

Heinrich Bedford-Strohm

Armut und Beteiligungsgerechtigkeit.

Ökumenische Grundkonsense und Zukunftsherausforderungen der Sozialethik

1. Einleitung

Ich beginne mit einem Zitat:

(219) Verlässliche Daten über die Vermögensverteilung und -entwicklung in Deutschland liegen in ausreichendem Umfang nicht vor. Während es eine regelmäßige Berichterstattung über die gesamtwirtschaftliche Entwicklung sowohl durch den Sachverständigenrat als auch durch die Konjunkturforschungsinstitute gibt, fehlt eine solche regelmäßige Berichterstattung für den hochkomplexen Bereich der Einkommens- und Vermögensverteilung. Informationen darüber sind unerlässlich, um notwendige Entscheidungen im Beziehungsgeflecht des steuerlichen und sozialen Leistungs- und Verteilungssystems sachgerecht vorbereiten und Effizienz und Gerechtigkeit von getroffenen Maßnahmen überprüfen zu können. Es bedarf deshalb nicht nur eines regelmäßigen Armutsberichts, sondern darüber hinaus auch eines Reichtumsberichts.

Mit diesen Worten hat das Wirtschafts- und Sozialwort der beiden großen Kirchen in Deutschland im Jahr 1997 für eine regelmäßige und institutionalisierte Armuts- und Reichtumsberichterstattung als Grundlage für die richtigen politischen Weichenstellungen plädiert (Ziffer 219). Ein Jahr später übernahm die neue Bundesregierung ihr Amt. Wiederum eineinhalb Jahre später veröffentlichte sie unter dem Titel „Lebenslagen in Deutschland“ den ersten Nationalen Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesrepublik Deutschland. Sie erfüllte damit eine Forderung, die die Kirchen schon lange vor dem Sozialwort von 1997 immer wieder erhoben hatten.

Während die in dem Bericht diagnostizierte Zunahme und Verstetigung von Armut bei seiner Vorlage im Jahr 2000 noch der 16 Jahre lang regierenden Vorgänger-Regierung angelastet werden konnte, bezog sich der vier Jahre später, am 2. März 2005, vorgelegte 2. Nationale Armuts- und Reichtumsbericht auf die zurückliegenden Jahre der eigenen Politik. Auch wenn der Bericht darum bemüht ist, die politischen Maßnahmen herauszustellen, die einer weiteren Zunahme von Armut in unserem Land entgegenwirken sollten und das an manchen Punkten auch tatsächlich taten, so kommt er dennoch nicht daran vorbei, die begrenzte Wirksamkeit der bisher ergriffenen politischen Maßnahmen festzustellen und für bestimmte Bevölkerungsgruppen eine Zunahme von Armut und die Zunahme von sozialer Ungleichheit zu diagnostizieren: „Deutschland ist ein reiches Land. Der großen Mehrheit der hier lebenden Menschen geht es gut. Aber Armut und soziale Ausgrenzung sind nicht nur Randphänomene, Armutsrisiken können auch die Mitte der Gesellschaft bedrohen. Soziale Ungleichheit ist eine Tatsache und analog zur Entwicklung am Arbeitsmarkt ist sie in manchen Bereichen in den letzten Jahren gewachsen.“ (NARB XV).

Man mag an dem Bericht in manchen seiner Passagen das Bemühen kritisieren, die Politik der Bundesregierung in möglichst hellen Farben zu zeichnen. Dennoch ist es

bemerkenswert, dass erstmals ein offizieller Bericht dieser Art die eigene Politik reflektiert und seinen Finger auf die Wunden legt, die im Hinblick auf die soziale Balance in Deutschland deutlich sichtbar geworden sind. In ihrer gemeinsamen Stellungnahme zum NARB vom 2. März dieses Jahres begrüßten deswegen der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Karl Lehmann und der EKD-Ratsvorsitzende Wolfgang Huber die Vorlage dieses Berichts als Aufnahme eines wichtigen Anliegens des Wirtschafts- und Sozialworts von 1997. Gleichzeitig drängen sie darauf, aus dem Bericht die Konsequenzen zu ziehen. Einen besonderen Skandal sehen sie in der unvermindert hohen Zahl von Kindern, die in Armut leben und fordern „einen sofortigen und radikalen Wandel, der dazu führt, dass alle Kinder nach ihren Fähigkeiten gefördert werden, dass also auch in dieser Hinsicht mehr Befähigungs- und Beteiligungsgerechtigkeit verwirklicht wird.“ Die beiden obersten Repräsentanten der großen Kirchen fahren dann fort, indem sie grundsätzlich auf die soziale Balance in Deutschland eingehen:

„Mit besonderer Sorge entnehmen wir dem Bericht, dass sich die Schere zwischen Reich und Arm vor allem aufgrund der gestiegenen Arbeitslosigkeit in den letzten Jahren weiter geöffnet hat. Eine solche Polarisierung widerspricht unserer christlichen Vorstellung von einer Gesellschaft in Solidarität und Gerechtigkeit und bringt zudem ernste soziale Gefahren mit sich. Was bedeutet die auch im Grundgesetz festgeschriebene Sozialverpflichtung des Eigentums gerade auch hinsichtlich derer, die mehr zu leisten im Stande sind?“¹

In einer gemeinsamen Stellungnahme zu der im Dezember 2004 an verschiedene gesellschaftliche Gruppen verschickten Vorfassung des Berichtes hatten sich EKD und Diakonisches Werk der EKD bereits kritisch mit einem Satz auseinandergesetzt, der auf die begrenzten Möglichkeiten eines wesentlich auf dem Marktgeschehen basierenden demokratisch verfassten Rechtsstaats hinwies, unmittelbar auf die Vermögensverteilung Einfluss zu nehmen.

Sollte dieser Satz – so die Stellungnahme zur Vorfassung – „im endgültigen Bericht dazu dienen, eine Untätigkeit des Staates angesichts einer sich weiter auseinander entwickelnden Vermögensverteilung zu begründen, werden wir ihm widersprechen.“²

Diese exemplarischen Hinweise auf Inhalte des NARB und die Reaktion von kirchlicher Seite sind Ausdruck einer Diskussion, die sich an den konkreten Ergebnissen und Konsequenzen des Berichts entzündet hat, die aber tiefer reicht und grundsätzliche Dimensionen sozialetischer Urteilsbildung betrifft. Es geht um das Verständnis sozialer Gerechtigkeit und die Frage, ob bzw. in welcher Hinsicht dieses Verständnis von sozialer Gerechtigkeit heute neu zu formulieren ist.

