

## B.2 Sozialethische Spurensuche

*Marianne Heimbach-Steins*

### **Leitfragen:**

- Wie wird der Anspruch des biblischen Liebesgebotes in der Christentumsgeschichte konkret wirksam?
- Welche Faktoren bestimmen den Wandel von einem Gruppenethos der christlichen Gemeinde zur Wahrnehmung von Verantwortung im politischen Gemeinwesen?
- Welche Voraussetzungen ermöglichen die Herausbildung einer strukturenbezogenen Sozialethik?

### 1. Ethos der Nächstenliebe – Anspruch der christlichen Gemeinde von Anfang an

Im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (vgl. Dtn 6,5; Lev 19,18; Mk 12,28–34 parr.; Lk 10,11–22) fasst Jesus seine im jüdischen Gottesglauben gründende Botschaft zusammen. Als Inbegriff der neuen Lebensmöglichkeiten, die sich im Glauben an den Gott Jesu Christi auftun, wird das Liebesgebot als Grundnorm für die Lebensgestaltung der Jesusgläubigen und für einen neuen Typ von Gesellschaft im Geist Gottes verstanden. Das Ethos der Nächstenliebe bis hin zur Feindesliebe wird zum Erkennungszeichen der christlichen Gruppe gegenüber der heidnischen Umwelt (vgl. Joh 13,34). Zwar gibt es auch in der paganen Gesellschaft Praktiken zur Unterstützung bedürftiger Menschen, aber sie folgen eher eigennützigen Motiven – etwa dem Streben des Almosengebenden nach Ruhm – und haben mit dem christlichen Gedanken der Nächstenliebe wenig gemein.<sup>1</sup>

---

1 Vgl. Dassmann, E., Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten, Stuttgart <sup>3</sup>2012, 241 (auf dieses Werk wird wiederholt Bezug genommen).

## B. Historische Vergewisserungen

Die Bedeutung der Nächstenliebe in der christlichen Gemeinde kommt auch im diakonalen Amt (vgl. Apg 6,1–6) zum Ausdruck.<sup>2</sup> Die frühe Kirche entwickelte daraus Formen einer organisierten Caritas: So war – Eusebius von Caesarea (260/64–339/40) zufolge – die Stadt Rom um die Mitte des 3. Jh. in sieben Regionen aufgeteilt, in denen jeweils ein Diakon für ca. 200 Personen verantwortlich war. Ähnliche Zeugnisse gibt es aus nachkonstantinischer Zeit auch für Antiochia und Alexandria.<sup>3</sup> Die frühe Kirche versteht die Caritas als eine Gestalt des Gottesdienstes. „Zusammen mit den eucharistischen Gaben brachte die Gemeinde die Gaben, die für die Armen bestimmt waren, mit in den Gottesdienst und legte sie dort auf den Altar.“<sup>4</sup> Die Hilfe sollte freiwillig gegeben werden, wurde aber als sittliche Verpflichtung verstanden. Besitz der Gemeinde(mitglieder) galt als Gut, das gerechterweise den Armen zur Sicherung ihres Lebensunterhaltes zur Verfügung stand. Diese Überzeugung antwortet auf die Frage nach einem christlichen Umgang mit Besitz, der gerechtfertigt werden musste, weil in den Gemeinden Menschen unterschiedlichen sozialen und wirtschaftlichen Standes aufeinandertrafen. Angesichts der Reichtumskritik Jesu (vgl. Mk 10,17–31 parr.) und der biblischen Armenfrömmigkeit (vgl. u. a. Lk 1,46–55) wurde man am besten „mit dem Besitz [...] fertig, wenn man ihn weggab“<sup>5</sup>. Die Verwendung des Reichtums zugunsten der Armen sowie die Würdigung spiritueller Armut im Sinne der Bergpredigt (vgl. Mt 5,3) trugen dazu bei, den inneren Zusammenhalt der sozial gemischten Gemeinde zu festigen. Zugleich kristallisierte sich darin das schöpfungstheologische Argument der Gemeinwidmung der Erdengüter samt der Sozialpflichtigkeit des Eigentums als praktisch relevante christliche Grundeinstellung zu den materiellen Gütern heraus.

Die christliche *Caritas* zeigt sich idealtypisch in den sogenannten *Werken der Barmherzigkeit*. Sie wurden, aus dem Gerichtsgleichnis (Mt 25,31–46) hergeleitet, in der Theologie der Kirchenväter vielfach reflektiert. Die Reihe „Hungrige speisen, Durstige tränken, Fremde auf-

---

2 Vgl. zum Frauendiakonat Eckholt, M. u. a. (Hg.), *Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene*, Freiburg i. Br. 2018.

