

NORBERT SCHMEISER

Die Option für die Armen als Option der Caritas Eine sozialetische Reflexion

I. DAS ANWALTSCHAFTLICHE ENGAGEMENT DER CARITAS NACH DEN JÜNGSTEN OFFIZIELLEN DOKUMENTEN

»Die »Option für die Armen« ist auch in der reichen Gesellschaft und Kirche Deutschlands die Option der Caritas¹. In dieser Aussage gipfelt die Stellungnahme des *Zentralvorstandes* des Deutschen Caritasverbandes², die er am 24. Juni 1992 zusammen mit dem verbandseigenen Armutsbericht verabschiedet hat³. Der *Zentralvorstand* fordert von dieser Option her »eine klare Prioritätensetzung für arme und sozial benachteiligte Menschen in allen Gremien, Einrichtungen und Aufgabebereichen«⁴ der Caritas. Die sozialpolitischen Forderungen und Lösungsvorschläge, die aus der Armutsuntersuchung entwickelt werden und für deren Umsetzung sich die Caritas einsetzen soll, beziehen sich dementsprechend auf die Besserstellung gesellschaftlich Schwacher. Der Anspruch, sich vor allem und zunächst für gesellschaftlich Benachteiligte

¹ *Zentralvorstand des Deutschen Caritasverbandes*, Arme unter uns. Der Deutsche Caritasverband bezieht Position, in: *Deutscher Caritasverband (Hrsg.)*, Richard Hauser, Werner Hübinger. Arme unter uns – Teil 1: Ergebnisse und Konsequenzen der Caritas-Armutsuntersuchung, Freiburg 1993, 17–46.

² Nähere Informationen zum Zentralvorstand und den im folgenden genannten Organen bei *Franz Klein*, Die Verfassung der deutschen Caritas, Freiburg 1966, 79–84 sowie in der Satzung des Deutschen Caritasverbandes vom 9. 11. 1897 in der Fassung vom 4. 5. 1993 in: *Karl-Heinz Boessenecker*, Spitzenverbände der freien Wohlfahrtspflege in der BRD: eine Einführung in Organisationsstrukturen und Handlungsfelder, Münster 1995, 126–135.

³ Bei diesem Armutsbericht handelt es sich um eine »Studie über die Lebenslage der Caritas-Klienten, die die Einrichtungen der offenen Hilfen aufsuchen, und die bei ihnen vorhandene Armut« (*Richard Hauser*, Vorwort des Forschungsleiters, in: *Deutscher Caritasverband*, Armutsuntersuchung, 14–15, 14 [Anm. 1]). Diese Untersuchung wurde unter der Leitung von Professor Dr. Richard Hauser vom Lehrstuhl für Sozialpolitik am Fachbereich Wirtschaftswissenschaften der Universität Frankfurt am Main durchgeführt.

⁴ *Zentralvorstand*, 44 (Anm. 1).

zu engagieren, wird in dieser Veröffentlichung des *Zentralvorstandes* am deutlichsten ausgesprochen. So wird hier im Vergleich zu bisherigen offiziellen Stellungnahmen der Caritas erstmals die aus der Befreiungstheologie stammende Terminologie »Option für die Armen« verwendet. Die Verbandsspitze unterstützt offensichtlich diese Option. Das bezeugen sowohl die Wahl des Jahresthemas für 1993 (»Armut versteckt sich«) als auch die Veröffentlichungen, die in der Folgezeit vom Referat Zeitschriften herausgegeben wurden: das Caritas-Werkheft 1993, das ebenfalls unter dem Titel »Armut versteckt sich« erschienen ist und in dem die Ergebnisse des Armutsberichtes allgemeinverständlich für Ehrenamtliche dargestellt werden, sowie die Zeitschrift »caritas aktuell«, in der das Thema in zwei Ausgaben unter den Titeln »Echt arm dran« und »Sicher im sozialen Netz« aufgegriffen wurde⁵.

Seit Dezember 1991 wird innerhalb des Verbandes eine Diskussion zu einem Leitbild für den Dachverband der Caritas geführt. Im Rahmen dieser Gespräche wird die Option für die Armen aufgegriffen. Das Leitbild soll in Grundsätzen aussagen, was die Caritas beabsichtigt, worauf sie ihr Handeln gründet, wie und mit welchen Optionen und Strukturen sie ihre Ziele verwirklichen will. Der *Zentralvorstand* hat die *Arbeitsgruppe Caritas-Leitbild* eingerichtet, die im Sommer 1993 begonnen hat, verbandsintern Diskussionsprozesse zur Erstellung eines Leitbildes anzuregen und zu begleiten. Um die Ergebnisse für eine Vorlage an die *Vertreterversammlung* im Oktober 1996 aufzubereiten, hat sie das »*Diskussionspapier zur Entwicklung des Caritas-Leitbildes*« erstellt, das im Märzheft des Jahres 1995 in der Zeitschrift »caritas« publiziert worden ist⁶. Dieses Papier stellt noch keinen Entwurf für das Caritas-Leitbild dar, sondern thematisiert mögliche Inhalte eines zu entwickelnden Caritas-Leitbildes für entsprechende Diskussionen in Institutionen und Fachdiensten der Caritas.

Unter dem Titel »Auftrag und Zielsetzung« wird darin als zentrales Anliegen der Caritas der Einsatz für bedrängte Menschen in sozialen Notlagen gleichrangig neben der flächendeckenden Grundversorgung der Bevölkerung durch Dienstleistungen im Gesundheits-, Sozial- und Bil-

⁵ Diese Ausgaben sind im Februar bzw. Juli 1993 erschienen. Weitere Werkhefte zu diesem Themenbereich wurden in den folgenden Jahren veröffentlicht (Heimatlosigkeit [1994] und Arbeitslosigkeit [1995]).

⁶ Vgl. *Arbeitsgruppe Caritas-Leitbild*, Caritas-Leitbild. Teil B. Diskussionspapier zur Entwicklung des Caritas-Leitbildes, in: caritas 96 (1995) 103–127.

dungsbereich formuliert⁷. Diese letztgenannten »institutionalisierten Dienstleistungen sind entweder Beteiligungen an Pflichtaufgaben, für die nach dem Gesetz öffentliche Träger verantwortlich sind, oder freiwillige Aufgaben nach Gesetzeslage, deren Erledigung freien Trägern übertragen wird«⁸. Unter der Grundversorgung wird also nicht die prioritäre Option für die Armen verstanden. Dann aber bedeutet die Gleichstellung von Grundversorgung und vorrangiger Sorge um die Belange der Armen eine Abschwächung der klaren Haltung, die der *Zentralvorstand* eingenommen hatte; denn die eindeutige Akzentuierung wird aufgehoben.

Gestützt wird diese Deutung durch die sehr allgemeine Begründung, die für das Engagement in der Grundversorgung angebracht wird: es wird mit dem Auftrag der verbandlichen Caritas zum Dienst am Menschen allgemein ohne jede Bezugnahme auf die Schwachen legitimiert und ferner mit dem Argument, die Präsenz in diesen Diensten ermögliche erst Innovationen und Folgedienste⁹. Für eine Entscheidung zugunsten einer präferentiellen Option für die Armen bedeutet diese Entwicklung im Vergleich zur Stellungnahme des *Zentralvorstandes* von 1992 mithin einen Rückschritt.

Das *Diskussionspapier* wurde im Zeitraum von März bis Oktober 1995 auf den verschiedenen Verbandsebenen diskutiert. Auf der Grundlage der Rückmeldungen vieler Verbände, Einrichtungen und Einzelpersonen hat die *Arbeitsgruppe Caritas-Leitbild* einen entsprechenden Entwurf erstellt. Dieser wurde vom *Zentralvorstand* in seiner Sitzung vom 30. Januar 1996 zur Veröffentlichung freigegeben¹⁰.

In diesem *Leitbild-Entwurf* wird die Zweigleisigkeit von Beteiligung an der sozialen Grundversorgung und anwaltschaftlichem Einsatz für Benachteiligte nicht aufgegeben. Die »Sicherung einer flächendeckenden Grundversorgung der Bevölkerung«¹¹ im Gesundheits-, Sozial- und Bildungsbereich wird ebenso ausdrücklich als wichtige Tätigkeit der Caritas benannt wie der Einsatz für Benachteiligte: »Caritas unternimmt alle Anstrengungen, um den einzelnen – insbesondere den Benachteiligten und Schwachen – vor Ausnutzung, Ausgrenzung und Vereinnah-

⁷ Vgl. *Arbeitsgruppe Caritas-Leitbild*, Diskussionspapier, 107–108 (Anm. 6).

