Norbert Mette

Gerechtigkeit lernen – die religionspädagogische Aufgabe¹ Klaus Goffmann zum 60. Geburtstag gewidmet.

1. Kampf um Gerechtigkeit – Was die Christen und Kirchen in der „reichen Welt“ zu lernen haben

„Die Weltversammlung in Seoul war ein schwieriges Unternehmen, die Gegensätze der Welt sind dort hart aufeinandergeprallt. Die dritte Welt hat schonungslos ihre Sorgen, Nöte und ihre Probleme, auch die mit den Kirchen an der Seite der Macht, vorgetragen. Unter dem Eindruck der erschütternden Leidenszeugnisse aus aller Welt war es auch hartgesottenen Vertretern der 1. Welt, solchen, denen der Triumph des Kapitalismus über den Sozialismus in den Augen stand, schwer geworden, ihre Theorien zu verteidigen. Ich gestehe, ich selbst war oft hilf- und sprachlos. Zum Glück gab es viele warme, herzliche Begegnungen mit Menschen aus aller Welt und schöne Gemeinschaftserlebnisse. Die Botschaft von Seoul lautet für mich, und ich denke für Europa, für uns alle: 'Gerechtigkeit und nichts als Gerechtigkeit ist angesagt.'²

So schilderte einige Wochen später die EKD-Delegierte Waltraud Bischoff ihre Eindrücke von der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, die im März dieses Jahres in Seoul getagt hat. Und daß dieses Treffen gerade in Deutschland eine so negative Presse erfahren habe, führte sie genau auf diese zentrale Botschaft zurück; es falle uns hier offensichtlich äußerst schwer, „die berechtigten Anklagen der 3. Welt überhaupt anzuhören, geschweige denn anzunehmen und zu bearbeiten“³.

Wie gern Vertreterinnen und Vertreter der Kirchen in der „reichen Welt“ dem Thema Gerechtigkeit ausweichen möchten, dafür lassen sich zwei weitere Indizien anführen: Zum einen hatte dieses Thema es gar nicht leicht, überhaupt auf die Tagesordnung des konziliaren Prozesses gesetzt zu werden. Es bedurfte schon der hartnäckigen Intervention seitens der Delegierten der Kirchen der sog. „Dritten Welt“ auf der 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver 1983, daß es nicht bei einer einseitigen Betonung der Friedenthematik blieb und man sich damit nicht ein weiteres Mal auf den Ost-West-Konflikt konzentrierte; erinnerten sie doch

¹ Vortrag auf dem Kongreß der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetikdozenten (AKK) „Der konziliare Prozeß: Gerechtigkeit - Frieden - Bewahrung der Schöpfung“ vom 28.9. - 02.10.1990 in Leitershofen bei Augsburg.

² W. Bischoff, „Kehrt um, damit ihr lebt“. Abschluß des Diözesantages am 07.04.1990, in: Freckenhorster Kreis Informationen Nr. 68, August 1990, 6-9, hier: 7.

³ Ebd., 8.

daran, daß für die Menschheit auf der südlichen Hemisphäre die tödliche Vernichtung längst nicht mehr bloß eine Bedrohung darstellt, sondern zur täglichen, ja alltäglichen Realität geworden ist. Und selbst die Vorbereitungsdokumente von Seoul erweckten noch den Eindruck, sie wollten den Konflikt zwischen den Kirchen des Südens und des Nordens im vorhinein entschärfen, indem sie die Bewahrung der Schöpfung als Thema in den Vordergrund stellten.

Mit ihrem Schrei nach Gerechtigkeit, der aufgrund seiner Unmittelbarkeit und Kompromißlosigkeit bei manchen an diplomatischere Argumentationen gewöhnten Delegierten aus den Kirchen der sog. „Ersten Welt“ Befremden und Unwillen ausgelöst haben mag, haben Vertreterinnen und Vertreter aus der sog. „Dritten Welt“ deutlich gemacht, daß es beim konziliaren Prozeß wohl nicht darum gehen kann, den theologischen Bibliotheken Dokumente für künftige kirchengeschichtliche Forschungsarbeiten zu hinterlassen. Sie haben vielmehr beherzigt, was C.F. von Weizsäcker als einer der maßgeblichen Initiatoren programmatisch postuliert hatte, nämlich, daß es einer konziliaren Versammlung von Christinnen und Christen und ihren Kirchen allein darum zu tun sein muß, die Wahrheit zu sagen – jene Wahrheit nämlich, die im Grunde jeder Mann und jede Frau wissen können, die aber immer wieder beschönigt wird, weil sie offen auszusprechen heißt, daß das „mitten in die weltpolitischen Konflikte“⁴ hineinführt.

Was diese Wahrheit ist, läßt sich prägnant in drei Sätzen formulieren: „Es ist ein Verbrechen, daß Millionen Menschen verhungern; die Wirtschaft muß so verändert werden, daß alle Menschen satt werden können – der Boden bietet (noch) Nahrung für alle. Es ist ein Wahnsinn, mit etwas zu drohen, das man auf keinen Fall einsetzen darf: mit atomaren Waffen; sie müssen umgehend abgeschafft werden. Es ist unverantwortlich, die Atmosphäre weiter zu zerstören; Produktion und notwendige Energieerzeugnisse müssen (und können) so umgestellt werden, daß unsere Kinder und weitere Generationen und alles Lebendige auf dieser Erde leben und sich entfalten können.“⁵

Offensichtlich ist jedoch diese Wahrheit nicht für alle in gleicher Weise evident. Man kann sich ihr – bisher jedenfalls noch – durchaus entziehen. Unerbittlich trifft eine solche Verleugnung allerdings die Schwächsten; sie können nicht entfliehen und wissen darum nur zu gut um die Kehrseite der Wahrheit: Ausbeutung, Hunger, Elend, Leiden, Tod.

⁴ P. Engelhardt, Konziliarer Prozeß - Ende, Wende, Anfang? in: *Bibel und Liturgie* 63 (1990), 66-73, hier: 72; vgl. C.F. von Weizsäcker, *Die Zeit drängt*, München 1986, bes. 16ff.

⁵ Engelhardt, a.a.O., 72. - Vgl. auch das Schlußdokument der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Seoul im März 1990, in: *epd-Dokumentation* Nr. 16/90.

Ob die Wahrheit, um die es geht, wirklich zum Zuge kommen kann, ist deshalb davon abhängig, ob der Ruf nach ihr, vorab der Schrei nach Gerechtigkeit, endlich überall durchdringt und auch die Ohren und die Herzen der besser Situierten erreicht. Zur erforderlichen radikalen Änderung wird es allerdings nur in dem Maße kommen, wie es diese nicht nur bei spontanen Mitleidsge-
sten aus persönlicher Betroffenheit heraus belassen, sondern bereit und fähig werden, in der Begegnung und Konfrontation mit den Opfern ihren eigenen Anteil an der Fortdauer der Unwahrheit, wie sie etwa in dem bestehenden ungerechten Weltwirtschaftssystem kulminiert, einzugestehen und daraus nicht nur persönliche, sondern auch strukturelle Konsequenzen zu ziehen. In dieser Hinsicht muß das Beispiel von Christinnen und Christen und Kirchen in der sog. „Dritten Welt“, die konsequent ihre bisherigen Privilegien aufgegeben und sich zu den Armen hin bekehrt haben, als Provokation begriffen und angenommen werden, einen ähnlichen Weg unter den Bedingungen der Wohlstandsgesellschaft zu suchen. In einem keineswegs leichten Lern- und Umkehrprozeß sind sie dort zu der klaren Überzeugung gelangt, daß, wie es im Schlußdokument der Bischofssynode von 1971 „De iustitia in mundo“ heißt, der „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 sind. Mit welcher Entschiedenheit dieses Engagement betrieben wird, spiegelt sich bis in zahlreiche kirchliche Dokumente hinein wieder, die sehr konkret die Forderung nach Gerechtigkeit erheben.⁷

Dies kann für die Christinnen und Christen und die Kirchen in der „reichen Welt“ nicht folgenlos bleiben, wie es auch in teilweise sehr deutlichen Erwartungen ihnen gegenüber zum Ausdruck kommt. Denn der Kampf um Gerechtigkeit kann nicht arbeitsteilig geführt werden, sondern verlangt nach internationaler solidarischer Praxis – so wie ja auch das herrschende Unrechtssystem weltweit organisiert wird. Das zum Teil noch hoffnungsvolle, zum Teil bereits verzweifelte Rufen nach einer solchen Praxis hat ein Anrecht auf Antwort. Mehr noch: Weil sie am direktesten davon betroffen sind und darum wissen, worum es vorrangig gehen muß, sind es die unter Ungerechtigkeit Leidenden, die über den Maßstab der Solidarität zu entscheiden haben.⁸

⁶ De iustitia in mundo 6.

⁷ Vgl. dazu die in der Zeitschrift „Weltkirche“ regelmäßig veröffentlichten Dokumente aus Afrika, Asien und Lateinamerika.

⁸ Vgl. K. Raiser, Gerechtigkeit. Ökumenische Erwartungen an die Christen in Deutschland, in: M. Schibilsky u.a. (Hg.), Gerechtigkeit - Frieden - Bewahrung der Schöpfung. Ein Werkbuch für die Gemeinde, Düsseldorf 1990, 66-75, hier: 72.

