

# PThI

Pastoraltheologische  
Informationen

---

Zeichen der Zeit

## „Der Gerechtigkeit und nur der Gerechtigkeit sollst Du nachjagen!“ (Dtn 16,20)

### „Tun des Gerechten“ (Dietrich Bonhoeffer) – eine vernachlässigte Dimension der Pastoral\*

Udo F. Schmälzle OFM zum 70. Geburtstag

#### Abstract

Der Artikel beabsichtigt, die Bedeutung der Gerechtigkeit für das Verständnis und die Praxis des christlichen Glaubens herauszustellen – und zwar nicht nur als dessen (sozial-)ethische Konsequenz, sondern als sein konstitutives Moment. Dazu wird zunächst der entsprechende biblische Befund in Erinnerung gerufen. Im Vergleich dazu erweist sich das aktuell in Theologie und Kirche vorherrschende Bewusstsein als höchst defizitär. Anhand des Sakraments der Eucharistie wird beispielhaft aufgezeigt, dass und wie die Aufforderung zum „Tun des Gerechten“ (Dietrich Bonhoeffer) in die Mitte des Glaubens hineinreicht.

The article emphasizes the importance of justice for the reflection and practice of the Christian faith – not only as its (social-)ethical consequence but as its constitutive element. The article will first summarize the appropriate biblical witness in regard to this question and then show that the current thinking dominating theology and church is highly deficient. The example of the Eucharist shows that and how the challenge of „doing the just“ (Dietrich Bonhoeffer) belongs to the very heart of faith.

Um das „Tun des Gerechten“ soll es in den folgenden Überlegungen gehen – genauerhin um den theologischen Stellenwert dieses Tuns für die pastorale Praxis. Die Bezeichnung „Tun des Gerechten“ habe ich von Dietrich Bonhoeffer übernommen, der dieses Tun neben und mitsamt dem Beten als elementare Vollzugsform des christlichen Glaubens bestimmt hat. In seinen „Gedanken zum Taufstag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge“<sup>1</sup>, die er im Mai 1944 im Gefängnis notiert hat, erinnert er an „die alten großen Worte der christlichen Verkündigung“, die im Zusammenhang mit der Taufe stehen, wie Versöhnung und Erlösung, Wiedergeburt und Heiliger Geist, Feindesliebe, Kreuz und Auferstehung, Leben in Christus und Nachfolge Christi. Das Problem sei nur, so schreibt er, dass sie für die Menschen in der heutigen Zeit weitgehend nichts-

---

\* Gastvortrag an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster am 6.12.2013. Für die Veröffentlichung wurde die Vortragsform belassen.

<sup>1</sup> In: Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. Neuausgabe, hg. von Eberhard Bethge, München <sup>2</sup>1977, 321–328; vgl. zum Folgenden bes. 327f.

sagend geworden seien. In dieser Situation, in der die alten Worte kraftlos geworden seien und verstummen würden, besteht nach Bonhoeffer das Christsein – gewissermaßen seine „eiserne Ration“ – darin, dass wenigstens die beiden zentralen Vollzüge des Glaubens durchgehalten würden: das Beten und das Tun des Gerechten unter den Menschen. Mit Blick auf die Zukunft fügt er hinzu: „Alles Denken, Reden und Organisieren in den Dingen des Christentums muß neugeboren werden aus diesem Beten und diesem Tun.“ Wann diese Neugeburt geschehen wird, ließ Bonhoeffer offen. Nüchtern rechnete er damit, dass bis dahin „die Sache der Christen eine stille und verborgene sein“ werde. Aber – so seine Zuversicht – es werde „Menschen geben, die beten und das Gerechte tun und auf Gottes Zeit warten“. Seinem Patenkind wünschte er, dass er zu diesen Menschen gehören würde.

Ich halte diese Formel „Beten und Tun des Gerechten unter den Menschen“ für genial, weil sie schlicht und dicht zugleich auf den Punkt bringt, was Christsein – sowohl individuell als auch kollektiv – in seinem Kern ausmacht. Allerdings enthält sie m. E. mit Blick auf ein zumindest in unseren Breiten weithin in den Kirchen antreffbares Bewusstsein ein hohes Maß an Provokation. Ich meine damit ein Bewusstsein, das zwischen Beten und Tun des Gerechten einen Rangunterschied macht. Demnach besteht das eigentlich Christliche, das christliche Proprium im Beten. Das Tun des Gerechten unter den Menschen wird auch als wichtig angesehen, aber als klar als dem Beten nachgeordnet, gewissermaßen als sich daraus ergebend.

Dem muss meiner Meinung nach mit allem Nachdruck widersprochen werden, und zwar aus zutiefst theologischen Gründen. Das möchte ich im Folgenden erläutern mit dem Ziel, deutlich zu machen, was daraus für das Verständnis und die Gestaltung von christlichem und kirchlichem Handeln folgt. Den Auftakt bildet eine Darlegung des Zusammenhangs von Gottesglaube und Gerechtigkeit anhand einiger dafür grundlegender biblischer Texte. Ein Nachzeichnen, wie dieser Zusammenhang in der aktuellen theologischen und kirchlichen Landschaft wieder aufgegriffen worden ist und wird, schließt sich an. Am Beispiel der Eucharistie wird abschließend gezeigt, dass und wie das Tun des Gerechten an die Mitte des Glaubens rührt und von daher eine durchgehende Dimension so wie hier, so auch in allen kirchlich-pastoralen Vollzügen bildet.

## 1. „Tun des Gerechten“ im Horizont der Gerechtigkeit Gottes

### 1.1. Erstes Testament

„Will man alles, was die Bibel über Gott und Mensch zu sagen hat, mit einem einzigen Wort zusammenfassen, so kommt allein der Begriff der Gerechtigkeit in Frage.“<sup>2</sup>

So zutreffend diese Feststellung von Frank Crüsemann ist, so ist es für ihr Verständnis entscheidend, wahr- und ernst zu nehmen, dass sich der biblische Sprachgebrauch von Gerechtigkeit erheblich von dem in der griechisch-römischen Rechtstradition geprägten unterscheidet. Dieser geht es darum, mithilfe der Vernunft eine Ordnung des menschlichen Zusammenlebens ausfindig zu machen, die für alle gültig ist und auf differenzierte Weise Regeln dafür an die Hand gibt, was in bestimmten Fällen in der Beziehung zwischen dem Einzelnen und der Gesamtheit zu tun ist und wie Verstöße dagegen zu sanktionieren sind. Im Unterschied zu diesem eher statischen Gerechtigkeits- und Rechtsverständnis fällt schon allein von der Begrifflichkeit her das biblische Verständnis dynamischer aus; es ist weniger abstrakt gefasst, sondern auf konkrete Erfahrungen in bestimmten Situationen bezogen. Das hebräische Wort *zedaka*, das im Deutschen mit „Gerechtigkeit“ wiedergegeben wird, meint ein Tun, und zwar von der semiotischen Wurzel her ein Tun, das in Unordnung Geratenes und somit Falsches wieder richtigstellt, also in diesem Sinne Gerechtigkeit bewirkt. Kriterium dafür, was falsch und richtig ist, ist die Frage, ob es der Gemeinschaft dient oder ihr schadet. Maßstab ist nicht ein gesetztes Recht, sondern die soziale Beziehung zu den betroffenen Menschen.<sup>3</sup> Gerechtigkeit erweist sich in dem Tun, das in Treue zur Gemeinschaft geschieht und ihr und damit zugleich dem eigenen Leben förderlich ist.<sup>4</sup> Ihr Urheber und Garant ist nach alttestamentlicher Überzeugung Gott. Er ist es, der durch sein Handeln Gerechtigkeit bewirkt und somit den Menschen die Möglichkeit eröffnet, ihrerseits Gerechtes untereinander zu tun.

<sup>2</sup> Frank Crüsemann, *Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik*, Gütersloh 2003, 52.

<sup>3</sup> Vgl. Jürgen Ebach, *Gerechtigkeit und ...*, in: ders., *Weil das, was ist, nicht alles ist! (Theologische Reden 4)*, Frankfurt/M. – Bochum 1998, 146–164, hier 157; vgl. auch ebd., 148f.

<sup>4</sup> „Bei aller Differenzierung im einzelnen kann als gesichert gelten, dass *s<sup>o</sup>daqa* in erster Linie ein Tun bezeichnet. Dagegen ist das Maskuline *sādāq eher* ein Normbegriff, ein Maßstab. Während *sādāq* deshalb dem nahekommt, was in der abendländischen Tradition als ‚Gerechtigkeit‘ bezeichnet wird, tritt bei *s<sup>o</sup>daqa* der Aspekt gerechten Handelns, der z. B. eine gerechte Strafe, also ein für den Täter zunächst negatives Handeln einschließt, ganz in den Hintergrund. *s<sup>o</sup>daqa* meint ein Handeln, das richtiges, heilvolles, erfülltes Leben herstellt.“ Jürgen Ebach, „Auf dem Pfade der Gerechtigkeit ist Leben“. *Biblisch-theologische Beobachtungen*, in: ders., *Weil das, was ist, nicht alles ist! (s. Anm. 3)*, 165–205, hier 175.

Die Schlüsselszene für den Erweis Gottes als desjenigen, der Gerechtigkeit wie im Himmel so auf Erden will, ist die Exoduserzählung (vgl. Ex 3,1–10): Gott sieht das Elend seines Volkes, das unter der Fronherrschaft des Pharao in Ägypten unterdrückt und ausgebeutet wird, und hört seinen Schrei, der ihm zu Herzen geht. Er solidarisiert sich mit ihm, um es aus der Hand der Frevler zu befreien. Gottes Gerechtigkeit erweist sich in dieser Szene nicht als die über allen Parteien stehende *Justitia* mit verbundenen Augen, sondern Gott ist partiisch. Er nimmt die, die ihrer Rechte beraubt worden sind, wahr, lässt sich von ihrer Not anrühren und schafft ihnen Recht. Diese Art des Handelns Gottes, Gerechtigkeit zum Zuge kommen zu lassen, ist kein einmaliger Vorgang, sondern durchzieht die ganze weitere Geschichte mit seinem Volk – besonders dann, wenn es in seinen eigenen Reihen es zu solch ungerechten Verhältnissen kommen lässt, unter denen es in Ägypten hat leiden müssen, und damit von ihm, genauer: von seinem herrschenden Part jener Gott verraten wird, dem es seine Befreiung aus der Sklaverei verdankt.