⁸ *Dies.*, Diskussionspapier, 108 (Anm. 6).

⁹ Vgl. *ibd.* (Anm. 6).

¹⁰ Der Entwurf wurde 1996 in der Märzangabe der Zeitschrift »caritas« veröffentlicht (vgl. *Arbeitsgruppe Caritas-Leitbild*, Entwurf Caritas-Leitbild, in: caritas 97 [1996] 101–107).

¹¹ *Dies.*, Entwurf, 103 (Anm. 10).

mung zu schützen ... Sie erhebt ihre Stimme für die Menschen, die sprachlos sind oder resigniert haben«¹².

Eine gewisse Sensibilität für die vorrangige Option für die Armen bleibt bei dieser Zweigleisigkeit folglich erhalten. So ließe sich die Caritas etwa grundsätzlich – wie es in der Präambel heißt – »von der Vision einer solidarischen und gerechten Gesellschaft leiten, in der gerade auch die Schwächsten und Ärmsten einen Platz mit Lebensperspektiven finden«¹³. Desweiteren wird die vorrangige Sorge um Arme und Schwache etwa bei der Forderung berücksichtigt, sich in den Einrichtungen, die der Grundversorgung dienen, verstärkt um die Bereitstellung von Plätzen für mittellose Menschen zu bemühen¹⁴. Aber die klare und ungeteilte prioritäre Option für die Schwachen, wie sie in der Stellungnahme des *Zentralvorstandes* unter dem Eindruck der Armutsuntersuchung ohne Kompromisse formuliert wurde, wird bei der Bestimmung der Aufgaben für die konkrete Praxis nicht wieder aufgegriffen.

Obwohl die präferentielle Option für die Armen also in den Dokumenten der *Arbeitsgruppe Caritas-Leitbild* gegenüber der eindeutigen Aussage des *Zentralvorstandes* abgeschwächt wird, bleibt sie als wichtiges Anliegen erhalten¹⁵. Sie wird in den genannten Veröffentlichungen in erster Linie vom Glauben her gerechtfertigt, weil der Caritasverband als kirchlicher Wohlfahrtsverband seine Rolle und Funktion insbesondere von daher bestimme¹⁶.

Im *Diskussionspapier* wird die Sorge um Benachteiligte zwar einerseits »den zentralen Anliegen der jüdisch-christlichen Glaubens-tradition«¹⁷ zugeordnet, aber andererseits wird nur darauf hingewiesen, Jesus habe an »das unerschrockene Eintreten der Propheten für Recht und Gerechtigkeit«¹⁸ angeknüpft. Der Zweigleisigkeit von Verpflichtung zur Grundversorgung und zur Option für die Armen entsprechend wird mit diesen

¹² *Dies.*, Entwurf, 102–103 (Anm. 10).

¹³ *Dies.*, Entwurf, 102 (Anm. 10).

¹⁴ Vgl. *dies.*, Entwurf, 103 (Anm. 10).

¹⁵ Vom 30. 1. 1996 an konnten die Mitglieder sowie die ehren- und hauptamtlichen Mitarbeiter in Verbänden und caritativen Einrichtungen Änderungs- und Ergänzungswünsche einbringen, die auf der Vertreterversammlung im Oktober 1996 beraten wurden. Deren Empfehlungen bildeten die Grundlage für die Überarbeitung des Entwurfes durch die Arbeitsgruppe Caritas-Leitbild. Der neu formulierte Text wird dem Zentralrat 1997 zur Beschlußfassung vorgelegt. (Diese letztgenannten, neuen Impulse und Texte konnten in diesem Artikel aus redaktionellen Gründen leider nicht mehr berücksichtigt werden).

¹⁶ Vgl. *Arbeitsgruppe Caritas-Leitbild*, Diskussionspapier, 110 (Anm. 6).

¹⁷ *Dies.*, Diskussionspapier, 104 (Anm. 6).

¹⁸ *Ebd.* (Anm. 6).

Aussagen ebensowenig eine prioritäre Option für Schwache begründet wie mit dem Hinweis auf Frieden und Gerechtigkeit, die Jesus »für den einzelnen in seinen persönlichen und sozialen Beziehungen«¹⁹ angestrebt habe.

Als Grund für den Anspruch der Caritas wird im *Leitbild-Entwurf* zwar Jesu »Botschaft vom mitleidenden und mitsorgenden Gott« und der neuen »Schöpfung ... , die für alle offen ist«²⁰ genannt, ohne aber auszuführen, warum denn dieser Bezug zu allen Menschen die besondere Sorge um gesellschaftlich Benachteiligte begründet. Einzig die Kritik der Propheten an gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten wird in Zusammenhang mit deren Solidarität mit den Armen gebracht²¹.

Wegen des starken Praxisbezuges des geplanten Leitbildes bleibt die vorausgesetzte Systematik in den genannten Veröffentlichungen offensichtlich im Hintergrund. Darum füllen sie »das in der Caritas oft rein ideologisch gebrauchte Schlagwort von der ›Option für die Armen‹«²² inhaltlich leider nicht aus. Damit der Anspruch der Caritas in einer säkularen Gesellschaft mit einer nichtchristlichen Bevölkerungsmehrheit einleuchtend gemacht werden kann, muß er in allgemein einsichtiger Weise mit glaubensunabhängigen und für jeden nachvollziehbaren Gedankengängen vorgetragen werden. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann er für nichtchristliche Angestellte der Caritas sowie Adressaten der Hilfeleistungen nachvollziehbar vermittelt und den Anforderungen eines vor der menschlichen Vernunft zu begründenden Glaubens gerecht werden. Deshalb ist die Rechtfertigung des Anspruches allein aus dem Glauben nicht hinreichend. Die Caritas schadet sich mit einer solchen Begrenzung also letztlich selbst. Prälat Hellmut Puschmann, Präsident des Deutschen Caritasverbandes, fordert darum ganz in diesem Sinne: »Wer im Jahr 1992 und in Zukunft das Mandat der Anwaltschaft für arme Menschen wahrnehmen will, muß sein Plädoyer sachlich begründen können«²³.

Für eine angemessene Begründung kann die Caritas Hilfestellungen der christlichen Sozialethik in Anspruch nehmen. Denn als der mit den gesellschaftlich-strukturellen Belangen befaßte Teil der Moraltheologie

¹⁹ *Dies.*, Diskussionspapier, 103 (Anm. 6).

²⁰ *Dies.*, Entwurf, 104 (Anm. 10).

²¹ Vgl. *Ebd.* (Anm. 10).

²² *Teresa Bock, Thomas Becker*, Die Caritas-Armutsuntersuchung. Eine Bilanz aus der Sicht des Deutschen Caritasverbandes, in: *Deutscher Caritasverband* (Hrsg.), Werner Hübinger, Richard Hauser. Die Caritas-Armutsuntersuchung: eine Bilanz, Freiburg 1995, 26–40, 39.

²³ *Hellmut Puschmann*, Armuts-Mandat angenommen, in: *caritas* 93 (1992) 533.

wird diese theologische Disziplin der inneren Logik ethisch-normativer Argumentation folgen und zwar »sowohl zur kritischen Sicherstellung der eigenen inhärenten Kohärenz als auch vor allem um ihrer theologischen Verkündigungsfunktion in einer weitgehend pluralistischen Gesellschaft willen. Denn hier zählt nur die Aussage, die ihre eigene Wertgrundlage (den Menschen als soziales Wesen, das Geschöpf und Ebenbild Gottes) klar deklariert, in rational durchsichtiger Argumentation begründet und ihre möglichen Folgen kritisch bedenkt«²⁴. Darum wird ein sozialetischer Beitrag den Regeln der Vernunft folgende Überlegungen »kritisch und stimulatив« (*Alfons Auer*) einbringen, um zu klären, ob der Anspruch, im Sinne der besonderen Sorge um die Armen in der Gesellschaft tätig sein zu wollen, gerechtfertigt ist. Dieser theologische Anspruch wird nicht einfach appellativ eingefordert oder paränetisch verstärkt, sondern auf seine Vereinbarkeit mit den Zielsetzungen einer christlichen Sozialethik hin überprüft.

