

# Soziale Arbeit im Dialog mit der Theologie – Gedanken zur Bedeutung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit für die Soziale Arbeit

Stephanie Bohlen

## Abstract

Die Berechtigung der Kritik an der Barmherzigkeit als einem Motivationsgrund sozialen Handelns, die man im Kontext des Professionalisierungsprozesses Sozialer Arbeit behandelt, wird diskutiert. Nach einer Klärung relevanter Begriffe wird das Verhältnis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit diskutiert. Ziel der Diskussion ist es, einer neoliberalen Verengung des Begriffs der Gerechtigkeit Einhalt zu gebieten, die sich entsolidarisierend auswirken könnte. Aufgewiesen wird, dass Soziale Arbeit ihrem Auftrag nur nachkommen kann durch das professionelle Streben nach sozialer Gerechtigkeit in Verbindung mit der Erinnerung an die Möglichkeit barmherzigen Handelns, deren solidaritätsstiftende Wirkung verdeutlicht wird.

**Schlüsselwörter:** Soziale Arbeit, Menschenrechtsprofession, Dienstleistungsparadigma, Werke der Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Theologie, prophetische Tradition

## 1. Soziale Arbeit ohne „barmherziges Samaritertum“?

Die „International Federation of Social Workers (IFSW)“ stellt den Prinzipien Sozialer Arbeit die „Achtung des innewohnenden Wertes und der Würde aller Menschen und den Rechten, welche daraus folgen“, sowie die „Verpflichtung, soziale Gerechtigkeit zu fördern“, voran.<sup>1</sup> Soziale Arbeit versteht sich demnach von ihrer Funktion her. Sie hat die Aufgabe, in Achtung vor der Menschenwürde die soziale Gerechtigkeit zu fördern. Insofern kann man sie sowohl als „Menschenrechtsprofession“<sup>2</sup> als auch „Gerechtigkeitsprofession“<sup>3</sup> begreifen.

1 © IFSW / IASSW, Ethik in der Sozialen Arbeit – Darstellung der Prinzipien, 2004 (on-line), [http://www.avenirsocial.ch/cm\\_data/EthikprinzSozArbeitIFSW.pdf](http://www.avenirsocial.ch/cm_data/EthikprinzSozArbeitIFSW.pdf), abgerufen am 24.01.2018.

2 Vgl. Silvia STAUB-BERNASCONI, Das fachliche Selbstverständnis Sozialer Arbeit – Wege aus der Bescheidenheit. Soziale Arbeit als „Human Rights Profession“, in: *Soziale Arbeit im Wandel ihres Selbstverständnisses: Beruf und Identität*, ed. Rolf Rainer WENDT, Freiburg im Breisgau: Lambertus 1995, p. 57–104. Vgl. auch Silvia STAUB-BERNASCONI, Soziale Arbeit: Dienstleistung oder Menschenrechtsprofession? Zum Selbstverständnis Sozialer Arbeit in Deutschland mit einem Seitenblick auf die internationale Diskussionslandschaft, in: *Ethik Sozialer Arbeit. Ein Handbuch*, ed. Andreas LOB-HÜDEPHOL – Walter LESCH, Paderborn, München, Wien, Zürich: UTB 2007, p. 20–53.

3 Mark SCHRÖDTER, Soziale Arbeit als Gerechtigkeitsprofession. Zur Gewährleistung von Verwirklichungschancen. In: *neue praxis* 1/2007, pp. 3–28. Christiane FALLER – Nina THIEME, Soziale Arbeit als Gerechtigkeitsprofession. Eine Konturierung aus disziplinärer Perspektive, in: *Soziale Arbeit* 2/2013, pp. 53–59.

Die Deutung der Sozialen Arbeit als einer Menschenrechtsprofession ist in Deutschland verbunden mit dem Namen Silvia Staub-Bernasconi.<sup>4</sup> In ihrem wegweisenden Aufsatz von 1995 verbindet sie ihre Forderung, Soziale Arbeit als Menschenrechtsprofession zu begreifen, mit einer Kritik an den religiösen Wurzeln Sozialer Arbeit. Lange Zeit habe man Soziale Arbeit religiös konzipiert als eine Form „barmherzigen Samaritertums“<sup>5</sup>. In Folge dessen fördere sie ein soziales Handeln, in dem Hilfe als Fürsorge verstanden werde. Doch Fürsorge sei eine Form der Bevormundung, der Heteronomie. Um der Autonomie auch der hilfsbedürftigen Menschen willen müsse man solchen Konzepten sozialen Handelns eine Absage erteilen.

