

Keine echte Evangelisierung ohne soziale Gerechtigkeit

von Leopold Neuhold

Zusammenfassung

Der Einsatz für die Armen, Schwachen, Entrechteten, Kranken, ja Krüppel ist ein prägender Zug christlicher Kirchen. Soll das Streben nach sozialer Gerechtigkeit von dem Bemühen um Evangelisierung getrennt werden? Menschliches Wohlergehen ist integrativer Bestandteil der Missionierungsaktivitäten, menschliche Entwicklung unverzichtbarer Bestandteil von Evangelisierung. Insofern ist die Integration von Evangelisierung und Streben nach sozialer Gerechtigkeit notwendig. Im Horizont des Evangeliums aber ist Gerechtigkeit zu weiten durch Versöhnung, durch die Betrachtung des Verhältnisses von Liebe und Gerechtigkeit und durch die Aufforderung Jesu, uns als Nächste zu erweisen.

Schlüsselbegriffe

- Caritas
- Gesellschaft
- Gerechtigkeit
- Evangelisierung
- Option für die Armen

Abstract

Support of the poor, the weak, the disenfranchised, the sick, and even the crippled is a defining trait of Christian churches. Should the quest for social justice be separated from the evangelization effort? Human welfare is an integrative element of missionizing activities, and human development is an indispensable element of evangelization. In this respect it is necessary to integrate evangelization and the quest for social justice. In the context of the Gospel, however, justice should be expanded through reconciliation, the consideration of the relationship between love and justice, and Jesus' exhortation that we prove ourselves to be neighbors to others.

Keywords

- Caritas
- Society
- Justice
- Evangelization
- Option for the poor

Sumario

El compromiso con los pobres, débiles, vejados, enfermos y tullidos es una característica esencial de las Iglesias cristianas. ¿Se debe separar la lucha por la justicia de la evangelización? El bienestar del hombre es una parte integral de la actividad misionera, la promoción humana es un componente indispensable de la evangelización. La integración de evangelización y lucha por la justicia es por tanto necesaria. Pero en el horizonte del evangelio, la justicia incluye también la reconciliación, la consideración de la relación entre amor y justicia así como la exhortación de Jesús de portarnos como prójimos.

Conceptos claves

- Caritas
- Sociedad
- Justicia
- Evangelización
- Opción por los pobres

1 Einleitung

In seinem Aufsatz »Eine Welt ohne Christus« kommt Heinrich Böll auf die Unzulänglichkeit der Christen zu sprechen, die nicht die Welt überwunden, sondern sich von ihr haben überwinden lassen, und spricht dann von dem Alptraum einer Welt, in der die Gottlosigkeit konsequent praktiziert wird und in der der Mensch in die Hände des Menschen fällt. Wörtlich schreibt er: »Nirgendwo im Evangelium finde ich eine Rechtfertigung für Unterdrückung, Mord, Gewalt; ein Christ, der sich ihrer schuldig macht, ist schuldig«, um fortzufahren: »Unter Christen ist Barmherzigkeit wenigstens möglich, und hin und wieder gibt es sie: Christen; und wo einer auftritt, gerät die Welt in Erstaunen. 800 Millionen Menschen auf dieser Welt haben die Möglichkeit, die Welt in Erstaunen zu setzen. Vielleicht machen einige von dieser Möglichkeit Gebrauch.« Dann folgt ein bemerkens-

wertes Geständnis: »Selbst die allerschlechteste christliche Welt würde ich der besten heidnischen vorziehen, weil es in einer christlichen Welt Raum gibt für die, denen keine heidnische Welt je Raum gab: für Krüppel und Kranke, Alte und Schwache. Und mehr noch als Raum gab es für sie: Liebe für die, die der heidnischen Welt als nutzlos erschienen und erscheinen.«¹

Der Einsatz für die Armen, Schwachen, Entrechteten, Kranken, ja Krüppel ist – auch wenn sie oft dagegen verstoßen haben – ein prägender Zug christlicher Kirchen. Das zeigt sich etwa an folgender Notiz aus der Kirchengeschichte. Nachdem Papst Sixtus II. und sechs seiner Diakone am Anfang der valerianischen Christenverfolgung hingerichtet worden waren, wurde auch der Archidiakon Laurentius gefangen genommen. Von ihm forderte Kaiser Valerius die Herausgabe der Kirchenschätze. Dafür sollten ihm Freiheit und Leben geschenkt werden. Laurentius erbat sich drei Tage Zeit, um die Schätze der Kirche einzusammeln. Während dieser Zeit verteilte er das ganze Vermögen der Kirche unter die Armen und Kranken. Diese führte er dann vor den Kaiser und zeigte auf sie mit den Worten: »Das ist der unvergängliche Schatz der Kirche.« Laurentius wurde 258 hingerichtet.

Und es sind die Werke der Barmherzigkeit, die dem zum Endgericht kommenden Weltenrichter als Beurteilungskriterium dafür dienen, wer zum Heil gerufen ist. »Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben, ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben [...]« (Mt 25,35). Auf die erstaunte Frage, wann sie den Herrn hungrig gesehen und ihm zu essen gegeben hätten, antwortet der Herr schlicht und einfach: »Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25,40). Es war also nicht in der unmittelbaren Absicht der Geretteten, im Nächsten Gott zu dienen, sondern sie setzten einfach die Tat als Nächste für den Nächsten. Das ist der einfache Inhalt des Evangeliums und Zeichen des Anbruchs des Reiches Gottes, des Kommens des Messias, wie aus der Antwort Jesu an die Jünger des Johannes des Täufers, ob er der Messias sei, zu erkennen ist: »Blinde sehen wieder und Lahme gehen; Aussätzige werden rein, und Taube hören; Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet« (Mt 11,5). Für die und mit denen zu sein, die der Barmherzigkeit bedürfen, das macht aus einer Position der Schwäche stark – und das stellt Kirche in den Bezug Gottes, von dem Maria im Magnificat sagt: »[...] er stürzt die Mächtigen vom Throne und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben, und lässt die Reichen leer ausgehen« (Lk 1,52f).

Evangelium bedeutet offensichtlich Ermächtigung jener, die keine Macht haben, die Verkündigung des Reiches Gottes macht aus Armen Reiche, in der Besenkung liegt die Ermächtigung. Und darin besteht der Zuspruch des Heils: Aus denen, die entsprechend der Herkunft des Begriffes »arm« beziehungslos sind – »arm« in seiner etymologischen Wurzel, wie sie sich in der Wortgruppe »orphanos« = verwaist zeigt, bedeutet ja beziehungslos –, werden in Beziehungen Genommene, solchen, die keine oder kaum Möglichkeiten haben, werden im Heilszuspruch Möglichkeiten eröffnet, die sie selig, vollkommen machen, nicht aus sich heraus, sondern in der Offenheit für Beziehung und Hilfe.

Und hier liegt das Feld der Herstellung von sozialer Gerechtigkeit, die ein Eröffnen von Möglichkeiten für solche, die keine Möglichkeit haben, bedeutet. Es werden ja nicht diese Situationen, die arm machen, selig gesprochen, sondern die Menschen, denen in ihrer Situation Möglichkeiten eröffnet werden und die für diese Möglichkeiten sich öffnen, und Menschen, die sie eröffnen.

¹ Heinrich BÖLL, Eine Welt ohne Christus, in: Karlheinz DESCHNER (Hg.), *Was halten Sie vom Christentum?*, München 1957, 21f.

² Vgl. Daniel BELL, *Die Zukunft der westlichen Welt*, Frankfurt a. M. 1972, 13.

Gilt dieses jetzt nur auf den konkreten personalen Einsatz von Mensch zu Mensch bezogen, auf die direkte Hilfe für die hungrig Gewordenen, in Bezug auf den, der obdachlos geworden ist? Oder gilt es auch in Bezug auf Schaffung von Strukturen, die es verhindern oder wenigstens erschweren, dass jemand arm, hungrig, obdachlos wird? Wie weit soll Caritas in diesem Herstellen von sozialer Gerechtigkeit gehen? Ist sie nur reparierend und therapierend im Einsatz für die durch unsere Systeme und in unseren Systemen an den Rand Gedrängten, nur für die, die arm geworden sind? Im traditionellen Sinn steht ja Caritas oft im Zeichen der Therapie der Probleme, die durch die Verwerfungen unserer Gesellschaft entstanden sind. Als Liebedienst setzt Caritas traditionellerweise dann ein, wenn der Notstand eingetreten ist und der Mensch beispielsweise von Schwierigkeiten nach Naturkatastrophen, nach und in Kriegen betroffen ist. Ihre Stärke liegt in der Spontaneität. Liebe, die nach verbreiteter Meinung über die Gerechtigkeit hinausgeht, fragt nicht nach dem Warum des Helfens, sondern kennt nur das »Dass«, dass etwas geschieht, um des Menschen unmittelbare Not zu behandeln. Caritas wird nicht in diesem Sinne politisch, dass sie Interessen von Parteien und Parteiungen für ihr Handeln geltend machen würde, sondern sie handelt, weil es um Menschen geht – und darin liegt das Element der Evangelisierung. In der konkreten Hilfe wird die Gute Botschaft sichtbar. Caritas als Liebestat kennt insofern keine Grenzen.