Doch statt Solidarität ist es doch wohl überwiegend Verstocktheit, auf die sie treffen und die keine folgenreiche Antworten erwarten läßt. Es muß für die armen Kirchen schmerzlich sein, immer wieder erleben zu müssen, daß sie bei ihrem Pochen auf gerechte Verhältnisse selbst unter Christinnen und Christen in der „reichen Welt“ auf ähnliche Verstockungen stoßen, wie sie Moses beim ägyptischen Pharaon vorgefunden hat.⁹

Wie solche Verstockungen sich bis in das theologische Denken hinein auswirken können, dafür läßt sich im Anschluß an K. Raiser folgendes instruktive Beispiel anführen:

„In unserer abendländischen Tradition liegt es nahe, mit einer Definition von Gerechtigkeit zu beginnen. Dann wäre davon zu reden, daß Gerechtigkeit auf Gleichheit, Gleichbehandlung, Ausgleich, auf Fairness zielt. Wir sprechen von der Verteilungsgerechtigkeit, wo es um die gleiche oder wenigstens angemessene Verteilung von Gütern, von Ressourcen, von Lohn und Einkommen geht. Die Frage nach der gerechten Verteilung stellt sich konkret unter den Bedingungen von Knappheit, d.h. eines begrenzten Vorrats, und gesucht wird ein Kriterium dafür, was gerechte Verteilung ist: Jedem nach seiner Leistung oder jedem nach seinen Bedürfnissen? Von der Verteilungsgerechtigkeit unterscheidet man die austeilende Gerechtigkeit, d.h. Regelungen, nach denen den Gliedern einer Gesellschaft ihre Chancen, ihre Rechte, ihr Status zugeteilt werden. Und wieder geht es um die Kriterien, wie die Gleichheitsforderung der Gerechtigkeit mit den real existierenden Unterschieden zwischen den Menschen und der Bewahrung der Freiheit in Einklang zu bringen ist.

Wenn freilich die Menschen in den armen Ländern der südlichen Halbkugel – ob Christen oder nicht – von Gerechtigkeit sprechen, so denken sie kaum an solche schwierigen Definitions- und Unterscheidungsfragen. Sie verlangen auch nicht eine abstrakte, absolute Gleichheit. Vielmehr gehen sie aus von der konkreten Erfahrung von Ungerechtigkeit. Ihre alltägliche Erfahrung zeigt ihnen, auch ohne langes begriffliches Nachdenken, daß die grundlegenden Gemeinschaftsbeziehungen gestört sind, daß eine wachsende Zahl von Menschen ihre Grundbedürfnisse nicht befriedigen kann, daß ihre elementare Menschenwürde und ihr schlichtes Recht auf Leben mißachtet werden. Ungerechtigkeit hat konkrete Namen wie Hunger, absolute Armut, Ausbeutung, Enteignung und Vertreibung von Grund und Boden, Rechtlosigkeit bis hin zur Folter, Verschwindenlassen von unliebsamen Personen und Hinrichtung ohne Gerichtsverfahren. Aus einer solchen alltäglichen Erfahrung erwachsen der Schrei nach Gerechtigkeit und die Entschlossenheit, dafür zu kämpfen.“¹⁰

⁹ Vgl. die bemerkenswerte Interpretation des Verstockungsmotivs in Exodus von J. Ebach, „Herr, warum handelst du böse an diesem Volke?“, in: Concilium 26 (1990), 430-436; darin schreibt Ebach u.a.: „Jenseits der Alternative zwischen Moralismus und Systemtheorie sind in der Kategorie der Verstockung das Verhalten und seine Bedingungen, der Wille und seine Konditionierungen, die Freiheit und ihre Grenzen einbegriffen. Das Tun des Lebensfeindlichen (und heute ebenso das Unterlassen des Notwendigen), das Menschen der 'Ersten Welt' kennzeichnet, ist Tun und Unterlassen wider besseres Wissen. Wir wissen, daß unser Verhalten gegenüber den armen Ländern der Erde und gegenüber der Erde und ihren Ressourcen selbst nicht so weiter gehen kann – und doch geht es so weiter. Dieses 'So-weiter-Gehen' ist Ausdruck vielfältiger Verstockung. Verstockung ist Tun wider besseres Wissen, falsches Wissen wider besseres Wissen-Können.“ (433)

¹⁰ Raiser, a.a.O., 69f.

Es sollen keineswegs Bemühungen um notwendige begriffliche Distinktionen disqualifiziert werden. Aber wenn sie schließlich nur noch um ihrer selbst willen betrieben werden, wenn sie also nichts mehr mit der realen Not, die zu wenden sie helfen sollen, zu tun haben und wenn dann noch denen, denen es weniger um theoretische Definitionen und Unterscheidungen als vielmehr um eine konkrete Praxis zu tun ist, vorgeworfen wird, sie betrieben eine schlechte oder schlichte Theologie, dann läßt sich nicht anders als von akademischer Verblendung sprechen, die für die Theologie umso schwerwiegender ist, weil sie sich damit, wie im folgenden zu zeigen sein wird, ihrer eigenen Grundlage entfremdet.

2. Leben in Gerechtigkeit – die biblisch-theologische Verheißung

Bis heute folgenreich für die Entfaltung des Gerechtigkeitsverständnisses im christlichen Raum¹¹ wurde, daß für es schon bald der griechisch-römische und später dann noch der germanische Begriffsrahmen maßgeblicher wurde als die biblische Tradition. Die in diesem Inkulturationsprozeß erzielte Leistung ist durchaus zu würdigen; blieb doch die vorherrschende gesellschaftliche Gerechtigkeitsauffassung auf Dauer davon nicht unberührt, sondern wurde vom biblischen Gedankengut durchdrungen. Umgekehrt wurden jedoch mit der dabei vorgenommenen Übersetzung in abstrakte Normen, die erst nachträglich auf die konkreten Verhältnisse zu deduzieren sind, der spezifische Ansatzpunkt der biblischen Tradition und ihre spezifische Stoßrichtung preisgegeben. Die damit eingehandelten Mißverständnisse, die bis in die Verkündigung und Katechese gingen, sind zu einem guten Teil bis heute noch nicht ausgeräumt, wie etwa die sachlich falsche und praktisch verhängnisvolle Gegenüberstellung von Gerechtigkeit und Liebe als den prägenden Eigenschaften Gottes im Alten Testament einerseits und im Neuen Testament andererseits.¹²

Von daher kann es nicht hoch genug angerechnet werden, daß in ihrem konkreten Kampf für Gerechtigkeit Christinnen und Christen vor allem in der sog. „Dritten Welt“ verschüttete Elemente des genuin biblischen Gerechtigkeitsverständnisses wiedergefunden haben und diese wichtigen Entdeckungen nun in die Gesamtkirche einzubringen bemüht sind. Das Tragische ist nur, daß die Art und Weise, wie die biblische Tradition von Gerechtigkeit spricht, nämlich nah an der konkreten Wirklichkeit orientiert, inzwischen für manche

¹¹ Vgl. *W. Kerber/C. Westermann/B. Spörlein*, Gerechtigkeit, in: ChGimG 17, Freiburg 1981, 5-75, bes. 30ff; *G. Sauter*, Gerechtigkeit, in: *R. Herzog u.a. (Hg.)*, Evangelisches Staatslexikon. Bd.1, Stuttgart 1987, 1074-1083, bes. 1076ff.

¹² Vgl. *M. Weinrich*, „Deine Gerechtigkeit verberge ich nicht in meinem Herzen“ (Ps 40,11). Recht und Gerechtigkeit als jüdisch-christliche Herausforderung, in: RKZ 131 (1990), 150-156.

Theologen und Kirchenmänner – hier wird bewußt nur die maskuline Form gebraucht – so befremdlich geworden ist, daß sie weiterhin den ihnen vertrauten, ursprünglich jedoch alles andere als biblischen Begriffsrahmen zum Kriterium der Orthodoxie erheben.

Es ist unmöglich, in einem kurzen Überblick die gesamte Fülle des biblischen Gerechtigkeitsverständnisses zu entfalten.¹³ Knappe Andeutungen von einigen zentralen Aspekten müssen als Grundlegung für die folgenden Überlegungen genügen. Dabei soll insbesondere auf die „eigentümliche Verzahnung von menschlichem und göttlichem ‚Gerechtigkeits‘-Wirken“¹⁴ abgehoben werden.

1. Der biblische Glaube an den befreienden Gott nimmt bezeichnenderweise von dem „Urwort der Gerechtigkeit“ (H. Falcke), das Gott zu Moses spricht, seinen Ausgang: „Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie aus der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jedem Land hinauszuführen in ein schönes, weites Land ... (Ex 3,7f). Es ist nicht die Iustitia mit verbundenen Augen, die unparteilich über Konflikten steht und ohne Ansehen der Personen urteilt, als die Gott sich offenbart. Sondern er ist derjenige, der sich von dem Notschrei der Unterdrückten betreffen läßt und für sie Partei ergreift, indem er sie aus dem Sklavenhaus errettet und ihnen so zu einem Leben verhilft, das diesen Namen verdient - in „Milch und Honig“. Der Gottesname „Ich-bin-da“ (Ex 3,14) erweist sich auf dem Hintergrund dieses Handelns als „Ich bin da als der, der die Unterdrückten aus der Hand der Unterdrücker befreit“¹⁵. In diesem Sinne spricht dann beispielsweise das Ijob-Buch von dem Gott, der der Armen Geschrei zu sich kommen läßt und der das Geschrei der Gebeugten hört (vgl. 34,28). Es sind die Rechtlosen – aufgeführt werden immer wieder die Witwen und Waisen sowie die Fremden, die ohne den Schutz der Großfamilie der Willkür von Ausbeutern ausgeliefert waren –, die keinen anderen Ausweg mehr wissen, als ihre Not zum Himmel zu schreien, deren Schicksal Jahwe zu seiner

¹³ Vgl. dazu insbesondere R. Baumann, „Gottes Gerechtigkeit“ - Verheißung und Herausforderung für diese Welt, Freiburg 1989. Vgl. auch die in Anm. 11 gen. Beiträge sowie J. Scharbert u.a., Gerechtigkeit, in: TRE XII (1984), 404-448; J. Dantine, Gerechtigkeit, in: Schulfach Religion 8 (1989), 21-34; H.-R. Reuter, Gerechtigkeit, in: EvTh 50 (1990), 172-188, sowie die Beiträge von G. Orth u.a., in: Botschaft und Dienst 39 (1987) Heft 4. Herangezogen wurden weiterhin I. Baldermann, Einführung in die Bibel, Göttingen 1988, bes. 60-68; U. Duchrow/G. Liedke, Schalom, Stuttgart 1987, bes. 81-122; J. Moltmann, Gerechtigkeit schafft Zukunft, München-Mainz 1989; J. Werbick, Die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten, in: P. Eicher/N. Mette (Hg.), Auf der Seite der Unterdrückten?, Düsseldorf 1989, 54-89.

