künftig niemand mehr unter die Räuber fällt.

OTTENHEIJM: Ich habe eine andere Antwort. Denn ich habe Denkanstöße gekriegt, die ich verarbeiten werde in meinem Aufsatz.

ROSENBERGER: Wenn ich jetzt mal auf der Ebene des Hauses hier spreche, dann ist die Nachhaltigkeit, glaube ich, ziemlich hoch. Denn vielleicht haben Sie wahrgenommen, dass einige Male auf die letzten beiden Symposien Bezug genommen wurde. D.h. die da verarbeiteten Anstöße sind immer noch präsent und fruchtbar. Das liegt natürlich auch daran, dass wir bei der Konzeptionierung der Symposien wirklich stark darauf schauen, dass wir eine Verbindung zu den vorhergehenden herstellen. Wir wollen hier eine Linie ziehen, um Nachhaltigkeit zu ermöglichen. Das ist, glaube ich, sichtbar geworden, dass das gelungen ist. Die zweite Frage, wieweit das zur Weltverbesserung beitragen wird, ist wesentlich schwieriger zu beantworten. Was ziehen wir jetzt ganz praktisch daraus? Da glaube ich, wenn ich es jetzt für mich beantworte, braucht es noch einiges Reifen, um tatsächlich zu sehen, was das konkret heißt. Ich habe aber jedenfalls eine Menge Ideen, die reifen können.

KREUTZER: Das Eine sind die Effekte der diskursiven Nachhaltigkeit. Wo hat uns das bereichert, wie bringen wir das in wissenschaftliche Diskurse ein – als Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen? Das Andere wäre interessant, wenn wir es vielleicht in unserem Sozialsystemen – also Theologie und Wissenschaft – einbringen können. Was heißt Gerechtigkeit, Barmherzigkeit im Umgang mit Studierenden, im Umgang mit Notengebung? Also das, was uns sozusagen in einer gewissen Praxis, in einer gewissen Ethik betrifft. Eine ganz konkrete Anfrage ist das Leitbild des Unternehmerischen Selbst. Inwiefern ist die Wissenschaft mit ihrer Ökonomisierung, mit ihrer Leistungsfixierung im quantifizierten Sinne in diesem Feld drin? Und das finde ich auch einen interessanten Input, das nicht nur in den uns üblichen Formen der diskursiven Bearbeitung (und dann vielleicht irgendwann mal der Archivierung) abzuhandeln, sondern mit unseren Systemen der Wissenschaft und der Kirche zu konfrontieren. Wir haben meines Erachtens – Sie, Frau Kral, haben das dankenswerter Weise immer wieder eingefordert – zu wenig geredet über kircheninterne Exklusion, die unbedingt zur Glaubwürdigkeit der Botschaft der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit der Kirche dazugehört.

REISINGER: Ich komme noch einmal auf den Untertitel unseres ganzen Symposiums zu reden. Da ist einerseits die Rede von Gewissensberuhigung, und andererseits von Motivation. Ich kombiniere das noch einmal mit diesem „Geist“: Es gibt einen Geist, der einschläfert und beruhigt, aber eben auch einen Geist, der motiviert. Und wenn das Herz da-

hinter ist, dann ist das etwas Bewegendes, und wenn die Gesellschaft eine beherztere Gesellschaft, eine warmherzigere ist, dann bewegt das schon etwas. Und ich glaube schon, dass da einiges nachhaltig in Gang gelangen kann – in jedem und jeder von uns.

Sammlung der wesentlichen Ergebnisse des Symposiums

Die „Armen“ und die HelferInnen

- Es geht um die Perspektive jener, denen geholfen wird, d.h. um ihre Subjektwerdung (≠ Objektstatus).
- Bedürftige sind Subjekte.
- Bedürftige dürfen Wünsche haben und müssen sie äußern können.
- Die Würde der Beteiligten ist das zentrale Konzept.
- Konsequenzen aus der Geschichte vom armen Lazarus und dem reichen Prasser; „der Arme am Tisch der Reichen“
- „Gut gemeint“ ist (oft) das Gegenteil von „gut“.

Das Verständnis von Barmherzigkeit

- Barmherzigkeit bleibt auf Augenhöhe.
- Barmherzigkeit sollte nicht von den Integrierten aus gedacht werden (belohnt werden in der Regel die, die barmherzig sind, und nicht die, die am Rande stehen).
- Barmherzigkeit muss politisch „erkämpft“ werden.
- Einsichten und Anregungen durch die gute theoretische und auch politische Analyse der Sozialsituation der Werke der Barmherzigkeit
- Barmherzigkeit hat eine individuelle und strukturelle Dimension. „et – et“
- Zweidimensionalität der Werke der Barmherzigkeit: materiell und symbolisch
- „Gerechtigkeit“ ist/ müsste sein ein primäres Anliegen authentischer Barmherzigkeit.
- Motivationale Grundlagen von Barmherzigkeit/ Gerechtigkeit („Humus“)
- Politische Bedeutung von Liebe!?
- „Gutmenschen“ – Gefahr der Übermoralisierung des Helfens

Das Potenzial der Werke der Barmherzigkeit

- Die Kirche bietet theoretische Hinweise/ Anknüpfungspunkte, um strukturelle Dimensionen kritisch zu thematisieren.
- Es geht um Gerechtigkeit, und es gibt Zonen der Integration.
- Barmherzigkeit als stimulierender Begriff für soziologische Diskurse
- Bedeutsamkeit der Kritik an den „Tafeln“ bzw. der kritischen Befassung damit
- Strukturveränderung ist Maßstab für Werke der Barmherzigkeit
- Struktur verändert Individuen und Individuen verändern Struktur.
- Symbolische Heilszeichen („am 7. Tag“, Hostie) machen nicht satt! Sondern gesellschaftlich-multikulturelle Teilhabe.

Biblische Einsichten

- Einblicke in die Rezeption von Mt 25 in unterschiedlichen kulturellen Kontexten / aus unterschiedlichen Perspektiven
- Kontexte von Bibeltexten
- Mt 25: Indikativ statt Imperativ; Proprium des biblischen Impulses
- Biblisch sind Werke der Gerechtigkeit „Pflicht“
- „Scham“ ist Entzug von Leben/ Blut.

Sammlung der offenen Forschungsfragen

- Lebt oder delegiert „Kirche“ die Werke der Barmherzigkeit?
- Welche Bereiche der „Werke der Barmherzigkeit“ gibt es jetzt und zukünftig?
- Wie gehen Sozialstaat und Solidarität zusammen statt sie gegeneinander auszuspielen?
- Was stärkt/ fördert „authentische“ Barmherzigkeit?
- Trennung und Zusammenhang von Liebe – Barmherzigkeit – Gerechtigkeit
- Der Körper als Verknüpfung von Liebe und Gerechtigkeit?
- Religiöse Präsenz in einer „post-secular society“?
- Wie wird Liebe/ Barmherzigkeit konkret systembildend?
- Gewissensberuhigung – warum?
- Transformation der Caritas durch multikulturelle Gesellschaft
- Symbolische Sozialethik – symbolische Fundamentaltheologie
- Bedingungsloses Grundeinkommen zur „Rettung“ des Kapitalismus?
- Barmherzigkeit (in Europa) am Zenit durch Grenzen des Sozialstaates?
- Wer ist arm? Wie wird man arm? (nicht nur in ökonomischer Perspektive)
- Wann ist vorübergehende Exklusion hilfreich/ nötig zur langfristigen Inklusion?
- Gibt es im Bereich von Werke der Barmherzigkeit auch legitime permanente Exklusion?

