

MARC OUELLET · ROM

DIE BUNDESGERECHTIGKEIT

*«Es begegnen einander Huld und Treue,
Gerechtigkeit und Friede küssen sich» (Ps 85,11)*

Als am Ende eines langen Prozesses der ruandische Richter von Kigali am 15. Juni 2000 den Bischof Misago für unschuldig erklärte, begrüßte donnernder Applaus die beglückende Feststellung, dass in diesem kleinen afrikanischen Land, das 1994 Opfer eines Völkermordes gewesen war, noch Gerechtigkeit möglich ist. Zur Zeit dieser tragischen Vorfälle machte hingegen ein Freispruch, mit dem an einem kalifornischen Gerichtshof der vielberedete Kriminalprozess von O.J. Simpson abgeschlossen wurde, der Welt offenkundig, wie brüchig die menschliche Gerechtigkeit ist. «Jedem geben, was ihm gebührt», ist ein edles Ideal – so alt ist wie die Menschheit –, das aber umso utopischer wird, je mehr die säkularisierten Gesellschaften die transzendente objektive Grundlage dieser Weisheitsregel verlieren. Wir erleben heute das Paradox einer vom Recht getrennten, gesetzlich bestimmten «Gerechtigkeit», die keine echte anthropologische Grundlage aufweist, und die Parlamente der Willkür von Pressionsgruppen ausliefert. Ein solches Paradox verpflichtet den Christen, Zeugnis abzulegen und zu kämpfen, zumal dann, wenn die Grundrechte des Menschen mit Füßen getreten werden. Beim Anbruch des dritten christlichen Jahrtausends ist es darum erforderlich, sich neu für die Gerechtigkeit einzusetzen in einem Kampf, der angesichts der neuen Herausforderungen der pluralistischen Gesellschaften mehr grundlegenden als gesellschaftlichen Charakter hat. Worum es in diesem Kampf geht und worauf er gründet, soll in den folgenden Überlegungen über die «Bundesgerechtigkeit» skizziert werden.

MARC OUELLET, 1944 geboren, studierte in Montreal und Rom; 1971-94 Lehrtätigkeit in Kolumbien und Kanada. Professor für Dogmatische Theologie am Institut Johannes Paul II. für Ehe und Familie in Rom. – Die Übersetzung besorgte Dr. August Berz.

1. Adel und Unzulänglichkeit der menschlichen Gerechtigkeit – Die vollkommenste aller Tugenden?

In seiner zweifellos längsten und sehr wichtigen Schrift, im Dialog «Über die Gerechtigkeit» (von der leider nur Fragmente erhalten sind) suchte Aristoteles eine ausführliche Synthese seiner Ansichten über den Menschen zu erarbeiten. Indem er wie Platon eine Parallele zwischen den wechselseitigen Beziehungen der verschiedenen Teile oder Gruppierungen des Staates und denen der verschiedenen Teile des Menschen zog, handelte er von der ethischen und von der politischen Gerechtigkeit. Die individuelle Gerechtigkeit wurde von ihm als die höchste Tugend aufgefasst, ohne die sich keine der anderen entwickeln könne. Diese Gerechtigkeit gründe darauf, dass zwischen der Vernunft und dem Begehren eine ähnliche Gemeinschaft bestehe wie jene innerhalb eines Staates oder einer Familie, und normalerweise gebiete die Vernunft dem Begehren, so wie ein guter Vater oder ein aufgeschlossener Herrscher seinen Kindern bzw. seinen Untertanen gebiete; das Begehren erweise der Vernunft für ihre Wohltaten Dank und Ergebenheit, und aus der Gefügigkeit der Wünsche gegenüber der Vernunft entstehe die Gerechtigkeit, aus der gegenseitigen Zuneigung der verschiedenen Seelenteile Freundschaft.¹

In der Ordnung der individuellen Ethik erscheint das Tugendhafte als höchstes Modell jedes auf Freundschaft gründenden Bundes. Tugend im aristotelischen Sinn, die durch das Anstreben des Guten und des maßvollen Vergnügens zum Glück führt, ist weder eine Passion noch eine Potenz; sie ist wesensmäßig ein Verhalten, d.h. eine beständige Grundhaltung des vernünftigen Menschen, der über sein Verlangen herrscht. Damit sie aber wirklich voll und ganz Tugend ist, muss sie freiwillig sein und sich somit an die Wahl und Wertordnung halten, die sich aus der Erwägung ergeben; die gute Absicht gibt der Tat ihren sittlichen Wert. Folglich beginnt Buch V der *Nikomachischen Ethik* mit folgender Definition von Gerechtigkeit: sie ist «ein solches Verhalten, aufgrund dessen wir fähig sind, gerecht zu handeln, und dies auch tun und wollen»². Dieser Begriff hat durch alle Jahrhunderte seine hohe Würde bewahrt, und eine neue philosophische und moraltheologische Strömung bestrebt sich, zu seiner schöpferischen Idee und Weisheit zurückzufinden, um über die Aporien des modernen und postmodernen Denkens hinwegzukommen.