2. Was heißt „Soziale Gerechtigkeit“

Der Armuts- und Reichtumsbericht äußert sich ganz explizit zu seinem Verständnis sozialer Gerechtigkeit. Es ist bemerkenswert, dass dabei auch der oberste Repräsentant der EKD zitiert wird. Unter Berufung auf verschiedene Wissenschaftler wird Umverteilung nach wie vor als wichtiges Element sozial gerechter Politik

¹ EKD-Pressemitteilung vom 2. 3. 05.

² Vorläufige gemeinsame Stellungnahme der EKD und des Diakonischen Werks der EKD zum 2. Nationalen Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung (Stand: 14. Dezember 2004), S.3.

gesehen. Der Staat ziele indessen „primär auf die soziale Einbeziehung und die Teilhabe aller.“

„Die Verhinderung von Armut“, so der Bericht dann weiter, „die Garantie sozialer Sicherheit und die Inklusion in Erwerbsarbeit gehören dazu ebenso wie – ganz zentral – der Zugang zu und die Sicherung von bestmöglicher Bildung und Ausbildung. Ein ähnliches Verständnis zeigt sich, wenn ‚Beteiligungs- und Befähigungsgerechtigkeit‘ als zentrale Elemente sozialer Gerechtigkeit beschrieben werden, so vom Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Wolfgang Huber. In seinen Augen erweist es sich als große Herausforderung an sozial gerechte Politik, dass vielen Menschen die Möglichkeit fehlt, durch Erwerbsarbeit für den eigenen Lebensunterhalt aufzukommen.“

Die verschiedenen Gerechtigkeitsverständnisse resumierend, fährt der Bericht fort: „Auch wenn sich die Ansätze im Detail unterscheiden, besteht weitgehend Konsens darüber, dass soziale Gerechtigkeit sich heute nicht in erster Linie nur an materiellen Verteilungsaspekten orientieren kann, sondern auch ein Mehr an Gleichheit bei den Teilhabe- und Verwirklichungschancen der Menschen bedeutet.“³

Anhand dieser Passage in dem Bericht wird deutlich: Die aktuelle Diskussion um den Gerechtigkeitsbegriff bewegt sich im Spannungsfeld zwischen **Verteilungsgerechtigkeit, Befähigungsgerechtigkeit und Beteiligungsgerechtigkeit**.

Anhand des klassischen Stichworts der **Verteilungsgerechtigkeit** wird die Frage nach der Legitimität der faktischen Verteilung der materiellen Ressourcen gestellt. Im Zentrum steht dabei in der Regel die Einkommens- und Vermögensverteilung. Klassische Kriterien für die Legitimität solcher Verteilung sind **Leistung** auf der einen Seite und **Bedarf** auf der anderen Seite. In der Regel fließen beide Gesichtspunkte in die inhaltliche Bestimmung der Verteilungsgerechtigkeit ein, allerdings häufig in höchst unterschiedlicher Gewichtung.

Als neuer Begriff in der Gerechtigkeitsdiskussion ist in den letzten Jahren die „**Befähigungsgerechtigkeit**“ eingeführt worden. Mit dem Begriff der „Befähigungsgerechtigkeit“ ist die Legitimität der Verteilung der **Chancen** in der Gesellschaft angesprochen. Befähigungsgerechtigkeit lenkt den Blick auf die ungleichen Möglichkeiten, die jeweils eigenen Fähigkeiten zu entwickeln und damit eigenverantwortlich zur Gesellschaft beizutragen.

Der Begriff der Befähigungsgerechtigkeit ist zunehmend zum ideologischen Kampfplatz in der Debatte um die Reform des Sozialstaats geworden. Der Beitrag von Franz Segbers in dem jüngst von einem kirchlichen Herausgeberkreis veröffentlichten ersten „Jahrbuch Gerechtigkeit“ trägt den Titel „Die umprogrammierte Gerechtigkeit. Zur Kritik des Gerechtigkeitsbegriffs im zweiten Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung (2005)“ (Segbers, 2005). Ob die Indizien für die These einer Umprogrammierung des Gerechtigkeitsbegriffs im zweiten Armuts- und Reichtumsbericht wirklich ausreichen, lasse ich zunächst offen. Wer die politischen Debatten in den letzten Jahren verfolgt hat, kann in jedem Falle feststellen, dass sich zwei mögliche Interpretationen des Gerechtigkeitsbegriffs in der Debatte gegenüber stehen.

³ 2. NARB XVIII.

Diejenigen, die **Befähigungsgerechtigkeit an die Stelle der Verteilungsgerechtigkeit** setzen wollen, verbinden damit eine grundsätzliche Kritik des „Umverteilungsstaates“, plädieren für einen Staat, der seine Rolle bei der sozialen Sicherung der Bürger zu *reduzieren* bestrebt ist. Sie setzen vor allem auf die „Eigenverantwortung“ der Bürgerinnen und Bürger.

Diejenigen, die von einer **engen Verbindung von Befähigungsgerechtigkeit und Verteilungsgerechtigkeit** ausgehen, betonen dagegen die bleibende soziale Verpflichtung des Staates, einschließlich seiner Umverteilungsfunktion.

Ich will im Folgenden die Position der christlichen Sozialethik in dieser laufenden Debatte bestimmen, indem ich die Entwicklung der neueren kirchlichen Urteilsbildung zur sozialen Gerechtigkeit näher beschreibe und dabei die Konsense herausarbeite, die sich im Laufe dieser Entwicklung ergeben haben. Ich gehe dabei, ohne das in diesem Rahmen näher erläutern zu können, davon aus, dass das, was sich in der kirchlichen Urteilsbildung entwickelt hat, gleichzeitig wesentliche Aspekte von dem reflektiert, was die wissenschaftliche Reflexion der sozialen Fragen in der akademischen Disziplin der Sozialethik an Einsichten gebracht hat.

Das Gerechtigkeitsverständnis in der ökumenischen Soziallehre – so die These, die ich im Folgenden erläutern möchte, ist geprägt von der zentralen Bedeutung der Option für die Armen und einem damit verbundenen Verständnis von Gerechtigkeit als Beteiligungsgerechtigkeit.