Edeltraud KOLLER

Das Konzept der Werke der Barmherzigkeit. Ein Instrument für die Gestaltung von sozialem Ein- und Ausschluss

0. Das Forschungsinteresse¹

Die Beiträge zu den Werken der Barmherzigkeit in diesem Sammelband und dem zugrunde liegenden Symposium sind Teile eines breiter angelegten Forschungsprojektes, das die „sozialen Mechanismen“ von gesellschaftlicher Inklusion und Exklusion untersucht.² Dabei geht es um ein dringliches Problem: Der moderne Sozialstaat hat die Funktion, die soziale Marginalisierung von unterprivilegierten Gruppen und Menschen zu verhindern bzw. zumindest zu reduzieren. Allerdings verhindert auch der Sozialstaat nicht, dass die gesellschaftlichen Beteiligungs- und Entfaltungsmöglichkeiten ungleich verteilt sind. Im Gegenteil: Vielfach werden die Ausgeschlossenen überhaupt nicht als Marginalisierte wahrgenommen bzw. wird das Problem der zugrunde liegenden verfestigten strukturellen Ungerechtigkeiten ausgeblendet.

Es braucht daher Instrumente, die die Aufmerksamkeit auf diese Menschen und ihr soziales Ausgeschlossen-Sein richten. Auf diesem Problem liegt nun der Fokus der in diesem Band präsentierten Überlegungen: Stellt das Konzept der Werke der Barmherzigkeit ein solches Mittel dar? Eröffnen die Werke der Barmherzigkeit einen Weg zur Integration von Menschen, die am gesellschaftlichen Rand stehen; und helfen Sie, die Gesellschaft so zu verändern, dass negative Exklusionen vermieden werden? Wie das Symposium gezeigt hat, bietet es sich an, in den leiblichen Werken der Barmherzigkeit ein derartiges Instrument zu vermuten.

Die Beiträge und die wiedergegebenen Diskussionsbeiträge zeigen, dass die Frage von Inklusion und Exklusion bzw. sozialer Integration und sozialem Ausschluss überaus komplex ist. Daher will dieser Artikel abschließend wichtige Zusammenhänge benennen; er fasst die Beiträge des Symposiums im Hinblick auf dieses Problemfeld zusammen und führt sie weiter. Zunächst wird das leitende Verständnis von Integration und Exklusion skizziert. Danach wird die soziale Stoßrichtung der Werke der Barmherzigkeit präzisiert, die in den Beiträgen durchwegs betont wird. Diese Überlegungen dienen als Grundlage, um sodann das in diesem

¹ Ich danke Anita Schwantner für ihre Anregungen und ihre Mitarbeit bei der Erstellung des Beitrags. Auch Michael Rosenberger danke ich für wertvolle Hinweise.

² Zum Verständnis dieser soziologischen Begriffspaare vgl. KOLLER, E., Das Gefängnis – ein exemplarischer Ort von Inklusions- und Exklusionsmechanismen, in: KOLLER, E./REISINGER, F./ROSENBERGER, M. (HG), Wegsperren oder einschließen? Die Praxis der Freiheitsstrafe zwischen Inklusion und Exklusion (LPhThB 21), Frankfurt a.M. 2010, 183-204, hier: 184-186.

Band an verschiedenen Stellen herausgearbeitete Potenzial der Werke der Barmherzigkeit für die Erkenntnis von sozialen Ein- und Ausschlussdynamiken darzustellen. Abschließend werden einige bedeutsame, sich daraus ergebende Aufgaben im Forschungsausblick festgehalten.

1. Der Fokus auf die soziale Integration

Inklusion und Exklusion können rein *deskriptiv* verstanden werden. Sie sind dann Erklärungskonzepte, um bestimmte prägende Erfahrungen von Menschen zu erfassen: Ein Individuum oder eine Gruppe fühlt sich ausgeschlossen bzw. erfährt sich als dazugehörig. Die Begriffe dienen zudem dazu, die gesellschaftliche Integration von Gruppen zu untersuchen: Welche Bevölkerungsgruppen haben welche Beteiligungschancen in der Gesellschaft? Darüber hinaus werden mit diesen Begriffen Ein- und Ausschlussprozesse als zwangsläufige Dynamiken innerhalb und zwischen sozialen Gruppen erforscht.³

Das ethische Interesse kann aber nicht bei der deskriptiven Analyse stehen bleiben. Es ist vielmehr von einem *normativen Verständnis* geleitet: Soziale Dynamiken, die die Benachteiligung der Schwächeren auf Dauer verstärken, sollen aufgedeckt bzw. durch soziale Kräfte der gerechteren Gestaltung der Gesellschaft ersetzt werden. Das normative Ziel ist die Integration aller Mitglieder einer Gesellschaft in dem Sinne, dass allen die grundlegenden Teilhabechancen an den sozialen Errungenschaften und Prozessen sowie ein gleiches Mindestniveau an Möglichkeiten der Selbstentfaltung offen stehen. Auf gesellschaftlicher Ebene soll dadurch die soziale Kohäsion gestärkt und stabilisiert werden.⁴

Freilich darf aus dieser Sichtweise nicht geschlossen werden, dass in jedem Fall Exklusion negativ, Inklusion bzw. Integration immer positiv wäre. Dennoch wird i.d.R. insbesondere der soziale Ausschluss als begründungsbedürftig gesehen: Wenn Exklusion vorübergehend erfolgt (z.B. in einer geschlossenen psychiatrischen Anstalt, in Asylheimen, im Gefängnis usw.), so ist sie dadurch legitimiert, dass sie auf das Ziel der dauerhaften Erhöhung des Integrationsniveaus hingeeordnet ist. Das trifft aber nicht für alle Exklusionsfälle zu. Vielmehr gibt es v.a. bei Teilexklusionen von insgesamt gut Integrierten keine unbedingte Forderung zur Erhöhung des Inklusionsgrades. Denn es kann Zielkonflikte geben: beispielsweise bessere

³ Das deskriptive Verständnis unterstreicht *Karin Scherschel* in ihrem Beitrag. Nach ihren Ausführungen widmet sich die Soziologie der Erklärung, wie soziale „Überflüssigkeit“ entsteht, und der Identifikation der sozialen Mechanismen, die zu Exklusionen führen. Auch für die AkteurInnen der caritativen Praxis ist dieses Verständnis bedeutsam, wie die Erläuterungen von *Franz Küberl* zeigen. Beide AutorInnen verweisen auf die Marginalisierungen insbesondere von Hungernden, Erwerbsarbeitslosen, Obdachlosen, MigrantInnen, Strafgefangenen und EmpfängerInnen staatlicher Unterstützungen.

⁴ Wenn Integration als wünschenswert oder notwendig gefasst wird, so ist sie in jedem Fall auf konkrete soziale Einheiten bezogen. Diese können eine unterschiedliche Größe haben: von kleinen, überschaubaren Gruppen wie eine Familie oder eine Abteilung in einem Betrieb bis hin zu großen, anonymen Einheiten wie die Weltgesellschaft.

Integration von ausländischen Pflegerinnen in den regulären Arbeitsmarkt versus Integration in deren eigene Familie im Herkunftsland. Integration ist somit kein Selbstzweck; sie auf Ziele gerichtet:

- Erstens verfolgt Integration das Ziel, dass Menschen als *vollwertige Teile einer Gesellschaft* oder Gemeinschaft gelten und nicht an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden. Beispielsweise ist dabei an die sozial marginalisierten, perspektivenlosen Jugendlichen in Stadtrandgebieten mit hoher Arbeitslosigkeit oder an MigrantInnen in Auffanglagern zu denken.
- Zweitens zielt Integration auf die *Teilhabe-Fähigkeit*. Sowohl in Demokratien als auch in familiären, freundschaftlichen oder kollegialen Gemeinschaften zeichnen sich integrierte Menschen dadurch aus, dass sie sich an den Vollzügen und Entscheidungen beteiligen – d.h. beteiligen dürfen und beteiligen können.
- Drittens fordert „Integration“ die gesellschaftliche Berücksichtigung der Gruppen mit weniger Gewicht oder mit einer schwächeren Stimme: Kinder, Alte, AlleinerzieherInnen, chronisch Kranke etc. Integration heißt dabei nicht, dass alle Forderungen oder besonderen Bedürfnisse der jeweiligen Gruppe erfüllt werden müssen; das bleibt eine Frage der gerechten Verteilung von gesellschaftlichen Ressourcen. Vielmehr bedeutet Integration hierbei in erster Linie, dass die *Bedürfnisse und Interessen* dieser Personen als den Äußerungen der etablierten Personengruppen grundsätzlich gleichwertig erscheinen und angemessen berücksichtigt werden.