Die christliche Sozialethik drängt sich dabei nicht auf, sondern nimmt die Anfragen der *Arbeitsgruppe Caritas-Leitbild* an. Die Autoren des *Diskussionspapiers zur Entwicklung des Caritas-Leitbildes* treten nämlich explizit an die »katholische Soziallehre« heran²⁵. Was sie darunter verstehen, ob sie die wissenschaftliche Disziplin der »christlichen Sozialethik«²⁶, die lehramtliche Sozialverkündigung oder einen beides umfassenden Oberbegriff meinen, wird nicht expressis verbis gesagt. Aus den Ausführungen geht aber hervor, daß die Autoren sich an die Wissenschaft wenden. Diese These wird durch den *Entwurf des Leitbildes* unterstützt, denn dort ist explizit von »der christlichen Sozialethik«²⁷ die Rede.

II. DIE CHRISTLICHE SOZIALETHIK ALS ANSPRECHPARTNER DER CARITAS

Die Autoren des *Diskussionspapiers* erhoffen sich vom Kontakt mit der christlichen Sozialethik eine Hilfestellung für die Umsetzung des bibli-

²⁴ *Franz Furger*, *Weltgestaltung aus Glauben*, Münster 1989, 28.

²⁵ Vgl. *Arbeitsgruppe Caritas-Leitbild*, *Diskussionspapier*, 110 (Anm. 6).

²⁶ Zur Frage der Bezeichnung des Faches vgl. *Marianne Heimbach-Steins*, *Unterscheidung der Geister – Strukturmoment christlicher Sozialethik*. Dargestellt am Werk Madeleine Delbrel, Münster 1994, 1–2, 11–18; *Wilhelm Korff*, *Grundzüge einer künftigen Sozialethik*, in: *JCSW* 24 (1983) 29–49, 29–30.

²⁷ *Arbeitsgruppe Caritas-Leitbild*, *Entwurf*, 106 (Anm. 10). Diese darf sich auf jeden Fall angesprochen fühlen, weil sie die lehramtliche Sozialverkündigung entscheidend geprägt hat.

schen Auftrages. Mit den Prinzipien des Personal- und Gemeinwohls, der Subsidiarität und der Solidarität könne diese theologische Disziplin die Caritas dabei unterstützen²⁸. Mit diesem Anliegen werden in der Tat zentrale Fragen der christlichen Sozialethik berührt. Denn dieser geht es um die Organisation und den inneren Aufbau der Gesellschaft in einem konkreten Gemeinwesen. Maßstab für dessen Gestaltung sind das personbezogene Gemeinwohl, d. h. die möglichst große Entfaltung aller am Gemeinwesen beteiligten Personen, und das biblische Liebesgebot, das die Sorge um diejenigen einschließt, die wegen eigener Schwächen in ihren Interessen und Rechten vernachlässigt werden²⁹. Die Systeme sozialer Sicherung, deren Bestandteil die verbandlich organisierte Caritas ist, sind für die Sozialethik von besonderem Interesse. Denn sie weisen sozialstrukturelle Eigenschaften auf und sind auf die Absicherung sozial Benachteiligter ausgerichtet.

Die *Arbeitsgruppe Caritas-Leitbild* sucht also in der Begegnung mit der Sozialethik Orientierungen für ihr gesellschaftliches Engagement. Diese nimmt die Anfragen der Caritas als Signal für einen offenen und kritischen Dialog auf und widmet sich als normative Ethik den Begründungen des theologischen Anspruches. Dabei müssen Defizite aufgezeigt werden, aber auch alternative Möglichkeiten, die präferentielle Option für die Armen zu begründen. Dann wird deutlich werden müssen, warum Christen zu einer besonderen Sorge für Benachteiligte verpflichtet sind. Darum werden am Glauben orientierte Überlegungen nicht ausgeblendet. Denn als kirchlicher Wohlfahrtsverband ist die Caritas bei der Bestimmung ihrer Aufgabe in der Gesellschaft von einer grundlegenden Vorentscheidung geprägt. In einem säkularisierten Umfeld wird sie diese konsequenterweise in der Begründung des eigenen Anspruches geltend machen. »Der Bezug auf den christlichen Glauben ... und die Heilige Schrift als Urkunde dieses Glaubens darf [daher, N. S.] nicht bloße Garnitur oder Illustration sein. Vielmehr muß in der Theoriebildung deutlich werden, daß und inwiefern dem Rekurs auf den Glauben eine *konstitutive* Bedeutung zukommt«³⁰. Auch diese Argumente werden selbstverständlich in einer Weise vorgetragen, wie sie zumindest intellekt-

²⁸ Vgl. *dies*, Diskussionspapier, 110 (Anm. 6).

²⁹ Vgl. *Franz Furger*, Politik oder Moral? Grundlagen einer Ethik der Politik, Solothurn u. a. 1994, 22, 32–33; *ders.*, Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzung, Stuttgart 1991, 9, 180; *Wilhelm Korff*, Was ist Sozialethik? in: MTZ 38 (1987) 327–338, 328.

³⁰ *Heimbach-Steins*, Unterscheidung, 16 (Hervorhebung im Original [Anm. 26]).

tuell, wenn auch nicht im persönlichen Vollzug, für Nichtchristen schlüssig sind.

Von einem offenen und kritischen Dialog mit der christlichen Sozialethik wird die Caritas zur Klärung und Legitimation des eigenen Anspruchs folglich nur profitieren – genauso wie sie durch die Fremdwahrnehmung ihrer Funktionen und Arbeitsweisen bei der Armutsuntersuchung durch die Zusammenarbeit mit der Professur für Sozialpolitik an der Universität Frankfurt wichtige Impulse zur Weiterentwicklung ihrer Arbeit erhalten hat³¹. In diesem Sinn wird im folgenden der Anspruch der Caritas aus der Perspektive einer christlichen Sozialethik erörtert.

III. DIE BEGRÜNDUNG DER PRÄFERENTIELLEN OPTION FÜR DIE ARMEN

Wegen des herausragenden Stellenwertes der Heiligen Schrift für den Glauben wird die besondere Sorge für Schwache im folgenden zunächst von der biblischen Selbstmitteilung Gottes her begründet. Im Lukasevangelium wird diese Aufgabe programmatisch an den Anfang von Jesu Wirken gestellt: »Der Geist des Herrn ruht auf mir, denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, den Armen eine gute Nachricht zu bringen, den Gefangenen die Entlassung zu verkünden und den Blinden das Augenlicht, die Zerschlagenen in Freiheit zu setzen und auszurufen ein Gnadenjahr des Herrn« (Lk 4, 18–19). In diesem Text wird ein Abschnitt aus dem dritten Teil jener biblischen Sammlung zitiert, »die als das Buch des Propheten Jesaja besonderen Einfluß auf die jesuanische Bewegung genommen hat«³² (vgl. Jes 61,1–2). Die Verpflichtung zur Solidarität mit denen, die nicht genug zur eigenen Existenzsicherung haben, ist ein fester Bestandteil der biblischen Botschaft. »Witwen und Waisen«, die schnell besonders benachteiligt und leicht vergessen werden, gelten im biblischen Sprachgebrauch als Synonym für Arme und Schwache. Gerade ihnen soll beispielsweise das Nachlesen bei der Ernte gestattet werden (vgl. Lev 19,9, Rut 2); ihre Schwachheit auszunützen, wird als ein Vergehen angesehen, das Gottes Zorn provoziert (vgl. z.B.

³¹ Vgl. *Bock, Becker*, 40 (Anm. 22).

³² *Matthias Möbring-Hesse*, »... und nicht vergessen: die Solidarität!« Eine Einführung in kirchliche Soziallehre, Herzogenrath 1989, 4.

Jes 1,23–25; 5,28–29)³³. In seiner prinzipiellen Betonung der besonderen Rücksicht auf die Armen steigert das Evangelium Christi diese Forderung, indem die so verstandene Nächstenliebe als Bewährungsfeld für die Echtheit verantworteter Gottesliebe angesehen wird. Dieser Gedanke wird in den sog. Gerichtsreden aufgegriffen und vertieft: Was dem Geringsten der Mitmenschen angetan wird, ist Jesus selbst angetan (vgl. Mt 25,40). Er identifiziert sich also mit denen, von denen man anscheinend nichts erwarten kann.