3. Option für die Armen und Beteiligungsgerechtigkeit als Grundkonsense einer „ökumenischen Soziallehre von unten“

3.1. „Ökumenische Soziallehre „von unten“

Ich spreche von einer „ökumenischen Soziallehre von unten“, weil sich die zu beobachtende Entwicklung in der kirchlichen Urteilsbildung nicht vorrangig auf den eingespielten Ebenen ereignet hat. Von den neueren Sozialenzykliken des gegenwärtigen Papstes kann trotz ihrer unbestrittenen Wirkungen die Fundierung in einem umfassenden kommunikativen Prozess nicht behauptet werden. Auch die Studienarbeit der im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen hat es nicht vermocht, wirklich bis an die kirchliche Basis durchzudringen.

In verschiedenen nationalen Kontexten ist aber seit längerem ein Prozess im Gang, der den Keim zu einer kommunikativ verwurzelten ökumenischen Soziallehre in sich trägt. Eine Schlüsselstellung in diesem Prozess nimmt der Wirtschaftshirtenbrief der U.S.-Bischöfe von 1986 ein. Nicht nur inhaltlich bedeutet er eine Zäsur, insofern die in der Befreiungstheologie entwickelte vorrangige Option für die Armen erstmals in einer reichen Kirche der westlichen Welt zum entscheidenden Prüfkriterium für die ethische Beurteilung wirtschaftlicher und sozialer Sachverhalte gemacht wurde – darauf wird noch näher einzugehen sein. Sondern auch im Hinblick auf seine Entstehung ist das Dokument ohne Beispiel. Der Hirtenbrief entstand in einem fünfjährigen Konsultationsprozess, der in drei aufeinander folgenden Fassungen des Dokuments seinen Niederschlag fand. Das Modell des Wirtschaftshirtenbriefs ist zum „Erfolgsmodell“ geworden. Wenige Jahre nach seinem Erscheinen, im Jahr 1989, veröffentlichte eine der großen protestantischen Kirchen der USA, die United Church of Christ, ein ähnliches, ebenfalls breit diskutiertes Dokument. 1990 folgte der Sozialhirtenbrief der österreichischen Bischöfe, 1994 bis 1997 wurde von den beiden großen Kirchen in Deutschland in ökumenischer Zusammenarbeit das Gemeinsame Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage erarbeitet. Es folgte von 1998 bis 2001 ein ökumenischer Konsultationsprozess der Kirchen zur sozialen und wirtschaftlichen

Zukunft in der Schweiz, der mit einem 2001 veröffentlichten Wort endete. Von 1999 bis 2003 lief das „Projekt Sozialwort“ von 14 christlichen Kirchen in Österreich darunter auch erstmals solche orthodoxer Tradition, aus dem ein im Herbst 2003 veröffentlichtes ökumenisches Sozialwort entstanden ist.

3.2. Die Dokumente als Beispiele „öffentlicher Theologie“

Bevor ich näher auf den Inhalt dieser Dokumente eingehe, insbesondere auf die darin vertretene „Option für die Armen“, muss eines ihrer zentralen methodischen Charakteristika wenigstens erwähnt werden: Weder argumentieren diese Dokumente biblizistisch, indem sie aus willkürlich ausgewählten biblischen Sätzen deduktiv wirtschaftspolitische Programme herleiten, noch verschwindet hinter allgemeinen philosophischen Überlegungen die den Stellungnahmen zugrunde liegende von der biblisch-theologischen Tradition geprägte eigene Identität. Vielmehr wird die Relevanz zentraler Gehalte der biblischen Überlieferung für die heutige Diskussion um soziale Gerechtigkeit deutlich gemacht, und die dabei maßgeblichen Inhalte werden mit Argumenten aufgeklärter Vernunft für alle Menschen guten Willens plausibilisiert. Die Dokumente sind dabei Beispiele im besten Sinne für das, was ich „**öffentliche Theologie**“ nenne, eine Theologie also, die Religion nicht als Privatsache versteht, sondern als kraftvolle Ressource für die Orientierung in den ethischen Debatten moderner pluralistisch-demokratischer Gesellschaften.⁴

3.3. Die „Option für die Armen“ als Kern des Gerechtigkeitsbegriffs

Für die weitere inhaltliche Diskussion des Gerechtigkeitsbegriffs in der ökumenischen Soziallehre ist die entsprechende Passage des amerikanischen Wirtschaftshirtenbriefs von 1986 (Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft 1987) prägend geworden:

„87. Als Einzelmenschen und als Nation sind wir... aufgerufen, eine grundsätzliche ‚Option für die Armen‘ abzugeben. Die Verpflichtung, das soziale und wirtschaftliche Handeln aus der Sicht der Armen und Machtlosen zu betrachten, ergibt sich aus der radikalen Forderung der Bibel: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‘. Wenn die Gesellschaft Gerechtigkeit für *alle* schaffen soll, dann haben die Randgruppen und diejenigen Menschen, deren Rechte verneint werden, bevorzugte moralische Ansprüche. Diese Verpflichtung wurzelt tief im christlichen Glauben...

88. Das vornehmste Ziel dieser besonderen Verpflichtung den Armen gegenüber liegt darin, sie in die Lage zu versetzen, aktiv am Leben der Gesellschaft teilzunehmen und einen Beitrag zu ihm zu leisten. Die ‚Option für die Armen‘ ist deswegen kein verbaler Angriff einer Gruppe oder Klasse gegen

⁴ Ich beziehe mich dabei auf die neue internationale Diskussion um „public theology“ bzw. „öffentliche Theologie“. In den USA haben vor allem die Arbeiten von Ronald Thiemann (Thiemann 1991 und 1996) diesen bereits früher von Martin Marty geprägten Begriff aufgenommen und inhaltlich präzisiert. In Deutschland hat einer unter dem Titel „Öffentliche Theologie“ von Wolfgang Huber herausgegebene Buchreihe den Begriff im Hinblick auf verschiedene Felder der Sozialethik mit Inhalt gefüllt: Als „öffentliche Theologie“ bezeichnet Huber „das theologische Vorhaben, die Fragen des gemeinsamen Lebens und seiner institutionellen Ausgestaltung in ihrer theologischen Relevanz zu interpretieren und den Beitrag des christlichen Glaubens zur verantwortlichen Gestaltung unserer Lebenswelt zu ermitteln“ (Huber 1996, dazu auch Vögele 2000). Vgl. dazu auch Bedford-Strohm (2005).