Wenn man sich an einem normativen Integrationsbegriff orientiert, dann fällt angesichts der verschiedenen Situationen von sozial Ausgeschlossenen bzw. Marginalisierten eine zentrale Schwierigkeit auf: Den häufig geäußerten Beteuerungen, das Ziel verfolgen zu wollen, keine Menschen in der Gesellschaft von grundlegenden Beteiligungs-, Teilhabe- und Entfaltungschancen auszuschließen und ihnen aktiv diese Chancen zu geben, steht die Realität entgegen, wonach auch in den reichen Demokratien bestimmte Menschen und Gruppen am Rand der Gesellschaft landen. Wie ist die Umsetzung des geäußerten Willens möglich, zu Benachteiligung führende Exklusionen zu verhindern und Integration von sozial Marginalisierten zu fördern? Das Problem liegt letztlich in der Schwierigkeit, gerechte Gesellschaftsstrukturen aufzubauen. Der entscheidende Faktor zur Analyse dieser Problemlage liegt – so die These – darin, dass die gerechte Entwicklung der Gesellschaft von der Weltsicht und der maßgeblichen Perspektive auf die Ausgeschlossenen abhängt. Die echte Bereitschaft und die Fähigkeit

zur Gestaltung gerechter Gesellschaftsstrukturen erfordern demnach letztlich eine *Parteinahme für die marginalisierten Gruppen*.

Nun wird in den Werken der Barmherzigkeit der Fokus explizit auf die Bedürftigen, Ausgeschlossenen und Marginalisierten gerichtet. Das Konzept der Werke der Barmherzigkeit lässt daher erwarten, dass es auch hilfreich für die Gestaltung der modernen Gesellschaft ist, um sozial Ausgeschlossene zu sehen, die damit verbundenen Probleme oder auch die positiven Funktionen dieser Exklusionen zu erkennen und schädliche Formen von vornherein zu vermeiden. Müsste und könnte es fördern, dass aus den Lippenbekenntnissen zur Integration der Ausgeschlossenen und Benachteiligten tatsächlich Handlungen zur gerechten Gesellschaftsgestaltung werden?

2. Die Werke der Barmherzigkeit zwischen individuellem und sozialem Anspruch

Die Werke der Barmherzigkeit verdichten in Gestalt sowohl ihres rhetorischen Ausdrucks als auch ihres Anspruchs die Vorrangigkeit der Hinwendung zu den „Armen“. In ihnen zeigt sich die Auffassung, dass das Christentum die Hilfe zugunsten der am gesellschaftlichen Rand Stehenden, der Bedürftigen und Marginalisierten zu seinen leitenden *Grundoptionen* zählt.⁵ Diese Grundoption hat zwei Pole: sie ist personbezogen und strukturell ausgerichtet.

2.1. Die biblischen Werke der Barmherzigkeit als Ausdruck einer neuen Existenz

Ausgangspunkt ist der biblische Kontext der Interpretation der Werke der Barmherzigkeit. Sie können als besonders deutlicher Ausdruck dessen gelten, dass der Glaube zu einer „neuen Existenz“ führt, die gerade auch den „Geringsten“ zugesprochen wird. So arbeitet der Neutestamentler Gerd Theißen heraus, dass die Jesusbewegung von einer Gewissheit einer „neuen Existenz“ und einer neuen Weltsicht getragen ist.⁶ Damit ist eine Wertehierarchie verbunden, die sich an der maximalen Aufwertung der „Unterschicht“ orientiert und diese Menschen mit neuen Handlungsmöglichkeiten ermächtigt: Jesu Gottesrede – veranschaulicht insbesondere

⁵ Wenn in der theologischen Ethik die vorrangige Option für „stimmlose“ Menschen oder marginalisierte Gruppen zentral ist, so kommt darin zum Ausdruck, dass diese Parteinahme selbst noch nicht Gerechtigkeit bedeutet, wohl aber die Voraussetzung dafür ist, gerechte Strukturen aufzubauen. Damit werden keineswegs Gerechtigkeitsdiskurse obsolet; Gerechtigkeitskriterien sowie konkrete Urteile und Handlungen zur Etablierung einer gerecht(er)en Gesellschaft setzen aber praktisch voraus, dass einzelne Interessen und Bedürfnisse nicht übersehen oder indirekt von vornherein unterbewertet werden.

⁶ „Die Jesusbewegung vollzog im Vorschatten des Reiches Gottes eine Wertrevolution, d. h. eine Aneignung von Einstellungen und Normen der Oberschicht durch kleine Leute und Außenseiter. Aristokratische Tugenden im Umgang mit Macht, Besitz und Bildung wurden so umformuliert, dass sie einfachen Menschen zugänglich wurden. Die Wertvorstellungen einfacher Menschen für den Umgang mit Menschen, Nächstenliebe und Demut, wurden gleichzeitig so definiert, dass sie mit aristokratischem Selbstbewusstsein vertreten werden konnten. Die eigentliche Machtrevolution wurde von Gott erwartet: In seinem Reich sollten die Armen, Hungernden und Leidenden zu ihrem Recht kommen.“ THEISSEN, G., Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte, Gütersloh 2004, 246.

auch darin, dass sich der Menschensohn in Mt 25 mit den Bedürftigen und am gesellschaftlichen Rand Stehenden solidarisiert und identifiziert – setzt darauf, dass die Menschen bzw. die von Jesu Verkündigung ergriffenen ChristInnen zu prosozialem Handeln fähig sind. Die Identifikation des Menschensohnes mit den „Armen“ wirbt für die Internalisierung der vorrangigen Perspektive auf die „VerliererInnen“ und „Ohnmächtigen“, sodass diese Menschen einen primären Stellenwert erhalten. Christliches Handeln äußert sich vor allem dadurch, dass diese Menschen und Personengruppen in den Blick kommen, ihr Status maximal „aufgewertet“ ist (aufgrund Jesu Solidarisierung mit ihnen) und ausgestattet mit diesem hohen sozialen Status Respekt und den Schutz ihrer Würde erfahren.⁷ Über den inneren Kreis der Glaubenden hinausreichend, impliziert diese Haltung auch eine gesellschaftliche Relevanz: Mt 25 thematisiert gerade nicht, dass es den armen GlaubensgenossInnen zu helfen gelte; vielmehr geht es um die „Armen“, die „Geringsten“, die Bedürftigen, also um die Not, bei wem auch immer sie auftritt.

Der eine Schwerpunkt dieser Grundoption ist demzufolge *personenbezogen*. Entsprechend der biblischen Formulierung liegt ein Akzent der Werke der Barmherzigkeit traditionell im individuellen Aufruf zur konkreten Nächstenliebe. Das Entscheidende ist, dass der Christ bzw. die Christin die konkreten Notleidenden wahrnimmt und ihnen hilft. Das Leitbild ist dabei die Face-to-face-Hilfe, die eine Erweiterung in der Hilfe für „ferne“ Bedürftige beispielsweise der Entwicklungshilfe findet.

Diese als konkrete Hilfe für konkrete Notleidende verstandene „*Wahrnehmung*“ der Geringsten impliziert mehrere Forderungen: a) Man muss sich *anrühren lassen von der Not anderer*. Diese Offenheit für die Befindlichkeit anderer Menschen ist mit der Haltung verbunden, die Not anderer als „wahr“, als entscheidende Realität, zu erkennen. b) Zudem bedeutet Wahrnehmung notwendigerweise, die Situation genau zu beachten. Das bedeutet, sich um ein entsprechendes *Wissen über die konkrete Not*, also ihre Ursachen, Erscheinungsweisen und Auswirkungen, zu mühen. c) Wahrnehmung bedeutet schließlich unverzichtbar, die *eigene Verantwortung* angesichts der Notlage anderer Menschen zu erkennen und zu tragen. Dabei geht es um die eigenen Möglichkeiten konkret zu helfen, aber auch um das Bemühen zu vermeiden, dass diese Not überhaupt entsteht oder dementsprechend drastische Konsequenzen hat.