Die These, Sozialarbeit komme ohne den Rekurs auf Barmherzigkeit aus, wird bis in unsere Tage in diversen Varianten vertreten.<sup>6</sup> Mit ihr verbunden ist nicht selten die These, Soziale Arbeit müsse sich aus dem Dialog mit der Theologie als einer ihrer Bezugswissenschaft verabschieden, da es ansonsten unmöglich sei, den Begriff der Barmherzigkeit oder die ihm korrelierende Grundhaltung der Fürsorglichkeit aus der Sozialen Arbeit auszuklammern. Professionelle Sozialarbeit, wird dabei unterstellt, sei durch eine Gerechtigkeitsperspektive bestimmt und nicht durch den Motivationsgrund der Barmherzigkeit.

Die Autorin selbst glaubt nicht, dass in der modernen Sozialen Arbeit kein Ort ist für die Barmherzigkeit.<sup>7</sup> Im Gegenteil: Die Aufgabe Sozialer Arbeit in unserer Gesellschaft ist das Engagement für soziale Gerechtigkeit, in dem sich die Einheit von Gerechtigkeit und der Möglichkeit der Barmherzigkeit in Theorie und Praxis zu erkennen gibt. Es wird daher in dieser Arbeit zur Ethik in der Sozialen Arbeit auf die Bedeutung der Barmherzigkeit für das soziale Handeln fokussiert. Dazu muss man einem ersten Schritt geklärt werden, was denn unter Barmherzigkeit zu verstehen ist. Es werden eine solche Begriffsklärung vorgenommen, und zwar im Ausgang von den Risiken, die sich in der Tat dort ergeben können, wo Soziale Arbeit ihr Selbstverständnis im Dialog mit der Theologie entwirft, ohne in dem Kontext einen theologisch reflektierten Begriff der Barmherzigkeit aufzugreifen. Nach der Klärung des Begriffs wird dann auf die Chancen eingegangen, die sich für die Soziale Arbeit daraus ergeben könnten, dass sie zur Barmherzigkeit als einem Beweggrund sozialen Handelns steht.

## 2. Die Werke der Barmherzigkeit

Werfen wir einen Blick auf die religiösen Erzählungen, aus denen sich die Forderung nach Barmherzigkeit begründet! Erzählt wird von einem Gericht am Ende der Zeiten. Die Stellung des Richters nimmt der Menschensohn ein. Er spricht Recht im Namen seines Vaters. Einem Teil der Menschen spricht der Sohn das Recht zu, in das Reich des Vaters zu kommen. Er begründet sein Urteil:

Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank, und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen. (Mt 25,35–36).

4 Vgl. Anm. 2.

5 Silvia STAUB-BERNASCONI, Das fachliche Selbstverständnis Sozialer Arbeit – Wege aus der Bescheidenheit, p. 60.

6 Hans GÄNGLER – Ulrich KLEINERT, Barmherzigkeit, in: *Theologie und Soziale Wirklichkeit. Grundbegriffe*, ed. Volker HERRMANN – Ralf HOBURG – Ralf EVERS – Renate ZITT, Stuttgart: Kohlhammer 2011, pp. 34–44, bes. p. 38.

7 Vgl. aber: Niklas LUHMANN, Formen des Helfens im Wandel gesellschaftlicher Bedingungen, in: *Gesellschaftliche Perspektiven der Sozialarbeit*, Bd. 1, ed. Hans-Uwe OTTO – Siegfried SCHNEIDER, Neuwied, Berlin: Luchterhand 1973, pp. 21–43.

Der Text nennt Handlungen, die mit der Bestattung der Toten die „Sieben Werke der Barmherzigkeit“ bilden. Sie stehen im Fokus der mittelalterlichen Ethik. Anschaulich werden sie den Menschen des Mittelalters vor Augen gestellt, um deutlich zu machen: Du sollst den Nächsten lieben. Und: Der Nächste, das ist jeder, der Not leidet und daher deine Hilfe braucht. Der Text kommt in sein Ziel in der Identifikation des Richters, der im Namen Gottes richtet, mit denen, die der Hilfe bedürfen. Die, denen das Reich zugesprochen ist, fragen nach, wann sie den Richter denn hungrig, durstig, obdachlos oder krank erlebt haben. Und der Richter antwortet, das was man einem anderen getan habe, habe man auch ihm getan (Mt 25,40). Veranschaulicht wird die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, um die es auch in der Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) geht.

### 3. Von der Kritik am „barmherzigen Samaritertum“ zur Ethik Sozialer Arbeit

Neben Bildern und Skulpturen sind es die Lebensgeschichten der Heiligen, in denen anschaulich werden kann, was es bedeutet, den Nächsten zu lieben. Im November ist der Tag des Heiligen Martin. Von ihm wird erzählt, er habe mit dem, der ohne Kleidung war, geteilt, was er hatte: seinen Mantel. Die Teilung des Mantels geschah spontan, aus der Betroffenheit von der Not des armen Mannes, ohne dass Martin darüber hätte nachdenken müssen. Die Differenz, die das spontane Handeln des Heiligen von einem reflektierten Handeln, das die moderne Soziale Arbeit erfordert, unterscheidet, ist kaum zu übersehen.