die andere. Die Formulierung sagt vielmehr, dass die Armut und die Ohnmacht der Armen der ganzen Gemeinschaft schadet.“

In dieser Passage finden wir nicht nur die enge Verbindung von Option für die Armen und biblischem Nächstenliebegebot als Kern des Gerechtigkeitsverständnisses, sondern auch das Verständnis von Gerechtigkeit als Beteiligungsgerechtigkeit, das die späteren Dokumente prägt. Diese prägende Bedeutung wird schnell sichtbar, wenn wir uns nun auch die entsprechende Passage im deutschen Wirtschafts- und Sozialwort von 1997 (Kirchenamt der EKD/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1997) im Wortlaut ansehen:

(107) In der vorrangigen Option für die Armen als Leitmotiv gesellschaftlichen Handelns konkretisiert sich die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. In der Perspektive einer christlichen Ethik muß darum alles Handeln und Entscheiden in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft an der Frage gemessen werden, inwiefern es die Armen betrifft, ihnen nützt und sie zu eigenverantwortlichem Handeln *befähigt* (*Hervorhebung HBS*). Dabei zielt die biblische Option für die Armen darauf, Ausgrenzungen zu überwinden und alle am gesellschaftlichen Leben zu beteiligen. Sie hält an, die Perspektive der Menschen einzunehmen, die im Schatten des Wohlstands leben und weder sich selbst als gesellschaftliche Gruppe bemerkbar machen können noch eine Lobby haben. ...Sie verpflichtet die Wohlhabenden zum Teilen und zu wirkungsvollen Allianzen der Solidarität.

Auch hier steht die Beteiligungsgerechtigkeit im Zentrum. Von der Befähigung, die mit dieser Beteiligungsgerechtigkeit verbunden ist, ist sogar ausdrücklich die Rede. Auch da, wo in den späteren Dokumenten andere Terminologien gewählt werden, bleibt dieses Thema ein roter Faden. Im Österreichischen Sozialwort von 2003 heißt es:

„Die Kirchen wenden in ihrer ‚vorrangigen Option für die Armen‘ diesen ihre besondere Aufmerksamkeit zu. Im Sinne der Anwaltschaft engagieren sie sich zugunsten der Benachteiligten - *und gemeinsam mit ihnen* (*Hervorhebung HBS*) (226).

(313) In ihrer Option für die Armen wollen sie (die christlichen Kirchen, HBS) dort helfen, wo Menschen unterdrückt werden und Not, Armut und Ausgrenzung erleiden. Im Bewusstsein, dass gerechte Strukturen und Rahmenbedingungen wesentliche Voraussetzung für ein menschenwürdiges Leben für alle sind, setzen sie sich für die notwendigen Veränderungen von Strukturen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ein.

Veränderungen zugunsten der Armen sollen *gemeinsam mit* den Armen erreicht werden, nicht nur *für* sie. Es geht dabei nicht um paternalistische Wohltätigkeit, sondern um eine Veränderung der Strukturen. Ziel ist die Überwindung von Ausgrenzung.

In all diesen Beispielen der Aufnahme der Option für die Armen in kirchliche Dokumente aus den reichen Ländern der westlichen Welt, kommen zentrale Impulse zum Ausdruck, die die Rede von der „vorrangigen Option für die Armen“ schon in ihren Anfängen in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie geprägt haben. Ihre

Wurzeln liegen in der 2. Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischofskonferenz 1968 in Medellin, die die Hinwendung zu den Armen mit der Analyse der strukturellen Ursachen von Armut und Not verband. Explizit ausformuliert wurde diese Option dann unter Beteiligung von Befreiungstheologen auf der 3. lateinamerikanischen Bischofskonferenz in **Puebla** 1979, deren Schlussdokument ein eigenes Kapitel „Vorrangige Option für die Armen“ enthielt.

Um die Befreiungstheologie ist es in den letzten beiden Jahrzehnten zunehmend still geworden. Ihre nachhaltigste Wirkung in Theologie und Kirche der westlichen Welt hat sie möglicherweise darin entwickelt, dass ihre „vorrangige Option für die Armen“ in nachhaltiger Weise in die ökumenische Soziallehre eingeflossen ist und von den Kirchen der reichen westlichen Welt inzwischen kontinuierlich in die zivilgesellschaftlichen Debatten eingespeist wird.

Der wichtigste Grund für diese nachhaltige Wirkung der Option für die Armen ist ihre starke **biblische Plausibilität**, die es über die politischen Überzeugungen hinweg schwer macht, sich ihr zu entziehen. Es kann geradezu als zentrales Charakteristikum des biblischen Gottes gesehen werden, dass er ein Gott ist, der aus Not befreit und den Schwachen zum Recht verhilft. Die besondere Nähe Gottes zu den Armen wird deswegen in den biblischen Texten immer wieder begründet mit der Urfahrung Israels, der Herausführung aus Ägypten. Nicht nur der Dekalog wird explizit mit dem Hinweis auf diese Erfahrung eingeleitet (2. Mose 20,2). Auch zahlreiche soziale Schutzregeln werden so begründet:

„Wenn dein Bruder neben dir verarmt und nicht mehr bestehen kann, so sollst du dich seiner annehmen wie eines Fremdlings oder Beisassen, daß er neben dir leben könne... Ich bin der Herr euer Gott, der euch aus Ägyptenland geführt hat, um euch das Land Kanaan zu geben und euer Gott zu sein“ (3. Mose 25,35-38).

In der Sozialkritik der Propheten zeigt sich die enge Verbindung von sozialer Frage und Gottesfrage. Alle Versuche, den Kult von dem Eintreten für die Armen loszulösen, sind scharfer Kritik ausgesetzt:

„Das aber ist ein Fasten, an dem ich Gefallen habe: Laß los, die du mit Unrecht gebunden hast, laß ledig, auf die du das Joch gelegt hast! Gib frei, die du bedrückst, reiße jedes Joch weg! Brich dem Hungrigen dein Brot, und die im Elend ohne Obdach sind, führe ins Haus!... Dann wird dein Licht hervorbrechen wie die Morgenröte, und deine Heilung wird schnell voranschreiten, und deine Gerechtigkeit wird vor dir hergehen, und die Herrlichkeit des HERRN wird deinen Zug beschließen“ (Jes 58,6-8).