Wie steht es aber um die Gerechtigkeit, die sich nicht auf die Therapie festschreiben lässt, sondern die im Bemühen um soziale Gerechtigkeit Strukturen verändern, zum Teil auch schaffen muss, über die der Ausgleich der Interessen in einer Art und Weise erfolgen soll, die jedem das Seine zuerkennt, also keinen auf der Strecke lässt? Wenn wir auf die Propheten des Alten Testamentes schauen, so geht es ihnen in der Bekämpfung des Rechtsbruches um Rechtsspruch, um ein gerechtes Gerichtssystem, weit darüber hinaus auch um ein Sozialsystem, das menschliche Opfer zu verhindern vermag. Politische Theologie wurde im Alten Testament entwickelt als eine Art des Einsatzes, der auch für das Neue Testament gilt, nun verschärft im eschatologischen Raum des Schon und Noch-Nicht. Diesen Raum zu einem Raum der Gerechtigkeit auszugestalten, in dem Liebe effizient wirksam werden kann, das ist wesentliche Aufgabe. Dieses Bemühen um soziale Gerechtigkeit darf aber nicht auf Politik oder Recht beschränkt sein, sondern muss religiöse Perspektiven, die darüber hinausgehen und mit dem Begriff »Evangelisierung« bezeichnet werden können, eröffnen. Damit gibt es ein Feld der Zusammenarbeit im Blick auf Aufgaben, die diese Sphäre überschreiten.

Dieses Überschreiten der Sphären ist nun oft verbunden mit einem Eindringen in politische oder wirtschaftliche Bereiche. Dieses Eindringen ist oft mit der Warnung vor der Gefahr eines solchen Vorgehens verknüpft, mit der daraus folgenden Forderung, sich aus diesen politischen Zusammenhängen herauszuhalten. Dieser Anspruch kann verschieden interpretiert werden, wie auch die Forderung, Evangelisierung mit Schaffung von Gerechtigkeitsstrukturen zu verbinden, unterschiedlich verstanden werden kann. So soll der Hintergrund dieser Fragen auf der Grundlage der christlichen Gesellschaftslehre kurz zu erhellen versucht werden.

2 Trennungsmodelle von Evangelisierung und Herstellung von sozialer Gerechtigkeit

Funktionale Differenzierung ist ein wesentlicher Trend in der Entwicklung zur Moderne und Postmoderne. Im Auseinanderfallen der Bereiche, wie es Daniel Bell² benennt, treten die einzelnen gesellschaftlichen Bereiche in ihre Eigengesetzlichkeiten und werden in ihrer Autonomie wahrgenommen. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen

Konzils spricht in diesem Zusammenhang von der richtigen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten. Die einzelnen Bereiche wie Wirtschaft, Politik, Kultur oder Religion folgen ihren je eigenen Entwicklungsbedingungen und können so ihre volle Wirksamkeit entfalten. In *politiciis politiciis*, in *oeconomicis oeconomice*, im Politischen den Sachgesetzmäßigkeiten des Politischen, im Wirtschaftlichen denen der Wirtschaft zu folgen, dies bedeutet, sachgerecht und auch effizient zu handeln, und macht einen wesentlichen Teil einer positiven Entwicklung der einzelnen Bereiche aus. Diese Entwicklung führte nun auch dazu, Evangelisierung als ein religiöses Anliegen von politischen Ambitionen fernzuhalten, und das in vielen Fällen zu Recht. Denn Evangelisierung unter politischer Ägide, das hat nicht nur der Kirche, sondern auch den Menschen nur zu oft geschadet, und Politik wie auch Kirche können ihr Wirken für die Entwicklung der Menschen nur eingeschränkt zur Geltung bringen, wenn sie zu anderen Bereichen in Abhängigkeit stehen, manchmal richten sie sich in dieser gegenseitigen Abhängigkeit gegen die Menschen. Dies geschah und geschieht etwa dann, wenn die Für und Wider gegen ein bestimmtes Modell sozialer Gerechtigkeit Parteiungen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft entstehen lassen und daraus Konflikte resultieren, die mit politischen Instrumenten ausgetragen werden. Diese Trennungsmodelle sollen nun unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden.

2.1 Evangelisierung ohne Ausrichtung auf soziale Gerechtigkeit

Dem Differenzierungsmodell folgend, wird Religion der Tendenz nach von den übrigen Bereichen getrennt, Kirche zieht sich tendenziell aus Politik und Wirtschaft zurück, auch um den Platz für ihr Wirken im religiösen Bereich frei zu machen und den religiösen Bereich vom »schmutzigen Geschäft der Politik« etwa frei zu halten. Der in solcher Tendenz gelegene Zug zur Spiritualisierung führt dann Religion oft weg von der Einbindung in gesellschaftliche Bereiche zur »reinen« Religion und in weiterer Folge zur bindungsfrei gehaltenen Spiritualität.³

Um es an einem Beispiel zu zeigen: Im spirituellen Kurs am Wochenende, zu dem sich Manager versammeln, wird im Suchen nach einer spirituellen Gegenwelt der Alltag ausgeklammert, Zeit und Ort werden für die spirituelle Erfahrung »reserviert«, sich zu überschreiten bedeutet in sich zu münden, auch um nicht von den Sorgen des Alltags berührt zu werden. Dem spirituellen Schwärmen in diesem ausgegrenzten Bereich entspricht dann ein nüchterner und von Religion unberührter Alltagsbereich. Als ich beispielsweise im Zusammenhang mit dem Erscheinen des Sozialhirtenbriefes der österreichischen Bischöfe im Jahre 1990 einmal mit einem Mann über eben diesen im Zug diskutieren wollte, sagte mir dieser: »Weißt du was: Religiös bin ich in der Kirche, in der Arbeit bin ich ein Schwein!«

Diese Momente der Segmentierung zeigen sich auf vielen Ebenen des Religiösen: Im Wochenverlauf bleibt der Gottesdienstbesuch am Sonntag, der, in das Wochenende aufgegangen, nun nicht mehr der erste Tag der Woche ist, ohne Bezug zur übrigen Woche,

3 Vgl. dazu: Leopold NEUHOLD, *Religion und katholische Soziallehre im Wandel vor allem der Werte*, Münster 2000, bes. 40ff.

4 Peter J. HENRIOT / Edward P. DEBERRI / Michael J. SCHULTHEIS, *Catholic Social Teaching. Our Best Kept Secret*, Maryknoll/NY 1992.

5 Konrad HILPERT, *Caritas und Sozial-ethik. Elemente einer theologischen Ethik des Helfens*, Paderborn 1997.

6 Volker PABST, *Mission Nächstenliebe. Die religiöse Identität christlicher Hilfswerke verleiht diesen in der humanitären Branche eine Sonderstellung*, in: *Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe*, 20. April 2013, Nr. 91, 7.

die Feste des Kirchenjahres haben ihren strukturierenden Einfluss auf die sie umgebenden Zeiten verloren, Übergangsriten bleiben auf den unmittelbaren Übergang beschränkt. Die Sozialverkündigung wird meist stark zurückgenommen, was sich etwa am verschwindend niedrigen Prozentsatz von Predigten mit Themenschwerpunkten aus der katholischen Soziallehre zeigt. Die katholische Soziallehre wird damit zum »best kept secret«, zum best-gehüteten Geheimnis, wie es mit einem amerikanischen Buchtitel gesagt werden kann.⁴ Der gewählte Zugang zu den Geheimnissen lässt dann die Soziallehre und den Einsatz für soziale Gerechtigkeit zum Geheimnis, sprich zum Ausnahmefall, werden.

Caritas wird dann zu einem Handeln der Unterstützung im eigenen Bereich verkürzt oder höchstens im Typus des von Konrad Hilpert⁵ so genannten Vorfeldschemas wahrgenommen. Dies bedeutet, dass Caritas auf persönliche Unterstützung ohne strukturellen Ausgriff reduziert wird, wenn noch Zeit und Geld dafür vorhanden sind, das Wesentliche bleiben Verkündigung und Sakramentenspendung, das Mysterium muss Entfaltung finden, das Mysterium des Menschen wird dabei aber oft auf das Spirituelle begrenzt und nicht darauf fokussiert.

2.2 Streben nach sozialer Gerechtigkeit mit bewusster Zurückhaltung der Evangelisierungsabsicht

Auf der anderen Seite bildet der soziale Einsatz für viele in der Kirche einen wichtigen Teil des Wirkens von kirchlichen Einrichtungen, nun aber in klarer Abtrennung von einem expliziten Ziel der Evangelisierung. Mission und humanitäre Aktion sollen streng auseinandergehalten werden. Das zeigt sich schon in den kirchlichen Einrichtungen, wo etwa die Entwicklungszusammenarbeit institutionell von den Einrichtungen des Päpstlichen Missionswerkes getrennt ist. Entwicklungszusammenarbeit soll nicht mit missionarischem Wirken verbunden werden, auch um dem Vorwurf zu begegnen, man verfolge mit sozialen Aktionen Missionsabsichten und werde dadurch den Menschen als Menschen nicht gerecht.