Aufgrund der ihm eigenen Spontaneität war das Handeln des Heiligen dann auch auf die Begegnung mit dem armen Mann begrenzt. Er hatte nicht die Gesellschaft im Blick, sondern nur den einen armen Mann. Ob es erforderlich sein könnte, nicht nur einem Armen zu helfen, sondern das Gesellschaftssystem in den Blick zu nehmen, wird gar nicht gefragt. Mittelalterliche Nächstenliebe ist nicht systemkritisch. Moderne Soziale Arbeit sollte es sein.

In den Bildern der Mantelteilung wird die Zuwendung des Heiligen in der Regel dargestellt als ein Sich-Herabbeugen zu dem Armen. Von oben wendet sich Martin dem zu, der unten, also ohnmächtig ist. Dieser erlebt seine eigene Ohnmacht gerade auch dadurch, dass ihm geholfen wird. Wo soziales Handeln das Erleben von Ohnmacht befördert, widerspricht sie dem Ziel der Ermächtigung auch derer, die der Hilfe bedürfen, zu einem selbstbestimmten Leben. Das Spätmittelalter ist dann die Zeit, in der aus der asymmetrischen Beziehung des Helfenden zum Hilfsbedürftigen eine Instrumentalisierung dessen, der der Hilfe bedarf, wird. Im Spätmittelalter wird die Angst vor dem Gericht zum bestimmenden Lebensgefühl. Einige mögen in das Reich kommen. Doch was ist mit mir? Hätte ich mehr tun müssen, um heil zu werden? Habe ich das Heil für mich verwirkt? Durch solche Angst verwandelt sich das Handeln aus Barmherzigkeit in ein von der Angst besetztes Handeln um des eigenen Heiles willen. Im Hilfsbedürftigen wird nur noch der gesehen, an dem man sich auf dem Weg ins Jenseits Verdienste erwerben kann. Gegen eine solche Instrumentalisierung muss man Einspruch erheben, sowohl um des Menschen willen als auch aus theologischen Gründen.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Klaus BAUMANN hat darauf hingewiesen, dass die Kirche das Risiko einer Deutung barmherzigen Handelns, in der die, die Hilfe brauchen, instrumentalisiert werden, selbst erkannt hat und daher im II. Vatikanischen Konzil (Apostolicam Actuositatem 8.5) deutliche Anforderungen an die „Werke der Liebe“ benennt. Vgl. Klaus BAUMANN, Die katholische lehramtliche Position zur Sorge um die Armen und Bedrängten aller Art, in: *Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze*, ed. Christoph SIGRIST – Heinz RÜEGGER, Zürich: Theologischer Verlag 2014, pp. 111–122, bes. p. 118f. und Klaus BAUMANN, Wieso „Barmherzigkeit“? In: *Werke der Barmherzigkeit. Mittel zur Gewissensberuhigung oder Motor zur Strukturveränderung?* Ed. Edeltraud KOLLER – Michael ROSENBERGER – Anita SCHWANDTNER, Linz 2013 (LiWiRei, 5), pp. 72–83, (on-line) <http://www.wiege-linz.at/band5> abgerufen am 24.01.2018.

In der Kritik am „barmherzigen Samaritertum“ kann man die Leitlinien einer Ethik der Sozialen Arbeit erkennen, die den Status einer modernen Profession haben will. Professionelle Soziale Arbeit

- ist kein spontanes Tun, sondern reflektiertes Handeln.
- ist nicht nur auf den Hilfsbedürftigen fokussiert, sondern richtet den Blick auch auf die Strukturen der Gesellschaft.
- instrumentalisiert Hilfsbedürftige nicht, sondern achtet sie in der ihnen eigenen Würde.
- bevormundet Menschen im Hilfeprozess nicht, sondern zielt auf die Ermächtigung der Menschen zu einem selbstbestimmten Leben ab.

Träfe es zu, dass unter „Barmherzigkeit“ nur ein unreflektiertes Sich-Hinabbeugen zu denen, die der Hilfe bedürfen, und unter „barmherzigem Handeln“ nur eine Fürsorge, die zur Folge hat, dass der Bedürftige seine Ohnmacht erlebt statt zu eigenem Handeln ermächtigt zu werden, könnte Soziale Arbeit in der Tat nicht anders als zur Verabschiedung vom „barmherzigen Samaritertum“ aufzufordern. Und die Theologie könnte ihre Zustimmung kaum verweigern. Es bleibt aber zu fragen, ob „Barmherzigkeit“ nicht auch anders verstanden werden kann und muss.