Wie sehr ein solcher Einsatz für die Gerechtigkeit zugunsten derer, denen Leid und Unrecht zugefügt wird, genau das ist, was das Gottsein dieses biblischen Gottes ausmacht, zeigt eindrucksvoll Ps 82 auf, nach Erich Zenger einer „der spektakulärsten Texte des Alten Testaments, der in seiner Bedeutung bislang wenig erkannt ist“<sup>5</sup>. Berichtet wird von einer Götterversammlung, die zu einem Gerichtsverfahren wird. Es ist vonseiten des die Rolle des Richters einnehmenden biblischen Gottes her gegen die Götter gerichtet, die ihrerseits ungerecht richten, weil sie die Frevler begünstigen und nicht den Armen und Bedrückten, den Deklassierten und Entrechteten zu ihrem Recht verhelfen. Ihr Versagen ist von einer solchen Reichweite, dass dadurch die Fundamente der Erde ins Wanken geraten. Damit haben sie ihr Gottsein verwirkt. Weil sie dessen Kriterium, also dem Schaffen von Gerechtigkeit gegenüber den Niedrigen und Bedürftigen, den Elenden und Armen nicht genügen, müssen sie sterben. Jürgen Ebach kommentiert:

„Gerechtigkeit gehört somit – buchstäblich – zur ‚Fundamentaltheologie‘. Gott selbst, Israels Gott, bindet sein Gott-Sein an eben dieses Gerechtigkeitskriterium. Dabei geht es – zweimal in Ps 82 hervorgehoben – um die (ganze) Erde, und es geht um alle Völker (V. 8), weil sie alle Gott zu eigen sind. Der Horizont des Psalms ist also ebenso fundamental wie universal; an der Gerechtigkeit erweist sich, wer Gott ist.“<sup>6</sup>

Dabei, so betont Ebach, handelt es sich nicht um eine jenseitige Gerechtigkeit, sondern um eine solche, die die menschliche Lebenspraxis im Diesseits ausmacht bzw. ausmachen soll.

<sup>5</sup> Vgl. Erich Zenger, Psalm 82, in: Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, Psalmen 51–100, Freiburg/Br. 2001, 479–492, hier 492.

<sup>6</sup> Ebach, Auf dem Pfad (s. Anm. 4), 169.

Wenn das Gottsein des biblischen Gottes durch seine Gerechtigkeit gekennzeichnet ist, dann ist es folgerichtig, dass das Erkennen dieses Gottes durch die Menschen an eine dementsprechende Praxis gebunden ist. Kein anderer Text im Alten Testament macht das so klar wie der Drohspruch des Propheten Jeremia gegen den König Jojakim, in dem er dessen Verhalten an dem seines Vaters auf dem Jerusalemer Königsthron, Joschija, misst:

„Bist du etwa König, um mit Zedernholz zu protzen? Hat dein Vater nicht auch gegessen und getrunken und trotzdem Recht und Gerechtigkeit geübt? Und es ging ihm gut. Er half dem Recht der Schwachen und Armen zum Sieg. – Das war gut! – Bedeutet dies nicht, mich zu kennen? – so Gottes Spruch.“

(Jer 22,15f.; *Bibel in gerechter Sprache*)

Die Aussage dieses Textes ist eindeutig:<sup>7</sup> Bedingung menschlicherseits, Gott zu erkennen und zu kennen, ist, dass sie Gerechtigkeit praktizieren. Jenseits von Gerechtigkeit und Recht ist keine Beziehung zu Gott möglich. Um nicht missverstanden zu werden: Die Logik lautet nicht, dass sich Gott erst zu erkennen gibt, nachdem der Mensch gerecht gehandelt und Gutes bewirkt hat. Sondern weil sich Gott seinerseits den Menschen als der gerecht Handelnde offenbart hat, entsprechen die Menschen ihrerseits ihm nur und kommen sie dazu, ihn zu (er)kennen, wenn sie gerecht handeln, d. h. biblisch: den Schwachen zum Recht verhelfen und den Armen zum Sieg. Und weil er genau das tat – so heißt es an dieser Bibelstelle –, ging es dem Königsvater gut und konnte er sich durchaus auch am Essen und Trinken erfreuen.<sup>8</sup>

Dass im Zusammenhang mit der Ablösung von der vorstaatlichen egalitären Gesellschaft und der Staatenbildung sich eine „Geld-Privateigentums-Ökonomie“ (Ulrich Duchrow) in Israel und Juda durchsetzte mit der Folge, dass es in der Gesellschaft aufgrund von Zinsnahme, Pfändung und Schuldklaverei seitens der Begüterten zu einer tiefgreifenden Spaltung zwischen Reichen und Armen kam, rief die Sozialkritik der Propheten auf den Plan. Mit dieser Kritik an den ungerechten sozialen Verhältnissen geht bei ihnen eine Kultkritik Hand in Hand, und zwar nicht im Sinne einer Kritik am Kult als solchem, sondern an einem Kult, den die Menschen vollziehen zu können meinen ohne Rücksicht darauf, wie sie unter sich miteinander umgehen. Das ist für die Propheten ein Widerspruch in sich: Man kann nicht, wie es z. B. in Am 5 heißt, in Kultbegehungen für die Gabe des Landes danken, wenn „zur gleichen Zeit in Israel

<sup>7</sup> Vgl. zum Folgenden Jürgen Ebach, Das Tun der Gerechtigkeit ist die Erkenntnis Gottes, in: Folker Albrecht – Astrid Greve (Hg.), „Wer diese meine Rede hört und tut sie ...“. Zur Verantwortung von Theologie, Wuppertal 1997, 81–89.

<sup>8</sup> Vgl. zur Vertiefung Hugo Echegaray, Gott kennen heißt Gerechtigkeit üben, in: Giancarlo Collet (Hg.), Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen, Freiburg/Br. 1988, 158–168.

Menschen um ihr Land gebracht werden, Kleinbauern und ihre Familien um des Profits neuer Wirtschaftsformen willen ihre Subsistenz verlieren und in Schuldknechtschaft geraten.“<sup>9</sup> Kultische Praxis ist also nur dann im Sinne Gottes, wenn sie im Einklang mit der sozialen Praxis steht. Das ist auch Thema von Jes 58. Kritisiert wird hier nicht das Fasten an sich, sondern ein Fasten, mit dem die Fastenden meinen, durch ihren Verzicht und durch ihre Erinnerung an die eigene Schuld gut vor Gott zu stehen, aber bei alledem nur sich im Blick haben und ansonsten bedenkenlos ihren eigenen Geschäften weiterhin nachgehen und andere auspressen und unterdrücken. Demgegenüber fällt eine Fastenklage, die im Sinne Gottes ist, völlig anders aus:

„Unrechtsfesseln öffnen, Jochstricke lösen,  
 Misshandelte als Freie entlassen, jedes Joch zerbrecht ihr!  
 Geht es nicht darum? Mit Hungrigen dein Brot teilen,  
 umherirrende Arme führst du ins Haus!  
 Wenn die Leute nackt sind, bekleidest du sie,  
 vor deinen Angehörigen versteckst du dich nicht.“  
 (Jes 58,6f.; *Bibel in gerechter Sprache*)

Jürgen Ebach kommentiert diesen Text folgendermaßen:

„Um die soziale Praxis als Praxis der Gerechtigkeit geht es, nicht statt ritueller Fastenklagen, sondern als ihren unverzichtbaren Bestandteil, ja ihre Hauptsache. Ganz konkretes Tun ist gefordert: Fesseln des Unrechts und der Gewalt zerreißen, Hungrige sättigen, Armen ein Obdach geben, Nackte bekleiden und den Mitmenschen sich nicht verschließen [...]. Es sind [...] die elementaren Forderungen der Gerechtigkeit als parteilicher Einsatz für die Schwachen und Armen, die Hungernden, die Gefangenen und die Misshandelten.“<sup>10</sup>

Ohne Einbeziehung dieser sozialen Dimension und stattdessen zu meinen, es bei einem Rückzug auf die vermeintlich reine Innerlichkeit belassen zu können, gehen rituelle und kultische Praxis und sonstige Frömmigkeitsübungen unweigerlich fehl, bleiben sie Gott fern, statt ihm nahe zu kommen.

An dieser Stelle sei der Blick ins Erste Testament abgebrochen, auch wenn damit sein Beitrag zum Thema noch längst nicht ausgeschöpft ist.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Jürgen Ebach, „Recht ströme wie Wasser“. Beobachtungen und Überlegungen zu Amos 5,23f, in: ders., In den Worten und zwischen den Zeilen. Eine neue Folge Theologischer Reden, Knesebeck 2005, 84–88, hier 85.

<sup>10</sup> Jürgen Ebach, Lauthals für Gerechtigkeit. Bibelarbeit über Jesaja 58, in: ders., Weil das, was ist, nicht alles ist! (s. Anm. 3), 186–205, hier 189.

<sup>11</sup> Vgl. ausführlicher u. a. Rolf Baumann, „Gottes Gerechtigkeit“ – Verheißung und Herausforderung für diese Welt, Freiburg/Br. 1989, 63–180; Dirk Ansoerge, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, Freiburg/Br. 2009, 74–139; Markus Witte, Von der Gerechtigkeit Gottes und des Menschen im Alten Testament, in: ders. (Hg.), Gerechtigkeit, Tübingen 2012, 37–67 (Lit.); F. Javier Vitoria Cormenzana, Una teología arrodillada e indignada. Al servicio de la fe y justicia, Maliaño 2013, 47–84.