Jesus bahnt Benachteiligten wie etwa Aussätzigen und Behinderten einen Weg in die menschliche Gesellschaft und verwirklicht auf diese Weise seine Verheißung an die Armen. Diese besondere Zuwendung zu den Rechtlosen, den aus irgendeinem Grund an den Rand der Gesellschaft Gedrängten ist »das *einzig* Motiv, das in den verschiedenen Aussagen über die Sendung Jesu immer wieder vorkommt«³⁴. Sie ist entscheidendes Kriterium für die endgültige Gottesgemeinschaft der Menschen und zentrales Moment seiner Botschaft. Im Evangelium gibt es mithin keine Möglichkeit, Jünger Jesu zu werden, ohne sich seiner besonderen Zuwendung zu den Benachteiligten und Unterdrückten anzuschließen. Eben daran muß sich eine glaubwürdige Verkündigung bewähren und zwar auch dort noch, wo dies im Sinn der Kreuzesnachfolge mit Nachteilen für den Helfenden verbunden sein könnte.

In einer säkularen und pluralistischen Gesellschaft reicht es jedoch nicht aus, sich allein auf glaubensorientierte Überlegungen zu beschränken. Denn sie werden nur von Christen als verpflichtend angenommen, insofern sind sie zwar bedeutsam, aber sie sind für eine allgemein akzeptable Begründung nicht hinreichend. Einer normativen Ethik angemessen wird der Anspruch mithin im folgenden in allgemein einsichtiger Weise mit glaubensunabhängigen und für jeden nachvollziehbaren Gedankengängen erörtert. Nur unter dieser Voraussetzung wird die Darlegung des Anspruches auch den Anforderungen eines vor der

³³ Zur alttestamentlich-prophetischen Tradition der besonderen Sorge um Benachteiligte vgl. *Marianne Heimbach-Steins*, Gottes »Option für die Armen«. Vorgabe einer evangeliumsgemäßen Ethik, in: TdG 36 (1993) 3–12, 5–8; *Carlos H. Abesamis*, Eine gute Nachricht für die Armen, in: Conc 24 (1988), 271–276, 271.

³⁴ *Abesamis*, 276 (Hervorhebung im Original [Anm. 33]); vgl. *Heimbach-Steins*, Option, 5, 8 (Anm. 33); *Richard Völkl*, Dienst für die Armen als Dienst für Christus, in: *ders.*, Nächstenliebe. Die Summe der christlichen Religion? Freiburg 1987, 168–197, 174–177; *Frei Betto*, Prophetische Diakonie: Der Beitrag der Kirche zur Gestaltung der Zukunft des Menschen, in: Conc 24 (1988) 289–294, 291; bibelwissenschaftliche Erläuterungen zum Verhalten Jesu gegenüber Außenseitern bei *Hubert Frankemölle*, Jesus – Anspruch und Deutungen, Mainz 1979, 71–81.

menschlichen Vernunft zu begründenden Glaubens gerecht. Darum soll der Anspruch der Caritas, sich vor allem um gesellschaftlich Benachteiligte zu kümmern, von der allen Menschen zustehenden, unveräußerlichen Menschenwürde her begründet werden³⁵.

Die gleiche und unverzichtbare Würde aller Menschen als Grundlage der Verpflichtung zu einer besonderen Sorge um Benachteiligte läßt sich nicht zwingend-stringent beweisen. Weil immer wieder gegen sie verstoßen wird, und wegen ihrer fundamentalen Bedeutung für die Begründung der Option für die Armen muß sie für die Vernunft zumindest plausibel begründet werden.

Die unaufgebbare Würde aller forderte der Philosoph *Immanuel Kant* († 1804) in der inhaltlichen Fassung des kategorischen Imperativs für alle Menschen gleichermaßen ein: »Handle so, daß Du die Menschheit sowohl in Deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest«³⁶. Jeder Mensch ist demzufolge als Selbstzweck anzusehen und zu behandeln. Diesem Anspruch muß jeder ohne Unterschiede und in gleicher Weise ausnahmslos allen anderen gegenüber gerecht werden, insofern basiert die Gleichheit aller auf der Würde, die jedem gleichermaßen zukommt. Der letzte Grund dieser ethischen Verpflichtung liegt in der Pflicht des Menschen, die im innersten Erfahren wurzelt. Er ist sich folglich selbst Gesetz.

Von *Immanuel Kants* Ansatz her kann das inzwischen weltweit wenigstens theoretisch anerkannte Menschenrechtsethos begründet werden, das in der UNO-Charta der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 seinen Niederschlag gefunden hat, wo es heißt: »Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren«³⁷. Weil *Immanuel Kant* sich in seiner Ethik nicht ausdrücklich auf den christlichen Glauben beruft, kann in einer pluralistischen Weltgesellschaft ein Ethos, das Religionen und Kulturen übergreift, verantwortet auf dem von ihm gelegten Fundament aufbauen. Darum stellt sein Ansatz ein Modell für eine Ethik dar, die die personale Würde aufgrund eigener Erfahrungen der

³⁵ Dieser Zusammenhang wird in keinem der Dokumente expressis verbis hergestellt; zwar wird er bei der Formulierung der Zielvorstellungen der vorrangigen Option für die Armen faktisch vorausgesetzt, aber wie beispielsweise im *Leitbild-Entwurf* wird die Verpflichtung zur Achtung und zum Schutz des menschlichen Lebens nur ganz allgemein ausgesprochen (vgl. *Arbeitsgruppe Caritas-Leitbild*, Entwurf, 102, 104 [Anm. 10]).

³⁶ *Immanuel Kant*, Kritik der praktischen Vernunft (1788). Kant-Studienausgabe, Bd. IV, Wiesbaden u. a. 1956, 263.

³⁷ Artikel 1 der Menschenrechtserklärung.

Menschen unbedingt achtet. Nicht nur von der Philosophie der Aufklärung her, sondern auch aus jüdisch-christlicher Perspektive kommt den Menschen diese Gleichheit trotz aller Unterschiede zu. Denn alle Menschen sind gleicherweise als Ebenbilder Gottes geschaffen (vgl. Gen 1,27). Ihre Würde gründet nach dem biblischen Menschenbild »in der Ebenbildlichkeit Gottes, die alle Menschen gleicherweise auszeichnet und so auch deren Gleichheit bedingt«³⁸.

Dieser ursprünglichen Gleichheit aller Menschen begegnet der Leser der biblischen Botschaft immer wieder. Als Heilsziel leuchtet sie beim messianischen Gottesknecht auf, der Licht für alle Völker sein will, damit Gottes Hilfe bis ans Ende der Erde erfahrbar wird (vgl. Jes 49,6; 56,6–7). Mit dem Gebot der Nächstenliebe, das alle menschlichen Grenzen und Unterschiede übersteigt und alle Menschen einschließt, werden alle gesellschaftlichen Benachteiligungen und Ausgrenzungen relativiert (vgl. z.B. Lev 19,34; Mk 12,29–31). Die Forderung, die für alle geltende Menschenwürde und die prinzipielle Gleichheit zu achten, ist mithin sowohl von einem jüdisch-christlichen Menschenbild zu erheben wie auch allgemein einsichtig.

Wenn die vorgegebene, unverlierbare und unverzichtbare, weder aufheb- bare noch verwirkbare Würde der »tiefste Grund für die allgemeine Pflicht zu mitmenschlicher Achtung und Aufmerksamkeit ist, so gilt diese Verpflichtung gesteigert gegenüber den Armen, weil ihnen die jedem Menschen geschuldete Achtung und Aufmerksamkeit eben nicht ohne weiteres entgegengebracht wird«³⁹. Schwächere können sich häufig selbst nur schlecht für ihre gerechten Ansprüche einsetzen. Für sie müssen andere tätig werden, denn sie werden leicht vergessen, übergangen und in ihren Interessen vernachlässigt, da man von ihnen kaum Gegendienste erwarten kann. Sie bedürfen »des solidarischen Einsatzes für die ihnen vorenthaltene Gerechtigkeit«⁴⁰, wie es bei denen nicht der Fall ist, die für

³⁸ Furger, Politik, 184 (Anm. 29).

