

Themenpapier zur Wirtschafts- und Sozialethik bei Johannes Calvin

Grundlagen – Formulierungen – Wirkungen

von Matthias Freudenberg

1. Theologische Grundlagen

Eingangs sei eine Impression aus der Malerei, hier aus der niederländischen Kunst des 16. Jahrhunderts, gegeben. Nachdem 1566 ein Bildersturm durch die niederländischen Kirchen gegangen ist und die calvinistischen Kirchen bildlos blieben, wandte sich die Malerei vornehmlich profanen Themen zu. Und wo dann doch religiöse Motive ins Bild gesetzt wurden, geschah das zumeist in moralisch-pädagogischer Absicht, so auch am Beispiel von Reichtum und Armut. Das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (vgl. Lk 16,19-31) griff der Maler Hans Vredeman de Vries (1526-1609) mehrfach auf (Abb. 1: Lazarus und der Reiche, 1572). Der Arme bettelt vor dem monumentalen Palast des Reichen vergeblich um Essensreste, befindet sich gleichsam vor der Tür, außerhalb der opulenten Tafelrunde im Innern des Palastes. Hunde werden auf ihn gehetzt, um ihn vom Eindringen in die Welt der Reichen abzuhalten. Wie zur Warnung ist auf dem zweiten Bild des gleichen Themas in der linken unteren Bildecke der Reiche noch einmal abgebildet (Abb. 2: Lazarus vor dem Palast des Reichen, 1583), nun hinter dem vergitterten Kellerfenster in den Flammen



der Hölle. Der pädagogische Sinn des Bildes ist offensichtlich: Reichtum birgt die Gefahr des Untergangs in sich. Man wird nicht fehlgehen, in diesem Bild zudem einen Hinweis auf das im Calvinismus zunehmend

profilierte Ideal der Zurückhaltung und Bescheidenheit zu erkennen.

Auf diesem Hintergrund ist zu fragen, worin die spezifisch reformierten Maßnahmen zum Umgang mit Reichtum und Armut sowie mit der Wirtschaft überhaupt bestehen. Denn schon nach klassischem refor-

miertem Verständnis unterliegen wirtschaftliche Fragen nicht nur der immanenten ökonomischen Rationalität. Sie rühren an die Grundlagen des Glaubens und können schließlich sogar zum Gegenstand des Bekenntens und Bekenntnisses werden, da Lebensfragen aufs Engste mit Glaubensfragen verknüpft sind. Johannes Calvin zufolge bedarf nicht nur der Glaube und die Kirche, sondern das Leben überhaupt der ständigen Erneuerung vom Wort Gottes. In diese Erneuerungsprozesse sind die Dimensionen des Alltagslebens einbezogen. Zu Recht erkannte Karl Barth in der calvinischen Reformation den konsequenten Schritt von der Erkenntnis Gottes zur Lebenswirklichkeit des Menschen. Dieser Schritt ließ Calvin gemeinsam mit dem Zürcher Reformator Ulrich Zwingli zum „Propheten des neuen christlichen Ethos“ werden.¹ Barth ergänzt, dass Calvin mit seiner Hinwendung zur Weltgestaltung „die Reformation welt- und geschichtsfähig gemacht“ hatte und in Gestalt des Calvinismus auf die Gesellschaftslehren -

¹ K. Barth: Die Theologie Calvins. Vorlesung Göttingen Sommersemester 1922, hg. v. H. Scholl, Karl Barth-Gesamtausgabe, Abt. II, Zürich 1993, 123.

der Neuzeit maßgeblichen Einfluss nahm.²

Calvins Theologie verfügt durch die Dialektik von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis über eine Bipolarität, in der das menschliche Leben in eine Beziehung zu Gottes Sein gesetzt wird. Gott existiert zugunsten des Menschen, der seinerseits im Angesicht Gottes und für ihn lebt. Calvin sieht das Leben aber keineswegs unter dem Vorzeichen eines fordernden und autoritären ethischen Imperativs, sondern beschreibt die Heiligung des Lebens als Gottes befreiendes Werk am Menschen. Dieses Wirken Gottes zielt auf die menschliche Freiheit, die der christlichen Existenz ihre Signatur gibt. Das Leben zur Ehre Gottes und die christliche Lebens- und Weltgestaltung gründen im Glauben an Gott, der in Jesus Christus sein eigenes Leben zugunsten des Menschen eingesetzt hat. Der Mensch ist dazu geschaffen, mit seinen ihm anvertrauten Gaben dem Schöpfer und Bewahrer seines Lebens zu *antworten*, sich vor ihm zu *verantworten* und ihm *dankbar zu entsprechen*. Geschaffen zur Antwort, versteht der Mensch sich selbst recht nur in Beziehung zu Gott *und* zur ihm umgebenden Schöpfung – insbesondere zum anderen Menschen.

Die Kirche Jesu Christi existiert mitten in einer Welt, in der Armut und Reichtum, ungerechte und gerechte soziale Verhältnisse erkennbar und identifizierbar sind. Von Anfang an gehört zu den Erkennungszeichen der Kirche Jesu Christi, Anwältin und Partnerin der Schwachen und der Hilfe Bedürftigen zu sein. Dies gilt für die Christenheit in ihrer weltweiten Dimension ebenso wie für die diakonische Arbeit an der Linderung der Not vor Ort und in der eigenen Region. Die Diakonie, insbesondere in ihrer gemeindlichen Verankerung, gibt den Kirchen Profil.

2. Wirtschaft im Horizont des biblischen Zeugnisses

Wirtschaftliche Fragen gehören in das Zentrum des christlichen Glaubens und sind bereits ein wesentliches Kapitel der biblischen Theologie. Im Alten Testament werden mit Schuldenrecht, Zins, Kredit und Insolvenz konkrete wirtschaftliche Themen angesprochen und für sie Kriterien des gerechten Handelns und Urteilens bereitgestellt (vgl. Ex 22; Dtn 24). Auf diese Weise soll das soziale und religiöse Zusammenleben der Menschen in Israel intakt gehalten werden. Die Menschen sehen sich durch Gottes Zuwendung zu ihnen im Bund vom Sinai und den Weisungen der Tora verpflichtet, ihr Leben in Treue zu ihrem Befreier zu gestalten. Eine der zentralen wirtschaftlichen Grundregeln ist die Einführung des Jabel- bzw. Erlassjahres in Dtn 15. Darin wird verfügt, in regelmäßigen Abständen alle Schulden zu erlassen, um auf diese Weise das fortgesetzte Ansammeln von Vermögen bzw. Schulden zu unterbinden. Auch in anderen Texten wird die Wirtschaft unter dem Gesichtspunkt der Armut und der Existenz des wirtschaftlich Bedürftigen gesehen. Der Arme hat Anspruch darauf, dass ihm Recht widerfährt (Am 2,6), ihm kommen die Solidarität der Volks- und Religionsgemeinschaft (Jes 58,1-12; 61,1-11)

sowie konkrete Ermäßigungen und Erleichterungen zu (Ex 22,24; 23,10f.; Lev 5,7-13; Dtn 23,20f.; 24,19-22; Neh 5,1-13). Das Zeugnis des Neuen Testaments berichtet davon, dass Jesus an das Konzept vom Jabeljahr anknüpft (Lk 4,19). Weiter ist die Rede von Jesu besonderer Sendung zu den Armen (Mt 11,5; 25,40; Lk 4,18; 16,19-31; 18,18-27), von der Einsetzung der Armenpfleger in der christlichen Gemeinde (Apg 6), von der Selbstbezeichnung der Jerusalemer Urgemeinde als „die Armen“ (Gal 2,10) und von der Kollekte für die Armen (1 Kor 16; 2 Kor 8-9). Alle diese Notizen zeigen deutlich auf, dass Wirtschaftsfragen von den biblischen Texten benannt und kritisch im Sinne der Lebensdienlichkeit und der besonderen Aufmerksamkeit auf das Geschick des Armen reflektiert werden.

In der Urchristenheit standen die Finanzierung der Gemeinde, die Versorgung der Armen (Apg 6), der Finanzausgleich zwischen den Gemeinden (vgl. 2 Kor 8f.), der Umgang mit Sklaven und das Verhalten der Reichen gegenüber den Armen beim Abendmahl (vgl. 1 Kor 11,17-34) auf der Tagesordnung. Um des Evangeliums willen ging es nach Paulus bei diesen Herausforderungen um das Selbstverständnis der entstehenden Gemeinden. Verkündigung, Gemeinschaft, Gemeinde und Diakonie waren untrennbar miteinander verbunden. Diese biblische Sensibilität für wirtschaftliche Fragen griffen die Christen der ersten Jahrhunderte auf. So verstand sich etwa Johannes Chrysostomus als Anwalt der Armen, benannte die Barmherzigkeit als Kennzeichen der Menschlichkeit und erklärte, dass im Armen Jesus Christus selbst begegnet.³

Ein neuralgischer Punkt war die Zinsfrage. In aristotelischer Tradition und in Anknüpfung an das biblische Verbot des Wuchers war Christen das Zinsnehmen verboten. Bereits die entsprechenden biblischen Texte treten dafür ein, dass die Notlage der Armen für den wirtschaftlichen Gewinn der Reichen nicht ausgenutzt werden dürfe (vgl. Ex 22,25; Lk 19,23) – ein Anliegen, das in der gegenwärtigen wirtschaftlichen Globalisierung und der mit ihr verbundenen Verschuldungskrise virulent bleibt.