In der Debatte um das Selbstverständnis der Sozialen Arbeit verbindet sich die Kritik an dem Begriff der Barmherzigkeit mit der Aufforderung zu einer Veränderung der Orientierung. Statt auf Barmherzigkeit zu setzen, solle man sich an dem Begriff der Gerechtigkeit orientieren. Statt sich zu anderen herabzubeugen, solle es einem um die Anerkennung der Würde des Menschen orientieren. Doch unter der Würde des Menschen kann unterschiedliches verstanden werden. Die Frage, ob die Würde eines Menschen in dessen Sein begründet, Grundprinzip von Anerkennungsverhältnissen ist oder nur ein leerer Begriff, wird unterschiedlich beantwortet.<sup>9</sup> Und auch der Begriff der Gerechtigkeit ist alles andere als ein eindeutiger Begriff.<sup>10</sup> Die Pluralität der Bedeutungen, die Aristoteles aufgewiesen hat, ermöglicht unterschiedliche Konzepte auch der sozialen Gerechtigkeit, von denen „Bedarfsgerechtigkeit“, „Befähigungsgerechtigkeit“, „Teilhabegerechtigkeit“ und „Vertragsgerechtigkeit“ nur einige benennen. Von daher könnte der Dialog mit der Theologie relevant sein für die Beantwortung der Frage, was denn in der Sozialen Arbeit unter der Würde des Menschen einerseits, sozialer Gerechtigkeit andererseits verstanden werden sollte. Ich gehe davon aus, dass die Theologie vor die Aufgabe gestellt ist, in dem Dialog daran zu erinnern, dass im Kontext Sozialer Arbeit weder die Achtung vor der Würde des Menschen auf den Respekt vor ihrer Selbstbestimmung, noch auch die Verpflichtung zum Engagement für soziale Gerechtigkeit auf die Förderung von Vertragsgerechtigkeit reduziert werden dürfen. Darauf, dass eine solche Reduktion nicht nur möglich ist, sondern ein durch aktuelle gesellschaftliche Prozesse verstärktes Risiko für die Soziale Arbeit darstellt, wird in der deutschen Debatte zunehmend deutlich.

#### 4. Soziale Arbeit als Dienstleistung und die neoliberale Deutung der Begriffe „Menschenwürde“ und „Gerechtigkeit“

Sozialarbeiter und Sozialarbeiterinnen sind berufstätig als professionelle Dienstleister. In ihrer Arbeit geht es ihnen nicht nur darum, Menschen zu helfen, sondern auch darum, die Mittel zu

9 Vgl. Franz Josef WETZ, Illusion Menschenwürde, in: *Der Wert der Menschenwürde*, ed. Christian Thies, Paderborn: Schöningh 2009, pp. 45–62.

10 Vgl. Werner VEITH, Gerechtigkeit, in: *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Bd. 1, ed. Marianne HEIMBACH-STEINS, Regensburg: Pustet 2004, pp. 315–326.



erwirtschaften, mit denen sich die Einrichtung, in der sie arbeiten, finanziert. Wo es um die Finanzierung von Einrichtungen geht, werden soziale Dienstleistungen zu Angeboten auf einem Markt, die von solchen Menschen nachgefragt werden, die Ansprüche geltend machen können. Der Rechtsstaat, der sich als Sozialstaat versteht, ist verpflichtet, soziale Dienstleistungen zu finanzieren bzw. zu refinanzieren, damit auch die, die nicht über die erforderlichen ökonomischen Ressourcen verfügen, ihre Ansprüche realisieren können. Durch staatliche Finanzierung von Sozialleistungen verwandelt der Staat Hilfsbedürftige zu „Kunden“, die Angebote auf dem Markt sozialer Dienstleistungen nachfragen können. Mit der Unterscheidung von Angeboten, die gut refinanziert sind, und Dienstleistungen, deren Refinanzierung den Einsatz der Mittel nicht rechtfertigt, entstehen dann aber auch „lohnende Kunden“ und solche, die für Träger und Einrichtungen nicht attraktiv sind.<sup>11</sup>

Wer von den kirchlichen Verbänden, die als Träger sozialer Einrichtungen fungieren, erwartet, dass sie sich auch derer annimmt, die nicht zu den „lohnenden Kunden“ gehören und ihre Hilfe dort anbietet, wo soziale Dienstleistungen nicht gut refinanziert sind, fordert implizit, dass sich solche Verbände den Anforderungen des Marktes durch eine eigene Logik, die Logik der Barmherzigkeit, widersetzen sollten. Doch können sich kirchliche Verbände mit der Berufung auf die Forderung der Barmherzigkeit dem Markt verweigern? Käme das nicht einer Verweigerung unserer Gesellschaft gegenüber gleich? Oder sollen sich auch Kirche und ihre Caritas, die doch Teil unserer ökonomisierten Gesellschaft sind, dem Markt unterwerfen? Können sie nicht anders als ihre Angebote auf dem Markt sozialer Dienstleistungen zu platzieren und dort nach „lohnenden Kunden“ Ausschau halten?