³⁹ Heimbach-Steins, Option, 11 (Anm. 33); vgl. Herwig Büchele, Option für die Armen – eine vorrangige Orientierung der katholischen Soziallehre, in: Günter Baatbe u. a. (Hrsg.), Christliche Gesellschaftslehre. Eine Ortsbestimmung, Graz u. a. 1989, 107–129, 114. Diese Verpflichtung verhindert, daß Ungerechtigkeiten mit dem Hinweis auf die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen, die bestehende Unterschiede relativiere, verklärt und damit manifestiert werden (vgl. Korff, Sozialethik, 329 [Anm. 29]).

⁴⁰ Andreas Lienkamp, Systematische Einführung in die christliche Sozialethik, in: ders., Franz Furger, Karl-Wilhelm Dahm (Hrsg.), Einführung in die Sozialethik, Münster 1996, 29–88, 69. Im Diskussionspapier zum Leitbild wird der Einsatz für Benachteiligte als Ausdruck solidarischen Handelns verstanden. Die Solidarität wird dort aber nicht in einen begründenden Zusammenhang mit dem anwaltschaftlichen Engagement gestellt,

ihr Recht und gegen Einschränkungen ihrer Selbstverwirklichung selber ihre Stimme erheben können, schon Fürsprecher in ihrer Sache haben oder gegebenenfalls Anwälte engagieren können. Weil die Menschen dazu neigen, egoistisch Güter, Werte, Fähigkeiten und Macht zu mißbrauchen, sind Schwächere beim Aufbau ihrer eigenen Existenz »durch stärkere andere, die ihre Interessen ›besser‹ zu vertreten wissen«⁴¹ in ihrer Selbstverwirklichung gefährdet. Diese Benachteiligungen verursachen einen Leidensdruck, der sich auf die Betroffenen oft lähmend auswirkt, so daß sie selbst nicht aktiv werden und sich nicht für die Verbesserung ihrer Lage engagieren können⁴². Darum müssen sich Dritte unterstützend für sie einsetzen.

Der Anspruch der Caritas, sich vor allem um gesellschaftlich Benachteiligte, zu kümmern ist also in deren Menschenwürde begründet. An der Zuwendung zu den Marginalisierten, läßt sich mithin ablesen, was »man wirklich von der Würde des Menschen hält«⁴³. Vorrangiger Maßstab des Handelns muß deren unbedingte Achtung sein, damit so das »unbedingte Ja Gottes zum Menschen« denen zugesprochen wird, »denen es sonst vorenthalten bliebe«⁴⁴.

Wird die gleiche Würde wirklich aller Menschen als Grund der prioritären Option für Schwache betont, drängt sich in theologischer Perspektive die Frage auf, wie diese mit der Universalität des Liebesgebotes vereinbar ist. Jesus verkündet bekanntlich einen ethischen Universalismus, demgemäß man jeden Menschen für seinen Nächsten zu halten hat. Die sittlich geforderte Nächstenliebe ist darum allen Menschen unabhängig von ihrem Ansehen, ihrer Nationalität, ihrem Geschlecht etc. entgegenzubringen, sie ist eine »unparteiische Liebe«⁴⁵. Denn die Gutheit, die den verbindlichen Maßstab dieser Liebe darstellt, besteht in der allen Men-

sondern nur allgemein paränetisch eingefordert (vgl. *Arbeitsgruppe Caritas-Leitbild*, Diskussionspapier, 111 [Anm. 6]). Im *Leitbild-Entwurf* wird die Solidarität der Propheten mit den Schwachen und Ausgegrenzten als Quelle und Orientierung des gesellschaftskritischen Engagements der Caritas herausgestellt (vgl. *dies.*, Entwurf, 104 [Anm. 10]).

⁴¹ *Furger*, Weltgestaltung, 86 (Anm. 24).

⁴² Vgl. *Albert-Peter Rethmann*, Asyl und Migration: Ethik für eine neue Politik in Deutschland, Münster 1996, 207, 224.

⁴³ *Bücheler*, 114 (Anm. 39).

⁴⁴ *Heimbach-Steins*, Option, 10 (Anm. 33). In der Sozialenzyklika »Sollicitudo rei socialis« hat Johannes Paul II. die »Option oder vorrangige Liebe für die Armen« (SRS 42, Hervorhebung im Original) als integralen Bestandteil der kirchlichen Sozialverkündigung bestätigt und sieht sie als »von der ganzen Tradition der Kirche bezeugt« (*ebd.*).

⁴⁵ *Bruno Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf 2. Aufl. 1980, 91; vgl. *ders.*, 88, 105.

schen in gleicher Weise zukommenden Würde: Jeder »Nächste ist Person, Selbstwert und Selbstzweck, Bild und Gleichnis Gottes, Sohn des himmlischen Vaters und Bruder Jesu Christi. Das ist der Grund, warum man ihn um seiner selbst willen zu lieben hat«⁴⁶ und warum »der Christ in jedem Mitmenschen Gott selbst mit seinem unbedingten Anspruch auf Gerechtigkeit und Liebe« erkennt – so die Römische Bischofssynode von 1971 in ihrem Dokument »De iustitia in mundo« (IM 35). Stellt die präferentielle Option für die Armen unter dieser Voraussetzung nicht eine Verkürzung der Aufforderung zu unparteilichem Verhalten im Sinne des universalen Liebesgebotes dar⁴⁷? In dieser Frage liegt die theologische Brisanz dieser Option. Ihre Beantwortung soll zunächst in einer *theoretisch-abstrakten* Überlegung erfolgen.

Methodisch muß eine universalistische Ethik der (formalen) Unparteilichkeitsregel folgen und »die Anerkennung der Würde eines jeden Menschen ohne Parteilichkeit in jedem ethischen Abwägungsvorgang voraussetzen. Sie kommt allerdings durch dieses Vorgehen in ihren praktischen Folgerungen über das, was zu tun ist, zwangsläufig zu einer *parteilichen* Option für die Armen, Benachteiligten und Unterdrückten«⁴⁸. Denn Schwache bedürfen besonderer Aufmerksamkeit, weil man – wie oben dargelegt – zuerst denen beizustehen hat, die mehr als andere darauf angewiesen sind. Insofern verlangt gerade unparteiliche Liebe in der praktischen Konsequenz die Parteinahme für Benachteiligte. Parteilich für die Außenseiter der Gesellschaft einzutreten, ist mit anderen Worten Voraussetzung für Unparteilichkeit. Wenn dieser Einsatz ohne Haß und Menschenfeindlichkeit geschieht, stellt die prioritäre Option für die Armen keine partikularistische Ethik dar – die Universalität der Nächstenliebe bleibt demnach gewahrt⁴⁹.

Diese Vereinbarkeit einer alle Menschen umfassenden Liebe mit dem vorrangigen Engagement für die Schwachen läßt sich auch aus der

⁴⁶ *Ders.*, 85–86 (Anm. 45).

⁴⁷ In den Veröffentlichungen der Caritas wird die Option für die Armen – wie aufgezeigt – zwar mit sehr allgemeinen Überlegungen begründet, die Frage nach der Vereinbarkeit von universeller Liebesverpflichtung und parteilicher Liebe wird aber nie gestellt. Im *Diskussionspapier der Arbeitsgruppe Caritas-Leitbild* bleibt beispielsweise leider offen, inwiefern die dort angeführte Gottesebenbildlichkeit aller denn die vorrangige Sorge um Benachteiligte begründet (vgl. *Arbeitsgruppe Caritas-Leitbild*, Diskussionspapier, 110 [Anm. 6]).

⁴⁸ *Lienkamp*, Einführung, 69 (Hervorhebung im Original [Anm. 40]).

⁴⁹ Aufgrund dieser Argumentation ist es unsachgemäß, in der vorrangigen Option für Arme »das Gespenst einer partikularistischen Ethik« zu sehen oder ihr »Gruppenmoral« und »Sektierertum« vorzuwerfen (vgl. *Philipp Schmitz*, *Wohin treibt die Politik? Über die Notwendigkeit von Ethik*, Freiburg u. a. 1993, 111).

allgemeinen Gerechtigkeitsforderung als dem Grundprinzip jeder Ethik herleiten. Dabei ist in einer sozialetischen Untersuchung sowohl vom theologischen wie auch vom philosophischen Gerechtigkeitsverständnis auszugehen⁵⁰.