3 Vgl. Dassmann, E., *Kirchengeschichte II/2. Theologie und innerkirchliches Leben bis zum Ausgang der Spätantike*, Stuttgart 1999, 229 f. (auf dieses Werk wird wiederholt Bezug genommen).

4 Dassmann, *Kirchengeschichte I*, 242.

5 Dassmann, *Kirchengeschichte I*, 249.

nehmen, Nackte kleiden, Kranke besuchen, Gefangene befreien“ wurde um die „würdige Bestattung der Toten“ zur Siebenzahl erweitert. Zusätzlich wurde der Loskauf von Sklaven – in der Regel auf Initiative wohlhabender Gemeindemitglieder – zum Charakteristikum für die Eigenart der frühchristlichen Caritas. Diese Praxis stellt das Institut der Sklaverei zwar nicht prinzipiell in Frage, unterläuft es aber praktisch durch konkrete Hilfe im Maße des Möglichen. Sklaven sind vollberechtigte Mitglieder der Gemeinde – mit Zugang zu allen Ämtern; diese für die pagane Welt unerhörte Würdigung markiert den Anfang einer Entwicklung, die jedoch erst langfristig strukturelle gesellschaftliche Folgen zeitigen sollte. Die ersten christlichen Impulse sozialethischen Denkens entfalteten sich im Rahmen einer oft verfolgten Minderheitengruppe am Rande der Gesellschaft – sie konnten nur in deren Binnenraum wirken.

- ▶ **Für die frühe christliche Gemeinde begründet die Orientierung am Doppelgebot der Liebe eine Identität stiftende diakonische Praxis. Das Ethos der christlichen Gemeinde ist in erster Linie Tugendethos, es ist nicht im modernen Sinne auf Strukturveränderung bezogen.**

## 2. Anfänge politischer Ethik im 4. Jahrhundert

Das Ende der Verfolgungszeit im 4. Jh. eröffnete der Kirche in der römischen Gesellschaft neue Handlungsspielräume: Wurde sie zunächst durch den Mailänder Vertrag (313) unter Kaiser Konstantin legitimiert und mit allen anderen religiösen Gruppen hinsichtlich der Ausübung von *Brauch und Kult* gleichgestellt, so wurde die christliche Kirche (bzw. genauer: deren *orthodoxe*, den Beschlüssen des Konzils von Nikaia folgende Mehrheit) mit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion unter Kaiser Theodosius (380) zu *der* Repräsentantin der Religion im Römischen Reich; sie gewann einen ganz neuen politischen Status. Mit dieser Veränderung, deren Wirkung bis weit in die Neuzeit reichen sollte, wurde das Verhältnis von Kirche und Staat, kaiserlicher und bischöflicher Gewalt, weltlicher und geistlicher Macht zu einem klärungsbedürftigen Thema. Aus Sicht des Kaisers wurde der Zusammenhang von Religion und Staatsraison von der heidnischen Religion auf das Christentum übertragen: Es sollte die kaiserliche Macht stützen.

## B. Historische Vergewisserungen

Die Kirche aber nutzte ihre neue Machtstellung, um sozial- und rechtspolitische Forderungen an den römischen Staat zu richten. Sklaven, die in der Kirche freigelassen worden waren, sollten das volle römische Bürgerrecht erhalten können, eine öffentliche Schiedsgerichtsbarkeit der Bischöfe sollte ermöglicht, allgemeine Arbeitsfreiheit am Sonntag geboten werden. Zudem sollte verboten werden, das Antlitz von Verurteilten durch Brandzeichen zu schänden, weil es als Gleichnis himmlischer Würde angesehen wurde.<sup>6</sup> Der Umbruch des 4. Jh. ermöglichte der Kirche weitreichende gesellschaftliche Mitgestaltung im Bereich von Recht, Rechtsanwendung und gesellschaftlichem Ethos, nahm sie aber zugleich zur Stärkung der Reichseinheit politisch in Dienst. Auch die Kirche selbst nutzte die staatliche Macht für eigene Interessen. So tolerierten die kirchlichen Machträger die unduldsame Religionspolitik der nachkonstantinischen Herrscher gegenüber Arianern und Donatisten wie gegenüber dem heidnischen Kult, obwohl sie selbst noch kurz zuvor unter vergleichbaren Repressalien gelitten hatten. Zwischen Staat und Kirche mussten die Grenzen wechselseitiger Einflussnahme ausgehandelt werden. Maßgebliche Weichenstellungen gehen auf Ambrosius von Mailand (339–397) zurück: Er forderte, der Staat solle innere Autonomie für die Kirche gewähren und die Durchsetzung dogmatischer Wahrheit mit den Mitteln der politischen Gewalt sichern. Darin liegt der Keim zu einer eigenen Staatstheorie der westlichen Kirche,<sup>7</sup> die durch Papst Gelasius I. (Pontifikat 492–496) mit der Theorie der zwei Gewalten bzw. der zwei Schwerter (geistliche und weltliche Macht) unterfüttert und über das *Decretum Gratiani* (um 1140) für das ganze Mittelalter richtungweisend wurde.

