

# Armut und Gerechtigkeit: Theologische Zentralthemen mit gesellschaftlichem Auftrag

## Zusammenfassende Perspektiven

Amir Dziri/Anja Middelbeck-Varwick

Zunächst ist *ein* unmittelbares Ergebnis der vorliegenden Beiträge festzuhalten: Es ist die keinesfalls selbstverständliche Einsicht in die Notwendigkeit einer *gemeinsamen* Anstrengung von Christen und Muslimen zur gesellschaftlichen Armutsbewältigung und Gerechtigkeits Sorge. Nahezu einhellig wurde erkannt: Nur gemeinsam wird es letztendlich gelingen können, Strukturen der Benachteiligung und Exklusion wirksam zu bekämpfen. Schon eine erste grobe Sichtung von zentralen theologischen Texten und Traditionslinien ergibt diese breite Übereinstimmung. Sowohl das Christentum als auch der Islam betrachten Armut als einen zu bekämpfenden Missstand und verstehen sich selbst im Einsatz für mehr Gerechtigkeit. Man könnte also meinen, hier bestünde kein weiterer Forschungs- und Differenzierungsbedarf. Wie falsch diese Annahme ist, zeigen die Beiträge dieses Bandes.

### 1. Armut und Gerechtigkeit – theologische Zentralthemen

Die theologischen Bezugnahmen, die aus dem Christentum und Islam heraus eine besondere Inblicknahme der von Armut und Unrecht Betroffenen fordern, sind vielfältig. Grundsätzlich zählen sie zu den ausgemachten Stärken beider Religionen (*Wagner*).

Das christliche Evangelium besteht wesentlich darin, den Armen die Frohe Botschaft zu bringen, also in einer besonderen Parteilichkeit für die Armen. Bereits in den Schriften des Alten Testaments wird Armut in der Geschichte Israels vielfach als Zustand der Not aufgenommen und

bewertet.<sup>1</sup> Das Neue Testament thematisiert die »Bettelarmen«, denen Kleidung mangelt und die Hunger oder chronische Krankheit leiden: Gerade diesen Notleidenden gilt die Verkündigung Jesu, an ihnen wirkt er Wunder.<sup>2</sup> Jesus, ein jüdischer Wanderprediger einfacher Herkunft, gehört selbst zu den Armen.<sup>3</sup> Wie *Renz* nachvollziehbar darlegt, war Jesus von Nazareth aufs Engste verbunden mit asketisch geprägten Frömmigkeitsbewegungen.<sup>4</sup> »Jesus war arm, weil er frei sein wollte für die Gottesherrschaft, solidarisch mit den Armen, offen für die Not dieser Welt, die er geteilt hat, um sie zu beheben.«<sup>5</sup> Sodann kommt der Identifikation der Leidenden mit Christus in der Geschichte des Christentums zentrale Bedeutung zu. Durch den Willen Gottes, sich in Jesus Christus zu offenbaren und damit seine Bedingungen der Existenz anzunehmen, geht Gott selbst in ein von Armut geprägtes Leben ein.<sup>6</sup> Christus durchlebt Armut und Leid und wird Anwalt all jener, denen Leidvolles widerfährt. *Kreutzer* formuliert: »Das Zentrum der christlichen Religion, die Christusgestalt, wird hier von der Idee der Armut und der Solidarität mit den Armen her erschlossen. Arme und Christus werden geradezu spirituell identifiziert: Wer den Armen dient, dient damit in eins Christus.«<sup>7</sup> (Vgl. ferner *Werner*.) Menschwerdung und Kreuz könnte man zunächst einfachhin darauf beziehen, dass sich Christen den Armen zuwenden sollen, weil Jesus dies sehr entschieden getan hat. Darüber hinaus aber bedeutet die Inkarnation Gottes in Jesus Christus auch eine Zusage an

- 
- 1 Vgl. *Jürgen Ebach*, Armut II. Altes Testament, in: RGG<sup>41</sup>, Spalte 779–780. Arm sind Menschen in Bezug auf die Mächtigen und Starken; Armut kann als Folge illegitimer Gewalt bedeuten, »gebeugt« und gedemütigt zu sein. Positiv werden die Armen als »Fromme« z. B. in den Psalmen verstanden. Beispiele: Am 4,1–2; Dt 15,1–11; Spr 31,9 u. v. m.
  - 2 Vgl. *Wolfgang Stegemann*, Armut III. Neues Testament, in RGG<sup>41</sup>, Spalte 780. Vgl. Mt 11,5; Lk 6,20–21; Apk 3,17; Mk 10,46–52.
  - 3 Vgl. Lk 1,46.55; Lk 2,6–7; Mk 11,12; Mk 2,23–28.
  - 4 Vgl. auch *Rudolf Hoppe*, »Nur sollten wir an die Armen denken ...« (Gal 2,10). Arm und Reich als ekklesiale Herausforderungen, in: *Theologische Quartalschrift* 193 (2013/3), 197–208; *Wolfgang Stegemann*, *Das Evangelium und die Armen. Über den Ursprung der Theologie der Armen im Neuen Testament*, München 1981, 7–48.
  - 5 *Thomas Söding*, Auf leisen Sohlen, auf Engelsflügeln. Die Friedensmission der Armen in der Nachfolge Jesu, in: *Thomas Möllenbeck/Ludger Schulte* (Hg.), *Armut. Zur Geschichte und Aktualität eines christlichen Ideals*, Münster 2015, 45–68.
  - 6 Vgl. 2 Kor 8,9: Er, der reich ist, ist um unseretwillen arm geworden, damit wir durch seine Armut reich werden.
  - 7 Vgl. den Beitrag von *Kreutzer* in diesem Band, S. 77.

alle Menschen in ihrer Bedürftigkeit. Der Kreuzestod wird aufgrund der Auferstehung zum Zeichen der Hoffnung, dass die vermeintlich Mächtigen der Welt nicht das letzte Wort haben werden. Allein Gott vermag es, den Bann des Todes, der Unterdrückung und Erniedrigung zu brechen. In Jesu Leben wird die liebevolle Zuwendung Gottes erfahrbar, indem er sich den Menschen am Rand, den Armen und Ausgegrenzten in besonderer Weise zuwendet. Das Evangelium der Armen meint insofern vor allem, dass Evangelisierung von der Armut her geschieht. Im Anteilnehmen an den vielen Formen menschlicher Armut wird diese in den Reichtum der Nähe Gottes verwandelt.