Im Verständnis der Bibel kann nur von Gott gesagt werden, er sei gerecht. Dort ist die Gerechtigkeit zunächst eine Eigenschaft Gottes, der sich dem Menschen gnädig zuwendet. Sie ist damit das Heil, das ihm von Gott her zugesagt und geschenkt ist. Weil der Mensch als Ebenbild Gottes an seiner Gerechtigkeit teilhat und er von ihm zum Verwalter der Schöpfung bestellt ist, muß er seinen Mitmenschen gegenüber gleichermaßen subjektiv gerecht sein, damit dadurch objektiv der Ordnungszustand möglichst großer Gerechtigkeit erreicht werden kann. Er hat Gerechtigkeit in der Welt für alle Menschen ohne Diskriminierung aufgrund von Geschlecht, Rasse, Kultur etc. bestmöglich zu verwirklichen. Denn Gott hat ihm die Gerechtigkeit vor jeder eigenen Gerechtigkeit in Jesus Christus erlösend zugesagt. Er ist als Christ durch die Gerechtigkeit Gottes gerechtfertigt (Röm 1,17), die »gleichermaßen Ermächtigung wie Verpflichtung zu zwischenmenschlicher Gerechtigkeit«⁵¹ ist.

Im Licht der Botschaft von der Gerechtigkeit Gottes, die Jesus in seinem Handeln maßgeblich bezeugt hat, verlangt die Tugend der Gerechtigkeit die besondere Hinwendung zu den Benachteiligten. Denn indem Jesus in seinem heilenden Handeln niemanden ausschließt und gleichzeitig »als Zeichen seiner universellen Liebe den Armen einen eindeutigen Vorrang«⁵² gibt, zeigt er, wie die besondere Sorge für Benachteiligte mit der allen geltenden Liebe zu vereinbaren ist. Dementsprechend haben Christen die Sorge um Gerechtigkeit besonders auf die Benachteiligten und irgendwie Unterdrückten zu konzentrieren. Im christlichen Glaubens-

⁵⁰ Prinzipiell sind das philosophische und das biblische Gerechtigkeitsverständnis durchaus kompatibel, insofern die theologische Auffassung die allgemein einsichtige vertieft. Denn die »justitia evangelica« ist mit der »justitia civilis« eng verknüpft, und zwar weil sich das Reich Gottes ebenso wie die Erlösung in Christus inkarnatorisch vollzieht, m. a. W. in der konkreten Geschichte, die zugleich immer auch Heilsgeschichte ist. Die »justitia civilis« stellt das der Welt zugewandte Verwirklichungsfeld für die Aufgabe dar, die dem Menschen übertragen ist (vgl. *Franz Furger*, *Humane Entwicklung und soziale Marktwirtschaft. Gesichtspunkte einer christlichen Sozialethik*, in: *Thomas Flüethman u. a.* [Hrsg.], *Im Dienst an den Armen. Entwicklungsarbeit als Selbstvollzug der Kirche*, Münster 1992, 33–49, 37–38; *Weltgestaltung*, 13 [Anm. 24]).

⁵¹ *Furger*, *Politik*, 126 (Anm. 29); vgl. *Marianne Heimbach-Steins*, *Fürsorge*, in: *Franz Furger* (Hrsg.), *Das soziale Stichwort. Christliche Sozialethik in Schlüsselbegriffen – nicht nur für Unternehmer*, Münster 1991, 38–40, 38.

⁵² *Karl Gabriel*, *Hat der Caritasverband in der Kirche einen politischen Auftrag als Anwalt der Armen?* in: *caritas* 90 (1989) 102–108, 106.

verständnis ist folglich der Dienst am Mitmenschen allgemein mit der vorrangigen Option für Schwächere und Benachteiligte unaufgebar verbunden. Die Universalität christlicher Liebe erfordert gerade die eindeutige Solidarität mit den Armen, wenn sie in einer konfliktgeladenen Gesellschaft nicht zu einem Ungerechtigkeiten verschleiern Element verkommen soll⁵³.

Die *Römische Bischofssynode* von 1971 hat in ihrem Dokument »*De justitia in mundo*« die Aufgabe, »mehr Gerechtigkeit zu schaffen in der Welt« (IM 1)⁵⁴, ganz in diesem Sinne als Einsatz für die Armen und Ausgebeuteten definiert: Gott fordere von den Menschen »den Glauben an ihn und *Gerechtigkeit* gegenüber den Nächsten. Nur durch Gehorsam gegen das, was die *Gerechtigkeit* gebietet, wird Gott als *Befreier der Unterdrückten* anerkannt« (IM 31). Die Synode greift bei der Bindung der Gerechtigkeit an die besondere Sorge für Benachteiligte die Überzeugung der Heiligen Schrift »auf, daß die Verwirklichung der Gerechtigkeit Gottes in der Geschichte die Befreiung der Armen voraussetzt«⁵⁵. Die Bischöfe verstehen »den Aufschrei derer, denen Gewalt angetan wird, und derer, die von *ungerechten* Systemen und Mechanismen zermalmt werden« (IM 5), »die schweren *Ungerechtigkeiten*, die sich wie ein Netz von Beherrschung, Bedrückung und Ausbeutung um die Welt schlingen, die Freiheit ersticken und einem Großteil der Menschen verwehren, eine *gerechtere* und brüderliche Welt zu bauen und sich ihrer zu erfreuen« (IM 3), als »Zeichen der Zeit«, d. h. sie seien das, »was Gott uns zu sagen hat über unseren Anteil an der Verwirklichung seines Heilsplanes für die Welt« (IM 2). Es sei die »Berufung der Kirche ..., sozusagen in der Herzmitte dieser Welt gegenwärtig zu sein, um den *Armen* die Frohe Botschaft, den *Unterdrückten* die Befreiung, den *Niedergeschlagenen* die Freude zu verkünden« (IM 5). Die prioritäre Option für die Armen stellt mithin keine Einschränkung des universalen Liebesgebotes dar, sondern ist integraler Bestandteil von dessen Erfüllung, wie es auch das Zeugnis der biblischen Botschaft belegt. Diese Überlegungen der Bischöfe zur Vereinbarkeit einer alle Menschen umfassenden Liebe mit dem vorrangigen Engagement für die Schwachen, sind nicht nur im christlichen Glauben einsichtig. Vielmehr wird ihre Auffassung durch glaubensunabhängige, philosophische Einsichten bestätigt, wie sie sich etwa auf der

⁵³ Vgl. *Giancarlo Collet*, »Den Bedürftigen verpflichtet«. Implikationen einer authentischen Rede von der Option für die Armen, in: JCSW 33 (1992) 67–84, 81.

⁵⁴ Vgl. IM 37 (die Hervorhebungen in den folgenden Zitaten aus IM von N.S.).

⁵⁵ *Betto*, 291 (Anm. 34).

Grundlage des Gerechtigkeitsverständnisses des römischen Rechtsgelehrten *Ulpian* († 228 v. Chr.) entwickeln lassen.

Wer wie *Ulpian* unter Gerechtigkeit den festen und beständigen Willen versteht, »jedem das Seine zuzuteilen«, der erkennt die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen trotz der vorhandenen, nicht zu leugnenden Unterschiede an und wird infolgedessen die gleichen Möglichkeiten für wirklich alle Menschen zur eigenen Entfaltung einfordern. Gerechtigkeit ist zunächst eine Tugend, die das handelnde Subjekt auszeichnet. Sie zielt auf den objektiven Zustand einer sozialen Ordnung, die von einer derartigen Tugend geprägt ist. Darin sind alle konkurrierenden Ansprüche und Interessen mit gleichen Möglichkeiten für alle ohne jede Privilegien und Diskriminierungen ausgeglichen. Gerechtigkeit in diesem objektiven Sinn bezeichnet »das ordnende Prinzip menschlichen Zusammenlebens, insbesondere des politischen Gemeinwesens«⁵⁶. Sie visiert ein Zusammenleben in umfassender Mitmenschlichkeit an, in der die menschliche Würde aller unbedingt geachtet wird.