Ein Aspekt, der für das Verständnis der Gerechtigkeit Gottes generell relevant ist, sei noch kurz angesprochen: Der Rekurs auf die Gerechtigkeit Gottes hat bereits im Alten Testament die Frage aufkommen lassen, ob und inwieweit er selbst sie auch einhält. So wird beispielsweise der Prophet Jona an Gott irre, weil er einerseits von ihm den Auftrag erhalten hat, Ninive aufgrund der dort herrschenden Bosheit den Untergang anzukündigen, und er andererseits dann erleben muss, dass eben dieser Gott sich durch die Buße ganz Ninives besänftigen lässt und das angedrohte Unheil nicht ausführt. Obwohl dem Buch Hosea zufolge das Volk den Bund mit Gott gebrochen und daraufhin Gott seinerseits sich von seinem Volk loszusagen gedenkt, macht dieser doch schließlich eine innere Kehrtwende (vgl. Hos 11,8) und lässt das Erbarmen über seinen Zorn siegen, Gnade vor Recht ergehen. Die Frage drängt sich auf: Ist es im Zweifelsfalle doch die Barmherzigkeit, die Liebe, die Gnade Gottes, die sich unter Hintanstellung seiner Gerechtigkeit durchsetzt? Walter Kasper antwortet dazu von der Bibel her wie folgt:

„Die Barmherzigkeit ist Gottes kreative, schöpferische Gerechtigkeit. So steht sie zwar über der eisernen Logik von Schuld und Strafe, aber sie widerspricht der Gerechtigkeit nicht; sie steht vielmehr im Dienst der Gerechtigkeit.“<sup>12</sup>

Dahinter steht vonseiten der Menschen die Erfahrung, dass sie auch trotz besten Bemühens der Gerechtigkeit Gottes nicht gerecht zu werden vermögen, vielfach sogar fehlgehen und gegen sie – im Umgang mit sich selbst, mit den Mitmenschen, mit der Umwelt und mit Gott – verstoßen und schuldig werden. In Erinnerung an die von ihm zugesagte Treue dürfen sie darauf hoffen und vertrauen, dass sich Gott ihrer trotz ihrer Schuld erbarmt.

Diese Differenz zwischen der Gerechtigkeit Gottes und dem Tun des Gerechten durch die Menschen gilt es zu beachten, wenn aus Gottes Barmherzigkeit das Postulat abgeleitet wird, auch im Umgang unter Menschen Barmherzigkeit walten zu lassen. Soll das nicht willkürlich geschehen, muss barmherzige Zuwendung zum Mitmenschen an – nicht richtender und strafender, sondern aufrichtender (!) – Gerechtigkeit als Maßgabe gebunden bleiben. Das hat, um auf aktuelle, pastoral besonders drängende Probleme zu verweisen, erhebliche Konsequenzen für den kirchlichen Umgang mit wiederverheiratet Geschiedenen und mit homosexuellen Partnerschaften. Weiterhin fällt das in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zum Ausdruck kommende Verhältnis Gottes zum Menschen asymmetrisch aus. Gottes gerechtes Wirken gegenüber den Menschen als Vor-gabe wird für diese zur Auf-gabe.<sup>13</sup> Das bedeutet allerdings

---

<sup>12</sup> Walter Kasper, Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg/Br. 2012, 61.

<sup>13</sup> Vgl. Thomas Pröpper, Theologische Anthropologie. Zweiter Teilband, Freiburg/Br. 2011, 1173f.

nicht, dass sich ein asymmetrisches Verhältnis beim Tun des Gerechten der Menschen untereinander zu wiederholen hat. Dieses zielt vielmehr auf einen Umgang miteinander auf Augenhöhe ab – auf ein Zusammenleben, das darauf basiert, dass für alle das Verfügen-Können über die grundlegenden Rechte gegeben ist. Um das zu erreichen und institutionell zu sichern, bedurfte es im Laufe der Geschichte sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche wiederholt energischer, teilweise langwieriger und opferreicher Kämpfe. Eine gewisse Asymmetrie ist allerdings dadurch gegeben, dass in biblischer Perspektive die anderen, unter ihnen vorrangig die Armen und Entrechteten es sind, an denen festzumachen ist, ob Gerechtigkeit herrscht oder nicht und damit die normalerweise herrschenden Rangunterschiede auf den Kopf gestellt werden.<sup>14</sup>

Mit diesen Bemerkungen ist bereits eine Verbindung vom Alten zum Neuen Testament gezogen. Sein Beitrag zum Verständnis und zur Praxis von Gerechtigkeit bewegt sich auf der Linie des Alten Testaments und knüpft immer wieder direkt an ihm an, so wie beispielsweise die Rede vom Weltgericht nach Mt 25,31–46 auf die Kultkritik von Jes 58 zurückgreift: Der Weltenrichter urteilt die Menschen danach, ob sie Hungernden zu essen, Dürstenden zu trinken, Kranke geheilt, Fremden ein Zuhause gegeben und Gefangene als Menschen behandelt und auf diese Weise ihm selbst gedient haben. Dazu passt der Spruch aus der Bergpredigt: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr!, wird ins Himmelreich hineinkommen, sondern wer den Willen meines Vaters tut“ (Mt 7,21), d. h. die Torah achtet (vgl. Mt 7,23).

---

<sup>14</sup> Zum Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit vgl. auch Rafael Aguirre – Francisco Javier Cormenzana, Gerechtigkeit, in: Ignacio Ellacuría – Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. 2, Luzern 1996, 1181–1219, bes. 1198–1201; Dietmar Mieth, Barmherzigkeit, in: Thomas Schreijäck u. a. (Hg.), *Horizont Weltkirche. Erfahrungen – Themen – Optionen und Perspektiven*, Ostfildern 2012, 176–194, bes. 184–189. – Im Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik vom 13.–31. Mai 2007 in Aparecida heißt es: „Der Herr zeigt uns durch seine Gesten der Barmherzigkeit, dass die barmherzige Liebe verlangt, allen, deren Leben in irgendeiner Hinsicht verletzt wird, in bedrängenden Notlagen Hilfe zu geben. Zugleich aber müssen wir mit anderen Instanzen bzw. Institutionen zusammenarbeiten, um die Strukturen auf nationaler und internationaler Ebene gerechter zu gestalten [...]. Barmherzigkeit ist stets unentbehrlich, aber sie darf nicht zu einem ‚Circulus vitiosus‘ beitragen, der das Funktionieren eines ungerechten Wirtschaftssystems aufrechterhält. Deshalb bedürfen die Werke der Barmherzigkeit der Ergänzung durch das Streben nach wirklicher sozialer Gerechtigkeit, die den Lebensstandard aller Bürger anhebt und sie zu Subjekten ihrer eigenen Entwicklung macht.“ Aparecida 2007 (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007, 214f. (Nr. 384f.).

## 1.2. Neues Testament

Auch der neutestamentliche Beitrag zur Gerechtigkeitsfrage kann hier nicht erschöpfend behandelt werden.<sup>15</sup> Zwei Aspekte sollen in gebotener Kürze hervorgehoben werden: Zum einen der zentrale Stellenwert der Gerechtigkeit in der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu von Nazaret und zum anderen die paulinische Lehre von der Rechtmachung des sündigen Menschen durch Gott.

Das Kapitel über das Wirken Jesu in seinem Buch *Una teología arrodillada e indignada* – deutsch könnte man das mit „Eine Theologie, die niederkniet und aufsteht (sich empört)“ übersetzen – leitet der spanische Theologe F. Javier Vitoria Cormenzana mit folgendem Summarium ein:

„Jesus von Nazaret verband auf unvergleichliche Weise den Dienst am Glauben mit dem Dienst an der Gerechtigkeit. Seine gläubige Identität fand seinen theoretischen und praktischen Ausdruck in der Weise seiner Lebensgestaltung, die Gott in der Praxis der Gerechtigkeit mit dem Nächsten und mit dem Armen erkennen ließ. So überliefert es die synoptische Tradition und so halten es die johanneischen Schriften in Erinnerung. Folgerichtig gab dieser prophetische Dienst Jesu von Nazaret dem in Armut gehaltenen und unterdrückten Volk Anlass zur Hoffnung und zum Widerstand. Und später erzeugte die Erinnerung an sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung in den ersten christlichen Gemeinden, die gesellschaftlich marginalisiert waren und religiös und politisch verfolgt wurden, Kraft, Mut und Hoffnung. In beiden geschichtlichen Situationen wurde in Worten und Taten Zeugnis gegeben vom Handeln Gottes in der Geschichte, das bestrebt war, die Welt von ihren Wurzeln her zu erneuern, das heißt, sie umzustürzen oder zu revolutionieren [so wie es das Magnificat Marias besingt (vgl. Lk 1,51–53), Anm. N. M.]“<sup>16</sup>.

Die sozialgeschichtliche Forschung hat es ermöglicht, Jesus mitsamt seiner Verkündigung und seinem Wirken im Kontext seiner Zeit und Umwelt besser zu verorten und sich so u. a. auch die soziale Sprengkraft, die darin lag, zu vergegenwärtigen. Nur zu gut war Jesus von seinem langjährigen Zusammenleben mit den Landbewohnern Galiläas – Landarbeitern und Handwerkern – her mit deren Lebenssituation vertraut.