¹⁴ Baumann, a.a.O., 180.

¹⁵ Duchrow/Liedke, a.a.O., 83.

Sache macht und um die er sich kümmert.¹⁶ Gott zeigt seine Gerechtigkeit also in der Weise, daß er nicht bloß feststellt, was recht und was unrecht ist, sondern daß er den Rechtlosen Recht schafft und die Gewalttätigen ins Unrecht setzt.¹⁷ Mit der Gerechtigkeit Gottes verbindet die Bibel eine leidenschaftliche Option für die Entrechteten, Machtlosen und Gewalttaterleidenden.

2. Insofern gehört auch das Gericht zum Gerechtigkeitshandeln Gottes. Gott richtet nicht, um zu strafen, sondern um richtigzustellen. Indem er die Entrechteten zu ihrem Recht kommen läßt, entlarvt er die, die Unrecht tun, und schenkt ihnen doch die versöhnende Gnade, gerecht zu werden, ohne allerdings damit „Gnade vor Recht“ ergehen zu lassen.

3. Gottes Gerechtigkeit ist Erweis seiner Bundestreue. Daß Gott zu seiner Gemeinschaft mit dem Volk seiner Wahl zuverlässig steht, daß er seinem Bundespartner gerecht bleibt und immer neu wird, macht seine Gerechtigkeit aus. Das heißt nicht, daß der Bundespartner Anspruch auf diese Treue hat. Der Bundeschluß ist und bleibt vielmehr eine freie Tat Gottes. „Die Gerechtigkeit Gottes beim Bundeschluß bestand ... gerade darin, daß er dem Volk ein partnerschaftliches Verhältnis anbot, in dem alle menschlichen Hoffnungen, Erwartungen, Sehnsüchte ihre Erfüllung finden ...“¹⁸ Und diesen Zusagen bleibt er treu und macht sie so zuverlässig und glaubwürdig, auch wenn die Partner immer wieder vertragsbrüchig werden. Bei aller Partnerschaftlichkeit beschränkt sich also die Gerechtigkeit Gottes „nicht auf ein Verhältnis der strengen Gleichheit, sondern bedeutet ein Verhalten, das Gemeinschaft ermöglicht, gewährt und bewahrt“¹⁹. Gottes Bund ist allererst gemeinschaftsstiftend und damit auch rechtsschöpferisch, Fundament jeder gerechten Ordnung als einem Verbundensein, das das Unrecht gegenüber dem oder der anderen als eigenes Unrecht erleben läßt und es nicht zum eigenen Vorteil ausnutzt.

4. Damit ist bereits angedeutet, daß Gottes Bundestreue, so sehr sie unverfügbares Geschenk ist, ihre Entsprechung sucht in dem Verhalten ihrer Partner. Ihre Bundestreue erweisen sie ihrerseits darin, daß sie sich gemeinschaftsgemäß verhalten – und zwar sowohl Gott gegenüber, „das heißt treu, ohne Abfall zu selbstgemachten Göttern und Götzen“, als auch Untereinander, „das heißt gerecht, treu und das Recht des anderen achtend und för-

¹⁶ Vgl. *N. Greinacher*, Der Schrei nach Gerechtigkeit in Lateinamerika, in: ThQ 170 (1990), 104-119, bes. 104 f.

¹⁷ Vgl. *J. Moltmann*, Gerechtigkeit schafft Frieden in: Concilium 24 (1988), 75-82, hier: 79.

¹⁸ *Kerber u. a.*, a.a.O., 21 f.

¹⁹ Ebd., 22.

dernd²⁰. Als gerecht ist demnach alles Tun von Menschen zu qualifizieren, das sich auf die von Gott gestifteten Gemeinschaftsbeziehungen positiv auswirkt.

Zur konkreten Orientierungshilfe für ein solches Verhalten sind vor allem jene zehn Ratschläge geworden, die als das Vermächtnis Gottes an sein Volk anlässlich seines Bundesschlusses hochgeschätzt wurden und werden. Sie weisen vorrangig auf das hin, was zu unterlassen ist, weil solches Tun das Verbundensein der Menschen verletzt oder zerstört. Umgekehrt heißt das, daß all das der Gerechtigkeit zugute kommt, was auf die Errichtung und dauernde Erneuerung einer Gesellschaft zielt, die allen gleiche Chancen bietet und fähig ist zu teilen, kurz: in der es keine Armen gibt. Der Umgang mit Geld und Gut, insbesondere mit dem Boden, ist also ein bedeutsames Zeichen für das Maß an Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit.

5. Wenn biblischem Glauben zufolge Glaube und Gerechtigkeit so eng zusammen buchstabiert werden müssen, dann folgt daraus, daß Unrecht nicht lediglich eine soziale Regelverletzung darstellt, sondern eine Kündigung der Gemeinschaftstreue und damit auch eine Absage an ihren Ursprung. Eine Verletzung der Gerechtigkeit ist also Verweigerung der Bindung und Hingabe an Gott. Die eigenen Vorteile und Interessen werden zu Götzen, die an die Stelle Gottes gesetzt werden und das Opfern von anderen rechtfertigen.²¹ Unrecht tun heißt also, falsche Götter anzubeten, wie umgekehrt aus der Anbetung der falschen Götter Unrecht resultiert. Die Verbindung von Kult- und Sozialkritik in der prophetischen Tradition ist darum nur konsequent.

6. So zutreffend es ist, daß die Grundbotschaft der Bibel in dem „Schlüsselwort“ *šalom* zusammengefaßt werden kann, so darf das nicht übersehen lassen, daß *šalom* immer im engsten Zusammenhang mit dem anderen großen Heilswort des Alten Testaments, *zedaka*, steht.²² „Gerechtigkeit und Frieden küssen sich“, heißt es in der Jerusalemer Kultradtion (Ps 85,11). Und diese Verbindung von Gerechtigkeit und Frieden zieht sich wie ein roter Faden bis ins Neue Testament hinein.²³ Erst daran wird gegenüber anders akzentuierten Vorstellungen – wie z.B. der *Pax Romana*²⁴ – die besondere Version des biblischen Friedensverständnisses deutlich: Solange Menschenrechte verletzt und gegen die soziale Gerechtigkeit verstoßen wird, kann es keinen wirklichen

²⁰ Duchrow/Liedke, a.a.O., 84.

²¹ Vgl. ebd., 85ff; Werbick, a.a.O., 73ff; G. Gutiérrez, Wie kann man von Ayacucho aus von Gott reden?, in: Concilium 26 (1990), 68-74, hier: 70.

²² Vgl. Moltmann, Gerechtigkeit schafft Frieden, a.a.O.; G. Vanoni, *Šalom* als Grundbotschaft der Heiligen Schrift, in: H. Erharter/R. Scharzenberger (Hg.), Christliche Gemeinden für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Wien 1990, 73-89, bes. 79f.

²³ Vgl. die Belege bei Vanoni, a.a.O., 79.

²⁴ Vgl. dazu K. Wengst, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit*, München 1986.

Frieden geben.²⁵ Insofern ist J. Moltmann zuzustimmen, wenn er betont, daß in der biblischen Tradition eindeutig „die Gerechtigkeit die Priorität vor dem Frieden hat, weil Gerechtigkeit Frieden schafft, nicht aber Frieden Gerechtigkeit“²⁶.

7. Aus der Erfahrung der Gerechtigkeit des Bundesgottes erwuchs zum einen die Zuversicht, daß dieses Geschenk der Lebensermöglichung in Verbundenheit mit anderen, allen Menschen, ja der ganzen Schöpfung zukommen soll. Gottes Gerechtigkeit ist nicht nur rechtsschöpferisch, sondern sie ist Grundlage für alles Leben schlechthin. Ohne diese Gerechtigkeit bleibt alles tot. Im Alten Testament kommt das darin zum Ausdruck, daß die Gerechtigkeit Gottes als eine Macht umschrieben wird, „die zur Schöpfung dazugehört wie die Berge und die Ozeane, wie das Licht und das Wasser. Die Sonne der Gerechtigkeit soll aufgehen über euch, sagt der Prophet, und bei Amos heißt es: das Recht fließe wie Wasser, und die Gerechtigkeit ist wie ein strömender Bach... Das Leben der Schöpfung selber und die Verwirklichung der Gerechtigkeit gehören zusammen.“²⁷ Dem entsprechen die Menschen in dem Maße, wie sie nicht nur untereinander, sondern auch der ganzen Schöpfung gegenüber und mit ihr gerecht handeln.

8. Was aber ist, wenn solche Entsprechungen nicht zustandekommen, wenn vielmehr die Ungerechtigkeit die Oberhand gewinnt und die, die gerecht zu handeln bemüht sind, scheitern und vernichtet werden? Angesichts dessen kommt es im Alten Testament zu einer Neuverheißung von Gottes Gerechtigkeit im Sinne eines eschatologischen Heilshandelns,²⁸ die sich etwa bei Deuterocesaja zu der Erwartung eines neuen, endgültigen Kommens Jahwes zu seinem Volk verdichtet oder sich bei Daniel zu dem apokalyptischen Traum vom Einbruch einer völlig anderen, ganz von Gott her kommenden neuen Gestalt von Herrschaft mit menschlichem Antlitz radikalisiert.²⁹ Gemeinsam ist ihnen die Hoffnung auf eine weltweite, die Völkerwelt und den Kosmos einbeziehende „gerechte Ordnung“.

9. Im Neuen Testament greift Jesus in seiner Botschaft vom anbrechenden Gottesreich die Fülle der alttestamentlichen Gerechtigkeitsvorstellungen auf

²⁵ „Das Werk der Gerechtigkeit wird Frieden sein und die Arbeit an der Gerechtigkeit ruhige Sicherheit auf Dauer.“ (Jes 32,17) - Vgl. dazu J. Ebach, Sicherheit - Unverwundbarkeit - Frieden, in: *ders.*, Theologische Reden mit denen man keinen Staat machen kann, Bochum 1989, 7-18.