Gerechtigkeit fordert, Gleichheit in Ungleichheit als kategorischen Imperativ unbedingt anzuerkennen. Demzufolge sollen wirklich alle Menschen, die im Zusammenleben ungleich und gerade darin aufeinander angewiesen sind, weil sie als Einzelne nur in Gemeinschaft existieren und sich entfalten können, hinsichtlich des fundamentalen Gutes der Menschenwürde und deren Achtung grundsätzlich gleich behandelt werden. Diesbezüglich bedeutet »Jedem das Seine« auch »Jedem das Gleiche«.

Davon sind aber die Verteilungsmaßstäbe für soziale und wirtschaftliche Güter zu unterscheiden, denen gemäß Gleiches gleich und Ungleiches ungleich behandelt werden muß. In dieser Hinsicht regelt Gerechtigkeit die im Verhältnis zum Herstellungsbeitrag angemessene Verteilung von Gütern. Als Korrektiv einer reinen Tauschgerechtigkeit im Sinne des Leistungsprinzips ist dann eine Benachteiligungen ausgleichende Verteilung der knappen Bedarfsgüter anzustreben, damit Diskriminierungen zugunsten einer allgemeinen Chancengleichheit vermieden bzw. behoben werden und eine personbezogene, soziale Wohlfahrt für alle wenigstens annäherungsweise erreicht werden kann. Den Marginalisierten muß folglich der Zugang zu diesen Gütern offengehalten werden.

Diese *theoretischen* Überlegungen zur Vereinbarkeit eines universalen Liebesgebotes mit dem vorrangigen Engagement für die Armen wird in

⁵⁶ *Marianne Heimbach-Steins*, Gerechtigkeit, in: *Franz Furger, Stichwort*, 45–48, 45 (Anm. 51).

der »Theorie der Gerechtigkeit«⁵⁷ des Philosophen *John Rawls* bestätigt, die er aus der *Erfahrung* mit dem Ungenügen des amerikanischen Sozialeudaimonismus entwickelt hat.

Nach der sozialeudaimonistischen Ethiktradition ist es das Ziel menschlichen Verhaltens, das »größte Glück der größten Zahl«⁵⁸ zu gewährleisten. Schwächere werden zwar grundsätzlich geschützt, aber nur deshalb, weil jeder leicht in die Lage des Geschwächten geraten könnte. Prinzipiell ist aber nur ein Teil der Bevölkerung im Blick, wenn auch ein möglichst großer. Wenigstens eine Minderheit von Armen wird damit in Kauf genommen, gegebenenfalls sogar dem Wohlergehen der Majorität geopfert. Faktisch wird das Leiden einzelner oder von Gruppen gegen das Glück anderer aufgerechnet. Im Rahmen des utilitaristischen Denkens wird diesem Mißstand allenfalls mit punktuellen und caritativen Maßnahmen begegnet. Wie es die Rassendiskriminierung in den USA gezeigt hat, vermag das sozialeudaimonistische Leitprinzip vom »größten Glück der größten Zahl« nicht, die fundamentale Gleichheit wirklich aller Menschen zu gewährleisten, die zumindestens eine grundsätzliche Chancengleichheit bedingen würde.

An diesem Ungenügen des Sozialeudaimonismus knüpft Rawls' Gerechtigkeitstheorie an. Von der fundamentalen Gleichheit wirklich aller Menschen ausgehend begründet er die prioritäre Option für die Armen. Dazu hat er zwei Prinzipien entwickelt, die als Beurteilungsmaßstäbe für die Gestaltung der politisch-sozialen Welt dienen sollen, nämlich erstens: »Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist«⁵⁹ – der erste Grundsatz besteht also in der aus der wesentlichen Gleichheit aller Menschen resultierenden Forderung nach Chancengleichheit. Nach dem ergänzenden zweiten Prinzip sind »soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten ... so zu gestalten, daß (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, daß sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offenstehen«⁶⁰.

⁵⁷ Vgl. *John Rawls*, *Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt 1975.

⁵⁸ Diese Formulierung geht auf den schottischen Philosophen und Ökonomen *Francis Hutcheson* († 1746) zurück; die entsprechende Theorie wurde von *Jeremy Bentham* († 1832) und *John Stuart Mill* († 1873) entfaltet, bei letzterem allerdings unter dem Stichwort »Utilitarismus«.

⁵⁹ *Rawls*, 81 (Anm. 57).

⁶⁰ *Ebd.* Diese Prinzipien sind als Überprüfungsregeln anzusehen, die an politische Ordnungen angelegt werden können, sie liefern aber keine material-inhaltlichen Festlegungen.

Der erste Grundsatz hat gegenüber dem zweiten einen absoluten Vorrang, weil die Freiheit einzelner nur wegen der Freiheit anderer eingeschränkt werden darf, nicht aber um wirtschaftlicher oder gesellschaftlicher Vorteile willen.

Nach Rawls' Gerechtigkeitstheorie sind Ungleichheiten nur unter drei Voraussetzungen zugelassen: sie müssen für alle Beteiligten vorteilhaft sein, alle müssen grundsätzlich gleiche Chancen haben und sie müssen »unter einschränkungsgerechten Spargrundsätzen den am wenigsten Begünstigten den größten Vorteil bringen«⁶¹. Gemäß der letztgenannten Bedingung ist die Verbesserung der Lebensumstände der Armen ausschlaggebender Maßstab gerechten Handelns; damit wird die prioritäre Option für die Armen unverzichtbarer Bestandteil der Gerechtigkeit. In diesem Sinn ist für Rawls die präferentielle Option für die Armen konstitutiv⁶². Damit bestätigt diese in Auseinandersetzung mit der *konkreten Erfahrung* entwickelte Theorie der Gerechtigkeit die in der *theoretischen Erörterung* gewonnene Einsicht in die Vereinbarkeit einer alle Menschen umfassenden Liebe mit dem vorrangigen Engagement für die Armen. Gerechtigkeit im ethischen Sinn bedeutet also, Chancengleichheit für alle zu ermöglichen und sich für die besonders einzusetzen, die nicht die gleichen Möglichkeiten haben wie die anderen Menschen. Diese allgemein einsichtige Begründung des besonderen Engagements für Benachteiligte findet ihre *praktische Bestätigung* in sozialen Institutionen für Schwache wie sie sich etwa im sozialen und demokratischen Rechtsstaat herausgebildet haben.

Der Anspruch der Caritas, den Schwächeren die eigene Stimme zu leihen und so für sie einzutreten, ist folglich sowohl aus allgemein nachvollziehbaren Gründen wie aus spezifisch christlichen Beweggründen nicht nur zu rechtfertigen, sondern als Menschen- und Christenpflicht zu verstehen. Darum wäre es wünschenswert, wenn diese Begründung in der Reflexion des Leitbildprozesses innerhalb der Caritas vernehmbar wirksam würde.

⁶¹ Furger, Politik, 115 (Anm. 29); unter »Sparen« versteht Rawls die Schaffung von Rücklagen, die für ein menschenwürdiges Leben kommender Generationen nötig sind (vgl. Franz Furger, Moral oder Kapital? Grundlagen der Wirtschaftsethik, Zürich u. a. 1992, 134, 304–305).

⁶² Vgl. Jürgen Werbick, Die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten; in: Peter Eicher, Norbert Mette (Hrsg.), Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas, Düsseldorf 1989, 54–89, 63–64.

IV. KONSEQUENZEN DER OPTION FÜR DIE ARMEN

Die vorgetragenen Überlegungen sollten in die Überzeugungsarbeit zur internen Durchsetzung der Option für die Armen mitsamt den Konsequenzen, die sie mit sich bringen würde, einfließen⁶³. Denn die Option für die Armen im Sinne einer vorrangigen und primären Sorge für die Armen ist keinesfalls Konsens innerhalb der Caritas. Das belegt nicht nur die Zweigleisigkeit von Option für die Armen und Grundversorgung, die sich auf eine »Option für alle« auszuweiten und damit aufzulösen droht, sondern auch die Art, wie von Seiten der Verbandsspitze dazu aufgefordert wird, die Option für die Armen in die Praxis der Caritas umzusetzen. So klagt etwa *Hellmut Puschmann* in nahezu beschwörender Weise die Orientierung am Dienst an den Benachteiligten ein: »Der deutsche Caritasverband muß sich stärker auf die Option für die Armen einlassen, und er wird dies auch tun ... Wir dürfen nicht mehr so weitermachen wie bisher«⁶⁴. In den »Anregungen zur Diskussion« innerhalb des *Diskussionspapiers* wird in diesem Sinn sehr selbstkritisch und präzise nachgefragt, welche Caritas-Dienste den alleinstehenden Schwachen eigentlich helfen »vor allem dann, wenn sie durch das soziale Netz fallen«⁶⁵ und ob es Prioritäten in den grundlegenden Zielsetzungen gibt, auf welche Weise diese gefunden und wie Konflikte um Ziele ausgeglichen werden⁶⁶. Diese Fragen bleiben aber in diesem Papier selbst unbeantwortet und werden im *Leitbild-Entwurf* leider nicht einmal aufgegriffen.