Diese Verheißung aus dem Buch des Propheten Jesaja ist für unsere Debatten um die Zukunft des Sozialstaats von außerordentlicher Aktualität. Sie bringt etwas zum Ausdruck, was den biblischen Begriff der Gerechtigkeit als ganzes kennzeichnet: Gerechtigkeit für die Armen ist nicht Verzicht und Lebenseinschränkung, sondern Grundlage für Wohlstand und gelingendes Leben – das ist die Grundperspektive, die die vielfältigen alttestamentlichen Zeugnisse von Gottes Geschichte mit seinem Volk kennzeichnet. Mit dem Buch der Sprüche gesagt: „Gerechtigkeit erhöht ein Volk, aber die Sünde ist der Leute Verderben“ (Sprüche 14,34).

All diese Worte sind Ausdruck einer tiefen Weisheit: dass nämlich gelingendes Leben in Beziehungen nicht unberührt bleiben kann von der Not der anderen und deswegen alle daran Interesse haben müssen, dass solche Not soweit wie möglich minimiert wird.

In der Bibel findet dieser Gedanke, den man auch „aufgeklärtes Eigeninteresse“ nennen kann, in einem faszinierenden Grundzug der ethischen Überlieferung seinen Ausdruck. Die Gebote in der alttestamentlichen Gesetzestradiation werden nicht einfach im Sinne einer Gehorsamsforderung den Menschen aufoktroiert. Sondern sie werden mit dem Appell an die eigene Erfahrung und in ihrem guten einsehbaren Sinn plausibel gemacht: „Die Fremdlinge sollt ihr nicht unterdrücken; denn ihr wisset um der Fremdlinge Herz, weil ihr auch Fremdlinge in Ägyptenland gewesen seid“ (Ex 23,9).

Dass Fremde oder andere Arme und Ausgegrenzte mit Achtung und Respekt behandelt werden sollen, gewinnt seine Plausibilität durch die Einsehbarkeit und die Einfühlbarkeit ihrer besonderen Situation der Verletzlichkeit. Besonders deutlich wird das, wenn wir uns die besondere Nähe des neutestamentlichen Liebesgebotes zur „*Goldenen Regel*“ verdeutlichen: „Alles, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch. Das ist das Gesetz und die Propheten“ (Mt 7,12), also ebenso wie das Liebesgebot so etwas wie die Zusammenfassung aller Gebote. Die Goldene Regel kann als eine Programmformel für die Einsehbarkeit ethischer Orientierungen und die Möglichkeit und Notwendigkeit, sich in den anderen einzufühlen, gesehen werden.

Wenn wir uns diesen Grundzug der biblischen Überlieferung verdeutlichen, dass also der Vorrang für die Schwachen nichts ist, was steile Bekenntnisformeln erfordert, sondern etwas, das für alle einsehbar die Grundlage eines gelingenden Gemeinwesens ist, dann wird erst richtig deutlich, wie lebensfreundlich die zentralen Aussagen der Jesusüberlieferung und ihrer theologischen Interpretation sind.

Im Neuen Testament wird das Auftreten Jesu als Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung an die Armen gedeutet (Lk 4,18-21). Im Gleichnis vom Weltgericht werden die Hungrigen, die Durstigen, die Fremden, die Nackten, die Kranken und die Gefangenen unmittelbar mit Christus selbst identifiziert (Mt 25,31-46). Auf die Frage Johannes des Täufers, ob Jesus der Messias sei, läßt Jesus ausrichten: "Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzigte werden rein und Taube hören, Tote stehen auf und den Armen wird das Evangelium gepredigt." (Mt 11,5). Paulus deutet Jesu Tod am Kreuz als Zeichen dafür, daß Gott gerade das vor der Welt Geringe, das Schwache, das „Nicht-Seiende“ erwählt hat (1. Kor. 1,27f).

Die Reihe der biblischen Illustrationen der vorrangigen Option für die Armen ließe sich vielfältig fortsetzen.⁵ Im Lichte der biblischen Überlieferungen und der Aufnahme dieser Überlieferungen in der Befreiungstheologie und in den Dokumenten ökumenischer Soziallehre halte ich drei Aspekte fest, die für unsere Diskussionen um die Konsequenzen für die Reform des Sozialstaats von besonderer Bedeutung sind.

1. Die Option für die Armen spielt nicht Arme gegen Reiche aus. Sie nimmt die Wohlhabenden in die Solidaritätspflicht, sie hat aber dabei die Inklusion aller in die wirtschaftlichen und sozialen Prozesse zum Ziel. So lange dieses Ziel für die schwächsten Glieder einer Gesellschaft nicht verwirklicht ist, verdienen sie vorrangige Aufmerksamkeit.

⁵ Vgl. dazu genauer unter Einbeziehung der exegetischen Diskussion Bedford-Strohm (1993), 170-184.

2. Die Option für die Armen ist keine paternalistische Option. Sie hat vielmehr zum Ziel, die Armen so zu ermächtigen, dass Marginalisierungstendenzen überwunden werden. Clodovis Boff und Jorge Pixley, die beiden Befreiungstheologen, die die Option für die Armen am intensivsten reflektiert haben, kritisieren im übrigen den progressiven Paternalismus, der sich in seinem intellektuellen Avantgarde-Bewusstsein über das hinwegsetzen zu können meint, was die Armen selbst artikulieren, ebenso wie den konservativen Paternalismus, der den Armen karitativ hilft, ohne sich aber für ihre Rechte einzusetzen (Boff/Pixley, 238). Die Option für die Armen jedenfalls hat also als oberstes Ziel, den Armen dazu zu verhelfen, selbst für ihre Rechte einzutreten.
3. Die Option für die Armen bezieht sich nicht nur auf materielle Armut. Sie bezieht sich auf alle Phänomene fehlender Teilhabe wie etwa die Erfahrung der Diskriminierung wegen der Rasse, der Nationalität oder des Geschlechts. Sie impliziert deswegen einen Sozialstaat, der über die Sicherung materieller Teilhabe hinaus die Chancen der Armen verbessert, an der Gestaltung der Gesellschaft mitzuwirken. Gleichzeitig bleibt im Blick, dass die materielle Armut insofern ein potenziertes Mangel an Teilhabe ist, weil sie alle anderen Erfahrungen der Marginalisierung zusätzlich verschärft.