Dazu ein Beispiel: Wie Volker Pabst in der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 20. April 2013 unter der Überschrift »Mission Nächstenliebe« schreibt, gilt der Code of Conduct der für ihre Neutralität und Unabhängigkeit bekannten Rosenkreuz-Bewegung als eine Art Gütesiegel für den Sozialeinsatz auch religiöser Organisationen. »Mit der Anerkennung des ›Code of Conduct‹ verpflichten sich humanitäre Organisationen, Hilfsbedürftige ohne Rücksicht auf deren ethnischen, politischen oder religiösen Hintergrund zu unterstützen, Projekte bedarfsorientiert zu gestalten und Hilfe ohne Bekehrungsabsichten etwelcher Art zu leisten.«⁶ Humanitärer Einsatz soll sich also streng an Sachkriterien der Sozial- und Entwicklungsarbeit ausrichten. Im Hintergrund steht hier oft das Problem des »Verbiegens« sozialer Aktion auf der Basis religiöser Werte, was ein sachadäquates Vorgehen behindern kann und in der Geschichte konkret auch oft behindert hat. Im Bemühen, die Menschen zu Kindern Gottes zu machen, ist man ihnen als Menschen oft nicht gerecht geworden.

Dass trotzdem Werte von Organisationen – und das natürlicherweise – in die konkrete Arbeit einfließen, zeigt sich nach Volker Pabst etwa im Blick auf den Umgang mit AIDS oder im Hinblick auf Vergewaltigungsoffer, in Bezug worauf gewisse moralische Kriterien der humanitären Organisationen für die ganz konkrete Vorgehensweise etwa im Blick auf Empfängnisverhütung zum Tragen kommen. Das birgt oft Konfliktstoff in sich; der im konkreten Vorgehen dann oft kompromisshafte Lösungen findet. Pabst schreibt am Schluss seines Artikels: »In der Feldarbeit, die nur mit pragmatischer Kompromissbereitschaft aller Beteiligten funktionieren kann, ist der Spielraum meist noch größer, selbst bei heiklen Fragen. Dies zeigt auch das Beispiel einer Gruppe humanitärer Helfer, die mit etwas Kreativität Vergewaltigungsoffern

gegen die offizielle Linie des Auftraggebers dennoch Präparate zur postkoitalen Empfängnisverhütung zukommen lassen konnte. Mit solch undogmatischem Pragmatismus ist sowohl dem humanitären Gedanken als auch dem Gebot der Nächstenliebe in der Regel wohl am meisten gedient.⁷ Diesen Pragmatismus bespricht Pabst in Bezug auf World Vision und das der Schweizerischen Evangelischen Allianz nahestehende Hilfswerk TearFund.

Hier ergeben sich Fragen, wie etwa folgende: Soll das Streben nach sozialer Gerechtigkeit von dem Bemühen um Evangelisierung getrennt werden – geht das überhaupt? Gilt die Hintanstellung der Bekehrungsabsicht »nur« in Bezug auf religiöse Werte oder auch in Bezug auf konkrete Normen der Nächstenliebe? Ist nicht im Wirken selbst schon Mission mitgegeben? Ich erinnere mich noch gut daran, wie man uns von gewissen Seiten die Absicht, Proselyten zu machen, vorwarf, als wir Hilfsgüter nach Temesvar in Rumänien brachten, in Zusammenarbeit mit der Caritas vor Ort. Hätten wir verschweigen sollen, dass wir mit der Caritas und einem charismatischen Salvatorianer vor Ort zusammenarbeiteten?

Dabei geht es vor allem um die Art der Verknüpfung von Evangelisierung und sozialer Gerechtigkeit: Wird das Bemühen um soziale Gerechtigkeit nur als Vorwand genommen, das Evangelium zu den Menschen zu bringen, sozusagen das Caritative im Sinne der von Konrad Hilpert als Vorfeldschema beschriebenen Positionierung von kirchlichen Aufgaben, die ich schon angesprochen habe, mit der »Vorherrschaft« von Verkündigung und Sakramentspendung und der »Zuführqualität« von Diakonie? Nächstenliebe ist aber in sich eine geforderte Haltung und Tat, nicht erst in Bezug auf Mission und Evangelisierung. Im Gehen der Lahmen und in der Sättigung der Armen zeigt sich die für das Heil geforderte Tat, wie ein Blick auf Mt 25 zeigt. »Wo hätten wir dich gesehen und dir zu essen gegeben« usw., so fragen die zum letzten Gericht versammelten Menschen. Ohne zu wissen, dass wir im Nächsten Gott begegnen, wird es eine Tat an dem Gott repräsentierenden Menschen, dessen Geheimnis nur im menschgewordenen Gott Jesus Christus eine Aufhellung finden kann, weil damit die Ahnung der unermesslichen Würde des Ebenbildes Gottes verbunden ist. Die Motivation der Hilfe muss im nicht funktionalisierten Menschen liegen, weshalb es sich an und für sich verbietet, von Armen oder Behinderten zu reden, wenn in dieser Bezeichnung eine funktionalisierende Beschränkung liegt.

3 Integrationsmodelle von Evangelisierung und sozialem Einsatz

In der Geschichte zeigen sich, wie schon angedeutet wurde, aber auch Modelle einer Integration des Bemühens um Herstellung sozialer Gerechtigkeit in die ganz konkrete Evangelisierung. Missionierung war in manchen Phasen der Geschichte auch von politischen Motiven getragen, oft auch in der besten Absicht, aber in vielen Fällen mit schlimmen Folgen. Menschliches Wohlergehen ist integrativer Bestandteil der Missionierungsaktivitäten, menschliche Entwicklung unverzichtbarer Bestandteil von Evangelisierung. Insofern ist diese Integration von Evangelisierung und Streben nach sozialer Gerechtigkeit notwendig. Dabei stellt sich aber die kritische Frage, über welchen Akteur diese Integration von Evangelisierung und Gerechtigkeitsentwicklung geschah und geschieht. Sehr oft wurde

7 PABST, Mission Nächstenliebe (wie Anm. 6), 7.

8 Fritz HOCHWÄLDER, *Das heilige Experiment*. Schauspiel in 5 Aufzügen, Stuttgart 1987.

9 Isaiah BERLIN, *Das krumme Holz der Humanität*. Kapitel der Ideengeschichte, Frankfurt a. M. 1992, 108.

10 Ebd., 32.

Evangelisierung nämlich von der politischen Macht zur Verfolgung der politischen Ziele vereinnahmt, in Modellen politischer Missionierung, wie sie sich in der Geschichte finden, blieb dann der Mensch mit seinen allgemeinen menschlichen Bedürfnissen oft auf der Strecke, weil er für politische Ziele auch in seinen religiösen Bedürfnissen funktionalisiert wurde und wird.

Die Integration von sozialer Gerechtigkeit und Evangelisierung kann aber auch über religiöse Prämissen verengt werden, wie sich an der Jesuitenmission in Paraguay etwa zeigen lässt und was Fritz Hochwälder⁸ in seinem Schauspiel *Das heilige Experiment* aufzeigt. Dieser Versuch endet im Ausgriff auf utopische Gestaltung, die dann aber trotz teilweiser Einlösung im Scheitern, das vielen Menschen zum Verhängnis wird, endet. Ist der Zustand nach dem Scheitern nicht manchmal schlimmer als der Zustand, der bekämpft werden sollte? Nicht, dass solche Experimente nicht auch wesentliche Entwicklungsschritte bedeutet hätten, sie wurden dann aber in einem utopischen Zugang durch die konkrete Wirklichkeit ausgehöhlt. Werden religiöse Prämissen in politische Kategorien übergeführt, droht die fundamentalistische Verkürzung, die nur den einen Weg der konkreten Gestaltung als den richtigen betrachtet, was dann für die, die sich solcher Evangelisierung widersetzen, fatal werden kann. Es wird dann nur ein bestimmtes Vorgehen, das für richtig und gut erklärt wird, geduldet. Religiös definierte Gerechtigkeit wird zur Verpflichtung. Die Konsequenzen solcher Fundamentalisierung sollen ansatzweise mit Isaiah Berlin gezeigt werden.

In seinem Buch *Das krumme Holz der Humanität* beschäftigt sich Isaiah Berlin, geboren in Riga, von 1957 bis 1967 Professor für Sozialphilosophie und Politische Theorie in Oxford, von 1974 bis 1978 Präsident der Britischen Akademie der Wissenschaften, mit den Zielen und Motiven, die das Handeln der Menschen lenken, und die auch in Gewaltausbrüchen des 20. Jahrhunderts zu Tage treten. Dabei spielt für ihn das Streben nach dem Ideal eine wichtige Rolle. Im Pluralismus verbietet es sich seiner Meinung nach aber, ein Ideal als unumstößlich festzuschreiben. Berlin schreibt dazu: »Wir sind aufgefordert zu erkennen, dass das Leben eine Pluralität von Werten hervorbringt, die gleichermaßen echt, gleichermaßen endgültig und vor allem gleichermaßen objektiv sind; die sich deshalb nicht in einer zeitlosen Hierarchie anordnen oder an Hand eines einzigen absoluten Kriteriums beurteilen lassen!«⁹ Eine solche Haltung, die über die beschreibende Haltung des Pluralismus hinausgeht, verhindert es, Endlösungen zu suchen. Endlösungen stellen nämlich meist die schlimmsten der Lösungen dar, gehen sie doch davon aus, dass die beste aller Lösungen gefunden ist, dass es den besten der Staaten, die beste der Kirchen usw. gibt – und die müssen gerade im verengten religiösen Konzept herbeigezwungen werden. Eine Endlösung würde nun bedeuten, Geschichte abzubrechen, jeden Wandel von Gestaltungen und Werten verneinen zu wollen, und damit auch jeden Wertepluralismus für illegitim zu erklären, einen illusionären Zustand als den richtigen vorzuschreiben, im Bewusstsein, um den besten Zustand, den idealen Zustand, zu wissen und ihn auch schaffen zu können. »Was bleibt uns, die wir über das Wissen verfügen, anderes übrig, als uns bereit zu erklären, sie alle zu opfern?«¹⁰, fragt Berlin sarkastisch. Die, die sich der besten Lösung entgegenstellen, werden dann ausgerottet. Eine religiöse Vereinnahmung von sozialer Gerechtigkeit könnte so nur zu leicht zu einem Aufzwingen von Gerechtigkeitsmodellen auf dem Hintergrund eines postulierten Willens Gottes führen. Die direkte Ableitung von Gerechtigkeit aus religiösen Prämissen artet nur zu leicht in Kompromisslosigkeit und damit oft in höchste Ungerechtigkeit aus.