Die Konzeption Sozialer Arbeit nach dem Dienstleistungsparadigma wird befördert durch neoliberalistische Tendenzen in unserer Gesellschaft.<sup>12</sup> Im Fokus des Neoliberalismus steht das Recht auf individuelle Freiheit. Diese ist unbedingt zu achten, ist sie doch das Fundament eines menschwürdigen Lebens. Die Menschen werden angesehen als freie Individuen, die sich vergesellschaften. Der Gesellschaftsvertrag und die Gesetze, die sie sich geben, dienen als Rahmen, der es ermöglicht, effektiv Güter zu erarbeiten, die dem guten Leben dienen. Güter werden an Märkten getauscht. Der Mensch des Neoliberalismus ist also ein Individuum mit dem Recht auf Teilhabe am Markt und der Verpflichtung, marktbezogene Vereinbarungen und Verträge, die getroffen wurden, auch zu halten. Gefordert ist in einem solchen Kontext die Achtung individueller Freiheit. Das eine Individuum achtet das andere, indem es sich an Verträge hält, die es in Freiheit geschlossen hat. Der Staat ist verpflichtet, nach Möglichkeit nicht regulierend in die Märkte einzugreifen, an denen die Individuen ihre Freiheit leben. Er achtet die Würde der Individuen und engagiert sich für Gerechtigkeit, indem er Fairness in den Vertragsverhältnissen rechtlich sichert.

## 5. Auf dem Weg zu einer theologisch inspirierten Relecture der Begriffe „Menschenwürde“ und „Gerechtigkeit“

Eine Aufgabe der Theologie dürfte es sein, zum Neoliberalismus und seinem Menschenbild Stellung zu nehmen. Um einer solchen Stellungnahme ein Fundament zu geben, greife ich eine Anregung von Jürgen Habermas auf. Er vertritt die These, in unserer Geschichte sei es zu rettenden Übersetzungen religiöser Begriffe in die Sprache der Moderne gekommen. Er verweist auf den Begriff der Gottebenbildlichkeit: „Die Übersetzung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen

11 Roland LUTZ, Perspektiven der Sozialen Arbeit, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 12-13/2008, pp. 3–10.

12 Vgl. Silvia STAUB-BERNASCONI, Soziale Arbeit: Dienstleistung oder Menschenrechtsprofession, p. 28.

in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen ist eine solche rettende Übersetzung.<sup>13</sup> Gibt es die Möglichkeit der Übersetzung religiöser Begriffe in die Sprache der Moderne kann auch der umgekehrte Weg gegangen werden: die Deutung moderner Begriffe im Rückgang auf die religiösen Überlieferungen. Ich lade nun zu einem solchen Weg ein mit der Intention, durch die Relecture Bedeutungsgehalte von Begriffen sichtbar zu machen, die durch die Moderne und ihre neoliberalistischen Tendenzen in Vergessenheit geraten könnten. Dies ist sowohl beim Begriff der Würde als auch beim Begriff der Gerechtigkeit der Fall.

Für den Neoliberalismus ist Würde das Fundament des Rechts auf Selbstbestimmung oder Autonomie, das im Focus aller Menschenrechte steht. Wer die Autonomie des Menschen in den Focus rückt, deutet den Menschen als ein Wesen der Freiheit, das verantwortliches Subjekt seiner eigenen Handlungen ist. Auch die religiöse Überlieferung, die im Menschen das Ebenbild Gottes sieht, verbindet die Stellung, die dem Menschen aufgrund seiner Ebenbildlichkeit zukommt, mit seiner Verantwortung. Im Gebet wird die Stellung des Menschen bedacht. Gott selbst hat ihn als Herrscher eingesetzt und ihm alles zu Füßen gelegt (Ps 8,7 vgl. Gen 1, 28). Man muss ein solches Gebet in den Kontext der Zeit einstellen, in der es entstanden ist, und von dort her verstehen. Von dem, der herrscht, wurde auch erwartet, dass er seiner Verantwortung bewusst ist für das, worüber er herrscht. Herrschaft wird also in den religiösen Überlieferungen, unter anderem auch den Schöpfungserzählungen, nicht nur mit Macht konnotiert, sondern auch auf das Engste mit Verantwortung verbunden.<sup>14</sup> Von daher ist es dann auch berechtigt, das Sprechen von der Würde des Menschen als eine Übersetzung des Gedankens der Gottebenbildlichkeit zu verstehen.