„Armut, Unterdrückung und Ausbeutung der Mehrheit der Bevölkerung, kontrastiert vom Reichtum der Römer und ihrer Kollaborateure, prägte das Gesamtbild von Palästina zur Zeit Jesu.“<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Vgl. dazu ausführlicher Baumann, Gerechtigkeit (s. Anm. 11), 181–232; Ansorge, Gerechtigkeit (s. Anm. 11), 139–175; Lukas Bormann, Gerechtigkeitskonzeptionen im Neuen Testament, in: Witte (Hg.), Gerechtigkeit (s. Anm. 11), 69–97 (Lit.); Vitoria Cormenzana, Teología (s. Anm. 11), 85–119.

<sup>16</sup> Vitoria Cormenzana, Teología (s. Anm. 11), 85f. (eigene Übersetzung).

<sup>17</sup> Ulrich Duchrow, Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungstheologische Perspektiven, München 2013, 93.

Konfrontiert mit dem dadurch erzeugten Leiden der Mehrheit, das sich u. a. physisch zu Hunger und vielerlei Krankheiten auswuchs, und durch es berührt, aktualisierte Jesus in seinem öffentlichen Auftreten die Offenbarung des gerechten und besonders das Leid der Armen und Entrechteten mitempfinden-den Gottes. An die Schrift und die Propheten anknüpfend, sagte er eine Herrschaft eben dieses Gottes an, die eine totale Umkehrung der herrschenden Verhältnisse – sowohl mit Blick auf die innere Einstellung der Menschen als auch hinsichtlich der Weise ihres Umgangs miteinander – mit sich bringt, kurz: die Gerechtigkeit Gottes auf Erden zum Durchbruch kommen lässt. Dies geschieht allerdings nicht spektakulär durch einen Kraftakt „von oben“ her, sondern in einem langsamen und gedeihlichen Wachstumsprozess von unten her.

„Wo Jesus auftritt, können Menschen wieder atmen, können Menschen wieder aufste-hen, der Blinde kann wieder sehen, der an die Wand Gedrückte wird in die Mitte ge-stellt, dem Ausgestoßenen wird Gemeinschaft angeboten.“<sup>18</sup>

Jesus setzt sich für eine Weise des Umgangs miteinander ein, die sich völlig anders gestaltet als die Abläufe des Zusammenlebens, wie sie nach den üblich gewordenen sozialen Mustern erfolgen: Die Rangunterschiede greifen nicht mehr bzw. werden auf den Kopf gestellt, wie es sich etwa in der Wertschät-zung der – damals wehrlosen – Kinder, der Vorzugsstellung der Armen gegen-über den Reichen, der gleichberechtigten Stellung von Frauen und Männern, der empathischen Zuwendung zu den Sündern und Sünderinnen, der beson-deren Aufmerksamkeit für die, die geläufiger Meinung nach als verloren abge-schrieben waren, u. Ä. m. dokumentiert. Nicht die Konkurrenz um den ersten Platz und die damit verbundene Macht geben den Ton an, sondern gegensei-tiger Dienst und Solidarität bilden die leitenden Maximen für das Zusammen-leben. Eine Praxis der Gerechtigkeit setzt sich durch, die sich von der Sorge leiten lässt, dass allen das Lebensnotwendige für sie selbst und die ihnen An-vertrauten zur Verfügung steht und niemandem die Partizipation an einem sol-chen Zusammenleben vorenthalten wird (vgl. z. B. das Gleichnis von den Ar-beitern im Weinberg Mt 20,1–16). In diesem Zusammenhang beharrte Jesus im Anschluss an die Kultkritik der Propheten auch darauf, dass „alle noch so religiösen Einrichtungen, heißen sie nun Gesetz oder Tempel oder Sabbat oder Staat oder was auch immer, [...] sich am Kommen des Reiches zu be-messen“<sup>19</sup> haben und das heißt an der Frage, ob sie letztlich dem Wohl und Heil der Menschen – sowohl je individuell als auch kollektiv – zugutekommen oder nicht.

<sup>18</sup> Hermann-Josef Venetz, *Die Bergpredigt. Biblische Anstöße*, Düsseldorf – Freiburg/Schw. 1987, 124f.

<sup>19</sup> Hermann-Josef Venetz, *Er geht euch voraus nach Galiläa. Mit dem Markusevangelium auf dem Weg*, Freiburg/Schw. 2005, 81.

Aus der ihm zuteilgewordenen Erfahrung des Gottes seiner Vorfahren, den er vertrauensvoll mit *Abba* anredete, verkündigte Jesus nicht nur das Reich Gottes, sondern lebte es auch konsequent und war bestrebt, gemeinsam mit den ihm nachfolgenden Jüngern und Jüngerinnen des Reich Gottes zu antizipieren und wenigstens ein Stück weit zum erfahrbaren Lebensraum werden zu lassen. „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit“ (Mt 6,33) war seine Leitdevise für diese neue Art der Konvivenz, basierend auf den Prinzipien der Geschwisterlichkeit und Gleichheit – in Absage an jeglichen Paternalismus. Frauen werden nicht länger diskriminiert, sondern sind als gleichberechtigte Partnerinnen anerkannt und integriert. Was man hat – sowohl materiell als auch ideell –, wird miteinander geteilt.

Dass es diese Art von Konvivenz, wie sie von Matthäus in der Bergpredigt (Mt 5–7) gleichsam manifestartig dargelegt worden ist, alles andere als leicht hat, tatsächlich miteinander gelebt zu werden, zeigt sich daran, dass es bereits in der Umgebung Jesu selbst zu menschlich bedingten Irrungen und Wirrungen gekommen ist. Darüber hinaus ruft sie alle jene auf den Plan, die sich im „Anti-Reich“ (Jon Sobrino) eingerichtet haben und die damit verbundenen Privilegien mit aller Macht verteidigen – bis hin zur Ausrottung ihrer Störenfriede, wie es Jesus am eigenen Leib hat erleben müssen. So oder so: Gottes Reich errichten zu wollen, übersteigt menschliches Vermögen. Es in Gang zu bringen und zu vollenden, bleibt Gott allein vorbehalten. Doch sind die Menschen eingeladen, an seiner Auferbauung mitzuwirken, durch Beten und Tun des Gerechten, so wie sie in der Bergpredigt zusammenbuchstabiert sind.

Wenn auch erheblich anders akzentuiert, da nicht bei der Verkündigung Jesu einsetzend, sondern von seinem Tod und seiner Auferweckung her ausgehend, kennzeichnet das Nachdenken von Paulus darüber, was die Gerechtigkeit Gottes gegenüber den der Sünde verfallenen Menschen ausmacht, die gleiche Logik. Paulus steht – konkret erfahrbar für ihn unter der Herrschaft des römischen Imperiums, die die Unterworfenen unter Strukturen der Gewalt und des Tötens einbindet – unter dem Eindruck der Macht der Sünde. Sie steht im kontradiktorischen Widerspruch zu der Gerechtigkeit Gottes und führt die Menschheit deswegen konsequenterweise ins Verderben. Doch indem, so Paulus' Argumentation, Jesus den Fluch der Sünde auf sich genommen und die Forderung der Gerechtigkeit für uns und an unserer Stelle erfüllt hat – vollzogen in seinem Kreuzestod und angenommen in seiner Auferweckung durch Gott –, hat er den Menschen den Druck zu ihrer eigenen Selbstrechtfertigung abgenommen und ist ihnen zur Gerechtigkeit geworden. Durch ihn, den gerechten Gottes, sind die Menschen nicht nur gerecht gesprochen, sondern gerecht gemacht worden. Sie sind damit ihrerseits fähig zu Werken der Gerechtigkeit und zum Einsatz für Gerechtigkeit in der Welt. Die Gemeinden waren für

Paulus die Orte, an denen etwas von diesem befreiten und gerechten Umgang miteinander exemplarisch sichtbar werden sollte (vgl. Röm 14,1 – 15,13).

Wenn bis hierhin das Verweilen in der Bibel relativ lang gedauert hat, dann ist das aus der Absicht heraus geschehen, den Stellenwert der Gerechtigkeits-thematik in ihr deutlich werden zu lassen. Ohne die Vielfalt der Annäherungen daran innerhalb der biblischen Schriften nivellieren zu wollen, können als Grundzüge ausgemacht werden:

1. Das Gottsein des sich darin offenbarenden Gottes erweist sich an seiner Gerechtigkeit.
2. Diese Gerechtigkeit ist es, die Menschen zum wahren Leben und Zusammenleben verhilft.
3. Diesem Zuvorkommen aufseiten Gottes korrespondiert aufseiten der Menschen das Tun des Gerechten.
4. Dieses Tun besteht darin, den „anderen Menschen die Lebensqualität zuzubilligen, die man für sich selbst möchte, und deshalb besonders dafür sich einzusetzen, daß solches Leben auch denen zuteil werde, denen es in der Gesellschaft verweigert wird“<sup>20</sup>, also – um es formelartig auszudrücken – in der Kombination von Goldener Regel und Eintreten für die Armen und Benachteiligten.
5. Das Gerechte so zu tun, heißt, Gott zu erkennen, ist – um einen von Karl Rahner geprägten Begriff aufzugreifen – „Mystagogie“, ganz konkret.

## 2. Der Stellenwert von Gerechtigkeit im aktuellen theologischen und kirchlichen Bewusstsein

Es kann hier nicht nachverfolgt werden, wie die biblische Gerechtigkeitsthematik im Zuge der Kirchen- und Theologiegeschichte rezipiert worden ist und welche Variationen sie dabei durchlaufen hat – mitsamt den skandalösen Verfälschungen, zu denen es dabei gekommen ist.<sup>21</sup> Zumindest mit Blick auf das in unseren Breiten derzeit vorherrschende Bewusstsein in Theologie und Kirche ist nüchtern festzustellen, dass sie zumindest nicht den Stellenwert hat wie in der Bibel und der dort vorfindlichen Breite. Im Vergleich dazu stellt nämlich etwa die traditionelle Erörterung der Gerechtigkeit Gottes im Rahmen der Rechtfertigungslehre eine Engführung dar. Die Behandlung der Gerechtigkeit als Tugend wurde im Zuge der Ausdifferenzierung der Theologie schwer-

<sup>20</sup> Ebach, Auf dem Pfade (s. Anm. 4), 182.