- **Die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion im 4. Jahrhundert machte die Kirche zu einer machtvollen politischen Akteurin mit eigenen (auch ethisch fragwürdigen) Interessen. Um mit den Ambivalenzen der Macht umzugehen, musste eine christliche Staatstheorie und politische Ethik entwickelt werden.**

---

6 Vgl. Angenendt, A., *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400–900*, Stuttgart 1990, 67 f.

7 Vgl. zum Ganzen Angenendt, *Frühmittelalter*, 67–70.

### 3. Armensorge, Armutsbewegungen und die Auseinandersetzung mit Besitz in der Kirche des Mittelalters

Die neue Stellung der Kirche in der spätantiken Gesellschaft eröffnete bis dato undenkbbare Chancen, die humanisierenden Impulse des Evangeliums in der Gesellschaft geltend zu machen. Exemplarische Schlaglichter auf die Entwicklung der Armensorge im Mittelalter mögen dies beleuchten:

Gegen alle Wirklichkeitserfahrung und Wahrscheinlichkeit angesichts allgegenwärtiger Armut und lebensbedrohender Not hält die Kirche des Frühmittelalters die Nächstenliebe als Verpflichtung gegenüber den Armen hoch. Die Armenfürsorge ist Gegenstand zahlreicher fränkischer, westgotischer und italienischer Konzilien um das Jahr 500. Dass das Thema so beherrschend ist, zeigt, wie mühsam es gewesen sein muss, diesen Anspruch im Bewusstsein der Gläubigen zu verankern. Nicht von ungefähr nimmt die kirchliche Verkündigung vor allem die Bischöfe in die Pflicht: Der Bischof sollte *Vater der Armen* und *Lehrer der Caritas* sein. Um in der Armensorge mit gutem Beispiel voranzugehen, sollte er ein Viertel seiner Einkünfte den Armen geben; die Gemeinden wurden in die Verantwortung genommen, die Armen in Listen zu erfassen und eine bestimmte Anzahl von ihnen zu unterhalten.<sup>8</sup> Angesichts der realen Armut konnte die Unterstützung zwar nur ein Tropfen auf den heißen Stein sein, symbolisierte jedoch, dass die Sorge für die Armen notwendig zum Selbstvollzug der Gemeinde gehörte.

Das Wachstum der Städte und das aufblühende Pilgerwesen im 12./13. Jh. bringen neue Formen der christlichen Armensorge mit sich. In einer Zeit wachsender Massenarmut und sozialer Ungleichheiten in der erstarkenden Geldwirtschaft stehen die Pilgerbewegung und die Bettelordensgründungen für eine spirituelle Aufwertung der Armut als Weg der Nachfolge Christi im Dienst der Armen. Darin artikuliert sich zugleich der Protest gegen einen unevangelischen Lebensstil in der (Kleriker-)Kirche. Protagonist\*innen der religiösen Aufbrüche wie Franziskus von Assisi (1181/82–1226) und Dominikus (um 1170–1221), Elisabeth von Thüringen (1207–1231) und die Beginenbewegung repräsentieren diese Neuorientierung. Die mystische Theologie der Epoche, in der auch

8 Vgl. Mollat, M., *Die Armen im Mittelalter*, München 1984, 42–45; Dassmann, *Kirchengeschichte II/2*, 231.

## B. Historische Vergewisserungen

Frauen (z. B. Mechthild von Magdeburg [1207–1281]) – gegen starke Widerstände und zum Teil unter Verfolgung als Häretikerinnen – ihre Stimmen erheben, reflektiert die geistliche Dimension der Armut und übt harsche Reichtums- und Machtkritik – vor allem gegenüber den Mächtigen in der Kirche selbst. Darin bricht sich ein neues sozialetisches Bewusstsein im Christentum Bahn: In den Predigten der Bettelmönche finden sich Ansätze einer echten Sozialkritik und wirksame Impulse für die Armenfürsorge.<sup>9</sup> Die religiöse Armutsbewegung im 13. Jh. bildet als ein Höhepunkt der authentischen Verknüpfung von religiösem und sozialem Impuls in der Christentumsgeschichte einen bleibenden Stachel im Fleisch der christlichen Kirchen.