Vielfach wurde in den Beiträgen auch unterstrichen, dass Armut nicht allein materielle Armut bedeute, sondern mehrdimensional zu verstehen sei. So wie die sozialwissenschaftlichen Untersuchungen heute zwar die materielle Armut zum zentralen Referenzpunkt einer Definition machen, so verweisen auch sie zugleich darauf, dass sich Armut nicht in dieser erschöpft, sondern Dimensionen wie Gesundheit, Bildung und gesellschaftliche Partizipation einschließt.<sup>8</sup> In diesem Zusammenhang spricht *Kreutzer* von »sozialer Armut« und untersucht, wie Papst Franziskus Armut thematisiert, nämlich zu großen Teilen auf einer Symbol-ebene. Dies kann den sozialen Stigmata in von Ungerechtigkeit durchdrungenen Gesellschaften entgegenwirken. Auch bestand die Mehrdimensionalität der Armutsproblematik bereits zu biblischen Zeiten, weshalb zu unterstreichen ist: »Der vorrangigen Option für die Armen werden Christen nicht allein durch monetäre Zuwendungen gerecht, vielmehr fordert sie den Einsatz für all jene Menschen, die keinen Platz in der Gesellschaft haben [...]«<sup>9</sup> Eine entsprechende Parteilichkeit und soziale Verantwortung, die Teilhabe einfordert und verwirklicht, ist von Beginn an Kennzeichen christlicher Identität: Ein Glaube ohne Werke ist tot.<sup>10</sup>

Obwohl es auch im Islam eine lange Tradition theologischer Begründungsweisen gibt, die eine positive Anerkennung der Armen fordern und diese theologisch legitimiert<sup>11</sup>, werden gegenüber christlichen Ak-

---

8 Vgl. weiterführend *Markus Patenge*, Arme Menschen, arme Kirche, armer Christus? Theologische Überlegungen zum Armutsparadigma christlicher Caritas, in: *Jorge Gallegos Sánchez/Markus Luber* (Hg.), Eine arme Kirche für die Armen. Theologische Bedeutung und praktische Konsequenzen, Regensburg 2015, 201–219, 205.

9 Ebd. 210.

10 Gal 2,10; Jak 2,14–17.

11 Vgl. u. a. Sure 9,6–11; 17,31; 17,70.

zentuierungen auch andere Schwerpunktsetzungen hervorgehoben. Eine Selbstentäußerung Gottes (oder mit *Rettenbacher*: »der parteiische Gott«), die für das Christentum so elementar ist, ist dem islamischen Gottesbild nicht in dieser Weise zu eigen. Während *Hajatpour* vertritt, dass der Islam keine »Theologie der Armut« kenne, verdeutlicht *Esacks* Lesart des Korans, dass die geoffenbarte Rechtleitung Gottes wesentlich auch darin besteht, Gerechtigkeit herzustellen und Missstände wie Armut zu bekämpfen (vgl. dazu die entsprechende Akzentuierung bei *Tatari*). Im Anschluss an eine solche »Aussage Gottes« wäre weiter zu diskutieren, warum dann nicht auch im Islam von einer »Theologie der Armut« zu sprechen wäre. Der Aussagemodus ist gewiss zu unterscheiden: Grob gesprochen findet sich hier stärker die Gerichtsrede, im Christentum stärker der Zuspruch. Doch *Esack* geht es ja gerade darum, den koranischen Anspruch, soziales Unrecht zu bekämpfen bzw. auch individuell für ethische Rechtschaffenheit verantwortlich zu sein, nicht allein als ethische Pflicht darzulegen. Sondern: Tief wurzelnd in der grundsätzlichen Verwiesenheit des Menschen auf Gott, in der faktischen Bedürftigkeit aller, sind die Gläubigen zu guten Taten aufgerufen (ebenso *Medeni*). Weil der Mensch sich Gott, dem Barmherzigen und Allerbarmer, verdankt und aller Reichtum nicht nur vergänglich ist, sondern auch verderblich wirken kann, soll der Mensch barmherzig handeln. In der erforderlichen Anerkennung der eigenen Geschöpflichkeit zeigt sich eine höchst relevante gemeinsame theologisch-anthropologische Basisannahme von Christen und Muslimen: Denn auch in christlicher Perspektive bleibt der Mensch, wie z. B. *Sinn* betont, »konstitutiv auf Befreiung durch Gott angewiesen«. Für die islamische Theologie kann festgehalten werden: Wenngleich das Thema Armut nicht in derselben Weise theologisches Zentralthema des Korans ist, so besteht hinsichtlich des ethischen Auftrags keine Differenz. Gewiss ist zu sehen, dass die islamische Forschung die Armutsthematik explizit bisher nur wenig systematisch reflektiert hat (*Medeni*), doch die Gerechtigkeitsthematik, die die andere Seite der Medaille darstellt, dafür umso entschiedener (*Tatari*).

Der aus den Schriften beider Religionsgemeinschaften hergeleitete Auftrag bleibt identisch: Solidarität mit den Armen und Fürsorge für die Armen, aber auch das Motiv selbstgewählter Armut bilden einschlägige Traditionen sowohl im Christentum als auch im Islam heraus. Seinen Widerhall finden diese theologischen Motive beispielsweise in den seit Jahrhunderten existierenden asketischen Frömmigkeitsbewegungen des Islams und des Christentums. Die christlich-asketischen und muslimisch-sufischen Ausgestaltungen jener theologisch legitimierten Bedeutung