Der Blick auf die Quellen und die historische Entstehung des Konzeptes der Option für die Armen und seine Bedeutung für das Gerechtigkeitsverständnis in der ökumenischen Soziallehre hat uns Orientierungspunkte an die Hand gegeben, die ein Urteil zu der aktuellen Diskussion um den Gerechtigkeitsbegriff ermöglichen.⁶

4. Beteiligungsgerechtigkeit als Klammer zwischen Befähigungsgerechtigkeit und Verteilungsgerechtigkeit

Im Lichte der Grundgehalte ökumenischer Soziallehre wird deutlich: Befähigungsgerechtigkeit und Verteilungsgerechtigkeit dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Beteiligungsgerechtigkeit umfasst beides. Wo Befähigungsgerechtigkeit nur im Sinne von Chancengleichheit verstanden wird, ohne gleichzeitig den „fairen Wert“ (John Rawls) der Chancengleichheit in den Blick zu nehmen, diejenigen also vorrangig zu fördern, die aufgrund ihrer Situation theoretisch vorhandene Chancen nicht nutzen können, greift sie zu kurz und wird dem umfassenden Anspruch eines an der Option für die Armen orientierten Gerechtigkeitsverständnisses nicht gerecht. Der faire Wert der Befähigungsgerechtigkeit kommt erst dann zur Geltung, wenn erstens durch das Geltendmachen der Verteilungsgerechtigkeit unangemessene soziale Differenzen, die die Nutzung von Chancen für die Schwächeren erschweren, ausgeglichen werden und zweitens das Gemeinwesen die notwendigen materiellen Ressourcen zur Verfügung hat, um, etwa durch eine entsprechende Ausstattung des Bildungssystems, tatsächlich gleiche Chancen für alle zu schaffen oder zumindest zu fördern.

Diese Erkenntnis hat klare Konsequenzen für die Neuvermessung des Diskurses um die Stichworte „Subsidiaritätsprinzip“ und „Eigenverantwortung“, der eng mit der aktuellen Gerechtigkeitsdiskussion verbunden ist: Sie bedeutet nämlich, dass eine isolierte Rede von der Eigenverantwortung, die nicht gleichzeitig Auskunft gibt über die Ressourcen zur *Einübung* von Eigenverantwortung, zu kurz greift. Die nach wie

⁶ Zu einer plausiblen Interpretation der Option für die Armen und ihren Konsequenzen für die Kirchen in Deutschland vgl. Fisch (2001), 27-54. Vgl. auch die Interpretation von Köß (2005).

vor wichtige Intention des Subsidiaritätsprinzips wird nur dann getroffen, wenn dieses Subsidiaritätsprinzip nach der Maßgabe der katholischen Soziallehre vom Solidaritätsprinzip her verstanden wird. Kleinere Einheiten können nur dann die Solidaritätslasten übernehmen, wenn auch wirklich nachgewiesen ist, dass sie dazu in der Lage sind. Ansonsten steht nach wie vor der Staat in der Pflicht. Schon das Wirtschafts- und Sozialwort von 1997 hat diesen Zusammenhang klar auf den Punkt gebracht:

(27) „... Bei der Subsidiarität geht es darum, die Einzelpersonen und die untergeordneten gesellschaftlichen Ebenen zu schützen und zu unterstützen, nicht jedoch, ihnen wachsende Risiken zuzuschieben. Subsidiarität und Solidarität, Subsidiarität und Sozialstaat gehören insofern zusammen. Subsidiarität heißt: zur Eigenverantwortung befähigen, Subsidiarität heißt nicht: den einzelnen mit seiner sozialen Sicherung allein lassen.“

Ein von der Verteilungsgerechtigkeit absehendes Verständnis von Gerechtigkeit bleibt aber genau eine Antwort auf die Frage schuldig, wie die Fähigkeiten der Schwächeren so gestärkt werden können, dass sie tatsächlich für sich selbst sorgen können. Das ist deswegen eine zentrale Frage, weil die wirkliche Befähigung der schwächeren Gruppen in der Gesellschaft Geld kostet. Die politische Konsequenz dieser Erkenntnis ist, dass das Programm der Befähigungsgerechtigkeit sich nicht eignet als Strategie zum Stopfen von Haushaltslöchern. Deswegen führt ein Gerechtigkeitsverständnis, das die Befähigungsgerechtigkeit an die Stelle der Verteilungsgerechtigkeit setzen will, letztlich ins Leere. Entweder es kommt am Ende doch nicht daran vorbei, durch ausreichende materielle Umverteilung die notwendigen Ressourcen für die Befähigung der Schwächeren aufzubringen oder es versagt gegenüber der Aufgabe, die Schwächeren wirklich zu befähigen anstatt die naive Hoffnung zu haben, durch bloßen Entzug staatlicher Ressourcen eine Befähigungsexplosion bisher marginalisierter Gruppen zu erreichen. Dass das nicht funktioniert, werden alle Fachleute aus der Diakonie bestätigen.

Deswegen kann das neue Stichwort der „Befähigungsgerechtigkeit“ nur dann seine programmatische Kraft wirklich entfalten, wenn es nicht gegen die Verteilungsgerechtigkeit ausgespielt wird, sondern eng auf die Verteilungsgerechtigkeit bezogen wird. Dass es einen klaren Zusammenhang zwischen der Verteilung der materiellen Ressourcen in einer Gesellschaft und den Chancen zur Entwicklung der jeweiligen Fähigkeiten der unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen gibt, kann als gesichert gelten. Der Armuts- und Reichtumsbericht hat dazu klare Belege geliefert. Aber auch die neuesten Ergebnisse der PISA-Studien zum Zusammenhang von sozialer Herkunft und Bildungschancen sprechen hier eine deutliche Sprache. Die Konsequenz ist klar: Der Staat muss neben befähigungsgerechtigkeitsfreundlichen Strukturen auch materielle Ressourcen zur Verfügung haben, mit denen Eigenverantwortung auch wirklich **gefördert** werden kann, anstatt nur **gefordert** zu werden. Wenn Befähigungsgerechtigkeit und Verteilungsgerechtigkeit also zusammengehören, dann muss der Staat durch entsprechende Steuereinnahmen auch dazu in die Lage versetzt werden, seine damit verbundenen Aufgaben zu erfüllen und darf dabei die größten Beiträge von denen erwarten, die dazu auch am ehesten in der Lage sind.