- ▶ **Im Frühmittelalter leitet die Überzeugung *Kirchengut ist Armengut* die Wahrnehmung sozialer Verantwortung an. Die religiöse Armutsbewegung des Hochmittelalters wirbt für eine Lebensform freiwilliger Armut im Dienst an den Armen und inspiriert die Kritik unevangelischer Lebensformen und Machtausübung in der Kirche.**

### 4. Ansätze einer Ordnungsethik in der scholastischen Theologie

Die scholastische Theologie des 13. Jh. entwickelt im Zeichen der Rezeption der Philosophie des Aristoteles (384–322 v. Chr.) erste Ansätze einer Ordnungsethik. Grundlegend ist der Zusammenhang von Individuum und Gemeinschaft. Thomas von Aquin (1225–1274) fasst ihn in seiner *Summa theologiae* folgendermaßen: „Da nämlich jeder Mensch Teil einer Vielzahl ist, gehört jeder Mensch als eben das, was er ist, und mit dem, was er hat, zur Gemeinschaft, wie auch jeder Teil als das, was er ist, zum Ganzen gehört“ (I-II, 96,4). Diesem Verhältnis entspricht der Bezug auf das *Gemeinwohl* (→ C.3): „Die Gutheit eines jeden Teils ist zu sehen im Verhältnis zu seinem Ganzen [...]. Da nun jeder Mensch Teil eines Gemeinwesens ist, ist es unmöglich, dass irgendein Mensch gut ist, wenn er nicht in einem guten Verhältnis zum allgemeinen Wohl (*bonum commune*)

---

9 Vgl. Mollat, Die Armen, 118.

steht“ (I-II, 92,1 ad 3).<sup>10</sup> Im Zentrum der scholastischen Ethik steht die Einsichtsfähigkeit des Menschen in die von Gott gegebene gute Ordnung samt der Frage, wie der Mensch handeln soll, um seinen Platz in dieser Ordnung gut auszufüllen. Wenn der Verdacht besteht, dass menschliches Handeln gegen die Ordnung verstößt, ist Kritik berechtigt, ja notwendig. Exemplarisch kann an der Argumentation zum Privateigentum und an der Legitimation politischer Herrschaft dargelegt werden, wie sich in diesem Rahmen ein sozialethisches Denken anbahnt:

Während die Theologie des ersten Jahrtausends nach Christus den Umgang mit dem Eigentum als gesinnungs- bzw. tugendethische Frage behandelt hatte, fragen Theologen im 13. Jh. auch nach der Rechtfertigung der bestehenden Privateigentumsordnung. Die Argumentation des Thomas von Aquin wurde wegweisend: Er denkt schöpfungstheologisch, ausgehend von der Gemeinwidmung der Erdengüter; das heißt, die geschaffenen Dinge sind allen Menschen für ihren Unterhalt gegeben. Ein geregelter Gebrauch der Güter sei jedoch am besten in einer Privateigentumsordnung zu sichern, weil nach aller Erfahrung jeder mehr Sorge auf das verwende, was ihm allein gehört; da die Zuständigkeiten klarer geregelt seien, sei das Privateigentum ein besserer Garant für Frieden und Ordnung (II-II, 66 a. 2).<sup>11</sup> Deshalb soll *in der Regel* eine entsprechende Ordnung gelten, die Privateigentum vorsieht. Sie gilt aber nicht als absolutes und unveränderliches (Natur-)Recht, sondern als eine in der Menschheitserfahrung gründende Norm. In der Eigentumstheorie des Thomas steht also nicht der tugendhafte Umgang mit dem persönlichen Besitz im Zentrum, sondern die Eigentumsordnung als gesellschaftliche Institution, die sittlich gerechtfertigt werden muss. Darin wird ein sozialethischer Ansatz wirksam, der vorerst aber an den Rahmen des göttlich garantierten *ordo* gebunden bleibt (→ A.4.3.1): Die sozialethische Frage zielt darauf, die bestehende Ordnung zu rechtfertigen, nicht sie zu verändern oder gar aus den Angeln zu heben.

---

10 Die Übersetzung des ersten Zitats folgt der Deutschen Thomasausgabe, hg. von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Walberberg, Bd. 13, Heidelberg/Graz/Wien/Köln 1977, 119; für das zweite Zitat folge ich der Übersetzung von Anzenbacher, A., *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1998, 46.

