

Kirche und Gesellschaft

Herausgegeben von der
Katholischen Sozialwissenschaftlichen
Zentralstelle Mönchengladbach

Nr. 399

Peter Schallenberg

Franziskus

Anstöße zu einer
franziskanischen Soziallehre

J.P. BACHEM MEDIEN

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ thematisiert aktuelle soziale Fragen aus der Perspektive der kirchlichen Soziallehre und der Christlichen Sozialethik.

THEMEN DER ZULETZT ERSCHIENENEN HEFTE:

Januar 2013, Nr. 396: Peter Schallenberg / Arnd Küppers

Zeichen der Zeit. 50 Jahre *Pacem in Terris* –

Kontinuität und Wandel der katholischen Soziallehre

Februar 2013, Nr. 397: Marianne Heimbach-Steins

Religionsfreiheit oder: Die Gretchenfrage des Umgangs mit den Menschenrechten

März 2013, Nr. 398: Mathias Wirth

Psychiatrie und Freiheit. Geschichte und Ethik einer Menschheitsfrage

VORSCHAU:

Mai 2013, Nr. 400:

Johannes Frühbauer zum Themenbereich „Wirtschaftsdemokratie“

Juni 2013, Nr. 401:

Lothar Roos zum Themenbereich: „Die Soziallehre der Kirche in der Verkündigung Papst Benedikt XVI.“

September 2013, Nr. 402:

Jens Spahn zum Themenbereich „Demographischer Wandel“

Die Hefte eignen sich als Material für Schule und Bildungszwecke.

Bestellungen

sind zu richten an:

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Brandenberger Straße 33

41065 Mönchengladbach

Tel. 0 21 61/8 15 96-0 · Fax 0 21 61/8 15 96-21

Internet: <http://www.ksz.de>

E-mail: kige@ksz.de

Redaktion:

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Mönchengladbach

Erscheinungsweise: Jährlich 10 Hefte, 160 Seiten

2013

© J.P. Bachem Medien GmbH, Köln

ISBN 978-3-7616-2684-9

Am Beginn jedes neuen Pontifikates wird mit Spannung erwartet, welche Schwerpunkte der neue Papst herausstellt. Durch seine Namenswahl schon machte Papst Franziskus deutlich, dass die Armen und Notleidenden neu ins Zentrum der kirchlichen Praxis und Verkündigung gestellt werden müssen: Der Name ist Programm, Franziskus ist der Heilige der radikalen Armut und der Zuwendung zum Armen. Dass sich die Kirche in der Nachfolge Jesu besonders den Armen zuwenden muss, war selbstverständlich nie in Vergessenheit geraten. Barmherzigkeit und Solidarität sind zwei wesentliche Bausteine der katholischen Soziallehre und der christlichen Sozialethik. Jene Sozialethik hat sich in einem langen Prozess bis zur heutigen Gestalt entwickelt; die franziskanische Frömmigkeit und Spiritualität bildet dabei eine wichtige Quelle.

Das Konzil von Trient

Ab wann man von einer systematisch entfalteten christlichen Sozialethik sprechen kann, ist durchaus umstritten, ist doch schon die Geburtsstunde der Moraltheologie als übergreifendes Fach nicht eindeutig festlegbar. Immerhin gibt es den unverrückbaren Referenzpunkt des Konzils von Trient, das im Rahmen einer katholischen Darlegung der Rechtfertigungslehre auf der 14. Sitzung vom 25. November 1551 die Bedeutung des Bußsakramentes unterstreicht: „Wenn die Dankbarkeit gegenüber Gott in allen Wiedergeborenen so wäre, daß sie die in der Taufe durch seine Wohltat und Gnade empfangene Gerechtigkeit beständig bewahrten, wäre es nicht nötig gewesen, ein anderes Sakrament als die Taufe selbst zur Vergebung der Sünden einzusetzen.“¹

Schon an dieser kurzen Bemerkung wird der anthropologische Hintergrund der systematisch entfalteten theologischen Ethik (als Moraltheologie) deutlich: Es geht um die grundlegende Gerechtigkeit des Menschen – modern gesprochen: sein Wesen und Sein – und dessen Gabe durch Gott in der Schöpfung, den Verlust durch die Ursünde, den bleibenden Defekt des Menschen in der Erbsünde und die Wiederherstellung (als Erlösung) der Urstandsgnade durch Menschwerdung, Leiden, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi und die Fortdauer dieser Erlösung in den sieben, von Christus eingesetzten Sakramenten. Dabei bildet das Sakrament der Taufe gleichsam das Eingangstor zur Erlösung der menschlichen Person aus der Unheilsverstrickung des Bösen; die Beichte dient der Wiederherstellung der Taufgnade, die durch individuelle Sünden verloren ging oder doch zumindest beschädigt wurde.² Offensichtlich will das Konzil von Trient durch eine Psychologie der Gnade und eine Kultur des Konkreten Anleitung zu einer wirkungsvollen Bekämpfung alltäglicher

Sünden und Fehler geben; Motivation und Intention der Person sollen mit konkreten Handlungen stärker verknüpft werden.³ Wie einer denkt und redet, so handelt er auch! Oder anders und in deutscher Sprache gut nachvollziehbar: Es gibt eine fortlaufende Entwicklung von dem inneren Halt eines Menschen (seiner letzten Hoffnung und Liebe) zur inneren Haltung (seinen Tugenden) bis hin zu seinem konkreten Verhalten.