Blickt man aber auf das, was die religiösen Erzählungen in Bezug auf den Menschen zu überliefern wissen, wird die Differenz zu einem neoliberalen Verständnis des Menschen deutlich. In den religiösen Überlieferungen werden Menschen nicht nur als frei, sondern als verletzbare Wesen mit Bedürfnissen gedeutet. Es wird davon erzählt, dass Menschen Not leiden, dass sie Nahrung brauchen, sich nach Sicherheit sehnen, nach einer Heimat. Von daher verbietet es sich, das, was Menschen brauchen, auf das Bedürfnis nach Autonomie zu reduzieren. Menschen wollen nicht nur selbstbestimmt leben, sie wollen ihre elementaren Bedürfnisse befriedigen können. Darum wird man Menschen auch nicht schon dadurch gerecht, dass man ihre Selbstbestimmung respektiert. Sie müssen auch als Wesen mit elementaren Bedürfnissen beachtet und geachtet werden. Die religiöse Überlieferung erinnert an ein Verständnis des Menschen, das für die Soziale Arbeit unverzichtbar ist.<sup>15</sup>

In dem Bild von dem Gericht am Ende der Zeiten, das uns die religiöse Tradition überliefert hat, wird nicht von Barmherzigkeit gesprochen. Vielmehr werden die, denen das Reich zugesprochen wird, „die Gerechten“ genannt (Mt 25,46). Die Taten, die sie getan haben, waren also paradigmatisch für solche Taten, die um der Gerechtigkeit willen geschehen oder geschehen sollten. Die Erzählung erlaubt die These, dass man einem anderen nur gerecht werden kann, wenn man seine Bedürfnisse beachtet. Es geht darum, die Not des anderen zu sehen und solidarisch zu handeln. Das jüdische Gesetz verpflichtet dazu, den Blick auf die Menschen zu richten, die am Rande der Gesellschaft leben, und sich für Gerechtigkeit (Zedaka) einzusetzen. Dabei kennt das Gesetz bezogen auf die Gerechtigkeit keine Freiwilligkeit.<sup>16</sup> Denn Gerechtigkeit schulden die Menschen

13 Jürgen HABERMAS, Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. Stellungnahme, in: *zur debatte* 1/2004, pp. 2–4, (on-line) [http://www.kath-akademie-bayern.de/tl\\_files/Kath\\_Akademie\\_Bayern/Veroeffentlichungen/zur\\_debatte/pdf/2004/2004\\_01\\_habermas.pdf](http://www.kath-akademie-bayern.de/tl_files/Kath_Akademie_Bayern/Veroeffentlichungen/zur_debatte/pdf/2004/2004_01_habermas.pdf) abgerufen am 24.01.2018.

14 Wilfried HÄRLE, *Dogmatik*. 2., überarb. Aufl., Berlin, New York: de Gruyter, 2000, p. 438.

15 Silvia STAUB-BERNASCONI, Dienstleistung oder Menschenrechtsprofession? p. 28.

16 Reuven Bar Ephraim, Mitmenschliche Solidarität im Judentum, in: *Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze*, ed. Christoph SIGRIST – Heinz RÜEGGER, Zürich: Theologischer Verlag 2014, pp. 43–49.

einander. Sie schulden denen, die am Rande leben, praktizierte Solidarität. So hat jeder Jude die Pflicht, Abgaben zu machen, die dann an die Armen und Bedürftigen verteilt werden, um ihre Armut zu begrenzen. Daneben kennt das Judentum die Möglichkeit der freiwilligen Gabe (Gemilut Chassidim). Die Handlungen, die in der Gerichtserzählung benannt werden, sind solche Werke. Die, die „gerecht“ genannt werden, haben sie in ihrem Handeln das, wozu sie das Gesetz verpflichtet, überboten. Demnach sind Menschen einander nicht nur aufgrund von Gesetzen verpflichtet und sollten daher dann auch um der Gerechtigkeit willen nicht nur das tun, was das Gesetz von ihnen fordert. Dort, wo ein Mensch barmherzig handelt, schöpft er die Potentiale der Liebe, der Menschlichkeit, zu der er fähig ist, aus. Dabei gilt: Sowohl in der Abgabe, zu der der Jude gesetzlich verpflichtet ist, als auch der freiwilligen Gabe realisiert sich die Liebe zum Nächsten, in der die Gottesliebe ihre Konkretion erfährt. An eine Ersetzung der Verpflichtung zum Handeln um der Gerechtigkeit willen durch die freiwillige Liebestat ist dabei nicht gedacht. In der Erzählung vom Gericht am Ende der Zeiten kommt der Begriff der Barmherzigkeit zwar nicht vor. Im Nachgang wurde aber die Verpflichtung auf solche Werke, die insofern freiwillig geschehen als in ihnen das vom Recht Geforderte überboten wird, an die Barmherzigkeit gebunden. Die Unterscheidung von solchen „Werken der Liebe“, die man anderen schuldet, von denen, die das Geschuldete übertreffen, hat Eingang in die christliche Theologie gefunden. Thomas von Aquin hat das auf die Formel gebracht:

*Barmherzigkeit hebt die Gerechtigkeit nicht auf, sie ist vielmehr die Fülle der Gerechtigkeit.*<sup>17</sup>

Die Unterscheidung von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit erinnert von daher daran, dass der Mensch die Fähigkeit hat, Gerechtigkeit nicht nur nach der Logik einer rechtlichen Verpflichtung zu konzipieren, sondern von dem Menschen her, der in seiner Verletzlichkeit zur Hilfe verpflichtet, einer Hilfe, die sich konkretisiert in der Ermöglichung eines menschenwürdigen Daseins auf der Grundlage einer sensiblen Wahrnehmung existentieller Bedürfnisse.