11 Vgl. Kerber, W., *Perspektiven zur Eigentumsfrage*, in: *Handbuch der christlichen Ethik 2* (1993) 373–376.

## B. Historische Vergewisserungen

Diese Voraussetzung bestimmt auch die scholastische Ethik des Politischen. Sie fragt nach der Legitimation der politischen Macht bzw. nach den Bedingungen legitimer Herrschaft im Rahmen des herrschenden Feudalsystems, das alle Lebensbereiche von der Familie über die Einrichtung des Gemeinwesens bis hin zur Religion erfasst und als Ausdruck der göttlichen Ordnung gilt: Herrschaft wird als von Gott anvertraute Herrschaft verstanden und legitimiert. Der Herrscher trägt Verantwortung für die seiner Macht Unterstellten. Das politische Beziehungsgefüge im Herrschaftsverbund ist keine autonome Größe, deren Ordnung den Menschen selbst anheimgestellt ist, sondern Teil einer kosmischen, göttlich gestifteten und garantierten Ordnung, die es zu erfüllen und zu erhalten gilt. Auf dieser Basis ist der einzige legitime Grund, sich gegen den Machthaber aufzulehnen, dass dieser sich selbst gegen die Ordnung versündigt. Das ist der Fall, wenn ein Usurpator den legitimen Herrscher stürzt und sich selbst widerrechtlich die Macht anmaßt oder wenn der rechtmäßige Herrscher fortgesetzt und schwerwiegend gegen das Gemeinwohl agiert. Für einen solchen extremen Fall des Machtmissbrauchs halten die Theologen (u. a. Thomas von Aquin, dessen Theorie später in der spanischen Spätscholastik des 16. Jh. weiterentwickelt wird) die Tötung des Tyrannen für legitim – als letztes Mittel zur Wiederherstellung der Ordnung. Dieses Beispiel zeigt die Funktionsweise und die Grenzen sozialetischer Kritik unter den Bedingungen des mittelalterlichen Ordo-Denkens besonders deutlich.

- **Die scholastische Theologie entwickelt Ansätze einer Ordnungsethik, die Ordnung selbst wird als göttliche Stiftung verstanden. Aufgabe dieser Ethik ist es, gesellschaftliche Institutionen und Handlungsnormen zu begründen, die die Ordnung bestmöglich erfüllen.**

### 5. Neue Dimensionen der Ordnungsethik seit der Frühen Neuzeit

Strukturen und Ordnung der Gesellschaft können erst zum Gegenstand ethischer Kritik werden, wenn sie dem Zuständigkeitsbereich des Menschen zugerechnet werden. Das geschieht in einem Denkhorizont, in dem der Mensch sich selbst als *Schöpfer* und Gestalter seiner Welt erfährt und dementsprechend respektlos auf ihre Ordnung zuzugreifen be-



ginnt. Dieses ethische Denken beginnt mit der philosophischen Infragestellung des geordneten Kosmos im Spätmittelalter und mit dem etwa zeitgleich einsetzenden naturwissenschaftlichen und technischen Zugriff auf die Welt, indem das *Gesamtkunstwerk* der geordneten Schöpfung entzaubert und dem Menschen verfügbar gemacht wird. Mit der philosophischen Aufklärung und einer Konzeption der *Autonomie des Subjekts* werden schließlich die Grundlagen für eine moderne Ethik gelegt, die den Menschen als Verantwortungsträger und Gestalter und die Gesellschaft selbst als Gegenstand der Gerechtigkeit ins Zentrum ethischer Reflexion stellt. Konstellationen extremer sozialer Ungleichheit werden nun als *strukturelle Ungerechtigkeiten* und damit als Herausforderung zu gesellschaftsveränderndem Eingreifen lesbar. An der Schwelle der Neuzeit sind es vor allem zwei Ereigniszusammenhänge, die unter diesem Vorzeichen das ethische Denken im Christentum langfristig verändern: die Eroberung der *Neuen Welt* (*Entdeckung Amerikas*) und das Zerbrechen der Einheit der westlichen Kirche (*Reformation*).