Vom Gottesstaat

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

Dem gegenüber bildet die durch die Taufe und die übrigen Sakramente gebildete Bürgerschaft Gottes das pilgernde Gottesvolk, das sich im Erdenstaat befindet und dennoch durch die Sakramente darüber hinaus lebt, nämlich im Angesicht und in der Gegenwart Gottes. Augustinus

stellt sich also die beiden Bürgerschaften durchaus als vermischt vor, er denkt in diesem Punkt mehr eschatologisch als politisch. Die Bürgerschaft Gottes ist eine Gemeinschaft der Lebenden und der Toten und versteht sich als Zeit und Raum übergreifende Menschheitsfamilie, als das neue Volk Gottes. Die letzte Antwort auf die Frage, wer denn zum einen oder anderen Staat gehört, bleibt allerdings bis zum Tag des Jüngsten Gerichtes und der Vollendung der Welt verborgen.

Auch wenn Augustinus sein großes geschichtstheologisches Werk unter dem Eindruck der Belagerung Roms und dem absehbaren Sturz des Römischen Reiches durch das Gotenheer unter Alarich im Jahre 410, also vor einem klar umrissenen historischen Hintergrund und in politischer Absicht abfasste, muss man sich doch vor Augen führen, dass die Bürgerschaft Gottes nicht einfach identisch ist mit der sichtbaren und geschichtlich fassbaren Kirche. Vielmehr findet sich die Zugehörigkeit zu einer der beiden Bürgerschaften im *forum internum* (wörtlich: im inneren Marktplatz), also in der unsterblichen Seele der jeweiligen Person, die zwischen den von Augustinus markierten gegensätzlichen Haltungen des *uti*, dem rein egoistischen Nützlichkeitsdenken, und dem *frui*, dem Geben und Empfangen selbstloser Liebe, wählen kann. Hier, in der Seele eines Menschen, in seinem Denken und Fühlen und Wollen, findet die große Scheidung und Entscheidung zwischen Gut und Böse statt. Gerade im Angesicht der Wahl einer moralischen oder unmoralischen Haltung wird die Beziehung zu Gott deutlich, wie Augustinus unterstreicht: „Denn die Guten gebrauchen die Welt zu dem Zweck, um Gott zu genießen; die Bösen dagegen wollen Gott gebrauchen, um die Welt zu genießen, sofern sie überhaupt glauben, daß er ist und sich um die menschlichen Verhältnisse kümmert.“⁴

Aus dieser unterschiedlichen moralischen Haltung entstehen in der Sicht des Augustinus sodann zwei unterschiedene Arten von Kultur oder Zivilisation: „Demnach wurden die beiden Staaten durch zweierlei Liebe begründet, der irdische durch Selbstliebe, die sich bis zur Gottesverachtung steigert, der himmlische durch Gottesliebe, die sich bis zur Selbstverachtung erhebt.“⁵ Der Mensch braucht, so die dahinter stehende Überzeugung, als gleichsam zweite Natur eine Zivilisation. Denn aus dem Können des Bösen, des letztlich Seins-Widrigen und Todbringenden, des Zweifels an Gottes unendlich genügender Liebe und des Zweifels an der ehrlichen Liebe des Mitmenschen, wird ganz am Anfang der Menschheit – und in gewissem Sinn von Anfang an – durch den Zweifel und die Tat Adams das zwanghafte Müssen des Bösen bei Kain und schließlich daraus das Nicht-Ertragen-Können des Mangels vollkommener Liebe bei

jedem Menschen. So entstehen die zwei Möglichkeiten der Liebe und daraus die zwei Arten von Staaten oder Kulturen.

Aus diesem eschatologischen Denken des hl. Augustinus, das als Geschichtstheologie auch das politische und ethische Denken bis in die Moderne prägt und nicht selten in eine rein innerweltliche Erlösungsutopie führte, folgt ein lineares Geschichtsbild, das deutlich dem in vielen außereuropäischen Kulturen vorherrschenden zyklischen Bild von Geschichte und Zeit widerspricht. Denn den Kern dieser Geschichtstheologie bildet die Idee eines Fortschrittes der Seele, deren Heilung von der Verwundung der Ursünde und nachfolgend in der Erbsünde gerade in Zeit und Geschichte sich abspielt. Das Ziel der Geschichte ist die Heilung der Seele⁶, ein Bild, das sich überraschender Weise trifft mit dem Bild der verwundeten Seele vor dem Angesicht des himmlischen Richters im platonischen Mythos des „Gorgias“. Zeit und Geschichte heilen und verderben nicht aus sich, besitzen also moralische oder unmoralische Qualität nicht aus sich, sondern nur aus der moralischen oder unmoralischen Haltung des Menschen, der in Zeit und Geschichte lebt und sie mit moralischen oder unmoralischen Qualitäten ausfüllt. Anders ausgedrückt: Ethik und Moralität eignen nicht der Zeit, sondern nur der Geschichte als der vom Menschen gedeuteter und erfüllter und gelebter Zeit. Erst Geschichte steigt auf oder ab zu moralischer oder unmoralischer Qualität durch ein entsprechendes Verhalten des Menschen. Daher formuliert der hl. Augustinus prägnant, dass die Zeiten so schlecht oder gut sind, wie der in ihr handelnde Mensch: „Die Übel nehmen überhand... Wohlan, leben wir also gut, und die Zeiten werden gut sein. Wir sind die Zeiten: So wie wir sind, so sind die Zeiten!“⁷