²⁶ Moltmann, Gerechtigkeit schafft Frieden, a.a.O., 79.

²⁷ W. Belitz, Entwicklung einer Arbeitsethik und ihr Beitrag zu einem neuen Arbeitsverständnis, in: Rückzug oder Aufbruch? Anstiftung zur Einmischung. Dritte Pastoraltagung Arbeiterschaft und Kirche, Herzogenrath 1989, 23-32, hier: 27f.

²⁸ Vgl. Baumann, a.a.O., 173.

²⁹ Vgl. auch Greinacher, a.a.O., 105.

und gibt ihnen ein vertieftes Fundament. Dazu heißt es in der auf der Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Dresden verabschiedeten theologischen Grundlegung zusammenfassend: „Indem die Gottesherrschaft kommt, widerfährt den Armen, den Leidenden und den nach Gerechtigkeit Hungernden Heil (Mt 5,1 ff; Lk 6,20-23). Jesus lebt die Nähe der Gottesherrschaft in der Zuwendung zu den Armen, Kranken, Ausgeschlossenen und Schuldig gewordenen. So verkündet er frohe Botschaft für die Armen (Mt 11,5). Zur Gottesherrschaft umkehren heißt daher, dieser Gerechtigkeit Priorität geben vor der Sorge um Existenzsicherung und Wachstum (Mt 6,24-34). Die nachösterliche Gemeinde aber bezeugt, daß Gottes rettende Gerechtigkeit durch die Selbsthingabe Jesu Christi unsere Beziehung zu Gott zurecht gebracht hat, so daß wir uns nun mit all unseren Fähigkeiten seiner Gerechtigkeit zur Verfügung stellen können im Dienst der Liebe an denen, die Hilfe brauchen (Röm 1,17-6,23).“³⁰

Der Rekurs auf die biblische Tradition soll abgeschlossen werden, indem die beiden in ihr antreffbaren und unabdingbar zusammengehörigen Akzentuierungen im Gerechtigkeitsverständnis nochmals zusammengefaßt werden: Auf der einen Seite wird an der Dringlichkeit des Einsatzes für Gerechtigkeit in Wort und Tat angesichts vorfindlichen Unrechts kein Zweifel gelassen; denn man kann nicht Gott lieben und ungerecht handeln. Auf der anderen Seite wird daran festgehalten, daß Gott uns *zuerst* liebt und daß alle unsere Engagements Antworten auf dieses Zuvor- und Entgegenkommen Gottes sind. Diese Geschenkhafte der Liebe Gottes entpflichtet keineswegs vom Kampf um Gerechtigkeit. Sie bewahrt aber vor seiner ideologischen Verabsolutierung, zu der es leicht kommt, wenn es nicht mehr in konkreter Solidarität um die unter Ungerechtigkeit leidenden Menschen zu tun ist, sondern sie durch abstrakte Ideale verdrängt werden.³¹

3. Erziehung zur Gerechtigkeit – pädagogische Annäherungen

Nach dem Hebräerbrief sind „Frieden und Gerechtigkeit“ die Frucht der göttlichen Erziehung (12,11). Dahinter stehen sowohl individuelle als auch kollektive Erfahrungen, die in die biblische Tradition eingegangen und hier auf eine kurze Formel gebracht worden sind. In individueller Hinsicht hat Paulus diese Erfahrung in seiner bekannten Feststellung formuliert, daß er sein Handeln nicht begreife: Er tue nicht das Gute, das er wolle, sondern das Böse, das er nicht wolle (vgl. Röm 7,15.19). Es ist in der Tat ein nur zu

³⁰ Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dresden - Magdeburg - Dresden. Eine Dokumentation, Berlin 1990, 33f.

³¹ Vgl. G. Gutiérrez, Theorie und Erfahrung im Konzept der Theologie der Befreiung, in: J. B. Metz/P. Rottländer (Hg.), Lateinamerika und Europa, München/Mainz 1988, 48-60, bes. 59f.

vertrautes, wenngleich letztlich unbegreifbar bleibendes Phänomen, daß der Mensch sich der Erkenntnis und dem Tun dessen, was dem Frieden und der Gerechtigkeit dient, verschließen kann, „daß der Mensch alles mögliche verlernt, nur nicht den Weg des Bösen, daß er alles lernt, nur nicht den Weg des šalom“³². Und gewöhnlich fährt er dafür noch ein ganzes Arsenal an Rechtfertigungen auf. Wirklich dauerhaften Frieden und tragfähige Gerechtigkeit wird darum nur finden, wer sich auf den verläßt, der allein fähig ist zu rechtfertigen, und durch seine mitunter harte Schule (vgl. Spr 3) hindurchgeht. Diesen Schülerinnen und Schülern Jahwes gilt die Verheißung, daß ihr Schalom groß sein wird und daß ihr Zusammenleben auf Gerechtigkeit gegründet ist (vgl. Jes 54,13f). Was individuell gilt, gilt auch kollektiv: Es ist beeindruckend, wie in der äußersten Bedrängnis das Volk Israel seine Geschichte mit Gott als Lerngeschichte deutet, in deren Verlauf ihm auch die bittersten Lektionen nicht erspart geblieben sind – und zwar wenn und weil es gegenüber Gottes Bundestreue seinerseits untreu geworden ist. Insbesondere in den Propheten mit ihren schonungslosen Anklagen und eindringlichen Mahnungen zur Umkehr erwachsen ihm immer wieder Lehrer der Gerechtigkeit und des Friedens. Daneben enthält gerade die nicht zuletzt aus den Erfahrungen des Volkes heraus entstandene weisheitliche Literatur viele Einsichten, die auf den konstitutiven Zusammenhang von Gottesbeziehung und Praxis der Gerechtigkeit stoßen lassen.³³ Wer die Weisheit lieben lernt, liebt das Leben, heißt es beispielsweise bei Jesus Sirach (4,12); die vorangehenden Verse machen deutlich, was zum Leben-Lieben dazugehört: vorzugsweise mit denen Solidarität zu praktizieren, denen das Lebensnotwendige vorenthalten wird (vgl. 4,1-10).

Auch wenn man sich nicht an ihrer Umschreibung mithilfe der Erziehungspraktiken der damaligen Zeit festklammert,³⁴ stellt sich die Frage, ob und inwiefern die biblische Überzeugung, daß Frieden und Gerechtigkeit nur erlernen kann, wer durch die Schule Gottes hindurchgeht, heute überhaupt noch nachvollzogen werden kann: Diese Frage gibt den Anstoß, einige – notwendigerweise kursorisch bleibende – Überlegungen zur Erziehungssituation in der Gegenwart anzustellen: Wie ist es mit dem Erlernen-Können von Gerechtigkeit heute bestellt?

1. Bilder von brutale Gewalt ausübenden Kindern in Nordirland, Südafrika, Brasilien und anderswo lassen erschreckend deutlich werden, wie schnell aus

³² *Vanoni*, a.a.O., 80. Vgl. zum Ganzen ebd., 80f.

³³ Vgl. z.B. *Gutiérrez*, Wie kann man von Ayacucho aus von Gott reden?, a.a.O., 71ff; *A. Wuckelt*, „Hast du Söhne, so halte sie in Zucht ... Hast du Töchter, so behüte sie ...“ (Sir 7,23f). Erziehung aus der Bibel?, in: *KatBl* 114 (1989), 711-718, bes. 713f; *C. Mesters*, Vom Leben zur Bibel - von der Bibel zum Leben, Bd.1, Mainz/München 1983, 29-71.

³⁴ Vgl. *Wuckelt*, a.a.O.

erfahrenem Unrecht heraus neues Unrecht entsteht. Was soll auch im Angesicht alltäglicher Gewalt anderes gelernt werden, als daß nur durchkommt, wer Gewalt anwendet?

Ohne Zweifel wachsen die Kinder und Jugendlichen bei uns unter anderen, günstigeren Verhältnissen auf. Doch bedeutet das bereits, daß unsere Situation so beschaffen wäre, daß in ihr besser gelernt werden könnte, was Gerechtigkeit heißt? Diese Frage eindeutig zu bejahen, läßt zögern, weil man um die Feststellung nicht herumkommt, daß die Heranwachsenden in unserer Gesellschaft mit Gegebenheiten zu tun bekommen, die sie als höchst widersprüchlich erleben³⁵: Wird ihnen vielfach unmittelbar ein gegenüber früher erhöhtes Maß an Aufmerksamkeit und Zuwendung zugeteilt, so kann das nicht darüber hinwegsehen lassen, daß das weitere Umfeld sich ihnen insgesamt eher als kinderfeindlich darstellt. Kann es dann verwundern, wenn die Heranwachsenden aus der Erfahrung, daß auf sie so gut wie keine Rücksicht genommen wird, ihre Lehre ziehen und sich den unter Erwachsenen geltenden Verhaltensweisen anpassen - nach dem Motto: Nur wer seinen Ellbogen gebraucht, kommt vorwärts? Gelernt wird die Regel: Wer sich solidarisch-gemeinschaftsfördernd verhält, zieht den Kürzeren. Ohne jegliche Beschönigung heißt es im Schlußdokument der Bischofssynode 1971 dazu: „Die heute noch vorwiegende Art der Erziehung begünstigt einen engstirnigen Individualismus. Ein Großteil der Menschen versinkt geradezu in maßloser Überschätzung des Besitzes. Schule und Massenmedien stehen nun einmal im Bann des etablierten 'Systems' und können daher nur einen Menschen formen, wie dieses 'System' ihn braucht, einen Menschen nach dessen Bild, keinen neuen Menschen, sondern nur eine Reproduktion des herkömmlichen Typs.“³⁶

2. Die momentan heranwachsende Generation bekommt nicht nur im gegenwärtigen gesellschaftlichen Umfeld wenig an Gerechtigkeit zu spüren; ihr wird darüber hinaus auf Zukunft hin ein höchstes Maß an Unrecht angetan. Schlüssig hat dies J. Moltmann anhand der Beobachtung deutlich gemacht, daß der bisherige Generationenvertrag zur Zeit eine radikale Umkehrung erfährt: „Weil das Menschengeschlecht aus der zeitlichen Folge der Generationen besteht, hat bisher ein natürlicher, darum für selbstverständlich gehal-

³⁵ Vgl. ausführlicher *N. Mette*, Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung, Düsseldorf 1983, bes. 57 ff; *K. von Bonin* (Hg.), Keine Zeit für Kinder?, München 1990.