3. Wirtschafts- und sozialetische Konzepte in der Reformation

In zahlreichen Städten des Spätmittelalters lebte ein hoher Prozentsatz der Bevölkerung in Armut und war angewiesen auf Bettelei, die von der wohlhabenden Bevölkerung gefürchtet wurde. Nachdem sich in der Folgezeit die soziale Welt durch Geldwirtschaft und die Ausdifferenzierung der Stadtkultur tiefgreifend gewandelt hatte, ließen sich die sozialen Probleme nicht mehr mit den traditionellen Instrumentarien der evangelischen Räte – nämlich Klostereintritt, Almosen und gute Werke – lösen. Bettelei und Almosenvergabe unterlagen der humanistischen Kritik, die darin eine selbstverschuldete Abweichung von den frühbürgerlichen Tugenden Fleiß, Ordnung, Disziplin und Mäßigung sah. Außerdem gerieten Wirtschaftsgebaren und

² Ebd., 121; ebd., 122: „Der Calvinismus ist der geschichtliche Erfolg der Reformation, weil er ihr Ethos ist.“

³ Johannes Chrysostomus: Homilie 79 zu Mt 25,31-26,5, in: BKV2, Johannes Chrysostomus Bd. 4, Kempten/München 1916, 95-109.

Armutsideal der Klöster in einen Gegensatz, mit dem die reformatorische Kritik abrechnete.

In der Reformation wuchs die Überzeugung, dass die Zuwendung zum Armen die Konsequenz der neuen Glaubensüberzeugung war, deren Betätigung in dankbarer Liebe sich vom Individuum hin zur Gemeinde verlagerte. Ferner schälte sich die Kontur dessen heraus, was der Antwortversuch des Calvinismus zur sozialen Frage werden sollte: Arbeit, bescheidener, sparsamer Lebensstil und Geschwisterlichkeit – Tugenden, die sich nun sukzessiv durchsetzten und die Armut jedenfalls in Teilen zu therapieren vermochten.

Mit seiner Kritik am mittelalterlich-monastischen Versuch, die soziale Frage zu lösen, stand Calvin durchaus in der Tradition Martin Luthers. Dieser hatte mit seiner Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes die Werke ihres verdienstlichen Charakters entkleidet und die Armenfürsorge aus dem Bereich der Verdienste herausgelöst und der Glaubensexistenz zugeschlagen. Sein Ruf nach dem Ende der Bettelei in seiner Schrift an den Adel von 1520 sorgte dafür, dass die Einnahmen der Bettelmönche stagnierten und die Städte selbst soziale Verantwortung übernahmen.⁴ Die Armenpflege der Klöster wurde vielfach kommunalisiert oder in die Verantwortung der christlichen Gemeinde gelegt. Auch wurden die alten Bettelordnungen durch verbindliche Armenordnungen abgelöst. Ein Ergebnis dieser Neuordnungsprozesse war die Einrichtung der Wittenberger Beutelordnung von 1520/21 und der Leisniger Kastenordnung von 1523. Neben der Innovation blieb aber bei Luther ein konservativer Grundzug, indem er in der Leibeigenschaft des Feudalismus keinen Grund zur Armut erkannte. Ihre Aufhebung wäre kein evangelisches Ziel, vielmehr würde man durch die Abschaffung der Leibeigenschaft die christliche Freiheit profanisieren.⁵ Auch wenn Luther die Überzeugung vertrat, dass Gott für ihn ein Gott der Armen und nicht der Reichen sei, schien er doch weniger an die materielle denn an die geistliche Armut aus der Bergpredigt zu denken. Ein eigenes, vom Evangelium her profiliertes und den sozialen Umständen entsprechendes Instrumentarium in der Armenfrage hat Luther jedenfalls nicht geschaffen. Auf dem Weg zu einem geistlichen Diakonat in der Verantwortung der ganzen Gemeinde bedurfte es weiterer Impulse, um die Armut als Thema reformatorischer Ekklesiologie und Sozialethik zu entdecken.

Diese Impulse kamen aus der Schweiz und Oberdeutschland. Zwingli diagnostizierte die Armut u.a. als Folge des schweizerischen Söldnerwesens. Der oftmals freiwillig eingegangene Dienst in fremden Armeen würde das soziale und wirtschaftliche Gefüge des Landes zerstören, indem wehrkräftige Männer für unbestimmte Zeit abgezogen und mit erbärmlichem Sold zurückgeschickt würden. Aus seiner Kritik an der Monopolwirtschaft, der Währungspolitik, den hohen Steuern und dem Bodenzins erwuchs sein Aufruf zu einer grundlegenden Reformation von Kirche und

Gesellschaft.⁶ Ein vergleichbares Verständnis für die Forderungen der Bauern brachte der junge Martin Bucer auf. Er legte sein Interesse an der Situation des Armen im „Gesprechsbiechlin“ von 1521 erzählend nieder, indem er einen Bauern seine Armut berichten und dessen Ursachen in der feudalen Ausbeutung benennen ließ.⁷ Hier deutet sich an, was wenige Jahre später zur politischen Forderung werden sollte, als im Straßburg Katharina Zell, Wolfgang Capito und Bucer Erbarmen mit den Armen forderten. Praktische Konsequenz dieses Eintretens war u.a. die Maßnahme, die Stadttore Straßburgs für Flüchtlinge vom Land zu öffnen. Eine hervorgehobene Rolle in der Armenpflege spielte übrigens Katharina Zell als Hauptrepräsentantin eines neuen weiblichen Diakonats. Straßburg war zugleich der Ort, an dem die Wurzeln von Calvins Sozialethik lagen.

4. Calvinismus und Kapitalismus

Große öffentliche Popularität besitzt die vom Soziologen Max Weber vertretene Auffassung, dass ein Zusammenhang zwischen Kapitalismus bzw. wirtschaftlichem Erfolg und Calvinismus bestehe.⁸ Die angebliche innerweltliche Askese der Calvinisten trage gemeinsam mit der doppelten Prädestinationslehre zwangsläufig zum wirtschaftlichen Erfolg bei. Im Anschluss an Weber beschreibt Ernst Troeltsch Calvin als Typus, der mit seinem Denken die wirtschaftliche Entwicklung befördert habe.⁹ In zahlreichen Lexika wird die These von der inneren Konsequenz zwischen Calvinismus und moderner Geldwirtschaft oftmals kommentarlos rezipiert und in den Rang einer unwiderlegten Erkenntnis erhoben. Doch Webers Rückführung des Geistes des Kapitalismus auf die sogenannte calvinistische innerweltliche Askese und das Streben nach wirtschaftlichem Erfolg als Erwählungsgewissheit hält einer kritischen Prüfung nicht stand. Die Überlegungen, die Calvin zur Frage der wirtschaftlichen Gerechtigkeit und des Verhältnisses zwischen dem Armen und dem Reichen beigesteuert hat, sind keineswegs auf einen gleichsam entfesselten Kapitalismus ausgerichtet. Angesichts der populären Max-Weber-These, aber auch angesichts der wirtschaftsethischen Herausforderungen der Gegenwart bedarf es der Einsicht in Calvins theologische Argumentation, um zu einer begründeten Einschätzung des klassischen reformierten Beitrags zur Wirtschafts- und Sozialethik zu gelangen.

5. Calvins Überlegungen zu Armut und Reichtum am Beispiel seiner Deuteronomium-Predigten

⁶ U. Zwingli: Wer Ursache zum Aufruhr gibt (1524), in: Huldrych Zwingli Schriften, Bd. 1, hg. v. T. Brunnschweiler, Zürich 1995, 353.355f.

⁷ M. Bucer: Gesprechsbiechlin neüw Karsthans, in: Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 1: Frühschriften 1520-1524, hg. v. R. Stupperich, Gütersloh/Paris 1960, 406-444.

⁸ M. Weber: Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen 1988.

⁹ E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Ges. Schriften, Bd. 1, Tübingen 1912, 706.709.

⁴ M. Luther: An den christlichen Adel deutscher Nation. Von des christlichen Standes Besserung (1520), WA 6,404-469.

⁵ M. Luther: Ermahnung zum Frieden auf die Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben (1525), WA 18, 326f.

Aufmerksam nimmt Calvin die sozialen Wirkungen der Wirtschaft in Genf wahr. „Fast alle, denen ihr Vermögen größere Ausgaben gestattet, haben an üppigem Glanz ihr Vergnügen“ – mit diesen Worten unterzieht er den kostspieligen Lebenswandel der Reichen einer Kritik und wirft ihnen vor, die christliche Freiheit zu pervertieren.¹⁰ Die Genfer Situation um 1555 ist bestimmt durch einen beginnenden ökonomischen Aufschwung, an dem die zugezogenen Flüchtlinge erheblichen Anteil haben. Die Negativseite dieses Aufschwungs sind zunehmende soziale Spannungen, Integrationsprobleme der zumeist armen Flüchtlinge, Wohnungsnot, mangelnde Absatzmöglichkeiten für das Handwerk, Geldmangel, Schuldenlast und inflationäre Tendenzen. Genf ist eine Stadt im Umbruch mit einer disparaten sozialen Struktur, die das Faktum der Armut weiter Bevölkerungsteile in sich schließt. Die Antwort des christlichen Glaubens ist gefordert. Calvins wirtschaftsethische Überlegungen verdanken sich der theologischen Grundentscheidung, dass alle menschlichen Beziehungen und jegliche menschliche Tätigkeit unter der Herrschaft Gottes stehen, dem sich alles Zusammenleben und Tun verdankt. In christlicher Freiheit soll das individuelle und das kollektive Leben gestaltet werden, um darin Gott zu ehren und ihm Dankbarkeit entgegenzubringen. Diese Grundentscheidung hat besondere Relevanz für das Zusammenleben der Armen und der Reichen. Ausgehend von der Verpflichtung des Reichen, mit seinen ihm anvertrauten Gaben dem Armen zu helfen, versucht Calvin, das Leben des Armen und des Reichen unter Anleitung der Schrift zu durchdringen. Signifikant tritt seine theologische Reflexion von Armut und Reichtum in den Deuteronomium-Predigten der Jahre 1555/56 zutage.

1) Am umfassendsten bringt er die Armut in der *Predigt über Deuteronomium 15,11-15 vom 30. Oktober 1555* zur Sprache, einem Text über das Erlassjahr und die Freilassung der Sklaven.¹¹ Ausgehend von der Erklärung, dass der biblische Satz „Arme habt ihr allezeit bei euch“ (Dtn 15,11) keinesfalls ein fatalistisches oder resignatives Armutsverständnis formuliere, macht Calvin auf folgenden Sachverhalt aufmerksam: Resignation angesichts der Existenz des Armen sei mehr als nur eine Nachlässigkeit. In ihr manifestiere sich die Sünde der Lieblosigkeit, der Selbstimmunisierung vor der Armut und der Vermeidung der Begegnung mit dieser. Gott aber habe das Wort von der fortdauernden Armut darum sagen lassen, damit der Christ das Notwendige zum Kampf gegen die Armut wirklich tue statt über sie nur sophistisch zu räsonieren. Calvin entzieht das Faktum der Armut der romantisierenden Überhöhung und ruft zu ihrer Abschaffung auf. Doch wie ist das Wort von der bleibenden Realität der Armut zu verstehen? Calvin deutet es nicht als Fortschreibung des Status quo, sondern theologisch als Hinweis auf ein den menschlichen Erklärungen und Theorien entzogenes Geheimnis Gottes. Dieses Geheimnis, das in der Existenz des Armen offenbar wird, will als Faktum wahrgenommen werden, das sich letztlich der Entschlüsselung entzieht. Es handelt sich, so spitzt Calvin zu, um ein Geheimnis, das nicht deprimie-

ren und lähmen, sondern dem Glauben entgegenführen will.

Calvin sucht nach einem theologisch gangbaren Weg, nicht den Armen und seine Armut an sich, sondern den Armen in seiner Beziehung zu Gott und in seiner Beziehung zum Reichen zu verorten. Er gelangt zu folgender Verhältnisbestimmung: Als Herr des Armen und zugleich des Reichen will Gott den Reichen prüfen. Da dieser seinen Reichtum von Gott selbst erhalten habe, müsse er sich davor hüten, seinen Reichtum als Machtinstrument gegen seinen Nächsten einzusetzen. Die Prüfung des Reichen hat noch eine weitere konstruktive Seite: Der Reiche soll erkennen, dass Gott im Armen seine Freigebigkeit und Liebe zum Armen herausfordert. Umgekehrt wird aber auch der Arme einer Prüfung unterzogen, indem er in Geduld sein Geschick meistern und nicht durch Raub oder Betrug lindern soll. Der Gedanke der göttlichen Pädagogik umfasst somit beide, den Armen und den Reichen. Doch jenseits aller Deutungsversuche bleibt die Armut ein Geheimnis, das sich in Calvins Erklärung zu einem herausfordernden Thema der rechten Gottesverehrung, also des praktischen Christentums, wandelt. Gott schickt den Armen als Boten seiner selbst, damit der Reiche gleichsam Gott in die Hand gibt, was er dem Armen zuwendet. Der theologische Gewinn dieser Deutung liegt auf der Hand. Der Arme und der Reiche werden in präziser Weise aufeinander bezogen: Der Reiche bedarf existentiell des Armen. Sein Dasein ist für den Reichen mehr als nur eine materielle Herausforderung. Die Armut ruft den Reichen und die ganze christliche Gemeinde zur Deutung der eigenen Existenz im Angesicht Gottes auf.

Vordergründig kann kritisch eingewandt werden, dass sich hinter dieser theologischen Denkfigur Spuren einer sozialkonservativen Bestätigung von ungerechten Verhältnissen verberge, deren Änderung nicht intendiert sei, sondern durch die religiöse Überhöhung der Armut sanktioniert werde. Tatsächlich warnt Calvin vor der revolutionären Befreiung aus der Armut.¹² Aber er benennt auch praktische Konsequenzen: Anstelle der Bettelei sollen Spitäler, Waisenhäuser mit Kinderunterricht und Armenhäuser errichtet werden, was übrigens in Genf schon seit 1535 geschah. Das geistlich gestaltete Diakonat, verstanden als Verwaltung von Spenden und als direkte Hilfe, unterstreicht Calvins Impulse zur Bekämpfung und Überwindung der Armut.¹³ Ohne Diaconia gibt es nach diesem Verständnis keine Ecclesia. Doch auch mit der besten Armenordnung und den entsprechenden Institutionen ist die Frage der Armut noch nicht gelöst. Calvin schärft ein, dass die christliche Gemeinde den Armen nicht als Armen an sich, sondern als *ihren* Armen zu erkennen habe: „Es hat einen Grund, dass unser Herr sagt: Dein Armer, dein Bedürftiger, der im Lande weilt. (...) Es sind unsere Armen (...) Unser Herr ist's, der sie uns darbietet.“¹⁴ Es bleibt ein Stachel im Fleisch der christlichen Gemeinde, dass der Arme und der Reiche

¹² Inst. IV,3,3.

¹³ Vgl. Calvins Genfer Kirchenordnung von 1561, in: Calvin-Studienausgabe, Bd. 2, hg. v. E. Busch u.a., Neukirchen-Vluyn 1997, 256-259.

¹⁴ CO 27,342.

¹⁰ Inst. III,19,9.

¹¹ CO 27,336-349.

einander begegnen, als von Gott Verbundene und aneinander Gebundene Gemeinschaft haben und durch ihre Existenz Gott ehren sollen. Da beide einander bedürfen, ist die Beseitigung ihres Gegensatzes oberstes Gebot. Es gilt ferner zu verhindern, das Thema Armut so zu objektivieren, dass ein Gemeinwesen nach Armut und Reichtum klassifiziert und die Person des Armen verschwiegen, marginalisiert und dem Reichen gleichsam entzogen wird. Begegnung, Kommunikation, Empfangen und Geben, Teilgeben und Teilhaben – das sind die Dimensionen, in denen sich das Leben aller vor Gott vollziehen soll, damit „beide Gott preisen, wenn der Reiche hat, Gutes zu tun, und der Arme dafür dankt“.¹⁵ Der Arme und der Reiche in je ihren eigenen Möglichkeiten bilden einen lebendigen Organismus, in dem ihre *Communio* geradezu als „geistliches Wunder“¹⁶ erscheint. Im Hintergrund dieses Modells steht die Erkenntnis, dass alle Güter als Gottes Gaben nicht der freien Verfügung anheim gestellt sind, sondern anvertrautes Eigentum sind, um dem Nächsten daran zum gemeinsamen Nutzen Teil zu geben.¹⁷ *Communio* und *Humanitas* bezeichnen neben der Ehre Gottes den zweiten Brennpunkt von Calvins sozialem Predigen. Calvins Impuls zielt auf die Existenz des Armen und des Reichen in ihrer *Communio* und *Humanität* vor Gott – ein Impuls, der den Reichen fragen lässt: „Was, wenn ich jetzt in Not wäre?“ Calvins Antwort: „Wir sollen menschlich sein.“¹⁸ Der Mensch ist hier gedacht als humanes und gemeinsames Wesen.

2) In seiner *Predigt über Deuteronomium 24,14-18 vom 10. Februar 1556* knüpft Calvin an den Gedanken der *Humanität* an.¹⁹ Er widmet sich der konkreten Situation des Umgangs mit Armen in ihren Arbeitsverhältnissen, ergreift für diejenige Partei, denen der Lohn vorenthalten wird, und begründet theologisch das Recht auf gerechte Entlohnung, da Gott die Rücksicht auf die Not jedes Einzelnen geboten habe. Die Goldene Regel aufgreifend heißt es, dass sich der Reiche in den Armen hineinversetzen und sein Verhältnis zum Armen in Billigkeit ordnen soll. Das sozial-ethische Problem ist eine Herausforderung für den Glauben und steht im Horizont der Gerechtigkeit vor Gott: „Die Schreie der Armen (müssen) wohl zum Himmel steigen, und denken wir nicht, vor Gott unschuldig gefunden zu werden.“²⁰ Weil Gott die Sache der Armen zu seiner Sache macht, würde der Reiche gegen Gott selbst rebellieren, wenn er das Recht des Armen missachtet und seine *Humanität* nicht betätigt. Das Erbarmen mit dem Armen soll somit zum Kennzeichen der *Humanität* des Reichen werden.

3) Sachlich analog ist die *Predigt über Deuteronomium 24,19-22 vom 11. Februar 1556* gestaltet.²¹ Fünf

Aspekte hebt Calvin hervor. Erstens: Gott hat den Reichen die Güter anvertraut, um ihnen durch ihren Wohlstand die Möglichkeit zu geben, den Nächsten in Armut daran teilhaben zu lassen. Der Arme und der Reiche werden im engen gegenseitigen Bezug als aufeinander verwiesene und weder vor Gott noch in der christlichen Gemeinde getrennte Personen verstanden. Der Grund für diese Bezogenheit liegt darin, dass sich aller Reichtum Gott verdankt und darum zum Nutzen des anderen einzusetzen ist. Gottes Bund mit den Menschen zielt auf die menschliche *Humanität* in der gegenseitigen Fürsorgepflicht. Zweitens: Die empfangenen Gaben schließen den Reichen mit Gott als ihrem Geber zu einem Bund zusammen, der von der Dankbarkeit bestimmt ist. Dieses Gottesrecht schließt die Praxis einer humanen Ordnung ein, die für den Armen und für den Reichen Konsequenzen hat: für den Armen, dass er sich nicht gewaltsam die Güter aneignen darf; für den Reichen, dass er zur Teilgabe seiner Güter verpflichtet ist. Gottesrecht und menschliche Ordnung rücken in einen Zusammenhang, der sich gegen jeden Moralismus sperrt und die Existenz des Armen und des Reichen als gegenseitige verheißungsvolle Aufgabe beschreibt. Drittens: Der Reiche lebt mit seinen spezifischen Gefährdungen der Habgier, des Geizes, der Selbstherrlichkeit und des mangelnden Dankes gegenüber Gott. Diese Gefährdungen werden von Calvin als Sünde enttarnt und ihnen das Empfangen des Lebensnotwendigen als Segen aus Gottes Hand gegenübergestellt. Viertens: Die im Gedanken der Gottesebenbildlichkeit gründende Gemeinschaft von Armen und Reichen in der Gemeinde Christi zielt auf eine *Communio Sanctorum*, die noch nicht verwirklicht ist. In dieses Bild von Gegenwartsanalyse und Zukunftsvision wird die Kategorie der Erinnerung eingetragen: Ägypten, die Armut der Israeliten und der Exodus werden zum Erinnerungsbild für Bedürftigkeit und Armut, aber auch für Rettung und die Verheißung von Land und Besitz. Innerhalb des biblischen Kontextes von Ägypten, Exodus, Sinaibund und Landnahme, in dem sich Gott den Menschen zusagt und verpflichtet, sollen sich der Reiche als Beschenkte und der Arme als Gerettete wiedererkennen. Fünftens: Der letzte Grund für Nächstenliebe und *Humanität* liegt in der gemeinsamen menschlichen Grundsituation der elementaren Bedürftigkeit. Gemeinsam stehen alle vor Gott als Bedürftige, denen das in Jesus Christus eröffnete neue Leben zugesagt wird. Wahre *Humanität* wird von der Menschlichkeit Gottes her ermöglicht.

Deutlich schält sich Calvins sozialem Grundgedanke heraus: Einerseits fordert Gottes Menschlichkeit die *Humanität* des Menschen heraus. Andererseits werden die Menschen ungeachtet ihres ökonomischen Status vor Gott als in einem grundlegendem Sinn Bedürftige identifiziert. Wahre *Humanität* ist eine *Humanität* der Bedürftigkeit. Sie beruht auf dem verkündigten Wort von der Menschwerdung und Menschlichkeit Gottes und ist darin eine *Humanität*, die primär im Evangelium gründet und nicht im moralischen Appell.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ G.W. Locher: Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie, Zürich 1962, 38.

¹⁷ Inst. IV,1,3, wo Calvin erklärt: Wenn der Glaube lebendig ist, dass Gott der gemeinsame Vater und Christus das gemeinsame Haupt ist, sei es eine Selbstverständlichkeit, dass sie gegenseitig den Besitz mitteilen; vgl. auch Inst. III,7,5.

¹⁸ CO 27,347f.

¹⁹ CO 28,187-198.

²⁰ CO 28,190.

²¹ CO 28,198-211.

6. Calvins Stellung zu Geld, Eigentum und Zins

Wenn Calvin die Sprache auf Eigentum und Geld bringt, geht er von einer wichtigen Voraussetzung aus: Eigentum heißt, dass etwas *Gott* gehört. So verhält es sich schon mit den Menschen selbst. Sie gehören Gott und sind mitsamt ihren je persönlichen Gaben und ihrem Besitz Gottes Eigentum. Von hier aus bezieht Calvin Stellung zum materiellen Eigentum. In Genf redet man über Geld. Wirtschaftliche Fragen werden nicht tabuisiert, sondern sind ein Thema, das die Menschen angeht. Geld und Besitz stehen bei Calvin nicht unter negativem Vorzeichen. Vielmehr zeichnet sich seine Haltung durch eine Nüchternheit aus, in der Geld und Eigentum weder verklärt noch verdammt werden. Er behält beides im Blick: die oftmals verzweifelte Situation des Armen und die Logik des Marktes, zu der auch eine maßvolle Zinswirtschaft gehört. Und er erteilt der mittelalterlichen Lösung des Mönchtums, dass die selbstgewählte Besitzlosigkeit einen besonderen Vorzug bei Gott erwirke, eine Absage. Das wird deutlich in seiner Auslegung der Perikope vom reichen Jüngling (Mt 19,16-26 parr.), auf die sich regelmäßig die mittelalterliche Mönchstheologie berief.²² Calvin schlägt einen neuen Weg der Wirtschaftsethik ein, indem er betont: Christus fordert keineswegs prinzipiell zum Verkauf aller Güter auf – dies kann gar der Eitelkeit Vorschub leisten –, sondern will bewahrt wissen, was Gott den Menschen in die Hand gegeben hat. Darum ruft Calvin den Menschen dazu auf, „Gottes Gaben ohne Gewissensbedenken ... zu gebrauchen“.²³ Er erklärt sogar, dass Güter und Reichtümer dem Gebrauch der Menschen überlassen sind und es nirgends untersagt ist, neuen Besitz zu erwerben. Allerdings gibt er auch Regeln für den Gebrauch der Freiheit, indem er davor warnt, die christliche Freiheit durch frivolen Luxus, Verschwendung der anvertrauten Güter oder Gier zu verderben.²⁴ Damit macht er auf die Sozialverträglichkeit der Freiheit aufmerksam: Weder hemmungsloser Gebrauch der Freiheit noch der unbedachte Verzicht auf sie vertragen sich mit ihrem christlichen Verständnis. Freiheit ist nach Calvin gebundene Freiheit – gebunden *durch* den Willen des Befreiers *und* darum auch gebunden *an* den anderen Menschen. Freiheit darf nach Calvin *nie gegen* andere Menschen, sondern soll nach dem Maßstab der Liebe *zu ihren Gunsten* gebraucht werden – es ist die Rede vom „Maßhalten in der Freiheit“.²⁵

Geld, Besitz und Reichtum sind also keine Hindernisse für den Eingang ins Gottesreich. Vielmehr steht dieses den Armen und den Reichen offen. Und Eigentum ist insofern für sich genommen zunächst einmal unproblematisch, als er letztlich eine Gabe Gottes ist. So kann Calvin auch die Vorzüge des Besitzes loben und etwa die Schönheit von Kleidung oder die Wirkung von Kosmetika hervorheben. Freude an diesen Gaben Gottes, nicht aber Argwohn bestimmt seine Ansicht. Reichtum einfach wegzuworfen ist noch keine besondere Leistung. Die Liebe aber, zu der der kluge Um-

gang mit den Gaben, die Freigebigkeit und die Großzügigkeit gehören, ist der Maßstab für den Gebrauch von Besitz und Geld. Calvin mahnt in seiner Genesis-Auslegung: „Hüten wir uns, dass nicht der Reichtum uns beschwere und hinderlich werde auf dem Weg zum Himmelreich!“²⁶ Zur Liebe als Maßstab für den Umgang mit Geld und Besitz tritt die Dankbarkeit hinzu: Die Gaben sollen mit Dank empfangen und eingesetzt werden. Und in der Auslegung des Gleichnisses vom reichen Kornbauern schreibt Calvin: „Darum haben es alle nötig, sich selbst wach zu machen, damit sie sich nicht aufgrund ihres Reichtums für glücklich halten.“²⁷ Damit ein Leben gelingt, bedarf es noch anderer Güter als des wirtschaftlichen Wohlergehens. Damit warnt Calvin davor, sein Vertrauen auf irdische Dinge zu setzen und dabei den Geber der Gaben zu übersehen.

Schließlich bricht Calvin mit dem seit der Antike verbreiteten Satz, dass Geld kein Geld erzeuge. Er hält es für sinnvoll, Geld als Startkapital für Unternehmer zur Verfügung zu stellen und eine Wirtschaftsförderung durch Kredite zu ermöglichen. Auf diese Weise fördert er die Integration qualifizierter Kleinunternehmer und Kaufleute, die z.T. als mittellose Flüchtlinge nach Genf gekommen waren. Diese Maßnahmen berühren sich mit der Frage des Zinsnehmens. Der von Calvin ausgehende reformierte Weg in der Zinsfrage zielt einerseits auf eine Regelung gegen die weit verbreiteten und ungerechten Wucherzinsen und muss andererseits die biblische Stellung zum Zinsnehmen (vgl. Lk 6,34) beachten. Calvin bestreitet, dass die Bibel ein totales Zinsverbot fordert, und tritt dafür ein, dass Geld ebenso wie anderer Besitz Gewinn bringen dürfen. Zinsen können sogar ein ökonomischer Anreiz sein, Geld produktiv anzulegen. Vor allem aber fordert Calvin den gerechten Umgang mit dem Zinsnehmen ein: Nur wer wirtschaftlich dazu imstande ist, muss Zinsen zahlen; von Armen hingegen soll kein Zins genommen werden. Darüber zu wachen und die Zinshöhe festzulegen ist Aufgabe des Staates.

Zusammenfassend lässt sich *erstens* feststellen, dass sich Eigentum als gute Gabe Gottes seinem Segen verdankt und in freier Verantwortung genossen, eingesetzt und weitergegeben werden darf. Dies soll nach dem Maßstab der Liebe und in der Haltung der Dankbarkeit für das anvertraute Eigentum geschehen. Die gegenseitige Mitteilung der Gaben in der Gemeinde beruht auf dem Prinzip der Freiwilligkeit. Eine Zwangsenteignung würde diesem Denken, das ausdrücklich das Eigentumsrecht vertritt, zutiefst widersprechen. Auch wenn *zweitens* die *Unterschiede* zwischen Besitzenden und Armen bestehen bleiben, soll aber ihr *Gegensatz* überwunden werden. Das heißt konkret: Habgier, Verachtung des Armen und ein frivoles Protzen mit Luxus widersprechen dem Prinzip der Liebe, nach dem der Besitz gebraucht werden soll. So streitet Calvin gegen jede Praxis, die dem ärmsten Teil der Bevölkerung schaden könnte. Ihm liegt am Gleichgewicht zwischen wirtschaftlichem Aufschwung und sozialer Gerechtigkeit. *Drittens* bedürfen wirtschaftliche

²² CO 45,539f.

²³ Inst. III,19,8.

²⁴ Inst. III,19,9.

²⁵ Inst. III,19,10-14, hier bes. Inst. III,19,12.

²⁶ Zu Gen 13,1, in: CO 23,189.

²⁷ Zu Lk 12,16ff., in: CO 45,385.

Regelungen wie das Zinsnehmen der gerechten Ausgestaltung, um ihre Legitimität zu wahren. Die legitime und keineswegs gottlose Geldwirtschaft muss mit dem biblischen Gebot der Sorge für den wirtschaftlich Schwachen in Einklang gebracht werden.

7. Praktische Wirkungen von Calvins Wirtschafts- und Sozialethik

„Wir gehören nicht uns selbst, sondern Gott“²⁸ – in dieser Sentenz lässt sich Calvins Wirtschafts- und Sozialethik prägnant zusammenfassen. Die in Arme und Reiche differenzierte christliche Gemeinde bekennt den lebendigen Gott als ihren Herrn, von dessen Verheißung beide leben und dem sie verpflichtet sind.

Die Frage des Verhältnisses vom Armen und Reichen im Bund mit Gott musste sich praktisch-institutionell bewähren. Statt ihrer offenen oder schleichenden Divergenz gewann im reformierten Protestantismus der Gedanke der Humanitas und der *Communio* von Menschen Gestalt, die in unterschiedlichen wirtschaftlichen und sozialen Kontexten leben.²⁹ So sind aus Calvins wirtschafts- und sozialetischen Überlegungen konkrete Wirkungen hervorgegangen. In Genf wurden neben frühneuzeitlichen Maßnahmen der sozialen Gerechtigkeit u.a. die Hilfe für Glaubensflüchtlinge auf der Durchreise etabliert. Die Genfer Kirchenordnung von 1561, die sich ausdrücklich als „aus dem Evangelium Jesu Christi abgeleitet“ verstand, beschrieb das Amt der Diakonen als den vierten Stand zur Leitung der Kirche und wies diesen die Aufgaben der Güterverwaltung und der Sorge für die Kranken und Armen zu.³⁰

Exemplarisch soll der Blick auf die Maßnahmen des humanistischen Adeligen und späteren ostfriesischen Superintendenten Johannes a Lasco gelenkt werden. Dieser beklagte als Schande, in Emden keine geordnete Armenfürsorge durchsetzen zu können und entschloss sich 1549, nach London überzusiedeln. Eingesetzt als Superintendent der Gemeinden protestantischer Glaubensflüchtlinge, verfasste er mit der Londoner Kirchenordnung sein theologisches Hauptwerk, das weit über London hinaus auf den Protestantismus wirkte.³¹ Calvins Humanitas- und *Communio*-Gedanke wurde bei ihm weiter profiliert, indem er die Gemeindediakonie fortentwickelte. Er richtete ein „Amt der Tische für die Bedürftigen“, ein Diakonenamt, ein, um die Not zu lindern. Den Reichen wurde empfohlen, in christlicher Liebe gerne und reichlich zu geben, zumal ihr Besitz Gottes Eigentum sei. Die Armen wurden aufgefordert, die Gaben ohne Scham und mit gutem Gewissen wie aus Gottes eigener Hand dankbar zu empfangen. Der bei Calvin beschriebene gemeinsame Dienst des Armen und des Reichen bekam hier einen

institutionellen Charakter: Beide ehrten Gott durch ihre Freigebigkeit bzw. durch ihre gelinderte Not und Dankbarkeit. Für das theologische Verständnis der Armenfürsorge war das Gebet bei der Einführung der Diakone bedeutsam: „Herr Jesu Christe, der du uns dich selbst in uns armen und unsere armen in dir selbst eigentlich befohlen hast, daß man ein besondere Sorge derselbigen in deiner gemeine tragen sol ...“ Der folgende Satz mündet in den Wunsch: „..., auf daß sie (sc. die Diakone) deiner armen unter uns gottseliglich und treulich dienen.“³² Die Armenfürsorge wurde in der Hinwendung Jesu Christi zu den Armen begründet, als Akt der Nachfolge Jesu Christi motiviert und zum gemeinsamen Dienst der Gemeinde erklärt. Dem entsprach die liturgisch festgelegte Mahnung am Ende jedes Gottesdienstes, der Armen zu gedenken und füreinander zu beten – eine Aufforderung, die die Verpflichtung der ganzen Gemeinde zur Barmherzigkeit zum Ausdruck brachte und auf die Gemeindediakonie zielte. Wieder in Emden angekommen, richtete Johannes a Lasco eine „Diakonie der Fremdlingen-Armen“ gemäß dem Londoner Vorbild ein; andere Institutionen für Sieche, Waise und durchreisende Arme kamen hinzu. In der Emder Kirchenordnung von 1571 findet sich die Maßgabe, dass sich die Gemeinden nicht leichtherzig von den armen Flüchtlingen entlasten sollen, indem sie diese in andere Gemeinden wegloben. All dies sind Beispiele für den Stellenwert, der der Sorge für die wirtschaftlich Schwachen und sozial Entwurzelten eingeräumt wurde.³³

8. Impulse aus der ökumenischen Diskussion

Es ist das unbestreitbare Verdienst des Katholizismus, der Frage der Armut im II. Vaticanum und in den Sozialenzykliken einen besonderen Stellenwert beigemesen zu haben. Die Öffnung der römischen Kirche zur Welt, die unter dem Leitbegriff des *Aggiornamento* stand, hat nicht zuletzt in Mittel- und Südamerika Impulse für die Wahrnehmung der sozialen Problematik als Herausforderung für Kirche und Theologie gesetzt. So wird im Dekret über das Laienapostolat „*Apostolicam actuositatem*“ (1965) der Auftrag der Kirche, Armut, Leid und Not in allen Formen zu bekämpfen, als verpflichtendes karitatives Handeln und Zeugnis gegenüber der Welt beschrieben.³⁴ Ähnliches gilt auch für die Konstitution „*Gaudium et spes*“ (1965).³⁵

Die konziliaren Impulse standen im Zusammenhang mit der Befreiungstheologie, die u.a. in den Werken von Leonardo und Clodovis Boff und Gustavo Gutiérrez ihren Niederschlag fand. Diese beschreiben die Notwendigkeit, die soziale Realität wahrzunehmen, die Praxis der Theologie kritisch zu reflektieren und Jesus Christus, der sich mit den Armen und Elenden identifiziert, als Befreier der *conditio humana* zu verstehen. Die Christuswirklichkeit und die Wirklichkeit der Armen

²⁸ Inst. III, 7, 1.

²⁹ Inst. III, 7, 5.

³⁰ Genfer Kirchenordnung von 1561, in: Calvin-Studienausgabe, Bd. 2, a.a.O., 239 (Zitat) und 256-259.

³¹ Johannes a Lasco: *Forma ac ratio tota ecclesiastici Ministerii, in peregrinorum, potissimum vero Germanorum Ecclesia instituta* (1555), in der verkürzten dt. Fassung (*Microns Ordinancien*) in: E. Sehling (Hg.): *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. 7, II.1, Tübingen 1963, 579-667.

³² Ebd., 597.

³³ Art. 45, in: *Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen* in dt. Übers., hg. v. Paul Jacobs, Neukirchen 1949, 258.

³⁴ Art. 8, in: K. Rahner/H. Vorgrimler: *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1967, 398f.

³⁵ Art. 1.63.69, in: K. Rahner/H. Vorgrimler: *Kleines Konzilskompendium*, a.a.O., 449.517f.524-526.

sind die *eine* Wirklichkeit, der die Nachfolge gilt. Als sozialethische Perspektiven werden beide, die strukturelle Veränderung und die unmittelbare Hilfstätigkeit, benannt. Im Vordergrund aber steht die theologische Frage: Was bedeutet die Existenz der Armen für das Sein und Handeln der Kirche? Gutiérrez fordert: „Nur wenn die Kirche die Armut (...) zurückweist und arm wird, um gegen sie zu protestieren, wird sie in der Lage sein, das zu predigen, was ihr eigen ist, (...) die Offenheit (...) gegenüber der von Gott verheißenen Zukunft.“³⁶ Die Früchte dieser theologischen Bemühungen liegen in den Dokumenten der Bischofskonferenzen von Medellín (1968) und Puebla (1979) vor.

Das *Dokument von Medellín*³⁷ verknüpft die Armutsthematik mit Gerechtigkeit und Frieden, so dass der „Hunger und Durst“ nach Gerechtigkeit und Frieden nicht mehr nur das Fürsorgehandeln aktivieren, sondern strukturelle Veränderungen im sozialen Gefüge nach sich ziehen soll. Die vielfältige Armut der Menschen wird zum Leiden Christi in Beziehung gesetzt. Wie Christus sich arm gemacht habe, so sei auch die Kirche dazu berufen, als arme Kirche zu existieren. Daran hat das *Dokument von Puebla*³⁸ angeknüpft. In ihm wird der Abgrund zwischen Reichen und Armen als Sünde gekennzeichnet und eine Umkehr hin zur Selbstidentifizierung mit dem armen Christus und mit den Armen angemahnt. Explizit wird von der „vorrangigen Option für die Armen“ gesprochen und diese christologisch von der Inkarnation und Armut Christi sowie seiner Hinwendung zu den Armen her begründet. Was aber versteht das Dokument konkret unter der „vorrangigen Option für die Armen“? Intendiert ist mehr als nur die Betätigung christlicher Nächstenliebe. Im Blick ist das Streben nach einer umfassenden Gerechtigkeit, die dem Problem der Armut an die Wurzel greift. Die Pointe der „vorrangigen Option für die Armen“ besteht darin, die Armut zum integralen Bestandteil der Christusverkündigung zu machen sowie Glaube und Gerechtigkeit unlösbar aneinander zu binden.

In dreifacher Hinsicht werden durch die Dokumente von Medellín und Puebla der ökumenischen Diskussion Aufgaben gestellt, indem erstens die Analyse struktureller Armut angemahnt, zweitens die Verknüpfung der Armenthematik mit der Gerechtigkeitsfrage eingefordert wird und drittens die „vorrangige Option für die Armen“ eine christologische Begründung findet.

9. Linien einer gegenwärtigen reformierten Wirtschafts- und Sozialethik

Zwar haben sich die Kirchen in Deutschland dem Diskurs über die „vorrangige Option für die Armen“ gestellt, bleiben aber in ihrer theologischen Argumentation gelegentlich unscharf. Im gewiss verdienstvollen gemeinsamen Wort der Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ (1997) wird die „vorrangige Option für die Armen“ durch die Menschenwürde,

die in der Gottesebenbildlichkeit verankert ist, und durch das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe motiviert. Die Argumentation wird jedoch sogleich für kirchliches Agieren funktionalisiert. Die Option für die Armen wird vage zum „verpflichtenden Kriterium des Handelns“ ermäßigt; sie bestehe darin, „Ausgrenzungen zu überwinden und alle am gesellschaftlichen Leben zu beteiligen“. Der besondere Beitrag der Kirchen sei das Eintreten für das Leitbild gesellschaftlicher Verantwortung.³⁹ So scharf die soziale Analyse im Einzelnen ist, sie bleibt an der entscheidenden Stelle, an der es erforderlich ist, die Formel von der „vorrangigen Option für die Armen“ theologisch mit Leben zu füllen, blass.

Wiederum ist ein Blick über die Grenzen hilfreich. Die im Reformierten Weltbund zusammengeschlossenen reformierten Kirchen haben spätestens seit ihrer Generalversammlung 1997 in Debrecen/Ungarn das Thema des gerechten Wirtschaftens auf ihre Tagesordnung gesetzt und wirken an einer ökumenisch verantworteten Urteilsbildung zur globalen Wirtschaft mit: „Heute rufen wir alle Mitgliedskirchen des Reformierten Weltbunds auf allen Ebenen zu einem verbindlichen Prozess der wachsenden Erkenntnis, der Aufklärung und des Bekennens (processus confessionis) bezüglich wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und ökologischer Zerstörung auf.“⁴⁰ Unter dem Motto „Sprengt die Ketten der Ungerechtigkeit“ wird der Zusammenhang von Armut, Gerechtigkeit und Ökonomie theologisch reflektiert und erklärt: „Wir gehören nicht uns selbst. Wir wissen, dass wir in Jesus Christus teuer erkaufte sind. Wir wollen niemanden von oben herab behandeln, ausschließen, noch die Gaben irgendeiner Person ... ignorieren. Wir erklären unsere Solidarität mit den Armen und mit allen, die leiden, unterdrückt oder ausgeschlossen werden.“⁴¹ Dieser Prozess wurde weitergeführt und auf der folgenden Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Accra/Ghana 2004 vertieft mit dem Ergebnis, dass ein „Bekenntnis des Glaubens angesichts von wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und ökologischer Zerstörung“ (= „Accra Confession“) das gegenwärtige System der Weltwirtschaft und die Dominanz des „Imperium“ einer harschen Kritik aussetzt.⁴²

In diesen Prozessen zeichnet sich als reformierte Grundaussage ab, dass die Glaubwürdigkeit des Bekenntnisses und der Verkündigung des Gottes, der mit den Verlierern der globalisierten Wirtschaft solidarisch ist, auf dem Spiel stehen. Zwei Folgerungen legt die Debatte gegenwärtig nahe: Erstens ist eine Grundausrichtung an dem, was von den Reichen im Interesse der Armen zu tun ist, deutlich zu erkennen. Dies verbindet sich mit der Überlegung der „vorrangigen Option für die Armen“, die in der besonderen Hinwendung Gottes zu den wirtschaftlich Schwachen gründet. Darin greift die ökumenische Diskussion ein Anliegen auf,

³⁶ G. Gutiérrez: *Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1973, 285.

³⁷ DH 4480-4496, hier bes. DH 4493-4496 zur „Armut in der Kirche“.

³⁸ DH 4610-4635, hier bes. DH 4632-4634 zur „Option für die Armen“.

³⁹ Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, hg. v. Kirchenamt der EKD, Hannover 1997, 44f.

⁴⁰ Die Erklärung von Debrecen, in: Update 7 (1997).

⁴¹ Ebd.

⁴² In: *die-reformierten.upd@te* 5 (2004), Nr. 3, 22-27.

das die biblischen Texte ebenso prägt wie Calvins Achtsamkeit für ein humanes Wirtschaften. Zweitens wächst das Bewusstsein dafür, dass Entscheidungen in der Gemeinde reifen müssen und dass ökonomische Prozesse die Gemeinden keinesfalls spalten dürfen.

Das Wirtschaftsleben mitzugestalten und zugleich ein kritisches Bewusstsein für seine Gefahren zu entwickeln, bestimmt folglich die Positionierung des reformierten Protestantismus. Artur Rich, der 1992 verstorbene reformierte Zürcher Wirtschaftsethiker, tritt für eine Ethik der Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe im Horizont des Reiches Gottes ein.⁴³ Von hier aus bestimmt er die ethische Dimension des Wirtschaftslebens. Einem Ökonomismus, der die Wirtschaftswelt als System eigengesetzlicher Prozesse betrachtet, stellt er eine Ethik der Ökonomie entgegen, die klarstellt, dass die Wirtschaft um des Menschen willen und nicht der Mensch um der Wirtschaft willen da ist. Die Frage nach dem Menschengerechten wird damit zur grundlegenden Frage der Wirtschaftsethik. Das Menschengerechte ist durch zwei Grundwerte bestimmt, nämlich durch Freiheit einerseits und durch Solidarität andererseits. Aus christlicher Sicht bestimmt Rich die Lebensdienlichkeit als fundamentalen Zweck jeglichen Wirtschaftens. Konkret bedeutet dies, dass im Wirtschaftsleben mehrere Zwecke gelten und zueinander in Beziehung gesetzt werden müssen, ohne dass einer dieser Zwecke absolut gesetzt werden dürfe. Es sind dies der humane, der soziale und der ökologische Zweck des Wirtschaftens.

Ausgehend von dieser Sicht bilden Menschengerechtigkeit, ökonomische Sachgerechtigkeit und Umweltgerechtigkeit das Dreieck einer ethisch verantwortbaren Wirtschaft. Entscheidend ist, dass die christliche Sozialethik die vorgegebene Wirtschaftsform nicht lediglich hinzunehmen, sondern als Aufgabe der aktiven Weltgestaltung im Sinne der Menschenwürde und Nächstenliebe anzunehmen hat. Dabei müssen Theologie und Kirche die sich heute vollziehenden ökonomischen und sozialen Veränderungen in den Industriegesellschaften zur Kenntnis nehmen und kompetent auswerten. Dies geschieht im Rahmen eines christlichen Freiheitsverständnisses, das nicht nur auf die individuelle Freiheit zielt, sondern auch auf Prozesse der Solidarisierung.

Ein zentrales theologisches Anliegen besteht darin, vom Evangelium her danach zu fragen, was in der Welt zu wollen und zu wünschen ist. Das gilt auch für die Frage des gerechten Wirtschaftens. Christinnen und Christen, die sich zur evangelischen Freiheit berufen wissen, werden in Sachen des gerechten Wirtschaftens eine nachdenklich fragende und zugleich pragmatisch konzentrierte Grundhaltung einnehmen, in der die Marktwirtschaft weder verteufelt noch vergötzt wird. Sie werden danach fragen, was es für die Gestaltung der globalen Wirtschaft bedeutet, wenn sie Gott als den Mensch gewordenen Schöpfer und Erhalter allen Lebens bekennen. Sie werden auch danach

fragen, was es für den Umgang mit Armen und Reichen bedeutet, wenn sie Gott als den Gott der Gerechtigkeit bekennen. Sie werden die Wirtschaft als „Ökonomie für den Menschen“⁴⁴ gestalten. Und sie werden in all ihrem Tun dem gemeinsam auf das geschriebene und verkündigte Wort Gottes hören und von ihm her die Zeichen der Zeit deuten.

10. Freiheit, Gerechtigkeit und Koinonia als theologische Orientierungen

Wie lässt sich die in die ökumenischen Diskussion eingeführte Formel von der „vorrangigen Option für die Armen“ so weiterentwickeln, dass sie nicht zur rhetorischen Stereotype verkommt, sondern ihr theologisches Potenzial zur Geltung bringen kann? Im Anschluss an Calvin sollen nun *drei theologische Orientierungen* vorgestellt werden. Diese Orientierungen sind von der Überzeugung getragen, dass die Frage des gerechten Wirtschaftens der Vergewisserung durch und der Orientierung am Evangelium als der guten Botschaft von der Befreiung, Gerechtigkeit und Gemeinschaft Gottes bedarf, aus der die Aufgabe der menschlichen Gestaltung von Gerechtigkeit folgt. Es geht dabei um theologische Reflexionen statt um theologievergessenen Pragmatismus, um reformierte Nüchternheit statt um unverbindliche Normativität und eilfertigen Appell.

Als erste Orientierung sei die Gabe der Freiheit genannt. Gemeinsam mit Israel erinnert der christliche Glaube an den Exodus als das Grundgeschehen des befreienden Handelns Gottes. Im Exodus wendet sich Gott seinem armen und in Unfreiheit geknechteten Volk zu, erwählt es zum Volk seines Eigentums und verpflichtet es zur Bundestreue. Diese besteht u.a. darin, das Recht der Armen zu achten – eine Verpflichtung, die ausdrücklich mit der Erinnerung an Gottes befreiende Tat im Exodus begründet wird – und des Armen für immer zu gedenken. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments beginnt Jesus sein Werk in Aufnahme von Jes 61,1f. als Verwirklichung des Jubeljahrens, also der Heilszeit, in der es gilt, den Armen das Evangelium zu verkündigen und den Unterdrückten ihre Befreiung anzusagen. Wie die Freiheit zum Inbegriff der Sendung Jesu wird, so findet die geschenkte Freiheit ihr Ziel in der Bewährung der Freiheit und im tätigen Dienst der Liebe. Das Erbarmen und die Gemeinschaft mit dem Armen sind im Geschenk der Freiheit als einer Gabe begründet. Die Gabe der in Jesus Christus beschlossenen Freiheit erinnert beide, Arme und Reiche, an die elementare Bedürftigkeit menschlichen Lebens. Im Horizont geschenkter Freiheit eröffnet sich für den christlichen Glauben die Verheißung und Verpflichtung, an Gottes Freiheit zu partizipieren und sich in ihr zu bewähren. Die Ausrichtung der freien Gnade Gottes, mit der nach der 6. Barmer These⁴⁵ die christliche Gemeinde als Ganze beauftragt ist, schließt die Entwicklung einer Kultur

⁴³ A. Rich: Wirtschaftsethik, Bd. 1: Grundlagen in theologischer Perspektive. Bd. 2: Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft in sozialetischer Sicht, Gütersloh 1991/21992.

⁴⁴ Vgl. A. Sen: Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft, München 1999.

⁴⁵ In: Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. v. G. Plasger/M. Freudenberg, Göttingen 2005, 244.

der Freiheit und des Erbarmens ein, die dem Armen gegenüber weder vom Paternalismus der Objektivierung des Armen noch vom legalistischen Gestus des moralischen Appells bestimmt ist. Vielmehr wird in einer Kultur der Freiheit und des Erbarmens die Erinnerung wachgehalten, dass die ganze Schöpfung und damit das Menschsein in seinen sozialen Differenzierungen der endgültigen Freiheit entgegengeführt werden. So ist der befreite und sich seiner Befreiung erinnernde Mensch exzentrisch, auf Gott und seinen Mitmenschen bezogen. Christliche Freiheit kommt von Gott her und geht auf Gottes Ebenbild, den Mitmenschen in der Ganzheit seiner Personalität, über. In dieser Konsequenz umfasst die christliche Freiheitsbotschaft das Entstehen des Reichen für den Armen und umgekehrt des Armen für den Reichen. Die christliche Freiheit verlangt aber auch nach einer ihr entsprechenden politischen Freiheit, ohne die eine Linderung der Not des Armen auf Dauer undenkbar ist.

Als zweite Orientierung sei die Gabe der Gerechtigkeit genannt. Wie die Freiheit, so ist auch die Gerechtigkeit nach christlich-jüdischem Verständnis zunächst ein Attribut von Gottes Sein und Handeln. In den Psalmen wird diese Gerechtigkeit als universal und ewig gerühmt. In seiner Gerechtigkeit befähigt Gott sein Volk zum Tun des Guten mit der Zielgabe, dass die menschliche Gerechtigkeit, besonders im Zusammenleben mit den Armen und des Erbarmens Würdigen, der göttlichen entspreche. An diese Gerechtigkeit zu erinnern, ist nach der 5. Barmer These⁴⁶ der Auftrag der ganzen christlichen Gemeinde. Jesus tritt als armer Mensch in die Menschengeschichte ein, setzt sich als Ausdruck seiner neuen Gerechtigkeit der Armut aus, identifiziert sich mit den Armen, preist sie selig und verheißt ihnen das Reich Gottes. Diese Armen sind freilich nicht nur die Mittellosen, sondern im umfassenden Sinn die Unterdrückten, Elenden und Erniedrigten. In diesen Armen und Elenden begegnet Jesus Christus seiner Gemeinde. Die Armut wird damit geradezu zur materiellen Bestimmung von Gottes Ankunft in der Welt – mit der Konsequenz, dass er sich stellvertretend für uns als Opfer am Kreuz darstellt als der Christus für die Reichen und für die Armen. Die Pointe von Jesu Zuwendung zu den Armen liegt in der paulinischen Paradoxie, dass er als Reicher um seiner Gemeinde willen arm wurde, um diese durch seine Armut reich zu machen. Mit dieser Wendung ist die ganze christliche Gemeinde aus Armen und Reichen auf ihre Bedürftigkeit der Gnade Christi angesprochen. Armut und Reichtum werden in dieser umfassenden Bedeutung zu Kennzeichen der christlichen Gemeinde – ein Sachverhalt, der Konsequenzen für das Kirchenverständnis, aber auch für das Verhältnis von materieller Armut und materiellem Reichtum hat. Damit korrespondiert die Wahrnehmung der Persönlichkeit des Armen und des Reichen statt der Reduktion beider auf ihre materielle Situation. Indem die christliche Gemeinde von der Gerechtigkeit Gottes her lebt und sie zum Kennzeichen ihrer Existenz erhebt, lässt sie sich ansprechen sowohl auf ihre elementare Armut (zu denken ist an ihre Schuld) als auch auf ihren Reichtum (zu denken ist an die ihr zugesagte Vergebung).

Gerechtigkeit als Attribut göttlichen Seins und Handelns deckt menschliche Ungerechtigkeit auf und impliziert eine Kultur der menschlichen Wahrhaftigkeit, auch in ökonomischer Hinsicht.

Als dritte Orientierung sei die Gabe der Koinonia genannt. Der christliche Glaube bekennt die Wirksamkeit des Heiligen Geistes, Menschen in ihren vielfältigen Differenzierungen zur Gemeinde Jesu Christi zu versammeln. Als heiliges Volk, als Volk des Eigentums und als wanderndes Gottesvolk ist die Kirche berufen, als Zeugin der Wirklichkeit Gottes zu existieren. Auf dieser Basis lebt die Kirche in der Differenzierung von Armen und Reichen. Die gemeinsame Bezogenheit auf ihren Herrn und die daraus resultierende Bezogenheit aufeinander gehen den sozialen Differenzierungen sachlich voraus. Insbesondere die reformierte Theologie hat für diese doppelte Bezogenheit den biblischen Begriff des Bundes geprägt, um zur Geltung zu bringen, dass die Gabe der Koinonia nicht nur auf Diakonia, sondern auch auf Konvivenz zielt. Der Arme ist nicht das Objekt der Diakonie des Reichen, sondern sein Partner und Gegenüber. Mit der Gabe der Koinonia und der Existenz als Leib Christi ist Armen wie Reichen ein gegenseitiger Dienst aufgetragen. In Anknüpfung an Calvin ist dieser Dienst zu allererst die im gemeinsamen Hören auf das Evangelium gewonnene Erinnerung an den Gott, der um der Menschen willen arm wurde. Hier stellt sich die Gemeinde, um mit der 3. Barmer These⁴⁷ zu reden, als Koinonia dar, in der Jesus Christus gegenwärtig handelt. Die Pointe liegt darin, dass der Arme und der Reiche aufeinander bezogen bleiben. Der Arme wird schon durch seine Existenz zu „deinem Armen“ und leistet dem Reichen den Dienst der Erinnerung an Gottes umfassendes Erbarmen. In dieser geschenkten Koinonia, einer *Communio Sanctorum*, gilt es, eine Kultur sowohl der gottesdienstlichen Akklamation als auch der gegenseitigen Kommunikation zu entwickeln. Denn die liturgische, kommunikative und soziale Gestalt der Kirche ist Teil ihres Zeugnisses, mit dem sie den Zusammenhang von verkündigter Wahrheit und gelebter Existenzform öffentlich darstellt.

Im Widerspruch gegen Unfreiheit, Ungerechtigkeit und Beziehungslosigkeit liefert die Erinnerung an die Freiheit, Gerechtigkeit und Koinonia als Gaben des dreieinigen Gottes einen entscheidenden Impuls. Dieser liegt in einer konsequenten Selbstbestimmung der Kirchen als Gemeinschaft der Bedürftigen und auf Erbarmen Wartenden. Es war Dietrich Bonhoeffer, der die Ortlosigkeit der Kirche, überall sein zu wollen und darum nirgends zu sein, beklagt hat.⁴⁸ Um ihre Ortlosigkeit, deren Exponent auch der kirchliche und ökumenische Verlautbarungsaktionismus ist, zu überwinden, bedarf es der konkreten Ortsbestimmung für die Kirchen. Diese dürfte darin bestehen, sich ihrer eigenen Bedürftigkeit zu erinnern und darin dem Evangelium an Arme und Reiche Raum zu lassen. Es geht letztlich um die Frage, wofür Kirche und Theologie einstehen. Die vorgelegten Anregungen verstehen sich als

⁴⁷ In: Reformierte Bekenntnisschriften, a.a.O., 243.

⁴⁸ D. Bonhoeffer: Vorlesung „Das Wesen der Kirche“ (Mitschrift), in: Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 11, hg. v. E. Amelung/Ch. Strohm, Gütersloh 1994, 239-303.

⁴⁶ Ebd.

Plädoyer für eine Theologia bzw. Ecclesia Viatorum, die sich ihres Ortes bewusst wird und dies in ökumenischer Zeitgenossenschaft zur Geltung bringt.

11. Geld und gute Worte

Die Reformierten widmen dem konkreten Leben der Menschen ein besonderes Augenmerk. Die Fragen nach dem Menschen und seinem Leben, nach der Menschlichkeit und der Gerechtigkeit, nach Geld und den wirtschaftlich-sozialen Lebensumständen sind von Anfang an Fragen, die das Gottesverhältnis und damit das Bekenntnis zu Gott berühren. Vom Bekenntnis zum dreieinigen Gott und im Gespräch mit der Bibel haben die reformierten Reformatoren das Thema des Wirtschaftens und der sozialen Verhältnisse aufgenommen. Sie begannen in ihrem Nachdenken beim guten Wort – beim Evangelium und beim Gebot Gottes –, um nun ihrerseits gute Worte zu reden. Wer darum weiß, dass er sein Leben und auch seine Güter Gott verdankt, wird frei vom Zwang, nur auf sich selbst und den eigenen Besitz bezogen zu sein. Der andere Mensch kommt als Mensch Gottes in den Blick. Gemeinsam stehen Menschen als Bedürftige vor dem ewigreichen Gott, der sich ihnen schenkt.

Ausgewählte Literatur

Bedford-Strohm, Heinrich: Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Gütersloh 1993.

Biéler, André: La pensée économique et sociale de Calvin, Genève 1961.

Boff, Leonardo: Aus dem Land der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten, Düsseldorf 1987.

Boff, Leonardo: Für die Armen – gegen die Armut, in: Am Horizont die neue Erde, hg. v. Walter Ludin, Freiburg 1989, 139f.

Boff, Leonardo u. Clodovis: Wie treibt man Theologie der Befreiung, Düsseldorf 1990.

Brakelmann, Günter/Jähnichen, Traugott (Hg.): Die protestantischen Wurzeln der sozialen Marktwirtschaft. Ein Quellenband, Gütersloh 1994.

Eßer, Hans Helmut: Der Eigentumsbegriff Calvins angesichts der Einführung der neuen Geldwirtschaft, in: Calvinus sincerioris religionis vindex, hg. v. W.H. Neuser/B.G. Armstrong, Kirkesville/MI 1997, 139-161.

Eßer, Hans Helmut: Die Aktualität der Sozialethik Calvins, in: Zur Zukunft der Reformierten Theologie. Aufgaben – Themen – Traditionen, hg. v. M. Welker/D. Willis, Neukirchen-Vluyn 1998, 421-443.

Fehler, Timothy: Diakonenamt und Armenfürsorge bei a Lasco. Theologischer Impuls und praktische Wirklichkeit, in: Johannes a Lasco (1499-1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator, hg. v. Ch. Strohm, Tübingen 2000, 173-185.

Freudenberg, Matthias: „Arme habt ihr allezeit bei euch“ (Joh 12,8). Armut als Herausforderung für das kirchliche Handeln im reformierten Protestantismus – Einblicke und Orientierungen, in: Die kleine Prophetin Kirche leiten, FS für G. Noltensmeier, hg. v. M. Böttcher u.a., Wuppertal 2005, 93-111.

Geiger, Max: Calvin, Calvinismus, Kapitalismus, in: ders. (Hg.), Gottesreich und Menschenreich. Ernst Staehelin zum 80. Geb., Basel/Stuttgart 1969, 231-286.

Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, München/Mainz 1973.

Gutiérrez, Gustavo: Die historische Macht der Armen, München/Mainz 1984.

Hengel, Martin: Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte, Stuttgart 1973.

Jürgens, Henning P.: Johannes a Lasco in Ostfriesland. Der Werdegang eines europäischen Reformators, Tübingen 2002.

v. Kloeden-Freudenberg, Gesine: „Gates of Righteousness“ (Psalm 118,19). Reflections on the question of „Justice“, in: Reformed World (erscheint im September 2007).

Locher, Gottfried W.: Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie, Zürich 1962.

Link, Christian: Das Evangelium für die Armen und die Kirche der Reichen, in: Arbeitsbuch zur Ekklesiologie, hg. v. E. Mechels/M. Weinrich, Neukirchen-Vluyn 1992, 54-69.

Rich, Artur: Wirtschaftsethik, Bd. 1: Grundlagen in theologischer Perspektive. Bd. 2: Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft in sozialemethischer Sicht, Gütersloh 1991/21992.

Schellong, Dietrich: Calvinismus und Kapitalismus. Anmerkungen zur Prädestinationslehre Calvins, in: Karl Barth und Johannes Calvin. Karl Barths Göttinger Calvin-Vorlesung von 1922, hg. v. H. Scholl, Neukirchen-Vluyn 1995, 74-101.

Scholl, Hans: Die Kirche und die Armen in der reformierten Tradition, in: RKZ 124 (1983), 64-73.

Scholl, Hans: Von der Reformation zur Revolution – Die beiden Genfer J. Calvin und J.-J. Rousseau vor der Frage nach sozialer Gerechtigkeit, in: ders., Verantwortlich und frei. Studien zu Zwingli und Calvin, zum Pfarrerbild und zur Israeltheologie der Reformation, Zürich 2006, 135-158.

Schulze, Ludi: Calvin and „Social Ethics“. His Views on Property, Interest and Usury, Pretoria 1985.

Sen, Amartya: Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft, München 1999.

Stierle, Wolfram: Impulse einer evangelischen Wirtschaftsethik, in: Beiträge zur Ethik, hg. v. M. Freudenberg/G. v. Kloeden-Freudenberg/G. Plasger, reformierte akzente 7, Wuppertal 2003, 43-62.

Stierle, Wolfram/Werner, Dietrich/Heider, Martin (Hg.): Ethik für das Leben. 100 Jahre Ökumenische Wirtschafts- und Sozialethik, Rotenburg o.d.T. 1996.

Stierle, Wolfram: Chancen einer ökumenischen Wirtschaftsethik. Kirche und Ökonomie vor den Herausforderungen der Globalisierung, Frankfurt/M. 2001.

Thiel, Andreas: In der Schule Gottes. Die Ethik Calvins im Spiegel seiner Predigten über das Deuteronomium, Neukirchen-Vluyn 1999.

Ulrich, Peter: Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, Bern u.a. 2001.