Überbietung der Gerechtigkeit

Aus diesem linearen Geschichtsbild erwächst erst die Möglichkeit einer genuin jüdisch-christlichen Ethik. Eine sich entfaltende biblische Ethik der Liebe, der Gerechtigkeit und des Mitgefühls „brachte eine bisher unbekannte Sensibilisierung gegenüber dem menschlichen Leid mit, einen Geist der Auflehnung gegen die Idee einer Normalität des Bösen, der in der Vorgeschichte seinesgleichen sucht.“⁸ Es erscheint jetzt geradezu als die vordringliche Aufgabe des Menschen, jede Ungerechtigkeit durch mehr Gerechtigkeit zu heilen und darüber hinaus jede bloße Gerechtigkeit durch mehr Gerechtigkeit. Dieses Mehr und diese Überbietung der Gerechtigkeit aber trägt den Namen Liebe. Oder anders: Was dem Menschen eigentlich zukommt und sein eigentliches Recht bildet und erst ganz ihm gerecht wird, ist freie und ungeschuldete Liebe, die paradoxer-

weise das ursprünglichste Recht eines jeden Menschen bildet, ohne dass dieses Recht auf Liebe vor irgendeinem Gerichtshof der Welt, außer vor Gott, eingeklagt werden könnte. Erst solche Liebe rechtfertigt das Dasein des Menschen. Solche Rechtfertigung dient bei Paulus zur Erläuterung der Erlösung durch Jesus Christus: Indem Gott Mensch wird und dem Menschen in Liebe begegnet, rechtfertigt er das dem Tod verfallende Leben des Menschen und rettet es aus dem grausigen Schlund eines bloßen Überlebenskampfes. Gerade diese Paradoxie macht das Wesen des Menschen aus und erklärt zugleich sein verzweifelt Mühen um mehr als die bloße Garantie des schieren Überlebens. Glück, nicht Zufriedenheit ist das Ziel des Menschen.⁹ In biblischer Sprache kann das so ausgedrückt werden: Nicht einfachhin eine zuteilende Gerechtigkeit (*mishpat*) wird angestrebt, sondern eine ausgleichende und stets verbessernde Gerechtigkeit (*tsedaqa*), die mit deutlich messianischer Energie das strukturelle Unrecht gegenüber Menschen zu verändern sucht.¹⁰ Damit bricht sich ein neues Zeitverständnis Bahn: Zeit und Geschichte sind ausgerichtet auf die Vollendung durch den Messias, auf das Ende als Vollendung durch eine absolute Person, die nicht der vergeblichen Todverfallenheit der Zeit unterliegt, mit anderen Worten: auf Gott. Vollendet und erwartet und handelnd herbeigeführt wird eine Zeit, die mit der Schöpfung begonnen hat und mit der neuen Schöpfung auf ewig nicht enden wird. Von hier aus versteht sich der drängende Anspruch und die christliche Ungeduld, die künftige Welt müsse anders sein als die vergangene und die gegenwärtige, obschon sie sich hier und jetzt schon ankündigt und vorbereitet. Aus der Geschichtstheologie erwächst die Ethik und sie wird explizit eschatologisch bestimmt. Das verleiht ihr einen dringlichen und drängenden Impuls, der sich in der Geschichte des Christentums zum Teil in einem (unter Umständen auch gewaltsamen) Millenarismus oder Chiliasmus zeigt, etwa im Gefolge des Zisterzienserabtes Joachim von Fiore (1104 – 1202) mit seiner Unterscheidung von drei Zeitaltern in der Geschichte, wobei das dritte Reich des Geistes durch eine mönchisch verfasste ideale Kirche schon sichtbar angebrochen ist.¹¹ Von hier aus ist der Weg dann nicht mehr weit zur Idee der Renaissance einer Wiedergeburt und Neuschöpfung des Menschen aus dem Geist der Antike und der ursprünglichen Idee eines guten Schöpfers. Stets aber flimmert im Hintergrund die Versuchung, die sichtbare hierarchische Kirche mit der sakramentalen Kirche der augustinischen *civitas Dei* vorschnell zu identifizieren, die Kirche absolut zu setzen oder den Staat, mit anderen Worten: Zeit und Ewigkeit, Kirche und Staat zu identifizieren. Zum Teil aber zeigt sich dieser drängende Impuls des

Christentums auch in einem säkularen Millenarismus, dessen folgenreichstes Beispiel der Marxismus ist.