von Armut zeigen sich in ihren Ideen und Übungen erstaunlich verwandt (vgl. *Gruber, Hajatpour*). In beiden asketischen Traditionen herrscht die Annahme vor, der Mensch sei seiner Schöpfung nach wesentlich bedürftig und erreiche seine Vervollkommnung durch das Streben nach dem von unendlicher Reichhaltigkeit zeugenden Wesen Gottes. So musste die biblische Entschiedenheit im Laufe der Geschichte oftmals in Erinnerung gerufen werden. Die Bettelorden des christlichen Mittelalters stehen in besonderer Weise für eine solche religiöse Reform: Sie verstanden es, auch die spirituelle Dimension der Armut im Sinne einer »Selbstentleerung«, eines Freiwerdens für Gott und die Nächsten – bisweilen sehr radikal – zu leben. Dies geschah nicht zuletzt als Kritik an den bestehenden Verhältnissen. Franz von Assisi (1182–1226) begründete in diesem Sinne eine auf breite Resonanz stoßende Bewegung, die seit dem Mittelalter dieses Momentum der christlichen Lehre in besonderer Deutlichkeit im Ordensleben bewahrte und lebendig hielt (*Gruber*). Franz verschrieb sich der Armut ganz: Nicht nur im Dasein für die Armen, sondern durch eigene Besitzlosigkeit und eine größtmögliche Ungesicherheit der eigenen Existenz waren die Minderbrüder völlig angewiesen auf die Güte Gottes und der Menschen.<sup>12</sup>

In zahlreichen Traditionen der muslimischen Askese steht der Mensch als Teil des von Gott geschaffenen Kosmos in einer existenziellen Abhängigkeit zu Gott. Darin versteht auch *Hajatpour* die ursprüngliche Bedeutung der sufischen Vokabel *faqr* (*Armut*, materiell wie immateriell), die insbesondere in der muslimisch-sufischen Tradition dann nicht nur materielle Abhängigkeiten und Besitzverhältnisse meint. Die sufische Bedürftigkeit ist zuvorderst eine ontologische Abhängigkeit, die nur dadurch überwunden werden kann, dass der Mensch die Bedingung seiner Existenz anerkennt und seinen Anspruch auf autonomes Sein aufgibt. Erst dann tritt der nach Vervollkommnung strebende Mensch in den Zustand der Unabhängigkeit und der wirklichen Existenz. Vielleicht liegt in diesem Punkt noch eine weitere aspektuelle Verschiebung zwischen dem Armutsideal im Christentum und dem Islam: Das Entbehren und das Streben nach Besitzlosigkeit ist auf der konkreten Ebene für die muslimische Sufik eine Übung, die eine Bewusstseinsänderung im Hinblick auf die ontologische Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf intendiert. In seiner zugespitzten Formulierung hieße das, dass der Wohlhabende

---

12 Vgl. *Anne-Lene Fenger*, Artikel »Armut. Biblisch-historische Theologie«, in: *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Bd. 1 (Neuausgabe 2005), 81–91.

möglicherweise ein größeres Verständnis von seiner eigenen Bedürftigkeit besitzt als der Arme – und der Arme umgekehrt trotz seiner Besitzlosigkeit ein stärkeres Gebundensein an Materialität empfindet (vgl. *Tataris* Ausführungen zum Prophetenwort »Armut führt zu Unglaube«). Asketisches Üben in Besitzlosigkeit dient zwar als Mittel auf dem Weg materieller Entsagung, sie bedeutet aber gleichzeitig keine Garantie dafür, dass der angestrebte Zustand der Vervollkommnung erreicht wird. So ist vermutlich auch die relative und neutrale Betrachtung des Mediums Geld/Vermögen bei *Sacarcelik* aufzufassen, wohingegen *Kurnaz* eher von einer dem Geld/Vermögen immanenten Disposition zur Verführung ausgeht, welcher der Mensch in seinem Bestreben nach Versorgung ausgeliefert ist. Möglicherweise korrespondiert die in der Ordensregel des Franziskus weitgefasste Ächtung jeder Art von Besitz (*Gruber*) mit jener letzten Auffassung innerhalb des Islams. Auch *Palavers* Thematisierung eines archaischen Eigentumsverständnisses und dessen Wirkung auf das Verhältnis von Geld und Besitz ist in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen. Er verweist auf einen ursprünglichen Zusammenhang zwischen Gewalt und Eigentum, demgemäß das Streben nach Vermögen und Eigentum unmittelbar Wehr- und schließlich Gewalthandlungen bedinge.

## 2. Armutsethik: Zwischen Anspruch und Wirklichkeit

Münden die religiösen Maximen nicht in eine konkrete Bekämpfung der Armut, sondern beschränken sich auf Wertschätzung, Mitgefühl und Verständnis gegenüber Armen, so entstehen diverse Problemlagen, von denen einige wenige genannt seien.

*Erstens:* Gefährlich falsch verstanden wäre die »Seligpreisung« der Armut als eine spirituelle Idealisierung der Armen, die konkrete Not ignoriert und damit fixiert. Beschränkt sich die Glaubensgemeinschaft darauf, Armut als eine Prüfung Gottes, die duldsam zu ertragen sei, zu deuten oder allein predigend auf die Erlösungstat Gottes zu verweisen, so unterläuft sie auch hierin ihre eigenen Sollensansprüche. Mehr noch: Mitunter können insbesondere theologisch legitimierte Deutungen der Armut deren Entstehen und Stabilisierung selbst befördern und sogar zur Legitimierung ungerechter gesellschaftlicher Strukturen beitragen. Ob Armut als eine selbstgewählte religiöse Lebenseinstellung theologisch begründet wird oder ob Armut eine durch soziale und ökonomische Bedingungen aufgezwungene Lebensrealität darstellt, ist deutlich zu unter-

scheiden. Es ist nicht Aufgabe von Religion, im Nachhinein soziale und ökonomische Lebensrealitäten dadurch erträglicher machen zu wollen, dass man theologische Deutungen derselben anbietet! Gerade in Situationen ökonomischer Ungleichverteilung sind die Religionen im Geist ihrer eigenen Schriften und mit all ihren Möglichkeiten gefordert, die gerechte Verteilung von Ressourcen anzumahnen und ethisch vertretbare Zustände zu verlangen.

*Zweitens:* Individualethisch gesprochen unterwandert eine Spendenbereitschaft, die keinen inneren Haltungswandel zur Voraussetzung hat, ja bestenfalls der Gewissensberuhigung dient, auf Gewohnheit beruht oder der Selbstdarstellung dient, die Ansprüche christlichen und muslimischen Glaubens. Ähnlich verhält es sich mit einer Askese, die nur der eigenen spirituellen Suche dient und sich so in eine falsche Frömmigkeit verliert.