Inwiefern kann die Soziale Arbeit vom Dialog mit der Theologie profitieren? Mit ihrem Sprechen von der Möglichkeit der Barmherzigkeit erinnert die Theologie daran, dass Menschen das Potential haben, die Bedürfnisse anderer sensibel wahrzunehmen. Sie fordert dazu heraus, wahrgenommene Bedürfnisse nicht nur in den Grenzen Geltung zuzusprechen, die das Recht dadurch vorgibt, dass es Bedürfnisse in Korrelation zu Ansprüchen setzt. Will man einem Menschen gerecht werden, darf man nicht übersehen, dass er mehr (und anderes) braucht als nur das, was er mit Verweis auf das Gesetz beanspruchen kann, folglich auch mehr Hilfe, als nur die, die gut refinanziert ist. Dass solches im Blick ist und das Wissen um die durch die Verletzlichkeit des Menschen gerechtfertigten und doch rechtlich nicht gesicherten Ansprüche eines Menschen als Herausforderung zum politischen Engagement für mehr Gerechtigkeit verstanden wird, kann man nur hoffen. Ob solche Hoffnung gerechtfertigt ist, könnte sich in solchen Dialogen entscheiden, in denen es um ein Verständnis von Würde, Gerechtigkeit und auch Barmherzigkeit geht, das Soziale Arbeit aufgreifen muss, will sie sich ihrer eigenen neoliberalen Verengung widersetzen. Insofern die religiösen Erzählungen, die auszulegen Aufgabe der Theologie ist, dafür sensibilisieren können, dass man die Würde des Menschen nicht auf den Grund des Selbstbestimmungsrechts reduzieren kann, sondern von den elementaren Bedürfnissen eines Menschen her konkretisieren muss, dürfte es für die Soziale Arbeit nützlich sein, den Dialog mit der Theologie nicht zu verweigern.

<sup>17</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I 21, 3 ad 2.

## 6. Die Erinnerung an die Barmherzigkeit Gottes: ein Motivationsgrund für das Engagement für Menschenwürde und Gerechtigkeit?

Habermas hat darauf hingewiesen, dass die Logik der Märkte jene Solidaritätsbeziehungen zerstören könnte, die eine sozial gerechte Gestaltung von Gesellschaft befördern. Er gibt zu bedenken, dass religiöse Erzählungen eine Quelle sein könnten, mit der der Staat achtsam umgehen sollte.<sup>18</sup> Religiöse Erzählungen sind eine Quelle, aus der die Gesellschaft und mit ihr die Soziale Arbeit schöpfen können, dort wo es um die Stärkung von Solidarität geht. Aus der Quelle zu schöpfen, bedeutet aber nicht nur den Appell zu gerechtem und barmherzigem Handeln zu vernehmen. Denn noch ehe der Appell vernommen werden kann, hat Gott barmherzig gehandelt. Der Glaube an die Barmherzigkeit Gottes, soll ein letzter Gedankenschritt deutlich machen, ist eine bedeutende Quelle zur Stärkung solidarischer Beziehungen.

Im Gebet erinnern sich die Juden: „Der Herr ist gnädig und gerecht, unser Gott ist barmherzig.“ (Ps 116,5 vgl. Ps. 86, 15; Ps 145, 8. Vgl. auch Ex 34, 6, Num 14,18). Im Erleben von Gnade, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit wird für sie erfahrbar, wie Gott handelt und darin wer Gott ist. In seiner Barmherzigkeit wird seine Göttlichkeit offenbar.<sup>19</sup> Die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel kann daher erzählt werden als eine Geschichte der Barmherzigkeit. Gott hat die Israeliten zu seinem Volk gemacht. Er hat sich an das Volk gebunden, und er steht zu dem Bund, den er geschlossen ist. Doch das Volk hat den Bund gebrochen und die Gebote Gottes nicht mehr beachtet. Es sind die Propheten, welche die Folgen des Bundesbruchs thematisieren. Einer unter ihnen ist der Prophet Amos. Weil sich das Volk nicht an die Gebote hält, entstehen soziale Zustände, die der Prophet beim Namen nennt: Unterdrückung der Schwachen, Ausbeutung der Armen, Entrechtung der Machtlosen. Amos erinnert daran, dass Ausbeutung durch eine ungerechte Verteilung von Macht und Ohnmacht ermöglicht ist, und fordert Gerechtigkeit für die Armen im Namen Gottes. Er ersetzt das Gebot der Gerechtigkeit nicht durch die Aufforderung zur Barmherzigkeit. Aber für unsere Fragestellung ist von Relevanz, dass er die Forderung nach Gerechtigkeit unter den Menschen kontextualisiert durch die Erinnerung an die Barmherzigkeit Gottes. Das Volk hat den Bund gebrochen. Würde Gott Gleiches mit Gleichem vergelten, müsste er sich von seinem Volk, das des Vertragsbruchs schuldig ist, abwenden. Doch Gott ist „der Heilige“. Er „denkt an sein Erbarmen“ und wendet sich dem Volk zu, ohne darauf zu blicken, ob das Volk seine Zuwendung auch verdient hat.