<sup>21</sup> Vgl. überblicksartig Volker Leppin, „Gerechtigkeit“: Entwicklungslinien in der Kirchengeschichte, in: Witte (Hg.), Gerechtigkeit (s. Anm. 11), 99–123.

punktmäßig der Moraltheologie zugewiesen und später zusätzlich der Sozialethik mit der Folge, dass sich die übrigen theologischen Disziplinen dadurch entlastet wähnten, sich intensiver mit ihr zu beschäftigen zu müssen.

Eindringlich hat Johann Baptist Metz auf diese Lücke in der theologischen Reflexion aufmerksam gemacht. Ich zitiere einige Passagen aus einem Vortrag, den er im Januar 2012 in der Katholischen Akademie in München gehalten hat.<sup>22</sup>

„Deus caritas est, ‚Gott ist Liebe‘ betonte die erste große Enzyklika Benedikt XVI. ‚Gott ist Liebe‘ gilt mit vollem Recht als Hauptwort christlicher Verkündigung. Doch es gibt da noch einen zweiten biblischen Gottesnamen, der auch in der neutestamentlichen Gottesbotschaft Wiederhall und Bestätigung findet und der deshalb auch nicht aus dem Gedächtnis der Christen verschwinden darf: Deus et iustitia est, ‚Gott ist (auch) Gerechtigkeit‘ [...]. Für den christlichen Glauben ist Gerechtigkeit nicht nur ein politisches, nicht nur ein sozialetisches Thema, sondern ein strikt theologisches: eine Glaubensauskunft über Gott und seinen Christus. [...] An der Wurzel des biblischen Glaubensbekenntnisses schlummert immer eine unabgeholte Gerechtigkeitsfrage, die Frage nach der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden im geschichtlichen Leben der Menschen.“<sup>23</sup>

Wurde aber, so fragt Metz an,

„bei der Theologiewerdung des Christentums die die biblische Tradition zutiefst beunruhigende Frage nach der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden nicht zu schnell verwandelt und zu ausschließlich umgesprochen in die Frage nach der Erlösung der Schuldigen? Die christliche Erlösungslehre dramatisierte die Schuldfrage und entspannte die Leidensfrage im Christentum. Lähmte das aber nicht die elementare Empfindlichkeit für das Leid der Anderen und verdüsterte das nicht die biblische Vision von der großen Gottesgerechtigkeit, der doch nach Jesus aller Hunger und Durst zu gelten hat? Haben sich also die Christen von der Provokation der biblischen Gerechtigkeitsfrage vielleicht zu schnell und zu früh verabschiedet?“<sup>24</sup>

Bei der Gerechtigkeitsfrage geht es, so betont Metz weiter, nicht bloß um das Äußere des Glaubens, sondern zutiefst um sein Inneres; beides gehört zusammen:

„Der christliche Glaube ist jedenfalls ein gerechtigkeitssuchender Glaube. Gewiss, Christen sind dabei immer auch Mystiker, aber eben nicht ausschließlich im Sinne einer spirituellen Selbsterfahrung, sondern auch im Sinne einer spirituellen Solidaritätserfahrung. Sie sind vor allem ‚Mystiker mit offenen Augen‘. Ihre Mystik ist keine antlitzlose Naturmystik. Sie ist vielmehr eine antlitzsuchende Mystik, die in die Begegnung mit dem Anderen, vorweg mit dem Antlitz der Unglücklichen und der Opfer führt. Sie gehorcht in

---

<sup>22</sup> Vgl. Johann Baptist Metz, Christliche Spiritualität in dieser Zeit, in: zur debatte 4/2013, 17–20; vgl. ausführlicher dazu ders., Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg/Br. 2006; ders., Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht, Freiburg/Br. 2011.

<sup>23</sup> Metz, Christliche Spiritualität (s. Anm. 22), 17.

<sup>24</sup> Metz, Christliche Spiritualität (s. Anm. 22), 18.

erster Linie der Autorität der Leidenden. Die in diesem Gehorsam aufbrechende und sich abzeichnende Erfahrung wird für diese antlitzsuchende Gerechtigkeitsmystik zum irdischen Vorschein der Nähe Gottes in seinem Christus: ‚Herr, wann hätten wir dich je leidend gesehen ...?‘ heißt es in der sog. Kleinen Apokalypse Matth 25. ‚Und er antwortete ihnen: Wahrlich, ich sage euch, was ihr einem dieser Geringsten getan habt, habt ihr mir getan.‘<sup>25</sup>

So sehr dieser Spruch sich auf die unmittelbare Hilfeleistung bezieht, so folgern daraus Konsequenzen auch mit Blick auf die Strukturen, die solche Hilfeleistungen dauernd erforderlich werden lassen. Nach Metz muss darum die mystische Komponente der Gerechtigkeitsfrage mit ihrer politischen in untrennbarem Zusammenhang gesehen werden.

„Die Mystik der Mitleidenschaft, der Compassion [...] ist mystisch und politisch zugleich. Sie ist insofern ‚mystisch‘, als sie eine Grenzerfahrung der Unantastbarkeit, der ‚Abso-lutheit‘ und in diesem Sinne eine Art ‚Gotteswitterung‘ sein kann. Und ist und bleibt gleichzeitig ‚politisch‘, weil in diesen zwischenmenschlichen ‚Unterbrechungserfahrungen‘ die verletzlichen und verletzten Anderen in einer letzten Unverletzlichkeit sichtbar werden können, in jener Unverletzlichkeit des Menschen, die eigentlich unser gesamtes politisches Bewusstsein und Handeln zu prägen hätte: ‚Die Würde des Menschen ist unantastbar.‘<sup>26</sup>

Was an diesen Ausführungen von Metz besticht und weswegen ich sie habe zu Wort kommen lassen, sind zum einen die Erinnerung an die Bindung des biblischen Gottesglaubens an das Tun des Gerechten, zum anderen das Aufzeigen der Einheit von Mystik und Politik, die sich in diesem gläubigen Tun vollzieht, und zudem die Einschärfung, dass dieses Glaubensverständnis auch heute noch – oder gerade heute – angesichts der herrschenden Verhältnisse in unserer Welt höchst aktuell und in heilsamer Weise provozierend ist.

Diese zuletzt genannte Aktualität und Dringlichkeit der Erinnerung an das biblische Vermächtnis besteht insbesondere in den Perspektiven, die sie an die Hand gibt, um die Gerechtigkeitsfrage heute anzugehen, also in der vorrangigen Option für die, die auf der Schattenseite unseres Globus zu leben verdammt sind, was immerhin die große Mehrheit seiner Bevölkerung ausmacht, weiterhin in der Überzeugung, dass für alle genug zum Leben da ist, wenn man es gerecht miteinander teilt, und schließlich in der gläubigen Gewissheit, dass Gerechtigkeit und Solidarität über die ethische und politische Dimension hinaus auf einen alles Handeln erst ermöglichenden Grund oder Horizont verweisen.<sup>27</sup> Diese Perspektiven regen theoretisch dazu an und fordern praktisch dazu auf, ein Ordnungsdenken, das sich von gegebenem Recht

<sup>25</sup> Metz, *Christliche Spiritualität* (s. Anm. 22), 18.

<sup>26</sup> Metz, *Christliche Spiritualität* (s. Anm. 22), 18

<sup>27</sup> Der letzte Passus ist formuliert im Anschluss an Elisabeth Gräß-Schmidt, *Gerechtigkeit systematisch-theologisch*, in: Witte (Hg.), *Gerechtigkeit* (s. Anm. 11), 125–155, hier 136.

leiten lässt, zu überschreiten und auf die Schaffung eines den im Zuge der Globalisierung sich stellenden Herausforderungen gerecht werdendes, im wahrsten Sinne des Wortes not-wendiges Recht hinzuwirken. Sie lassen nicht einfach hinnehmen, was die Propaganda vonseiten Politik und Ökonomie einzubläuen versucht, nämlich dass es keine Alternativen zu dem derzeit aller Welt aufoktroierten neoliberalen Kurs gebe. Demgegenüber ist es von der Sache her in der Tat zutreffend, wenn der spanische Theologe José Ignacio González Faus meint, dass das vom Sozialforum übernommene Motto „Eine andere Welt ist möglich“ das zum Ausdruck bringt, worum es der biblischen Rede vom Reich Gottes geht, und damit zugleich den Ort angibt, wo bzw. an welcher Seite heute Christen und Christinnen in ihrem Einsatz für Gerechtigkeit und Solidarität agieren bzw. zu agieren hätten.<sup>28</sup>

Übrigens würde es den Tatsachen nicht gerecht, wenn man behaupten würde, in Sachen Gerechtigkeit kirchlicherseits völlige Fehlanzeige vermelden zu müssen. Im Gegenteil, führt man sich einmal nur das vor Augen, was in der Zeit nach dem letzten Konzil an Einsatz für eine gerechtere Welt seitens der Kirchen und von Christen und Christinnen, einzeln sowie in Initiativen, Bewegungen, Projekten etc., nicht selten auch Seite an Seite mit Anders- und Nichtgläubigen, zu verzeichnen ist, kommt eine eindrucksvolle Liste zustande.<sup>29</sup> Die diesbezüglichen Impulse der politischen Theologie und der Befreiungstheologie haben vielfältige praktische Wirkungen gezeitigt. Bis in lehramtliche Dokumente hinein hat das Eingang gefunden.

Das Problem ist nur, dass dieses Engagement und die daraus erwachsenen kirchlichen Dokumente und theologischen Beiträge in unseren Breiten sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche aus welchen Gründen auch immer so gut wie nicht registriert werden, zumindest nicht mit nachhaltiger Auswirkung auf das allgemeine kirchliche Bewusstsein und die von ihm geprägte Praxis.