Innerer Drang zum Guten

Immer geht es um den Weg vom Sein zur Heiligkeit, von der schieren Lebensquantität zur beglückenden Lebensqualität, oder profan gesprochen: vom Überleben, dem *bios*, zum guten Leben, zur *zoé*. Philippe Nemo unterstreicht zu Recht: „Aus der biblischen Ethik leitet sich die biblische Lehre von den letzten Dingen ab, die Eschatologie. Von nun an heißt es, die Welt denken wie die Geschichte, und es gilt zu erkennen, daß die spirituelle Substanz der Menschheit aus ihrer Geschichtlichkeit erwächst. Das menschliche Sein ist menschlich nur in seiner Geschichtlichkeit, und es kann heilig nur sein, wenn es in eine Zeit der Verwandlung eingebettet ist. Mit einem Mal verschwindet so auch nahezu jeglicher magische Gedanke: Das Heil lässt sich nicht durch die Flucht in irgendwelche Nebenwelten erlangen, sondern allein durch die tätige Nächstenliebe, die sich innerhalb der realen Welt einen Weg bahnen muß.“¹² Es ist nicht schwer zu sehen, wie sehr die franziskanische Spiritualität von dieser Idee einer eschatologischen Ethik der Hinwendung zum Armen inspiriert ist und diesen genuin biblischen Impuls einer schrittweisen Verwandlung der sichtbaren Welt im Angesicht der unsichtbaren Ewigkeit, die in der sakramentalen Kirche sichtbar wird, wirkmächtig aufnimmt.

Die neutestamentliche Bergpredigt verdeutlicht diese innere Überwindung einer bloßen Gerechtigkeit des Tausches hin zu einer Liebe ohne berechnendes Kalkül durch die Gegenüberstellung der alten und der neuen Weisungen.¹³ Auch die paulinische Moralkatechese im Römerbrief (Röm 12-15) orientiert sich an einer eschatologisch-personalen Perspektive, die in Christus die Wiederherstellung der Lebensgemeinschaft von Gott und Mensch, die durch Adam verloren ging, verkörpert sieht. Christus selbst ist der neue Adam und damit der vollkommene Mensch, wie Gott ihn gedacht und ursprünglich geschaffen hatte. Das II. Vatikanische Konzil drückt es so aus: „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorausbild des zukünftigen, nämlich Christi des Herrn. Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.“¹⁴ Aus dieser strikt eschatologischen Sicht gibt es keinen Grund mehr zur Sünde – verstanden als Selbstverneinung und Absage an

vollendete Selbstverwirklichung – und nur noch den Weg der Vollkommenheit und Heiligkeit, denn das äußere Gesetz des Guten ist zum inneren Drang zum Guten geworden.

Die biblische Schöpfungs- und Erlösungslehre lässt sich gut verbinden mit der platonischen Teleologie: Alles ist im Sein und Dasein, weil Gott es will und weil er als Schöpfer das Dasein liebt. Diese schöpferische Liebe ist ein umfassendes Ja zur Notwendigkeit des Menschen und seiner Welt. Robert Spaemann bringt dies markant auf den Punkt: „Eine fundamentale ontologische Teleologie konstituiert so das Universum, dessen ‚Um...willen‘ Darstellung der göttlichen Liebe und Allmacht ist. *Telos* des Menschen aber ist bewusste und liebende Rückwendung zum Urbild, zu Gott selbst, in dem er seine *beatitudo*, seine vollendete Glückseligkeit findet... Der Mensch hat das Gravitationszentrum seines Strebens außerhalb seiner. *Finis cuius* seines Tuns und Lassens ist Gott, und in der Liebe zu Gott findet er seine Erfüllung. Zur christlichen Lehre aber gehört wesentlich die Lehre von der Sünde. Diese Lehre hat die Bedeutung, dass die teleologische ‚Normalverfassung‘ des Menschen nicht am durchschnittlichen Realverhalten ablesbar ist. Denn das durchschnittliche Realverhalten ist bereits Resultat eines Abfalls, einer Perversion und Inversion der natürlichen Finalität, durch welche der Mensch – entgegen seiner eigentlichen, vernünftigen Natur – nicht das wirkliche Gravitationszentrum des Universums, Gott, sondern sich selbst zum letzten ‚Um...willen‘ macht... Die Wiederherstellung der ursprünglichen Strebensrichtung geschieht unter Bedingungen der Erbsünde nur durch eine Bekehrung, in der diese Selbstbezogenheit des Willens ausdrücklich negiert wird. Während die durchschnittliche Verfassung von Menschen bestimmt ist durch Selbstliebe bis zur Gottesverachtung, ist die Zugehörigkeit zum Reich Gottes bestimmt durch Gottesliebe bis zur Selbstverachtung.“¹⁵ Deutlich ist die Anspielung auf die augustinische Zwei-Reiche-Lehre, deutlich wird auch das neutestamentliche Grundmuster der Bekehrung, das bekanntlich im Leben des hl. Franziskus eine große Rolle spielt. Dieses Grundmuster begegnet im Neuen Testament in zweifacher Form: einmal als gleichsam intrinsische Bekehrung der erinnernden Reue und inneren Umkehr, die dann die äußere Rückkehr zum ursprünglich Guten, nämlich zu Gott, vorbereitet; dafür steht insbesondere das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11-32) mit der erinnernden Einsicht in das eigene Elend, und zwar gerade zu dem Zeitpunkt, als er zwar den äußeren Hunger hätte stillen können mit den Futterschoten der Schweine, der innere Hunger nach ungeschuldeter Liebe aber ungestillt blieb im Anblick der Futterschoten, „denn niemand gab ihm davon“.