Gott, erinnert man sich, ist zwar einst nicht eingeschritten, als das Volk aus dem Land, in dem es beheimatet war, herausgerissen wurde. Doch nun wendet sich der barmherzige Gott dem Volk erneut zu. Der Prophet spricht im Namen Gottes:

Dann wende ich das Geschick meines Volkes Israel. Sie bauen die verwüsteten Städte wieder auf und wohnen darin; sie pflanzen Weinberge und trinken den Wein, sie legen Gärten an und essen die Früchte. Und ich pflanze sie ein in ihrem Land, und nie mehr werden sie ausgerissen aus ihrem Land, das ich ihnen gegeben habe, spricht der Herr, dein Gott. (Am 9, 14,15).

Gott selbst wird dem Volk Israel eine Heimat geben dort, wo die Berge triefen vor Wein, die Erde fruchtbar ist und in den Gärten alles wächst, was man braucht. Doch damit ist es nicht getan. Der

18 Jürgen HABERMAS, Jürgen: Vorpolitische moralische Grundlagen des freiheitlichen Staates, p. 3.

19 Walter KASPER, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg, Basel, Wien 2012, 58, 94.



Prophet Amos geht davon aus, dass das, was die Theologie „Heil“ und die Soziale Arbeit ein „gutes Leben“ nennt, nur gedacht werden kann als ein Leben, in dem einem einerseits alles das zur Verfügung steht, was man braucht, und in dem man andererseits auch zu seinem Recht kommt. In der Stadt Gottes werden Recht und Gerechtigkeit strömen wie das Wasser der Bäche (Am 5, 24). Kommen wir von da aus nochmals zurück auf die Kritik am „barmherzigen Samaritertum“. Mit Blick auf die prophetische Tradition ist die Kritik nur bedingt berechtigt. Es trifft nicht zu, dass dort, wo Barmherzigkeit zum Fundament sozialen Handelns wird, die Frage nach der Gerechtigkeit ausgeklammert wird. Der Prophet erinnert die Mächtigen daran, dass Ausbeutung, Unterdrückung und Entrechtung ein Unrecht sind. Er fordert nicht dazu auf, sich zu den Schwachen, den Ausgebeuteten und Entrechteten herabzubeugen. Es geht Amos darum, dass die Mächtigen anzuerkennen, dass alle Menschen ein Recht haben auf das, was sie zum Leben brauchen. Wer ihnen gerecht werden will, darf keinen ausbeuten, sondern er muss mit den anderen teilen, was er hat. Die Verpflichtung zum Teilen wird aber weder nur als ein ethischer Appell formuliert noch auch nur rechtlich begründet. Als Motivationsgrund der Verpflichtung wird Gottes Barmherzigkeit ins Spiel gebracht. Diese ist mächtiger als jene Logik, in welcher nur Gleiches mit Gleichem vergolten beantwortet wird, mächtiger als die Vertragslogik. Der Prophet setzt darauf, dass mit der Erinnerung an die Barmherzigkeit Gottes das Wissen darum verbunden ist, dass das Glück, das man selbst erleben darf, nicht nur eine Folge eigenen Verdienstes ist, und die Not des anderen eben auch nicht nur dessen eigene Schuld. Für die Soziale Arbeit, deren Engagement für Gerechtigkeit auch auf die Förderung von Solidarität zielen muss, dürfte es gut sein, jene Quelle im Blick behalten, die daran erinnert, dass damit die Frage, ob der andere es auch verdient, dass ich mit ihm teile, eine Frage ist, die an Gottes Barmherzigkeit zerbricht.

### **Kontakt**

**Prof. Dr. theol. Stephanie Bohlen**

Katholische Hochschule Freiburg

Karlstraße 63, 79104 Freiburg

stephanie.bohlen@kh-freiburg.de