Isaiah Berlin schreibt dagegen in Bezug auf die dem Pluralismus, der unter religiösem Fanatismus strikt abgelehnt wird, angepassten Konsequenzen: »Deshalb müssen wir uns auf das Vermitteln, auf Kompromisse einlassen – Regeln, Werte, Prinzipien müssen von

Situation zu Situation in wechselndem Grade gegeneinander nachgiebig sein. Utilitaristische Lösungen sind manchmal falsch, aber häufiger, so möchte ich vermuten, heilsam. Das Beste, was man erreichen kann, ist in aller Regel die Aufrechterhaltung eines prekären Gleichgewichtes, das ausweglose Situationen, in denen unerträgliche Entscheidungen zu treffen wären, vielleicht gar nicht erst entstehen lässt – hierin besteht die erste Forderung an eine verträgliche Gesellschaft; hiernach können wir immer streben, auch wenn unser Erkenntnishorizont begrenzt und unser Verständnis für Individuen und Gesellschaften durchaus unvollkommen ist. Eine gewisse Bescheidenheit ist in diesen Dingen wohl angebracht.«¹¹ Solche Kompromisshaftigkeit wird aber im religiösen Zugang zur Politik oft nicht akzeptiert.

Ein solches Denken erfordert nämlich Bescheidenheit, die offen sein lässt für den Dialog um die bessere Lösung und damit für den Dialog, der zum Frieden führen kann, zugleich aber auch Entschiedenheit, die dazu führt, dass man sich nicht im Schwelgen in Werten und übernächsten Schritten genügt, sondern den nächsten, wenn auch unvollkommenen Schritt setzt. Eine humane Gesellschaft wird in vielen kleinen Schritten gewonnen und nicht auf einen Schlag. Gerade der Wertepluralismus kann dazu als Anstoß und Herausforderung dienen, auch als Herausforderung dazu, mit den Menschen »vorsichtiger« umzugehen. »Individuum ineffabile est«, die Person ist unaussagbar, hieß es ja in der Tradition. Der religiöse Fundamentalist dagegen glaubt den neuen Menschen »aussagen« zu können.

In diesem Zusammenhang soll auf Thomas von Aquin¹² Bezug genommen werden, der den Menschen als *homo viator*, als Menschen auf dem Weg, »in statu viatoris« sah. Gegen dieses Auf-dem-Weg-Sein kann sich der Mensch nun auf zweifache Weise versündigen: einmal, indem er glaubt, sein Ziel schon erreicht zu haben, durch die Vermessenheit, »*praesumptio*«, Vorwegnahme, wie sie Thomas nennt, und zum anderen durch die Verzweiflung, die »*desperatio*«, die davon ausgeht, dass das Ziel nie erreicht werden kann. Die dem Auf-dem-Weg-Sein angepasste Haltung ist nach Thomas die Hoffnung, die um das Ziel weiß, die aber auch weiß, dass sehr viele kleine Schritte gesetzt werden müssen, um dem Ziel näherzukommen. Der Christ steht in der Herausforderung, diese tatkräftige Zukunftshoffnung in den politischen Prozess einzubringen, um daraus einen Vermenschlichungsprozess zu gestalten. In diesem Zusammenhang zeigt sich die Gefährlichkeit gewisser politischer Theologien, die Theologien des »Kurzschlusses« darstellen, weil sie unmittelbar aus Religiösem politische Strategien ableiten.

4 Evangelisierung und soziale Gerechtigkeit:

Ein kurzer Blick auf *Gaudium et spes*¹³ auf dem Hintergrund der Grundsätze des sozialen Wirkens der Kirche

In *Gaudium et spes* gibt es nur an einer Stelle den Begriff der Soziallehre. Dieser einmalige Gebrauch findet sich aber an einer markanten und prägnanten Stelle, nämlich in der Nummer 76, wo die Konzilsväter das Verhältnis von Aufgaben des Staates zu denen der Kirche ansprechen und in diesem Zusammenhang erklären, auf Privilegien, Vergünstigungen, insofern sie der Lauterkeit des Zeugnisses widersprechen, verzichten zu wollen. Die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses kann dabei nicht nur den Verzicht auf Privilegien, sondern auch den auf wohlerworbene Rechte fordern. Diesem Verzicht stellen die Konzilsväter nun ihre Aufgaben und die dazu geforderten Freiheitsräume für die Kirche gegenüber. Und in diesem Zusammenhang wird mit der Glaubensverkündigung die Verbreitung der Soziallehre auch auf die gleiche Ebene gestellt, wenn es heißt:

»Immer und überall aber nimmt sie [die Kirche] das Recht in Anspruch, in wahrer Freiheit den Glauben zu verkünden, ihre Soziallehre (*socialium suam doctrinam*) kundzumachen, ihren Auftrag unter den Menschen ungehindert zu erfüllen und auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen.«

Damit nimmt die Kirche in religiöser und sozialer Verkündigung ihre Aufgabe wahr, die ihr wesentlich ist und die zu Anfang der Nummer 76 so formuliert worden ist:

»Die Kirche, die in keiner Weise hinsichtlich ihrer Aufgabe und Zuständigkeit mit der politischen Gemeinschaft verwechselt werden darf noch auch an irgendein politisches System gebunden ist, ist zugleich Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person (*simul signum est et tutamentum transcendentiae humanae personae*).«

Der Mensch kann und darf nicht durch den Staat total erfasst werden, vielmehr werden im Eröffnen des Raumes der Gesellschaft, insbesondere der Zivilgesellschaft, Wirkungsfelder für die Kirche frei, die durch den Staat zu besetzen Totalitarismus, der sich gegen die Person wendet, bedeuten würde. Die Würde der Person in ihrer Transzendenz auf den anderen und Gott hin stellt also den Bezugspunkt für das Wirken der Kirche dar. Die Soziallehre ist ein wesentliches Moment in diesem Eintreten für den Menschen, und zwar den unverkürzten Menschen, der von »Natur aus auf Mitsein angelegt und zugleich zu einer höheren Ordnung berufen ist, die die Natur übersteigt und diese zugleich überwindet«, wie es in der Enzyklika *Mater et magistra* von Johannes XXIII. in der Nummer 219 heißt. Der Mensch, die Person, muss ja nach eben dieser Nummer »der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen« sein, der Protest und die aktive Bekämpfung jeglicher Funktionalisierung des Menschen ohne Beachtung seines über jede Funktion hinausgehenden Selbstzweckes stellt einen Bezugspunkt des Handelns der Kirche dar, die um des Menschen willen da zu sein hat, nicht umgekehrt. Kirche steht in ihrer Soziallehre im Dienst des Menschen. Einsatz für die soziale Ordnung und das Schaffen von sozialer Gerechtigkeit sind also wesentlicher Bestandteil der Evangelisierung. Nach welchen Grundsätzen soll es aber gestaltet werden?

In seiner Publikation *Die Arbeit hat Vorrang*¹⁴ arbeitet Friedhelm Hengsbach drei Grundsätze heraus, die das Grundgerüst für die Sozialverkündigung der Kirche im Blick auf *Gaudium et spes* darstellen und damit den Rahmen für die Beziehung von sozialer Gerechtigkeit und Evangelisierung anzudeuten vermögen: den Ganzheits-, den Differenz- und den Toleranzgrundsatz.

Der *Ganzheitsgrundsatz* geht davon aus, dass das Christentum sich nicht »auf die private, innerliche Dimension des Menschen beschränken«¹⁵ lässt. Politik, Wirtschaft oder Kultur sind wesentliche Entfaltungs-, aber auch Verengungsräume für den Menschen, die nicht nur mit den Sachgesetzmäßigkeiten dieser Räume gestaltet werden können, sondern der Ausrichtung auf das Ganze gelungenen Menschseins bedürfen. Die Menschen dürfen beispielsweise nicht von den genannten Bereichen aufgesogen werden, wollen sie ihr volles Menschsein zur Entfaltung bringen. Deswegen muss sich Kirche an die Orte der Menschen begeben, dorthin, wo sich ihre Sehnsüchte mitunter in Beengungen festlaufen

11 Ebd., 34.

12 Vgl. zur Figur des *homo viator*: Joseph PIEPER, *Lieben, hoffen, glauben*, München 1986, bes. 193ff. und 235ff.

13 Die kirchlichen Sozialdokumente werden zitiert nach: *Texte zur katholischen Soziallehre: Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, hg. v. BUNDESVERBAND DER KATHOLISCHEN ARBEITNEHMERBEWEGUNG DEUTSCHLANDS KAB, Bornheim 1992.