⁷ Vgl. dazu auch NIEMAND, Ch., Gefangenen die Entlassung ansagen und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufen (Lk 4,18-19). Wahrnehmungen und Reflexionen zum Phänomen Haft in der biblischen Tradition und in der Verkündigung Jesu von Nazaret, in: KOLLER, E./REISINGER, F./ROSENBERGER, M. (HG), Wegsperrten oder einschließen? Die Praxis der Freiheitsstrafe zwischen Inklusion und Exklusion (LPhThB 21), Frankfurt a.M. 2010, 45-73, 70.

Diese Andeutungen lassen bereits erkennen: Die personenbezogene Hilfe ist unumgänglich mit dem strukturellen Pol verbunden. So betonen die leiblichen Werke der Barmherzigkeit die *strukturell-politische Dimension* des christlichen Verständnisses von Hilfe: Wer Hungernde speisen will, wird nicht nur dem hungernden Menschen vor seinen Augen zu essen geben; er oder sie wird unausweichlich darauf hinwirken wollen, dass es keinen Hunger gibt.

Dieser strukturelle Aspekt der Werke der Barmherzigkeit kann nur übersehen werden, wenn der Kontext und der Anspruch der Jesusverkündigung vergessen werden. Und dabei fällt auf: Ob die Sicht auf die Armen tatsächlich von der „neuen Existenz“ der Jesuserfahrung geleitet ist, dürfte wesentlich davon abhängen, dass man entsprechende Erfahrungen macht. Ansonsten verliert der implizite Auftrag, die gesellschaftlichen Bedingungen im Sinne der Werke der Barmherzigkeit zu gestalten, an Plausibilität und Klarheit.

Die Unterscheidung zwischen individuellem und sozialem Anspruch ist deshalb entscheidend, weil sie für das Verständnis, was angesichts des Ziels der Integration von benachteiligten sozial Exkludierten taugliche Hilfeleistungen darstellen, praktische Folgen hat. Hilfe kann einen dauerhaften Beitrag zur gesellschaftlichen Integration leisten, sie kann aber auch sozialen Ausschluss stabilisieren. Für dieses Problem stellt die biblische Rede von den Werken der Barmherzigkeit keine Krieteriologie bereit. Dazu bedarf es der differenzierten ethischen Analyse und Beurteilung. Es kann aber vermutet werden, dass der Barmherzigkeitsbegriff selbst einen positiven Beitrag zur Behandlung des Problems angemessener Hilfe leistet. Was ist also die Bedeutung und Reichweite von Barmherzigkeit, und geht es – im Anschluss an den skizzierten biblischen Hintergrund der Jesusverkündigung – bei den Werken der Barmherzigkeit tatsächlich um Barmherzigkeit?

2.2. Das Verständnis von Barmherzigkeit

In den Beiträgen dieses Bandes tritt die Schwierigkeit der genauen Definition des Begriffs der Barmherzigkeit deutlich hervor. Beispielsweise kann Barmherzigkeit als Gefühl oder stärker als Handeln, in dem Mitleid und Mitgefühl einen mehr oder weniger notwendigen Ausdruck finden (müssen), gefasst werden. Diese Spannung führen *Franz Küberl*, *Karin Scherschel* und *Klaus Baumann* aus. Zudem fällt die Bestimmung des Zusammenhangs und des Unterschieds von Barmherzigkeit, Liebe, Nächstenliebe und Gerechtigkeit nicht leicht, wie *Baumann* und *Küberl* betonen. Es lässt sich aber feststellen:

- Barmherzigkeit ist kein Charakterzug, der nur einem Teil der Menschen zukommen würde. Barmherzigkeit betont vielmehr eine *Tugend*, die von allen Menschen gefordert ist.
- Inhaltlich verkörpern die geforderten Werke der Barmherzigkeit, wie explizit *Eric Ottenheim*, *Klaus Baumann* und *Franz Küberl* unterstreichen, Ansprüche der *Gerechtigkeit*. Der Ausdruck „Barmherzigkeit“ wäre daher nicht korrekt, wenn er so verstanden würde, als wäre der Aufruf, den Bedürftigen und Marginalisierten zu helfen, bloß eine – wenn auch vehement geäußerte – Empfehlung. Vielmehr ist es eine ethische Pflicht, sich primär den Notleidenden zuzuwenden und Notsituationen darauf hin zu prüfen, inwieweit sie aus Ungerechtigkeit resultieren. So stellt sich die Frage der Gerechtigkeit einerseits im Hinblick auf die Gründe für die Not, andererseits in Bezug auf das gerechte Handeln, also dessen Schwerpunkte und Zielsetzungen. Systematisch betrachtet sind die Werke der Barmherzigkeit also nicht freiwillige Mildtätigkeit; sie sind im christlichen Verständnis eine Pflicht, die den Hilfebedürftigen um der Gerechtigkeit willen geschuldet wird. Die „Benachteiligten“ haben moralischen Anspruch darauf. In diesem Zusammenhang wird angemessener von „Werken der Gerechtigkeit“ gesprochen.
- Was der Barmherzigkeitsbegriff gegenüber dem Gerechtigkeitsbegriff betont, sind *Aspekte der handelnden Person*: Die Realisierung von Gerechtigkeit und die Handlungsbereitschaft sowie -fähigkeit der Helfenden haben Voraussetzungen. Denn die leitende Achtsamkeit für die Notleidenden bedarf des Begreifens ihrer Situation, also eines gewissen Maßes der Mitleidensfähigkeit bzw. Empathie.⁸ „Barmherzigkeit“ betont die Dimension des Mitgefühls und bedeutet, ein „Herz“ für die Ausgeschlossenen und Marginalisierten zu haben und sich ihnen zuzuwenden. Damit ist das „Herzensanliegen“ verbunden, „Armut“ bzw. Not abzuschaffen – also die strukturellen Voraussetzungen für die Vermeidung von Marginalisierung bzw. für die soziale Integration zu schaffen. Auch Hilfe, die die EmpfängerInnen als Subjekte begreift und die strukturellen Ursachen der Not in den Blick nimmt, setzt „Einfühlung“ in die Notleidenden voraus. Diese Fähigkeit wird aber erst durch die Praxis bzw. durch Übung entfaltet. Darin liegt das Potenzial des Barmherzigkeitsbegriffs.
- Die Gefahr des Barmherzigkeitsbegriffs liegt darin, ihn auf mildtätige Hilfe aus der Motivation des Mitleids heraus zu verkürzen. In der Tradition kann ein tendenziell

⁸ Der Begriff der Barmherzigkeit kann verstanden werden als „jene Form der Liebe, die sich spontan und unbedingt einem anderen zuwendet, der ohne bzw. durch eigene oder fremde Schuld in Not geraten ist u[nd] sich selbst nicht daraus befreien kann. Der [und die] Barmherzige leidet u[nd] solidarisiert sich mit einem solchen Menschen u[nd] versucht, alles zu beseitigen, was dessen Selbstentfaltung verunmöglicht.“ ELSÄSSER, A., Barmherzigkeit. Theologisch-ethisch, in: LThK³ II (1994), 15f.

asymmetrisches Verständnis der Barmherzigkeit entdeckt werden.⁹ Barmherzigkeit führt in diesem Sinn letztlich zur Mitleids- oder Almosenethik. Die einseitige Betonung der Mildtätigkeit vergisst, dass in der christlichen Tradition Barmherzigkeit von Gerechtigkeit her gedacht wird. Dadurch wird die Etablierung dauerhafter gerechter Gesellschaftsstrukturen verhindert.