*Drittens:* Die generell geforderte Selbstkritik ist besonders frappant im Hinblick auf geschlechterspezifische Ausprägungen von Armut und Gerechtigkeit. Dass Frauen weltweit und auch in Deutschland in spezifischen Weisen und anteilig in größerem Ausmaß von Armut betroffen sind, kann inzwischen als Allgemeinplatz gelten. Doch nur wenn differenziert bewusst gemacht wird, wodurch die Armut von Frauen bedingt ist, kann es hier zu Veränderungsprozessen kommen. »Armut schließt von gesellschaftlichen Prozessen aus, vom Zugang zu Bildung, und wertet Fähigkeiten und Leistungen von Frauen anders als von Männern. Armut ist ein Mangel an Lebensmöglichkeiten und ein Mangel an Verwirklichungschancen.« (*Bechmann*) In Bezug auf die Bekämpfung von Frauenarmut und Frauendiskriminierung befinden sich Christentum und Islam in einer zutiefst ambivalenten Haltung: Denn hinsichtlich der Geschlechterverhältnisse und Partizipation werden auf der einen Seite noch immer Frauen- und Männerbilder religiös legitimiert, die die Strukturen systematischer Benachteiligung von Frauen unterstützen und männlich geprägte Macht- und Gewaltstrukturen fortschreiben. (*Medeni:* »Patriarchat, Tradition und Religion als Nährboden für Frauenarmut«.) Dies gilt im deutschen Kontext z. B. vor allem hinsichtlich der Erwerbstätigkeit von Frauen, so dass hier bis heute überkommene religiöse Frauenbilder zur Stabilisierung von Frauenarmut beitragen. Auf der anderen Seite gewinnen aber auch innerhalb der religiösen Diskurse Stimmen an Gewicht, die z. B. für ein emanzipiertes Verständnis der Partnerschaft, explizit im sozial-ökonomischen Sinne verstanden, eintreten oder sich dezidiert gegen Frauenarmut weltweit engagieren. Dass ein besonderes

Engagement erforderlich bleibt, zeigt nicht zuletzt die Vielzahl christlicher und muslimischer Frauenverbände an.

*Viertens:* An mehreren Stellen werden seitens der Autoren Bezüge zu Jesus und Muhammad hergestellt und der sozialrevolutionäre Charakter ihres Handelns herausgehoben (*Werner, Renz*). Konstitutive Elemente der Überlieferungen beider Religionen sind Fragen ökonomischer Verteilung und sozialer Integrität. Beide Religionsgemeinschaften sind daher angehalten, in ihren eigenen Organisationsformen den jeweiligen sozial-ökonomischen Spannungen der Gesellschaften, in denen sie jeweils agieren, standzuhalten. Explizit fragt *Wagner*, wie Christen und Muslime den inneren Spagat zwischen Ideal und Wirklichkeit überwinden wollen und wie religiöse Gemeinschaften glaubhaft machen können, dass das Ideal der Armutsbekämpfung in Christentum und Islam nicht bloß situative Textdeutung ist (»Text gegen Text«), sondern immanenter Kern des religiösen Selbstverständnisses. Doch sollte die Theologie hierbei nicht erst von der Soziologie lernen müssen, wie *Wagner* vorschlägt, sondern besitzt zunächst eigene Maßstäbe und Potentiale der Selbstkritik. Für die biblischen Schriften steht die Parteinahme außer Frage – die Positionierung zugunsten der Benachteiligten ist, wie mehrfach aufgezeigt wurde, eindeutig. Auch haben christliche Theologie und Kirchen die Relationalität von Macht- und Sündenstrukturen vielfach reflektiert (soziale Sünde, Institutionskritik). Das allein schließt allerdings nicht aus, dass sie nicht in eben diese verwickelt sind. Beide Religionsgemeinschaften sind immer wieder selbst von Strukturen der sozialen und ökonomischen Ungleichheit eingeholt worden und haben deren Wirksamkeit dann entgegen ihrer religiösen Intention – teils mit fragwürdigen Argumenten und sehr bewusst, teils schleichend und unbeabsichtigt – verstärkt. Immer wieder tendierten die Gläubigen als Einzelne oder als Gemeinschaften zu einem nur äußerlich bleibenden Verständnis für ein von Armut betroffenes Leben. Armut wurde dann z. B. reduziert auf ein Ideal religiösen Lebensvollzugs. Das läuft Gefahr, der eigenen Maxime, Armut als Missstand zu bekämpfen, nicht mehr gerecht zu werden. Diesbezüglich ist die Rede von einem Widerspruch zwischen der »charismatischen Anerkennung der Armut« einerseits und der gleichzeitig geforderten »Bekämpfung der Armut« andererseits (*Wegner*). Dieser Umstand wird verstärkt, wenn Religion im Zuge ihrer gesellschaftlichen Institutionalisierung selbst zu einem sozial und ökonomisch relevanten Gesellschaftsakteur wird. Sie gerät dann unter die zwängenden Mechanismen finanzieller Wirtschaftlichkeit. Die Religionsgemeinschaften werden »involviert« in ein gesellschaftliches Gefüge, das zu Teilen Armut fördert (*Wagner*),

oder profitieren gar selbst von Strukturen der Armut und Ungerechtigkeit (*Esack, Wagner*). Was bleibt also übrig von den vollmundigen theologischen Appellen und Traktaten und vom biblischen wie koranischen Anspruch? Wie kann die Forderung umgesetzt werden, beherzt alle Formen von Armut zu bekämpfen und entschieden solidarisch zu sein mit den von Armut Betroffenen – wenn diese Forderungen auf gesellschaftliche Wirklichkeiten stoßen, gemäß derer Leistungswille und Konkurrenzfähigkeit wenigstens gleichrangige Werte ausmachen?