14 Friedhelm HENGSBACH, *Die Arbeit hat Vorrang*. Eine Option katholischer Soziallehre, Mainz 1982, 279ff.

15 HENGSBACH, *Die Arbeit hat Vorrang* (wie Anm. 14), 279.

oder ein Vehikel zur Ausweitung finden können. Dieser Ganzheitsgrundsatz findet sich in der Nummer 1 von *Gaudium et spes* programmatisch zum Ausdruck gebracht, wenn es dort heißt:

»Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden.«

Der homo viator, der sich in seiner Wanderschaft an verschiedenen Orten findet, braucht dort seine Orientierungen und konkreten Hilfen, und Kirche ist darauf verwiesen, sich an diese Orte zu begeben. Insofern muss sie politisch, wirtschaftlich, kulturell usw. werden, um die Ansatzpunkte für das Heil an diesen Orten wahrzunehmen. Nur damit kann Kirche dem Menschen gerecht werden. »Der Mensch ist der Weg der Kirche«. Dieses Motto des Sozialhirtenbriefes der österreichischen Bischöfe¹⁶, das entnommen ist der Antrittsenzyklika Papst Johannes Pauls II., *Redemptor hominis*¹⁷, wo dieser Satz in der Nummer 14 immer wieder aufgegriffen und variiert und verstärkend in: der Mensch »ist der *erste und grundlegende Weg der Kirche*« umformuliert wird, verpflichtet zum Mitgehen mit dem Menschen in den verschiedenen Bereichen.

Weil das Geheimnis des Menschen sich in Christus erhellt – »Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf« (GS 22) –, kann in Bezug auf dieses Geheimnis Christi von der Kirche ein wesentlicher Beitrag zum Gelingen des menschlichen Lebens geleistet werden, nicht indem die Bereiche der Wirtschaft oder Politik auf Christus bezogen werden, sondern indem im Bezug auf den fleischgewordenen Gott die in diesen Bereichen gelegenen Transendenzen aufgezeigt werden.

Der *Differenzgrundsatz* geht davon aus, dass die in der funktionalen Differenzierung zum Tragen gekommene Eigengesetzlichkeit dieser Bereiche geachtet wird. In der Anmerkung 7 in der Nummer 36 von *Gaudium et spes* wird auf Galileo Galilei verwiesen, damit auch eingestanden, dass die Kirche diese Eigenständigkeit nicht immer geachtet hat, was bei manchen die Furcht auslöst, dass diese Eigengesetzlichkeit missachtet wird. Darauf weist die Nummer 36 ja ausdrücklich hin:

»Nun scheinen viele unserer Zeitgenossen zu befürchten, dass durch eine engere Verbindung des menschlichen Schaffens mit der Religion die Autonomie des Menschen, der Gesellschaften und der Wissenschaften bedroht werde. Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, dass die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen

¹⁶ Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs. 15. Mai 1990, hg. v. SEKRETARIAT DER ÖSTERREICHISCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Wien 1990, 2.

¹⁷ Diese Enzyklika wird zitiert nach der Ausgabe: *Die Würde des Menschen in Christus*. Die Antrittsenzyklika »Redemptor hominis« Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Bernhard Häring, Freiburg i. Br. 1979.

¹⁸ HENGSBACH, *Die Arbeit hat Vorrang* (wie Anm. 14), 281.

Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muss. Vorausgesetzt, dass die methodische Forschung in allen Wissensbereichen in einer wirklich wissenschaftlichen Weise und gemäß den Normen der Sittlichkeit vorgeht, wird sie niemals in einen echten Konflikt mit dem Glauben kommen, weil die Wirklichkeiten des profanen Bereichs und die des Glaubens in demselben Gott ihren Ursprung haben. Ja wer bescheiden und ausdauernd die Geheimnisse der Wirklichkeit zu erforschen versucht, wird, auch wenn er sich dessen nicht bewusst ist, von dem Gott an der Hand geführt, der alle Wirklichkeit trägt und sie in sein Eigensein einsetzt.»

Dieser *Differenzgrundsatz* stellt einen Schutz vor bevormundender Fundamentalisierung gewisser Bereiche in religiöser Perspektive dar. Die Bereiche sind in der Schöpfung prinzipiell freigesetzt, und in dieser Freisetzung liegt ja ein wesentlicher Entwicklungsschub, der zum Nutzen der Menschen etwa in der Erleichterung und Humanisierung menschlicher Arbeit durch Technik genützt werden muss – um des Menschen willen. Dies hat zur Folge, dass die Vertreter der christlichen Gesellschaftslehre und auch der Caritas mit den Experten der jeweiligen Bereiche zusammenarbeiten und sich auch selbst in den einzelnen Bereichen sachkundig machen müssen. Im Blick auf den Ganzheitsgrundsatz bedarf es aber auch der »Relativierung« dieser Bereiche auf den ganzen Menschen hin. Diese Verbindung immer wieder einzufordern und einzubringen, bleibt eine wesentliche Aufgabe, denn im Aufgehen in den einzelnen Bereichen, wenn das Ganze im jeweiligen Bereich gefunden werden soll, wird der Mensch entmenschlicht. Der Mensch als Schnittpunktexistenz bedarf der Bündelung im Ganzen seines Menschseins.

Aus der Betonung der Differenz ergibt sich für das Konzil eine gewisse Arbeitsteilung zwischen Klerikern und Laien hinsichtlich des Einsatzes in verschiedenen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Bereichen. »Der religiös-politischen Differenz entspricht eine innerkirchliche Arbeitsteilung. Die Übernahme der weltlichen Aufgaben wird (wenn auch nicht ausschließlich) den Laien zugewiesen.«¹⁸ Nicht nur die geschichtliche Erfahrung zeigt, dass soziale Gestaltung mit geistlicher Macht totalitär zu werden droht und damit die menschlichen Möglichkeiten brutal einschränkt, auch die Tatsache, dass im Durchschnitt Laien die Experten in den verschiedenen wirtschaftlichen, politischen oder gesellschaftlichen Einrichtungen sind, macht diese Zuordnung verständlich, sie wird nur problematisch, wenn daraus eine Unterordnung wird, die die gesellschaftlichen Bereiche, deren Gestaltung den Laien zufällt, als unwesentlich gegenüber den »Heilsbereichen«, die verknüpfungsmäßig und sakramental Domäne der Kleriker sind, abgewertet werden, wenn also nicht bedacht wird, dass auch das über Laien ausgerichtete kirchliche Wirken in diesen Bereichen Heilsbedeutung hat.

Der *Toleranzgrundsatz* schließlich versucht dem instrumentellen Pluralismus, der von einer Vielheit von möglichen gesellschaftlichen Gestaltungen ausgeht, gerecht zu werden. Es gibt nicht *die* Lösung von politischen und sozialen Problemen, schon gar nicht darf sie religiös festgeschrieben werden, jede Lösung bleibt bruchstückhaft, weil sie nur auf beschränkten Analysen aufbaut und nur beschränkte Perspektiven einbringen kann. Auch unter der Prämisse der Eröffnung von Perspektiven bleibt jede Lösung beschränkt, katholische Soziallehre kann damit nur modellhaft Lösungen anbieten und konkret an solchen mitarbeiten, ohne beanspruchen zu können, *die* Lösung gefunden zu haben. So heißt es in der Nummer 43 von *Gaudium et spes*:

»Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge ihnen eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger, und zwar legitim, der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen. Wenn dann die beiderseitigen Lösungen, auch gegen den Willen der Parteien, von vielen andern sehr leicht als eindeutige Folgerung aus der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müsste doch klar bleiben, dass in solchen

Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen. Immer aber sollen sie in einem offenen Dialog sich gegenseitig zur Klärung der Frage zu helfen suchen; dabei sollen sie die gegenseitige Liebe bewahren und vor allem auf das Gemeinwohl bedacht sein.«

Bei aller Gewissenhaftigkeit gibt es also nicht *die* Lösung, die auch von der Autorität der Kirche nicht vorgegeben werden kann. Die konkrete Umsetzung der Prinzipien der Soziallehre führt etwa infolge der unterschiedlichen Sicht der Situation bei gleichen Wertbezügen zu verschiedenen Lösungen. Ethische Urteile sind ja zusammengesetzte Urteile, aus Sach- und Werturteilen, was etwa bei unterschiedlicher Einschätzung der Sachlage, die ja infolge der Wahrscheinlichkeiten, die dem Eintreten verschiedener Entwicklungen zugerechnet werden, nur zu verständlich ist, zu verschiedenen Lösungen führt – berechtigterweise. Neben diese Real- und Idealfaktoren tritt noch der »Realisationsfaktor« Mensch, der in seinem Gewissen entscheiden muss. Die Umsetzung verschiedener Werte erfolgt ja in der Regel nicht mehr durch kirchliche Institutionen, sondern über Einzelne in ihrem Gewissen oder Gruppen. So schrieb etwa Heinrich Fries in der Betrachtung zum 29. Sonntag im Jahreskreis im Sonntags-Schott:

»Heute ist die Kirche nicht mehr wie einst Reichskirche oder Staatsreligion, sie kann sich auf keine andere Macht und Sicherheit stützen als auf die Kraft ihres Auftrages [...], wir kehren in die Zeit christlicher Ursprünge zurück. In dieser Stunde der Kirche, die Verlust und Gewinn ist, hat die Stunde des christlichen Gewissens geschlagen.«¹⁹

Es ist nun aber notwendig, durch Gewissensbildung die Menschen zu befähigen, im Sozialen christliche Werte zur Umsetzung zu bringen. Für diese Umsetzung kann nicht die Autorität der Kirche in Anspruch genommen werden, sondern sie liegt in der Verantwortung des Einzelnen und von Gruppen. Daraus folgt nun, dass nicht konkrete Wertrealisierungen vorgegeben werden können, sondern es müssen Modelle der Umsetzung der Werte erarbeitet werden, Modelle, die nicht als ein für allemal geltend betrachtet werden, sondern als mögliche Realisierungen, die Raum für gemeinsame Weiterentwicklung lassen. Der Einsatz für soziale Gerechtigkeit ist unerlässlich, seine Ausgestaltung innerhalb der Grenzen des Dienstes am ganzen Menschen den Einzelnen und Gruppen überlassen.