Sich in die Kontinuität dieser Tradition einfügend, definiert der hl. Thomas von Aquin die Tugend der Gerechtigkeit als «das Gehaben, kraft dessen der Mensch mit stetem und ewigem Willen einem jeden sein Recht zuteilt»³. Diese Definition betont die anthropologische Verwurzelung der menschlichen Gerechtigkeit: die beständige Willensbereitschaft, bei allem, was unter Menschen Gegenstand eines Tausches ist, sich an das

Recht zu halten. Diese Bereitschaft ist nicht die geschickte Berechnung dessen, was im Konflikt stehende Parteien zufriedenstellen kann, denn die Gerechtigkeit ist nicht primär eine politische Tugend (obwohl sich auf der politischen Ebene eine ihrer höchsten Ausdrucksgestalten findet) oder gesetzliche Gerechtigkeit. Sie besteht vor allem in einer menschlichen Grundhaltung, einer tiefen Ausrichtung des Willens auf das als etwas Gutes empfundene Recht. Der hl. Anselm spricht von der Gerechtigkeit als einer «Rechtheit» des Willens, die um ihrer selbst willen eingehalten und aufrechterhalten wird. Diese subjektive Tugend des Menschen, die sich vom objektiven, in Gewohnheiten und Gesetzen zum Ausdruck kommenden Recht nicht trennen lässt, ist einer der Brückenpfeiler für eine grundlegende Entsprechung zwischen dem Rechtsbestand einer Gesellschaft und der Anwendbarkeit von Gesetzen, denn – wie Augustinus sagt – *«lex esse non videtur quae iusta non fuerit»*⁴.

Fügen wir noch eine Bemerkung hinzu über die spezifische Vollkommenheit der Tugend der Gerechtigkeit und über den Höhepunkt ihrer Ausübung, der nach Thomas von Aquin in der Tugend der Religion liegt. Schon Aristoteles hatte erklärt, dass die Vortrefflichkeit der Tugend der Gerechtigkeit darin besteht, dass «der, der sie besitzt, die Tugend auch dem Anderen gegenüber anwendet und nicht nur für sich»⁵. Sie leuchtet besonders ein im Falle eines Beamten, der über ein Gut zu befinden hat, das nicht ihn persönlich angeht, sondern die anderen interessiert. Die religiöse Dimension der Gerechtigkeit wird vom Aquinaten so begründet: «Da das gute Handeln die Tugend ausmacht, unterscheidet der je spezielle Aspekt die Tugenden voneinander. Das Gute an der Religion besteht darin, dass sie Gott die ihm gebührende Ehre erweist. Man schuldet jemand Ehre aufgrund seiner Vortrefflichkeit. Gott aber ist von einzigartiger Vortrefflichkeit, da seine unendliche Transzendenz über alle Dinge von gleich welcher Ordnung hinausgeht. Darum schuldet man ihm eine besondere Ehre»⁶. Mit der Gerechtigkeit verbunden – insofern sie Teil der Tugend ist, die anderen das ihnen Gebührende gibt – hat somit die Religion den Vorrang, weil sie dem würdigsten und ranghöchsten Anderen unmittelbar Ehre erweist⁷. Dieser Vorrang ändert jedoch nach dem Doctor Angelicus deren Status als sittliche Tugend nicht; die religiöse Gerechtigkeit im eigentlichen Sinn erreicht also nicht die höhere Ebene der Theologischen Tugend, welche nicht auf der natürlichen Schöpfungsordnung gründet, sondern auf der Gnade einer persönlichen Verbundenheit mit Gott.

Die Unzulänglichkeit der menschlichen Gerechtigkeit

Die Verwirklichung idealer menschlicher Gerechtigkeit hängt von der Entsprechung zwischen dem objektiven Recht und der subjektiven Tugend

ab. Diese Entsprechung wiederum ist von einer Reihe von Faktoren abhängig, von denen die Erziehung zum Sinn für das Gemeinwohl und für die Freiheit wohl einer der wichtigsten ist. Diese Erziehung fällt heutzutage aus, denn die Kultur, die uns umgibt, wird durch den philosophischen Skeptizismus und den moralischen Relativismus beherrscht, aus der ein anthropologischer Nihilismus hervorgeht. In diesem Kontext verkommt der Sinn für die Gerechtigkeit als Tugend, das heißt als geistige Qualität des Menschseins, zu einem opportunistischen Kalkül auf persönlicher und zu einem demagogischen auf gesellschaftlich-politischer Ebene. Das Ergebnis ist ein allgemeines Schwinden der für die Entfaltung der persönlichen und der kollektiven Freiheiten günstigen Bedingungen. Harmonisch kann die gerechte Anwendung der Gesetze nämlich nur aufgrund objektiver, von den Mitgliedern einer Gesellschaft geteilten Werte erfolgen. Wo dieser Konsens wegen mangelnder Erziehung nicht besteht, werden das Leben nach der Gerechtigkeit und die der Gerechtigkeit entsprechende Rechtsprechung zu mehr oder weniger dahinschwindenden Idealen, und die Aufrechterhaltung des gesellschaftlichen Friedens erfordert einen stärkeren Einsatz der Polizeikräfte.

Zu einer weiteren Einschränkung der menschlichen Gerechtigkeit führt der sogenannte politische Realismus, der den Forderungen des Pluralismus, der Trennung von Kirche und Staat und der Toleranz zu entsprechen sucht. «Breite Schichten der öffentlichen Meinung rechtfertigen manche Verbrechen gegen das Leben im Namen der Rechte für individuelle Freiheit und beanspruchen unter diesem Vorwand nicht nur Straffreiheit für derartige Vergehen, sondern sogar die Genehmigung des Staates, sie in absoluter Freiheit und dank der Beteiligung des staatlichen Gesundheitswesens kostenlos zu verüben.»⁸ Die verallgemeinerten Praktiken der Abtreibung und der Euthanasie wecken angesichts der unmoralischen Gesetze und des wachsenden Einflusses einer «Kultur des Todes», die von einer schlimmen Zerrüttung des sittlichen Empfindens zeugt, schwere Bedenken. Die Entwicklung einer legalen Gerechtigkeit ohne jede andere Grundlage als der stets provisorische Konsens gesellschaftlicher und politischer Gruppen droht in den Augen der Kirche auf lange Sicht nicht nur die Gerechtigkeit und den Frieden der Gesellschaften und der Nationen zu gefährden, sondern auch den Sinn für den Menschen und seine Freiheit.

Die sich ausweitende Kluft zwischen dem sittlichen Wert der Gesetze und ihrem universalen Rechtswert führt zu einer Verwirrung des sittlichen Empfindens, das, was immer man auch sagen mag, doch auf den pädagogischen Einfluss der Gesetze auf die Bildung des staatsbürgerlichen und sittlichen Gewissens der Bürger angewiesen ist. Diesen bleibt noch die Möglichkeit, sich auf Gewissensgründe zu berufen; aber allein schon das

Bestehen des Gesetzes und seine Anwendungsbedingungen machen diese Berufung schwierig, kostspielig und oft folgenschwer. Der Riss zwischen der ethischen und der gesetzlich verankerten Gerechtigkeit begünstigt in der Folge die Anzweiflung der Rechtsgrundlage und den zivilen Ungehorsam angesichts moralwidriger Gesetze. Letzten Endes sind es die Pressionsgruppen, die das Gesetz machen, indem sie den nationalen Parlamenten ihre eigenen Anliegen aufzwingen, zum Nachteil einer oft schweigenden Mehrheit, die nur über wenige Mittel verfügt, um sich Geltung zu verschaffen.

In diesem relativistischen Kontext steht die Rechtsprechung, obwohl grundsätzlich auf der Trennung der legislativen, richterlichen und exekutiven Gewalt gründend, leicht unter dem Druck der Mächtigen dieser Welt, die auf mehr oder weniger subtile und wirksame Weise die Politik, die Wirtschaft und die öffentliche Meinung kontrollieren. Der Film macht sich dann und wann zum Echo dieses Problems, wenn er nicht glattweg in den Dienst der einen oder anderen Ideologie gestellt wird. Im Gerichtsbereich stehen die Richter, die den einzelnen Menschen ihr Recht verschaffen sollen, oft einem sehr verwickelten System von Rechtsverfahren gegenüber, was in bestimmten Fällen die gerechte Anwendung der Gesetze verhindern kann. Diese paradoxe Situation trägt zu einem großen Teil zur allgemeinen Glaubwürdigkeitskrise bei, an der die öffentlichen Institutionen im Allgemeinen und die Rechtsprechung im Besonderen leiden.

Die Ungerechtigkeit, die sich in der Lebensweise der einzelnen Menschen und der Gesellschaften immer weiter ausbreitet, hängt im Grunde mit einer Auffassung vom Menschen zusammen, die – von ihren transzendenten Wurzeln abgeschnitten – zu einer Schwächung der grundlegenden Überzeugung von der Existenz des Gemeinwohls und der Möglichkeiten zu seiner Erreichung führt. Man verfügt bloß über einen scheinbar demokratischen prinzipiellen Pluralismus, der nicht imstande ist, die Rechtsordnung grundzulegen. In einem solchen Kontext setzt man sich der Gefahr aus, sich über kurz oder lang dem Gesetz des Stärkeren fügen und seine Freiheit an den Totalitarismus abgeben zu müssen. Diese Versuchung bleibt bestehen, obwohl die Erfahrung, die man mit den totalitären Regimen gemacht hat, klar genug vor Augen führt, wie pervers eine von ihrer transzendenten Wurzel abgeschnittene Rechtsordnung ist. Die Lüge, die diese Regime im Namen des Fortschritts aufgezwungen haben, ersteht in anderen, subtileren Formen stets wieder, um die Wahrheit im Namen der Freiheit zu bekämpfen. Dieses Paradox bestätigt, dass der Mensch, der Gerechtigkeit wünscht, nicht nur zur Freiheit erzogen, in der Tugend bewährt und wahrheitsliebend sein muss, sondern ganz einfach der Erlösung bedarf.

II. Gerechtigkeit und Erlösung in der Schrift – Der biblische Begriff von Gerechtigkeit

Die jüdische Tradition birgt in den Schriften des Alten Bundes einen besonderen Gerechtigkeitsbegriff, der über die (wenn auch durch den hl. Thomas vervollkommnete) rationale Auffassung des Aristoteles hinausgeht. Die Besonderheit dieses biblischen Begriffs hängt mit dem Mysterium des Bundes zusammen, das die Gerechtigkeit Gottes in die besonders engen Bindungen einbringt, die er mit seinem Volk unterhält. Dieser Begriff unterscheidet sich von jeder anderen menschlichen Weisheit, da er eine Beziehung einseitiger Erwählung voraussetzt, die ein Einander-Angehören schafft, das mit beidseitigen Verpflichtungen zwischen Gott und seinem Volk verbunden ist. Gerechtigkeit im biblischen Sinn ist somit *ein interpersonaler Begriff*⁹, der in die Mitte des gesellschaftlichen und politischen Lebens Israels ein Recht und einen religiösen Gehorsam stellt. Der Gott Israels richtet sein Volk und lässt ihm Gerechtigkeit widerfahren, wobei er von seinem Partner eine den Vereinbarungen des Bundes gemäße Entsprechung verlangt. Sein Gerechtes besteht darin, dass er den Normen und Forderungen entsprechend handelt, die durch seine Natur bestimmt sind. Diese ist aber nicht abstrakt aufzufassen, sondern konkret im Rahmen der außerordentlichen Beziehungen, die er mit dem von ihm erwählten Volk geknüpft hat. «Vollkommen ist, was er tut, denn alle seine Wege sind recht. Er ist ein unbeirrbar treuer Gott, er ist gerecht und gerade» (Dtn 32,4).

Die Gerechtigkeit Gottes bezeichnet also im Rahmen des Alten Bundes sein Handeln, das die Feinde oder die Sünder des erwählten Volkes bestraft, da diese die Verwirklichung seines Planens behindern. Zu diesem Aspekt der Strafe kommt ein damit zusammenhängender, noch wichtigerer Aspekt hinzu: Jahwe ist der Beschützer Israels, der Verteidiger des Rechts seines Volkes und der Unterdrückten. Er ist gerecht, denn er hilft den Benachteiligten, die ihr Recht fordern (Dtn 10,17; Ps 72,2; 143,1). Der Begriff Gerechtigkeit Gottes weitet sich mehr und mehr aus, so dass er zum Synonym für das Heilshandeln und Erlösungswirken Gottes wird. Und da dieses Heilshandeln Gottes die Folge seiner Bundestreue ist, erhält der Begriff Gerechtigkeit Gottes schließlich den Beiklang von Gottes Treue (Jes 42,21; Neh 9,7), die seinen Plänen entsprechend zum Menschen steht.

In anthropologischer Hinsicht hat man vom alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriff ein besseres Verständnis, wenn man ihn mit unserer Idee von Heiligkeit und Rechtschaffenheit identifiziert. David ist gerecht, weil er Saul schonend behandelt (1 Sam 24,18); den Nächsten unterdrücken heißt die Gerechtigkeit mit Füßen treten (Am 5,7; Jes 28,2). Für das Alte Testament bildet die Gerechtigkeit den Gegensatz zu Sünde, Unrecht,

Bosheit; gerecht ist, wer sich an die göttliche Norm hält und folglich rechtschaffen und sündelos lebt (Gen 18,23; 1 Kön 8,32). Gerecht sein heißt vor allem, dem Willen Gottes entsprechend handeln (Gen 6,9; Ez 14,20). Diese Grundhaltung kommt dann in sämtlichen Aspekten des täglichen Lebens der Israeliten zum Ausdruck als das, was wir Gerechtigkeit im engeren Sinn nennen (Dtn 24,13), insbesondere bei der Ausübung des Richteramtes (Am 6,12). Nach dem Exil spielt die Beobachtung des mosaischen Gesetzes bei der Definition der Gerechtigkeit eine immer größere Rolle, je mehr das Gesetz das ganze religiöse Leben des Volkes zu bestimmen beginnt. Doch während der Verfasser des Psalms 119 ein langes Gebet an Gott richtet, um Licht und Kraft zur Beobachtung des Gesetzes zu erbitten, verlassen sich die Rabbiner hierin fast ausschließlich auf ihre eigenen Kräfte.

Im Neuen Testament führt die Auffassung über die Gerechtigkeit des Menschen die des Alten Testaments weiter: die Patriarchen, fromme Menschen oder Propheten werden gerecht genannt. Aber das Neue Testament spricht auch von einer neuen, höheren Gerechtigkeit (Eph 4,24; 6,14; Phil 1,11), die noch weit größer sein soll als die der Schriftgelehrten und der Pharisäer (Mt 5,20). Sie besteht vor allem in einer echt religiösen inneren Haltung (Mt 6,1), die eine Gabe Gottes ist und deren man sich nicht rühmen darf. Indem Jesus sich von Johannes dem Täufer taufen ließ, erfüllte er die Gerechtigkeit Gottes ganz und verwirklichte die Gerechtigkeit des Alten Bundes auf erhabene Weise (Mt 3,13-17). Wir werden gleich darauf zurückkommen. Wenn man in seiner Nachfolge die Gerechtigkeit in der christlichen Ära vollzieht, ist das eine Frucht der Geburt von oben (Joh 3,5), das heißt der Gnade Gottes; es ist eine Haltung, die eng mit der Betätigung der Nächstenliebe zusammenhängt. Kurz, im Neuen Bund ist das für alles Maßgebende die heilshafte Gerechtigkeit, die allen Menschen umsonst angeboten wird durch den Glauben an Christus, den Erlöser; sie ist der Aspekt der Rechtfertigung durch die Gnade, für den sich vor allem der heilige Paulus im *Galater-* und im *Römerbrief* interessiert. Die Gerechtigkeit des Menschen ist die liebende Antwort, welche die Jünger Jesu *Dem* geben sollen, der sie umsonst geliebt hat. Und diese Antwort lässt sich nicht in Gesetze fassen; sie ist an dem zu messen, der bis zum Tod geliebt hat, bis zum Tod am Kreuz.

«Die biblische Botschaft von der Gerechtigkeit weist einen doppelten Aspekt auf. Wegen des göttlichen Gerichts, das sich im Lauf der Geschichte vollzieht, soll der Mensch «die Gerechtigkeit tun»; diese Pflicht wird immer innerlicher erfasst und läuft auf eine «Anbetung im Geist und in der Wahrheit» hinaus. Im Blick auf den Heilsplan wird der Mensch zweitens inne, dass er diese Gerechtigkeit nicht durch seine eigenen Werke erlangen kann, sondern dass er sie als Gnadengeschenk erhält. Kurz, die Gerechtigkeit

Gottes lässt sich nicht auf das Fällen eines Urteils verkürzen; sie ist vor allem barmherzige Treue zu einem Heilswillen; sie schafft im Menschen die Gerechtigkeit, die sie von ihm verlangt.»¹⁰

«Nur so können wir die Gerechtigkeit ganz erfüllen» (Mt 3,15)

Diese Stelle des Matthäusevangeliums bildet den Angelpunkt zwischen der Verkündigung des Reiches Gottes (Kap. 3) und der Bergpredigt, der neuen Charta des Reiches (Kap. 5). Indem Jesus sich dem Läuterungsritus der Taufe unterzieht, führt er symbolisch aus, was er seinen Jüngern als neue Gerechtigkeit vorlegt, die über jene der Schriftgelehrten und der Pharisäer hinausgeht. Die geheimnisvolle Antwort, die er Johannes dem Täufer gibt, betrifft die Erfüllung der Gerechtigkeit des Alten Bundes – einer Gerechtigkeit, die unbegreiflicher Weise in der Solidarität des Messias mit der sündigen Welt besteht. «Bevor somit Jesus von den Menschen, seinen Brüdern, die neue Gerechtigkeit fordert, die in der kindlichen totalen Hingabe ihres Willens an den Willen Gottes besteht, unterwirft er sich als Erster heldenmütig dem Willen des Vaters, obwohl damit auch die Schmähungen und Leiden auf Kalvaria gegeben sind.»¹¹

Die Erfüllung der Gerechtigkeit auf diesem Weg besteht in der Verwirklichung des göttlichen Bundesplanes durch das Schicksal des leidenden Erlösers, dieses «Gerechten, der die vielen gerecht macht, indem er ihre Schuld auf sich lädt» (Jes 53,11). Diese tiefe Solidarität des Messias mit den Sündern findet ihren Widerhall in der ersten Gerechtigkeitstheologie des Neuen Bundes, von der die Texte des hl. Paulus und des hl. Johannes zeugen. «Jesus Christus, der Gerechte ist die Sühne für unsere Sünden, aber nicht nur für unsere Sünden, sondern auch für die der ganzen Welt» (1 Joh 2,1-2). Gott «hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden» (2 Kor 5,21). «Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab» (Joh 3,16). Die Interpretation dieser sehr kraftvollen Texte des Neuen Testaments ist für das christliche Verständnis des Bundes und des Heils entscheidend. Man kann nicht für eine Soteriologie der reinen Barmherzigkeit auf Kosten der Gerechtigkeit optieren, denn es geht dabei um die Einheit der beiden Testamente und die tiefe Wirklichkeit des Bundes, der eine Antwort des Menschen auf das Heilshandeln Gottes verlangt.

Der oben angeführte Text des zweiten Korintherbriefes sagt, Christus sei für uns zur Sünde gemacht worden, um durch sein Leiden und seinen Tod die Rechtfertigung der Menschen zu bewirken. Wird dieses Erlösungsleiden Christi einseitig als Offenbarung der unendlichen Liebe Gottes zur sündigen Menschheit interpretiert und dabei jeder Gedanke an Genugtuung und Sühne für die Ungerechtigkeit der Sünde zurückgewiesen, so

erscheint diese barmherzige Liebe ohne Forderung eines Ausgleichs, was den Bund um seine bräutliche Dimension bringt, die aber in beiden Testamenten stark hervorgehoben wird. Das Erlösungsleiden Christi ist zweifellos ein Mysterium der Liebe, aber als ein Mysterium des Bundes, worin Christus die durch die menschliche Ungerechtigkeit Gott zugefügte Beleidigung auf sich nimmt und sühnt. Die Verherrlichung Christi bezeugt, dass sein Sühnetod den Forderungen der gerechten Versöhnung und der barmherzigen Vergebung genügt hat. Das Auferstehungsmysterium bestätigt und bescheinigt, dass die Antwort erlösender Liebe, die vom *pro nobis* gekreuzigten Sohn aufsteigt, die ganze Gerechtigkeit erfüllt hat, indem sie die Treue Gottes und des Menschen zum Bund besiegelte¹². In diesem eschatologischen Ereignis ist das Gebet von Psalm 84 wirklich erhört worden: «Es begegnen einander Huld und Treue, Gerechtigkeit und Friede küssen sich» (Ps 85,11).

Der tiefe Grund dieses engen Zusammenhangs liegt darin, dass der Bundesgott den menschlichen Partner mit seiner unaufhebbaren Freiheit und dem tragischen Gewicht seiner Sünde ernst nimmt. Jede Relativierung der Komponente der Gerechtigkeit im Erlösungsgeschehen ist eine Verkürzung der Dramatik der zwischen Gott und seinem Geschöpf spielenden Freiheiten und folglich eine Bedrohung der Wahrheit des Bundes. Der heilige Anselm – den man oft missverstanden und dessen Dialektik von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die seine Schrift «*Cur Deus homo?*» durchzieht, unterschätzt wurde – wusste das genau. Um diese Wahrheit festzuhalten, braucht man nicht in die lutherische Übertreibung der göttlichen Gerechtigkeit zu fallen, die Christus als den an Stelle der Sünder Verdammten zur Hölle verurteilt. Christus ist gerade das Gegenteil eines Verdammten, selbst und vor allem dann, wenn er die Verlassenheit am Kreuz und in der Hölle durchmacht. Er ist und bleibt aufs Höchste der gehorsame Sohn, der das Schicksal aller auf sich nimmt und aus den Tiefen des Abgrunds für alle auf die gerechte und barmherzige Liebe des Vaters antwortet. Die zentrale Botschaft der Theologie von Hans Urs von Balthasar liegt gerade im Aufweis, dass die ganz von Barmherzigkeit durchdrungene Bundesgerechtigkeit die Ungerechtigkeit der Sünde von innen her *unterfasst* und erlöst, denn die Wahrheit der liebenden Beziehung mit Gott gründet auf der Wahrheit der Ungerechtigkeit, die durch die Macht der trinitarischen Liebe integral ernst genommen, angenommen, gesühnt und verklärt wird¹³. Wer diese Wahrheit zurückweist oder verharmlost, sägt an der Grundlage des christlichen Einsatzes für die Gerechtigkeit, denn er macht aus ihr eine reine Moralangelegenheit, die der theologischen Dimension entbehrt. Wer sich hingegen durch die Theologie der Heiligen belehren lässt, stößt überall auf das zarte Gleichgewicht zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und seiner Barmherzigkeit gegenüber den Sündern,

wie es der Dichter Charles Péguy in seiner wunderbaren Rhapsodie des Vaterunsers im «*Mystère des saints Innocents*» unvergesslich dargestellt hat.

III. Die Bundesgerechtigkeit und die christliche Sendung – Gerechtigkeit und Nächstenliebe

Was ergibt sich daraus für den Christen, der sich für die Gerechtigkeit des Neuen Bundes einsetzt? Das Handeln Christi und vor allem sein Leiden haben die menschliche Gerechtigkeit zu einer auf der Gnade Gottes gründenden Gerechtigkeit in Liebe und Treue gemacht. Die neue Gerechtigkeit, zu der er seine Jünger verpflichtet, will religiöse Riten nicht rein äußerlich eingehalten wissen; sie verlangt vielmehr eine Gesinnungsänderung, die sich den Geist und die Ethik der Bergpredigt zu eigen macht. Die Gerechtigkeit in der Treue der Jünger Jesu ist somit im Grunde eine Sohnes- und Bruderhaltung wie die des Meisters, der die Seinen an seinem Charisma teilhaben lässt. In ihm sind Gerechtigkeit und Liebe untrennbar miteinander verbunden: «Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan» (Mt 25,40). In dieser Weisung und in diesem Urteil widerspiegelt sich treffend die durch das Kreuzesmysterium vollzogene und in der Eucharistie gefeierte Identifikation: Die reale Menschheit ist der durch seinen Erlösungsakt gebildete Leib Christi. Folglich beziehen sich die Taten der Liebe, der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit seiner Glieder auf ihn persönlich. Sie haben nicht nur eine moralische Tragweite, die zu einer gerechten Missbilligung oder Belohnung berechtigen, sondern diese Taten haben einen theologalen Charakter auf Grund ihres Objekts, des Leibes Christi, und ihres Subjekts, eines Sohnes, einer Tochter Gottes, die durch die Macht des Heiligen Geistes an der persönlichen Existenz des eingeborenen Sohnes teilhaben.

Paulus sagt: «Wenn jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden» (2 Kor 5,17). Aus der Verbundenheit mit der Person Christi ergibt sich das Hineingenommensein in das Mysterium der Kirche, in eine Gemeinschaft des Lebens, Tuns und Leidens mit Christus, die ein sakramentales Wahrzeichen dafür ist, dass in dieser Welt das Gottesreich anbricht. Somit hat die menschliche Betätigung der Jünger und ihr Einsatz für die Gerechtigkeit einen besonderen Stellenwert, denn durch die Liebe Christi, die in seinem Leib wirkt, werden sie innerlich umgestaltet und zu seinen Mitarbeitern. Sie werden nicht nur zu Nachahmern der Tugend Christi, sondern zu Bundespartnern, die in sein Wirken hineingenommen sind; sie sind tatsächliche Akteure im Theodrama der Geschichte. Dadurch wird die von den Jüngern praktizierte Gerechtigkeit in den Status einer theologischen Tugend erhoben, nicht ihrer spezifischen Natur nach, sondern in ihrer

konkreten Ausübung, denn wer sie praktiziert, wird durch Christus umgewandelt, durch den Heiligen Geist geheiligt und durch die christliche Liebe bewegt. Das zeigt sich darin, wie ein christlicher Bürger handelt und leidet und so durch die Befolgung der Ethik der Seligpreisungen die von Christus kommende Würde jedes Mannes und jeder Frau bekundet. Die Art und Weise, wie er jeden Menschen behandelt, lässt in der Tat Christus durchschimmern, der in seinem Leib zugegen ist und jedem Menschen entgegen kommt. Der Christ wird so auf der persönlichen, gesellschaftlichen und politischen Ebene zu einem besonders trefflichen Vermittler der Frohbotschaft.

Der Christ, der «in Christus» lebt, darf sich also angesichts der Ungerechtigkeit in der Welt nicht die Hände in Unschuld waschen und sich in den rein religiösen Bereich flüchten. Während vor noch nicht langer Zeit gewisse Christen versucht waren, so in die Politik einzutreten, wie man in einen Orden eintritt, geht die Versuchung der neuen Generationen dahin, die Hoffnung auf das Gottesreich vom konkreten Kampf für die Gerechtigkeit auf der Welt zu trennen. Doch obwohl man die Gerechtigkeitsordnungen weiterhin zu unterscheiden hat, ist es dem Christen – als einem Zeugen der Wahrheit Christi – untersagt, von seinem Ort in der Welt zu flüchten. Wie Claude Bruaire schreibt, «untersagt der epiphanische Charakter des Kommens Gottes, seines in der Geschichte fleischgewordenen Wortes, einfach, aber rigoros, die Wahrheit gefangen zu halten. Diese muss sich der gemeinsamen Vernunft durch die gemeinsamen Fragen als zuverlässig erweisen.»¹⁴

Die Bundesgerechtigkeit und der Kampf für die Menschenwürde

Die weiter oben analysierte Problematik der Gerechtigkeit und die besprochene «Bundesgerechtigkeit» laufen übereinstimmend auf zwei besondere Folgerungen hinaus, welche die Durchführung der christlichen Sendung beim Anbruch des dritten Jahrtausends betreffen.

Angesichts des schwindenden Sinns für Gott und den Menschen, der das Recht und die Gerechtigkeit auseinanderdriften lässt, sind die Jünger Christi zum einen dazu aufgerufen, die unantastbare, von seiner gesellschaftlichen Stellung ganz unabhängige Würde jedes Menschen zu bezeugen. Die diesbezügliche Botschaft der Kirche stellt sich prophetisch gegen die Versuche internationaler Organisationen und mächtiger Staaten, den Einzelmenschen und die Völker weitgehend zu kontrollieren. Beispielsweise haben die Weltkonferenzen über die Bevölkerungsfragen gezeigt, wie wichtig und dringlich dieser Kampf ist, um u.a. der Abtreibungspolitik und -industrie Einhalt zu gebieten. Der persönliche Einsatz Johannes Pauls II. (dem sich in mutiger Haltung König Beaudoin von Belgien und

– durch seine wissenschaftliche und medizinische Betätigung – der französische Arzt Jérôme Lejeune angeschlossen haben¹⁵⁾ bezeugt, dass für die Kirche und die Christen im Kampf für die Gerechtigkeit dieses Anliegen vordringlich ist.

Zum andern relativiert das christliche Zeugnis der materialistischen Umwelt und der Diktatur des Marktes sowie des Konsumdenkens gegenüber die Wichtigkeit der materiellen Güter zu Gunsten der geistigen Güter, welche die Entfaltung der menschlichen Berufung zur Freiheit sichern. Dieser Primat des Geistigen inspiriert die Wahl der Prioritäten und die Art und Weise, für eine Kultur der Gerechtigkeit einzutreten. Auch diesbezüglich lehrt Johannes Paul II. kraftvoll, dass die Religionsfreiheit der Eckstein einer konsequenten Lehre über die Menschenrechte ist. Die Religionsfreiheit betrifft nämlich die innerste Faser des menschlichen Gerechtigkeitssinns; diese bringt die Pflicht des Geschöpfes zum Ausdruck, Gott gerecht zu werden, ihn öffentlich als den Schöpfer und Herrn des Universums anzuerkennen. Diese Freiheit darf nicht gesellschaftlich oder politisch eingeschränkt und auf die Privatsphäre begrenzt werden. Das hieße, eines der wichtigsten Grundrechte anzutasten und den Menschen in seinem Tiefsten zu verstümmeln, da, wo er für die gegenseitige menschliche Bereicherung am offensten ist. Deshalb dürfen die Christen von heute ihre Identität in der Öffentlichkeit nicht im Namen eines prinzipiellen Pluralismus verheimlichen, der sämtliche religiösen und konfessionellen Unterschiede einebnet. Sie haben das Recht und die Pflicht, sich durch kulturelle Institutionen und Werke zum Ausdruck zu bringen, und so ihren Glauben an den Einsatz Gottes in der Geschichte zu bezeugen.

Übrigens ist die Relativierung der materiellen Güter nicht zu trennen vom Eintreten dafür, dass die Güter dieses Planeten für alle bestimmt sind, was die Forderung mit sich führt, die rechtens bestehende Ungleichheit der Talente und der Verdienste und die ungerechte Ausbeutung des Menschen durch den Menschen auszugleichen durch eine gerechtere Verteilung der Güter an die von Natur aus eher zu kurz gekommenen. Der Kampf für die soziale Gerechtigkeit im Sinn der austeilenden Gerechtigkeit behält somit seine ganze Bedeutung, soll aber christologisch und nicht durch eine mehr oder weniger kollektivistische falsche Ideologie begründet sein. Dieser Einsatz wird zudem bekräftigt durch die noch dringlichere, weil wichtigere und leider weniger bewusste Priorität des Kampfes für die Respektierung der Würde des Menschen in seinem unantastbaren Recht auf das Leben. Die Enzyklika *«Evangelium Vitae»* tritt für eine *«Kultur des Lebens»* ein als Reaktion auf die *«Kultur des Todes»*, die straflos die Ungerechtigkeit des Menschen gegenüber Gott, dem einzigen Herrn des Lebens, verbreitet.

Kurzum: Mit Bundesgerechtigkeit ist eine Tugend gemeint, die über das antike Modell derjenigen Tugend hinausgeht, die jedem der Norm des Gemeinwohls entsprechend das ihm Zustehende gibt, was ihm gebührt. Sie besagt mehr als das sittliche Ideal, im Handeln entsprechend einem vernünftigen Maß des um seiner selbst willen gewollten Gutes gerecht zu sein. Sicherlich gehört dazu der Ausgleich der Verdienste und Missverdienste im Licht des biblischen Begriffs der heilshaften Gerechtigkeit im Rahmen des Bundes. Die Gerechtigkeit des Neuen Bundes besagt ein Gleichgewicht von Wahrheit und Liebe, von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, das eine echte Beteiligung am Zeugnis des schlechthin Gerechten grundlegt. Dieses christliche Zeugnis respektiert den Unterschied der Ordnungen und die unterschiedlichen Zuständigkeits- und Betätigungssphären, gründet aber vor allem auf der Liebeseinheit, die Christus durch sein Paschamysterium unter den Menschen gestiftet hat. Alles in allem: Die Bundesgerechtigkeit besteht in der auf diesem Mysterium gründenden Hoffnung auf das Gottesreich, welche die täglichen Handlungen und die öffentlichen Verantwortlichkeiten der Christen und aller Menschen hinordnet auf die endgültige Parusie Christi in der Herrlichkeit des Vaters, des Gottes, der alles in allem ist (1 Kor 15,28).

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Jean Aubonnet, Introduction, in: Aristote, Politique, Livre I et II, Paris 1991, XXV-XXVII.

² Aristoteles, Die Nikomachische Ethik, V, I, 3, übersetzt von O. Gigon, Zürich 1951, 153.

³ Hl. Thomas von Aquin, Summa Theologica, IIa-IIae, q. 58, art. 1, nach der Deutschen Thomas-Ausgabe Bd. 18, Heidelberg usw. 1953, 21.

⁴ Hl. Augustinus, De libero arbitrio, I, 5, 11: «Ein Gesetz, das nicht gerecht ist, ist kein Gesetz», was besagt, dass moralisch nur ein gerechtes Gesetz Gesetzeskraft hat, obwohl konkret in einer Gesellschaft möglicherweise ungerechte Gesetze in Kraft gesetzt sind.

⁵ Aristoteles, V, I, 15, a.a.O., 154.

⁶ Hl. Thomas von Aquin, Summa Theologica, IIa-IIae, qu. 81, a. 4.

⁷ Ebd., q. 81, a. 6.

⁸ Johannes Paul II. Enzyklika «Evangelium Vitae» über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens, 4.

⁹ Vgl. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. I, Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München ⁵1962, 382—395.

¹⁰ Albert Descamps, Justice, in: Vocabulaire de théologie biblique, hsg. von X.L. Dufour, Paris 1962, 523-524.

¹¹ A. Feuillet, Die beiden Aspekte der Gerechtigkeit in der Bergpredigt, in: Internationale katholische Zeitschrift «Communio», 7 (2/1978), 113.

¹² «Die Geschichtskritik legt jedoch den Gedanken nahe, dass das Gerechtigkeitsverständnis des Paulus entschieden in Richtung der alttestamentlichen Aussagen über Gottes Bundestreue zu interpretieren ist – einer Treue, die überraschenderweise, aber endgültig durch den Tod und die

Auferstehung Christi bestätigt wird (Röm 15,8)» (R.B. Hays, Justification, in: Freedman, David Noel (Hsg.), Anchor Bible Dictionary, New York 1992, III, 1133.

¹³ Vgl. Hans Urs von Balthasar, Theodramatik, Bd. III, Die Handlung, Einsiedeln 1980, 295-395. Der Vorwurf, wonach der Gesichtspunkt der Gerechtigkeit ein entsetzliches Bild des Vaters gebe, wird zurückgewiesen durch die Hervorhebung des «trinitarischen» Entschlusses, die Welt durch das Kreuz zu retten.

¹⁴ C. Bruaire, La justice et le droit, in: Communio (franz. Ausg.), Nr. III/2 1978, 3.

¹⁵ Man erinnert sich an die eindruckliche Geste des Königs Beudoin, der auf seine Krone verzichtete, um nicht das Abtreibungsgesetz des Parlaments seines Landes unterzeichnen zu müssen. Und man erinnert sich auch, dass Johannes Paul II. bei seiner letzten Frankreichreise dem Grab des Arztes Jérôme Lejeune, eines militanten Verteidigers des menschlichen Lebens, einen «Privatbesuch» abstattete.