Auch in der Theologie sind noch längst nicht alle Hausaufgaben erledigt. Um im gegenwärtigen strittigen Diskurs über Gerechtigkeit als Gesprächspartner ernst genommen zu werden, muss sie sich einem zweifachen Erfordernis stellen: Zum einen ist im Gespräch insbesondere mit neueren Gerechtigkeitstheorien zu prüfen, ob und inwieweit ein von der biblischen Tradition gespeistes Gerechtigkeitsverständnis an sie anschlussfähig ist, was nicht heißt, dass es in ihnen aufgeht.<sup>30</sup> Zum anderen gehört angesichts der Komplexität des Gerech-

---

<sup>28</sup> Vgl. José Ignacio González Faus, *Otro mundo es posible ... desde Jesús*, Maliaño 2010; Vitoria Cormenzana, *Teología* (s. Anm. 11).

<sup>29</sup> Siehe im Anhang S. 159–161.

<sup>30</sup> Vgl. z. B. Heinrich Bedford-Strohm, *Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit*, Gütersloh 1993; Elisabeth-Gräß-Schmidt, *Gerechtigkeit* (s. Anm. 27); Walter Kerber – Klaus Westermann – Bernhard Spörlein, *Gerechtigkeit*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 17, Freiburg/Br. u. a. 1981, 8–75; Boniface

tigkeitsdiskurses – er reicht von der Ökonomie bis zur Ökologie, von der Gender- bis zur Bildungsfrage u. a. m – der jeweils notwendige Sachverstand dazu, um sich kompetent dazu äußern zu können.<sup>31</sup> Hinzu kommt Folgendes: Wenn Gerechtigkeit tatsächlich ein zentrales Thema der gesamten Theologie ist, kann sich keine Einzeldisziplin entziehen.<sup>32</sup> Vor allem stehen hier genuin theologische Probleme an, die die Dogmatik tangieren. Welche Folgen zeitigt es etwa für die Gotteslehre, wenn der biblische Befund ernst genommen wird, dass Gerechtigkeit ein entscheidendes Merkmal der Göttlichkeit des biblischen Gottes ist? Was heißt es für die Christologie, wenn gilt, dass in Jesus Christus die Gerechtigkeit dieses Gottes (vgl. 1 Kor 1,30) offenbar geworden ist?<sup>33</sup> Welche Neuakzentuierungen gewinnt die Ekklesiologie einschließlich der Sakramentenlehre – auf die beispielhaft noch zurückzukommen sein wird –, wenn ernst genommen wird, dass die primäre Aufgabe der Nachfolgegemeinschaft Jesu darin besteht, das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen (vgl. Mt 6,33)?<sup>34</sup> Und wie müsste entsprechend die rechtliche Verfassung der Kirche aussehen – bis hin zu ihrer Rechtsprechung?<sup>35</sup>

---

Mabanza Bambu, Gerechtigkeit kann es nur für alle geben. Eine Globalisierungskritik aus afrikanischer Perspektive, Münster 2009; Dietmar Mieth, Ethik der Gerechtigkeit. Ansätze, Prinzipien, Kriterien, in: ders. – Paul Magino (Hg.), Vision Gerechtigkeit? Konziliarer Prozeß und Kirchliche Jugendarbeit, Düsseldorf o. J. (1992), 12–32; Jürgen Werbick, Die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten. Gerechtigkeit als Grundbegriff der Befreiungstheologie aus der Perspektive der „Ersten Welt“, in: Peter Eicher – Norbert Mette (Hg.), Auf der Seite der Unterdrückten?, Düsseldorf 1989, 54–89.

<sup>31</sup> Vgl. Dietmar Mieth (Hg.), Solidarität und Gerechtigkeit. Die Gesellschaft von morgen gestalten, Stuttgart 2009; Marianne Heimbach-Steins (Hg.), Ressourcen – Lebensqualität – Sinn. Gerechtigkeit für die Zukunft denken, Paderborn 2013; Bischof Reinhard Marx (Hg.), Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht, Freiburg/Br. 2006; Gerechtigkeit. Visionen vom Reich Gottes (Jahrbuch Mission 2011), Hamburg 2011.

<sup>32</sup> Vgl. dazu anregend Witte (Hg.), Gerechtigkeit (s. Anm. 11).

<sup>33</sup> Vgl. dazu Vitoria Cormenzana, Teología (s. Anm. 11), bes. 121–153; vgl. auch Jon Sobrino, Christologie der Befreiung, Mainz 1998; ders., Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer, Ostfildern 2008..

<sup>34</sup> Vgl. Vitoria Cormenzana, Teología (s. Anm. 11), 155–198; González Faus, Mundo (s. Anm. 28), 251–322; Urs Eigenmann, Kirche in der Welt dieser Zeit, Zürich 2010; Norbert Mette, Christliche Gemeinde im Horizont des Reiches Gottes, in: Matthias Sellmann (Hg.), Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle, Freiburg/Br. u. a. 2013, 226–244.

<sup>35</sup> Auch innerhalb der Kirche und somit für die Gestaltung des Kirchenrechts gilt das Prinzip der katholischen Soziallehre, dass das Üben von Barmherzigkeit, so notwendig es von Fall zu Fall ist, nicht die Schaffung gerechter Verhältnisse ersetzen kann.

### 3. Die Einheit von Beten und Tun des Gerechten, von Gratuität und Einsatz für ein Leben für alle – eine praktisch-theologische Herausforderung

„Gerechtigkeit“, so leitet Ursula Roth ihren Beitrag zu einem entsprechenden Themenband ein, „ist auf den ersten Blick kein einschlägiger Begriff der praktisch-theologischen Diskussionslandschaft.“<sup>36</sup> Dieser nüchternen Feststellung wird man kaum widersprechen können. Um dann doch etwas dazu schreiben zu können, hat sie für ihren Beitrag zum einen erkundet, wie Gerechtigkeit als Thema in der Predigt, in der Liturgie insgesamt, in seelsorgerlichen Gesprächen sowie im Religionsunterricht vorkommt. Zum anderen fragt sie, wo von der jeweiligen Praxis her Gerechtigkeit sich als Reflexionsperspektive für deren theoretische Durchdringung nahelegt, und macht dafür zwei Bereiche aus: das diakonische Handlungsfeld, bei dem man es unweigerlich mit der Frage nach der sozialen Gerechtigkeit zu tun bekommt, sowie das religionspädagogische Handlungsfeld, innerhalb dessen sich die Frage nach der Bildungsgerechtigkeit stellt. Zusätzlich kommt sie auf das Handlungsfeld der Kirchenleitung (Kybernetik) zu sprechen, in dem nicht selten die Gewährleistung von Beteiligungsgerechtigkeit für alle Kirchenmitglieder zum Problem wird.

So wichtig dies auch ist, dass die Praktische Theologie ihr Augenmerk darauf richtet, dass und wie Gerechtigkeit in den verschiedenen kirchlichen Handlungsfeldern zum Thema wird und dass sie sich darüber hinaus selbst-reflexiv vergewissert, inwieweit diese mit der allgemeinen Gerechtigkeitsfrage in Berührung kommen, ist mit Verweis darauf der theologischen Bedeutung dieses Themas noch längst nicht Genüge getan. Denn es bleibt letztlich, um es zugespitzt zu formulieren, in den beiden genannten Zugangsweisen ein Thema bzw. eine Reflexionsperspektive neben anderen, kommt zu anderen additiv hinzu – und das kann, wenn andere Themen als wichtiger erscheinen, auch entfallen oder in den Hintergrund treten. Im Gegensatz zum Tun des Gerechten dürfte wohl mit dem Thema Beten und allem, was dazu gehört (Gottesdienst, Frömmigkeit etc.), nicht so umgegangen werden.

Demgegenüber ist mit dem biblischen Befund geltend zu machen, dass Gerechtigkeit ein fundamentales theologisches Thema ist, dass es für den Glauben an Gott, der selbst Gerechtigkeit ist, konstitutiv ist. Das heißt, dass das Tun des Gerechten nicht bloß eine Vollzugsform des Glaubens neben dem Beten ist, sondern dass beide konstitutiv für eine gläubige Praxis und engstens miteinander verwoben sind. Johann Baptist Metz hat eindrucksvoll aufgezeigt,

---

<sup>36</sup> Ursula Roth, „Gerechtigkeit“ – Thema und Leitperspektive der Praktischen Theologie, in: Witte (Hg.), *Gerechtigkeit* (s. Anm. 11), 187–216, hier 187. Vgl. zum Folgenden den gesamten Artikel.

dass und wie ein Sich-Einlassen auf die Gerechtigkeit Gottes nicht nur auf soziale Aktion drängt, sondern zugleich ein spiritueller Prozess ist, ein Prozess der Umkehr von der eigenen Selbstgefälligkeit hin zum in Unrecht und Leid gehaltenen Anderen. Ähnlich hat es Hans-Joachim Sander formuliert:

„Gottes Gerechtigkeit ins Angesicht schauen bedeutet [...] für die Kirche und ihre Mitglieder einen doppelten Prozess, dessen eine Richtung nach innen zeigt und dessen andere Richtung nach außen weist: die eine, die Außen-Richtung ist gesellschaftlich und politisch markiert, die andere, die Innen-Richtung dagegen spirituell und religiös geprägt.“<sup>37</sup>

Beide Richtungen gehören zusammen. Wo sie auseinandergerissen werden, geraten beide, sowohl das Beten als auch das Tun des Gerechten in eine Schiefelage. Um es formelhaft auszudrücken: Handeln ohne spirituelle Verankerung – wie auch immer – artet leicht in einen blinden Aktionismus aus; Kontemplation ohne Aktion läuft Gefahr, nur um das eigene Seelenheil zu kreisen.