³⁶ *De iustitia in mundo* 51. Der Text fährt fort: „Die rechte Erziehung erfordert einen Herzenswandel; grundlegend dafür ist das Eingeständnis der Sünde sowohl in ihrer personalen als auch in ihrer sozialen Erscheinungsform. Die Erziehung muß dringen auf eine ganz und gar menschliche Lebensweise in Gerechtigkeit, Liebe und Einfachheit. Sie muß die Fähigkeit wecken zu kritischem Nachdenken über unsere Gesellschaft und über die in ihr geltenden Werte sowie die Bereitschaft, diesen Werten abzusagen, wenn sie nicht mehr dazu beitragen, allen Menschen zu ihrem Recht zu verhelfen.“ (52; vgl. auch die folgenden Abschnitte.)

tener 'Generationenvertrag' das Überleben des Menschengeschlechts garantiert. Das Erbrecht stiftete eine gewisse Gerechtigkeit zwischen den Generationen, so daß es zu einem gewissen Ausgleich zwischen den Lebenschancen der früheren und der späteren Generationen kam. Heute droht ein Abbruch dieses ungeschriebenen Generationenvertrages, der für das Menschengeschlecht tödlich werden kann. Wir sind in den Industrienationen dabei, die Masse der nichtregenerierbaren Energieträger (Öl, Kohle, Holz usw.) in diesen Generationen zu verbrauchen, und wir hinterlassen den kommenden Generationen in den öffentlichen Haushalten ungeheure Schuldenberge, die sie einmal abzahlen müssen. Wir verbrauchen den Nutzen der industriellen Produktion in dieser Zeit und schieben die Kosten auf zukünftige Zeiten ab. Wir produzieren riesige Müllhalden, die kommende Generationen 'entsorgen' müssen, obwohl wir wissen, daß Atommüll nicht 'entsorgt' werden kann, sondern je nach Zerfallszeit des Materials bis ins Jahr 3000 oder 10 000 bewacht werden muß.³⁷

In seiner Konsequenz, die Moltmann daraus zieht, geht er weiter, als eine solidarische Praxis zugunsten der künftigen Generationen bloß anzumahnen; er möchte sie rechtlich fixiert wissen: „Das Menschengeschlecht kann aber nur überleben, wenn der 'Generationenvertrag' *Gerechtigkeit zwischen den Generationen* schafft, aus denen die Menschheit zeitlich besteht. Da er heute irreparabel gebrochen werden kann, muß er formuliert und öffentlich kodifiziert werden. In unserer Situation ist auf die Rechte der Kinder und die Lebensrechte kommender Generationen besonders zu achten, weil Kinder die schwächsten Glieder in der Kette der Generationen sind und die kommenden Generationen noch keine Stimmen haben und darum die ersten Opfer des kollektiven Egoismus der gegenwärtigen Generationen sind.“³⁸ Daß es dabei nicht bloß um die eigenen Kinder gehen kann und zugleich die Kinder stellvertretend für alle „Kleinen und Schwachen“ gesehen werden müssen, muß wohl kaum eigens betont werden.

3. Auch wenn man aufgrund der Übermacht der Verhältnisse nicht der Vorstellung huldigt, mithilfe von Erziehung könne die Gesellschaft verändert werden, stellen die momentanen Sozialisationsbedingungen eine enorme pädagogische Herausforderung dar. Soll man sich damit abfinden, daß die heranwachsenden faktisch immer weniger Sensibilität für die anderen und die Fähigkeit zu einem gerechten, solidarischen Umgang mit ihnen ausbilden können? Daß sie den Raubbau mit der Natur ungebremst fortsetzen, damit auch sie über immer mehr Wohlstand verfügen können?

³⁷ J. Moltmann, Menschenrechte, Rechte der Menschheit und Rechte der Natur, in: Concilium 26 (1990), 165-174, hier: 169.

³⁸ Ebd.; vgl. auch *ders.*, Gerechtigkeit schafft Zukunft, a.a.O., 22ff.

Wenn Erziehung heißt, „daß Menschen anderen Menschen helfen, sich (in und mit Welt) hervorzubringen“³⁹ und „gemeinsames Leben auf Zukunft hin zu ermöglichen“⁴⁰, dann stellt sich die Frage, ob dafür überhaupt noch das bisher erreichte Niveau sozialen und moralischen Urteilens und Handelns ausreichend ist oder ob nicht so etwas wie eine „anthropologische Revolution“ (J.B. Metz) auf ein neues Niveau hin unausweichlich geworden ist. Davon wären natürlich die Heranwachsenden in gleicher Weise betroffen wie die Erwachsenen; für alle wäre ein solcher Lernprozeß notwendig.

Sieht man einmal von den unergiebigsten Restaurierungsbemühungen traditioneller moralpädagogischer Konzepte ab, richten sich seit einiger Zeit hoffnungsvolle Erwartungen insbesondere auf jenes Konzept moralischer Entwicklung, wie es von L. Kohlberg ausgearbeitet worden ist.⁴¹ Geht es doch davon aus, daß zum einen der Gerechtigkeit als dem fundamentalen moralischen Handlungsprinzip eine Logik innewohnt, die über das vorherrschende konventionelle Niveau hinausreicht auf das postkonventionelle Niveau einer prinzipienorientierten, universalistischen Moral hin, die die Endstufe in der Steigerung sowohl der Selbstbestimmung als auch der intersubjektiven Reziprozität darstellt, und zum anderen die „natürliche“ Entwicklung auf diese Endstufe hin angelegt ist, so daß ihr Erreichen durch angemessene pädagogische Interventionen gefördert werden kann.

Es soll hier keine neue Grundsatzdebatte über diesen Ansatz entfacht werden; Kohlbergs Konzept kann mittlerweile als theoretisch dermaßen stringent und praktisch dermaßen bewährt gelten, daß es einfach abzutun einen schwerwiegenden Rückschritt bedeuten würde. Und auch die in Anlehnung an dieses Konzept gewonnenen Theorien der religiösen Entwicklung haben wichtige Einsichten erbracht.⁴² Ein Problem werfen sie allerdings auf, das kurz erörtert werden soll: Mit ihrer strikten - zumindest analytischen - Trennung zwischen moralischem und religiösem Urteilen und Handeln weichen sie nicht unerheblich von dem biblisch erhobenen Befund der unabdingbaren Zusammengehörigkeit von Gottesbeziehung und Gerechtigkeitshandeln ab; Glaube im jüdisch-christlichen Verständnis umfaßt beides und wird zum Unglauben, wenn eins abgespalten wird. So wie damit eine weitreichende

³⁹ H. Bokelmann, Streiten für die Menschen. Zum Verständigungsproblem in der Pädagogik, in: H. Röhrs/H. Scheurl (Hg.), Richtungsstreit in der Erziehungswissenschaft und pädagogische Verständigung, Frankfurt/M. 1989, 367-392, hier: 374.

⁴⁰ H. Peukert, Tradition und Transformation. Zu einer pädagogischen Theorie der Überlieferung, in: RpB 19/1987, 16-34, hier: 24.

⁴¹ Vgl. zusammenfassend F. Schweitzer, Lebensgeschichte und Religion, München 1987, 112-121.

⁴² Vgl. zusammenfassend ebd., 121-159; vgl. auch N. Mette, Stufentheorie zur Glaubensentwicklung in der Diskussion, in: KatBl 114 (1989), 123-132.

Korrektur des Religionsverständnisses von J. Fowler und F. Oser verbunden ist, so impliziert das auch einen anderen Ausgangspunkt im Gerechtigkeitsverständnis. Im Unterschied nämlich zu Kohlberg, der im Anschluß an die Gerechtigkeitstheorie von J. Rawls das zwischenmenschliche Fairneß-Prinzip zugrundelegt, rekurriert das Gerechtigkeitsverständnis der biblischen Tradition, wie gezeigt, letztlich auf die Gratuität Gottes.⁴³ Möglicherweise kann Kohlbergs Postulat einer religiösen „Stufe 7“ so interpretiert werden, daß die prinzipielle Frage „warum moralisch handeln“ eine angemessene Antwort erst und gerade dann findet, wenn sie sich in der kontemplativen Erfahrung der Gerechtigkeit Gottes erschließt, die „dem glaubenden Menschen noch einmal eine ganz ‚andere‘, höhere ‚Gerechtigkeit‘“ zumutet, „die im Horizont der ‚Ungeschuldetheit‘ (G. Gutiérrez) entgegentritt und die sich als ‚keine vergeltende und ausgleichende‘, sondern wesentlich als ‚eine austeilende, gebende‘ erweist (M. Buber)“⁴⁴. Dann aber wäre diese Dimension der Gratuität bei der Rekonstruktion der Entwicklungsstufen insgesamt entsprechend zu berücksichtigen.

Von der Frage, ob die Rede von der „göttlichen Erziehung“ heute noch nachvollziehbar sei, hatten die zuletzt angestellten Überlegungen ihren Ausgang genommen. Die Erfahrung, welche katastrophalen Folgen eintreten können, wenn der Mensch nur noch sich selbst und seine Bedürfnisse zur obersten Richtschnur erhebt, lassen möglicherweise für solche aus der religiösen Traditionen überkommene Vorstellungen wieder empfänglicher werden.⁴⁵

4. Umkehr zum Beten und Tun des Gerechten – Was religionspädagogisch vordringlich ansteht

Im Mai 1944 notierte D. Bonhoeffer in seinem Brief an sein Patenkind folgende Gedanken zur Zukunft des Christentums:

„Unsere Kirche, die in diesen Jahren nur um ihre Selbsterhaltung gekämpft hat, als wäre sie ein Selbstzweck, ist unfähig, Träger des versöhnenden und erlösenden Wortes für die Menschen und für die Welt zu sein. Darum müssen die früheren Worte kraftlos werden und verstummen, und unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen. Alles Denken, Reden und Organisieren in den Dingen des Christentums muß neugeboren werden aus diesem Beten und aus diesem Tun. Bis Du groß bist, wird sich die Gestalt der Kirche sehr verändert haben. Die Umschmelzung ist noch nicht zu Ende, und jeder Versuch, ihr vorzeitig zu neuer organisatorischer Machtentfaltung zu verhelfen, wird nur eine Verzögerung ihrer Umkehr und ihrer Läuterung

⁴³ Zur theologischen Diskussion der Theorie von J. Rawls vgl. *Werbick*, a.a.O.

