

Gerechtigkeit und ihre transzendenten Wurzeln

Theologische Überlegungen zur religiösen Dimension
eines aktuellen Begriffs

Als kurz nach den Anschlägen des 11. September 2001 erkennbar wurde, dass die USA auf den terroristischen Angriff mit einer militärischen Aktion reagieren würden, bekam die Diskussion über die Ereignisse und die Folgen für eine kurze Phase eine theologische Dimension. Denn die US-Regierung hatte zur Bezeichnung ihrer Operation den Begriff »Grenzenlose Gerechtigkeit« (*Infinite Justice*) gewählt, und ebendies stieß auf Kritik. Es waren zuerst amerikanische Muslime, die befremdet darauf aufmerksam machten, dass nur Allah grenzenlos gerecht sei, nicht aber schon auf Erden die Armee der Vereinigten Staaten. Noch in der gleichen Nacht, nachdem die muslimische Kritik öffentlich geäußert wurde, begann die Suche nach einem neuen Code-Namen, der wenige Tage später gefunden wurde: »Operation dauerhafte Freiheit« (*Operation Enduring Freedom*).

Der deutsche Beobachter aber wunderte sich:

»Merkwürdig bleibt, dass nur auf die religiösen Gefühle von islamischen Gläubigen Rücksicht genommen wurde, von einer Verletzung christlicher oder jüdischer religiöser Überzeugungen war nicht die Rede. Eine Gedankenlosigkeit?«,

so fragte – etwas sauertöpfisch – die FAZ.¹

Diese Episode macht dreierlei deutlich. Zum einen verbinden sich – jedenfalls in einer bestimmten Situation – mit dem Gerechtigkeitsbegriff *religiöse* Konnotationen. Zum anderen aber ist deren Deutung wiederum von Voraussetzungen abhängig, die die Religionssysteme bereithalten und die die Auslegung des Begriffs bestimmen. Zum Dritten legt die Frage des Kommentators die Vermutung nahe, dass hierzulande die religiöse Dimension des Gerechtigkeitsbegriffs zwar wahrgenommen, aber nicht mehr sicher an die religionsdogmatische Tradition zurückgebunden werden kann.

Im Folgenden soll die Frage des Kommentators zu beantworten versucht werden. Welche religiösen Aspekte werden aus der Perspektive evangelischer Theologie an der »grenzenlosen Gerechtigkeit« identifizierbar? Haben wir es

bei der Zuschreibung der »grenzenlosen Gerechtigkeit« an Gott mit einem Stück interreligiöser Ökumene zwischen Islam und Christentum zu tun? Lassen sich allgemeine Gesichtspunkte namhaft machen, die auf die bleibende Bedeutung der transzendenten Wurzeln unseres Gerechtigkeitsverständnisses verweisen?

I. Göttliche Gerechtigkeit in der evangelischen Theologie — Die Geschichte des Gerechtigkeitsbegriffs in der protestantischen Theologie beginnt bei *Martin Luther*. In seinem Denken hat die Auseinandersetzung mit dem Gerechtigkeitsbegriff einen prominenten Ort. Denn nach eigener Auskunft ist ihm der ›reformatorische Durchbruch‹ in kritischer Interpretation des Verständnisses von *iustitia Dei* in der Bibel, speziell in *Röm 1,17*, gelungen.

Retrospektiv schreibt Luther, dass ihn in seiner Zeit als Mönch der Ausdruck *iustitia Dei* furchtbar beunruhigt habe, weil er dabei an die unerbittliche richterliche Gerechtigkeit Gottes denken musste: »Ich fasste die Sache ernst an, da ich den Jüngsten Tag schrecklich fürchtete, und doch von Herzensgrund danach verlangte, selig zu werden«.²

Die Furcht vor dem Gericht war philosophisch und biblisch begründet. Der philosophische Grund verbindet sich mit einer auf *Aristoteles* zurückgehenden Unterscheidung im Begriff der Gerechtigkeit, die von der Scholastik aufgegriffen worden war. Aristoteles sprach zum einen von der allgemeinen Gerechtigkeit als Tugend, die er mit der gesetzlichen Gerechtigkeit gleichsetzte (*iustitia legalis*).³ Er verstand darunter die Pflicht des Bürgers, die Gesetze zu achten, sowie die moralische Pflicht, die Beziehungen der Bürger zueinander der überkommenden Sitte gemäß zu pflegen. Von dieser allgemeinen unterscheidet Aristoteles die besondere Gerechtigkeit (*iustitia particularis*). Von den verschiedenen Unterformen interessiert hier nur die austeilende Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*). Hier geht es um die Verteilung der äußeren Güter (Ämter, Pflichten, Einkommen) bis zur gerechten Zumessung von Lohn und Strafe.⁴ Im spätmittelalterlichen Denken hatte sich diese *iustitia distributiva* in den Vordergrund geschoben, und Gerechtigkeit wurde vor allem als austeilende Gerechtigkeit verstanden.