- Das Potenzial des Barmherzigkeitsbegriffs kann sich entfalten, wenn ein *symmetrisches Verständnis* von Barmherzigkeit leitend ist. Dabei wird berücksichtigt, dass alle Menschen sowohl Hilfe brauchen als auch Hilfe geben können – unabhängig von ihrem Wohlstand, ihrer gesellschaftlichen Stellung etc. Dieses Faktum wird im theologischen Verständnis der Werke der Barmherzigkeit unterstrichen: Diese Werke fordern, die Perspektive der Bedürftigen einzunehmen, ohne eine gönnerhafte Zufriedenheit oder schlichte Gewissensberuhigung der sozial Etablierten zuzulassen. Denn die – im Blick auf die Bibel erwähnte – Werthaltung einer status-egalitären Gemeinschaft, die die soziale Unterschicht (der Jesusbewegung) sozial maximal aufwertet, beinhaltet die Gewissheit, dass in dieser Gemeinschaft letztlich alle auf ihre Weise Bedürftige sind. Gleichheit ist unverzichtbares Prinzip des Verständnisses von Barmherzigkeit. So gesehen ist der einseitige „WohltäterInnen“-Status unjesuanisch. Dieser Aspekt ist im Hinblick auf die Probleme der Integration zentral.

2.3. Die strukturelle Stoßrichtung der Werke der Barmherzigkeit als aktueller Beitrag zur Integration

Die strukturelle Dimension erweist sich demnach als eigentliche Stoßrichtung der Werke der Barmherzigkeit. Die Liste dieser Werke drückt so gesehen jene Notlagen aus, die in der konkreten Gesellschaft zur Zeit Jesu und in den ersten Jahrhunderten danach als drängende soziale Probleme gegolten haben: die mangelnde Sicherstellung der Befriedigung der Grundbedürfnisse nach Nahrung und Wasser, Obdach und Kleidung, Pflege und Fürsorge, Vergebung und Resozialisierung.¹⁰ Die Werke der Barmherzigkeit sprechen Grundbedürfnisse an, die zum Menschsein sowie zum gelingenden Zusammenleben gehören und in diesem Sinne überzeitlich erscheinen. Allerdings ist die konkrete Liste gesellschaftsspezifisch: Es liegt auf der Hand, dass die Werke der Barmherzigkeit für jede Gesellschaft grundsätzlich neu formuliert

⁹ Vgl. SCHNABL, Ch., Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozialetischen Theorie der Fürsorge (SThE 109), Freiburg/Freiburg/Wien 2005, 171-185.

¹⁰ Vgl. dazu der Beitrag von *Michael Rosenberger* in diesem Band.

werden können, wobei nicht ausgeschlossen ist, dass man zu den gleichen vordringlichen Sozialaufgaben kommt.¹¹

Um die aktuellen Werke der Barmherzigkeit zu entdecken, müssen zwei Fragen beantwortet werden:

- a) Welche Gruppen sind faktisch aus der Gesellschaft ausgeschlossen?
- b) Wodurch kann Integration gefördert werden?

Die Liste der Werke der Barmherzigkeit ist ein Ergebnis der sozialen Praxis, aber auch der sozialetischen Reflexion. In beiden Bereichen wird gegenwärtig beispielsweise der gerechte und barmherzige Umgang mit der Schöpfung unterstrichen. Demnach scheint es erforderlich, eine „Gruppe“ der gesellschaftlich Ausgeschlossenen in der nichtmenschlichen Schöpfung zu sehen. Kann daraus auf ein Werk der Barmherzigkeit geschlossen werden? Hier gelangt man an eine Grenze des Integrationskonzepts zur Untersuchung der Werke der Barmherzigkeit. Denn der Gesellschaftsbegriff erfasst herkömmlich die menschliche Gemeinschaft bzw. die sozialen Systeme der menschlichen Interaktionen. Tiere, Pflanzen und die unbelebte Natur sind als Umwelt nicht Teil dieser Gemeinschaft. Allerdings scheint es angemessen, hier zumindest im abgeleiteten Sinne von gesellschaftlich Ausgeschlossenen zu reden, weil die nichtmenschliche Schöpfung einerseits von der Gesellschaft stark genutzt, beeinflusst und gestaltet wird, andererseits eine Art „Eigeninteresse“, „Entfaltungschancen“ bzw. „Schutzbedürfnis“ von Tieren, Pflanzen und unbelebter Natur nicht selbst vertreten werden kann. Integration würde hier also bedeuten, dass deren Würde beachtet und der menschliche Umgang mit ihnen als Gebot der Verantwortung und der Gerechtigkeit mitberücksichtigt wird. Als Werke der Barmherzigkeit könnten formuliert werden: den Nutztieren Bewegung und Zuwendung geben; den unter Sonarschall leidenden Meerestieren Ruhe verschaffen; den Wiesen, Feldern und Wäldern Erholung schenken.

Bei Versuchen, die Werke der Barmherzigkeit zu aktualisieren oder die herkömmliche Liste aktuell zu interpretieren wird deutlich, dass es letztlich nicht um die einzelnen Werke geht. Vielmehr ist ausschlaggebend, was man auf einer Metaebene „*Geist der Werke der Barmherzigkeit*“ nennen kann.¹² Mit diesem Begriff sind die tragende Einstellung (d.h. die Vorrangigkeit der Marginalisierten und Bedürftigen) und das Mitklingen der Gerechtigkeitsfrage gemeint.

¹¹ In der Schlussdiskussion wurde die Frage nach den aktuellen Werken der Barmherzigkeit bereits von *Eric Ottenheim* gestellt. Die Neufassung der Werke der Barmherzigkeit führt den Ansatz *Klaus Baumann*, in ihnen ein „heuristisches Prinzip für das Eruiieren und Voranbringen von Gerechtigkeitsfragen und -diskursen im sozio-politischen Feld“ zu sehen, einen Schritt weiter.

¹² *Karin Scherschel* stellt in ihren Beiträgen den „Geist der Barmherzigkeit“ bzw. den „Geist der Werke der Barmherzigkeit“ dem „Geist des Kapitalismus“ gegenüber. Vgl. dazu ihren Artikel und insbesondere die anschließende Diskussion in diesem Band.

Die bisher präsentierten Überlegungen zu den Werken der Barmherzigkeit geben den Rahmen, um das Potenzial dieses christlichen Konzepts für das Verständnis von sozialer Integration zu erschließen. Was lässt sich also aus dem Blick auf die Werke der Barmherzigkeit für die Frage der sozialen Integration lernen?

3. Die Werke der Barmherzigkeit als soziales Analyseinstrument

Das Konzept der Werke der Barmherzigkeit kann als Analyseinstrument herangezogen werden, das Zusammenhänge im sozialen Handeln zu verdeutlichen hilft. Es lenkt die Aufmerksamkeit auf Dynamiken, die einerseits strukturelle Veränderungen im Hinblick auf die Förderung der Integration von Desintegrierten begünstigen, andererseits aber auch dieses Ziel behindern können. Im Folgenden werden die Dynamiken bzw. sozialen Mechanismen dargestellt, die sich aus der bisherigen Diskussion ergeben: Es wird ausgegangen von den Faktoren, die die Inklusionsleistung der Werke der Barmherzigkeit bestimmen: (1) das Einfühlungsvermögen in die Lage der Marginalisierten als Voraussetzung für Strukturveränderungen sowie (2) die Statusaufwertung bzw. das Subjekt-Sein der „Armen“ als Bedingung für gelungene personenbezogener Hilfe, (3) der solidarische „Geist“ als Grundlage für die Etablierung von Gerechtigkeit und (4) die rhetorische Verdichtung des sittlichen Anspruchs als Unterstützung des Handelns. Für jeden dieser Punkte werden die sozialen Mechanismen angeführt, die in Hilfskontexten Integration und Exklusion begünstigen.

3.1. Die Etablierung gerechterer Strukturen bedarf der Einfühlung in die Lage der Marginalisierten.

In den Werken der Barmherzigkeit wird deutlich, dass Gerechtigkeit auf der Fähigkeit des Mitgefühls aufbaut. Darauf wurde hingewiesen: Die soziale Handlungsbereitschaft setzt ein gewisses Maß an Einfühlungsvermögen voraus, in dem ein Motivationsfaktor für das Leisten von Hilfe liegt. In der Gesellschaft zeigt sich, dass das Mitgefühl auch verkürzt ausschließlich auf das individuelle Leid bezogen sein kann und die Strukturen nicht kritisch in den Blick gelangen. Beispiele finden sich bei manchen AkteurInnen der Charity-Kultur ebenso wie bei einem Teil sozial bewegter ChristInnen.