Auf die Praxis bezogen bedeuten diese Ausführungen, daß die Menschen, die nicht auf dem Markt bestehen können und vom Erwerb aus ihrer Arbeitsleistung nicht auf dem Niveau des konventionellen Existenzminimums⁶⁷ leben können, im Mittelpunkt des Bemühens der Caritas stehen müssen⁶⁸. Ihre besondere Aufmerksamkeit muß eindeutig und nach außen

⁶³ Zu denken wäre hier an entsprechende theologische Bildungsangebote für haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter.

⁶⁴ *Puschmann*, Armut-Mandat, 533 (Anm. 23).

⁶⁵ *Arbeitsgruppe Caritas-Leitbild*, Diskussionspapier, 109 (Anm. 6).

⁶⁶ Vgl. *dies.*, 108, 110 (Anm. 6).

⁶⁷ Das konventionelle oder sozial-kulturelle Existenzminimum bezeichnet jene Konsumgütermenge, die »zur Realisierung des Lebensunterhalts und der »gewohnheitsmäßigen Annehmlichkeiten« erforderlich ist« (vgl. *Art. Existenzminimum*, in: Brockhaus Enzyklopädie, Bd. 7, Mannheim 19. Aufl. 1988, 14).

⁶⁸ Vgl. *Edith-Maria Magar*, Menschen im Mittelpunkt. Wie caritative Einrichtungen auch in Zukunft bestehen können, in: *Caritas in NRW 22* (1994) Heft 4, 19–22, 19–20; *Schmeiser*, Der Mensch im Mittelpunkt? – Anregungen zu einer personbezogeneren Struktur psychosozialer Dienstleistungen in der BRD, in: *JCSW 36* (1995) 207–211.

hin erkennbar den Ärmsten der Armen gelten, die durch das staatliche Netz sozialer Sicherung fallen bzw. durch dieses keinen ausreichenden Unterhalt im Sinne des sozial-kulturellen Existenzminimums bekommen und nicht im Blickfeld der Politiker stehen. Sie haben also die Interessen jener zu vertreten, zu deren Lasten sich das Gesamtwohl auswirkt und bei denen ein angemessener Ausgleich notwendig wird. Darum wird die Caritas die Anliegen dieser leicht vergessenen Gruppe zur Sprache bringen und deren berechnete Berücksichtigung durchsetzen helfen. Denn als nicht organisierte Minderheit haben die Armen auch in einer Demokratie wenig Chancen, sozialpolitisch Gehör zu finden.

Dementsprechend appelliert der *Zentralvorstand* in seiner Stellungnahme aus dem Jahr 1992 an die Caritas, sie müsse »sich in Zukunft mehr auf die Rolle der politischen Anwaltsfunktion besinnen und die Interessen armer und ausgegrenzter Menschen offensiv vertreten. Alle Verantwortlichen und Mitarbeiter der Caritas sind aufgerufen, in politischen, verbandlichen und kirchlichen Gremien ihre Anwaltsfunktion als Interessenvertreter armer Menschen wahrzunehmen: in der Vertretung und Vermittlung ebenso wie im Einklagen berechtigter Interessen armer Menschen ... Politische Anwaltsfunktion heißt auch ›Einmischung‹ in Politikbereiche wie Arbeitsmarktpolitik, Wohnungspolitik, Ausländerpolitik«⁶⁹:

Diese Aufgabe nennt auch *Hellmut Puschmann* an erster Stelle als Antwort auf die Frage: »Welche Perspektiven lassen sich ... für die Caritasarbeit aufzeigen? Die Caritas muß verstärkt ihre politische Anwaltsfunktion wahrnehmen. Als Teil des freien Wohlfahrtssystems trägt die Caritas Mitverantwortung für die Gestaltung des Rechtsstaates ... Die Caritas hat ein eindeutiges Mandat zum politischen Handeln, in erster Linie innerhalb der Grenzen der Bundesrepublik Deutschland, darüber hinaus aber auch ... im gesamteuropäischen Rahmen. In beiden Bereichen hat sie ihre Anwaltsfunktion wahrzunehmen, sei es als Mitgestalterin sozialpolitischer Gesetzgebung oder als unbequeme Mahnerin«⁷⁰.

Aus sozialetischer Perspektive sind diese Forderungen als Konsequenz aus dem Anspruch der Caritas zu unterstützen. Die Caritas muß mithin ein Gespür für neue gesellschaftliche Probleme entwickeln. Sie sollte die Initiative ergreifen und entsprechende Ideen und Konzepte für deren

⁶⁹ *Zentralvorstand*, 45 (Anm. 1).

⁷⁰ *Hellmut Puschmann*, Grundoptionen und Perspektiven der Caritasarbeit, in: *caritas* 94 (1993) 350–360, 353.

Lösung entwickeln und sie in die Öffentlichkeit bewußtseinsbildend einbringen. Die strukturellen Reformen, die sich bei dieser Arbeit als notwendig herausstellen, muß die Caritas entsprechend in der politischen Diskussion einfordern. Auch dann, wenn dieses Engagement mit Nachteilen für sie verbunden ist, sollte sie geduldig dabei ausharren und es auch unter widrigen Umständen durchhalten.

In diesem Sinn haben die tatsächlichen Interessen der Benachteiligten bei der Durchsetzung sozialpolitischer Ziele vor den verbandsinternen Anliegen und gegebenenfalls damit verbundenen parteipolitischen Bindungen zu rangieren⁷¹. Es kann darum aus der Perspektive der Option für die Armen unter Umständen vonnöten sein, mit parteipolitischen Gruppierungen zusammenzuarbeiten, die zwar die eigene Option durchsetzen wollen, aber als Partner im Streit für menschenwürdige Lebensbedingungen der Armen bislang eher ungewohnt waren und in anderen Themenfeldern auch politische Gegner bleiben. Darum forderte *Hubertus Junge*, Abteilungsleiter der Jugendhilfe beim Deutschen Caritasverband in Freiburg, auf dem Fachkongreß des Verbandes 1991: »Die Caritas darf ihre Anwaltsfunktion nicht von der Nähe oder Ferne zu politischen Parteien bestimmen lassen. Sie erhält ihr Mandat von den Menschen, denen ihr Dienst gilt. Sie muß deren Situation, deren Nöte zur Sprache bringen und dabei von Fall zu Fall auch in Kauf nehmen, unbequem zu sein oder mißverstanden zu werden«⁷². Nur wenn der Caritasverband bereit ist, solche Wege zur Umsetzung seiner strukturellen Vorschläge in die sozialpolitische Praxis zu gehen, ist er »Stachel im Fleisch einer Politik, die einseitig auf Sparmaßnahmen ausgerichtet ist«⁷³.

Norbert Schmeiser, Dipl. Theol., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter der Sachverständigen-Gruppe »Weltwirtschaft und Sozialethik«, einer Fachgruppe der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben, die von der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz berufen wurde.

⁷¹ Auf die praktischen Probleme, die sich auf kommunaler Ebene aus den häufig anzutreffenden Interessenkollisionen von Vertretern der freien Wohlfahrtsverbände ergeben, die Mitglieder im Sozial- oder Jugendhilfeausschuß Sitz und Stimme haben, weist Gernert hin (vgl. *Wolfgang Gernert*, Wie frei sind die Freien Träger? in: *Claus Mühlfeld u. a.* [Hrsg.], Sozialarbeit und Wohlfahrtsverbände – Hilfe mit beschränkter Haftung? Frankfurt 1987, 64–86, 65–68).

⁷² *Hubertus Junge*, Aufbruch oder Rückzug? Stellung und Auftrag der Caritas im heutigen Sozialstaat, in: HK 45 (1991) 126–131, 127.

⁷³ *Bock, Becker*, 39 (Anm. 22).