⁴⁴ *Baumann*, a.a.O., 174. Vgl. dazu auch *G. Fuchs*, Der bittende Gott und der erhöhende Mensch, in: *Lebendige Katechese* 11 (1989), 85-91.

⁴⁵ Vgl. *C. Bissoli*, *Pedagogia di Dio*, in: *Dizionario di Catechistica*, Leumann (Torino), 1986, 493f; *N. Mette*, Identität in universaler Solidarität, in: *JRP* 6 (1989) [1990], 27-55.

sein. Es ist nicht unsere Sache, den Tag vorauszusagen – aber der Tag wird kommen –, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, daß sich die Welt darunter verändert und erneuert. Es wird eine neue Sprache sein, vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend wie die Sprache Jesu, daß sich die Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden, die Sprache einer neuen Gerechtigkeit und Wahrheit, die Sprache, die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahe seines Reiches verkündigt.“⁴⁶

Bemerkenswert an diesem Text ist, wie die Konfrontation mit der extremen Barbarei von Menschen offensichtlich dazu anhält, den Glauben auf seinen elementaren Kern zu konzentrieren. Und das sind: Beten und Tun des Gerechten – als die Gottes Gratuität und Gerechtigkeit entsprechenden Antworten. Doch darf dieses Zeugnis nicht darüber hinwegsehen lassen, daß zu gleicher Zeit Verkündigung und Katechese so erfolgten, als gehe sie die Barbarei nichts an.

Mit dieser Feststellung soll hier nicht eine Debatte über Fehler und Versäumnisse der deutschen Religionspädagogik in der Zeit des Nationalsozialismus eröffnet werden, so notwendig diese auch ist.⁴⁷ Sondern solche Erinnerungen halten dazu an, über die gegenwärtig anstehenden und vordringlichen Aufgaben der Religionspädagogik Rechenschaft abzulegen. Eine Bemerkung von G. Gutiérrez vermag das, worum es geht, möglicherweise zu verdeutlichen: „Mit großer Sensibilität als Mensch und Christ hat sich vor einigen Jahren Johann Baptist Metz gefragt, wie man *nach* der entsetzlichen Erfahrung von Auschwitz von Gott reden könne. Hier auf diesem Boden, wo vor ein paar Jahrhunderten schon Bartolomé de Las Casas sagte, er habe Christus in den Indios tausendfach gezeißelt, lautet unsere Frage: Wie kann man, nicht nach, sondern *während Ayacucho* von Gott reden?“⁴⁸ – wobei Ayacucho für die gesamte wahnsinnige Brutalität steht, mit der Menschen gegenwärtig dabei sind, sich gegenseitig zu vernichten und ihre natürlichen Lebensbedingungen obendrein zu zerstören. Und davon sind ja wohl nicht nur die Christinnen und Christen und Kirchen der sog. „Dritten Welt“ betroffen und herausgefordert. Ist sich jedoch die Religionspädagogik der damit verbundenen Herausforderung bereits hinreichend bewußt? Die Tatsache, daß man in der einschlägigen religionspädagogischen Literatur für das Stichwort „Gerechtigkeit“ so gut wie durchgängig Fehlanzeige zu vermelden hat, läßt nicht gerade dafür spre-

⁴⁶ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. Neuausgabe, München 1977, 328. Vgl. dazu T. Peters, *Der andere ist unendlich wichtig. Impulse aus Bonhoeffers Ekklesiologie für die Gegenwart*, in: *Chr. Gremmels/I. Tödt* (Hg.), *Die Präsenz des verdrängten Gottes*, München 1987, 166-184.

⁴⁷ Vgl. dazu H. Halbfas, *Wurzelwerk*, Düsseldorf 1989, bes. 77-137.

⁴⁸ Gutiérrez, *Wie kann man von Ayacucho aus von Gott reden?*, a.a.O., 71.

chen.⁴⁹ Wenn überhaupt, dann begegnet die Gerechtigkeitsthematik im Kontext der sog. „sozialen Katechese“, also dort, wo es näherhin um die Vermittlung der kirchlichen Soziallehre geht.⁵⁰ Daß die soziale Dimension jedoch kein zusätzlicher Themenbereich ist, sondern dem christlichen Glauben konstitutiv innewohnt, kann wohl kaum als allgemeine religionspädagogische Überzeugung bezeichnet werden. Bewußt provokativ formuliert: Wenn religionspädagogisch Tätige befragt würden, worum es vorrangig in ihrer Erziehungs- und Bildungsarbeit zu tun sein müsse, würden sicherlich viele Beten-Lernen anführen, aber wohl kaum mit gleichem Nachdruck von „Gerecht-zu-handeln-Lernen“ sprechen. Damit bleibt die Religionspädagogik auf verhängnisvolle Weise hinter der mittlerweile sogar lehramtlich ratifizierten kirchlichen Überzeugung zurück, daß die Verkündigung des Glaubens nicht getrennt erfolgen darf von einem Einsatz für individuelle und soziale Gerechtigkeit. Warum Bemühungen zu einer entsprechenden Bewußtseinsbildung bislang nur wenig durchgedrungen sind, wäre eines intensiven selbstkritischen Nachdenken wert.⁵¹ Möglicherweise liegt nicht zuletzt in diesem Desiderat ein Grund für die allenthalben beschworene „Tradierungskrise des Glaubens“.

Um es nochmals zu unterstreichen: Mit der Betonung der Gerechtigkeit ist nicht bloß gemeint, daß die bisherigen religionspädagogischen Inhalte verstärkt um sozialetische Aspekte ergänzt und aufgestockt werden sollen. Vielmehr geht es darum, daß die bislang vielfach getrennten Bereiche Glauben und Ethik und infolgedessen Glaubenslehre und Moralerziehung ineinander verschränkt gesehen und konzipiert werden müssen, so daß man sagen kann: In dem Maße wie schöpferisch und beharrlich um den Aufbau einer gerechten und menschlichen Welt gekämpft und dabei allen Mächten des Unrechts und der Unterdrückung entgegengetreten wird, wird erst begreiflich, was es heißt, an den Gott, der Frieden und Gerechtigkeit will, zu glauben. Und umgekehrt wird es in dem Maße, wie man sich in das – in Jesus Christus unüberbietbar offenbar gewordene – Geheimnis Gottes hineinversenkt, un-

⁴⁹ Die bisher vier erschienen Bände der Religionspädagogischen Jahresbibliographie führen unter dem Stichwort „Gerechtigkeit“ insgesamt 42 Titel auf.

⁵⁰ Vgl. z.B. E. Baldas, *Katholische Soziallehre im Religionsunterricht des Gymnasiums*, Freiburg 1986.

⁵¹ Zu erinnern ist etwa an die Impulse, die die religionspädagogische Jahrestagung des DKV 1980 unter dem Motto „Engagement aus der Mitte des Glaubens“ zu setzen versuchte; die sehr lesenswerten Referate von G. Bitter, A. Deissler, A. Exeler, Kard. A. Lorscheider und S. Wiedenhofer sind dokumentiert in: *KatBl* 106 (1981), Heft 2. - Vgl. auch N. Mette, *Konziliarer Prozeß eine unerledigte religionspädagogische Herausforderung*, in: FS für H. Missalla, 1991.

möglich, angesichts der vielen Gesichter von Leid und Elend in der Welt gleichgültig zu bleiben.

Diese gelebte Einheit von Mystik und Politik ist es, die dem Zeugnis vieler Christen und Gemeinden in der sog. „Dritten Welt“ seine besondere Glaubwürdigkeit gibt – Christinnen bzw. Christen und Gemeinden, die von sich sagen, daß ihnen erst in der Begegnung mit den Arm-Gemachten und Unterdrückten und im solidarischen Kampf mit ihnen um gerechtere Lebensbedingungen wirklich aufgegangen sei, inwiefern vom Evangelium eine frohmachende und befreiende Botschaft ausgehe. Sie haben gelernt, daß, wer dem Gott, der auf der Seite der Armen steht, begegnen und ihn kennenlernen möchte, nicht darum herumkommt, selbst in die „Schule der Armen“ zu gehen.⁵²

Der bereits im Neuen Testament erhobene Einwand, daß dann kein Reicher zu Gott gelangen könne (vgl. Mt 19,16-26), ist kein Grund, Gottes Gnade allzu billig zu verschleudern. Um ihr den Boden zu bereiten, ist und bleibt es erforderlich, alle jene Gegebenheiten sowohl individueller als auch struktureller Art aufzudecken und gegen sie anzugehen, die mit dem Glauben an Gott, der Gerechtigkeit schafft und so Leben ermöglicht, unvereinbar sind – wie etwa eine Wirtschaftsordnung, „die die von ihr Profitierenden taub und blind macht für den 'Notschrei der Erniedrigten“ und die umgekehrt „den Armen das Lebensnotwendige nimmt, damit die Reichen noch reicher werden können“⁵³.

