

Norbert Mette

Glut in der Stadt.

Vortrag anlässlich der Jubiläums „40 Jahre `Neues Gasthaus““ am 27.11.2018 in Recklinghausen

Liebe Freundinnen und Freunde der Gastkirche und des Gasthauses,

zunächst einmal möchte ich mich bedanken für das Vertrauen, das mir entgegengebracht wird, wenn man mir zutraut, einen Festvortrag zum 40-jährigen Jubiläum des „Neuen Gasthauses“ zu halten. Diesem Jubiläum gilt zuallererst meine Gratulation an alle, die zum Aufbau und zur Entwicklung dieses gastlichen Raumes in Recklinghausen beigetragen haben und beitragen. Auch wenn das durch meine Präsenz nicht so sehr sichtbar wird, fühle ich mich seit den Anfängen der Gastkirche und dem Gasthaus innig verbunden.

Im Programm ist der heutige Abend angekündigt mit dem Titel „Glut in der Stadt“. Ludger Ernsting hatte mir allerdings zugestanden, dass ich frei mit dieser Überschrift umgehen könne. Nichtsdestotrotz hat es mich gereizt, ein paar Assoziationen darüber anzustellen, woran die, die den Arbeitstitel „Glut in der Stadt“ formuliert haben, dabei wohl gedacht haben. Die Formulierung klingt programmatisch. Sie oszilliert zwischen dem Indikativ „Es gibt sie, die Glut in der Stadt“ und dem Imperativ „Es soll sie geben, die Glut in der Stadt“. Was könnte das sein, diese „Glut in der Stadt“? Laut dem freien Wörterbuch im Internet „Wiktionary“ hat „Glut“ zwei Bedeutungen: Ursprünglich bezeichnet sie „glühendes Material, Verbrennung ohne Flammbildung“. Materialien wie Holz und Kohle bilden im Laufe des Verbrennungsprozesses eine Glut. Irgendwann, wenn kein Material zum Brennen mehr vorhanden ist, kommt sie zum Erlöschen. Solange sie vorhanden ist, geht von ihr Wärme in die Umgebung hinein aus. Man kann sich also selbst an ihr wärmen, man kann die Wärme auch nutzen, um über ihr zu kochen oder zu braten. Die Glut kann allerdings auch gefährlich werden, wenn sie sich unkontrolliert verbreitet. Der durch die Bundeswehr verursachte Moorbrand im Emsland in diesem Jahr war dafür ein dramatisches Beispiel – oder jüngst die Waldbrände in Kalifornien. „Glut“ kann aber auch eine übertragene Bedeutung im Sinne einer menschlichen Eigenschaft annehmen. Man spricht etwa von einer „glühenden Leidenschaft“ oder von einem „glühenden Herzen“, von der „Glut in den Augen“. Gemeint ist, dass Menschen von so etwas, wie es Glut im materiellen Sinne bewirkt, umgetrieben werden können, von Begeisterung über etwas so erfasst sein, dass sie das mit Leib und

Seele ausstrahlen. Wenn von „Glut in der Stadt“ die Rede ist, ist wohl diese übertragene Bedeutung von Glut gemeint. Sie richtet sich auf Fragen wie: Was macht die Stadt in ihrem innersten Kern aus? Was treibt sie an? Was strahlt sie aus? Was macht sie aus – für die Menschen, die in ihr wohnen, und für die, die zu ihr von auswärts kommen, um in ihr zu arbeiten oder einzukaufen oder sich zu amüsieren? Und noch weiter: Wer betreibt die Glut? In welchem Interesse oder Anliegen tut er oder sie oder tun sie das? Wem kommt das zugute und wem nicht? So und ähnlich spuken die Assoziationen zu dem Arbeitstitel des heutigen Abends in meinem Kopf herum. Ich lade sie ein, sich davon zu eigenen Assoziationen anregen zu lassen.

Eins kommt jedoch hinzu und das hilft, mit den Assoziationsketten jetzt nicht uferlos zu werden: Die Rede von „Glut in der Stadt“ erfolgt heute Abend an einem bestimmten Ort oder in einem bestimmten Zusammenhang, nämlich mit Bezug auf die Kirche bzw. den Glauben in der Stadt. Dann lässt sich die Frage, um die es gehen soll, so formulieren: Hat die Kirche, haben die Christen und Christinnen etwas mit der „Glut in der Stadt“ zu tun – oder auch: sollten sie etwas damit zu tun haben? Wenn ja, inwiefern, auf welche Weise und mit welchen Auswirkungen?