*Fünftens:* Papst Franziskus gelingt derzeit eine religionsübergreifend anerkannte Thematisierung des weltweiten Armutsproblems.<sup>13</sup> Dabei bleibt er eben nicht verhaftet in einer Semantik nur sich wiederholender theologischer Forderungen nach Armutsbeseitigung, sondern hinterfragt die eigene Kirche als Organisationsform im Hinblick auf ihre sozialen und ökonomischen Strukturen (*Kreutzer*). Franziskus belässt es demnach nicht nur bei einer von außen an die von Armut Betroffenen herangetragene Anwaltschaft im Sinne der »Option für die Armen«, sondern geht einen Schritt weiter und fordert eine »arme Kirche für die Armen«, also eine innerlich gewandelte Kirche, die selbst in ihren jeweiligen ortskirchlichen Vollzügen tatsächlich von den Lebensbedingungen armer Menschen ausgeht: Eine »arme Kirche für die Armen« bedeutet dann, dass die Kirche, d. h. jeder Getaufte, sich von den Armen evangelisieren lässt.<sup>14</sup> Für die deutsche Kirche wäre demgemäß zu konkretisieren, *wer*

---

13 Weiterführend zum theologischen Profil des Papstes, seiner lateinamerikanischen Prägung und seiner »Kapitalismus-Kritik« lohnt das Themenheft »Phänomen Franziskus«, Theologisch-praktische Quartalschrift (ThPQ) 163/1 (2015).

14 Dies formuliert Franziskus in *Evangelii gaudium* (Nr. 198): »Für die Kirche ist die Option für die Armen in erster Linie eine theologische Kategorie und erst an zweiter Stelle eine kulturelle, soziologische, politische oder philosophische Frage. Gott gewährt ihnen »seine erste Barmherzigkeit«. Diese göttliche Vorliebe hat Konsequenzen im Glaubensleben aller Christen, die ja dazu berufen sind, so gesinnt zu sein wie Jesus (vgl. Phil 2,5). Von ihr inspiriert, hat die Kirche eine *Option für die Armen* gefällt, die zu verstehen ist als »besonderer Vorrang in der Weise, wie die christliche Liebe ausgeübt wird; eine solche Option wird von der ganzen Tradition der Kirche bezeugt«. Diese Option, lehrte Benedikt XVI., ist »im christologischen Glauben an jenen Gott implizit enthalten, der für uns arm geworden ist, um uns durch seine Armut reich zu machen«. Aus diesem Grund wünsche ich mir eine arme Kirche für die Armen. Sie haben uns vieles zu lehren. Sie haben nicht nur Teil am *sensus fidei*, sondern kennen außerdem dank ihrer eigenen Leiden den leidenden Christus. Es ist nötig, dass wir alle uns von ihnen evangelisieren lassen. Die neue Evangelisierung ist eine Einladung, die

denn die »Armen der Kirche« sind und in welcher Hinsicht sie sich folglich »Kirche der Armen« nennen kann.<sup>15</sup> In dieser Perspektive wäre z. B. das ökumenische Sozialwort der Kirchen »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit« aus dem Jahr 1997 fortzuschreiben. Wird davon ausgegangen, dass die meisten Kirchenmitglieder nicht von Armut betroffen sind, sondern die »Armen« zumeist *außerhalb* der Kirche stehen, so erfordert dies eine Veränderung der eingenommenen Position: »Sie [= die Pragmatik der biblischen Gottesrede, Anm. d. Verf.] richtet sich entweder an die Armen und spricht ihnen Gottes parteiliche Solidarität zu – oder an die Nicht-Armen, die für die Armut der Armen ursächlich gesehen werden und in die Verantwortung gerufen werden, den Armen das zukommen zu lassen, was ihnen zusteht, aber vorenthalten wird. Hingegen ist [...] die Position eines unbeteiligten Dritten nicht vorgesehen, der sich der Armen barmherzig annimmt, mit deren Armut aber selbst nichts zu tun hat. Genau diese Position sucht die Kirche jedoch einzunehmen.«<sup>16</sup> Es gilt also zu sondieren, für welchen Anteil der Armut die Kirche als gesellschaftliche Akteurin bzw. in ihren Einrichtungen Verantwortung trägt (als Arbeitgeberin, Auftraggeberin, Ausschließende). Um Kirche »für die Armen« zu sein, was jedoch allzu schnell zu einer paternalistischen Engführung gerät, oder gar »Kirche der Armen« zu werden, bedarf es somit einer deutlichen Horizontverschiebung. Denn: »[...] dass die Armen »die ersten Subjekte der Kirche« sind, ist theologisch ehrenvoll, für die deutsche Ortskirche jedoch Ausdruck schlechter, weil idealistischer und praktisch nicht belastbarer Theologie.«<sup>17</sup> Wie eine stimmige Programmatik einer »Kirche *der* Armen«

---

heilbringende Kraft ihrer Leben zu erkennen und sie in den Mittelpunkt des Weges der Kirche zu stellen. Wir sind aufgerufen, Christus in ihnen zu entdecken, uns zu Wortführern ihrer Interessen zu machen, aber auch ihre Freunde zu sein, sie anzuhören, sie zu verstehen und die geheimnisvolle Weisheit anzunehmen, die Gott uns durch sie mitteilen will.« Vgl. Apostolisches Schreiben EVANGELII GAUDIUM des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Bonn <sup>2</sup>2013 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194).

15 Vgl. hierzu *Matthias Möhring-Hesse*, Die Armen der Kirche und die »Kirche der Armen«. Sozialethische Erkundigungen zu einem Programm für die deutsche Ortskirche, in: Theologische Quartalschrift, Jg. 193 (2013), Nr. 3, 262–272, vgl. hier 263.

16 Ebd. 267.

17 Ebd. 269.

entworfen werden kann, die die Parteilichkeit des Anspruches auch im eigenen Kontext umzusetzen vermag, wird zu erörtern sein.<sup>18</sup> Entsprechend wurde darauf verwiesen, dass bei der Thematisierung von Armut in religiösen Kontexten streng darauf zu achten sei, den ursprünglichen theologischen Gehalt des Begriffs zu erfassen und ihn in gegenwärtige Situationen zu transferieren, d. h. wieder diskutierbar werden zu lassen (*Gruber*: »Erneuerung des Charismas der Armut«).

### 3. Armutsbekämpfung in der Praxis

Die Diskussionen über das Verhältnis von Armut, Reichtum und Gerechtigkeit in der christlichen sowie islamischen Theologie haben deutlich die Spannungen aufgezeigt, in denen sich die Religionsgemeinschaften in ihren moralischen Deutungsansprüchen bewegen müssen. Die theologisch-theoretische Diskussion musste immer wieder den de facto erlebten Realitäten nachlaufen und diese in schlüssiger Weise kommunikativ einholen, um ethische Positionen in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen.