Die *Entdeckung Amerikas* provoziert durch die Konfrontation der Eroberer mit den indigenen Kulturen eine grundlegende Klärung des menschenrechtlichen Gedankens: Ernsthaft wurde die Frage gestellt, ob die *Angehörigen der indigenen Völker* Menschen seien und ob es legitim sei, sie zu beherrschen. Philosophie und Theologie der Zeit oszillieren zwischen Rechtfertigung und Kritik des Projekts der Kolonisatoren. Der Dominikaner-Theologe Bartholomé de las Casas (1484–1566) begründete gegen den hartnäckigen Widerstand anderer prominenter Theologen wie z. B. Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573) die Anerkennung der *Indigenen* als Menschen mit gleicher Würde. Die spanische Krone müsse deren Rechte ebenso wie die aller Untertanen schützen, ihre Freiheit anerkennen, das System der Zwangsarbeit abschaffen und die Institution der Sklaverei aufheben; ebenso müsse die Kirche jeden Zwang bei der Missionierung unterlassen.<sup>12</sup> Auch wenn Las Casas die negative Eigendynamik der *Conquista* nicht dauerhaft brechen konnte, musste sich die Legitimität einer Herrschaft fortan an der Frage messen lassen, ob alle Menschen gleichermaßen als Menschen behandelt werden. Das Recht nichteuropäischer Völker, als gleichberechtigte Partner anerkannt zu werden, wird in ebendiesem Kontext durchdacht: Die Idee des Völkerrechts, also eine die

---

12 Vgl. Gillner, M., Bartholomé de Las Casas und die Menschenrechte, in: JCSW 39 (1998) 143–160.

## B. Historische Vergewisserungen

verschiedenen Herrschaftsräume in Beziehung setzende Rechtsordnung, findet zumindest theoretisch in der sogenannten spanischen Spätscholastik der Schule von Salamanca (Francisco de Vitoria [1483/93–1546], Gabriel Vásquez [1549–1604], Domingo de Soto [1524–1560] u. a.) den Weg auf die Agenda politischer Ethik.<sup>13</sup> Sie weist voraus auf säkulare moderne Entwürfe, etwa Immanuel Kants (1724–1804) Entwurf einer Weltfriedensordnung (*Zum ewigen Frieden*, 1795), und auf das moderne Menschen- und Völkerrecht des 20. Jh. (→ C.4; E.5). Allerdings hat die Kirche sich in der Moderne gegen diese Entwicklung in dem Maße gesperrt, wie sie selbst an politischer Macht verlor. Dieser Verlust hängt mit einem zweiten frühneuzeitlichen Ereignis zusammen:

Nahezu zeitgleich mit dem Eroberungsprojekt zerbricht die über ein Jahrtausend unhinterfragte Zuordnung von geistlicher und weltlicher Macht in Europa. Mit der *Reformation* (1517) endet die einheitliche Repräsentanz geistlicher Macht in der westlichen Kirche. Die theologische Begründung des Primats der geistlichen über die weltliche Macht wird in dem Moment hinfällig, da die Religion nicht mehr als Einheit stiftende Kraft fungieren kann, weil sie selbst gespalten dasteht. Die Sicherung von Einheit und Frieden obliegt nun ausschließlich der weltlichen Macht; die Religion muss sich diesem Ziel unterordnen. An die Stelle der wechselseitigen Korrektur und Begrenzung von geistlicher und weltlicher Gewalt im mittelalterlichen Herrschaftssystem tritt die (mehr oder weniger enge) Anlehnung der Kirchen an die politische Macht. Diese Abhängigkeit schwächt auf lange Zeit das Kritikpotenzial der christlichen Kirchen gegenüber der Politik und den sozialkritischen Impuls des Evangeliums. Der äußere Machtverlust der Kirche schreitet seit den Umbrüchen des 16. Jh. zwar nicht linear, aber unaufhaltsam voran. Besonders tiefgreifend wirken die Folgen der Französischen Revolution (1789) und der Napoleonischen Kriege (1792–1815), die Säkularisation (1803/06) und der Verlust des Kirchenstaates (1870). Die Erwartung, dass der Staat den religiösen Wahrheitsanspruch durchsetzen solle, ließ zumal die katholische Kirche bis weit in die Moderne hinein sowohl in Opposition zu einem modernen Staatsverständnis als auch

---

13 Vgl. u. a. Delgado, M., Katholische Kirche und Menschenrechte. Historische Markierungen und offene Fragen anhand des Migrationsrechts und des Missionsrechts (Religionsfreiheit), in: Baumeister, M. u. a. (Hg.), Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven (GER 12), Paderborn 2018, 103–115.

zu den Freiheitsrechten der Bürger\*innen, die mit der Französischen Revolution erkämpft wurden, verharren<sup>14</sup> (→ C.4; D.6).