Die soziale Dynamik:

- Die Werke der Barmherzigkeit und soziales Engagement überhaupt fördern die soziale Integration der „Armen“ in die Gesellschaft, wenn die Einsicht in die Erfordernis zu helfen von „sozialer Empathie“ getragen ist. Dann erst kann der Handlungsbedarf auch

über die Face-to-face-Hilfe hinaus erkannt und können die Wahrnehmungsgrenzen, die im potenziellen Verlust der sozialen Integrationsvorteile von Etablierten und Reichen gründen, durchbrochen werden. „Arme“ werden folglich als Teil der Gesellschaft beachtet und nicht als „Außenstehende“ betrachtet.

- Die Werke der Barmherzigkeit und soziales Engagement vermindern Integrationsprozesse und fördern Exklusion, wenn das Hineinversetzen in die Lage der „Armen“ nicht stattfindet und Hilfe sich in caritativem Aktionismus ergeht. Denn in diesem Fall begnügt sich Hilfe auf – häufig durchaus wertvolle und notwendige – Symptombehandlung; an die Wurzeln der Probleme dringt man nicht vor. Damit wird die Arbeit an gerechten Strukturen gerade nicht als integrale Dimension von Hilfe ins Auge gefasst; auch entsteht so kein unmittelbarer Anlass, gesellschaftlich verbreitete Einstellungen – z.B. „Hilfe nur für schuldlos Arme“ – als potenziell systemstabilisierend zu hinterfragen.

3.2. Echte personenbezogene Hilfe erfordert den Subjekt-Status der „Armen“.

Natürlich geht es aber nicht nur um strukturelle Fragen. Die Werke der Barmherzigkeit wenden die Aufmerksamkeit darauf, dass es auch konkreter Hilfe für Bedürftige bedarf. Hilfe kann, wie der Beitrag von *Ansgar Kreuzer* und die Diskussion zu den „Tafeln“ verdeutlichen, von EmpfängerInnen als beschämend empfunden werden. Der Grund dafür muss nicht zwangsläufig in einem herablassenden Verhalten der Helfenden liegen. Gerade die Tatsache, dass es in der modernen, reichen Gesellschaft ein großes Ausmaß an versteckter Armut gibt und beispielsweise Sozialhilfe vielfach nicht in Anspruch genommen wird aus Angst vor dem Bekanntwerden der Notsituation, verweist auf ein fundamentales Problem: Hilfsbedürftigkeit wird in einer Gesellschaft, die Selbstbestimmtheit und Erfolg als zentral ansieht, als Schwäche gesehen. Dadurch erscheint das Bitten um bzw. das Annehmen von Hilfe tendenziell mit Erniedrigung verbunden – egal ob diese intendiert ist oder nicht. In der Praxis verhindert das Konzept der Werke der Barmherzigkeit eine solche Einstellung nicht in jedem Fall; es fordert aber dazu heraus, Handlungen und Situationen als unhaltbar zu kritisieren, in denen Bedürftige abgewertet oder einseitig als Objekte des Empfangens von Hilfe verstanden werden.

Die soziale Dynamik:

- Soziale Integration in Hilfskontexten wird gefördert, wenn eine Interaktionssituation von Gleichgestellten vorhanden ist. Unterstützt wird diese durch einen symmetrischen Kommunikationskontext. Dann kann Hilfe beide Seiten – die GeberInnen und die EmpfängerInnen – stärken und Ausdruck ihrer Würde sein.

- Hilfe stabilisiert und vergrößert die soziale Exklusion der EmpfängerInnen, wenn die Unterstützung gönnerhaft erscheint und die Kompetenz der „Armen“ für die Feststellung, was sie brauchen, nicht beachtet wird. Zudem wirken die gesellschaftliche Zuordnung des niedrigen sozialen Status und die Interpretation als „Selbst-schuld-Sein“ exklusionsverstärkend auf tendenziell abgewertete Gruppen (Arbeitslose, MigrantInnen usw.).

3.3. Gerechte gesellschaftlich-strukturelle Veränderungen setzen einen solidarischen „Geist“, den „Geist“ der Werke der Barmherzigkeit, voraus.

Während personenbezogene Hilfeleistungen fallweise schlichtweg als Mildtätigkeit erscheinen können, setzen gesellschaftlich-strukturelle Veränderungsprozesse Solidarität voraus. Solidarität basiert auf Gleichheit. Gerade in einer stark ökonomisierten Gesellschaft erschließt sich erst im „Geist“ der Solidarität, worin der soziale Ausschluss der „Armen“ liegt und dass es hierbei vor allem um das Ziel sozialer Integration geht. Die Werke der Barmherzigkeit verkörpern diesen „Geist der Solidarität“.

Allerdings fiel es der Kirche – wohl nicht zuletzt infolge ihrer Ausformung hin zu einer „bürgerlichen“ Kirche – immer wieder schwer, diesen solidarisch-politischen Impuls der Werke der Barmherzigkeit konsequent ernst zu nehmen. Die Werke der Barmherzigkeit wurden und werden von manchen ChristInnen entgegen ihrem biblischen Impuls mitunter radikal individual-moralisch verstanden. Die Zuständigkeit für die strukturelle Veränderung von sozialen Desintegrationen wird dann faktisch delegiert: an die Institutionen Caritas bzw. Diakonie. Aber selbst diese treffen auf zum Teil beträchtliche Ressentiments, wenn sie sich mit sozialpolitischen Kritiken und Forderungen zu Wort melden.

Die soziale Dynamik:

- Soziale Integration ist eine praktische Ausdrucksweise von Gerechtigkeit. Allerdings setzt die Gestaltung einer gerechteren Welt eine unterstützende Geisteshaltung voraus. Das Zutrauen in die Realisierbarkeit von Gerechtigkeit kann zu entsprechenden strukturellen Veränderungen führen, wenn eine Haltung der Solidarisierung mit den Marginalisierten leitend ist. Die Menschen, die am sozialen Rand stehen, kommen so als Subjekte zur Geltung; für die Helfenden folgt aus dieser Haltung die Möglichkeit, die substanzielle, dauerhafte gesellschaftliche Integration bzw. Aufwertung der „Geringsten“ nicht als eigenen Statusverlust, sondern als gelungenes Handeln zu deuten.
- Das soziale Ausgeschlossen- oder Marginalisiert-Sein wird tendenziell stabilisiert, wenn Hilfe die Ungleichheit überbetont, d.h. den sozialen Statusvorteil der Helfenden hervor-

hebt. Wenn Hilfe asymmetrisch gedacht wird, neigt sie zur Stabilisierung der Situation und kann Ungerechtigkeit verfestigen.

3.4. Die öffentliche Rhetorik drückt das Solidarierungs- und Integrationspotenzial aus.

Die Werke der Barmherzigkeit zeichnen sich dadurch aus, dass sie von jeher in einer eindrücklichen Sprache verkündet werden. Das gilt für die Weltgerichtsrede von Mt 25 ebenso wie für die Bildsprache der christlichen Kunst. Die Rhetorik ist darauf gerichtet, die entscheidende Bedeutung dieser Werke für sittlich gutes christliches Handeln vor Augen zu führen. Wenn den Werken der Barmherzigkeit ein derart großer Stellenwert beigemessen wird wie in der matthäischen Weltgerichtsrede, dann müsste eine hohe Sensibilisierung für Marginalisierte erfolgen; sie können nicht mehr unsichtbar sein. Insofern sich Jesus in der Rede mit den Bedürftigen identifiziert, ist die strukturelle Integration von Ausgeschlossenen angezeigt. Vereinfachend können aber zwei rhetorische Absichten unterschieden werden: Entweder sollen die ChristInnen zum entsprechenden Handeln motiviert werden (so die in der Bibel erwähnten Werke), oder die helfenden Personen sollen geehrt bzw. deren Hilfe als besondere Anerkennung verdienende Leistung hervorgehoben werden (so etwa der im Einleitungsartikel dieses Buches von Michael Rosenberger dargestellte Fries in Pistoia). In der Sprache kommt zum Ausdruck, ob die Solidarisierung mit den Marginalisierten internalisiert wurde oder die Integration der Notleidenden für das Hilfsverständnis faktisch irrelevant ist.