5 Unfrisierte Gedanken zur Rolle des Bemühens um soziale Gerechtigkeit als Bestandteil »echter« Evangelisierung

Dass das Bemühen um soziale Gerechtigkeit integrierender Bestandteil echter Evangelisierung ist, dürfte klar geworden sein. Wie aber dieses Zusammen zu gestalten ist, darüber gibt es verschiedene Ansichten. Ich möchte nur ein paar Schlaglichter auf diese Frage richten.

5.1 Die innere Verbundenheit von Evangelisierung und sozialem Einsatz

»Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben.« (Mt 25,34) Diese Worte des Herrn beim Endgericht zeigen die Notwendigkeit des sozialen Einsatzes und seine innerste Verbundenheit mit der religiösen Tat auf, das Soziale ist ein Konstitutivum des Christlichen. In der Verknüpfung der dreifachen Form der Liebe, der Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe liegt das, was das Christentum ausmacht. Dabei ist es bemerkenswert, dass es nicht die

bewusste Verknüpfung von Gottes- und Nächstenliebe ist, die entscheidend ist, wie schon gezeigt worden ist. Die zum Heil Gerufenen stellen ja die erstaunte Frage: »Wann haben wir dich hungrig gesehen?« (Mt 25,37) Die soziale Tat als soziale Tat für den und mit dem Nächsten ist das hier gegebene Heilskriterium, das Antlitz des Anderen als verpflichtendes Phänomen hat religiöse Qualität. Hier liegt ja der innerste Wesenskern der Inkarnation: Als *wahrer Mensch* ist Jesus Christus *wahrer Gott*, die menschliche Handlung wird in die Perspektive Gottes gestellt, eine Perspektive, die offengehalten werden muss, ohne dass sie »erzwungen« werden kann. Und das ist ja auch der innerste Kern des Evangeliums. Jesus Christus ist gekommen, damit Hungrige Sättigung finden, und die Tatsache, dass solches geschieht, ist Zeichen des angebrochenen Reiches Gottes. Es ist also die ganzheitliche Erlösung, die in der Annahme von Menschengestalt durch Gott das Ziel ist. Dabei besagt der dargestellte Ganzheitsgrundsatz, dass es um den ganzen Menschen geht, was bedingt, dass die verschiedenen menschlichen Bereiche, in denen sich Menschsein vollzieht, in die Verkündigung und Verwirklichung des Evangeliums miteinbezogen werden. Die Zusage des Heils, die gute Nachricht, kann im Christentum nicht auf den religiösen Bereich beschränkt bleiben. Dazu kommt, dass Religion, besonders christliche, nicht im Luhmannschen Sinn als Teilbereich neben anderen gesehen werden kann. Dem religiösen Denken eigen ist die Überzeugung vom Eingreifen der Transzendenz in die Immanenz und vom Ausgreifen über die Immanenz hinaus auf die Transzendenz. Ausdifferenzierung und Spezialisierung, wie sie für die Moderne prägend sind, gelten in Bezug auf Religion nur eingeschränkt. So hält etwa Andreas Dorschel fest, dass es Religion um der Religion willen nicht gebe. Dorschel wörtlich: »Aber was wäre die Religion um der Religion willen? Näherungsweise nichts: bloß der organisierte Betrieb ihrer selbst.« Dem stellt er entgegen: Das religiöse Deutungssystem beansprucht, »der Super-Code über allen profanen Codes (Moral, Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft) zu sein. Diesen Anspruch zu verwerfen, heißt das religiöse Deutungssystem zu verwerfen: nicht irgendwelche Auswüchse dieses Systems, sondern seine Konsequenzen. – Die Religion ist *Religion* in ihren *unbescheidenen* Präentionen, – in ihren anderen, bescheideneren ist sie anderes, z. B. Wohlfahrtsverband, Organisation der caritas [sic!], Arbeitgeber, Freizeitsparte, Kulturveranstaltung von mehr oder minder großem Unterhaltungswert etc.«²⁰

Diese Bezugsetzung der Bereiche muss nun gerade in ein Ernstnehmen der Bereiche münden. Der Bezug von sozialer Gerechtigkeit auf Gott bedeutet nicht eine Relativierung der Gerechtigkeit derart, dass sie unwichtig würde angesichts des Heils, sondern sie bedeutet eine bezugsetzende Relativierung des sozialen Bereiches in die Sphäre des Heils hinein. Auf diesem Hintergrund gelten ja etwa die Seligpreisungen. Der Arme ist selig, weil er als ganzer Mensch in das Heil hineingenommen ist. Seine Armut ist nicht nur Defizienz, die sie auch im Zuspruch Gottes bleibt – sonst müsste man sie nicht bekämpfen –, sondern auch Reichtum als auf ganzes Menschsein in der Beziehung Gottes geöffnete Bezugnahme. In diesem Sinne steht das Evangelium vorher und nachher: Der Arme darf nicht auf sein Armsein reduziert werden, sondern ist als ganzer Mensch zu sehen, und in der Sicht als Ganzes realisiert sich das Evangelium. Blinde bleiben nicht nur blind, sondern sie sehen auch, weil sich jemand dem ganzen Menschen zuwendet, Lahme gehen, weil sie mitgetragen und so zum Gehen gebracht werden.

19 Heinrich FRIES, Für den Tag und die Woche (Betrachtung), in: *Der große Sonntags-Schott*. Für die Lesejahre A-B-C, Freiburg i. Br. o. J. (1975), 535.

20 Andreas DORSCHER, Religion als »Teilsystem«? Zu Niklas Luhmanns »Die Unterscheidung Gottes«, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 11 (1986) 3, 12-18, 16.

5.2 Weitungen der Gerechtigkeit im Horizont des Evangeliums

Da unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit die menschlichen Verhältnisse immer nur unvollkommen gestaltet werden können, bedarf es einer *Ausweitung bzw. Weiterung* der Gerechtigkeit. Zudem ist auch Gerechtigkeit mit der starken Betonung von Gegenseitigkeit und Reziprozität nur ein Teilaspekt der menschlichen Beziehungen und bedarf deswegen einer Einbeziehung in *Werteveielecke*. Als isolierte kann Gerechtigkeit ihr Ziel in vielen Fällen gerade nicht erreichen, weil durch eine Versteifung auf einzelne Perspektiven, die sie öffnen sollte, diese mitunter verschlossen werden. Der lateinische Spruch »Fiat iustitia, pereat mundus« weist darauf hin.

Dies zeigt sich schon in der Tradition der Reflexion über Gerechtigkeit, wenn etwa Aristoteles der Gerechtigkeit die *Epikie* an die Seite stellt, die dort, wo Gerechtigkeit in der Regelung der Beziehungen versagt, als Korrektur der Gerechtigkeitsergebnisse auf den Plan tritt. In der christlichen Tradition, die diese Beziehung von recht und billig im Sinne der Epikie weiterführt, erfährt die »profane« Gerechtigkeit zudem eine Erweiterung durch die »höhere Gerechtigkeit«, wie sie etwa in der Bergpredigt von Jesus angesprochen wird. Aus einem zweipoligen Verhältnis von sozialen Interakteuren wird in dieser Bezugnahme auf Gottes höhere Gerechtigkeit ein *dreipoliges* Verhältnis, das als Bezugsgröße für die konkrete, von Beschränktheiten etwa durch die gegenseitige Aufrechnung geprägte Situation gelten kann. Solches kommt in der positiven Formulierung der *Goldenen Regel* in Mt 7,12: »Was ihr von anderen erwartet, das tut ihnen«, zum Ausdruck. Aus dem reaktiven »Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem andern zu« wird hier die Aufforderung zur Setzung des ersten Schrittes zur Überwindung der in der Gegenseitigkeit durch das Schauen auf das, was der andere tut, ausgeschlossenen Wirkmöglichkeiten. Der Blick auf Gott soll den Zusammenhang weiten, auch indem er den Menschen von Existenzängsten, die den Menschen auch in seiner Gerechtigkeit beengen, befreit.

Diesem Zug zur Initiative auch auf die Gefahr des Scheiterns hin tritt eine Relativierung dergestalt an die Seite, dass ich nicht alles von mir erwarten muss, sondern dass durch das Wirken Gottes mein Handeln in eben diesen größeren Zusammenhang gebracht wird. Zugleich verbietet sich dadurch auch eine letztgültige Erzwingung von Gerechtigkeit, die meist wieder von Ungerechtigkeiten begleitet ist. Weltgestaltung tritt so in den freisetzenden Bezug zu Gott, der allein der Gerechte ist und auf den hin Gerechtigkeit bezogen werden muss, soll sie nicht verengt werden. Fatal wird es dagegen, wenn in Berufung auf Gott der Mensch sich ermächtigt sieht, absolute Gerechtigkeit zu schaffen.