5. Das Gerechtigkeitsverständnis im Armuts- und Reichtumsbericht und die ökumenische Soziallehre

Wie ist das Gerechtigkeitsverständnis im Armuts- und Reichtumsbericht im Lichte unserer Überlegungen zur ökumenischen Soziallehre nun zu bewerten? Die Antwort ist deswegen nicht einfach, weil die Aussagen an den entscheidenden Punkten unscharf sind. Wenn der Bericht, wie zitiert, einen Konsens darüber feststellt, „dass soziale Gerechtigkeit sich heute nicht **in erster Linie nur** an materiellen Verteilungsaspekten orientieren kann, sondern auch ein Mehr an Gleichheit bei den Teilhabe- und Verwirklichungschancen der Menschen bedeutet“, dann kann das entweder bedeuten, dass die Verteilungsgerechtigkeit in ihrer Bedeutung minimiert werden soll. Dann ist die Aussage kritikwürdig. Oder sie kann bedeuten, dass Gerechtigkeit nicht auf Verteilungsgerechtigkeit reduziert werden darf. Dann ist die Aussage richtig.

Auf der einen Seite wird tatsächlich, wie Franz Segbers vermutet, im Zusammenhang mit der neuen Bedeutung von „Befähigungsgerechtigkeit“, „Zugangsgerechtigkeit“ und „Aktivierung“ von einem „Paradigmenwechsel“ gesprochen (NARB XIX), auf der anderen Seite wird ausdrücklich festgehalten, dass Sozialpolitik mehr ist als bloße Existenzsicherung: „Transferleistungen müssen soziokulturelle Grundbedürfnisse befriedigen. Sie müssen zudem die Möglichkeiten zur Teilhabe am gesellschaftlichen Leben gewährleisten“ (ebd.).

Ich halte die Definitionslage zum Gerechtigkeitsbegriff in dem Bericht, anders als Segbers, also für noch offen. Wenn der Armuts- und Reichtumsbericht wirklich durch eine Abwertung der Verteilungsgerechtigkeit den Gerechtigkeitsbegriff neu programmieren wollte, könnte er den Ratsvorsitzenden der EKD Wolfgang Huber jedenfalls dafür nicht in Anspruch nehmen. In seiner zentralen Rede zur Reform des Sozialstaats am 30.9. 2004 in Berlin, der auch politische Verantwortungsträger wie der damalige Kanzleramtschef Walter Steinmeier und der CDU-Politiker Wolfgang Schäuble beiwohnten, betonte Huber:

„Reformen, die diesen Namen verdienen, müssen auf einer Solidarität der Verantwortung beruhen. Sie schließt beides ein: dass jeder nach dem Maß seiner Möglichkeiten für sich verantwortlich ist, und dass jeder nach dem Maß des ihm Möglichen Verantwortung für andere wahrnimmt. In diesem Sinn ist die Forderung nach einer Stärkung der Eigenverantwortung in der jüngsten Vergangenheit durchaus zu Recht erhoben worden. Doch sie hat viel an Glaubwürdigkeit eingebüßt, weil die Verantwortung für andere und die Verantwortung für das Gemeinwesen dahinter zurücktraten. Deshalb muss das Reden von Verantwortung neu justiert werden. Die Ermutigung zur Eigenverantwortung hat ihren Sinn darin, dass Solidarität möglich wird und möglich bleibt, nicht dass sie verschwindet.“⁷

Huber setzt als Repräsentant der EKD mit diesen Worten den Akzent durchaus anders als etwa das Papier „Das Soziale neu denken“ der Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz von 2003, das explizit die Auffassung vertritt, dass heute „nicht mehr vorrangig die Verteilungsgerechtigkeit als das Hauptproblem“ erscheine (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. 2003, S.16) und das für „eine Entlastung des überforderten Staates“ eintritt (S.21). Die Tatsache, dass dieses

⁷ Huber (2004), 49f.

Papier auch in der römisch-katholischen Sozialethik auf viel Widerspruch gestoßen ist, zeigt, dass die Konfliktlinien in dieser Frage nicht entlang der Konfessionszugehörigkeit verlaufen.

Die Diagnose, dass in der gegenwärtigen Diskussion um die Neubestimmung des Gerechtigkeitsbegriffs die soziale Verpflichtung gegenüber der Betonung der Eigenverantwortung in den Hintergrund zu geraten droht, bringt mich zu der ersten von fünf Thesen, mit denen ich abschließend die Herausforderungen beschreiben möchte, vor denen die ökumenische Sozialethik gegenwärtig steht.

6. Zukunftsherausforderungen für die christliche Sozialethik – fünf Thesen

1. Gerade in der gegenwärtigen Situation der Neujustierung des gesellschaftlichen Gerechtigkeitsdiskurses kommt der Kirche und der von ihr vertretenen christlichen Sozialethik eine starke Bedeutung als vitaler Akteur im zivilgesellschaftlichen Diskurs zu. Die neue Rolle, die der Religion auch in ihrer öffentlichen Funktion gegenwärtig ganz offensichtlich zukommt – man bedenke dabei nur die bemerkenswerten neuen Überlegungen von Jürgen Habermas (dazu Bedford-Strohm, 2005) – bedeutet gleichzeitig eine Verpflichtung von Kirche und Sozialethik, sich an den gegenwärtigen Diskussionen in den politischen Parteien und anderen gesellschaftlichen Orten zu beteiligen.
2. Auch die protestantische Sozialethik hat gute Gründe, an der Entwicklung einer „ökumenischen Soziallehre“ weiter mitzuarbeiten. Die Verbindlichkeit einer gewachsenen christlichen Soziallehre widerspricht nicht der protestantischen Freiheit, sondern ist eine Seite dieser Freiheit. Die in den letzten Jahrzehnten gewachsene ökumenische Soziallehre von unten ist ein Schatz, auf den sich zukünftige kirchliche und sozialetische Äußerungen zu sozialen Fragen, wann immer möglich, beziehen sollten.
3. Das in diesen Dokumenten vertretene an der Option für die Armen orientierte Konzept der Beteiligungsgerechtigkeit bewährt sich auch in den gegenwärtigen Debatten. Es lässt sich damit zeigen, dass Befähigungs- und Verteilungsgerechtigkeit nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen, sondern einander bedingen.⁸ Der in dem Gedanken der Verteilungsgerechtigkeit steckende Impuls zum sozialen Ausgleich ist die Voraussetzung für eine Gestaltung der gesellschaftlichen Startbedingungen, die auch die Schwächeren zur Nutzung ihrer Chancen befähigt. Wird Gerechtigkeit auf die Verteilungsgerechtigkeit verengt, entsteht die Gefahr des Wohlfahrtspaternalismus, der durch bloße Finanztransfers lediglich die Abhängigkeiten verstärkt, aber nicht zu eigenverantwortlichem Handeln ermächtigt. Wird Gerechtigkeit auf Befähigungsgerechtigkeit verengt, bleibt die Frage ungelöst, wie die formal vorhandenen gesellschaftlichen Startchancen genutzt werden sollen, wenn die Ausgangspositionen durch starke soziale Gegensätze höchst unterschiedlich sind.
4. Die Moralökologie der Gesellschaft muss solidaritätsfreundlich sein. Moralökologie nenne ich das sensible Gleichgewicht der öffentlichen Meinung und dem ihr zugrunde liegenden Wertehaushalt, das immer wieder anfällig ist