#### a) im Finanzwesen

Während weithin die Anwendungsbereiche christlicher und islamischer Verteilungsethik parallel thematisiert werden konnten, ergibt sich für den Bereich der Finanzethik eine gewisse Disproportionalität. Sehr viel stärker als im christlichen Diskurs gerechter Verteilung besitzt für den entsprechenden muslimischen Diskurs die Einbeziehung des Finanzsektors eine enorme Relevanz.<sup>19</sup> Möglicherweise liegt das daran, dass das islami-

---

18 *Möhring-Hesse* äußert dazu: »Erst wenn die von Armut Betroffenen kirchliche Akteure und Einrichtungen entsprechend mandatieren, machen sie deren Kirche auch zu ihrer Kirche, ohne deshalb dieser Kirche ›beitreten‹ zu müssen. Sie erkennen an, dass das Engagement der Kirche in ihrem Interesse und in ihrem Auftrag ist und dass es deshalb ihre Kirche ist, die sich da für sie und – im besten Fall – auch mit ihnen engagiert: eine ›Kirche der Armen‹.« Ebd. 271.

19 Diese Disproportionalität sollte nicht schlicht als Nichtvorhandensein einer christlichen Finanzethik missverstanden werden. Im Gegenteil ist davon auszugehen, dass es aufgrund der geschichtlichen Tradition des Christentums in Europa zu einem starken Diffundieren christlicher Sozial- und Finanzethik in die betreffenden Geschäftsbereiche gekommen ist. Man denke hier bspw. an den im Deutschen Grundgesetz (Art. 14 Abs. 2, vgl. Weimarer

sche Zinsverbot die öffentliche Wahrnehmung übermäßig prägt und es dadurch stärker in den Fokus gerückt und rezipiert wird. Auf der anderen Seite bilden die Kriterien als legitim erachteter Geldgeschäfte im Islam ein traditionelles Thema der religiös konnotierten Rechtsliteratur. Die grundsätzliche Wertung von Eigentum, Kapital und letztlich Reichtum unter muslimischen Theologen geht derweil auseinander. Aus asketischer Sichtweise werden ein Verzicht auf Reichtum und ein Vorzug der Enthaltensamkeit artikuliert (*Hajatpour*). Andere Theologen vertreten eine neutralere Position: Solange der Besitz einhergeht mit der Orientierung auf soziale Nachhaltigkeit, sei es jedem gestattet, Reichtum anzustreben (*Sacarcelik*). Dem Erwerbsverzicht einiger Sufis wird hier die Erwerbspflicht aus makroökonomischer Sicht entgegengehalten. Die soziale Nachhaltigkeit soll zum einen durch die Durchsetzung einer Abgabepflicht gewährleistet werden (*zakāt*), die als eine Art Reichtumssteuer jedem Muslim obliegt, dessen Vermögen einen gewissen Betrag übersteigt. Zum anderen soll die gerechte Verteilung durch super-erogative Handlungen forciert werden, den sog. Almosen (*ṣadaqa*) (vgl. auch *Müller*). Der Wert der Pflichtabgabe wird nicht nur in der Verfügung über einen bestimmten Betrag zur Armutsbekämpfung betrachtet; die Pflichtabgabe hat nach Dafürhalten zahlreicher muslimischer Theologen die Funktion, dem ehemaligen Besitzer ins Bewusstsein zu rufen, dass sein Vermögen selbst, aber auch sein Talent, Vermögen erzielen zu können, nicht autonome Hervorbringungen seiner selbst sind, sondern sich letztlich Gott verdanken. Hier greift das Prinzip der Treuhänderschaft (*amāna*), das eng gekoppelt ist an die Vorstellung der Statthalterschaft des Menschen auf Erden und seine Verantwortlichkeit für menschlichen Besitz und dessen Verteilung (vgl. *Hajatpour*, *Sejdini*). Eigentum bedeutet demnach einen vorübergehenden Zustand. Soziale Gerechtigkeit und Verteilungsgerechtigkeit werden in muslimischen Gesellschaften also stark aus diesem Grundverständnis her bewertet.

Zu diesem Grundverständnis gehört ebenso die Position, dass Geld keinen Eigenwert besitzt, sondern immer symbolisches Zeichen eines irgendwie vorhandenen Gegenwertes darstellt (*Sacarcelik*). Das Verbot

---

Verfassung von 1919, § 153 Abs. 3) verankerten Grundsatz der Sozialpflichtigkeit des Eigentums, der sich vermutlich zu einem maßgeblichen Teil auch aus der christlichen Sozialethik speist (vgl. nur *Enzyklika Rerum novarum* 19; *Quadragesimo anno*, 44f ff.). Die unterschiedlich intensiven Thematisierungen insbesondere der Finanzethik in Christentum und Islam sind zum einen zwar charakteristisch, sie sind auf der anderen Seite sicherlich aber auch aktuellen Aufmerksamkeiten geschuldet.

der Zinsnahme beruht eben darauf, dass hier ein Geldwert ohne entsprechende Gegenleistung generiert, also leistungslos erzielt wird. Neben dieser grundlegenden Begründung des islamischen Zinsverbotes lassen sich jedoch auch stärker sozial-ethische Begründungen finden. Demnach verursachen zinsbasierte Schulden einen höheren Begleichungsdruck beim Schuldner. Inwiefern gegenwärtige Modelle des *Islamic Finance* in der Lage sind, die religiös formulierten Diskrepanzen zinsbasierter Geschäfte zu kompensieren, wird ein in der Zukunft weiter spannend zu beobachtender Prozess sein. Auch hier wird deutlich, dass die Frage um die Legitimität der Finanzierungsmodelle gegenwärtiger *Islamic Finance* letztlich einen gesellschaftlichen Wertediskurs repräsentiert. Ihm fällt die Aufgabe zu auszuhandeln, inwiefern die angedachten Finanzierungsmodelle eine angemessene Lösung der Verteilungsgerechtigkeit darstellen oder auch nicht.