Und sogleich folgt: „Da ging er in sich“ – dem inneren Nachdenken folgt die Erinnerung an die verloren gegangene Liebe des Vaters, die es durch mühsame Rückkehr wiederzugewinnen gilt. Hier ist der Arme, den es zu heilen gilt, das eigene Ich selbst, das bei den Schweinen sein Genüge zu finden meint, statt nach den Sternen des wahren Glücks und der wahren Liebe zu greifen. Das zweite Grundmuster der Bekehrung ist demgegenüber eher extrinsisch, eine Bekehrung der mitleidenden Auflehnung gegen die Normalität des fremden Elends; dafür steht das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25-37) und des Armen abseits der Straße, bei dessen Anblick man „von Mitleid bewegt“ wird und zur helfenden Heilung schreitet.

Die Entwicklung der Theologie und Ethik

Mit den heidnischen Religionen verband sich im eigentlichen Sinn keine umfassende Sozialethik, auch wenn es starke Ansätze individueller Tugendethik gibt, etwa in der Stoa. Und auch das Christentum entwickelte zunächst in der Frühzeit keine soziale oder politische Ethik im modernen Sinn. Im Zentrum des Interesses stand stets die persönliche und höchst individuelle Bekehrung, aber die Brücke zur politisch relevanten Sozialethik war doch vorgezeichnet und wurde bald schon zaghaft beschritten. „Die politischen Institutionen waren an sich kein Gegenstand christlicher Reflexion. Was das Christentum leistete, war etwas anderes: die konsequente Betrachtung des Politischen unter dem Gesichtspunkt der persönlichen, allerdings von religiösen Autoritäten bestimmten Entscheidung.“¹⁶ Papst Gelasius I. (492 – 496) entfaltet schließlich die augustini-sche Zwei-Reiche-Lehre zur Zwei-Gewalten-Lehre, und dies ist dann in der Tat neu gegenüber dem politischen Denken der heidnischen Antike, aber konsequent in der Weiterentwicklung der politischen Eschatologie des Alten Testaments. Zugleich damit entfaltet sich die Differenzierung von sakramentalem *forum internum* (der innere Marktplatz der menschlichen Seele und ihrer Entscheidungen) und politischem *forum externum* (der äußere Marktplatz der menschlichen Gesellschaft und des Staates und der dortigen Entscheidungen), die zwar voneinander unterschieden bleiben und daher auch als Staat und Kirche, Politik und Religion unterschieden sind und dennoch aufeinander bezogen sind, und zwar in der augustinischen Rangfolge des Innen vor dem Außen: Erst eine innere Bekehrung verwandelt die äußeren Umstände, aber zugleich stützen und ermöglichen äußere gerechte Zustände eine innere Bekehrung des Menschen zum Guten, der ohne äußere Gerechtigkeit der inneren Lieblosigkeit zum Opfer fiele. Auf diesem Hintergrund entwickelt sich das Chris-

tentum allmählich in den zwei Gleisen von Dogma und Ethik, von Orthodoxie und Orthopraxie und die Ethik nochmals in den zwei Ausfaltungen von Tugendethik und Sozialethik. Dem Glauben an den liebenden Schöpfergott entspricht ein Leben der Gottebenbildlichkeit, das durch die Sakramente der Kirche ermöglicht und motiviert wird. Daraus entstehen bis zum Hochmittelalter die drei Säulen eines christlichen Systems der planmäßigen Verwandlung von Zeit und Geschichte im Angesicht der Ewigkeit: die Inkarnationstheologie mit dem zentralen Begriff der Gottebenbildlichkeit, die Kreuzestheologie mit dem Glauben an die Überwindung des Bösen durch die größere Liebe Gottes, die Geschichtstheologie mit einem ausgearbeiteten Begriff der Entwicklung und des Fortschritts von Mensch und Menschheit. Dieser Fortschritt der Menschheit wird nun erstmals systematisch als Ethik verstanden, und zwar in der von Gott gewährten Zeit als Geschichte eines solchen ethischen Fortschrittes: „Ein neues Zeitgefühl lag in der Bedeutungsverschiebung von ‚saeculum‘ und der neuen missionarischen Gesinnung zur Reform der Welt beschlossen. Eine verhältnismäßig statische Sicht von der politischen Gesellschaft wurde von einer dynamischeren abgelöst; man beschäftigte sich jetzt mit der Zukunft der sozialen Institutionen.“¹⁷ Die päpstliche Revolution unter Gregor VII. (1073 – 1085) und das beginnende Reformpapsttum mit der Zuwendung zu den Armen dieser Welt¹⁸ bündelt diesen ethischen Anspruch des Christentums und bereitet damit den Boden für die franziskanische Ethik, einer der richtigen (den Menschen in den Blick nehmenden) Vernunft folgenden Ethik also: „Die Männer der päpstlichen Revolution hatten die prophetische Eingebung, dass Christus noch nicht wieder auf diese Welt zurückgekehrt sei, weil die Welt zu schlecht geworden war, als dass er auch nur erwägen konnte, sie zu seiner Bleibe zu machen. Und dass allein die Menschen für diese Situation verantwortlich waren. In der Tat: Seit der Bekehrung des römischen Reiches gab es zwar Christen auf der Welt, doch die Welt selbst war nicht christlich geworden. Die Kirche hatte nichts getan, um die Welt zu verändern. Im Hochmittelalter galt der Mönch als der am meisten bewunderte und beneidete Typus Mensch, gerade weil er außerhalb der Welt lebte und darauf verzichtete, auf sie Einfluss zu nehmen.“¹⁹ Das ändert sich nun mit dem Beginn der scholastischen Theologie als Denksystem bei Anselm von Canterbury und nicht zuletzt durch seine Satisfaktionslehre: Gott hat seine Gnade geschenkt und Wiedergutmachung geleistet in eigener Person. In der Nachfolge Christi aber kann nun jeder getaufte Mensch Wiedergutmachung in seinem eigenen Leben leisten: „In diesem Schema erhält das menschliche Handeln wieder einen Sinn. Denn von nun an zählt jede menschliche Tat, wie endlich sie

auch sein mag, in der Bilanz. Was auch immer jeder einzelne tut, gut oder böse, es ist wirklich von Belang.“²⁰

Franziskanische Ethik: Nachfolge des armen und leidenden Christus

Der amerikanische Sozialwissenschaftler Rodney Stark macht darauf aufmerksam, dass am Ursprung eines ethisch gebändigten Kapitalismus und einer Ethik des Kapitalismus schon ganz früh, im 9. Jahrhundert, das augustinisch und benediktinisch inspirierte Mönchtum und damit schon die augustinische Theologie steht, insofern Preis durch Begehren (und Knappheit) verursacht wird und so die Welt des Erdenstaates durch Begehren und Erwerb und Nutzung sich aufbaut, dem gegenüber das Kloster eine Gegenwelt bilden will und soll.²¹ Damit steht fest, dass schon im Hochmittelalter eine Ethik des Kapitalismus beginnt. Rodney Stark unterstreicht deutlich: „It is entirely legitimate to link capitalism to a Christian ethic“²² und er verweist auf die norditalienische Armutsbewegung der „Humiliati“ im aufkommenden Kapitalismus Norditaliens. Die ethische Bändigung und Formatierung des beginnenden Kapitalismus und damit überhaupt eine beginnende Sozialethik war aber wesentlich auch eine Leistung der franziskanischen Armutsbewegung und deren Spiritualität, die von Anfang an im öffentlichen Raum der Politik agierte. Giacomo Todeschini hat ausführliche Untersuchungen zum Zusammenhang von franziskanischer Armutsbewegung und entstehender Sozialethik im Raum des italienischen Frühkapitalismus vorgelegt und formuliert prägnant: „I francescani giunsero dunque a occuparsi di politica.“²³ Die Franziskaner also bemächtigen sich geradezu der Politik und beginnen, die öffentliche Ordnung zu verändern durch ihre radikale Armut und Hinwendung zum Armen am Rand oder gar außerhalb der Gesellschaft: Modern gesprochen, verpflichten sie sich der gesellschaftlichen Inklusion und der Beteiligungsgerechtigkeit. Dabei sind zwei christliche Grundgedanken leitend: Einerseits ist es der Gedanke des Handelns Gottes in der Geschichte, der schon dominant beim hl. Augustinus begegnet und nun in der Geschichtstheologie des hl. Bonaventura, des großen Franziskanergenerals mit mächtigem Einfluss auf die sich entfaltende Spiritualität und Theologie der franziskanischen Bewegung und in einem Strom augustinischer Mystik stehend, breite Entfaltung findet, und zwar im Zeichen einer veränderten Eschatologie und Endzeiterwartung. Joseph Ratzinger notiert hierzu, bei Bonaventura liege ein „echtes Endzeitbewusstsein“ vor, diese neue Art der Eschatologie „bringt das im ursprünglich franziskanischen Bewusstsein angelegte Empfinden der Nähe des Endes

zum wirklichen Durchbruch“; hier werden Armutsbewegung und Eschatologie verknüpft, denn „in der letzten Zeit, habe Gott Männer gesandt, die freiwillig Bettler seien und arm an irdischen Dingen. Sie seien gegen die Habsucht geschickt, die am Ende der Welt zu ihrer größten Macht gelange.“²⁴ Erst mit dieser Verknüpfung aber gelingt ein echter Durchbruch zur Sozialethik, wie sie sich nun in der franziskanischen Frömmigkeit und in den franziskanischen Predigern – man denke nur an Berthold von Regensburg, David von Augsburg oder Bernhardin von Siena – breit in ganz Europa entfaltet. Wenn Christus nicht einfach das Ende der Zeit ist, das nun in Weltflucht abgewartet werden muss, sondern wenn er die Wende der Zeit zum Besseren und zum Guten ist, dann bricht endgültig die Stunde der Ethik an, die sich schon ankündigte in der Frage Gottes an Kain nach dem Brudermord „Wo ist dein Bruder Abel?“ und sich sogleich zuspitzte mit der trotzigsten Antwort des Kain „Bin ich der Hüter meines Bruders?“ Ethik ist jetzt Bewegung zum Besseren, zur Nachfolge des armen und leidenden Christus hin: Hinwendung zum Armen und Verbesserung der Lebensverhältnisse ist nun das Gebot der Stunde. Dies bündelt sich in der franziskanischen Geschichtstheologie beim hl. Bonaventura: „Zur selben Zeit, zu der in Bonaventura aus der Logik seines eigenen Denkens die Vorstellung von Christus als der Zeiten Mitte reift und so die andere von Christus als der Zeiten Ende abgetan wird, zu dieser gleichen Zeit entsteht in Bonaventura das Bewusstsein „Das Ende ist *jetzt* wirklich nahe“ anstelle der bisherigen akademischen Indifferenz gegenüber dem Zeitpunkt des Endes.“²⁵ Mit Blick auf die aufblühende Ökonomie heißt das: „Le merci dovranno trasmutarsi in strumenti di conversione“,²⁶ die Märkte sollen nicht verlassen, sondern in Instrumente der Bekehrung und der Verbesserung der Welt verwandelt werden, durch Individuen, die der Wiederkunft Christi entgegensehen im Bewusstsein, Christus sei schon in der Geschichte in Armut und Leiden gekommen und komme mir entgegen in Gestalt jedes Armen und Notleidenden, um so meine ethische Motivation zu wecken. Arm in der eigenen Lebensgeschichte Christus entgegen gehen heißt in dieser Perspektive, dem notleidenden und armen Mitmenschen zu begegnen, sein Los zu verbessern und für gerechte Strukturen des Zusammenlebens zu sorgen im Rahmen der eigenen Möglichkeiten, um so Christus zu begegnen und seine Wiederkunft vorzubereiten. Erst dies ermöglicht eine neue eschatologische Ethik. Ethik vollzieht sich im Angesicht der Ewigkeit, oder anders: Existenzialethik entfaltet sich als Sozial- und Institutionenethik und dies im Horizont der Eschatologie – jetzt und hier ist die letzte Stunde des Handelns!

Berufung zur aktiven Nächstenliebe

Andererseits und daran anschließend ist es der Gedanke der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes in der konkreten Geschichte eines Individuums, der vermittelt des Bildes von der Vermählung zwischen Gott und Mensch – zuerst in der Person Jesu Christi mit der wahren Natur von Gott und Mensch, sodann in der Person eines jeden Menschen mit der Begnadung durch Gott in der Taufe – breite Wirkung entfaltet. Jörg Träger hat dies in seinen Studien zum theologischen Hintergrund der Renaissance analysiert und zwar vom Gedanken der leidenden Menschheit Christi ausgehend: „Die *Compassio* musste demgemäß zum sozialen Faktor werden.“²⁷ Johann Baptist Metz hat diesen zentralen christlichen Begriff der „*compassio*“, des Mitleids und der tätigen Barmherzigkeit zu einem Schlüsselbegriff seiner späten politischen Theologie gemacht. So entstehen an der Wende vom Mittelalter zur Renaissance, genau zu dem Zeitpunkt, als das Leiden Christi und seine wirkliche Menschlichkeit in der Kunst dargestellt werden, die ersten „*montes pietatis*“ als genossenschaftliche Sparkassen und Pfandhäuser, die das Kapital der Reichen den Armen zugute kommen lassen. Die Vermählung (italienisch: *sposalizio*) von Gott und Mensch in Liebe fordert auch die Vermählung von armen und reichen Menschen und die liebende Gemeinschaft mit den Armen. „Das religiöse Verständnis des *Sposalizio*-Themas ist durch franziskanische Frömmigkeit wesentlich gefördert worden.“²⁸ Vermählung zwischen Gnade und Natur, zwischen Gott und Mensch muss sich fortsetzen in aktiver Ethik des Alltags zugunsten der Armen. Vermählung von Gott und Mensch meint Vermählung mit der Armut Gottes, um geistlich und ethisch reich zu werden. So wurde auch stets die Vermählung des hl. Franziskus mit der Herrin Armut verstanden.²⁹ Hinwendung zum Armen in der Nachfolge des armen Christus: Das ist, kurz gefasst das ethische Programm der franziskanischen Armutsbewegung, das sich nun entfaltet. Die Stigmatisation des hl. Franziskus kennzeichnet deutlich die Konformität des Heiligen zu Christus in seinem Leiden. Jetzt ist jeder Mensch zu dieser Konformität berufen, und zwar genau in aktiver Nächstenliebe, die zur Sozialethik wird. Dies steht „im Gravitationsfeld franziskanischer Frömmigkeit. Den Maßstab hatte der hl. Franz mit der Stigmatisation selbst gesetzt.“³⁰

Beide Gedankengänge tragen aus unterschiedlicher Richtung dazu bei, den Weg der freiwilligen Armut und des Teilens zu einer breiten Straße der Sozialethik im Zeichen der Solidarität und der Absicherung gegen existentielle Not auszubauen. Dies beginnt in den ersten beiden Jahrhunderten der franziskanischen Bewegung³¹ und setzt sich fort in der Ausar-

beitung einer systematischen katholischen Soziallehre ab der Enzyklika „*Rerum novarum*“ (1891) von Papst Leo XIII., die antworten will auf das neue Problem massenhafter Armut der Arbeiter,³² bis hin zur Enzyklika „*Caritas in veritate*“ (2009) von Papst Benedikt XVI., die sich bemerkbar aus franziskanischer Theologie speist.³³ Der grundlegende Anstoß aber bleibt gleich und die Ausfaltung aktualisiert sich: So geht der Weg vom Innen der empfundenen Armut und Liebe Christi zum Außen einer Institutionenethik, die Mitleid in Solidarität überführt. Dieser Weg einer entwickelten katholischen Sozialethik ist ohne die Gestalt des hl. Franziskus und ohne die franziskanische Theologie und Spiritualität überhaupt nicht denkbar. Franziskus vollendet Augustinus; die Sorge um den Armen erbaut die *civitas Dei*, das neue und himmlische Jerusalem.

Anmerkungen

- 1 Denzinger-Hünermann Nr. 1668.
- 2 Vgl. Klaus Demmer, *Entscheidung und Verhängnis. Die moraltheologische Lehre von der Sünde im Licht christologischer Anthropologie*, Paderborn 1976.
- 3 Vgl. Hans Reiners, *Grundintention und sittliches Tun*, Freiburg/Br. 1966.
- 4 Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* XV 7.
- 5 Vgl. ebd. XIV 28.
- 6 Augustinus, *De vera religione* III 4, 15: „ut anima sanetur“ – Daß die Seele geheilt werde!
- 7 Augustinus, *Sermo* 80.
- 8 Philippe Nemo, *Was ist der Westen? Die Genese der abendländischen Zivilisation*, Tübingen 2005, 34.
- 9 Vgl. Peter Schallenberg, *Glück in der Theologie I*, in: Dieter Thomä u. a. (Hg.), *Glück. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2011, 434 – 439.
- 10 Vgl. Graham Maddox, *Religion and the Rise of Democracy*, London – New York 1996, 34 – 45.
- 11 Vgl. zum Hintergrund Matthias Riedl, *Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit*, Würzburg 2004.
- 12 Philippe Nemo, *Was ist der Westen?*, a. a. O., 41.
- 13 Vgl. zum Hintergrund Helmut Merklein, *Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5) nach der Intention Jesu*, in: Johann Reikerstorfer (Hg.), *Gesetz und Freiheit*, Wien 1983, 71 – 95.
- 14 Vgl. II. Vaticanum, *Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“* Nr. 22.
- 15 Robert Spaemann, *Natürliche Ziele*, Stuttgart 2005, 69.
- 16 Hartmut Leppin, *Politik und Pastoral – Politische Ordnungsvorstellungen im frühen Christentum*, in: Friedrich Wilhelm Graf / Klaus Wiegandt (Hg.), *Die Anfänge des Christentums*, Frankfurt/M. 2009, 308 – 338, hier 335.
- 17 Harold J. Berman, *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, Frankfurt/M. 1991, 188.

-
- 18 Vgl. auch Ernst Werner, *Pauperes Christi. Studien zur sozial-religiösen Bewegung in der Zeit des Reformpapsttums*, Berlin 1956.
 - 19 Philippe Nemo, *Was ist der Westen?* a. a. O., 50.
 - 20 Ebd., 53.
 - 21 Rodney Stark, *The Victory of Reason. How Christianity led to Freedom, Capitalism and Western Success*, New York 2006, 58.
 - 22 Ebd., 62.
 - 23 Giacomo Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna 2004.
 - 24 Joseph Ratzinger, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventurastudien*, Freiburg/Br. 2009, 574.
 - 25 Ebd., 585.
 - 26 Giacomo Todeschini, *Ricchezza francescana*, a. a. O., 59.
 - 27 Jörg Träger, *Renaissance und Religion. Die Kunst des Glaubens im Zeitalter Raphaels*, München 1997, 174.
 - 28 Ebd., 83.
 - 29 Vgl. Kajetan Eßer / Engelbert Grau, *Der Bund des hl. Franziskus mit der Herrin Armut*, Werl 1966.
 - 30 Jörg Träger, *Renaissance und Religion*, a. a. O., 282.
 - 31 Vgl. Johannes Meier / Christoph Nebgen, *Religion und Armut*, in: Christian Spieß (Hg.), *Freiheit – Natur – Religion. Studien zur Sozialethik*, Paderborn 2010, 457 – 474.
 - 32 Vgl. Sabine Schratz, *Das Gift des alten Europa und die Arbeiter der Neuen Welt. Zum amerikanischen Hintergrund der Enzyklika *Rerum novarum* (1891)*, Paderborn 2011.
 - 33 Vgl. Stefano Zamagni, *Globalization: Guidance from Franciscan Economic Thought and Caritas in Veritate*, in: *Faith and Economics* 56(2010)81 – 109.

Zur Person des Verfassers

Prof. Dr. theol. habil. Peter Schallenberg ist Professor für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät Paderborn und Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach.