

Die Stärke der Schwachen

Vorstudien zu einem sozialetischen Programm

von Markus Vogt

Die biblische Option für die Schwachen steht quer zur vorherrschenden Logik moderner Gesellschaft. Soll sie über private Caritas hinaus soziostrukturell relevant sein, muss sie unter den Bedingungen von Wettbewerb und Konkurrenz ausbuchstabiert werden. Dabei lassen sich überraschende Potentiale christlicher Ethik entdecken: für die Kultur, in der oft gerade die Verlierer gesellschaftlich standardisierter Wettbewerbe Neues bringen, für einen Sozialstaat, der die Stärken der Schwachen fördert, oder auch für eine Erneuerung der Sozialen Marktwirtschaft durch „Kapitalisten der Nächstenliebe“.

1. Ist die christliche Option für die Schwachen weltfremd?

1.1 Ein unbequemes Erbe: Die biblische Option für die Armen

Solidarität mit den Schwachen gehört zur Substanz christlicher Ethik. Sie ist in der Bibel ein moralischer Imperativ und zugleich Ausdruck einer Gotteserfahrung: Immer wieder erwählt Gott ausgerechnet die Schwachen, Kleinen, Vergessenen und am Rande Stehenden als Träger seiner Botschaft. Abraham, ein umherirrender Viehhirte, der lange kinderlos war, wird zum Stammvater. Israel wird von Moses, einem Findelkind und später selbst Flüchtling, aus dem „Sklavenhaus Ägypten“ herausgeführt. In Erinnerung daran („Ihr wisst doch, wie es einem Fremden zumute ist; denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen.“ Ex 23,9) formulieren die Gebote soziale Schutzrechte für Fremde, Sklaven und Arme. Die Propheten ergreifen Partei für die Armen, sind unbequeme Sozialkritiker und proklamieren Gerechtigkeit als Praxis des Glaubens.¹ Der Gottesknecht tritt nicht heldenhaft-siegreich in Erscheinung, sondern wird durch sein Leiden und Mitleiden zum Erlöser. Der Messias wird als einer erwartet, der sich den Armen zuwendet (vgl. z.B. Jes 11,2). Die Armentheologie gehört zu den prägenden Traditionssträngen biblischer Überlieferung.

Jesus steht in dieser Tradition und lebt seine Sendung wesentlich in der Zuwendung zu den Schwachen. Er sieht sich gesandt, „zu verkündigen das Evangelium den Armen, zu predigen den Gefangenen, dass sie los sein sollen, den Blinden, dass sie sehend werden, den Zerschlagenen, dass sie frei und ledig sein sollen“ (Lk 4,18). Im Hungernden, Nackten, Leidenden ist Christus gegenwärtig (Mt 25). Die befreiende Zuwendung zum Schwachen ist der Ernstfall christlicher Nachfolge.

¹ Die Pflege von Recht und Gerechtigkeit, die wesentlich von der Zuwendung zu den Armen und Ausgegrenzten her verstanden werden, gilt in Israel als das konkrete Medium der Gottesbeziehung und steht gleichberechtigt neben dem Gottesdienst. Das ist nach Jan Assmann die entscheidende kulturgeschichtliche Innovation des altisraelischen Glaubens: Assmann 2000, 149–153.

Die frohe Botschaft Jesu verkündet, dass das Heil bedingungslos geschenkt wird. Im Mittelpunkt steht der *Indikativ* der Heilzusage, nicht der *Imperativ* von Sollensforderungen. In dieser Perspektive des geschenkten Heils ist der Unterschied zwischen stark und schwach in physischer, sozialer oder moralischer Hinsicht nicht relevant. Stattdessen werden Macht und Establishment immer wieder neu in Frage gestellt, nicht weil andere Machthaber und Ordnungssysteme an ihre Stelle treten sollen, sondern weil sie daran gemessen werden, ob sie die Schwachen integrieren und das Verlorene suchen (vgl. die Gleichnisse vom Erbarmen in Lk 15).

Im privaten Bereich der Nächstenliebe findet diese Ausrichtung der Ethik auf die Zuwendung zum Schwachen – wenigstens theoretisch – große Zustimmung. Im politischen oder gar wirtschaftlichen Bereich gilt die Option für die Schwachen dagegen als naiv und weltfremd. Auch für die Kirche selbst ist sie unbequem und geriet immer wieder in Vergessenheit. Deshalb strebte Johannes XXIII. eine Erneuerung der Kirche als „Kirche der Armen“ an, was im Zweiten Vatikanischen Konzil programmatisch aufgegriffen wurde: ekklesiologisch durch Distanz gegenüber irdischer Herrlichkeit und das Postulat steter Bereitschaft zu Umkehr und Buße (*Lumen gentium* 8,3) und sozialetisch durch das diakonische Selbstverständnis ihres Sendungsauftrages in *Gaudium et spes* (bes. 23–32). Schrittmacher der Entfaltung dieses Ansatzes wurde die lateinamerikanische Kirche, die sich in den Konferenzen von Medellín (1968) und von Puebla (1979) die „klare und prophetische, vorrangige und solidarische Option für die Armen zu eigen“² machte. Daraus entstand der sozialetische Leitbegriff *Option für die Armen*, der heute in kaum einer kirchlichen Stellungnahme zu sozialen Problemen fehlt. In ihm bündelt sich die immer wieder neu provokative und unbequeme In-Frage-Stellung etablierter Rangordnungen in Kirche und Gesellschaft.

1.2 Die Option für die Starken in der modernen Wettbewerbsethik

Die biblische Option für die Schwachen steht quer zur Logik moderner Gesellschaft: Diese ist von der Idee des Wettbewerbs geprägt, die man als Option für den Starken und Siegreichen umschreiben kann. Sie hat durchaus ihre eigene ethische Berechtigung, insofern sich der Wettbewerb als Motor von Wohlstandsentwicklung, Leistungsanreiz und wirtschaftlicher Dynamik bewährt hat, was zugleich ein hohes Maß an Freiheit und Chancengleichheit ermöglicht.³

Wesentliche Reformen und Entwicklungen der Gegenwart, insbesondere die Globalisierung und Liberalisierung der Märkte, sind von der ethisch-politischen Idee des Wettbewerbs geprägt. Dazu gehört nicht zuletzt die im Jahr 2000 beschlossene Lissabon-Strategie der EU, die Europa zum wettbewerbsstärksten Wirtschaftsraum der Welt ma-

² In den Dokumenten der Bischofssynode von Puebla findet sich die zitierte Passage unter der Ziffer 1134. Vgl. dazu Beozzo 2006, bes. 455–460.

³ Programmatisch für diese ethisch-politische Wertschätzung des Wettbewerbs ist der kurze, aber sehr einprägsame Aufsatz „Wettbewerb als Entdeckungsverfahren“ von Friedrich August von Hayek: Hayek 1968; vgl. zur ethischen Analyse der Licht- und Schattenseiten des Wettbewerbs Vogt 2008.

chen will.⁴ Die Lissabon-Strategie ist der Impulsgeber für zahlreiche Reformen bis hin zu Weichenstellungen in der deutschen Arbeitsmarkt-, Bildungs- und Familienpolitik.

Die Logik des Wettbewerbs findet sich keineswegs nur in der Wirtschaft. Sie liegt als institutionelle Leitidee auch der Demokratie zugrunde, insofern diese eine Ordnung des Wettbewerbs um Wählerstimmen ist. Auch die Wissenschaft und damit unser Universitätsleben organisieren wir zunehmend durch Wettbewerbsprozesse (was mangels klarer und sachlich angemessener Kriterien dazu führt, dass bisweilen eher Quantität und Selbstdarstellung als Qualität gefordert und gefördert werden). Die Idee des Fortschritts durch Wettbewerb ist seit Charles Darwin in der Naturdeutung, seit Adam Smith in der Wirtschaft und seit Karl Popper in der Erkenntnistheorie das wohl erfolgreichste wissenschaftstheoretische Leitkonzept der Neuzeit.⁵

Vor diesem Hintergrund betrachten nicht wenige Vertreter der *new economy* die christliche Ethik der Solidarisierung mit den Schwachen als Teil einer „alten Ethik“, die bevormunde und gleichmache und die einer Ethik der Leistung und des Erfolgs weichen müsse.⁶ Nur die neue Ethik der Option für den Starken sei fähig, sich dem globalen Wettbewerb zu stellen und die Kreativitätspotentiale des Einzelnen zur Entfaltung zu bringen.⁷ Die moralische Bevorzugung des Schwachen führe dagegen zur Nivellierung nach unten, weil sie die Leistungswilligen ausbremse, indem sie den Lohn ihrer erfolgreichen Anstrengung kollektiviere. Die christliche Ethik breite unter dem Deckmantel des Begriffs „soziale Gerechtigkeit“ eine soziale Hängematte aus, statt den Einzelnen zu motivieren, sich selbstverantwortlich auf seine eigenen Stärken zu besinnen und diese zur Entfaltung zu bringen.

Ohne Zweifel fördert der Wettbewerb ein hohes Maß an Kreativität, Leistung und Wohlstandsentwicklung. Ist er deshalb moralisch und ordnungsethisch besser als die hergebrachte Identifizierung des Guten mit altruistischem Vorteilsverzicht und der selbstlosen Hilfe für den Schwachen? Ist Wettbewerb von seiner Wirkung her solidarischer als Teilen? Diese These bringt der Münchner Wirtschaftsethiker Karl Homann auf den Punkt: „Wettbewerb ist die effizientere Form der Caritas unter den Bedingungen moderner Gesellschaft.“⁸

Die Kritik traditioneller Solidaritätsethik ist nicht neu: So charakterisiert bereits Nietzsche die christliche Ethik als Moral der Missgerateten und Schlechtweggekommenen, als eine Herden- und Sklavenmoral, die dem Ressentiment der Schwachen entspringe.⁹ Die platonisch-christliche „Wertoptik“ der Bevorzugung der Schwachen entspringe einer moralischen Krankheit der Lebensverneinung, in der die Schwäche zum Verdienst „umgelogen“ werde.¹⁰

⁴ Europäische Kommission 2005.

⁵ Vogt 1997, 192–159.

⁶ So z.B. der langjährige Präsident des Bundesverbandes der Deutschen Industrie, Hans-Olaf Henkel, in seinem Buch „Ethik des Erfolgs. Spielregeln für die globalisierte Gesellschaft“: Henkel 2002.

⁷ Ebd., 237.

⁸ Homann 2002, 20.

⁹ Zugleich diene sie dem Machtwillen derjenigen, die diese Moral predigen, nämlich der Priester (Zur Genealogie der Moral I, 7: Nietzsche 1968, 280–282).

¹⁰ Zur Genealogie der Moral I, 14: Nietzsche 1968, 295f.

Man kann die Polemik von Nietzsche entrüstet zurückweisen, man kann sich von ihr aber auch den Blick schärfen lassen für manche Formen der Fehlinterpretation eines christlichen Ideals. Wer die Bibel genau liest, findet in ihr auch Passagen, die sich als Option für den Starken lesen lassen, so etwa das Gleichnis von den Talenten: Wer viele Talente hat und sie einsetzt, der wird Überfluss haben. „Wer aber nicht hat, dem wird auch das, was er hat, weggenommen werden.“ (Mt 25,29) Christliche Ethik fordert den vollen Einsatz der eigenen Talente. Wer Gottes Hilfe als Ersatz für eigene Anstrengung erhofft, wird enttäuscht. Die Hilfe, die wir anderen schulden, zielt nicht auf eine Egalisierung von Unterschieden oder auf paternalistisches Mitleid, sondern auf eine solidarische Ermöglichung von Eigenverantwortung.¹¹

1.3 Jenseits des Paternalismus: Wie ist das Soziale neu zu denken?

Die übliche Lösung des Zuordnungsproblems von Wettbewerb und Solidarität besteht darin, dass man die radikalen Forderungen christlicher Ethik als eine Art Sondermoral für wenige definiert und ihnen eine alltags- und politikfähige Minimalmoral gegenüberstellt. Solidarität wird privatisiert. Ihr Sinn liege darin, eine Art Schutzraum und Gegenwelt zur rauen Wirklichkeit des gesellschaftlichen Existenzkampfes zu schaffen. Angesichts der enormen Kräfte, die der Wettbewerb zu entfesseln vermag, steht ein solcher ethischer Dualismus, der sich auf die Pflege moralischer Biotope zurückzieht, jedoch von Anfang an auf verlorenem Posten.

Wenn sich Nächstenliebe ins rein Private abdrängen lässt, geht die kritische, sozial-regulative und gesellschaftlich-gestaltende Kraft des Christentums verloren. Ein solches Verständnis des Glaubens, das „vor den tatsächlichen sozialen Unheils- und Unrechtsbefindlichkeiten dieser Welt weitgehend resignieren muss, steht damit letztlich auch in Gefahr, ... sich dominierend als einen eher passiven Erwartungsglauben zu begreifen“¹² und „in eine die geschichtlichen Unrechtslagen verfestigende ... Moral des Verzichts, der Schicksalsergebenheit und der sozialen Subordination“¹³ verkehrt zu werden. Das Hochethos Jesu lässt sich nicht in ein geschlossenes System fassen, das man als Sonderweg für wenige dem Weltethos der vielen gegenüberstellen könnte. Es geht vielmehr um einen radikalen Anspruch, der als Grund des Sittlichen allem kategorialen Handeln der Christen zugrunde liegt und ihm eine neue Intentionalität verleiht.¹⁴

Auch analytisch ist die antithetische Entgegensetzung von Wettbewerbs- und Solidaritätsmoral unbefriedigend. Denn Solidarität findet sich nicht nur außerhalb des Wettbewerbs, sondern verwirklicht sich in wesentlichen Aspekten auch durch ihn, z.B. indem

¹¹ Zu der vielschichtigen Diskussion zwischen Egalitarismus und Nonegalitarismus um den Stellenwert der Gleichheit für philosophische und theologische Konzeptionen von Gerechtigkeit vgl. Kersting 2005; Schnabel 2006. Der Begriff des Mitleids hat insbesondere durch den von Johann Baptist Metz vertretenen Ansatz der *Compassio* in der neueren politischen Theologie eine Differenzierung erfahren, durch die der Vorwurf Nietzsches entkräftet wird. In dem als *Compassio* verstandenen Mitleid geht es gerade nicht um Paternalismus, bloße Umverteilung oder Nivellierung, sondern um personale Zuwendung, die dem Schwachen hilft, seine eigenen Potentiale und seine Würde zu entdecken. Vgl. Metz et al. 2000.

¹² Korff 1985, 187.

¹³ Ebd., 188.

¹⁴ Vgl. dazu Honnfelder 1993, 20.

Wettbewerb als anonyme Handlungskontrolle Kooperationsdruck erzeugt und dazu motiviert, gute Produkte günstig anzubieten.¹⁵ Vielen Entwicklungsländern wäre durch faire Wettbewerbsbedingungen im Welthandel weit mehr geholfen als durch direkte sozialpolitische Unterstützung. Nicht nur der Mangel an Solidarität, sondern auch der Mangel an Wettbewerb ist eine wesentliche Armutsursache in der modernen Welt.

Wir haben zugleich zu viel und zu wenig Wettbewerb. Es fehlt an einer exakten Analyse seiner Bedingungen und Grenzen, die eine konstruktive Zuordnung zu solidarischen Prinzipien ermöglicht. Eine solche Differenzierung und Integration ist entscheidend dafür, dass sich theologische Ethik ernsthaft zum Thema Wirtschaft äußern kann, ohne sich in moralisierendem Leerlauf zu verlieren. Es ist notwendig, das Soziale selbst neu zu denken, indem Solidarität und Eigenverantwortung, Wettbewerb und Schutz der Schwachen unter den sich ändernden Bedingungen moderner Gesellschaft neu ausbuchstabiert und ineinander gedacht werden.

Auch innerhalb der Kirchen und der christlichen Sozialethik gibt es hierzu heftige Kontroversen: Im Dezember 2003 hat die Deutsche Bischofskonferenz die Schrift „Das Soziale neu denken: Für eine langfristig angelegte Reformpolitik“¹⁶ veröffentlicht. Die einen sehen darin eine Abkehr von der Tradition des sozialen Katholizismus, der zuletzt im Gemeinsamen Wort der Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“¹⁷ seinen authentischen Ausdruck gefunden habe. Die anderen begrüßen die Bereitschaft, sich auf veränderte Bedingungen sozialstaatlichen Handelns einzustellen und angesichts des globalen Wettbewerbs, des demografischen Wandels und gewandelter Mentalitäten ein neues Denken zum langfristigen Wohl aller zu wagen. *Solidarität mit den Schwachen* heißt das Schlagwort der einen Seite, *Eigenverantwortung durch subsidiäre Strukturen und Anreize* das der anderen.¹⁸

Im November 2007 hat sich das Zentralkomitee der deutschen Katholiken mit der Erklärung „Mut zur Zukunft – Verantwortung des Einzelnen und des Sozialstaates angesichts neuer Risiken“¹⁹ in die Debatte eingemischt. Leitidee dieser Schrift ist eine „christliche Risikoethik“, die angesichts der vielschichtigen Umbrüche und Herausforderungen, die für viele nicht individuell zu bewältigen seien, eine vorsorgende Verknüpfung sozialstaatlichen Handelns mit einer aktiven Arbeitsmarkt-, Bildungs- und Familienpolitik fordert.

In diesen Schriften, die hier nur exemplarisch für eine Vielzahl von Stellungnahmen genannt sind, geht es nicht primär um einzelne Reformvorschläge, sondern um eine Richtungsentscheidung in der Interpretation des „Sozialen“. Zur Debatte steht ein Kernbestand des gesellschaftlichen Selbstverständnisses. Wie sind die Ziele der Solidarität mit den Schwachen sowie die Sicherung von Freiheit und Wohlstand unter den heutigen Bedingungen zu gewährleisten? Will man in dieser Frage nicht bei halbherzigen Kompro-

¹⁵ Vgl. dazu Hayek 1968 sowie Vogt 2008, 49f.

¹⁶ DBK 2003.

¹⁷ EKD; DBK 1997.

¹⁸ Zur theologisch-ethischen Debatte vgl. Gabriel; Große-Kracht 2004; Schramm et al. 2006; Kleinschwärzer-Meister et al. 2007.

¹⁹ ZdK 2007.

müssen stehen bleiben, die letztlich niemandem weiterhelfen, bedarf es einer vergleichenden Analyse der Logik des Wettbewerbs und der Logik des Evangeliums. Denn nur so ergeben sich Differenzierungen, die das Soziale nicht als Mitleidsmoral oder weltfremden Altruismus denken, sondern wettbewerbsbefähigend als Entdeckungsverfahren für die Stärke der Schwachen.

2. Die Logik des Wettbewerbs und die Logik des Evangeliums

2.1 Die Schwäche der Starke: Zwänge des Konkurrenzdenkens

Die sozialen und ökologischen Leitplanken der Weltwirtschaft sind unterentwickelt. Wir haben nicht einmal in Ansätzen eine Weltsozialordnung, die den 1,3 Milliarden *absolut Armen* ein menschenwürdiges Dasein ermöglichen könnte.²⁰ Durch die Verbindung der aggressiven Dynamik des unregelmäßigten Wettbewerbs mit Korruption, politischer Instabilität und Kriegen ist der Kampf um Rohstoffe, Energie, Wasser, Nahrungsmittel, Arbeitsplätze und Absatzmärkte heute für einen großen Teil der Menschheit zum existentiellen Daseinskampf geworden. Die Vorstellung, dass sich wirtschaftliche Stärke automatisch durch die *invisible hand* des Marktes zum Wohle aller auswirke, hat sich als Irrtum erwiesen.

Die Produktionskraft moderner Wirtschaft ist stark. Ihre Integrationskraft erweist sich derzeit aufgrund mangelnder kultureller und politischer Voraussetzungen besonders in der Mehrzahl der Entwicklungsländer als schwach. Auch in der reichen Stadt München breitet sich das Phänomen einer neuen Armut aus: 177.000 Menschen, etwa 13 Prozent der Bevölkerung, leben derzeit unterhalb der Armutsgrenze.²¹

Die Begrenzung des Wettbewerbs sowie seine Umlenkung auf langfristige und gesamtgesellschaftlich wünschenswerte Ziele sind zu einer Schlüsselfrage politischer Steuerung geworden. Ohne Selbstbegrenzung wird das derzeitige Modell der wirtschaftlichen und technischen Entwicklung an seinem eigenen Erfolg scheitern, weil seine globale Ausbreitung und die mit ihm verbundene Dynamik des Wachstums die sozialen und ökologischen Voraussetzungen von Wohlstand destabilisieren. Der Zwang zu ständiger Steigerung erweist sich als eine systemische Schwäche moderner Wettbewerbswirtschaft.

Spieltheoretisch kann man den Wettbewerb als Vektorraum umschreiben, der sich, wie die Oberfläche eines Meeres im Wellengang, ständig ändert: Alle streben stets nach oben, aber weil es im Wettbewerb nicht auf die absolute, sondern auf die relative Position ankommt und diese sich mit der Bewegung der Spielteilnehmer ständig ändert, gibt es kein dauerhaftes Oben. Wenn nämlich alle auf dem „Wellenberg“ einer angestrebten Position angekommen sind, dann sinkt der relative Vorteil und ein neues, anderes Ziel muss ange-

²⁰ Aktuelle Analysen und Zahlen zur weltweiten Armutsentwicklung finden sich auf der Webseite des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit im Kontext des Millenniumsprogramms, das sich vorgenommen hat, die globale Armut bis 2015 zu halbieren; vgl. www.bmz/de/millenniumsentwicklungsziele/mdg1.html.

²¹ Sozialreferat der Stadt München 2004. Neuere Zahlen sind derzeit nicht verfügbar. Angesichts der gerade für das Leben in einer so teuren Stadt wie München unzureichenden Sätze von Hartz IV bedarf es erheblicher sozialpolitischer Anstrengungen, dass sich der Anteil nicht weiter erhöht.

strebt werden. Der Wettbewerb erzeugt eine Dynamik des Strebens nach Mehr, das aus sich selbst heraus weder Ziel noch Richtung kennt.