Auch gegenwärtig ist die Sprache symptomatisch für das gesellschaftliche Verständnis von Hilfe. Auffällig sind hier manche Begriffe, wie etwa der von *Martin Hochleitner* behandelte Ausdruck „Gutmensch“ oder das Wort „SozialromantikerIn“. Diese Bezeichnungen werden tendenziös verwendet. Sie drücken eine abwertende Beurteilung anderer Menschen aus und unterstellen ein naives Verständnis des Helfens.¹³ Insbesondere wird meistens – ob

¹³ Derartige Begriffe dienen häufig der Verunglimpfung, benennen aber auch Treffendes – und verweisen gerade dadurch auf Wichtiges: Erstens kommt bei den AnwenderInnen dieser Rhetorik ein Bedrohungsgefühl zum Ausdruck, d.h. die Angst vor dem Verlust eigener sozialer Vorteile, des Lebensstandards etc. Zweitens verhindert dieser Sprachgebrauch letztlich substanzielle Veränderungen, weil die abwertende Begrifflichkeit ein Ernstnehmen der Probleme einschränkt. Im Hinblick auf die als Gutmenschen oder SozialromantikerInnen bezeichneten Handelnden klingt drittens die Gefahr des realitätsfremden, letztlich wirkungslosen Aktivismus und der Ausblendung der sozial-strukturell-politischen Zusammenhänge und Erfordernisse mit. Viertens wird implizit die Gefahr der Gönnerhaftigkeit angesprochen, bei der die Zuwendung zu den „Armen“ nicht auf Augenhöhe erfolgt und das Bemühen um Gleichheit vielfach wenig ausgeprägt ist. Fünftens beinhaltet diese Rhetorik auch, dass Hilfe sowohl material als auch hinsichtlich der Einstellung der Handelnden die Etablierung von Gerechtigkeit behindern und ungerechte Strukturen komplizenhaft stützen kann. So gesehen ist die Realität – nicht die Rhetorik – von Gutmenschentum unsolidarisch, weil Solidarität die Gleichwertigkeit und Gleichstellung von Helfenden und HilfsempfängerInnen voraussetzt.

berechtigterweise oder nicht – die strukturelle Wirkungslosigkeit von Hilfe oder eine Überidentifikation mit den Notleidenden unterstellt.

Die soziale Dynamik:

- Die Ausrichtung von Hilfe auf die gerechtere Gesellschaftsgestaltung wird gefördert durch sprachliche Symbolisierungen und Bilder, die das Ziel der Integration verdichten. Auch in der modernen Gesellschaft können stimulierende und Orientierung gebende Symbolisierungen die soziale Dynamik konstruktiv im Hinblick auf die Integration der gesellschaftlich Marginalisierten fördern.
- Umgekehrt kann verbale oder künstlerische Sprache auch verhindern, dass angesichts der Lage der Ausgeschlossenen die Notwendigkeit zu Strukturveränderungen erkannt wird. Diese Ausdrucksweisen sind dadurch geprägt, dass sie die Ausgeschlossenen stigmatisieren¹⁴ oder einseitig als Mittel zur Selbstdarstellung oder Gewissensberuhigung der Etablierten instrumentalisieren.

Zusammenfassend können im Konzept der Werke der Barmherzigkeit soziale Dynamiken erkannt werden, die über den christlichen Kontext hinausweisen und die Probleme der Strukturveränderungen in der Gesellschaft analysieren helfen. Zudem kann in den Werken der Barmherzigkeit aber auch ein – ambivalentes – Gestaltungsinstrument für die Realisierung von Strukturveränderung und die dauerhafte Integration von unfreiwillig und benachteiligten Ausgeschlossenen gesehen werden.

4. Forschungsausblick

Die hier präsentierten Überlegungen stützen die These, dass das Konzept der Werke der Barmherzigkeit letztlich auf Strukturveränderungen gerichtet ist. Das Potenzial dafür ist hoch, die faktische Wirksamkeit mitunter beträchtlich, bisweilen begrenzt. Abschließend sei auf zwei offene Punkte hingewiesen, die einen weiteren Forschungsbedarf anzeigen.

Erstens wurde hier das Konzept der Werke der Barmherzigkeit als notwendige Hilfe angesichts von Notlagen gefasst. Insbesondere die gesellschaftliche Marginalisierung von Bedürftigen wurde als zentrales Problem gefasst. Damit ist aber das inhaltliche Feld ausgesprochen breit; es umfasst im Grunde das ganze Feld der aktuellen sozialetischen Hauptprobleme. Es würde sich daher eine genauere theologisch-ethische Untersuchung des Potenzials der Werke der Barmherzigkeit in Bezug auf die einzelnen Problemfelder lohnen. Dadurch könnten die

¹⁴ Zur Symbolik der „Tafeln“ vgl. den Beitrag von Ansgar Kreutzer.

jeweils geforderten Integrationsziele genauer identifiziert, Fragen eines erforderlichen Integrationszwangs (etwa bei der Diskussion um die Kindergartenpflicht von MigrantInnen-Kindern) kritisch beleuchtet und Exklusionsprozesse differenziert auch auf ihre Legitimität, Notwendigkeit und Funktion hin beurteilt werden.

Zweitens hat sich gezeigt, dass die Forderung, barmherzig zu handeln, den tugendethischen Aspekt der gerechten Gestaltung der Sozialstrukturen stärker gewichtet, als üblicherweise in sozialem Gerechtigkeitsdiskursen erkennbar ist. Eine Funktion des Konzepts der Werke der Barmherzigkeit liegt darin, der Einübung gerechten Handelns zu dienen. In der Folge scheint es fruchtbar zu sein, die explizit theologischen Reflexionen im Rahmen von sozial-ethischen Analysen und Beurteilungen nicht nur bei den Werken der Barmherzigkeit sondern auch bei den einzelnen Teilproblemen herauszuarbeiten und beispielsweise im Hinblick auf die gesellschaftliche Stärkung von Solidarität das Potenzial theologischer Begründungen zu erschließen. Gerade der multidisziplinäre Diskurs sozialem Probleme, aber auch die Theologie insgesamt könnte von der theologischen Perspektive auf Fragen der Inklusion und Exklusion profitieren.

Literaturverzeichnis

ELSÄSSER, A., Barmherzigkeit. Theologisch-ethisch, in: LThK³ II (1994) 15-16.

KOLLER, E., Das Gefängnis – ein exemplarischer Ort von Inklusions- und Exklusionsmechanismen, in: KOLLER, E./REISINGER, F./ROSENBERGER, M. (HG), Wegsperrten oder einschließen? Die Praxis der Freiheitsstrafe zwischen Inklusion und Exklusion (LPhThB 21), Frankfurt a.M. 2010, 183-204.

NIEMAND, Ch., Gefangenen die Entlassung ansagen und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufen (Lk 4,18-19). Wahrnehmungen und Reflexionen zum Phänomen Haft in der biblischen Tradition und in der Verkündigung Jesu von Nazaret, in: KOLLER, E./REISINGER, F./ROSENBERGER, M. (HG), Wegsperrten oder einschließen? Die Praxis der Freiheitsstrafe zwischen Inklusion und Exklusion (LPhThB 21), Frankfurt a.M. 2010, 45-73.

SCHNABL, Ch., Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozialem Theorie der Fürsorge (SThE 109), Fribourg/Freiburg/Wien 2005, 171-185.

THEISSEN, G., Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte, Gütersloh 2004, 246.