Weiter lesen unter

Bevor ich auf diese Fragen zum Schluss meiner Ausführungen zurückkomme, möchte ich Ihnen eine etwas längere, grundsätzlich gehaltene Überlegung zumuten. Wenn nämlich die Kirche bzw. der Glaube etwas mit der „Glut in der Stadt“ zu tun haben oder bekommen sollen, muss das zutiefst aus dem Antrieb des christlichen Glaubens heraus erfolgen, soll es sich nicht um ein beliebiges und oberflächliches Anbieten handeln. „Glut in die Stadt“ zu bringen, die für die Menschen, die mit der Stadt zu tun haben, wirklich lebensdienlich ist, muss aus dem Kern des Glaubens heraus erfolgen. Das hält dazu an, sich über diesen Kern Rechenschaft abzulegen. In diesem Zusammenhang wurde ich hellhörig, als ich in letzter Zeit bei meinen Studien mehrfach auf den Ausdruck „Glutkern“ im Zusammenhang mit dem Glauben gestoßen bin. In seiner Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels im Jahre 1991 hat Jürgen Habermas die Frage nach der Theodizee als den Glutkern des Religiösen bezeichnet, die auch die profane Vernunft nicht einfach hinter sich lassen könne.¹ Ähnlich besteht für Magnus Striet der Glutkern biblischen Denkens in der Frage nach

¹ Vgl. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen* (es Sonderdruck), Frankfurt/M. 2001, 28.

dem ungerechten Leid und dem Skandal des Todes. „Die biblische Sehnsucht“, so schreibt er wörtlich, „ist erdverbunden, will sich nicht abwenden von einer zum Himmel schreienden Ungerechtigkeit und der unerträglichen Gewissheit, sterben zu müssen. Nicht die Welt akzeptieren zu wollen, wie sie ist, macht den Glutkern biblischer Spiritualität aus.“² Auch Johann Baptist Metz spricht von einem „Glutkern der Bibel“, den er als Ergänzung und gewisse Korrektur zu dem biblisch bezeugten Gott der Liebe in Anschlag bringt: „Gott ist Gerechtigkeit“. „Dieser Gottesname“, so schreibt er, „setzt die biblisch fundierte Gottesrede den geschichtlichen Erfahrungen der Menschen aus. Deshalb muss diese Gottesrede eine zeitempfindliche Rede sein, die nicht nur erklärt und belehrt, sondern auch selber lernt. An der Wurzel dieses biblischen Gottesnamens schlummert immer auch eine unabgeholte Gerechtigkeitsfrage, die Frage nach der Gerechtigkeit für die unschuldig und ungerecht leidenden Opfer unseres geschichtlichen Lebens.“³

Diese drei Statements drängen dazu, genauer zu erkunden, was es – biblisch betrachtet – näherhin mit dem Gott der Gerechtigkeit auf sich hat – und mit der Frage der Theodizee, die ein solches Gottesverständnis auslöst? Gott wird in der Bibel mit verschiedenen Attributen umschrieben. Als barmherzig, gnädig, langmütig, treu, freundlich, wahrhaftig und gerecht stellt er sich selbst in Exodus 34, 6f vor. Liebe und Barmherzigkeit werden ihm in der christlichen Tradition vorzugsweise zugeschrieben, Gerechtigkeit auch, aber gemeinhin weniger. Demgegenüber stellt Frank Crüsemann fest: „Will man alles, was die Bibel über Gott und Mensch zu sagen hat, mit einem einzigen Wort zusammenfassen, so kommt allein der Begriff der Gerechtigkeit in Frage.“⁴ Wie sich in der Bibel der Zusammenhang von Gott und Gerechtigkeit darstellt und welche Folgen das für den Glauben an Gott zeitigt, soll an ein paar ausgewählten Beispielen dargestellt werden. Die Schlüsselszene für den Erweis Gottes als desjenigen, der Gerechtigkeit wie im Himmel so auf Erden will, ist die Exoduserzählung (vgl. Ex 3,1-10): Gott sieht das Elend seines Volkes, das unter der Fronherrschaft des Pharao in Ägypten unterdrückt und ausgebeutet wird, und hört seinen Schrei, der ihm zu Herzen geht. Er solidarisiert sich mit ihm, um es aus der Hand der Unterdrücker zu befreien. Gott ist parteiisch. Er nimmt die, die ihrer Rechte beraubt worden sind, wahr, lässt sich von ihrer Not anrühren und schafft ihnen Recht. Diese Art des Handelns Gottes, Gerechtigkeit zum Zuge

² Magnus Striet, Gottes Schweigen, Mainz 2015, 55f.