Für die Praktische Theologie stellt sich somit die Aufgabe, auf der Grundlage entsprechender biblischer und dogmatischer Einsichten herauszuarbeiten, wie diese Einheit von Beten und Tun des Gerechten alle kirchlichen Vollzüge durchzieht.<sup>38</sup> Das sei abschließend exemplarisch an dem kirchlichen Vollzug deutlich gemacht, der die Quelle und den Höhepunkt allen kirchlichen Tuns (vgl. SC 10) bildet, der Liturgie, speziell der Eucharistie.

Wenn das Geschehen in ihr mit dem Begriff „Wandlung“ umschrieben wird, so ist es verkürzt, wenn dieses nur als innerliche Wandlung verstanden wird; Eucharistie hat es auch mit einer Wandlung der Welt zu tun, in der wir leben und die mit Jesus, seinem Leben, seiner Hinrichtung und seiner Auferweckung bereits angefangen ist.<sup>39</sup> Das lässt sich treffend an den Symbolen des eucharistischen Geschehens deutlich machen: Wenn beispielsweise die beiden Gestalten der Eucharistie Brot und Wein als Früchte der Erde und der menschlichen Arbeit gewürdigt werden, dann kann das nicht ausgesprochen werden ohne Blick darauf, wie die Erde beschaffen ist, auf der Korn, Weinstöcke und

---

<sup>37</sup> Hans-Joachim Sander, Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht, in: „Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht“. Impulsreferat zum Motto des Deutschen Katholikentags 2006 in Saarbrücken vom 26.1.2005, Ms. des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, 5–8, hier 5 (online unter: Saarbruecken.Katholikentag.de/Programm/Gedankenleitwort\_050329.pdf).

<sup>38</sup> Am konsequentesten entspricht diesem Postulat das praktisch-theologische Konzept von Urs Eigenmann [Kirche (s. Anm. 34)]. Das Stichwort „Sozialpastoral“ steht vorbildlich für das Tun des Gerechten als integrativem Bestandteil pastoralen Handelns; die integrale Verbindung mit dem Beten ist demgegenüber bislang zwar nicht völlig außer Blickweite, aber unterbelichtet. Vgl. dazu weiterführend Beiträge von Ottmar Fuchs, Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit, Regensburg 2009.

<sup>39</sup> Vgl. zum Folgenden ausführlicher Manuel Díaz Mateos, La justicia que brota de la fe, Lima 2012, 54–67; vgl. auch Norbert Mette, Der Preis der Orthodoxie, in: KatBl 134 (2009), 163–168.

alles, was sonst Menschen zum Leben benötigen, gepflanzt werden, unter welchen Bedingungen die Arbeit beim Ernten, beim Backen von Brot und beim Keltern von Wein erfolgt und wie die Produkte verteilt werden. Wenn die Eucharistie in Form einer Mahlgemeinschaft gefeiert wird, kann nicht außer Acht bleiben, wem Zutritt zu dieser Feier gegeben wird – nicht zuletzt angesichts der skandalösen Weise, wie und mit wem Jesus Mahlgemeinschaft praktiziert hat – und wie es mit dem Miteinanderteilen bestellt ist, und zwar sowohl bei der Feier des Herrenmahls selbst (vgl. 1 Kor 11,17–34) als auch nach diesem Mahl. Vom früheren Generaloberen des Jesuitenordens Pedro Arrupe ist der Satz überliefert: „Wenn es in einem Teil der Welt Hunger gibt, bleibt unsere Eucharistiefeier in allen Teilen der Welt irgendwie unvollständig.“<sup>40</sup> Wenn nach Paulus (1 Kor 10,16f.) die Teilnahme am eucharistischen Mahl durch die Teilhabe am Leib Christi Einheit untereinander in eben diesem Leib bewirkt, heißt das nicht, dass damit alle Unterschiede unter den Personen aufgehoben sind. Im Gegenteil, gerade Paulus ist es, der die Verschiedenheit und damit Vielfalt der in der Gemeinde existierenden Charismen hervorhebt (vgl. 1 Kor 12). Es kommt nach ihm nur darauf an, dass diese nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern sie miteinander zur Auferbauung des Ganzen dienen, also gerade aus der Verschiedenheit heraus eine Einheit wächst. Indem die Kirche eine solche Einheit mit Gott und der Menschen untereinander lebt, wird sie der Welt zum Vorbild und trägt sie über ihre Reihen hinaus zur Überwindung der Trennungen bzw. Spaltungen aufgrund von Klasse, Rasse und Gender bei (vgl. LG 1; Gal 3,28). Es beginnt ganz augenfällig sich etwas in dieser gespaltenen Welt zu wandeln.

Das sog. *Lima-Dokument* bringt in gediegener Weise die verschiedenen Facetten der Eucharistie wie folgt zusammen:

„Die Eucharistie umgreift alle Aspekte des Lebens. Sie ist ein repräsentativer Akt der Danksagung und Darbringung für die ganze Welt. Die eucharistische Feier fordert Versöhnung und Gemeinschaft unter all denen, die als Brüder und Schwestern in der einen Familie Gottes betrachtet werden, und sie ist eine ständige Herausforderung bei der Suche nach angemessenen Beziehungen im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben. [...] Alle Arten von Ungerechtigkeit, Rassismus, Trennung und Mangel an Freiheit werden radikal herausgefordert, wenn wir miteinander am Leib und Blut Christi teilhaben. Durch die Eucharistie durchdringt die alles erneuernde Gnade Gottes die menschliche Person und Würde und stellt sie wieder her. Die Eucharistie nimmt den Gläubigen hinein in das zentrale Geschehen der Geschichte der Welt. Als Teilnehmer

---

<sup>40</sup> Zitiert nach Díaz Mateos, *Justicia* (s. Anm. 39), 56 (eigene Übersetzung). Vgl. auch den Abschnitt IV.3 „Für die Tischgemeinschaft mit den armen Kirchen“ im Synodenbeschluss „Unsere Hoffnung“, in: Ludwig Bertsch u. a. (Hg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe*. Bd. I, Freiburg/Br. u. a. 1976, 84–111, hier 109f.

der Eucharistie erweisen wir uns daher als unwürdig, wenn wir uns nicht aktiv an der ständigen Wiederherstellung der Situation der Welt und der menschlichen Lebensbedingungen beteiligen.“<sup>41</sup>

Würde sich nicht in der Tat etwas wandeln, wenn ein solches Verständnis von Eucharistie verstärkt in die Herzen und Köpfe der Gläubigen einsickern würde? Und ist es nicht überfällig, dass es sich die Praktische Theologie angelegen sein lässt, Anstöße dazu zu geben? Geht es doch hierbei um nichts anderes als um das, was der Synodenbeschluss *Unsere Hoffnung* den „Preis unserer Orthodoxie“<sup>42</sup> nennt.

#### 4. Zum Schluss

„Das Problem der Gerechtigkeit in der Welt ist das zentrale Problem der Weltgesellschaft von heute, und die Verwirklichung der Gerechtigkeit unter den Menschen ist das Kernstück der biblischen Botschaft. Die Gerechtigkeit verwirklichen heißt, Gott kennen und ihn also lieben. Wenn es keine Gerechtigkeit unter den Menschen gibt, wird auch Gott ignoriert. Deswegen sagt die Konferenz von Medellin, daß ‚dort, wo soziale, politische, ökonomische und kulturelle Ungerechtigkeiten bestehen, auch das Geschenk des Friedens, das der Herr uns anbietet, abgelehnt wird, ja mehr noch, der Herr selbst zurückgewiesen wird‘. Die Gerechtigkeit, als Heiligkeit verstanden, als Gabe des Herrn, ist das eigentliche Fundament der sozialen Gerechtigkeit. Aber diese ist ihrerseits die notwendige und unersetzliche Antwort auf die erste. Für die Verwirklichung der Gerechtigkeit unter den Menschen zu kämpfen bedeutet, damit anzufangen, auch dem Herrn gerecht zu werden. Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten sind untrennbar.“<sup>43</sup>

In diesem Abschnitt aus einem Dokument der Peruanischen Bischofskonferenz aus dem Jahre 1971 finde ich das, wozu ich mit meinen Ausführungen habe beitragen wollen, noch einmal prägnant zusammengefasst.

---

<sup>41</sup> Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt/M. – Paderborn 1982, 24 (Nr. 20). – Diese ganzheitliche Sichtweise von Eucharistie findet sich auch in neueren Dokumenten des katholischen Lehramtes; verwiesen sei auf die Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* von Papst Johannes Paul II. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 159, Bonn 2003), auf das Apostolische Schreiben *Mane nobiscum domine* von Papst Johannes Paul II. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 167, Bonn 2004, bes. 20ff.) sowie auf das Nachsynodale Apostolische Schreiben *Sacramentum Caritatis* von Papst Benedikt XVI. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 177, Bonn 2007, bes. 116–124); vgl. auch die Enzyklika *Deus caritas est* von Papst Benedikt XVI. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171, Bonn 2005, bes. 21–27) sowie den Schlussabschnitt der Predigt von Papst Benedikt XVI. bei der Eucharistiefeier zum Abschluss des XX. Weltjugendtages 2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 169, Bonn 2005, 85–90, hier 89f.)

<sup>42</sup> *Unsere Hoffnung* (s. Anm. 40), 110.

<sup>43</sup> Zitiert nach Norbert Greinacher, *Christliche Rechtfertigung – gesellschaftliche Gerechtigkeit* (Theologische Meditationen 31), Zürich u. a. 1973, 43.