Die Autorinnen und Autoren

KLAUS BAUMANN, Dr. theol. Lic. Psych., ist Professor für Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg und Internal Senior Research Fellow am Freiburg Institute for Advanced Studies der Universität Freiburg (Okt. 2012 – März 2014). Seine Arbeitsschwerpunkte sind: Caritastheologie, -geschichte und -spiritualität; aktuelle Fragen von Caritas/ Diakonie, öffentlicher und freier Wohlfahrt in deutscher, europäischer und weltkirchlicher Perspektive; interdisziplinäre Forschung und Dialog Theologie – Human- und Sozialwissenschaften, insbesondere Psychologie/ Psychoanalyse/ Psychotherapie sowie Medizin/ Pflege.

Homepage: www.caritaswissenschaft.uni-freiburg.de

Mail: klaus.baumann@theol.uni-freiburg.de

MARTIN HOCHLEITNER, Dr., ist Direktor des Salzburg Museum, Universitätsprofessor für Kunstgeschichte an der Kunstuniversität Linz und seit 2010 Honorarprofessor für Kunstwissenschaft am Institut für Kunstwissenschaft und Philosophie ad instar facultatis (IKP) der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen im Bereich der Gegenwartsfotografie und der Referenzkunst.

Homepage: www.salzburgmuseum.at

Mail: martin.hochleiner@salzburgmuseum.at

EDELTRAUD KOLLER, Dr.ⁱⁿ theol. Mag.^a rer.soc.oec., ist Assistentin am Lehrstuhl für Gesellschaftslehre und für die Arbeitsgruppe Wirtschaft – Ethik – Gesellschaft (WiEGe) an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind: Wirtschafts-, Unternehmens- und Konsumethik; Quellen christlicher Ethik.

Homepage: www.ktu-linz.ac.at/personen/koller

Mail: e.koller@ktu-linz.ac.at

ANSGAR KREUTZER, Dr. theol. habil. M.A., ist Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Seine Arbeitsschwerpunkte sind: Theologie des II. Vatikanischen Konzils im Kontext von Modernisierungsprozessen, Praktisch und politisch gewendete Christologie (besonders Kenosis-Christologie), Theologie und Ethik der Arbeit, Theologie der Populärkultur, Spannungsfeld von Systematischer Theologie und Soziologie, Politische Theologie.

Homepage: www.ktu-linz.ac.at/personen/kreutzer

Mail: a.kreutzer@ktu-linz.ac.at

FRANZ KÜBERL, Dr. h.c., ist Präsident der Caritas Österreich und Direktor der Caritas der Diözese Graz-Seckau. Seine Arbeitsschwerpunkte sind die Leitung der Caritas Österreich sowie deren Vertretung im In- und Ausland. Er ist Mitglied des ORF-Publikumsrats und des ORF-Stiftungsrats.

Homepage: www.caritas.at

Mail: franz.kueberl@caritas-austria.at

ERIC OTTENHEIJM, Dr. theol., ist Wissenschaftlicher Assistent für Judaistik und Neues Testament an der Universität Utrecht. Seine Forschungsschwerpunkte sind: Matthäus im Rahmen des Frühjudentums; jüdisch-christliche Beziehungen; früh-rabbinische und christliche Gesetzesauslegung; jesuanische und rabbinische Gleichnisse.

Homepage: www.uu.nl/gw/medewerkers/hlmottenheijm

Mail: h.l.m.ottenheijm@uu.nl

MICHAEL ROSENBERGER, Dr. theol. habil., ist Professor für Moralthologie der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Seine Arbeitsschwerpunkte sind: Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik; Grundfragen der Spiritualität; Ethik und Spiritualität der Ernährung.

Homepage: www.ktu-linz.ac.at/personen/rosenberger

Mail: m.rosenberger@ktu-linz.ac.at

KARIN SCHERSCHEL, Dr. rer. soc., ist im Sommersemester 2013 Vertretungsprofessorin für Soziologische Theorie und Sozialanalysen (unter Berücksichtigung der Genderdimension) an der Johannes Kepler Universität Linz. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind: (Asyl-) Migration, Menschenrechte, soziale Ungleichheit, Prekarisierung der Arbeitswelt und Geschlechterverhältnisse.

Mail: karin.scherschel@uni-jena.de

Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer

MARIA DAMMAYR, WissMA MMag.^a, Johannes Kepler Universität Linz

PETER ENGELHARDT, Stud. theol., Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz (Mitglied der AG WiEGe)

BIRGIT FELDBAUER-DURSTMÜLLER, Univ-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ, Johannes Kepler Universität Linz (Mitglied der AG WiEGe)

MATTHÄUS FELLINGER, Mag., Chefredakteur Kirchenzeitung der Diözese Linz

SUSANNE GILLMAYR-BUCHER, Univ-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ, Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz (Mitglied der AG WiEGe)

MAX GOTTSCHLICH, Univ.-Ass. DDr., Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz (Mitglied der AG WiEGe)

JOSEF HOFER, St. Martin i. Mühlkreis

FRANZ KEHRER, MAS, Direktor der Caritas der Diözese Linz

RENATE KRAL

MONIKA LEISCH-KIESL, Univ-Prof.ⁱⁿ DDr.ⁱⁿ, Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz

FRANZ LUGER, Mag., Linz

MARIA MOLTERER, Stud., Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz

CHRISTOPH NIEMAND, Univ.-Prof. Dr., Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz

ROLAND PFISTERER, Mag., Doktorand phil., Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz

GERHARD REISCHL, Mag., Dir. Stv. der Caritas der Diözese Linz

FERDINAND REISINGER, em. Univ.-Prof. Dr., Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz (Mitglied der AG WiEGe)

ANITA SCHWANTNER, Univ.-Ass.ⁱⁿ Mag.^a, Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz (Mitglied der AG WiEGe)

ERNST SPERL, Riedau

ANDREAS TELSER, Univ.-Ass. Dr., Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz

SIBYLLE TRAWÖGER, DIⁱⁿ (FH) Mag.^a, Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz

EWALD VOLGGER, Univ.-Prof. Dr., Rektor, Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz

GEORG WINKLER, Univ.-Ass. Mag., Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz (Mitglied der AG WiEGe)

Profil der

Linzer WiEGe Reihe. Beiträge zu Wirtschaft – Ethik – Gesellschaft

Wirtschaftliche Liberalisierung und Globalisierung sowie gesellschaftliche Pluralisierung und Segmentierung sind die zunehmend prägenden Faktoren des individuellen und gesellschaftlichen Lebens. Als „Zeichen der Zeit“ sind sie eine große Herausforderung für die politischen Kräfte und stellen einen wesentlichen Kontext theologischer und ethischer Reflexion dar.

Der Schwerpunkt Wirtschaft – Ethik – Gesellschaft (WiEGe) an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz bezeichnet daher ein dreifaches Interesse, an dem sich die „Linzer WiEGe Reihe“ orientiert:

- a) Die spezifische Fragestellung: Ökonomische und gesellschaftliche Entwicklungen sollen im Blick auf Leitvorstellungen gelingenden Lebens gedeutet und interpretiert werden.
- b) Der besondere theologische Blickwinkel: Das kritische und motivierende Potenzial des Glaubens an einen Gott, der vor allem auf die Schwachen und Benachteiligten schaut, soll reflektiert und erschlossen werden.
- c) Die interdisziplinäre Ausrichtung: Die Zusammenarbeit mit den sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Disziplinen will die Fragestellungen und Erkenntnisse einzelner Fächer durch deren Vernetzung fruchtbar machen und weiterentwickeln.

Die „Linzer WiEGe Reihe“ versteht sich als eine Plattform, die Ergebnisse des Studien- und Forschungsschwerpunkts WiEGe zu dokumentieren und einem breiteren Publikum zugänglich zu machen.

Band 1: Ansgar Kreuzer (2008), Mehr als ein Gefühl vagen Mitleids. Christliche Beiträge zu Begriff und Praxis heutiger Solidarität.

Band 2: Michael Rosenberger (2011), „Es sollte genügen“ (RB 39,1; 40,3; 55,4). Elemente eines nachhaltigen Lebensstils in der Regel Benedikts.

Band 3: Hanjo Sauer (2012), Das liebe Geld. Ein theologischer Essay.

Band 4: Peter Heintel (2013), Macht und Beratung. Eine theoretische Reflexion praktischer Erfahrung.