Dazu kam die biblische Begründung. Hier hing Luther an der neutestamentlichen Formulierung von *Röm 1,17* fest, wo Paulus schreibt: »Denn darin [im Evangelium] wird offenbart die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt«. In diesem Satz fiel für Luther das Evangelium förmlich mit der sich offenbarenden, austeilenden, strafenden Gerechtigkeit Gottes zusammen.

So standen die Vorstellungen der vergeltenden (aktiven, distributierenden) Gerechtigkeit im Gefolge der Auslegung von *Röm 1,17* einerseits und die Idee der gnadenhaften Gerechtigkeit des Menschen allein aus Glauben (*Röm 3,28*) unverbunden nebeneinander. Weil in der Schultheologie im Anschluss an *Anselm von Canterbury* Gerechtigkeit als Eigenschaft Gottes und die göttli-

che Gnade als Ausnahme aufgefasst wurden, bekam die Vergeltung religiöse Priorität.⁵ Die existentielle Krise ergab sich aus der Frage, wie die göttliche Ausnahme zustande käme: aus göttlicher Willkür oder aus Rücksicht auf die Leistung des Menschen (*meritum de congruo*). Eine sichere Lösung boten beide Möglichkeiten nicht, »ein Gefühl der Unsicherheit blieb in jedem Fall«.⁶

Diese Kombination aus philosophischen und biblischen Motiven begründete für Luther die religiöse Krise als existentielle Furcht vor dem Gericht. Im Gericht würde Christus kraft seiner göttlichen Natur mit der reinen Gerechtigkeit, die ihm – wie Gott – dem Wesen nach eigen ist, auftreten und über die Menschen gemäß ihren Taten richten. Dies konnte für den Sünder nur die Strafe ewiger Verdammnis zur Folge haben. Denn Eigengerechtigkeit, mit der der Mensch im Gericht bestehen könnte, kann es nicht geben – so viel war Luther im Kloster klar geworden. Dann aber steht das Urteil Gottes über den Menschen fest – und die religiöse Krise war programmiert.

Es sollen hier nicht die Schwierigkeiten verfolgt werden, die die Lutherforschung hat, die retrospektive Auskunft über die Überwindung der religiösen Krise biographisch zu verorten.⁷ Hier geht es allein um das systematische Ergebnis von Luthers Neu-Interpretation des biblischen Gerechtigkeitsbegriffs.

»Ich fing an zu begreifen, dass dies der Sinn sei: durch das Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart, nämlich die passive, durch welche uns der barmherzige Gott durch den Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: ›Der Gerechte lebt aus Glauben‹.«⁸

Luther versteht den Begriff der *iustitia Dei* nicht mehr in dem *formalen* und *aktiven* Sinne, sondern aus dem *inhaltlichen* Zusammenhang, den der Paulusbrief im Allgemeinen und die Stelle *Röm 1,17* im Besonderen bereitstellt. Entscheidend ist das *iustus ex fide*. Interpretiert man mit Luther die *iustitia Dei* von hier aus, wird sie zu einem »Geschenk Gottes«, das »den Menschen kraft des Glaubens gerecht macht und ewiges Leben mitteilt«.⁹ Gerechtigkeit wird nicht durch Strafe verwirklicht, sondern im Glauben, in dem der *Heils*wille Gottes angeeignet wird.

Die *iustitia Dei* ist danach »etwas, was wir, die Menschen, haben, *unsere* Gerechtigkeit, *unser* Heil«,¹⁰ die deshalb aber *Gottes* Gerechtigkeit heißt, weil sie von Gott her geschenkt wird. In dialektischen Formulierungen hält Luther fest, dass diese Gerechtigkeit im Glauben zwar *unsere* Gerechtigkeit ist. Als solche ist sie aber »eine fremde und von außen eingegossen«¹¹ und damit eine *passive* Gerechtigkeit. Durch Christi Gerechtigkeit zieht uns der himmlische Vater zu sich und macht uns gerecht.¹² Bei dieser Gerechtigkeit handelt es sich nicht nur um die *erste* Gerechtigkeit, der wir zu unserem Person-Sein bedürfen, sondern auch – diese Formulierung ist wichtig – um die

»Gerechtigkeit, die kein Ende hat«,¹³ lat. *iustitia infinita*, »die alle Sünden im Augenblick verzehrt«.¹⁴

Der Begriff »grenzenlose Gerechtigkeit« wird von Luther auf das Wesen des christlichen Glaubens bezogen. Er bezeichnet die göttliche Gerechtigkeit, die im Glauben zur menschlichen Gerechtigkeit wird. Im Unterschied zur mittelalterlichen Theologie, die die Gerechtigkeit Gottes als gleichsam metaphysische Eigenschaft ansah, versteht Luther sie als Gabe, wie *Karl Holl* zutreffend formuliert hat: »Gott schenkt nicht Gnade [...] an seiner Gerechtigkeit vorbei [...], sondern durch seine Gerechtigkeit hindurch«.¹⁵

Damit tritt im Blick auf die Ausgangsfrage ein erstes Zwischenergebnis hervor: Für Luther ist Gerechtigkeit weniger eine Eigenschaft Gottes denn das sich uns offenbarende und mitteilende Heil. Die grenzenlose Gerechtigkeit verbleibt nicht in der strikten Transzendenz Gottes, sondern ist in der Immanenz bezogen auf den Einzelnen, der sich vor Gott von Gott her als gerecht ansieht. Darin wird man eine gewisse Differenz zu Grundeinsichten der muslimischen Gotteslehre erkennen können, die stets allergrößten Wert auf die strikte Transzendenz Gottes legt, und – so der muslimische Theologe *Smail Balic* – »darauf bedacht [ist], jeden Gedanken an eine Teilhaberschaft des Menschen an der göttlichen Einmaligkeit aus dem Bewusstsein seiner Gläubigen zu verdrängen«¹⁶. Dies gilt auch für die Gerechtigkeit, deren Transzendenz und Grenzenlosigkeit sich nach muslimischer Lehre wechselseitig bestimmen.

Luthers Verständnis der *iustitia Dei* hat auf die Formulierung der Gotteslehre in den protestantischen Dogmatiken erhebliche Auswirkungen gehabt. Luthers auf das Heil der Seele bezogene Interpretation der *iustitia Dei* führt dazu, dass die Vorstellung der strafenden Gerechtigkeit Gottes ihre Bedeutung als eigenständiges Prädikat Gottes verliert. Diese Entwicklung kann hier nicht eigens dargestellt werden. Für ihr Ergebnis aber ist repräsentativ, dass die beiden großen Theologen des 19. und 20. Jahrhunderts, *Friedrich Schleiermacher* und *Karl Barth* – in vielem Antipoden – darin übereinstimmen, dass sie die Gerechtigkeit Gottes ganz von der Liebe her interpretieren.

In Schleiermachers Dogmatik verliert die Gerechtigkeit Gottes ihren eigenständigen Stellenwert. Ein wichtiges Motiv für den von Schleiermacher vollzogenen Umbau der Gotteslehre ist – neben seiner spezifischen Frömmigkeit – sein religionsphilosophischer Grundansatz. Schleiermacher stellt über die Theorie des menschlichen Selbstbewusstseins den Zugang zur Religion her und formuliert die These, dass innerhalb des Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit die Gottesidee als differenzlose Einheit zu stehen kommt, die unsere zerspaltende Selbst- und Welterfahrung zu einer geisthaften Ganzheitserfahrung bündelt. Die inhaltliche Bestimmtheit dieser Ganzheitserfahrung im christlich-frommen Selbstbewusstsein wird von Schleiermacher kurz und knapp in dem Satz zusammengefasst: »Gott ist die Liebe«.¹⁷ Diese Aus-

sage ist in einem strikten Sinne zu lesen, denn nach Schleiermacher fällt die Liebe mit Gott zusammen: »die Liebe sei der Ausdruck, welcher Gott gleich gesetzt werde, und kein anderer«. ¹⁸ Für die weitere Entfaltung der Eigenschaftslehre hat die »Liebe« die Funktion eines »Metaprädikat[s]«, ¹⁹ weil alle Eigenschaften Gottes nicht anders denn als Ausdruck der göttlichen Liebe verstanden werden. In der Durchführung dieses Ansatzes ist die Gerechtigkeit Gottes nur noch eine »Randerfahrung«, ²⁰ die durch das Hineinwachsen in das Christentum überwunden wird. In dem durch Jesus Christus mitgeteilten Zustand der Erlösung kann »die göttliche Gerechtigkeit sich nicht mehr manifestieren«. ²¹

Auch Barth verwendet die Liebe als »Metaprädikat« der Gotteslehre. Charakteristischerweise reichert er es um das Prädikat der Freiheit an. »Gottes Sein als der Liebende in der Freiheit« – mit dieser Überschrift leitet Barth die Eigenschaftslehre seiner Kirchlichen Dogmatik ein. ²² Durch die Ergänzung wird ein Grundanliegen der Theologie Barths sofort deutlich, denn mit der Betonung der Freiheit Gottes will Barth den Glauben gegen die Instrumentalisierung durch die Menschen schützen und Gott als den Souverän der Religion und so als das Urbild der Freiheit aufbauen, die uns in Jesus Christus zukommt. Für die Lehre von den Eigenschaften Gottes, und damit für das Verständnis seiner Gerechtigkeit, ist entscheidend, dass auch hier die göttliche Liebe die anderen Eigenschaften interpretiert und dass die Freiheit Gottes sich in der Erwählung seines fleischgewordenen Wortes an die Liebe gebunden hat. Im Ergebnis werden daher die prägnanten Unterschiede zwischen den göttlichen Eigenschaften eingezogen. Die strafende Gerechtigkeit Gottes vollzieht sich allein im innertrinitarischen Gefüge.

»Indem wir [...] dieses Wort [...] hören [...], indem [sic!] uns gesagt ist, was Gott in Jesus Christus [...] zu sich selber gesagt hat, hören wir diesen unseren Freispruch. Alles hängt daran, dass uns dieses Wort auch gesagt wird – alles daran, dass wir es auch hören. Wird es uns gesagt und hören wir es, dann wird uns gesagt und dann hören wir, dass es objektiv kein Gericht mehr über uns gibt, dass wir also auch keines mehr zu fürchten haben«. ²³

Damit hat Barth die soteriologische Neutralisierung der göttlichen Gerechtigkeit auf die Spitze getrieben. Bezeichnete sie für Schleiermacher noch ein Übergangsmoment im Gottesverhältnis, hat sie nach Barth für uns keine Geltung mehr.

Der rechtfertigungstheologische Akzent der Gotteslehre führt in der protestantischen Theologie dazu, dass die *Gerechtigkeit Gottes* von der Liebe her verstanden wird. »Liebe« wird zum hervorragenden Prädikat der Gotteslehre, die die Interpretation der göttlichen Eigenschaften einschließlich der *iustitia Dei* leitet. ²⁴ Diese Umformung ermöglicht, die religiöse Einsicht von der in

Gott begründeten Freiheit der Persönlichkeit kategorial von der mittelalterlichen Bußtheologie abzulösen, in deren durch eine juristische Semantik geprägten Bezugsrahmen Luther *sein* Verständnis der *iustitia Dei* gewonnen hatte.

Zwei Sachanliegen Luthers werden damit bewahrt. Zunächst wird mit dem Begriff der Liebe der relationale Charakter der *iustitia Dei* festgehalten, die nicht in der Transzendenz verharret, sondern das menschliche Gottesverhältnis qualifiziert. Sodann wird der Heilswille Gottes reformuliert, der auf die individuelle Persönlichkeit zielt. »Liebe« und die mit ihr gesetzte Wechselseitigkeit bringen zum Ausdruck, dass die individuelle Persönlichkeit Objekt der göttlichen Liebe und Subjekt eines wahrhaft humanen und freien Lebens ist.

II. Der ethische Sinn religiöser Gerechtigkeit — Nach Luther können wir *eigene* Gerechtigkeit nur dort aufbauen, wo wir dem Gebot der Nächstenliebe folgen.²⁵ Gerechtigkeit auf dieser zweiten Ebene wird – und dies bleibt für das Verständnis von Gerechtigkeit im Luthertum bis weit in das 20. Jahrhundert leitend – *im Sinne des Liebesgebots* ausgelegt. Diese Gerechtigkeit steht nicht beziehungslos zur *iustitia Dei*, sondern ist ihre »Frucht und Folge«.²⁶ »Die zweite Gerechtigkeit ist unsere eigene [...]; weil wir mit der ersten und fremden zusammen wirken. Das ist nun die gute Übung in den guten Werken«.²⁷ Auch diese ethische Gerechtigkeit ist christologisch begründet, denn sie »folgt [...] dem Vorbild Christi und wird seinem Bild gleichförmig«.²⁸

Deutlich ist, dass Luther diese zweite Gerechtigkeit als einen *ethischen* Begriff interpretiert und vom (gegebenen) Gesetz unterscheidet. In seinem *Sermon über die zweifache Gerechtigkeit* wird dies dort deutlich, wo er über das Verhältnis des Christen zur Rechtsordnung nachdenkt. Dabei trifft Luther zunächst die weitreichende Unterscheidung zwischen Privat- und Amtsperson. Als *Privatperson* soll ich vom Recht nur unter *der* Bedingung Gebrauch machen, dass ich mit dem Einsatz der Rechtsmittel das Ziel der »Besserung dessen, der [einen Dritten] beraubt oder beleidigt hat«,²⁹ verfolge. Von Ungeduld, Zorn und Rache muss völlig abgesehen werden. Grund allein ist die »Gerechtigkeitsliebe«.³⁰ Das Zivilrecht ist Mittel zum Zweck der Verwirklichung von Gerechtigkeit im Sinne der Nächstenliebe.

Als *Amtsperson* bediene ich mich der politischen und rechtlichen Mittel, um die Aufgabe zu lösen, »die Bösen zu strafen und zu richten und die Unterdrückten zu schützen und zu verteidigen«.³¹ Die Gewalt der Obrigkeit dient Gott, indem sie »äußerlich Frieden« herstellt.³² Sie ist eine »Notstandsmaßnahme«, weil nicht alle Menschen Christen sind und dem Doppelgebot der Liebe folgen. Das von ihr gesetzte Recht ist wesentlich Straf- und Sicherungsrecht. Für den Christen bedeutet das, dass für ihn im »Amt des Schwertes« die zwangsbewehrte Durchsetzung des Gesetzes eine Erfüllung der Liebespflicht ist. Aber auch hier gilt: Gerechtigkeit fällt nicht mit Recht und seiner Durchsetzung zusammen, sondern ist für Christen seine innere Voraussetzung.³³

Luther verbindet also mit dem Begriff der Gerechtigkeit erhebliche Unterscheidungsleistungen. Neben der *iustitia Dei* und *iustitia hominis* erörtert er die unterschiedliche Bedeutung der menschlichen Gerechtigkeit für Privat- und Amtspersonen, und er hält den grundsätzlichen Unterschied von Gerechtigkeit und Recht fest.

Zur Beantwortung der Ausgangsfrage können nun drei Ergebnisse notiert werden:

Erstens: Der von Luther namhaft gemachte Zusammenhang von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit (»Frucht und Folge«) mag den religiösen Impuls deuten, der dazu geführt hatte, jene Militär-Operation mit dem Namen »grenzenlose Gerechtigkeit« zu versehen. Offensichtlich ließ die Wucht der Ereignisse eine Dimension von Unbedingtheit kenntlich werden, die so etwas wie eine unbedingte Pflicht zur Herstellung von Gerechtigkeit zu erkennen gab.

Zweitens: Als gerecht im Sinne jener zweiten Gerechtigkeit kann die zwangsbewehrte Durchsetzung von Recht, auch von Völkerrecht – freilich durch eine dafür legitimierte Macht –, gelten. Die Legitimitätsfrage in Angelegenheit einer zwangsbewehrten Durchsetzung von Völkerrecht ist laut *Charta der Vereinten Nationen* an Beschlüsse des VN-Sicherheitsrats gebunden. In der gegenwärtigen Lage ist völkerrechtlich strittig, ob ein terroristischer Angriff unter die legitime Selbstverteidigung nach Art. 51 ChVN fällt. Denn das Selbstverteidigungsrecht ist bezogen auf das Verhältnis zwischen Staaten. Strittig ist nun, ob es analog auch gegen Staaten angewendet werden kann, von denen terroristische Aktionen ausgehen. Dies wurde in der europäischen Völkerrechtslehre vor dem 11. September eher verneint, von den Amerikanern bislang (im Blick auf Israel und gegen die USA gerichtete Angriffe) eher bejaht. Im Falle des gegenwärtigen Konflikts könnten zwei Faktoren die Validität der europäischen Tradition einschränken: Zum einen die Schwere der Attacken vom 11. September und die Befürchtung weiterer vom Boden Afghanistans aus vorbereiteter Schläge, zum anderen der bürgerkriegsähnliche innere Zustand Afghanistans, denn weniger die Staatsführung Afghanistans als das Fehlen eines Gewaltmonopols dort haben die terroristischen Aktivitäten begünstigt. Wenn die Militäraktion daher auf die Einrichtung eines Rechtsstaates mit VN-Hilfe zielt, der solche terroristischen Aktivitäten künftig unterbindet, wären völkerrechtliche Konstruktionen denkbar, die hier rechtliche Legitimität ausweisen.³⁴

Drittens: Die Missverständlichkeit jener Formel von der »unbegrenzten Gerechtigkeit« ist begründet in der auf den ersten Blick naheliegenden Gleichsetzung der konkreten Militäraktion selbst mit der »grenzenlosen Gerechtigkeit«, denn menschliche Handlungen und gesellschaftliche Zustände können an ihnen selbst nie »grenzenlos gerecht« sein.³⁵ Und daher war die Änderung des Code-Namens »richtig«.

Zurück zu Luther: Die Leistungsfähigkeit von Luthers Unterscheidungen ist oft beschrieben worden. Die kategoriale Trennung von Religion und Ethos, von Privat- und Amtsperson, von Individuum und Institution steht am Anfang der neuzeitlichen Reflexionskultur. Impulse für eine grundlegende Renovierung der sozialen Welt aber sind von Luthers Gedanken weniger ausgegangen, weil seine religiösen und ethischen Grundeinsichten die bestehenden Verhältnisse neu *deuten*, aber zunächst nicht real verändern.³⁶ Nur die Neubestimmung der Funktion der Kirche kann – in sozialetischer Perspektive – als genuiner Versuch der Neugestaltung der sozialen Welt aus dem reformatorischen Rechtfertigungsbewusstsein aufgefasst werden. Dessen freiheitstheoretische Implikationen werden jedoch nicht auf die übrige politische, soziale und ökonomische Welt übertragen – mit dem Ergebnis, dass die lutherische Sozialethik überwiegend traditionalistische Züge annahm.

Zu Innovationen kommt es in der Epoche der Aufklärung. Die gesellschaftliche Öffentlichkeit wird zum Ort der Realisierung von Freiheit, und die Gerechtigkeit tritt aus der Gesinnung des Einzelnen heraus und avanciert zum Kriterium, nach dem diese Freiheit organisiert und verteilt wird.

Dass dabei Aspekte reformatorischer Einsichten aufgegriffen und umgeformt werden, zeigen die Schriften von *John Locke*, in denen jede naturrechtliche These doppelt untermauert wird, mit theologischen und mit vernünftigen Argumenten. Locke schreibt:

»Als Gott die Welt der ganzen Menschheit zu gemeinsamem Besitz gab, gebot er dem Menschen auch, zu arbeiten – der überdies durch seinen armseligen Zustand dazu gezwungen wurde. Gott wie auch seine Vernunft befahlen ihm, sich die Erde untertan zu machen, d. h. sie zum Nutzen für sein Leben zu bebauen und etwas Eigenes, seine Arbeit, darauf zu verwenden.«³⁷

Das In-Besitz-Nehmen und die Bearbeitung der gemeinsamen Erde durch Arbeit bildet das individuelle Eigentum, das nun zur Grundlage des Gerechtigkeitsverständnisses wird.

Zur Sicherung der mit Religion und Vernunft begründeten Ansprüche auf Freiheit und Eigentum schließen die Menschen einen Vertrag und begründen die politische Ordnung. Die politische Ordnung hat die Aufgabe, »durch fest eingeführte Gesetze den ehrlichen Fleiß der Menschen gegen Unterdrückung durch Gewalt [...] zu schützen und zu ermutigen«³⁸ und damit der Freiheit einen öffentlichen Raum zu sichern – und zwar gerechterweise *allen* Menschen, die dem Vertrag beitreten. Das Eigentum ist der wesentliche »Rechtsanspruch«,³⁹ der die Sphäre begründet, in der die Individuen frei und ohne Rücksicht auf die Anderen machen können, was sie wollen. Das durch Arbeit erworbene Eigentum bildet die gesellschaftliche Sphäre der Freiheit. Gerechtigkeit bedeutet jetzt, dass die Rechtsordnung so zu organisieren ist, dass alle

Vertragspartner ein Maximum an Freiheit erhalten. Dies findet seinen Ausdruck in den Grundrechten, an denen sich die Macht des Staates prinzipiell begrenzt. Diese Selbstbegrenzung wird durch das Prinzip der Gewaltenteilung und wechselseitigen Kontrolle dieser Gewalten organisiert. Damit sind wesentliche Merkmale des rechtsstaatlichen Bestandteils des modernen Verfassungsstaats beisammen, und damit auch wichtige Konturen des liberalen Gerechtigkeitsverständnisses der Moderne, dessen Grundzüge unter vielen Modifikationen bis in die Gegenwart hinein konstant bleiben.

In der Praktischen Philosophie der Gegenwart reformuliert der erste Gerechtigkeitsgrundsatz von *John Rawls* die Essenz der liberalen Naturrechts-tradition im Anschluss an John Locke. »Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist«. ⁴⁰ Sein zweiter Gerechtigkeitsgrundsatz versucht diese liberalen Grundeinsichten mit dem bleibenden Ertrag der kritischen Auseinandersetzung des Liberalismus mit utilitaristischen und sozialistischen Eigentumstheorien zu verknüpfen:

»Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen«. ⁴¹

Wachstumstheoretische Argumente, formale Chancengleichheit und rechtsförmige Verteilungsregeln sorgen dafür, dass der aus Gründen der Gerechtigkeit zu erhebende Eigentumsvorbehalt in Rawls' Auslegung des Begriffs der Gerechtigkeit an die Merkmale freiheitliche Grundrechte, materielle Ungleichheit und Rücksicht auf die in einer Gesellschaft am wenigsten Begünstigten gebunden ist.

Das neuzeitliche Verständnis ethischer Gerechtigkeit ist damit weit »über das von den Reformatoren Gewollte« ⁴² hinausgekommen, und diese Entwicklung hat die Theologie zu kritischen Stellungnahmen veranlasst. Die protestantische Sozialethik hat sich im Gefolge der auf Luther zurückgehenden Traditionalismen nämlich schwer damit getan, dem liberalen Gerechtigkeitsverständnis zu folgen. Vielmehr hält man durchweg an der Interpretation der ethischen Gerechtigkeit durch das Liebesgebot fest, sofern der Gerechtigkeitsbegriff überhaupt verwendet wird.

»Die ›Gerechtigkeit‹ stellt sich nicht dar als eine Art von Elementarmoral, die zu einer ›iustitia civilis‹ führt, sondern muss vom christlichen Verständnis der Liebe her verstanden und ihr in jeder Hinsicht dienstbar sein«. ⁴³

Diese Formulierung des dänischen Lutheraners *Nils Søe* kann als repräsentativ gelten. Vor diesem Hintergrund wird das liberale Staatsmodell John Lo-

ckes kritisiert. Es führe zu einem »dismembrierenden Individualismus«,⁴⁴ und die Gesellschaft befördere »ungehemmte [...] Konkurrenz« und proklamiere das »Recht [...] des Stärkeren«. ⁴⁵

Zugleich sucht man in kritischer Auseinandersetzung mit den kommunistischen Idealen der marxistischen Gesellschaftskritik nach einem Gerechtigkeitskonzept *zwischen* dem ›westlichen Individualismus‹ und dem ›kommunistischen Kollektivismus‹. Man griff die von *Marx* und *Engels* angebrachte Kritik an der bürgerlichen Gleichsetzung von individueller Freiheit, Eigentum und der darauf basierenden Gerechtigkeitsidee auf und rief dazu auf, die gesellschaftlichen Ungleichheiten durch soziale Gerechtigkeit, und das hieß stets: *nur* durch tätige Nächstenliebe, auszugleichen.⁴⁶ Diese Forderung konnte bis zur These von der Gemeinwohlverpflichtung des individuellen Eigentums erweitert werden,⁴⁷ zu deren Begründung man substanzialistische Staatsideen aufbot,⁴⁸ etwa den Volksgedanken.⁴⁹ Man übertrug auf ihn die Idee der von Gott eingesetzten Obrigkeit, so dass der Staat als eine Funktion des Volkes gilt, dem das Individuum organisch eingegliedert ist. Die Gerechtigkeit wird am Gemeinwohl des Volks gemessen und vom Staat im paternalistischen Gestus vollstreckt. Diese Theorie wurde nach den Erfahrungen mit dem nationalsozialistischen Missbrauch des Volksgedankens nicht weiter verfolgt. Weil es aber auf der Basis der üblichen Gleichsetzung von Gerechtigkeit und Liebe nicht möglich gewesen war, gegen die empörenden Menschenrechtsverletzungen während der NS-Zeit ein ideelles Gegengewicht zu setzen, lag es nahe, auch an diesem Punkt umzusteuern.