Mit dem politischen Impuls zur Sicherung des Friedens gewinnt in der nachreformatorischen Epoche das Prinzip der religiösen Toleranz Bedeutung: Der *Augsburger Religionsfrieden* (1555) gewährte den Anhänger\*innen eines (abgelehnten) Bekenntnisses zunächst das Recht auszuwandern. Erst der *Westfälische Frieden* (Münster/Osnabrück 1648), mit dem der *Dreißigjährige Krieg* (1618–1648) beendet wurde, etablierte die Gleichberechtigung der verschiedenen Konfessionen um des Friedens willen und schuf eine von der päpstlichen Gewalt unabhängige Staatenordnung. Langfristig befördert der Toleranzgedanke eine Neubestimmung des Ortes von Religion als persönliche Angelegenheit der Menschen und des Anspruchs der Kirchen in der Gesellschaft. Dabei geht es nicht nur um den Rechtsstatus, sondern darum, wie die Kirche ihre Botschaft anbietet; es geht um das Verhältnis von religiöser Wahrheit und persönlicher Freiheit. Bis zu der Anerkennung des Rechtes auf religiöse Freiheit ist es noch ein weiter Weg (→ D.5).

► **Mit der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts zerbricht das mittelalterliche Gefüge von weltlicher und geistlicher Macht. Das Kräfteverhältnis zwischen Kirche und Staat ordnet sich neu unter dem Primat der Politik als der einzigen Instanz, die den sozialen Frieden sichern kann.**

## 6. Diakonisches Engagement und neue soziale Institutionen auf dem Weg in die Moderne

Hat die Kirchenspaltung des 16. Jh. zu einer grundlegenden Neubestimmung der Machtverteilung und der Zuständigkeiten zwischen Kirche(n) und Staat geführt, so bewirken die Erschütterungen des 17. Jh., insbesondere der Dreißigjährige Krieg und seine verheerenden Auswirkungen, zunächst eine deutliche Wendung des religiösen Impulses nach innen. In allen Regionen und Konfessionen des christlichen Europas brechen neue

---

14 Vgl. u. a. Arnold, C., Das kirchengeschichtliche Erbe des langen 19. Jahrhunderts. Antimodernistische Abwehr der Menschenrechte, in: Baumeister u. a. (Hg.), Menschenrechte in der katholischen Kirche, 117–125.

## B. Historische Vergewisserungen

Frömmigkeitsbewegungen auf. Typischerweise verbinden sie sich – ähnlich wie schon in den geistlichen Erneuerungsbewegungen im 13. Jh. – mit einer Kritik kirchlicher Machtansprüche. Die geistlichen Erneuerungsbewegungen bilden wiederum den Nährboden für eine Neuentdeckung des sozialen Impulses als christliches Identitätskriterium.

Sozial-karitatives Engagement, für das die Not der Zeit hinreichend Anlass gibt, wird etwa auf Pfarreiebene nachhaltig gestärkt durch Vinzenz von Paul (1581–1660) und die von ihm bzw. durch sein Vorbild inspirierten Schwestern- und Bruderschaften (die bis heute existenten Vinzenz- und Elisabethkonferenzen). Unter gegenreformatorischen Vorzeichen werden Orden und religiöse Gemeinschaften in der katholischen Kirche erneuert oder zum Teil mit ausdrücklich karitativer, missionarischer oder erzieherischer Programmatik neu gegründet: die *Gesellschaft Jesu* (gegründet 1534 durch Ignatius von Loyola [1491–1556] und seine Gefährten); die von Karl Borromäus (1538–1584) in Mailand ins Leben gerufenen karitativen Einrichtungen, die neben der Armen- und Krankenpflege vor allem der Jugendhilfe und -bildung galten; Frauenorden wie die *Englischen Fräulein* (heute: *Congregatio Iesu* [CJ]), gegründet 1609/10 durch die Engländerin Mary Ward [1585–1645]) und die *Ursulinen* (1535 in Brescia von Angela Merici [1474–1540] gegründet). Sie alle werden wichtige Träger-Institutionen des sozialen und erzieherischen Engagements. *Vinzentinerinnen*, *Borromäerinnen*, *Clemens-Schwestern* u. a. konzentrieren sich auf Kranken- und Armenpflege. Sie knüpfen damit an das altkirchliche Institut der Diakonin an und weisen voraus auf das spätere evangelische Institut der Diakonisse.