⁸ Diese These ist auch der Kern des Gerechtigkeitsverständnisses in dem kirchlichen Diskussionsbeitrag, der zusammen mit dem Jahrbuch Gerechtigkeit am 7. November 2005 der Öffentlichkeit vorgestellt wurde (Um der Gerechtigkeit willen, 29).

für Simplifizierungen, Verallgemeinerungen und damit verbundene Diskriminierungen. Die Konsequenzen für die Moralökologie der Gesellschaft sind etwa zu bedenken, wenn öffentliche Äußerungen von Politikern oder Interessenvertreterinnen Sozialgeldempfänger oder Arbeitssuchende pauschal unter Sozialbetrugsverdacht stellen oder Steuern in solchen Äußerungen immer wieder als Zumutung an den Bürger anstatt als selbstverständliche Solidaritätspflicht dargestellt werden. Die öffentlichen Äußerungen der Akteure in Politik und Zivilgesellschaft müssen sich daran messen lassen, ob sie ein Klima der Solidarität befördern oder Kräfte der Entsolidarisierung stärken.

5. Die Kirche muss einerseits ein allgemeines Anspruchsdenkens bei allen gesellschaftlichen Gruppen kritisieren, das sein Heil von Materiellem erwartet und daher zu keinen materiellen Opfern bereit ist („Besitzstandswahrung“). Sie muss aber auch engagiert für eine sozial gerechte Gestaltung des sozialstaatlichen Umbaus eintreten, bei dem alle nach ihrer Leistungsfähigkeit zum Gemeinwesen beitragen. Wenn die Kirchen sich dieser Aufgabe beherzt stellen, eröffnen sich vielleicht gerade jetzt Wege für ein neues gesellschaftliches Klima, in dem Solidarität und die jeweiligen dazu nötigen finanziellen Beiträge wieder zur Ehrenpflicht eines jedes Staatsbürgers werden und deutlich wird, dass gesellschaftlicher Wohlstand mehr ist als immer weiter wachsender materieller Besitz. Wenn wieder ins allgemeine Bewusstsein tritt, dass sich gesellschaftlicher Wohlstand nicht allein an der Steigerung des Bruttosozialprodukts bemisst, sondern zuallererst danach, wie eine Gesellschaft mit ihren schwächsten Gliedern umgeht, dann werden die notwendigen Maßnahmen zum Umbau des Sozialstaats erfolgreich sein.

Literatur

- Bedford-Strohm, Heinrich. 1993. Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Bedford-Strohm, Heinrich. 2005. *Geschenkte Freiheit. Von welchen Voraussetzungen lebt der demokratische Staat?* In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 49 (2005), 248-265
- Boff, Clodovis/Pixley, Jorge. 1987. Die Option für die Armen. Düsseldorf: Patmos.
- Fisch, Andreas. 2001. Option für die Armen konkret. Zur sozialetischen Kompetenz der Kirche in Deutschland. Münster: Lit-Verlag
- Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“. Aus deutscher Sicht kommentiert von Friedhelm Hengsbach. 1987. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Huber, Wolfgang. 1996. *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Huber, Wolfgang. 2004. Vertrauen erneuern. Eine Reform um der Menschen willen, Freiburg/Basel/Wien: Herder
- Kirchenamt der EKD und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.). 1997 Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Hannover/Bonn
- Köß, Hartmut. 2005. Globale Entwicklung und Option für die Armen, in: M. Heimbach-Steins (Hg.). *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Bd.2: Konkretionen. Regensburg: Pustet, 109-136.

- Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund/Schweizer Bischofskonferenz. 2001. Wort der Kirchen. Miteinander in die Zukunft. Bern/Freiburg
- Segbers, Franz. 2005. Die umprogrammierte Gerechtigkeit, in: Kirchlicher Herausgeberkreis Jahrbuch Gerechtigkeit, Armes reiches Deutschland. Jahrbuch Gerechtigkeit I, Frankfurt/Oberursel: Frankfurter Rundschau/Publik Forum, 76-82.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.). 2003. Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik, 12. Dezember 2003, Bonn
- Stackhouse, Max. 2000. General Introduction, in: M. Stackhouse/P. Paris, Religion and the Powers of the Common Life (God and Globalization Vol. 1), Harrisburg: Trinity Press International, 1-52
- Thiemann, Ronald. 1991. Constructing a Public Theology. The Church in a Pluralistic Culture, Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Thiemann, Ronald. 1996. *Religion in Public Life. A Dilemma for Democracy*, Washington D.C: Georgetown University Press
- Um der Gerechtigkeit willen: Öffentliche Armut verhindern, Reichtum nutzen. Ein kirchlicher Diskussionsbeitrag. 2005, in: Kirchlicher Herausgeberkreis Jahrbuch Gerechtigkeit, Armes reiches Deutschland. Jahrbuch Gerechtigkeit I, Frankfurt/Oberursel: Frankfurter Rundschau/Publik Forum, 17-47.
- Vögele, Wolfgang. 2000. Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus