

Werner Kroh
Christlicher
Glaube in der
Gesellschaft:
Diesseits von
Fundamentalis-
mus und bürger-
licher Religion

Politisches Engagement von Religionen und Kirchen bedarf immer wieder einer sorgfältigen Reflexion, um der Gefahr eines totalitären Fundamentalismus oder einer unkritisch bürgerlichen Angepaßtheit zu entgehen. Auch die Gefahr einer Arbeitsteilung zwischen Politik und Sozialethik ist zu vermeiden. Am angemessensten scheint Kroh eine aus dem Glauben begründete Sozialkritik, die zugleich in gesellschaftliches Engagement mündet. red

Die Trennung von Religion und Politik – nicht zu verwechseln mit der Trennung von Staat und Kirche – gilt gemeinhin als eine Errungenschaft neuzeitlicher Freiheitsgeschichte, die nur um einen hohen Preis in Frage gestellt werden kann: nämlich mit der Folge eines politischen und religiösen Fundamentalismus, der – im Einklang mit einem postmodernen Zeitgeist – die Destruktion kritischer Vernunft betreibt. Ist folglich für den, der an der Rettung kritischer Vernunft interessiert ist und ihr praktisches Freiheitsinteresse verteidigt, auch die Trennung von Religion und Politik eine unbedingte Voraussetzung des Denkens und Handelns?

Aufgeklärte Politik hat sich um das diesseitige Wohl des Menschen zu kümmern und darauf zu beschränken; sie ist zwar hinsichtlich ihrer theoretischen und praktischen Fundamente nicht voraussetzungslos und im Blick auf ihre Ziele nicht wertfrei, soll sich aber in einer pluralistischen Gesellschaft weltanschaulich neutral verhalten. Damit ist auch ihr Verhältnis zur Religion in zweifacher Weise bestimmt: im Sinne einer Abwehr unzulässiger religiöser Übergriffe auf den politischen Bereich und der eigenen Nichteinmischung in sogenannte „rein religiöse Angelegenheiten“. Aufgeklärte Religion richtet sich – entsprechend – auf die Sorge um das jenseitige Heil des Menschen und überläßt die Durchsetzung des Gemeinwohls der Politik. Für die „Einmischung“ der Religion in die Politik gibt es genau festgelegte Bedingungen: sie gilt dann als legitim, wenn es um Fragen der Motivation und der ethischen Begründung sowie um Entscheidungen über Werte und Ziele des politischen Handelns geht oder wenn die Politik die inneren Grenzen ihrer Zuständigkeit überschreitet.

Entscheidungen über
Leben und Tod

Spätestens seit dem Ausbruch des Golfkrieges ist nun für jede(n) offenkundig geworden, was schon vorher an den grundlegenden Weltproblemen abgelesen werden konnte: daß nämlich diese Arbeitsteilung seitens der Politik längst aufgekündigt worden ist. Die Lösung des Nord-Süd-Konflikts ist zutiefst keine Frage der gerechteren

Verteilung des Reichtums, sondern der Beendigung millionenfachen Sterbens. Die ökologischen Gefahren, die durch die brennenden Ölfelder am Golf weiter verschärft worden sind, haben sich bereits unabhängig davon zur Frage nach der drohenden Vernichtung der Lebensbedingungen auf der Erde überhaupt ausgeweitet. Die Politik beschäftigt sich längst nicht mehr nur mit der Verwirklichung des Gemeinwohls, sondern sie *entscheidet* (im ersten Fall durch das Militär: Krieg als „Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln“; in letzteren Fällen durch die Ökonomie: Sicherung des Wohlstands und der politischen Stabilität in den reichen Ländern zu Lasten der Armen) *über Leben und Tod*.

Die dramatische Zuspitzung der hier nur angedeuteten Gefahren zeigt, daß die Trennung von Religion und Politik auch in aufgeklärten und demokratischen Gesellschaften nur unter zwei Voraussetzungen funktioniert: einmal, daß der „Ernstfall“ nicht eintritt, der die Weiterexistenz dieser Gesellschaften in der vertrauten Form grundlegend in Frage stellt; zum anderen, daß es gelingt, weltweite Probleme überhaupt auszublenden oder in ihrer Substanz zu verharmlosen, indem sie für „grundsätzlich lösbar“ erklärt und einer weiteren evolutiven Entwicklung der in ihren Fundamenten nicht anzutastenden politischen Machtverhältnisse und ökonomischen Strukturen überantwortet werden. Dabei steht nicht nur das moralische Problem des objektiven Zynismus an, mit dem weiterhin Millionen Menschen in der Gegenwart für diese Zukunft geopfert werden, sondern die apokalyptische Frage nach der befristeten Zeit: Wieviel Zeit haben wir überhaupt noch? Was rechtfertigt eigentlich den Optimismus bezüglich der noch zur Verfügung stehenden Zeit, in der die Konflikte um Leben und Tod zugunsten des Lebens gelöst werden können?

Mangelhafte
Tragfähigkeit
einer Trennung
von Religion und
Politik

Die vermeintlich aufgeklärte Trennung von Religion und Politik im Bereich der demokratischen westlichen Industrienationen, die in der Alltagspraxis der Christen und Staatsbürger so angemessen und erfolgreich zu sein scheint, erweist in politischen Krisensituationen ihre mangelhafte Tragfähigkeit für Problemlösungen und wird seitens der Politik dann leicht preisgegeben. Die Sorgen der Menschen um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung offenbaren darüber hinaus aber auch zumindest seitens des Christentums: Eine derartige Verhältnisbestimmung – genauer: Verhältnislosigkeit – beschreibt weniger die idealtypische Beziehung von Religion und Politik als vielmehr das praktische, schiedlich-friedliche (und insofern idealisierte?) Nebeneinander

der christlichen Kirchen und des demokratischen Staates innerhalb des Rahmens einer bürgerlichen Gesellschaft. Letztere definiert, was Religion ist und welche Funktion ihr in der Gesellschaft zukommt; und sie definiert sie eben als jene bürgerliche Religion, die innerhalb der Totalität gesellschaftlicher Vernunft als technischer Vernunft nur kompensatorisch wirken kann, z. B. im Sinne von „Kontingenzbewältigungspraxis“. Das Christentum ist aber nicht nur und nicht in erster Linie eine Religion der individuellen Caritas, die angesichts von Not, Leid und Tod Almosen austeielt, körperliche und seelische Wunden verbindet, Trost spendet und die Hoffnung auf ein ewiges Leben vermittelt. Es ist auch und vor allem eine Religion der politischen Diakonie, die, damit künftig den Menschen solche Wunden nicht mehr zugefügt werden, mit der Verkündigung (im weitesten Sinn) der anbrechenden Gottesherrschaft in alle Verhältnisse eingreifen will, die Not, Leid und Tod verursachen oder verstetigen und dadurch die Botschaft des Glaubens konterkarieren. Im Dokument „Unsere Hoffnung“ der Würzburger Synode steht der Satz: „Das Reich Gottes ist nicht indifferent gegenüber den Welt handelspreisen!“ (I, 6) Darin liegt gleichermaßen eine Herausforderung für das Christentum wie für die Gesellschaft, für die christliche Lehrverkündigung und Praxis wie für das ökonomische und politische Handeln (in) der Gesellschaft. Wenn über Leben und Tod entschieden wird, ist es *höchste Zeit für die Religion, diese Entscheidungsprozesse zu unterbrechen* und in die behauptete „Autonomie“ der Politik einzugreifen.

Gefahr des Fundamentalismus

Damit nun die Infragestellung der arbeitsteiligen Konzeption von Religion und Politik nicht in den bereits erwähnten Fundamentalismus führt, erscheint eine Besinnung auf die Fundamente des christlichen Glaubensverständnisses und die Beziehung des Glaubens zur Gesellschaft notwendig und hilfreich. Dabei ist in der theologischen Positionsbestimmung insbesondere das neuzeitliche Verhältnis beider Größen in seiner Ambivalenz zu sehen und kritisch zu befragen, um weder hinter das Selbstverständnis des Christentums als aufgeklärter Religion und die Geschichte der neuzeitlichen Aufklärung zurückzufallen noch die Aporien im gegenwärtigen Verhältnis von Glauben und Gesellschaft (und damit auch die Unfähigkeit der Politik, die anstehenden Probleme zu lösen) als unausweichlich hinzunehmen.

Gleichsam spiegelbildlich zur bürgerlichen Religion entstanden seit der Aufklärung und entstehen auch heute noch immer wieder fundamentalistische Religionsfor-

men, die vorschnell mit der Radikalität des Glaubens identifiziert oder verwechselt werden. Sie versuchen, auf Vergangenheit oder Zukunft fixiert, den Glauben dadurch vor den Herausforderungen seitens der Aufklärung zu schützen, daß sie diese entweder ignorieren oder überspringen wollen bzw. die Berechtigung ihrer Ansprüche schlichtweg bestreiten. Auch bei ihnen handelt es sich – wie im Fall der bürgerlichen Religion – um Kompensationsformen, die der Totalität politischer Herrschaft, statt sie durch die Radikalität des Glaubens in der *Gesellschaft* kritisch einzugrenzen, die Totalität religiöser Herrschaft undialektisch gegenüberstellen. Dagegen gilt es, die Radikalität christlichen Glaubens in der Gesellschaft diesseits von Fundamentalismus und bürgerlicher Religion zur Geltung zu bringen. Dies soll im folgenden auch in kritischer Auseinandersetzung mit der Verhältnisbestimmung von Glaube und Gesellschaft in der neuzeitlichen Christentumsgeschichte geschehen.

In der katholischen Soziallehre wird seit den diesbezüglichen Ausführungen der ersten Sozialenzyklika „*Rerum novarum*“ (1891) das Verhältnis von christlichem Glauben und neuzeitlicher Gesellschaft überlagert von der Frage nach den geordneten Beziehungen zwischen Staat und Kirche. Durch zwei sich ergänzende und miteinander verschränkte Gedankengänge (Bestimmung der Zuständigkeiten von Staat, Kirche und Selbsthilfe der Betroffenen – heute würde man sagen: der gesellschaftlichen Kräfte – bei der Lösung der sozialen Frage; Komplementarität von Zuständereform und Sittenbesserung) sind in der Sache bedeutsame Vorentscheidungen getroffen: Sozialreform durch Sozialpolitik ist Aufgabe des Staates. So schafft er die politischen Rahmenbedingungen, unter denen sich auch die Rechte des Einzelnen, der Familien und gesellschaftlichen Gruppen entfalten können. Die Kirche „wacht“ über die Durchführung der politischen und gesellschaftlichen Aufgaben gemäß ethischen Grundsätzen und leistet ihren Beitrag bei der Gewissensbildung und Sittenbesserung vor allem durch ihre Lehre. Im Hintergrund dieser Konzeption steht die Theorie von Staat und Kirche als zwei „vollkommene Gesellschaften“ (Lehre von den *societates perfectae*), die zunächst einmal wie zwei gleichsam geschlossene Größen gesehen werden und nachträglich in Beziehung zueinander treten, mit der sie ihre Zuständigkeiten gegeneinander abgrenzen. Entsprechend kann dann das Verhältnis von Glauben und Politik nur als eine nachträgliche Konstruktion begriffen werden, die eine vorgängige „autonome“ Bestimmung beider Größen voraussetzt, nämlich ein „rein religiöses“

Ursprüngliche
Beziehung von
Religion und
Gesellschaft

Glaubensverständnis und einen im weitesten Sinne „ideologiefreien“ Politikbegriff. Damit ist das Problem jedoch bereits in die Definition hineingetragen. Was hingegen gilt, wenn Glauben und Politik nur *als Beziehung* zutreffend bestimmt werden können und die Frage nach den angemessenen Beziehungen von Staat und Kirche dem nicht vorausliegt und dem gegenüber schon gar nicht vorrangig ist, sondern im Rahmen dieses grundlegenden Verhältnisses beantwortet werden muß?

Autonomie der Kultursachgebiete

Ergänzt und gestützt wird die für die katholische Soziallehre scheinbar konstitutive Arbeitsteilung, die oben beschrieben worden ist und die sich auch in den theoretischen Unterscheidungen von „Glaubenslehre“ (Dogmatik) und Sozialethik, von „Glaubenspraxis“ und gesellschaftlicher Praxis der Christen widerspiegelt, durch die „Lehre“ von der sogenannten (relativen) Autonomie der Kultursachgebiete. Sie ist bereits in der zweiten großen Sozialenzyklika „Quadragesimo anno“ (Nr. 42) in bezug auf die Bereiche Wirtschaft und Sittlichkeit enthalten und wird durch entsprechende Aussagen in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Gaudium et spes“ (Nr. 36) fortgeführt und bekräftigt. Hier soll nicht bestritten werden, daß es auf den verschiedenen Gebieten der Kultur, also in Politik und Ökonomie, Bildung und Recht, Kunst und Wissenschaft usw., innere Gesetzmäßigkeiten gibt bzw. Sachkompetenzen geben muß, die weder durch Moral noch durch Religion ersetzt werden können. Aber mit dem Hinweis auf die richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten und mit der Forderung, sie den Normen der Sittlichkeit zu unterstellen, werden Probleme erst aufgeworfen und noch keineswegs gelöst, die wegen ihrer Komplexität auch in unserem Zusammenhang nur als Fragen formuliert werden können: Wie verhalten sich in praktisch-politischen Entscheidungsprozessen solche Sachgesetzlichkeiten und Sachkompetenzen, die aller Erfahrung nach niemals unumstritten und frei von Interessen sind und zudem immer auch noch Ermessensspielräume für das Handeln enthalten oder freisetzen, zu ethischen Maßstäben? Wie kommen letztere angemessen zur Geltung? Und welche Beziehung haben dazu die Anforderungen eines christlichen Glaubens, der sich nicht auf den „Kult“ eingrenzen lassen, sondern „Kultur“ sein will (was er übrigens in je verschiedener Weise von Anfang an war)? Werden hier nicht aus einer zutreffenden Problemanzeige die falschen Konsequenzen in der Form arbeitsteiliger Problemzuweisungen gezogen?

Ähnlich verbleiben die Ausführungen in „Quadragesimo anno“ über die Komplementarität von Gerechtigkeit und Liebe im Rahmen eines arbeitsteiligen Verständnisses von Glauben und Politik, auch wenn sie mit Recht das Ungenügen einer allein nach den Maßstäben sozialer Gerechtigkeit konzipierten Gesellschaft hervorheben: „Gewiß kann die Liebe kein Ersatz sein für geschuldete, aber versagte Gerechtigkeit. Aber selbst wenn der Mensch alles erhielte, was er nach der Gerechtigkeit zu erhalten hat, bliebe immer noch ein weites Feld für die Liebe: die Gerechtigkeit, so treu sie auch immer geübt werde, kann nur den Streitstoff sozialer Konflikte aus der Welt schaffen; die Herzen innerlich zu verbinden vermag sie nicht.“ (Nr. 137) Zwar werden der Liebe durchaus Auswirkungen auf die sozialen Beziehungen der Menschen zugetraut und zugemutet – wie ja auch die früher erwähnte „Sittenbesserung“ neben der Zuständereform wesentlich zur Erneuerung der Gesellschaft beitragen soll; aber wieder werden beide Größen zunächst isoliert bestimmt und erst nachträglich in Beziehung gesetzt. Der „Glaube selbst“ wird durch die sozialen und politischen Herausforderungen auch dann nicht irritiert, wenn sich die Christen gegenüber seinen „Konsequenzen“ verweigern. Auch wenn solch eine Haltung moralisch verurteilt wird, reicht sie nicht in das Zentrum des Glaubensverständnisses: geht doch der Glaube der Ethik voraus! Das ändert sich sofort, wenn soziale Liebe und politische Diakonie als *Implikationen des Glaubens selbst* begriffen werden. Hier berührt die gesellschaftliche Praxis der Christen das Zentrum des Glaubens, ihre Verweigerung trifft ins Herz des Christentums.

Universalität der
Maßstäbe und
Partikularität des
Handelns

Die nun schon mehrfach erwähnte Rede von der „Radikalität christlichen Glaubens“ muß sich in zweifacher Hinsicht gegen Fehldeutungen abgrenzen: Unter den Bedingungen einer demokratischen Gesellschaft und eines sozialen Rechtsstaates wird „radikal“ leicht mit „undemokratisch“ oder gar „gewalttätig“ gleichgesetzt und damit auch gegen die vorherrschenden Formen christlicher Praxis in der Gesellschaft ausgespielt. Theologisch ist die Rede von der Radikalität des Glaubens dem Verdacht ausgesetzt, das Christentum auf eine Ethik gesellschaftsverändernden politischen Handelns zu reduzieren und so „das Eigentliche“ des Glaubens zu verfehlen. *Die Radikalität des Glaubens hat aber mit theoretischem Fundamentalismus und praktischem Totalitarismus schlechterdings nichts gemeinsam.* Ihre „Wurzeln“ liegen in der Erinnerung an die durch Jesus Christus angekündigte und durch sein Leben und seinen Tod bezeugte Gottesherr-

schaft, wodurch in der Zuwendung zu den Armen, Kranken, Leidenden und Unterdrückten reale Zeichen dieser anbrechenden Gottesherrschaft gesetzt werden und jegliche Herrschaft von Menschen über Menschen anfänglich niedergelegt ist; sein Verständnis von weltverändernder Praxis stellt dieser Glaube in den Horizont der eschatologischen Botschaft vom Reich Gottes, so daß die Hoffnung ihr Maß nicht am Erfolg findet, sondern gerade auch noch im Scheitern und angesichts menschlicher Schuld aufrechterhalten wird.

Die Universalität christlichen Glaubens an den Gott Abrahams und Jesu als Gott der Lebenden und der Toten läßt sich weder liberal auf partikulare „Einzigartigkeit“ verkürzen noch fundamentalistisch auf hegemoniale oder gar totalitäre Herrschaftspraxis ausweiten. Sie meint nicht Totalität der Praxis (schon gar nicht politischer Praxis im engen Sinne), sondern begründet eine Universalität der Hoffnung: für die ganze Welt und für alle Menschen; und sie beinhaltet – gesellschaftlich gewendet – den Anspruch auf Universalität der Maßstäbe für das Lebensrecht der gesamten Schöpfung, also darin auch für die Durchsetzung der Menschenrechte, für Gerechtigkeit und Solidarität, Frieden und Freiheit, die durch *keine* gesellschaftliche Praxis verkleinert werden dürfen. Die Universalität der Maßstäbe kann nur durch Erinnerung gesichert werden. Garant für ihre universale Geltung ist nicht der Fortschritt in der geschichtlichen Durchsetzung der Menschenrechte, nicht die gesellschaftliche Stabilität als Lebensgrundlage für die gegenwärtige Generation, auch nicht die Utopie als Ausdruck der Sehnsucht nach Verwirklichung des jetzt noch Unmöglichen für die kommenden Generationen, sondern Gott, der auch die ungerichten, ungesühnten und vergessenen Leiden der Vergangenheit nicht auf sich beruhen läßt.

Christlicher Glaube hat diese Universalität seiner Maßstäbe in der Partikularität des Handelns zu bezeugen. Das bedeutet zweierlei:

Der Mensch – immer
in Gemeinschaft

Wenn die Sozialethik betont, daß der Mensch „Person in Gemeinschaft“ ist, so verwirklicht sich solcher Glaube durch jeweils einzelne Menschen, die aber nicht allein, sondern in Gemeinschaft leben. Niemand handelt isoliert, und *was den Einzelnen betrifft, betrifft ihn nie nur allein.* Damit erweist sich auch die Entgegensetzung von individueller Pastoral und politischer Diakonie als künstlich, wenn damit die Seelsorge am einzelnen Menschen und die individuelle caritative Hilfe von der gesellschaftlichen und sozialen Dimension des Glaubens abgehoben oder beides gar verschiedenen Zuständigkeitsbereichen zuge-

ordnet werden soll. Die Liebe ist kein Ersatz für geschuldete Gerechtigkeit! Gerechtigkeit schuldet aber nicht nur die Gesellschaft, sondern auch der christliche Glaube den Menschen. Und die Liebe ist zwar persönlich, aber niemals nur privat, und sie hat als persönliche eine soziale Dimension. Deshalb bezieht sich der Glaube als eine Praxis von Christen (die selbst Personen in Gemeinschaft sind) auf Menschen, die in Geschichte und Gesellschaft leben. Ihr Unrecht und Unrechtleiden ist zwar oft ihre persönliche Schuld bzw. ihr persönliches „Schicksal“, aber nie ihre private Schuld bzw. ihr privates „Schicksal“, häufig jedoch gar nicht ihr „Schicksal“, sondern gesellschaftlich bedingtes Unheil, das nach den universalen Maßstäben christlichen Glaubens nicht untätig hingenommen und auch dann noch nicht in Ruhe gelassen werden kann, wenn es nicht verhindert worden ist.

Fundamentalismus- Gefahr

Zum anderen entspricht es der Beziehung der Universalität der Maßstäbe zur Partikularität des christlichen Handelns, wenn die Kirche ihre Soziallehre nicht als umfassende Sozialtheorie – gar mit Einsichten in die (Wieder-) Herstellung und Ordnung einer idealen Gesellschaft –, sondern *als Sozialkritik* formuliert. Das hängt mit der Ideologiefähigkeit von Totalmodellen ebenso wie mit der Gefahr des praktischen Fundamentalismus aufgrund gesellschaftlicher und/oder religiöser Gesamtauffassungen zusammen. Beiden werden nur zu leicht Menschen, ihre gemeinschaftlichen Beziehungen und bisher erreichten gesellschaftlichen und sozialen Errungenschaften geopfert. Das Christentum ist aber weder eine Ideologie noch gesellschaftliche Totalität. Nur durch bestimmte Negation und konkrete Kritik an bestehenden Unrechtsverhältnissen kann die Universalität seiner Maßstäbe so zur Geltung kommen, daß die weltverändernde Kraft des Glaubens nicht mit dem Einladungscharakter an die Menschen und dem Anspruch, ein Glaube für die Menschen zu sein, in Widerspruch gerät.

Christlicher Glaube erschöpft sich nicht in politischem Handeln, aber er ist konstitutiv eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft. Er widersteht dem Fundamentalismus mit seinem ungeschichtlichen Verhältnis zur Vergangenheit und seinem Totalitarismus in bezug auf die gesellschaftliche Zukunft ebenso wie der ständigen Versuchung bürgerlicher Religion zur Verabsolutierung der Gegenwart oder zur Idealisierung des „status quo“, indem er sich erinnernd auf den Gott bezieht, der das Heil aller Menschen will, ohne diesem auch nur einen einzigen Menschen zu opfern oder opfern zu lassen. Die andere Seite dieser Erinnerung ist aber eine gesellschaftliche

Praxis der Christen, in der sie sich angesichts der Gefahr in solidarischer Hoffnung Gedanken über die Zukunft der Welt machen und an ihrer Gestaltung beteiligen. Andernfalls entspräche der Heillosigkeit der Zeit wiederum oder noch immer die Zeitlosigkeit des Heils – ganz im Sinne sowohl bürgerlicher wie fundamentalistischer Religion. Die Radikalität des christlichen Glaubens kann beide Formen religiöser und gesellschaftlicher Praxis unterbrechen.

Gerd Iben Strukturelle Armut – auch bei uns

„Option für die Armen“ auch bei uns ist das Anliegen des folgenden Beitrags. Dazu bietet er eine Fülle von bedenkenswerten Informationen, die zwar hauptsächlich aus Deutschland stammen, aber in ähnlicher Weise auch für andere Länder Gültigkeit haben. Wer diese Analyse ernst nimmt, wird sich auch in seinem politischen Denken und Handeln für eine Verbesserung menschlicher Strukturen und für eine solidarische Einstellung den „Armen“ gegenüber einsetzen und sich selbst um ein entsprechendes Handeln bemühen.

red

1. Armut als individuelles oder gesellschaftliches Problem?

Die Ausprägung und Sichtweise von Armut ändern sich im Verlauf der Zivilisationsgeschichte. Bis ins Mittelalter galt Armut als gottgegeben und als notwendiger Teil einer Gesellschaft, die im Almosenspenden ihre Gläubigkeit unter Beweis stellen mußte, wie es heute noch in asiatischen oder afrikanischen Gesellschaften der Fall ist. Armut war damit ein Strukturelement entsprechend dem Wort Jesu: „Arme habt ihr allezeit bei euch.“ Armut wurde historisch erst zum Makel, als ein Strukturwandel ländliche Lebensbedingungen verschlechterte und eine Landflucht in die aufblühenden Städte einsetzte, wie sie heute in viel stärkerem Maße noch in Lateinamerika und in der Dritten Welt abläuft. Die sogenannte „Bettelplage“ löste Gegenmaßnahmen der Städte aus in Form von Arbeits- und Zuchthäusern, von Bettelordnungen und als Verfolgung des „Vagabundierens“.

Die ersten Erziehungsprogramme, z. B. von Johann Ludwig Vives von 1526 „de subventione pauperum“, ließen erkennen, daß Armut nun nicht mehr als gottgewollt und gottwohlgefällig, sondern als durch Erziehung zu überwindendes Übel angesehen wurde. Die spätere „protestantische Wertethik“ und besonders der Calvinismus stufte Armut als Leistungsversagen, ja als Strafe Gottes