In den Kirchen der Reformation wirkt der soziale Impuls vor allem in freikirchlichen Zusammenschlüssen. So finden sich in der puritanischen Bewegung im England des 17. Jh. ausgesprochen sozialkritische Ansätze, etwa in Auseinandersetzung mit der herrschenden Privateigentumsordnung.<sup>15</sup> Im 18. Jh. stehen in der angloamerikanischen freikirchlichen Bewegung vor allem die Brüder Charles (1707–1788) und John (1703–1791) Wesley, die Begründer des Methodismus, Pate für die authentische Verbindung von religiös-liturgischer und sozial-diakonischer Erneuerung. Im *Hallischen Pietismus* setzt der Pfarrer und Theologieprofessor August H. Francke (1663–1727) Impulse zu einer sozialen

---

15 Vgl. Grebing, H., Art. Soziale Bewegungen, in: Evangelisches Kirchenlexikon <sup>34</sup> (1996) 318–323, hier 320.

Reformbewegung im Geist der Aufklärung. Er versteht sein Werk, das mit den Stiftungen von Armenschule, Waisenhaus, Lateinschule und Lehrerbildungseinrichtung (*Franckesche Anstalten*) unternehmerische Dimensionen annimmt, als religiöses Projekt der Erweckung und Bekehrung.<sup>16</sup> Es wird zum Prototyp der protestantischen *Anstaltdiakonie*, die mit der *Mutterhausdiakonie* (seit den 1830er Jahren) und der von Johann Heinrich Wichern (1808–1881) ins Leben gerufenen *Inneren Mission* (1848) als Dachorganisation eine moderne institutionelle Gestalt annimmt. Sie ist für christliche Sozialarbeit evangelischer Prägung bis heute ebenso kennzeichnend wie der von dem Theologen Lorenz Werthmann (1858–1921) im Jahr 1897 gegründete Deutsche Caritasverband und seine Untergliederungen als moderne Institutionalisierung der diakonischen Dimension in der katholischen Kirche.

- ▶ **Die Krise des Dreißigjährigen Krieges bewirkt eine Verinnerlichung der Frömmigkeit, die zum Nährboden neuer sozialer Aufbrüche in allen Konfessionen wird. Im 16. und 17. Jahrhundert entsteht eine Vielzahl von Orden, religiösen Gemeinschaften und Werken, die bis in die Moderne hinein das soziale und diakonische Engagement auch in neuen institutionellen Formen prägen.**

Um die Mitte des 19. Jh. zeitigt die Verelendung der Arbeiterschaft infolge der industriellen Revolution eine beachtliche Kumulation sozialkritischer und diakonischer Impulse. Symbolträchtig verdichtet ergreifen im Jahr 1848 ganz unterschiedliche Stimmen das Wort: Karl Marx (1818–1883) und Friedrich Engels (1820–1895) veröffentlichen das *Kommunistische Manifest*, Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877) macht in seinen Mainzer Adventspredigten erstmals die *soziale Frage* zum Gegenstand katholischer Predigt (→ B.3.6) und Wichern ruft die Innere Mission ins Leben. Zeitlich parallel zu der Formierung der sozialistischen Arbeiterbewegung entstehen in der Folgezeit christliche Arbeitervereine und katholische Verbände in großer Zahl. Sie markieren den Aufbruch in eine neue Phase des Ringens um eine unter veränderten sozioökonomischen und politischen Bedingungen angemessene Gestalt sozialer Verantwortung der Kirche (→ B.3). Die damals neue Option für eine staatliche Sozialpolitik in der

---

16 Vgl. Philippi, P., Diakonie I, in: Theologische Realenzyklopädie 8 (1981) 621–644, hier 636.

## B. Historische Vergewisserungen

ersten Sozialzyklika *Rerum novarum* (RN, 1891) (→ B.4) steht für ein der modernen Gesellschaft gemäßes soziales Engagement und diakonisches Selbstverständnis der Kirche, aber auch für dessen antisozialistische Stoßrichtung. Die sozialen Umwälzungen des 19. Jh., die Folgen der politischen Emanzipationsbestrebungen der unterdrückten Klassen und Gruppen in der Gesellschaft – das Proletariat, die Frauen, um die Mitte des 20. Jh. folgen die kolonisierten Völker, die Johannes XXIII. in der Enzyklika *Pacem in terris* (PT, 1963) explizit anerkannte (vgl. PT 40–43) – und die Erfahrungen zweier Weltkriege führen im 20. Jh. zur Ausarbeitung einer modernen Soziallehre und Sozialethik der Kirchen.

### *Weiterführende Literatur*

- Haslinger, H., *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn 2009.
- Philippi, P., *Diakonie I. Geschichte der Diakonie*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 8 (1981) 621–644.
- Scholtissek, K./Niebuhr, K.-W. (Hg.), *Diakonie biblisch. Neutestamentliche Perspektiven* (Biblisch-Theologische Studien 188), Göttingen 2021.
- Stiegemann, C. (Hg.), *Caritas – Nächstenliebe von den frühen Christen bis zur Gegenwart*, Petersberg 2015.