Grenzenloser Wettbewerb erzeugt eine Eigendynamik, die den Einzelnen zwingt, sein Handeln ständig am Vergleich zum Konkurrenten auszurichten, immer mehr und schneller zu produzieren und Statussymbole zu besetzen. Bei den üblichen gesellschaftlichen Wettbewerbsprozessen entsteht viel Hektik, in der sich keineswegs immer die Besten durchsetzen. Die ständige Konkurrenz lässt kaum Atempausen, um langfristige Ziele und Sinnperspektiven zu bedenken. Die Logik des Wettbewerbs fördert instrumentelle Vernunft, die in unserer Gesellschaft hoch ausgebildet ist, lässt aber wenig Raum für autonome Selbstbestimmung durch Werte, die jenseits seiner Logik liegen.²² So treibt der globale Wettbewerb die Weltgesellschaft gegenwärtig in eine atemlose Beschleunigung, die man – frei nach Mark Twain – nach dem Muster deuten kann: „Als sie das Ziel aus den Augen verloren, verdoppelten sie ihre Geschwindigkeit.“

Ziel einer am Wohl des Menschen ausgerichteten Wirtschaft ist nicht maximale Güterproduktion, sondern Freiheit – so der Nobelpreisträger Amartya Sen in seinem Buch „Development as Freedom“.²³ Im Mittelpunkt des anhand von Analysen der Hungerbekämpfung entwickelten Konzeptes steht die Fähigkeit der Armen, die von ihnen benötigten Güter selbst zu produzieren und zu tauschen (*capacity building*). Man kann Sens Ansatz beschreiben als Paradigmenwechsel von der Versorgung der Armen zur Konzentration auf die sozialen und kulturellen Bedingungen dafür, dass sie ihre eigenen Potentiale entdecken und entfalten. Der Erfolg moderner Wirtschaft sollte nicht primär daran gemessen werden, wie viele Güter sie produziert und welche Gewinne sie abwirft, sondern daran, ob sie gute Arbeit für alle bietet und die Fähigkeiten der vielen hundert Millionen Menschen, die arbeitslos und extrem arm sind, besser zu integrieren vermag.

2.2 Die Stärke der Schwachen und ihre anthropologische Bedeutung für eine humane Gesellschaft

Oft sind es gerade die Unangepassten und die Verlierer der gesellschaftlich standardisierten Wettbewerbe, die Neues bringen. So waren jedenfalls viele Pioniere, die neue Wege in Malerei, Literatur, Musik und Wissenschaft eröffneten, zunächst gescheitert und mussten lange auf den Erfolg warten, z.B. *Vinzenz van Gogh*, der in seinem ganzen Leben nur ein einziges Bild verkauft hat, *Robert Musil*, der Jahrzehnte an einem Werk schrieb, das er nie fertig brachte (dem „Mann ohne Eigenschaften“), *Lise Meitner*, deren Entdeckung der Kernspaltung in einen Nobelpreis für Otto Hahn mündete, *Johanna von Orléans*, die mit ihren Visionen lange ausgelacht wurde, oder *Franz Schubert*, dem zu Lebzeiten nur spärliche Anerkennung zuteil wurde und der verarmt starb; selbst *Thomas von Aquin*, der heute als *der* Kirchenlehrer gilt, konnte nicht verhindern, dass einige zentrale Aussagen von ihm als Häresie verurteilt wurden. Viele große Künstler und Wissenschaftler haben erst posthum Anerkennung und Erfolg gefunden. Dies ist insofern nicht überraschend, als

²² Das Compendium der Soziallehre der Kirche bezeichnet dies als Verkehrung der Ziele und Mittel (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden 2006, Nr. 348).

²³ Sen 2002, 13–23 sowie 24–48.

ihre Bedeutung gerade darin liegt, dass sie ihrer Zeit voraus waren und gewohnte Sichtweisen, Methoden und Maßstäbe in Frage stellten.

Anthropologisch und kulturell sind Krisen oft auch besondere Chancen. Eine Gesellschaft, die Menschen, die in den standardisierten Bewertungssystemen nicht reibungslos funktionieren und folglich schwach erscheinen, schnell ausgrenzt, beraubt sich möglicherweise der kreativsten Potentiale künftiger Leistungsträger. Solidarität mit Menschen in Krisen und Distanz gegenüber kurzfristiger Ergebnisorientierung kann ein Entdeckungsverfahren für schöpferische Talente von morgen sein. Innovation braucht Schönräume.

Über die genannten kulturtheoretischen Aspekte hinaus lässt sich die Stärke der Schwachen auch in psychologischer Hinsicht verdeutlichen: Menschliche Stärke zeichnet sich nicht durch die Abwesenheit von Schwächen aus, sondern vor allem durch die Fähigkeit, die eigenen Schatten zu integrieren. Schwächen können zu Stärken werden, wenn die Erfahrung eigener Verletzlichkeit sensibel macht für die Wahrnehmung sozialer Unachtsamkeiten und Ausgrenzungen. Wenn das Bewusstsein der eigenen Grenzen die Geduld und Toleranz gegenüber den Schwächen anderer fördert, werden sie zum Ausgangspunkt für die Entwicklung menschlicher Stärken.

Vorbild für einen Paradigmenwechsel im Umgang mit Schwäche und Hilfsbedürftigkeit kann die sozialpädagogische Diskussion über Strategien zur Bewältigung sozialer und gesundheitlicher Krisen sein: Statt der traditionellen Konzentration auf die Defizite und Schwächen, die durch Hilfe von außen überwunden oder geheilt werden sollen, wird eine Konzentration auf die Ressourcen und Stärken, die es zu entdecken und zu entfalten gilt, gefordert.²⁴ Die Entmündigung durch Experten der Fürsorgepädagogik, die nicht selten durch ihre Hilfeangebote Abhängigkeiten zementieren, soll vermieden werden zugunsten von eigenaktiver Problembewältigung. Durch den Zugang zu Information, Bewusstmachung der eigenen Potentiale sowie durch die Kommunikation in Selbsthilfegruppen und zivilgesellschaftlichen Initiativen können die Klienten auch in Krisensituationen eine relativ hohe Autonomie wahren. Nach Maßgabe dieses Konzeptes, das in unterschiedlichen Ausprägungen als Ressourcenansatz, Empowerment oder Salutogenese entfaltet wird, ist Sozialarbeit nur dann erfolgreich, wenn sie die Stärken der Schwachen zu entdecken und zu fördern vermag.

2.3 „Die Letzten werden die Ersten sein“ – Transzendierung der Maßstäbe von Erfolg

Das Christentum ist keine Religion der Siegertypen: Literarisch ist eine der wesentlichen Besonderheiten der Bibel, dass sie die Geschichten von Verlierern und Menschen, die Krisen durchmachen, schuldig werden oder gescheitert scheinen, bewahrt – sei es der Prophet *Jeremias*, der das drohende Exil nicht aufhalten kann, *Jonas*, der vergeblich vor dem Auftrag Gottes davonrennt, oder *Petrus*, der seinen Herrn verleugnet und dennoch zum „Fels“ der Kirche ernannt wird. „Die Geschichtsschreibung der Juden ist von An-

²⁴ Herriger 2002.

fang an um Wahrhaftigkeit bemüht, nicht nur, was die eigene Herkunft, sondern auch was den eigenen Charakter betrifft. Keine Schwäche, kein Versagen wird verschwiegen.“²⁵

Was vor Gott zählt, ist nicht mit dem identisch, was unter Menschen als Erfolg gilt. Immer wieder sind es Außenseiter, scheinbar schwache Menschen wie der junge David im Kampf gegen Goliath, Fremde wie Ruth, Sünder wie Zachäus, Andersgläubige wie der Samariter oder Leute aus dem einfachen Volk wie Maria und Josef, auf die Gott baut. Die Bibel erzählt „von einem Gott, der mit den Schwachen ist, von einem Gott, der keine Helden benötigt, weil er die Schwachen stark macht“²⁶. Gott umgürtet die Schwachen mit Stärke (1Sam 2,4) und macht den Stein, den die Bauleute verwarfen, zum Eckstein (Mk 10,12par).

Christus selbst scheint am Kreuz gescheitert. Der Messias ist nach biblischer Tradition kein göttlich überhöhter Superheld, der alles kann und Unterwerfung fordert (wie es beispielsweise das Selbstverständnis der römischen Kaiser war), sondern einer, der sich auch in seiner Schwäche und Verletzlichkeit zeigt. Wenn Gott selbst die menschliche Schwäche angenommen hat, dann ist diese aus ihrer Verlorenheit befreit und in die Gegenwart Gottes hineingenommen. Der Christusglaube fordert nicht sklavisches Unterwerfen unter die Macht des siegreichen Gottes heraus, sondern die Erkenntnis der Würde des von Gott geschaffenen Menschen. Gott will in der Zuwendung zum Nächsten entdeckt und vergewärtigt sein. Er steht auf der Seite der Entrechteten. Das ist die Stärke der Schwachen. Dieses christliche Glaubensprogramm hat bis heute nichts von seiner revolutionären Kraft verloren.

Die Maßstäbe Gottes transzendieren jede Rangordnung unter Menschen: „Wer bei euch der erste sein will, der sei der Diener aller.“ (Mk 10,44) Er stürzt die Mächtigen vom Thron (Lk 1) und gibt die Verirrten nicht verloren (Lk 15). Das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit ermutigt, immer wieder einen neuen Anfang zu wagen, und verpflichtet die Gläubigen, solche Chancen anzubieten. Es befreit von Abhängigkeiten und Ängsten und kann ungeahnte Potentiale freisetzen. Die Logik des Reiches Gottes zielt auf eine Kultur der Anerkennung. Sie ermöglicht Leistung aus Freude statt aus Angst. Entscheidend dafür ist eine Beziehung, die den anderen in seiner Würde achtet und ihn nicht auf seine Grenzen festlegt, sondern auf seine Fähigkeiten hin anspricht. Die Basis christlicher Ethik ist weder Mitleid noch das Versprechen einer himmlischen Belohnung als Leistungsanreiz, sondern das Liebesprinzip. Liebe entdeckt die Stärke der Schwachen. Liebe ist die Form, in der sich der Glaube äußert und durch die er wirksam wird.²⁷

Das Verständnis der Ethik vom Liebesprinzip her, das auf eine Kultur der Anerkennung und Ermutigung zielt, muss sich auch unter den Bedingungen von Konflikt und Konkurrenz bewähren. Nur dann ist es alltagstauglich und politikfähig.

²⁵ Nürnberger 2007, 264.

²⁶ Ebd., 265.

²⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II-II, q. 4, a. 3: „Et ideo caritas dicitur forma fidei, in quantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur.“

3. Politische Entdeckungsverfahren für die Stärke der Schwachen

Abschließend will ich an drei Beispielen zeigen, wie sich die Option für die Schwachen und Machtlosen in der Dynamik gesellschaftlicher Konflikte bewähren kann.

3.1 Empowerment der Schwachen: Orientierung für einen zukunftsfähigen Sozialstaat

Der Schutz der Schwachen hat im Sozialstaat seinen politisch-strukturellen Ausdruck gefunden. Deutschland war weltweit Pionierland in der Entstehung des Sozialstaates. Die Kirchen haben daran einen wesentlichen Anteil.²⁸ Der Katholizismus kam in einer konstruktiven Konkurrenz zum eher obrigkeitstaatlich orientierten lutherisch-preußischen Modell über eine spezifische Praxis der verbandlichen Hilfe für Schwache zur Sozialpolitik. Zuerst antwortete er auf die soziale Frage durch die Gründung von Caritaskreisen, Vinzenz- und Elisabethenvereinen sowie Vereinigungen für Krankenpflege, Kinderbetreuung und Jugendhilfe. Das Engagement religiöser Gemeinschaften zielte auf ein *Empowerment* marginalisierter Gruppen. Aus diesen karitativen Aktivitäten entwickelte sich schrittweise eine Auseinandersetzung mit den Ursachen der Not.

Das katholische Modell des Sozialstaates zielt auf eine Vermittlung und Verknüpfung von staatlichen und marktlichen Akteuren der Wohlfahrtsproduktion mit der solidarischen Aktion in Familien, Selbsthilfegruppen, Initiativen und bürgerschaftlich engagierten Verbänden.²⁹ Der Einfluss dieses Modells schwindet gegenwärtig unter der Dominanz eher calvinistisch geprägter Ideen, die unter anderem über die EU eine wettbewerbsorientierte Ausgestaltung der wohlfahrtsstaatlichen Institutionen einfordern.³⁰

Entscheidend für die aktuelle ethische Diskussion um die Gestaltung des Sozialstaates ist das Prinzip der *Subsidiarität*. Es hat zwei Seiten: (1) Negativ-begrenzend meint es den Vorrang der Zuständigkeit untergeordneter Instanzen und damit ein „Kompetenzanmaßungsverbot“ für übergeordnete Bürokratien. (2) Positiv-gestaltend meint es die Pflicht der übergeordneten, meist staatlichen Instanzen zum „hilfreichen Beistand“. Einige politische und kirchliche Stellungnahmen aus jüngerer Zeit betonen m.E. zu wenig die Zusammengehörigkeit beider Aspekte. Subsidiarität wird einseitig als Maxime der Selbstverantwortung im Sinne eines individualistisch-verdienstethischen Modells des frühbürgerlichen „self-made-man“³¹ interpretiert. Dies läuft auf eine Privatisierung von Risiken hinaus und führt zum Verlust sozialpolitischer Glaubwürdigkeit. Das anreizethisch konzipierte Modell zur Reform des Sozialstaates ist ein Bruch mit der katholischen Tradition, dessen Pointe die solidarische Ermöglichung von Selbstverantwortung ist.

Die notwendige Balance zwischen Solidarität und Eigenverantwortung gelingt nur, wenn das Sozialstaatsgebot über soziale Anspruchsrechte hinaus auch im Sinne aktiver Teilhabe- und Beteiligungsrechte interpretiert wird. Die Weichen für soziale Integration

²⁸ Vgl. Baumgartner 2005; Gabriel 2006.

²⁹ Zum katholischen Typus des Sozialstaates, der aus der Praxis dieser vielfältigen lokalen Initiativen entstand und durch vier charakteristische Oppositionshaltungen geprägt ist (anti-liberal, anti-individualistisch, anti-sozialistisch und anti-etatistisch), vgl. Kaufmann 1989, 114, und Gabriel 2006, 14ff.

³⁰ Ebd., 19f.; Kleinschwärzer-Meister et al. 2007.

³¹ Dabrock; Gabriel 2003, 403–406. Als Hintergrund verweisen die Autoren u.a. auf Pesch und Nell-Breuning.

oder Desintegration werden zunehmend außerhalb der klassischen sozialpolitischen Handlungsfelder gestellt, insbesondere im Bereich der Arbeitsmarkt-, Familien- und Bildungspolitik.³² Exemplarisch will ich im Folgenden kurz auf den Bereich der Bildung eingehen, weil hier die konzeptionelle Bedeutung der Grundidee meines Vortrags, die Stärken der Schwachen entdecken, besonders deutlich wird.

Gerechtigkeit ist heute wesentlich eine Frage der Bildung. In kaum einer Industrienation ist die Ungleichverteilung der Chancen so groß wie in Deutschland. Über Bildung werden soziale Unterschiede zementiert. Es entsteht ein explosives Gemisch aus Schulversagen, beruflicher Aussichtslosigkeit und sozialer Demütigung.³³

Nach den Ergebnissen der Pisa-Studien ist das größte Defizit des deutschen Bildungssystems, dass sich viele Schülerinnen und Schüler im unteren Leistungssegment früh abgestempelt fühlen und demotiviert sind.³⁴ Viele werden als schwach ausgegrenzt, obwohl sie bei entsprechender individueller oder häuslicher Förderung durchaus Begabungspotentiale hätten. Der Versuch einer Leistungssteigerung durch Erhöhung des Noten- und Selektionsdrucks schafft eine Atmosphäre lähmender Angst und verstärkt damit das Problem, statt es zu lösen. Aufgrund der großen Unterschiede bei den sozialen Voraussetzungen und individuellen Entwicklungen der Kinder und Jugendlichen ist eine frühe Selektion im Blick auf die Entwicklung und Förderung von Begabungen kontraproduktiv.

Demgegenüber könnte eine *Kultur der Anerkennung* Leitidee einer besseren Reform sein. Anerkennung ist die wichtigste Basis dafür, dass Kinder und Jugendliche Selbstvertrauen, Leistungswillen und Freude am Lernen entfalten. Bildung, die die Stärken der Schwachen entdeckt und fördert, ist der Adel der Pädagogik. Zugleich ist sie ein substantieller Beitrag zu Gerechtigkeit, gesellschaftlicher Integration und Wohlstandssicherung.

3.2 Erneuerung der Sozialen Marktwirtschaft durch „Kapitalisten der Nächstenliebe“

Das katholische Modell des Sozialstaates hat vor allem im Rheinischen Kapitalismus seine politisch prägende Ausdrucksform und Weiterentwicklung erfahren. So entstand das Konzept eines „sozialen Kapitalismus“, das auf dem Weg der strukturellen Verankerung von sozialer Hilfe, Schutzmaßnahmen und Dialogprozessen einen Ausgleich der Interessen zwischen Kapital und Arbeit anstrebt. Seine anthropologischen und normativen Leitideen unterscheiden sich im Blick auf soziale Absicherung deutlich von einer selektiv ausgerichteten Leistungsethik, die darauf setzt, dass die Angst vor dem sozialen Absturz alle individuellen Kräfte mobilisiert.

Die solidarische Ausrichtung des Rheinischen Kapitalismus ist keineswegs leistungsfeindlich, sondern fördert durch Sicherung in Notlagen, Ermutigung und Hilfe, Integration und Beteiligung die Fähigkeit und Bereitschaft zu individueller Leistung und Verantwortungsübernahme. Ökonomisch gesehen setzt er auf die Bewahrung und Entwicklung des Sozialkapitals. Er zielt auf aktivierende Hilfe für die Marginalisierten, ohne dabei die Dynamik der Marktprozesse auszuhebeln. Man kann dieses Konzept unter den heutigen

³² Vgl. ZdK 2007.

³³ Erklärung des Diözesanrates der Katholiken der Erzdiözese München und Freising vom 28.11.2007.

³⁴ Zur Analyse der Defizite und Stärken des deutschen Bildungssystems hinsichtlich der Fragen von Gerechtigkeit und internationalem Wettbewerb vgl. Vereinigung der Bayerischen Wirtschaft 2007, bes. 135–144.

Bedingungen durchaus treffend als „solidarische Leistungsgesellschaft“³⁵ charakterisieren. Sie unterscheidet sich ebenso von einem paternalistischen Betreuungsstaat, der entmündigt und abhängig macht, wie von einer individualistischen Anreizethik, die allein in Kategorien der Konkurrenz und abstrakter Funktionalität denkt, ohne die Wertschöpfungspotentiale sozialer Netzwerke und Vertrauensbildung in den Blick zu nehmen.

Die Zukunft der Sozialen Marktwirtschaft hängt davon ab, ob ihre Grundidee, die Integration von Wettbewerb und sozialem Ausgleich, heute neu gefunden und durchgesetzt wird. Das Soziale ist dann und nur dann wettbewerbsfähig, wenn man es als Entdeckungsverfahren für die Stärken der Schwachen entfaltet. Das Soziale ist also nicht bloß eine Entschädigung für die Nachteile der Schwachen, sondern integrales Moment einer funktionsfähigen Marktwirtschaft. Durch Risikoschutz, Bildungszugang und Beteiligung schafft eine soziale Kultur die Voraussetzungen für mehr Leistung und mehr Chancengleichheit. Damit ermöglicht der Sozialstaat ein besseres Funktionieren von Markt und Wettbewerb. Er ist eine Investition in die Leistungsfähigkeit der Bürger, damit diese auch angesichts von ungünstigen Voraussetzungen oder Schicksalsschlägen ihre Potentiale entfalten können.

Gerade die Distanz zur Deutung der Welt als Konkurrenz um knappe Güter ermöglicht ein positives Verhältnis zu einem begrenzten Wettbewerb. Er hat seine berechtigte Funktion als Motivationsanreiz und Instrument der Handlungskoordination, wird jedoch zur Ideologie, wenn man daraus ein Weltbild macht. Wettbewerb mit humanem Antlitz braucht „Kapitalisten der Nächstenliebe“, die die Potentiale der Bedrängten entdecken, fördern und als Marktmacht nutzen. Dafür gibt es kein Patentrezept, jedoch viele Aspekte und Möglichkeiten, beispielsweise:

- Die Zufriedenheit von Mitarbeitern, die Unterstützung in Notsituationen erfahren haben und dann bereit und fähig sind, sich auch für das Unternehmen einzusetzen. Wesentliche Elemente der Sozialpolitik in Deutschland sind aus den Initiativen von Unternehmen entstanden, die Krankenversicherung und Kinderbetreuung für ihre Mitarbeiter organisiert und damit langfristig florierende Unternehmen aufgebaut haben. Nach aktueller Analyse hängen 30 Prozent des Unternehmenserfolges von der Zufriedenheit der Mitarbeiter ab (SZ vom 28.12.2007).

- Der Imagegewinn durch Produkte, die unter Bedingungen hoher sozialer und ökologischer Standards hergestellt und gehandelt werden. Dafür gibt es bereits zahlreiche Methoden wie z.B. die EU-Initiative „Corporate Social Responsibility“ (CSR), das Umweltmanagement „Eco Management Audit Scheme“ (EMAS) oder ethische Geldanlagen, die in den USA und vielen anderen Ländern hohe Zuwachsraten haben.³⁶

- Soziale Unternehmen, wie die mit dem Nobelpreis 2006 ausgezeichnete Grameen-Bank für die Armen, die nicht maximalen Profit, sondern das Wohlergehen der Kunden und Mitarbeiter als Unternehmenszweck definieren. Mohammed Yunus, der „Banker der Armen“, der 1974 in Bangladesch die Grameen-Bank mitgründete, tritt dezidiert für eine Stärkung der freien Marktwirtschaft ein, weil diese den Armen mehr und besser helfe als

³⁵ Glück 2006.

³⁶ Hierzu haben die Kirchen bereits seit den 1970er-Jahren intensive Aktivitäten entfaltet und in den 1990er-Jahren unter dem Titel „Sustainable Churches“ ein europaweites Netzwerk gebildet, vgl. Vogt 2003, 417–421.

Almosen (vgl. SZ vom 11.12.2006). Allein die Grameen-Bank hat inzwischen über fünf Milliarden Euro an Kleinkrediten vergeben.

3.3 Die Macht der Machtlosen: Konturen einer christlichen Friedensethik

Abschließend möchte ich das sozialpolitische Thema „Die Stärke der Schwachen“ anhand der theologisch-ethischen Paradoxie der „Macht der Machtlosen“ variieren und vertiefen. Diese entfaltet ihre sozialetische Relevanz vor allem in der Friedensethik, ist aber von der Argumentationslogik her parallel aufgebaut.

Joachim Gnilka bezeichnet das Gebot der Feindesliebe als „Kulmination der Ethik Jesu“³⁷. Sie begegnet dem Feind nicht in der Form des aggressiven Kräftemessens, sondern in der Bereitschaft zu Versöhnung, Gewaltverzicht und Schonung. Die Gesinnung der Feindesliebe bleibt jedoch nur so lange moralisch qualifiziert, als sie sich von Resignation und passiv-wehrloser Schicksalsergebenheit unterscheidet.³⁸ Feindesliebe zielt auf Entfeindung und Versöhnung. Sie entspringt einer eigenen Art von Mut und Stärke.

Das aus der Tiefe christlichen Glaubens erwachsende Ethos der Gewaltlosigkeit meint „eine aktiv-wandelnde, das Böse des Menschen in seiner Wurzel angreifende und überwindende Kraft“³⁹. Bedingung für die Vereinbarkeit von kämpferischer und gewaltloser Gesinnung ist die Bereitschaft, dem Unrecht nicht auf Kosten anderer auszuweichen, sich nicht mit den Herrschenden, sondern mit den Leidenden zu solidarisieren. Auch wenn der kämpferische Impuls des christlichen Liebesprinzips – zumindest in den biblischen Texten – im Vropolitischen bleibt, so ist es doch der Grund „der Ereignisse und Prozesse, auf deren Nährboden vor allem die wirklichen politischen Veränderungen der Situation entstehen“⁴⁰. Historische Beispiele hierfür sind die sozialen Kämpfe von Mahatma Gandhi, Martin Luther King und Berta von Suttner. Auch die Geschwister Scholl, deren Kampf gegen Hitler im Lichthof der LMU seinen tragischen Höhepunkt fand, sind ein leuchtendes Beispiel für die Macht der Machtlosen, die letztlich auch durch ihre Hinrichtung nicht gebrochen werden konnte.

Gandhi hat die Macht der Machtlosen zu einer politischen Strategie entfaltet. Sie durchbricht den Kreislauf der Gewalt durch die Methode des gewaltlosen Widerstandes. Durch den konsequenten Verzicht auf bewaffnete Macht wird die Gewalt des Gegners als Unrecht sichtbar. Er fordert sein Gewissen heraus sowie – meist über Medienberichte und -bilder – das Urteil der Öffentlichkeit. Wer sich im gewaltlosen Kampf der Macht des Feindes ausliefert, braucht ein Höchstmaß an Mut. Er oder sie muss mit Grausamkeit, Folter und Gefangenschaft rechnen. Die Methode des gewaltlosen Widerstandes hat sich

³⁷ Gnilka 1986, 187.

³⁸ Vgl. Zur Genealogie der Moral: Nietzsche 1968, 295–297. Auch Freud macht an der Feindesliebe seine Kritik christlicher Moral fest, indem er das Gebot als eine der ursprünglichen Natur des Menschen völlig zuwiderlaufende Aggressionshemmung durch das Über-Ich deutet. Sie führe unweigerlich zu einer umso ungehemmteren Aggressionsentladung gegenüber Außenstehenden; vgl. Freud 1974, 191–270, 237–244 (Abschn. 5), bes. 239f., und 260–270 (Abschn. 8), bes. 265.

³⁹ Korff 1985, 186.

⁴⁰ Havel 1990, 39. Zur Programmatik einer Reflexion über die „moralische Dimension als politisches Phänomen“ vgl. ebd., 34.

jedoch in Indien und seither unzählige Male als revolutionäre und friedensstiftende Kraft bewährt.

Ein weiteres Beispiel für die Macht des gewaltlosen Zeugnisses für die Gerechtigkeit sind die Dissidenten und Märtyrer der ehemaligen Ostblockstaaten, die mit ihrem Widerstand Keimzellen für den Zusammenbruch der posttotalitären Systeme geschaffen haben. So begründete Václav Havel sein freiwilliges Verbleiben im Land, das für ihn jahrelange Gefängnisstrafen bedeutete, mit dem Willen, von seinem Glauben an die Gerechtigkeit Zeugnis abzulegen.⁴¹ Die posttotalitären Machthaber fühlten sich davon provoziert und bedroht. Havel selbst spricht vom Sieg in den „Niederlagen mehrjährigen Gefängnisses“⁴² und vergleicht dies mit dem Sieg des Kreuzes. 1989 ist die friedliche Revolution in den osteuropäischen Ländern gelungen.

Die ethisch-politische Zuspitzung der Macht der Machtlosen zeigt sich darin, dass die Menschenrechte gerade dann, wenn sie verletzt werden, nicht zum Verstummen gebracht werden können und sich damit als Maßstab kritischer Machtkontrolle erweisen. Menschenrechte werden formuliert, weil sie verletzt werden. Gerade in dieser Negation repräsentieren sie die Stimme der Stummgemachten, den Schrei der Ungehörten, eine nicht domestizierbare Macht aus namenloser Ohnmacht. Erst hier tritt die theologische Bedeutung der Menschenrechte zu Tage. Sie sind „ein Ort, um hier und heute im Zeichen der angetasteten Würde von Menschen, von Gott zu sprechen“⁴³. Gerade wenn die Menschenrechte verletzt werden, wird deutlich, dass sie weder aus politischer Zuerkennung noch aus biologischen Vorgegebenheiten abgeleitet sind, sondern alles Politische und Biologische transzendieren. Die Rede von Menschenrechten als Recht der Entrechteten wird zu einer neuen Form der Gottesrede. Im Zeichen des Kreuzes hat Gott die Macht der Ohnmacht begründet. Im Ruf zur Nachfolge befähigt er Menschen, durch ihre Solidarität dieser Grammatik der Ohnmacht Wirksamkeit zu verleihen.⁴⁴

Im Mittelpunkt der christlichen Ethik steht das Liebesgebot, das nicht auf Mitleid zu reduzieren ist, sondern den anderen in seinen Möglichkeiten und Stärken, seiner Schön-

⁴¹ Ausschnitte der Rede vom Oktober 1979 sind abgedruckt in: Havel 1989, 315–320. Zu politischen Überlegungen zur „Macht der Ohnmächtigen“, die Havels Selbstverständnis wesentlich bestimmen, vgl. Havel 1990, 9ff.

⁴² Vgl. Havel 1989, 310.

⁴³ Sander 2004, 93.

⁴⁴ Der Salzburger Dogmatiker Hans-Joachim Sander (2004) plädiert für einen Paradigmenwechsel im theologischen Zugang zu den Menschenrechten: Ausgangspunkt könne nicht die vermeintliche Notwendigkeit einer transzendentalen Begründung sein, da diese nur zu leicht für die Durchsetzung religiöser Macht und den Versuch, Gott in die Partikularismen der Religionsgemeinschaften einzusperren, missbrauchbar sei. Dadurch würde das damit verbundene Friedensprojekt gerade konterkariert. Da jedoch auch die aufgeklärte Vision der Menschenrechte im „20. Jahrhundert grausam zerstört“ worden sei (83), bleibe nur der Ausgang von den Opfern her „im Zeichen der angetasteten Würde“ (90). Hintergrund des Beitrags von Sander sind Michel Foucaults Analysen zur Macht sowie die Homo-sacer-These von Giorgio Agamben (*Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a.M. 2002). Er versteht die Offenbarung Gottes im verletzten, nackten Körper als eine Brücke von den Menschenrechten zur christlichen Kreuzes- und Erlösungslehre. Die offenbarende Qualität der Menschenrechte zeige sich aus der Negation der verletzten Menschenwürde, deren Schrei nicht zum Verstummen gebracht werden könne (99). „Sich mit den Menschenrechten auseinander setzen bedeutet, einer neuen Sprache für Gottes Gegenwart auf der Spur zu sein. Es bedeutet, seine Gegenwart unter den Menschen heute aufzuspüren ... In den Kämpfen für Menschenrechte geht es zugleich um einen Ort Gottes in der heutigen Welt“ (99).

heit und Würde wahrnimmt. Die biblischen Gebote sind Wegweisungen für ein Leben in Fülle. Sie sind weder eine Garantie für Erfolg noch Vorleistungen für himmlische Belohnung. Sie verstehen sich vielmehr als eine „Berufung“ zum Weg der Gerechtigkeit, als Leben aus der Auferstehung, in der die Schwäche ihren Stachel verliert und sich in ihrer Stärke zeigt. Diese Perspektive begründet für die Sozialethik ein Programm der unablässigen Revolution zum Humanen.

Literatur

- Assmann, J.* (2000): Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa. München.
- Baumgartner, A.* (2005): Entwicklungslinien des deutschen (Sozial-)Katholizismus, in: M. Heimbach-Steins (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Bd. I, Regensburg, 187–199.
- Beozzo, J.O.* (2006): Die brasilianische Kirche nach dem Konzil, in: P. Hünermann (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg, 451–473.
- Dabrock, P.; Gabriel, K.* (2003): Einladung zum Missbrauch? Eine Kritik aktueller gesundheitspolitischer Stellungnahmen der Kirchen, in: *HerKorr* 57, 403–406.
- DBK – Deutsche Bischofskonferenz*: Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen (2003): *Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik*, Kommissionschriften, Nr. 28, Bonn.
- EKD – Evangelische Kirche in Deutschland; DBK – Deutsche Bischofskonferenz* (1997): *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, Hannover – Bonn.
- Europäische Kommission* (2005): *Europäische Wettbewerbspolitik und die Verbraucher*, Luxemburg.
- Freud, S.* (1974): *Das Unbehagen in der Kultur*, in: Studienausgabe, hg. v. A. Mitscherlich, Bd. IX, Frankfurt.
- Gabriel, K.; Große-Kracht, H.-J.* (2004): Abschied vom deutschen Sozialstaatsmodell?, in: *StZ* 222, 227–233.
- Gabriel, K.* (2006): Die „katholischen“ Grundlagen des Sozialstaates – und ihre Relevanz für die aktuelle Diskussion um sein Profil und Programm, in: Schramm et al. (a.a.O.), 9–25.
- Glück, A.* (2006): Die Idee der solidarischen Leistungsgesellschaft. Leitidee und Vision der Christlichen Demokratie?, St. Augustin.
- Gnilka, J.* (1986): *Das Matthäusevangelium*, 1. Teil (HThK), Feiburg.
- Havel, V.* (1989): *Briefe an Olga. Betrachtungen aus dem Gefängnis*, Neuabdruck Reinbek.
- Ders.* (1990): *Versuch, in der Wahrheit zu leben*, Reinbek.
- Hayek, F.A. v.* (1968): *Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren*, Kiel.
- Henkel, H.-O.* (2002): *Ethik des Erfolgs. Spielregeln für die globalisierte Gesellschaft*, München.
- Herriger, N.* (2002): *Empowerment in der sozialen Arbeit. Eine Einführung*, 2. Aufl., Stuttgart.
- Homann, K.* (2002): Wettbewerb als effizientere Form der Caritas, in: *SZ* vom 12.02.2002, 20.
- Honnefelder, L.* (1993): Die ethische Rationalität der Neuzeit, in: A. Hertz et al. (Hg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. I, Freiburg u.a., 19–45.
- Kaufmann, F.-X.* (1989): *Religion und Modernität*, Tübingen.
- Kersting, W.* (2005): *Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral*, Weilerswist.
- Kleinschwärzer-Meister, B.; Rose, M.; Becker, P.* (Hg.) (2007): *Das Soziale wie denken? Die Zukunft des Sozialstaates in der interdisziplinären Diskussion*, Beiträge aus dem Zentrum der ökumenischen Forschung Münchens, Nr. 4, Berlin.
- Korff, W.* (1985a): *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, 2. Aufl., Freiburg.

- Ders.* (1985b): *Wie kann der Mensch glücken?*. Freiburg.
- Lapide, P.* (1987): *Wie liebt man seine Feinde?*, 5. Aufl., Mainz.
- Metz, J.B.; Kuld, L.; Weisbrod, A.* (2000): *Compassion, Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*. Freiburg.
- Nietzsche, F.* (1968): *Zur Genealogie der Moral*, in: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. G. Colli; M. Montinari, 6. Abteilung, Bd. II, Berlin – New York.
- Nürnberger, C.* (2007): *Das Christentum. Was man wirklich wissen muss*, Berlin.
- Offe, C.* (1989): *Fessel und Bremse. Moralische und institutionelle Aspekte „intelligenter Selbstbeschränkung“*, in: A. Honneth et al. (Hg.). *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*. FS J. Habermas, Frankfurt a.M., 739–774.
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden* (2006): *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg.
- Reichholf, J.H.* (2001): *Warum wir siegen wollen*, München.
- Sander, H.-J.* (2004): *Macht im Zeichen der Opfer. Die Gottesspur der Menschenrechte*, in: T. Eggenesperger et al. (Hg.), *Menschenrechte. Gesellschaftspolitische und theologische Reflexionen in europäischer Perspektive (Kultur und Religion in Europa I)*, Münster, 75–101.
- Schnabel, C.* (2006): *Soll man Gerechtigkeit egalitaristisch oder nonegalitaristisch konzipieren? Zur Bedeutung der Gleichheit für das Gerechtigkeitsverständnis im Kontext der neuen Egalitarismuskritik*, in: Schramm et al. (a.a.O.), 37–54.
- Schramm, M.; Große-Kracht, H.-J.; Koska, U.* (Hg.) (2006): *Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme*, Paderborn.
- Sen, A.* (2002): *Ökonomie für den Menschen. Wege zur Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München.
- Sozialreferat der Stadt München* (2004): *Münchener Armutsbericht 2004*.
- Vereinigung der Bayerischen Wirtschaft (Hg.)* (2007): *Bildungsgerechtigkeit. Jahresgutachten 2007*, Wiesbaden.
- Vogt, M.* (1997): *Sozialdarwinismus. Wissenschaftstheorie, politische und theologisch-ethische Aspekte der Evolutionstheorie*, Freiburg.
- Ders.* (2003): *Zeugnis für den Schöpfungsglauben. Eine Zwischenbilanz des Pilotprojektes Kirchliches Umweltmanagement*, in: *HerKorr* 8, 417–421.
- Ders.* (2008): *Markt und Moral. Sozialethische Zwischenrufe zu einer Ethik des Wettbewerbs*, in: *Schweizer Kirchenzeitung* 4, 48–50, und 5, 70–77.
- Walzer, M.* (1992): *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Gleichheit und Pluralität*, übers. v. H. Herkommer, Frankfurt a.M.
- Wetter, F.* (2004): *Hoffnung auf Zukunft. Gegen die Entsolidarisierung der Gesellschaft*, Silvesterpredigt 2004, München.
- Wieland, J.* (1996): *„Option für die Armen?“ Grenzübergänge der Sozialethik*, in: *ZEE* 40, 57–66.
- ZdK – Zentralkomitee der deutschen Katholiken* (2007): *Mut zur Zukunft – Verantwortung des Einzelnen und des Sozialstaates angesichts neuer Risiken*, Bonn.

The biblical option for the weak is opposed to the predominant logic of modern society. If a socio-structural relevance beyond private charity is to be achieved, this option must be integrated into competition and contest. Thereby a surprising potential of Christian ethics can be discovered: for the culture, in which the losers of socially standardized competitions often develop new things, for the social state, which encourages the strengths of the weak members of society, or, as well, for a renewal of the social market economy by “capitalists of charity”.