³ Johann Baptist Metz, Nur um Liebe geht es nicht, in: DIE ZEIT vom 15.04.2010.

⁴ Frank Crüsemann, Maßstab: Tora. Israels Weisung und christlich Ethik, Gütersloh 2003, 52.

kommen zu lassen, ist kein einmaliger Vorgang, sondern durchzieht die ganze weitere Geschichte mit seinem Volk – später besonders dann, wenn es in seinen eigenen Reihen es zu solch ungerechten Verhältnissen kommen lässt, unter denen es in Ägypten hat leiden müssen. Verrät es – bzw. seine herrschende Clique – damit doch jenen Gott, dem es seine Befreiung aus der Sklaverei verdankt.

Wie sehr ein solcher Einsatz für die Gerechtigkeit zugunsten derer, denen Leid und Unrecht zugefügt wird, genau das ist, was das Gottsein Gottes ausmacht, zeigt eindrucksvoll Psalm 82 auf, nach Erich Zenger einem „der spektakulärsten Texte des Alten Testaments, der in seiner Bedeutung bislang wenig erkannt ist“⁵: Berichtet wird von einer Götterversammlung, die zu einem Gerichtsverfahren wird. Es ist vonseiten des richtenden Gottes her gegen die Götter gerichtet, die ihrerseits ungerecht richten, weil sie die Frevler begünstigen und nicht den Armen und Bedrückten, den Deklassierten und Entrechteten zu ihrem Recht verhelfen. Dieses ihr Versagen ist von einer solchen Reichweite, dass dadurch die Fundamente der Erde ins Wanken geraten. Damit haben sie ihr Gottsein verwirkt. Weil sie dessen Kriterium, also dem Schaffen von Gerechtigkeit gegenüber den Niedrigen und Bedürftigen, den Elenden und Armen nicht genügen, müssen sie sterben. Jürgen Ebach kommentiert: „Gerechtigkeit gehört somit – buchstäblich – zur ‚Fundamentaltheologie‘. Gott selbst, Israels Gott, bindet sein Gott-Sein an eben dieses Gerechtigkeitskriterium [...], an der Gerechtigkeit erweist sich, wer Gott ist.“⁶ Dabei, so betont Ebach, handelt es sich nicht um eine „jenseitige“ Gerechtigkeit, sondern um eine solche, die die menschliche Lebenspraxis im „Diesseits“ ausmacht bzw. ausmachen soll.

Lässt sich der Psalm nur als ein Mythos aus einer vergangenen Zeit lesen und verstehen? Ich lade Sie ein, einmal ein wenig zu phantasieren. Gibt es heute keine Götter mehr? Nein, sind unsere Städte nicht voll von Göttern, von Mächten und Gewalten, die je mit ihrem Interesse die Menschen in Beschlag zu nehmen versuchen? Und wie halten sie es dabei mit der Gerechtigkeit? Die Antwort darauf überlasse ich Ihnen.

Wenn also das Gottsein Gottes durch seine Gerechtigkeit gekennzeichnet ist, dann ist es folgerichtig, dass das Erkennen Gottes durch die Menschen an eine dementsprechende Praxis gebunden ist. Kein anderer Text im Alten Testament macht das so klar wie der Drohspruch des Propheten Jeremia gegen den König Jojakim, in dem er dessen Verhal-

⁵ Vgl. Erich Zenger, Psalm 82, in: Frank-Lothar Hoßfeld/Erich Zenger, Psalmen 1-100, Freiburg/Br. 22001, 479-492, hier: 492.