## b) durch religiös motivierte Wohlfahrt

Darüber hinaus etablieren die christlichen wie auch die muslimischen Religionsgemeinschaften über die Jahrhunderte hinweg konkrete Organisationsformen, die sich der praktischen Armutsbewältigung widmen. Der moderne Wohlfahrtsstaat gründet – historisch gesehen – mehrheitlich auf christlichen Verbänden und ihren sozialpolitischen Vorstellungen, die sich zum Zwecke der konkreten Armutsbekämpfung und Solidaritätsäußerung zusammenschlossen und über die Jahrhunderte zu einem unabhängigen Teil des modernen Gesellschaftsgefüges wurden (*Werner, Vogel, Wagner*). In den muslimischen Gesellschaften entwickelte sich die besondere Organisationsform der Stiftungen (*waqf*, pl. *awqāf*). Sie nehmen funktional dieselbe Rolle ein wie der kirchlich organisierte Wohlfahrtssektor in großen Teilen Europas bzw. auch anderer Gesellschaften mit erheblichen Teilen christlicher Bevölkerung. Stiftungen in muslimischen Ländern wenden sich insofern oftmals karitativen, sozialen (dazu gehört oftmals auch der medizinische Versorgungsbereich) und kulturpflegerischen Aufgaben. Muslimische Stiftungsgesellschaften gründeten zumeist große Stiftungskomplexe, denen verschiedene Einrichtungen (Moscheen, Schulen, Krankenhäuser, Bäder, Gärten, Grabanlagen, aber auch Büro- und Kaufhäuser) angegliedert waren. Sie wurden vom Staat zumeist von steuerlichen Abgaben befreit, im Gegenzug verpflichteten sich die jeweiligen Stiftungsgesellschaften, gemeinnützige Ziele zu verfolgen (vgl. *Müller*). Interessant ist, dass sich die muslimischen Stiftungskomplexe nicht ausschließlich als explizite Orte der Für-

sorge und Mildtätigkeit definierten, sondern dass der Stiftungskomplex durch seine Multifunktionalität die Integration verschiedener sozialer und monetärer Schichten förderte. Eine symbolhafte, beispielsweise räumliche Stigmatisierung von Armut wird durch dieses integrative Muster eher gebremst (*Khalfaoui*, vgl. ferner die Forderung nach Überwindung einer »Almosen-Theologie« bei *Gruber*).

Gleichwohl können die vorgegebene Form und Struktur den individuellen und kollektiven Gerechtigkeitsdiskurs nicht ersetzen und den jeweiligen Protagonisten das Ringen um ethische und moralische Würde für sich und im Sinne einer vom Impetus der Geschwisterlichkeit getragenen Menschheit nicht abnehmen. Denn in diversen muslimischen historischen Quellen werden oftmals Vorwürfe gegen die Eigentümer von Stiftungsgesellschaften geäußert, wonach sie den Zweck der Gemeinnützigkeit nicht erfüllen und sich stattdessen selbst unangemessen bereichern würden. Die Herausforderung an religiös motivierte Menschen bleibt also die ständige Auseinandersetzung mit der eigenen Verantwortlichkeit gegenüber Werten wie Gerechtigkeit, Solidarität und Fürsorglichkeit und deren besonderen Gewichtungen in religiösen Traditionen und Überzeugungssystemen. Es ist vielleicht dieser Impuls der Wachsamkeit, der immer wieder dazu anregt, aufmerksam zu bleiben dafür, wo sich neue Zeichen der Unterdrückung und Exklusion ankündigen. In diesem Sinne kann *Kreutzers* Forderung verortet werden, auch die Exklusion von Armen noch weiter zu denken als eine Exklusion des Anderen. Die Rede über Armut und Gerechtigkeit ist von sich aus, wie durch *Vogel* bereits dargelegt, eine wertende Rede, die sich auf noch eingelöste moralische Forderungen bezieht. Insofern also noch Armut besteht, bleibt ein unermüdlicher Einsatz für eine größere Solidarität und Gerechtigkeit notwendig, der zugleich stets unabgeschlossen bleiben wird.

Hinsichtlich der Strukturen und Handlungsfelder der Wohlfahrt bestehen in diesem Sinne gegenwärtig große Herausforderungen. In Deutschland wird momentan intensiv an Möglichkeiten gearbeitet, eine muslimisch ausgewiesene Wohlfahrtsstruktur in Entsprechung zu christlichen Wohlfahrtsorganisationen aufzubauen. Der karitative Sektor könnte dann mit stärkerer organisatorischer Einbettung und Professionalisierung auch von Muslimen betrieben und genutzt werden, wovon Zugewinne für das öffentliche Allgemeinwohl zu erwarten wären. Muslime würden durch diese Eigenbeteiligung besser in das etablierte deutsche Sozialgefüge integriert. In diese Richtung debattieren politische Vertreter sowohl der staatlichen Seite wie Mitglieder diverser muslimischer Verbände und Gemeinschaften insbesondere im Rahmen der Deut-

schen Islam Konferenz (DIK).<sup>20</sup> Nach welchem Modell allerdings ein solcher Aufbau einer muslimischen Wohlfahrtsstruktur ausfallen soll, ist weiter in der Diskussion (*Khalifaoui*). Theologisch wäre es muslimischerseits zugleich notwendig, eine stichhaltige Konzeption, Kriteriologie und damit Fundierung entsprechender Umsetzungen zu erarbeiten. Hier bestehen Fragen hinsichtlich der (inter-)religiösen Offenheit ebenso wie hinsichtlich der Implikationen eines genauer grundzulegenden Menschen- und Gottesbildes. Diese und weitere Fragen berühren auch gegenwärtige Diskussionsprozesse innerhalb der etablierten christlichen Wohlfahrtsorganisationen (*Werner*). Der demografische Wandel führt zu einem höheren Druck auf die Wirtschaftlichkeit der Angebote. Gleichzeitig nimmt die religiöse, konfessionelle und weltanschauliche Diversität immer stärker zu. Die kirchlichen Träger sind bereits heute konkret mit der Frage konfrontiert, ob sie beispielsweise muslimische Seelsorger/innen, Pflegekräfte und Sozialarbeiter/innen beschäftigen können bzw. wollen, um vor Ort ein flächendeckendes Angebot weiter realisieren zu können. Diese aktuelle Situation erfordert womöglich eine theologische Verlagerung der Schwerpunktsetzung: Not und Leid existieren jenseits von Grenzen der Person, Religion, Nationalität und Ethnie (*Werner*). Es bedarf hierzu christlicherseits einer Theologie, die die ursprüngliche Botschaft der Fürsorge und Mildtätigkeit Jesu als eine gelebte karitative Praxis aufzeigt, die alle Menschen einschließt. Muslime müssen ebenso an diesem Punkt der Universalität ihres religiös-sozialen Engagements ansetzen. Sie dürfen in der jetzigen Situation anfänglicher Konstituierung eines muslimischen Wohlfahrtswesens keinen Partikularismus pflegen. Auch sie müssen darlegen, inwiefern das islamische Primat von Solidarität, von sozialer Integration und gerechter Verteilung gerade auch für jene gilt, die sich nicht zum islamischen Glauben bekennen.