## Anhang

### *Übersicht über christliches und kirchliches Engagement und über entsprechende Dokumente in Sachen Gerechtigkeit in den letzten 50 Jahren (ohne Anspruch auf Vollständigkeit)*

Begonnen sei mit Blick auf die katholische Kirche in Deutschland mit dem Verweis auf das Bischöfliche Hilfswerk *Misereor*, 1958 vom Kölner Kardinal Frings vorausschauend gegründet, das sich seitdem in konkreten Projekten für mehr Gerechtigkeit vor Ort in den benachteiligten Regionen der Welt einsetzt und auch hierzulande entsprechende Bewusstseinsarbeit betreibt, aber, sieht man einmal von den Spenden ab, mit nur wenig Resonanz in der kirchlichen Öffentlichkeit. Ähnliches gilt für die anderen, ebenfalls u. a. in der Gerechtigkeitsfrage engagierten kirchlichen Werke wie *Adveniat*, *Renovabis* und *missio*. Zu erwähnen ist weiterhin die Deutsche Kommission *Justitia et pax* mit ihren vielfältigen Aktivitäten im Bereich der Entwicklungs-, Friedens- und Menschenrechtspolitik, die auch wissenschaftlich begleitet und vertieft werden. Auf der *Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* ist neben anderen ein Text zum Thema *Der Beitrag der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland für Entwicklung und Frieden* erarbeitet und beschlossen worden.<sup>44</sup> Obwohl ihm bescheinigt werden kann, dass er sich mit Blick auf das in ihm zur Sprache kommende Problembewusstsein auf der Höhe der Zeit bewegt, gehört er zu den am wenigsten rezipierten Texten dieser Synode. Die Frage, wie es konkret in Deutschland um Gerechtigkeit und Solidarität bestellt ist, spielte eine zentrale Rolle in dem gemeinsamen vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz 1997 veröffentlichten Sozialwort *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*<sup>45</sup>, das aus einem breit angelegten Konsultationsprozess hervorgegangen ist; auch dazu blieb die Resonanz innerhalb der katholischen Kirche sehr begrenzt, sieht man von den Sozialverbänden ab. Anders als in der ehemaligen DDR und teilweise auch in der westdeutschen evangelischen Kirche zeitigte der 1983 vom Ökumenischen Rat der Kirchen angestoßene *Konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung*<sup>46</sup> mit seinen Europäischen Versammlungen 1989, 1997 und 2007 sowie der Weltversammlung im Jahre 1990 in den katholischen Gemeinden in der Bundesrepublik kaum Widerhall. Gruppierungen, die sich im Sinne dieses Prozesses engagieren, finden sich – wenn es sie überhaupt gibt bzw. wenn sie nicht längst „ausgewandert“ sind – am Rande des landläufigen katholi-

---

<sup>44</sup> Vgl. Der Beitrag der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland für Entwicklung und Frieden, in: Bertsch u. a. (Hg.), Synode I (s. Anm. 40), 470–510.

<sup>45</sup> Vgl. 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 o. J. (1997).

<sup>46</sup> Vgl. überblicksartig Norbert Mette, Art. Konziliarer Prozess, in: Lexikon der Religionspädagogik Bd. I (2001), 1093–1098.

schen Mainstreams vor.<sup>47</sup> Ohne sich davon entmutigen lassen, ist auf Initiative des *Deutschen Katholischen Missionsrats*, einer Einrichtung der missionarisch tätigen Orden, unter dem Motto *Leben in Fülle für alle! ein Aufruf für eine prophetische Kirche* gestartet worden, der sich viele engagierte Katholiken und Katholikinnen angeschlossen haben. Sie wollen damit die katholische Kirche in Deutschland insgesamt dazu verpflichten, sich stärker in Sachen der globalen Gerechtigkeit zu engagieren.<sup>48</sup>

Auf weltkirchlicher Ebene steht seit der Enzyklika *Rerum novarum* von 1891 die Frage der sozialen Gerechtigkeit im Mittelpunkt der kirchlichen Sozialverkündigung. Durch den von Papst Johannes XXIII. eingeleiteten und vom *Zweiten Vatikanischen Konzil* in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* aufgenommenen Wandel in deren Argumentation – von der naturrechtlichen zur stärker biblischen Fundierung – gewann diese auch an theologischem Gehalt und Gewicht. Indem die katholische Kirche in Lateinamerika – beginnend mit der *Zweiten Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats 1968 in Medellin*<sup>49</sup> – sich der massiven Herausforderung bewusst wurde, die die himmelschreiende Ungerechtigkeit auf diesem Kontinent für sie bedeutet, und sie diese als strukturell bedingt wahrnahm und -nimmt, wurde für sie das Bemühen um Schaffung von sozialer Gerechtigkeit zum zentralen Anliegen, und zwar auf allen Ebenen ihres Wirkens in einem bemerkenswerten Zusammengehen von konkreter Projektarbeit und politisch-theologischer Reflexion, von Befreiungspastoral und Befreiungstheologie. Unzählige hat in den letzten Jahrzehnten dieser Kampf um Gerechtigkeit ihr Leben gekostet – für viele bis heute kein Grund zur Resignation, sondern im Gegenteil ein Ansporn, von diesem Kampf nicht nachzulassen – um Gottes und der Menschen willen.

Das Thema *Gerechtigkeit in der Welt* stand auch auf der Tagesordnung der *Römischen Bischofssynode von 1971*. In ihrem Schlusssdokument<sup>50</sup> machte sie unmissverständlich klar, welchen konstitutiven Stellenwert dieses Thema für die Sendung der Kirche hat: „Für uns sind Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt wesentlicher Bestandteil der Verkündigung der Frohen Botschaft, d. i. der Sendung der Kirche zur Erlösung des Menschengeschlechts und zu seiner Befreiung aus jeglichem Zustand der Bedrückung.“ (6) Bemerkenswert an diesem Dokument ist nicht zuletzt die Offenheit, mit dem es selbstkritisch das Wirken der Kir-

<sup>47</sup> Vgl. Franz Nuscheler u. a., *Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis*, Mainz 1995; Karl Gabriel – Monika Treber (Hg.), *Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Herausforderung für die kirchliche Pastoral und Sozialethik*, Mainz 1998.

<sup>48</sup> Vgl. unter: [www.leben-in-fuelle-fuer-alle.de](http://www.leben-in-fuelle-fuer-alle.de).

<sup>49</sup> Vgl. unter den Beschlüssen dieser Generalversammlung insbesondere die Dokumente *Gerechtigkeit* und *Frieden*, in: *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellin und Puebla* (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn o. J. (1979), 22–40.

<sup>50</sup> Vgl. *De justitia in mundo* (1971), in: *Texte zur katholischen Soziallehre*, Bornheim – Kevelaer <sup>8</sup>1992, 495–517. – Dieses Dokument wird übrigens im *Kompendium der Soziallehre der Kirche* (hg. vom Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Freiburg/Br. 2006) nicht berücksichtigt.

che am Maßstab der Gerechtigkeit misst und in dieser Hinsicht gravierende Ver-säumnisse benennt (vgl. 40–63).

Erwähnenswert sind auch die 32. und 34. *Generalkongregation des Jesuitenordens* (1974/75 und 1995)<sup>51</sup>, auf denen dieser die Förderung der Gerechtigkeit zu einem zentralen Element des Dienstes am Glauben erklärt bzw. bekräftigt hat, und zwar herausgefordert durch die Spaltung der Welt „durch Ungerechtigkeit, die nicht nur von einzelnen Menschen begangen wird, sondern auch eingedrungen ist in sozio-ökono-mische und politische Institutionen und Strukturen, die das Leben der Nationen und der internationalen Gemeinschaft beherrschen“<sup>52</sup>. In dieser herrschenden Ungerech-tigkeit, die unter verschiedenen Formen die Würde und Rechte des Menschen als Gottes Abbild und als Brüder und Schwestern Christi leugne, wird ein „praktischer Atheismus, eine Leugnung Gottes“ gesehen. Der Kult des Geldes, des Fortschritts, des Prestiges, der Macht bringe die Sünde der institutionalisierten Ungerechtigkeit hervor, die zur Knechtschaft führe, auch zur Knechtschaft des Unterdrückers, und zum Tod.<sup>53</sup> Als Skandal wird angeprangert, „dass der Mensch eine gerechtere Welt schaffen könnte, es aber nicht will“<sup>54</sup>. Die ideellen und materiellen Kosten, die der Ein-satz zur Förderung der Gerechtigkeit als „innerer Bestandteil der Evangelisierung“<sup>55</sup> mit sich bringe, seien nicht einzelnen Ordensangehörigen zu überlassen, sondern vom ganzen Orden zu tragen.<sup>56</sup> Dem diesem Orden angehörige Papst Franziskus ist die Betonung der engen Beziehung zwischen Glaube und Gerechtigkeit ein besonde-res Anliegen.<sup>57</sup>

Norbert Mette, Prof. i. R. Dr. theol., Dr. theol. h. c.  
Liebigweg 11a  
D-48165 Münster  
E-Mail: norbert.mette(at)freenet(dot)de

<sup>51</sup> Vgl. Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, München 1997; die folgenden Zitate sind dem *Dekret 4* der 32. Generalkongregation entnommen, das den Titel trägt: *Unsere Sendung heute – Dienst am Glauben und Förderung der Gerechtigkeit*, in: ebd., 224–246. Vgl. auch Heiner Geißler, *Glaube und Gerechtigkeit*, Würzburg 2004.

<sup>52</sup> *Dekret 4* (s. Anm. 51), 224 (Nr. 6).

<sup>53</sup> Vgl. *Dekret 4* (s. Anm. 51), 232 (Nr. 29).

<sup>54</sup> *Dekret 4* (s. Anm. 51), 231 (Nr. 27).

<sup>55</sup> *Dekret 4* (s. Anm. 51), 233 (Nr. 30).

<sup>56</sup> Vgl. *Dekret 4* (s. Anm. 51), 237 (Nr. 46–50).

<sup>57</sup> Vgl. bes. sein Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* vom 24.11.2013 (Bonn 2013).