⁶ Jürgen Ebach, „Auf dem Pfade der Gerechtigkeit ist Leben“. Biblisch-theologische Beobachtungen, in: Ders., Weil das, was ist nicht alles ist!, Frankfurt/M. 1998, 165-185, hier: 169.

ten an dem seines Vaters auf dem Jerusalemer Königsthron, Joschija, misst: „Bist du etwa König, um mit Zedernholz zu protzen? Hat dein Vater nicht auch gegessen und getrunken und trotzdem Recht und Gerechtigkeit geübt? Und es ging ihm gut. Er half dem Recht der Schwachen und Armen zum Sieg. – Das war gut! – Bedeutet dies nicht, mich zu kennen? – so Gottes Spruch.“ (Jer 22, 15f) Die Aussage dieses Textes ist eindeutig⁷: Bedingung menschlicherseits, Gott zu erkennen und zu kennen, ist, dass Gerechtigkeit praktiziert wird. Jenseits von Gerechtigkeit und Recht ist keine Beziehung zu Gott möglich. Um nicht missverstanden zu werden: Die Logik lautet nicht, dass sich Gott erst zu erkennen gibt, nachdem der Mensch gerecht gehandelt und Gutes bewirkt hat. Sondern weil sich Gott seinerseits den Menschen als der gerecht Handelnde offenbart hat, entsprechen die Menschen ihrerseits ihm nur und kommen sie dazu, ihn zu (er)kennen, wenn sie gerecht handeln, d.h. biblisch: den Schwachen zum Recht verhelfen und den Armen zum Sieg. Und weil er genau das tat – so heißt es in dieser Bibelstelle –, ging es dem Königsvater gut und konnte sich durchaus auch am Essen und Trinken erfreuen.

Um das gerade Gesagte nochmals zu bekräftigen: Die Bibel sieht die göttliche und menschliche Gerechtigkeit in einem Entsprechungsverhältnis. Die Verheißung der Gerechtigkeit Gottes ermöglicht und fordert das entsprechende Tun seitens des Menschen. Dies ist keine Leistung, mit der der Mensch sich Gottes Gerechtigkeit allererst erwirbt. Es ist vielmehr die dankbare Antwort auf Gottes Gerechtigkeit. Das heißt aber auch: Nähe zu diesem Gott gibt es nicht an dem Tun des Gerechten vorbei.⁸

Kritik an den ungerechten Verhältnissen, wie sie auch in Israel und Juda eingekehrt sind und zu einer tiefgreifenden Spaltung zwischen Reichen und Armen geführt haben, haben auch die anderen Schriftpropheten geübt. Mit dieser Kritik geht bemerkenswerter Weise eine Kultkritik Hand in Hand, und zwar nicht im Sinne einer Kritik am Kult als solchem, sondern an einem Kult, den die Menschen vollziehen zu können meinen ohne Rücksicht darauf, wie sie unter sich miteinander umgehen. Das ist für die Propheten ein Widerspruch in sich: Man kann nicht, wie es in Amos 5 heißt, in Kultbegehungen für die Gabe des Landes danken, wenn „zur gleichen Zeit in Israel Menschen um ihr Land gebracht werden, Kleinbauern und ihre Familien um des Profits neuer Wirtschaftsfor-

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

⁸ Vgl. Jürgen Ebach, Gerechtigkeit und ..., in: Ders., Weil das, was ist, nicht alles ist!, a.a.O., 146-164, hier: 160-163.

men wollen ihre Subsistenz verlieren und in Schuldknechtschaft geraten“⁹. Kultische Praxis ist also nur dann im Sinne Gottes, wenn sie im Einklang mit der sozialen Praxis steht. Das ist auch Thema von Jesaja 58. Kritisiert wird hier nicht das Fasten an sich, sondern ein Fasten, mit dem die Fastenden meinen, durch ihren Verzicht und durch ihre Erinnerung an die eigene Schuld gut vor Gott zu stehen, aber bei all dem nur sich im Blick haben und ansonsten bedenkenlos ihren eigenen Geschäften weiterhin nachgehen und andere auspressen und unterdrücken. Ein Fasten, das im Sinne Gottes ist, sieht jedoch völlig anders aus:

„Brich dem Hungrigen dein Brot, und die im Elend ohne Obdach sind, führe ins Haus! Wenn du einen nackt siehst, so kleide ihn und entzieh dich nicht deinem Fleisch und Blut! Dann wird dein Licht hervorbrechen wie die Morgenröte, und deine Heilung wird schnell voranschreiten, und deine Gerechtigkeit wird vor dir hergehen, und die Herrlichkeit des Herrn wird deinen Zug beschließen. Dann wirst du rufen, und der Herr wird dir antworten. Wenn du schreist, wird er sagen: Siehe, hier bin ich. Wenn du in deiner Mitte niemanden unterjochst und nicht mit Fingern zeigst und nicht übel redest, sondern den Hungrigen dein Herz finden lässt und den Elenden sättigst, dann wird dein Licht in der Finsternis aufgehen, und dein Dunkel wird sein wie der Mittag. Und der Herr wird dich immerdar führen und dich sättigen in der Dürre und dein Gebein stärken, und du wirst sein wie ein bewässerter Garten und wie eine Wasserquelle, der es nie an Wasser fehlt. Und es soll durch dich wieder aufgebaut werden, was lange wüst gelegen hat, und du wirst wieder aufrichten, was vor Zeiten gegründet ward.“ (nach Jesaja 58, 7-12¹⁰)

„Um die soziale Praxis als Praxis der Gerechtigkeit geht es“, so fordert nach Jürgen Ebach dieser Text ein, und zwar „nicht statt ritueller Fastenklagen, sondern als ihren unverzichtbaren Bestandteil, ja ihre Hauptsache. Ganz konkretes Tun ist gefordert: Fesseln des Unrechts und der Gewalt zerreißen, Hungrige sättigen, Armen ein Obdach geben, Nackte bekleiden und den Mitmenschen sich nicht verschließen [...] Es sind [...] die elementaren Forderungen der Gerechtigkeit als parteilicher Einsatz für die Schwachen und Armen, die Hungernden, die Gefangenen und die Misshandelten.“¹¹ Ohne Einbeziehung dieser sozialen Dimension und stattdessen zu meinen, es bei einem Rück-

⁹ Jürgen Ebach, „Recht ströme wie Wasser“. Beobachtungen und Überlegungen zu Amos 5,23f, in: Ders., In den Worten und zwischen den Zeilen, Knesebeck 2005, 84-88, hier: 85.

¹⁰ Wie ein Riss in einer hohen Mauer. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur globalen Finanzmarkt- und Wirtschaftskrise, Hannover ²2009, 22f.

¹¹ Jürgen Ebach, Lauthals für Gerechtigkeit. Bibelarbeit über Jesaja 58, in: Ders., Weil das, was ist, nicht alles ist!, a.a.O., 186-205, hier: 189.

zug auf die vermeintlich reine Innerlichkeit belassen zu können, gehen rituelle und kultische Praxis und sonstige Frömmigkeitsübungen unweigerlich fehl, bleiben sie Gott fern, statt ihm nahe zu kommen.

Der alttestamentliche Sprachgebrauch von Gerechtigkeit, so hat sich an diesen wenigen Beispielen gezeigt, unterscheidet sich erheblich von dem, wie er von der griechisch-römischen Rechtstradition geprägt worden ist. Diese richtet sich darauf, mithilfe der Vernunft eine Ordnung des menschlichen Zusammenlebens ausfindig zu machen und zur Geltung zu bringen, die für alle gültig ist. Dafür gibt sie differenzierte Regeln an die Hand, die vorgeben, was in bestimmten Fällen in der Beziehung zwischen dem Einzelnen und der Gesamtheit zu tun ist und wie Verstöße dagegen zu sanktionieren sind. Im Unterschied zu diesem eher statischen Gerechtigkeits- und Rechtsverständnis fällt schon allein von der Begrifflichkeit her das biblische Verständnis dynamischer aus; es ist weniger abstrakt gefasst, sondern auf konkrete Erfahrungen in bestimmten Situationen bezogen. Das hebräische Wort *zedaka*, das im Deutschen mit „Gerechtigkeit“ wiedergegeben wird, meint ein Tun, und zwar von der semiotischen Wurzel her ein Tun, das in Unordnung Geratenes und somit Falsches wieder richtig stellt, also in diesem Sinne Gerechtigkeit bewirkt. Kriterium dafür, was falsch und richtig ist, ist die Frage, ob es der Gemeinschaft dient oder ihr schadet. Maßstab ist nicht ein gesetztes Recht, sondern die soziale Beziehung zu den betroffenen Menschen.¹² Gerechtigkeit erweist sich in dem Tun, das in Treue zur Gemeinschaft geschieht und ihr förderlich ist.¹³ Ihr Urheber und Garant ist nach biblischer Überzeugung Gott. Er ist es, der durch sein Handeln Gerechtigkeit bewirkt und somit den Menschen die Möglichkeit eröffnet, ihrerseits Gerechtes untereinander zu tun.

Die Tatsache, dass die Rede Jesu vom Weltgericht nach Mt 25,31-46 enge Parallelen zu Jes 58 aufweist, macht deutlich, dass auch in Bezug auf die Gerechtigkeitsfrage die beiden Testamente der Bibel eng miteinander verzahnt sind.¹⁴ Welch einen zentralen Stellenwert sie in der Reich-Gottes-Botschaft Jesu einnimmt, hat der spanische Theologe F. Javier Vitoria Cormenzana prägnant wie folgt umrissen:

„Jesus von Nazaret verband auf unvergleichliche Weise den Dienst am Glauben mit dem Dienst an der Gerechtigkeit. Seine gläubige Identität fand seinen theoretischen und

¹² Vgl. Jürgen Ebach, *Gerechtigkeit und ...*, a.a.O., 157; vgl. auch ebd., 148f.

¹³ Vgl. Jürgen Ebach, „Auf dem Pfad der Gerechtigkeit ist Leben“, a.a.O., 175.

¹⁴ Vgl. dazu ausführlich Rolf Baumann, „Gottes Gerechtigkeit“ – Verheißung und Herausforderung für diese Welt, Freiburg/Br. 1989.

praktischen Ausdruck in der Weise seiner Lebensgestaltung, die Gott in der Praxis der Gerechtigkeit mit dem Nächsten und mit dem Armen erkennen ließ. So überliefert es die synoptische Tradition und so halten es die johanneischen Schriften in Erinnerung. Folgerichtig gab dieser prophetische Dienst Jesu von Nazaret dem in Armut gehaltenen und unterdrückten Volk Anlass zur Hoffnung und zum Widerstand. Und später erzeugte die Erinnerung an sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung in den ersten christlichen Gemeinden, die gesellschaftlich marginalisiert waren und religiös und politisch verfolgt wurden, Kraft, Mut und Hoffnung. In beiden geschichtlichen Situationen wurde in Worten und Taten Zeugnis gegeben vom Handeln Gottes in der Geschichte, das bestrebt war, die Welt von ihren Wurzeln her zu erneuern, das heißt, sie umzustürzen oder zu revolutionieren¹⁵, so wie es das Magnificat Marias besingt (vgl. Lk 1,51-53).

Die sozialgeschichtliche Forschung hat es ermöglicht, Jesus mitsamt seiner Verkündigung und seinem Wirken im Kontext seiner Zeit und Umwelt besser zu verorten und sich so u.a. auch die soziale Sprengkraft, die darin lag, zu vergegenwärtigen. Nur zu gut war Jesus von seinem langjährigen Zusammenleben mit den Landbewohnern Galiläas – Landarbeitern und Handwerkern – her mit deren Situation vertraut. „Armut, Unterdrückung und Ausbeutung der Mehrheit der Bevölkerung, kontrastiert vom Reichtum der Römer und ihrer Kollaborateure, prägte das Gesamtbild von Palästina zur Zeit Jesu.“¹⁶ Konfrontiert mit dem dadurch erzeugten Leiden der Mehrheit, das sich u.a. physisch zu Hunger und vielerlei Krankheiten auswuchs, und durch es berührt, aktualisierte Jesus in seinem öffentlichen Auftreten die Offenbarung des gerechten und sich mit den Armen und Entrechteten solidarisch erklärenden Gottes. An die Schrift und die Propheten anknüpfend sagte er eine Herrschaft eben dieses Gottes an, die eine totale Umkehrung der herrschenden Verhältnisse – sowohl mit Blick auf die inneren Einstellungen der Menschen als auch hinsichtlich der Weise ihres Umgangs miteinander – mit sich bringt, kurz: die Gerechtigkeit Gottes auf Erden zum Durchbruch kommen lässt, nicht spektakulär durch einen Kraftakt „von oben“ her, sondern in einem langsamen und gedeihlichen Wachstumsprozess von unten her. „Wo Jesus auftritt, können Menschen wieder atmen, können Menschen wieder aufstehen, der Blinde kann wieder sehen, der an die Wand Gedrückte wird in die Mitte gestellt, dem Ausgestoßenen wird Gemeinschaft an-

¹⁵ F.Javier Vitoria Cormenzana, *Una teología arrodillada e indignada. Al servicio de la fe y justicia*, Madrid 2013, 85f (eigene Übersetzung).

¹⁶ Ulrich Duchrow, *Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungstheologische Perspektiven*, München 2013, 93.

geboten.“¹⁷ Jesus setzt sich für eine Weise des Miteinander-Umgehens ein, die sich völlig anders gestaltet als die Abläufe des Zusammenlebens, wie sie nach den üblich gewordenen sozialen Mustern erfolgen: Die Rangunterschiede greifen nicht mehr bzw. werden auf den Kopf gestellt, wie es sich etwa in der Wertschätzung der – damals wehrlosen – Kinder, der Vorzugsstellung der Armen gegenüber den Reichen, der gleichberechtigten Stellung von Frauen und Männern, der empathischen Zuwendung zu den Sündern und Sünderinnen, der besonderen Aufmerksamkeit für die, die geläufiger Meinung nach als verloren abgeschrieben waren, u.ä.m. dokumentiert. Nicht die Konkurrenz um den ersten Platz und die damit verbundene Macht geben den Ton an, sondern gegenseitiger Dienst und Solidarität bilden die leitenden Maximen für das Zusammenleben. Eine Praxis der Gerechtigkeit setzt sich durch, die sich von der Sorge leiten lässt, dass allen das Lebensnotwendige für sie selbst und die ihnen Anvertrauten zur Verfügung steht und niemandem die Partizipation an einem solchen Zusammenleben vorenthalten wird (vgl. das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20,1-16). In diesem Zusammenhang beharrte Jesus auch darauf, dass „alle noch so religiösen Einrichtungen, heißen sie nun Gesetz oder Tempel oder Sabbat oder Staat oder was auch immer, ... sich am Kommen des Reiches zu bemessen“¹⁸ haben und das heißt an der Frage, ob sie letztlich dem Wohl und Heil der Menschen – sowohl je individuell als auch kollektiv – zugutekommen oder nicht.

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

Dass es diese Art von Konvivenz, wie sie Matthäus in der Bergpredigt (Mt 5-7) gleich-

¹⁷ Vgl. Hermann-Josef Venetz, Die Bergpredigt. Biblische Anstöße, Düsseldorf/Freiburg (Schweiz) 1987, 124f.

¹⁸ Hermann-Josef Venetz, Er geht euch voraus nach Galiläa. Mit dem Markusevangelium auf dem Weg, Freiburg (Schweiz) 2005, 81.

sam manifestartig dargelegt worden ist, es alles andere als leicht hat, tatsächlich miteinander gelebt zu werden, zeigt sich daran, dass es bereits in der Umgebung Jesu selbst zu menschlich bedingten Irrungen und Wirrungen gekommen ist. Darüber hinaus ruft sie all jene auf den Plan, die sich im „Anti-Reich“ (Jon Sobrino) eingerichtet haben und die für damit verbundenen Privilegien mit aller Macht verteidigen – bis hin zur Ausrottung ihrer Störenfriede, wie es Jesus am eigenen Leib hat erleben müssen. So oder so: Gottes Reich errichten zu wollen, übersteigt menschliches Vermögen. Es in Gang zu bringen und zu vollenden, bleibt Gott allein vorbehalten. Doch sind die Menschen eingeladen, an seiner Auferbauung mitzuwirken. , durch „Beten und Tun des Gerechten unter den Menschen“ (Dietrich Bonhoeffer). Um nochmals Johann Baptist Metz zu zitieren: „Der christliche Glaube ist [...] ein gerechtigkeitssuchender Glaube. Gewiss, Christen sind dabei immer auch Mystiker, aber eben nicht Mystiker im Sinne einer ausschließlich spirituellen Selbsterfahrung, sondern im Sinne einer spirituellen Solidaritätserfahrung. Sie sind vor allem `Mystiker mit offenen Augen`. Diese Mystik ist keine antlitzlose Naturmystik. Sie führt vielmehr in die Begegnung mit den leidenden anderen, mit dem Antlitz der Unglücklichen und der Opfer. Sie gehorcht der Autorität der Leidenden. Die in diesem Gehorsam aufbrechende Erfahrung wird für die Gerechtigkeitsmystik zum irdischen Vorschein der Nähe Gottes in seinem Christus: `Herr, wann hätten wir dich je leidend gesehen? ... Und er antwortete ihnen: Wahrlich, ich sage euch, was ihr deinem dieser Geringsten getan habt, habt ihr mir getan´ (Matthäus 25).“¹⁹

Die Frage ist nun: Gibt die hier skizzierte biblische Spiritualität der Gottesgerechtigkeit Anhaltspunkte und Perspektiven an die Hand für eine Aktualisierung auf die heutige Situation hin? Insbesondere drei Punkte möchte ich als Antwort darauf hervorheben:

Zum einen: Die Gerechtigkeit wird daran bemessen, wie mit den Schwächsten, den Armen und Benachteiligten umgegangen wird. Zum Zweiten: Es gilt, dass, wenn das, was vorhanden ist, gerecht untereinander geteilt wird, genug für alle da ist. Zum Dritten: Gerechtigkeit und Solidarität verweisen über die ethische und politische Dimension hinaus auf einen alles Handeln erst ermöglichenden Grund oder Horizont.²⁰ Diese drei Punkte stehen im Gegensatz zum neoliberal okkupierten politischen und ökonomischen Denken und Tun in unseren Tagen. Alles dreht sich um Geld, um Fortschritt, um Macht; um Konsum, kurz: ums Haben statt Sein, und wer damit nicht konkurrieren

¹⁹ Johann Baptist Metz, Nur um Liebe geht es nicht, a.a.O.

²⁰ Vgl. zum dritten Punkt ausführlicher Elisabeth Gräb-Schmidt, Gerechtigkeit systematisch-theologisch, in: Markus Witte (Hg.), Gerechtigkeit, Tübingen 2012, 125-155, hier: 136,

kann, bleibt auf der Strecke, wird – wie Papst Franziskus es formuliert – zum überflüssigen Müll erklärt und kommt vorzeitig zum Tod. Diese biblischen Perspektiven halten dazu an, auf die Schaffung einer im wahrsten Sinne des Wortes notwendigen Gerechtigkeit hinzuwirken, die den im Zuge der Globalisierung sich stellenden Herausforderungen gemäß ist. Sie lassen nicht einfach hinnehmen, was die Propaganda vonseiten Politik und Ökonomie einzubläuen versucht, nämlich dass es keine Alternativen zu dem aller Welt aufoktroierten neoliberalen Kurs gebe. Vielmehr beharrt Jesu Botschaft vom Reich Gottes darauf, dass eine andere Welt möglich ist. Sie gibt den Ort an, wo und an welcher Seite heute Christen und Christinnen in ihrem Einsatz für Gerechtigkeit und Solidarität agieren bzw. zu agieren haben. „Für uns sind Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt wesentlicher Bestandteil der Verkündigung der Frohen Botschaft, d.i. der Sendung der Kirche zur Erlösung des Menschengeschlechts und zu seiner Befreiung aus jeglichem Zustand der Bedrückung.“ (6) So heißt es im Schlussdokument der Römischen Bischofssynode von 1971, die über die Gerechtigkeit in der Welt gehandelt hat. Dabei betont dieses Dokument auch, dass, soll dieser Einsatz für Gerechtigkeit in der Welt glaubwürdig sein, es in den eigenen Reihen der Kirche gerecht zugehen muss (vgl. 40-49).

Genau auf dieser Fährte bewegt sich nunmehr seit 40 Jahren das sozial-spirituelle Engagement der Menschen, die das Projekts Gastkirche und Gasthaus in Recklinghausen zum Leben bringen. Ich brauche das nicht eigens zu erläutern. Ein Blick auf die Aktivitäten, wie sie sich hier vollziehen und im Programm geballt nachgelesen werden können, genügt: Sie reichen von dem Willkommenheißen für die Freunde von der Straße über praktizierte Solidarität für eine gerechte Welt sowie dem helfenden Einstehen, „wo Menschen der Hilfe oder auch nur eines ermutigenden Wortes, einer gutgemeinten Geste bedürfen“²¹ und anderem mehr bis hin zu einer geerdeten Spiritualität. Aus dem Glutkern biblischer Spiritualität heraus bilden das Gasthauses und die Gastkirche auf diese Weise gewissermaßen einen wärmespendenden Glutofen in der und für die Stadt. Postskriptum: Papst Franziskus dürfte seine Freude an der Gastkirche und dem Gasthaus haben. Hatte er doch als Kardinal Bergoglio im Vorkonklave gesagt und in seinem programmatischen Schreiben „Evangelii gaudium“ bekräftigt: Die Kirche sei „aufgerufen, aus sich selbst herauszugehen und an die Ränder zu gehen. Nicht nur an die geografischen Ränder, sondern an die Grenzen der menschlichen Existenz“. Dazu braucht man hier nicht mehr aufzurufen; wird es doch schon seit nunmehr 40 Jahren praktiziert.

²¹ Magnus Striet, Krippengeflüster, Ostfildern ³2018, 94.