---

20 Vgl. zu den diskutierten Handlungsfeldern: [http://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DIK/DE/Downloads/Lenkungsausschuss/Plenum/20150113\\_wohlfahrtspflege\\_thema\\_dik-handlungsfelder\\_dik-la.pdf?\\_\\_blob=publicationFile](http://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DIK/DE/Downloads/Lenkungsausschuss/Plenum/20150113_wohlfahrtspflege_thema_dik-handlungsfelder_dik-la.pdf?__blob=publicationFile) (zuletzt eingesehen am 10.11.2015).

#### 4. Einsatz für Gerechtigkeit und Bekämpfung der Armut: interreligiöse Herausforderung und Prüfstein wahren Glaubens

Dass eine gemeinsame Suche nach Möglichkeiten, zur Armutsbekämpfung und größerer Gerechtigkeit beizutragen, für Christen und Muslime angezeigt ist, steht mit dem Gesagten außer Frage, »nicht zuletzt deshalb, da die beiden Religionsgemeinschaften zu den *global players* gehören und ihre Stimme im manchmal monotonen Konzert globaler wirtschaftlicher und politischer Interessen einbringen müssen« (*Rettenbacher*).

Die Reflexion hat gezeigt, dass sowohl mit Blick auf die islamische als auch mit Blick auf die christliche Tradition wahrhaftiger Glaube gebunden ist an aufrechtes Tun des Guten (*Esack*). So wird auch der Glaube an einen Gott, der Gerechtigkeit verheißt, gerechtes Handeln zur Konsequenz haben müssen: Die Bekämpfung von Armut und das Eintreten für Gerechtigkeit wird somit zum Prüfstein für den Glauben – sowohl individuell als auch hinsichtlich der Glaubwürdigkeit der Gemeinschaft.

Mit Blick auf die islamische Praxis von *zakāt* und *ṣadaqa* sollten sich Christen fragen lassen, wie ernst sie als Getaufte, d. h. individuell, es mit der *caritas* als kirchlichem Grundvollzug meinen. Umgekehrt könnten Muslime bedenken, inwiefern die Säule der verpflichtenden Sozialabgabe für sie in ihrem persönlichen Gläubigsein auch wirklich ein Ausdruck tätiger Nächstenliebe ist. Dass es für Gläubige wie Nichtgläubige im wirtschaftlich reichen Norden hohe Zeit ist, das Teilen neu zu lernen, ist fraglos eine Signatur unserer Tage. Für Prozesse der gesellschaftlichen Solidarität einzutreten, ist ganz entschieden auch interreligiöse Aufgabe: Auf Deutschland bezogen heißt das zum Beispiel: Einsatz für gleiche Verwirklichungschancen in Bildung und Beruf oder Einsatz für die Integration von Flüchtlingen oder Wohnungslosen oder auch Kritik an arbeitsmarktpolitischen Mechanismen der Exklusion usw.

Wichtig ist, dass Gerechtigkeit vor allem ein »Beziehungsbegriff« ist (*Sinn*); die Würde oder Freiheit von Menschen ist nicht isoliert oder abstrakt zu wahren, sondern ist immer in (mehr oder weniger gerechten) Beziehungen situiert. Diese grundlegende Einsicht gilt es auch für die Reflexion über Armut anzuwenden: Nur wenn das Konzept der Armutsbekämpfung zugleich bemüht ist, gerechtere Beziehungen zu erwirken, erschöpft sich der Einsatz gegen Not nicht in paternalistischer Attitüde.

Die beiden Religionsgemeinschaften und auch ihre Theologien müssen hierbei prüfen, inwiefern sie innerhalb ihrer Strukturen und Leitlinien

selbst tatsächlich offen für die Ränder sind, ebenfalls von bestimmten Weisen der Exklusion profitieren, zu Stigmatisierungen beitragen oder auch explizit nicht dialogisch zusammenwirken.

Das Sprechen darüber, was Armut und was Reichtum bedeutet, inwiefern Gerechtigkeit sich auf Ebene des Besitzstandes bewahrheitet bzw. abhanden gerät, ist letztlich eine *wertende* Rede (*Vogel*). Daher gilt es, auch die eigene religiöse Sprechweise und Geschichte kritisch im Blick zu halten: Im Laufe der Jahrhunderte waren Institutionen und Repräsentanten von Christentum wie Islam faktisch selten uneingeschränkt auf Seiten der Mittellosen. Bereits im Mittelalter wurden Unterscheidungen zwischen »unverschuldeten« und »selbstverschuldeten« Armen getroffen (*Wegner*). Der Leistungsgedanke bleibt demnach selbst im eigentümlichen Bereich der Armenhilfe präsent. Und selbst wenn heutzutage in der Solidargesellschaft die Frage selbstverschuldeter Armut nicht mehr ausschlaggebend für die Gewähr von Hilfe und Unterstützung ist, so steht sowohl die Annahme von Zuwendungen als auch ihre Gewährung noch immer unter einem extremen Rechenschaftsdruck. Die christlichen und muslimischen Religionsgemeinschaften sind also permanent dazu angehalten, ihre Verstehensweisen und Umsetzungen von religiös motivierten Werten der Solidarität und Fürsorge selbstkritisch zu prüfen und in einem gesellschaftlichen Diskurs stark zu machen.