Diese christliche Erweiterung soll durch drei Bezugnahmen illustriert werden: durch die Betonung der Notwendigkeit der Ergänzung der Gerechtigkeit durch Versöhnung, durch die Betrachtung des Verhältnisses von Liebe und Gerechtigkeit und durch die Aufforderung Jesu, uns als Nächste zu erweisen.

a. Die Gerechtigkeit bedarf in zwischenmenschlichen wie auch interinstitutionellen Prozessen der Ergänzung durch Versöhnung, wenn ein gebrochenes Verhältnis wiederhergestellt werden soll. Es gibt mehrere Schritte zur Wiederherstellung eines gebrochenen Verhältnisses, dabei auch solche, die über die Gerechtigkeit hinausführen, wenn sie auch die Gerechtigkeit als notwendige Voraussetzung haben:

21 A. M. WEISS, Versöhnung, in: Eugen BISER/Ferdinand HAHN / Michael LANGER (Hg.), *Der Glaube der Christen*. Bd. 2: Ein ökumenisches Wörterbuch, München 1999, 502.

22 Nikolaus MONZEL, *Solidarität und Selbstverantwortung*, München 1959, 53.

♦ Einmal ist es die Bereitschaft zur *Restitution*, zur Wiedergutmachung des Schadens, der durch den Schuldigen verursacht worden ist. Dies kann etwa durch Zahlungen geschehen, durch ein Eingeständnis, durch öffentliches Bekenntnis, falsch und schlecht gehandelt zu haben. Von der Seite des Geschädigten bedarf es der Bereitschaft zur Annahme dieser Wiedergutmachung in Höhe und Form.

♦ Weil aber nicht alles in den ursprünglichen Zustand gebracht werden kann – so kann etwa der gute Ruf, der durch Verleumdung gelitten hat, oft nicht vollständig wiederhergestellt werden –, bedarf es vom Geschädigten der *Bereitschaft zum Verzeihen*.

♦ Wahre Versöhnung bedarf weiters der *Vergebung*. Die Reue des Täters und die Vergebungsbereitschaft des Betroffenen ermöglichen in der Bereitschaft zur Versöhnung in vielem eine Wiederherstellung des alten Verhältnisses. »Diese Normalisierung stellt den Anfang einer über die Aufarbeitung des Geschehenen hinausgehenden, neu zu gewinnenden Beziehung dar, welche von gegenseitigem Respekt und Wohlwollen eröffnet wird. So wird Täter(n) und Opfer(n) eine Chance eröffnet, verbleibende Schuld- und Rachegefühle aufzuarbeiten. Solche Versöhnung kann die Grenzen dessen überschreiten, was der Mensch vermag«²¹, schreibt dazu Andreas Michael Weiss.

Versöhnung ist somit ein vielschichtiger Prozess. Dabei muss betont werden, dass Versöhnung nicht einfach herzustellen ist, sondern dass es immer eines Hinausgehens des Geschädigten, aber auch des Täters, über sich selbst bedarf.

b. Es gibt ein »spannendes« Verhältnis zwischen *Gerechtigkeit* und *Liebe* und in *Weiterführung dazu von Evangelisierung und Herstellung von Gerechtigkeit*. Während manchmal geradezu von einem Gegensatz zwischen diesen beiden Tugenden ausgegangen wird, insofern als ein Mehr an Gerechtigkeit ein Weniger an Liebe bedeute und die Liebe die Gerechtigkeit zurückdränge, gilt es klar festzustellen, dass Gerechtigkeit und Liebe einander bedingen. Auf der einen Seite ist nämlich Liebe die »*Sehbedingung der Gerechtigkeit*«²², während andererseits die Gerechtigkeit das *Mindestmaß der Liebe* ist. Zum Anderen gewandt zu sagen: es ist gut, dass du bist – das ist ja Liebe im Wesentlichen –, ist eine grundsätzliche Richtungsangabe, die notwendig ist, um gerecht sein zu können; und diese Zuwendung zu einem gegenseitigen, die Bedürfnisse beider Seiten ausgleichenden, weil in einen gegenseitigen Zusammenhang bringenden Austausch an Mitteln und Möglichkeiten zu gestalten, die jedem die Lebensmöglichkeiten sichern und erweitern, das ist wesentliche Aufgabe kirchlichen Handelns.

Damit dieses Verhältnis ausgestaltet und auf die gesellschaftliche Basis gehoben werden kann, bedarf es auch der Politik. Politik als interessengeleiteter Kampf um die rechte Ordnung mit Mitteln der Macht ist auf Orientierungen angewiesen, die diesen Kampf zu einem Ringen um das gemeinsame Ziel von Gerechtigkeit gestalten und nicht zu einem Kampf gegeneinander. Die Liebe ist diese Orientierung, die Offenheit für das Ganze eines gelungenen menschlichen Lebens bedeutet – und zwar Offenheit für *alle*, auch für die, die in die Gegenseitigkeit wenigstens vordergründig wenig einzubringen haben. Kirche als Teil der Gesellschaft kann und muss diese Orientierung im Dialog in das politische Ringen einbringen. Mit den besten Strukturen und Einrichtungen kann aber nicht *die* gerechte Gesellschaft geschaffen werden, weil Menschen einfach aus »krummem Holz« geschnitzt sind, in sich Widersprüchlichkeiten aufweisen und diese sich dann zum Teil in Strukturen verfestigen. So heißt es etwa im Evangelium: »Die Armen habt ihr immer bei euch« (Joh 12,8).

Natürlich gibt es ein Mehr oder Weniger an dieser Armut und Ungerechtigkeit, aber ganz weg werden wir sie nie bringen. Denn die gerechtesten Strukturen lassen Verwerfungen erkennen und lassen Verletzungen zurück, die nur durch die liebende Begegnung in den

Horizont des Heils einbezogen werden können. Hier muss nun die Liebe als Wunden heilend eintreten. Aber Liebe, die in der Politik an die Stelle der Gerechtigkeit treten wollte, würde nur zu oft infolge der Gebrochenheit der Menschen zu Strukturen und Handlungen führen, die der Liebe widersprechen. Es bedarf der Sorge um die Gerechtigkeit in den Strukturen, die jedem ein Mindestmaß an Liebe garantiert und dieses im Ringen um die rechte Ordnung umsetzt, damit freie Lebenserhaltung und Lebensgestaltung möglich werden. So erst kann die Liebe vollenden.

Zusammenfassend zu diesem Punkt soll die Botschaft der Bischofssynode 1971 *De iustitia in mundo* zum Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit zitiert werden. In der Nummer 35 heißt es dort: »Die christliche Botschaft setzt das Verhältnis des Menschen zu Gott in unlösbarer Einheit mit seinem Verhalten zum Mitmenschen«, und ein wenig weiter unten: »Christliche Nächstenliebe und Gerechtigkeit sind untrennbar. Die Liebe gebietet an erster Stelle unbedingte Gerechtigkeit, nämlich die Anerkennung der Würde des Mitmenschen und seiner Rechte; umgekehrt kommt die Gerechtigkeit erst in der Liebe zur Vollendung. Jeder Mensch ist sichtbares Ebenbild des unsichtbaren Gottes und Bruder Christi; darum erkennt der Christ in jedem Mitmenschen Gott selbst mit seinem unbedingten Anspruch auf Gerechtigkeit und Liebe.« Diese Ausrichtung wird in der Nummer 41 dann auch für die Kirche selbst eingefordert, wenn es dort heißt: Weiß die Kirche sich verpflichtet, Zeugnis zu geben für die Gerechtigkeit, dann weiß sie auch und anerkennt, dass, wer immer sich anmaßt, den Menschen von Gerechtigkeit zu reden, an allererster Stelle selbst vor ihren Augen gerecht dastehen muss. Darum ist unser eigenes Verhalten, unser Besitz und unser Lebensstil in der Kirche einer genauen Prüfung zu unterziehen.«

c. Ein weiteres Moment der Erweiterung von Gerechtigkeit soll in der Betrachtung eines Aspektes der *Erzählung vom barmherzigen Samariter* (Lk 10,25-37) eingebracht werden, nämlich in der Frage, die der Gesetzeslehrer stellt: »Wer ist mein Nächster?« Eine wichtige und gute, aber zugleich eine gefährliche Frage, auch weil sie vom Schriftgelehrten, wie es im Text heißt, gestellt wurde, um seine Frage nach dem ewigen Leben, also die religiöse Frage, zu rechtfertigen. Die Auseinandersetzung in Bezug auf die Frage, wer mein Nächster ist, richtet sich meist auf eine Abgrenzung von Personengruppen und Personen, die als Nächste oder eben nicht als Nächste, als »Übernächste« begriffen werden sollen. Und in der Erörterung dieser Frage findet man mitunter gute Gründe, um nicht helfen zu müssen. Kann es wirklich gefordert sein, auch unter Gefahr zu helfen? Die Räuber könnten ja zurückkommen. Hätte der Niedergeschlagene nicht besser aufpassen sollen? Oder: Vielleicht ist es eine Falle – und der Nächste ist gar nicht mein Nächster, sondern der, der das mir Nächste, mein Geld, will? Es ist ja bemerkenswert, Jesus formuliert die Frage entscheidend um: Nicht: »Wer ist mein Nächster?«, sondern: »Wer hat sich als Nächster erwiesen?« Entscheidend ist es, sich als Nächster zu erweisen, und dies nicht über der Diskussion, wer mein Nächster ist, zu vergessen. Solches ist ein Hinweis darauf, dass man sich zu oft in

23 *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Hirtenbrief über die katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft*. Sonderausgabe der Zeitschrift »Die neue Ordnung«, hg. v. INSTITUT FÜR GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFTEN WALBERBERG E.V., Bonn 1987, Nr. 86, 73.