Von daher ergibt sich als ein *erstes* Postulat an die Religionspädagogik im Kontext des hier zugrundegelegten Paradigmas, daß sie zur kritischen Unterscheidung der gegebenen Wirklichkeit befähigt. Der Glaube erweist ja darin seine befreiende Kraft, daß er das Bestehende nicht als die endgültig gerechte Ordnung zu legitimieren braucht, sondern sie im Lichte der verheißenen Gerechtigkeit in ihrer vorfindlichen Widersprüchlichkeit wahrzunehmen ermöglicht. So wie es inzwischen anerkannt ist, daß für die Bearbeitung innerpsychisch bedingter Glaubenswiderstände der Rückgriff auf psychologische Einsichten unverzichtbar ist, ist es nur folgerichtig, daß, um gegen die sozialstrukturell bedingten Glaubenswiderstände angehen zu können, auf den

⁵² Vgl. dazu als eines der eindrucklichsten Zeugnisse O.A. Romero, Die politische Dimension des Glaubens, in: P.A. Reiser/P.G. Schoenborn (Hg.), Basisgemeinden und Befreiung, Wuppertal 1981, 154-164. - Zur Katechese vgl. die entsprechenden Abschnitte in den Dokumenten von Medellín und Puebla sowie: Lineas comunes de orientación para la catequesis en América Latina, ed. por CELAM, Bogotá ³1987; Reform der Katechese in Brasilien, mit Beiträgen von G. Stachel und A. de Lima, in: JRP 3 (1986), Neukirchen 1987, 153-168; E. Garcia Ahumada, Social Catechesis in Latin America, in: Lumen Vitae 41 (1986), 216-225.

⁵³ Werbick. a.a.O., 78.

Erwerb entsprechender Kenntnisse nicht verzichtet werden kann – sieht man einmal davon ab, daß auch die Bibel sie voraussetzt. Insofern hat Ökonomie zu lernen durchaus etwas mit dem Glauben-Lernen im Sinne von Gerechtigkeit-Lernen zu tun, soll sich der Beitrag von Christinnen und Christen etwa zu den grundsätzlichen ökonomischen Fragen der Weltwirtschaftsordnung nicht auf nichtssagende und -bewirkende Leerformeln beschränken.⁵⁴ Das bedeutet nicht, es müsse eine eigene christliche Ökonomie oder Soziologie entwickelt werden. Der Beitrag von Christen und Christinnen wird vielmehr in dem Maß überzeugend, wie er sachgerecht ausfällt und auch für Nichtgläubige nachvollziehbar ist.⁵⁵

Allerdings ist gerade das, was als sachgerecht zu gelten hat, im höchsten Maße umstritten. Auch wenn sie darum nicht von allen geteilt wird, ist die Vorgabe des Evangeliums in dieser Hinsicht eindeutig: Nicht Erfolg, Gewinn o.ä. sind ausschlaggebend dafür, was gilt oder getan werden soll, sondern was es aus der Perspektive der Opfer bedeutet. Von daher lautet ein *zweites* Postulat an die Religionspädagogik, daß es vorrangig darauf ankommt, die Welt aus der Perspektive der Opfer sehen zu lernen und dabei auch und gerade die in Erinnerung zu behalten, deren Namen als zu unbedeutend gelten, um in die Geschichtsbücher einzugehen. Dabei gilt, daß die Perspektive der Opfer zu lernen heißt, sie soweit möglich von und mit ihnen zu lernen.⁵⁶

Mit der Täter-Opfer-Unterscheidung wird allerdings Mißbrauch getrieben, wenn sie im Sinne einer Schwarz-Weiß-Karikatur verwendet wird. Sicherlich ist es notwendig, wenngleich schmerzlich, zu erkennen, daß man selbst zu sehr an der Entstehung und Erhaltung gegebener Unrechtsstrukturen beteiligt ist, als daß man sich von jeglicher Schuld freisprechen könnte. Das gilt übrigens auch für die Armen, wie sie selbst eingestehen. Dennoch gibt es zugleich – in unterschiedlichen Ausprägungen – Verstrickungen in diese Strukturen, von denen man eher passiv betroffen ist. Notwendig sind darum Möglichkeiten, die eigene Betroffenheit entdecken und artikulieren zu können. Dazu zu verhelfen, ist ein *drittes* Postulat an die Religionspädagogik. Zu lernen ist beispielhaft von Frauengruppen, in denen die Beteiligten sich gegenseitig

⁵⁴ Vgl. U. Duchrow, Weltwirtschaft heute - ein Feld für Bekennende Kirche? München 1986; Verantwortlich wirtschaften. Studie zu Fragen christlicher Wirtschaftsethik, erarbeitet vom Theologischen Studienausschuß des Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes in der DDR, Berlin 1990; G. Orth (Red.), Ökonomie ökumenisch lernen, Karlsruhe 1990.

⁵⁵ Vgl. dazu N. Mette, Soziologisch aufgeklärte (praktische) Theologie?, in: FS für H. Schröer, Gelsenkirchen 1991.

⁵⁶ Vgl. N. Mette, Vorrangige Optionen für die Armen - eine Herausforderung für Christen und Gemeinden in den Wohlstandsgesellschaften, in: G. Collet/J. Rechsteiner (Hg.), Vergessen heißt Verraten, Wuppertal 1990, 133-156.

helfen, in Auseinandersetzung mit erlittenem Unrecht in Kirche und Gesellschaft ganz neu der befreienden Kraft des christlichen Glaubens auf die Spur zu kommen. Vergleichbares ist auch in den zahlreichen Gruppen, die sich im Rahmen des konziliaren Prozesses engagieren, anzutreffen.

Die eigene Betroffenheit eingestehen und sich mit den Opfern solidarisieren zu können, setzt allerdings voraus, auf etwas zurückgreifen zu können, das überhaupt erst dazu ermutigt und befähigt, das Gewohnte nicht als das Unabänderliche zu akzeptieren, sondern ihm um einer besseren Praxis willen zu widersprechen. Hier ist die Religionspädagogik in spezifischer Weise gefordert; und das einzulösen, ist darum als *viertes* Postulat an sie zu richten. Sie hat theoretisch und praktisch Einspruch zu erheben gegen alle Versuche, durch die Erziehung die Betroffenen auf ein unkritisches Einverständnis mit dem Bestehenden zu verpflichten und sie mit billigen Glücksversprechungen zufrieden zu stellen, so daß ihnen schießlich alle anderen und alles darüber Hinausgehende gleichgültig werden, wenn es ihnen nur gut geht. In der Tat liegt es in der Logik des vorherrschenden sozioökonomischen Systems, den eigenen Vorteil obenan zu stellen und Gerechtigkeitsvorstellungen und Solidaritätsempfindungen möglichst weitgehend auszumerzen. Angesichts dessen kann religiöses Lernen im Gefolge der jüdisch-christlichen Tradition nur Widerstand-Lernen, den – offenen oder geheimen – gesellschaftlichen Lehrplan gewissermaßen bewußt unterlaufendes Lernen sein. Es handelt sich um alles andere als um einen Mißbrauch der Bibel, wenn dafür auf sie zurückgegriffen wird. Hält sie doch gerade Gegenworte und Gegenerzählungen aufbewahrt, die Hoffnung entwickeln und Mut machen, initiativ zu werden und nicht einfach in resignativer Verzweiflung zu enden. Die biblischen Texte halten dazu an, die geläufig gewordenen Muster des Denkens und Handelns in Frage zu stellen und zu überprüfen. Und in der Begegnung mit ihnen werden Phantasie und Kreativität geweckt, „Alternativen wahrzunehmen zu den herrschenden sogenannten Sachzwängen“⁵⁷; sie lassen sensibel werden für die Bedrohungen des Lebens und widerstandsfähig zugleich, so daß die Betroffenen „sich selbst finden und gerade deshalb offene Augen bekommen für die Belange der anderen, für eine weltweite Gerechtigkeit“⁵⁸.

Sich von der Bibel in Sachen Gerechtigkeit und Hoffnung alphabetisieren zu lassen, bedeutet, in einen gemeinsamen Lernprozeß einzutreten. Denn es geht dabei nicht um die Vermittlung von Glaubenssätzen, die als festumrissenes Lehrgut einfach weitergereicht werden können. Sondern die Bibel will so gelesen sein, daß sie den Beteiligten im Lichte ihrer guten Nachricht zur

⁵⁷ I. Baldermann, Das Alphabet der Hoffnung buchstabieren, in: LM 29 (1990), 370-374, hier: 371.

⁵⁸ Ebd.

Situationsklärung verhilft und Gott dabei so zur Sprache kommt, daß sich etwas ändern kann: „daß die Blinden sehen, die Befangenen frei werden, die Niedergeschlagenen sich aufrichten können (Lk 4,18)“⁵⁹. Solche gemeinsamen Lernprozesse zu ermöglichen, ist darum das *fünfte* Postulat an die Religionspädagogik. Es handelt sich um Lernprozesse, die den Beteiligten nicht ein fertiges Lehrprogramm überstülpen, sondern davon abhängig sind, daß sie von allen gemeinsam vorangetrieben werden. Ihr oberstes Prinzip ist, jedem und jeder – ob alt oder jung, weiblich oder männlich, normal oder behindert etc. – in seinen bzw. ihren individuellen Fähigkeiten gerecht zu werden und so zur je eigenen Identitätsfindung zu verhelfen – einer Identität freilich, die in der Lage ist, die anderen in ihren verschiedenen Identitäten anzuerkennen und in Solidarität mit ihnen das, was man hat, zu teilen. Aus einer solchen Erfahrung des Miteinander-Teilens erwächst die Fähigkeit und Bereitschaft zum Teilen mit allen anderen, was nicht nur bedeutet, abgeben zu können, sondern auch seine eigenen Grenzen einzugestehen und sich selbst von anderen beschenken zu lassen.

Wo die Religionspädagogik nicht mit aller Leidenschaft zu Bewußtsein zu bringen bemüht ist, daß sich die Erzählung vom wunderbaren Teilen mit ihrer Zusage, daß genug, ja mehr als genug für alle da ist (vgl. Mt 14,13-21), nicht mit der Tatsache verträgt, daß stündlich 1.500 Kinder an Hunger oder durch Hunger verursachte Krankheiten sterben – das sind täglich 40.000 Kinder und jährlich über 13 Millionen –, verfälscht sie das Evangelium zu einer bloßen Religion des Überbaus.

Einer allzu einseitig auf das Säkularisierungsparadigma⁶⁰ fixierten Religionspädagogik ist in Erinnerung zu rufen, was der Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung“ dazu wie folgt bemerkt:

„Eine kirchliche Gemeinschaft in der Nachfolge Jesu hat es hinzunehmen, wenn sie von den 'Klugen und Mächtigen' (1Kor 1,19-31) verachtet wird. Aber sie kann es sich – um dieser Nachfolge willen – nicht leisten, von 'Armen und Kleinen' verachtet zu werden, von denen, die 'keinen Menschen haben' (vgl. Joh 5,7). Sie nämlich sind die Privilegierten bei Jesus, sie müssen auch die Privilegierten in seiner Kirche sein. Sie vor allem müssen sich von uns vertreten wissen. Deshalb sind in unserer Kirche gerade alle jene Initiativen zur Nachfolge von größter Bedeutung, die der Gefahr begegnen, daß wir in unserem sozialen Gefälle eine verbürgerlichte Religion werden, der das reale Leid der Armut und Not, des gesellschaftlichen Scheiterns und der sozialen Ächtung viel zu fremd geworden ist, ja, die

⁵⁹ R. Zerfuß/K. Roos, Gemeinde, in: G. Bitter/G. Miller (Hg.), Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe. Bd.1, München 1986, 132-142, hier: 138; vgl. auch R. Zerfuß/H. Poensgen, Predigt/Verkündigung, in: Chr. Bäumler/N. Mette (Hg.), Gemeindepraxis in Grundbegriffen, München/Düsseldorf 1987, 354-368, bes. 359f.

⁶⁰ Vgl. N. Mette, Vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma, in: Diakonia 21 (1990), 420-429; vgl. auch R.S. Chopp, Practical Theology und Liberation, in: L.S. Mudge/J.N. Poling (Eds.), The Promise of Practical Theology, Philadelphia 1987, 120-138.

diesem Leid selbst nur mit der Brille und den Maßstäben einer Wohlstandsgesellschaft begegnet. Wir werden schließlich unsere intellektuellen Bezweifel eher überstehen als die sprachlosen Zweifel der Armen und Kleinen und ihre Erinnerungen an das Versagen der Kirche.⁶¹

5. Kirchen und Gemeinden als „justified communities“ im Horizont des Reiches Gottes

Abschließend sei ein Aspekt des hier skizzierten Lernens⁶² noch ein wenig weitergeführt: Es wäre ein Mißverständnis zu meinen, das Postulat nach gemeinsamen Lernprozessen rühre lediglich von methodischen Gesichtspunkten her. Vielmehr besteht ein konstitutiver Zusammenhang zwischen Lernvorgängen, die auf Gerechtigkeit im umfassenden Verständnis hin als Ziel orientiert sind, und der Lebensform, in der sie sich vollziehen. P. Freire hat dafür einen Begriff verwendet, der im Leben des lateinamerikanischen Volkes seinen Ort hat: „Konvivenz“, d.h. eine lebensweltlich strukturierte Gemeinschaft, die im gemeinsamen Bemühen aller – „in der Bereitschaft, einander zu helfen, ebenso wie in dem Willen, voneinander zu lernen“⁶³ – ihr Zusammenleben aufbaut und gestaltet. L. Kohlberg hat diese Einsicht in die Zusammengehörigkeit von Gerechtigkeit-Lernen und Gerech-Leben mithilfe seines Konzepts der Schule als „just community“ praktisch umzusetzen versucht.⁶⁴

Daß dieser Zusammenhang auch religionspädagogisch höchst bedeutsam ist, macht der Hinweis deutlich, wie sehr der biblischen Tradition zufolge der Gerechtigkeit Gottes eine bestimmbare Weise des Gemeinschaftsverhaltens, in der diese Gerechtigkeit erfahrbar wird, entspricht. Im Unterschied zu der „just community“ nach Kohlberg ist diese gemeinschaftliche Lebensform von

⁶¹ Synodenbeschluß: Unsere Hoffnung, in: *L. Bertsch u.a. (Hg.)*, Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Bd.I, Freiburg 1976, 84-111, hier: 105; vgl. auch ergänzend den Abschnitt „Für die Tischgemeinschaft mit den armen Kirchen“ (ebd., 109f).

⁶² Zur weiterführenden Charakterisierung und Entfaltung kann auf die einschlägigen Ausführungen zum „ökumenischen Lernen“ verwiesen werden. Vgl. grundlegend besonders *K. Goffmann*, Ökumenische Erziehung, in: *W. Böcker u.a. (Hg.)*, Handbuch Religiöser Erziehung. Bd.1, Düsseldorf 1987, 267-278, und zusammenfassend *G. Orth*, Im Horizont der einen Erde. Kommentierte Literaturdokumentation zu Ökumene und ökumenischem Lernen. 1. Teil, Münster 1989. - Zu dem zugrundeliegenden Verständnis von Ökumene vgl. *K. Raiser*, Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung, München 1989.

⁶³ *W. Huber*, Bedrohte Welt und christlicher Glaube - Herausforderung für Lehrende und Lernende, in: *R. Becker u.a. (Hg.)*, Mensch und Christ in der Schule, Paderborn 1988, 61-82, hier: 81; vgl. auch *Mette*, Identität in universaler Solidarität a.a.O..

⁶⁴ Vgl. *F. Oser*, Lernen durch die Gestaltung des Schullebens: Der Ansatz der „Gerechten Gemeinschaft“, Fribourg 1989.

Glaubenden treffender als „justified community“ zu bezeichnen. Damit soll gesagt sein, daß die Ordnung der von Gott gestifteten Gemeinschaft nicht darin ihre Grundlegung findet, daß ihre Angehörigen allererst Gerechtigkeit schaffen müssen, sondern daß ihnen Gerechtigkeit als Geschenk zuteil geworden ist. Die Glaubenden haben darum den Sinn der Gerechtigkeit nicht selbst herzustellen und zu verbürgen, sondern ihn darzustellen. Sie brauchen seine Vollendung nicht zu bewerkstelligen, sondern dürfen sie erwarten – als endgültigen Einbruch des Reiches Gottes in die Welt, das alle Menschen und die gesamte Schöpfung zu einem Leben im Schalom für immer miteinander verbindet.

Mit Darstellen und Erwarten sind allerdings keineswegs rein passive Verhaltensweisen bezeichnet. Im Gegenteil, die von Gott geschenkte Gerechtigkeit darzustellen und ihre Vollendung zu erwarten, verpflichtet umso mehr dazu, ihr auch im eigenen Tun zu entsprechen und aktiv daran mitzuwirken, daß immer mehr Bereiche von ihr durchdrungen und so die Mächte der Ungerechtigkeit überwunden werden. Wo Menschen ein Stück mehr Gerechtigkeit schaffen, dürfen die Glaubenden überzeugt sein, daß damit das Reich Gottes wiederum ein Stück näher gekommen ist.

Zwei daraus sich ergebende religionspädagogische Schlußfolgerungen seien abschließend wenigstens kurz angedeutet:

1. Gegenüber den immer wieder antreffbaren ekklesiozentrischen Verengungen kann nicht nachhaltig genug betont werden, daß so wie für christliches und kirchliches Handeln überhaupt auch für religionspädagogisches Handeln das Reich Gottes den not-wendigen Bezugsrahmen darstellt.⁶⁵ Damit hängt zusammen, ohne daß damit der Universalität der Heilsbotschaft widersprochen wird, daß die besondere Parteilichkeit dieses Handelns den Armen und Kleinen gilt. G. Gutiérrez schreibt dazu: „Eine der großen Aufgaben der Christen, der ganzen Kirche heute, lautet, die Menschenrechte zu verteidigen, die die genannten Formen der Gewalt täglich mit Füßen treten. Und wir haben jetzt gelernt, daß ihre Verteidigung bedeutet, mächtigen Interessen entgegenzutreten, vor allem, wenn sie von den Schwächsten der Gesellschaft ausgeht. Aber der Auftrag, den wir als christliche Gemeinschaft, als Kirche haben, heißt nicht überleben, sondern dienen.“⁶⁶

⁶⁵ Vgl. N. Mette, Umkehr zur Gerechtigkeit, in: KatBl 113 (1988), 622-628. Zur Durchführung eines so fundierten religionspädagogischen Ansatzes vgl. Th.H. Groome, Christian Religious Education. Charing our Story and Vision, San Francisco 1980. Zur Aktualität des entsprechenden Ansatzes von J.B. Hirscher vgl. die Beiträge in: G. Fürst (Hg.), Glaube als Lebensform, Mainz 1989.

⁶⁶ Gutiérrez, Wie kann man von Ayacucho aus von Gott reden?, a.a.O., 73.

2. Als „justified community“ kann die Kirche nicht hinter die Ansprüche einer „just community“ zurückfallen dürfen.⁶⁷ Darum kann sich die Religionspädagogik nicht davon dispensieren, deutlich zu machen, daß mit der Kirchenmitgliedschaft auch die Verantwortung verbunden ist, Unrecht, wo es in der Kirche geschieht, offen beim Namen zu nennen und für die Einhaltung der Menschenrechte auch in der Kirche einzutreten bzw. ihre Geltung überhaupt erst in ihr durchzusetzen.⁶⁸ Sie hat zu beherzigen, was die Bischöfe auf der Bischofssynode 1971 angemahnt und wofür sie einen bis heute aktuellen Gewissenspiegel vorgelegt haben: „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.“⁶⁹

⁶⁷ In diesem Zusammenhang sei auch auf den im Rahmen des konziliaren Prozesses gebräuchlich gewordenen ekklesiologischen Topos von der „Kirche als Lerngemeinschaft“ verwiesen; vgl. dazu *I. Baldermann*, Die EKD auf dem Weg ökumenischen Lernens, in: ÖkR 36 (1987), 445-454.

⁶⁸ Vgl. *L. Swidler/P. Connor (Hg.)*, „Alle Katholiken haben das Recht ...“. Freiheitsrechte in der Kirche, München 1990.

⁶⁹ De iustitia in mundo 41; vgl. auch die folgenden Abschnitte. Vgl. dazu auch *E. Schille-beeckx*, Mensen als verhaal van God, Baarn 1990, bes. 205-245 (dt.: Menschen - die Geschichte von Gott, Freiburg 1990).