24 Ebd., Nr. 87, 73.

25 Ebd., Nr. 90, 75.

26 Ebd., Nr. 94, 77; Das Papstzitat ist folgendermaßen belegt: Address on Christian Unity in a Technical Age (Toronto, September 14, 1984), in: *Origine* 14.16 (October 4, 1984), 248.

27 Valentin ZSIFKOVIČ, *Orientierungen für eine humane Welt*, Wien 2012, 109. Dort ist die Überschrift zu Punkt 3.8 so formuliert: »Option für die Armen als neues Sozialprinzip?«

28 Das Schreiben wird zitiert nach: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

Gerechtigkeitsfragen verstrickt, die dann gerecht machende Taten verhindern. Es ist, um zum Handeln zu kommen, oft wichtig, sich zuerst als gerecht zu erweisen, unabhängig davon, ob der andere gerecht ist.

5.3 Option für die Armen und die Verbindung von Evangelisierung und sozialem Einsatz

Die Option für die Armen weist, ausgehend vom II. Vatikanischen Konzil über die Generalversammlungen der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín, Puebla oder Santo Domingo bis zu Papst Franziskus nun schon eine beachtliche Tradition auf. Interessant ist es, dass die katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten Amerikas in ihrem Wirtschaftshirtenbrief aus dem Jahre 1986 mit dem Titel *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle – Hirtenbrief über die katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft* die Option für die Armen als wichtigen Grundsatz der katholischen Soziallehre betont haben.

In diesem Hirtenbrief heißt es u. a.: »Die Verpflichtung, Gerechtigkeit für alle zu schaffen, bedeutet, dass die Armen den absoluten Vorrang vor dem Gewissen der Nation haben müssen.«²³ Und an späterer Stelle schreiben die Bischöfe: »Als Einzelmenschen und als Nation sind wir daher aufgerufen, eine grundsätzliche ›Option für die Armen‹ abzugeben. Die Verpflichtung, das soziale und wirtschaftliche Handeln aus der Sicht der Armen und Machtlosen zu betrachten, ergibt sich aus der radikalen Forderung der Bibel: ›Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.‹«²⁴ In weiterer Folge heißt es wiederum: »Die höchste Priorität hat die Erfüllung der Grundbedürfnisse der Armen«²⁵. Und es wird im Verweis auf Johannes Paul II. als wesentlicher Inhalt der katholischen Soziallehre festgehalten: »Die Nöte der Armen müssen Vorrang vor den Wünschen der Reichen haben; die Rechte der Arbeiter vor der Vermehrung des Profits; der Umweltschutz vor der unkontrollierten Expansion; Produktion, die den sozialen Nöten begegnet, vor der Produktion für militärische Zwecke.«²⁶ Diese Entwicklung lässt Valentin Zsikovits die Frage stellen, ob es sich bei der Option für die Armen nicht um ein »neues Sozialprinzip«²⁷ handelt.

Hier kann Papst Franziskus anschließen. In seinem apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium*²⁸ formuliert er so die Option für die Armen, die er immer wieder in der noch kurzen Zeit seines Pontifikats angesprochen hat. Bezeichnenderweise für unser Thema tut er das besonders im 4. Teil seines Schreibens, den er mit »Die soziale Dimension der Evangelisierung« überschreibt und in dem soziale Verpflichtung und Bekenntnis des Glaubens zusammen gesehen werden. Im Bekenntnis dazu, dass »die Evangelisierungsaufgabe eine ganzheitliche Entwicklung einschließt und verlangt« Nr. 182, fordert der Papst auf, den Schrei der Armen zu hören. Nach der Zitation des Satzes: »Die Kirche, die dem Evangelium von der Barmherzigkeit und der Liebe zum Menschen folgt, hört den Ruf nach Gerechtigkeit und möchte mit all ihren Kräften darauf antworten«, aus der Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre *Libertatis nuntius* aus dem Jahre 1984 schreibt der Papst: »In diesem Rahmen versteht man die Aufforderung Jesu an seine Jünger: ›Gebt ihr ihnen zu essen!‹ (Mk 6,37), und das beinhaltet sowohl die Mitarbeit, um die strukturellen Ursachen der Armut zu beheben und die ganzheitliche Entwicklung der Armen zu fördern, als auch die einfachsten und täglichen Gesten der Solidarität angesichts des ganz konkreten Elends, dem wir begegnen.« Dann fährt er fort: »Das Wort ›Solidarität‹ hat sich ein wenig abgenutzt und wird manchmal falsch interpretiert, doch es bezeichnet viel mehr als einige gelegentliche großzügige Taten. Es erfordert, eine neue Mentalität zu schaffen, die in den Begriffen der Gemeinschaft und des Vorranges des Lebens aller gegenüber der Aneignung der Güter durch einige wenige denkt« (Nr. 188).

In dieser wie in vielen anderen Stellen kommt der Zusammenhang von Streben nach sozialer Gerechtigkeit und Evangelisierung zum Ausdruck. Der Horizont der Freiheit erlaubt eine Einordnung der einzelnen notwendigen Befreiungstat in das Gelingen des Lebens aller. Wenn, wie in gewissen Verengungen von Konzepten von politischer Theologie und auch manchen Strömungen von Befreiungstheologien, die eine Tat verabsolutiert und damit einengend vorgeschrieben wird, wird der Horizont des Evangeliums ebenso verkürzt, wie wenn die soziale Tat von manchen traditionellen Theologien als zweitrangig erachtet wird. Dabei geht es vor allem um einen neuen Zugang zur traditionellen Lehre im konkreten Tun. »Mir ist eine ›verbeulte‹ Kirche, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist, lieber, als eine Kirche, die aufgrund ihrer Verslossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist. Ich will keine Kirche, die darum besorgt ist, der Mittelpunkt zu sein, und schließlich in einer Anhäufung von fixen Ideen und Streitigkeiten verstrickt ist. Wenn uns etwas in heilige Sorge versetzen und unser Gewissen beunruhigen soll, dann ist es die Tatsache, dass so viele unserer Brüder und Schwestern ohne die Kraft, das Licht und den Trost der Freundschaft mit Jesus Christus leben, ohne eine Glaubensgemeinschaft, die sie aufnimmt, ohne einen Horizont von Sinn und Leben. Ich hoffe, dass mehr als die Furcht, einen Fehler zu machen, unser Beweggrund die Furcht sei, uns einzuschließen in die Strukturen, die uns einen falschen Schutz geben, in die Normen, die uns in unnachsichtige Richter verwandeln, in die Gewohnheiten, in denen wir uns ruhig fühlen, während draußen eine hungrige Menschenmenge wartet und Jesus uns pausenlos wiederholt: ›Gebt ihr ihnen zu essen!‹ (Mk 6,37)« (Nr. 49).

6 Schlussgedanke

Caritas ist Grundauftrag der Kirche, nicht nachgereiht anderen Funktionen wie Sakramentenspendung und Verkündigung, sondern integriert in sie. In der orthodoxen Theologie findet sich der Begriff der Liturgie nach der Liturgie, mit dem der konkrete soziale Einsatz gemeint ist. Im Sinne einer Caritas, die Grundvollzug, die »Lebensvollzug der Kirche«²⁹, wie die deutschen Bischöfe formulieren, ist, geht es um eine Liturgie vor, nach und in der Liturgie dergestalt, dass in der Begegnung mit Menschen, die arm, behindert, am Rande, die die Geringsten sind, Gottesbegegnung stattfindet – nicht in erster Linie, weil wir in diesen Gott begegnen wollen, sondern weil wir dem Menschen in seiner Ganzheit begegnen. Dies führt dazu, dass sich solche Menschen nicht als arm, hungrig, behindert begreifen müssen, sondern als im Sinne der Bergpredigt Ganze – Seliggepriesene, von Gott in diese Ganzheit Genommene. Damit öffnet sich Gerechtigkeit in die frohe Botschaft des Einbeziehens in eine höhere Gerechtigkeit. Das stellt uns vor eine Aufgabe, die Rabbi Hirsch so formuliert hat: »Wenn ein Mensch zu mir kommt, und mich angeht, um sein Bedürfnis in dieser Welt für ihn zu beten, der eine wegen Pachtung, der andere wegen eines Ladens, in jenem Augenblick kommt die Seele dieses Menschen zu mir, wegen der Erlösung in der oberen Welt. Mir aber liegt es ob, beiden zu antworten, mit einer einzigen Antwort.« Und diese einzige Antwort ist von uns verlangt. ♦

²⁹ *Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft.*

23. September 1999, hg. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Die deutschen Bischöfe Nr. 64), Bonn 1999.