III. Der Gerechtigkeitsbegriff im theologischen Diskurs der Gegenwart – Erst *Emil Brunner* hat mit seinem Buch *Gerechtigkeit* einen Neueinsatz gefunden. Er unterscheidet den Gerechtigkeitsbegriff vom Liebesbegriff und stellt die ethischen Merkmale von Gerechtigkeit gewissermaßen ›auf eigene Füße‹. Die Liebe »hat es mit der konkreten Person in ihrer Einmaligkeit zu tun«, so schreibt Brunner. Gerechtigkeit dagegen ist formal: »Die Gerechtigkeit hat es [...] nie mit dem Menschen als solchem, sondern immer mit dem Menschen im Gefüge zu tun«. ⁵⁰ Die Gerechtigkeit betrifft den Ordnungsrahmen menschlichen Handelns, der von jedem Menschen eingehalten werden muss. »Die Gerechtigkeit gehört in die Ordnungswelt, nicht in die Personwelt [...]. Innerhalb der Ordnung als solcher kann es gar nichts Höheres geben; denn die Liebe weiß nichts von der Ordnung.«⁵¹ ›Liebe‹ verweist auf die Ebene der Zwischenmenschlichkeit und ist immer inhaltlich bestimmt, ›Gerechtigkeit‹ ist auf die Ordnungsstrukturen der Gesellschaft bezogen und hat formalen Charakter. Diese Unterscheidung hat bleibende Bedeutung.

Aber Brunner bricht die von ihm angestrebte Formalisierung des Gerechtigkeitsverständnisses ab, indem er es ordnungstheologisch untermauert. Gerechtigkeit verweise »auf eine ursprüngliche, von keinem menschlichen

Gesetzgeber gesetzte Urordnung der Gehörigkeit«. ⁵² Das Individuum ist Teil eines Gefüges, das den gesamten Lebensbereich ordnet. Der das Konzept tragende Korporationsgedanke trägt deutlich anti-liberale Züge. Individuelle Freiheit wird den Menschen nur zögernd zugesprochen, wichtige Grundrechte sollen nur gelten, wenn sie »zu einem bestimmten gesellschaftlichen Zustand korrelat sind«. ⁵³ Das theologische Naturrecht Brunners ist letztlich unfähig, auf neuere gesellschaftliche Entwicklungen und die durch sie gestellten Anforderungen an Gerechtigkeit zu reagieren.

Neue Impulse zu einer Fortbestimmung des Gerechtigkeitsbegriffs bringen die sechziger Jahre. Die Menschenrechte werden theologisch anerkannt, ⁵⁴ die Befreiungstheologie, die Feministische Theologie und die ökumenische Bewegung, die andere christliche Auslegungen des Gerechtigkeitsbegriffs bewahrt hatte, setzen neue Akzente. Sie wurden von *Wolfgang Huber* ⁵⁵ und seinem Schülerkreis aufgegriffen und zu einem biblisch fundierten Gerechtigkeitsbegriff weiterentwickelt. ⁵⁶ Huber stellt das in Altem und Neuem Testament erzählte Verhältnis von Gott zu den Menschen als Urbild gerechter Sozialbeziehungen heraus. Er bringt dies auf den Begriff der konnektiven Gerechtigkeit.

»Die göttliche Aufmerksamkeit aber gilt gerade denen, die aus Beziehungen der Reziprozität ausgeschlossen und ausgestoßen werden. Deshalb zielt das konnektive Gerechtigkeitsverständnis seit der Zeit der Prophetie mit Vorrang auf die Einbeziehung der Ausgestoßenen, die Anerkennung der Marginalisierten, den Schutz der Schwachen«. ⁵⁷

Der Anspruch der Parteinahme für die Unter- und Minderprivilegierten ist universal, aber innerweltlich nur fragmentarisch einzulösen. Im Kern ist Gerechtigkeit daher ein »eschatologischer Begriff«, ⁵⁸ der auf Weiterentwicklung jedes positiven Rechts drängt.

Auch mit dem biblischen »Vorrang für die Armen« wird ein wichtiger, auch öffentlichkeitswirksamer Akzent gesetzt, weil die »Bundestreue Gottes« der Rechtsentwicklung Maß und Richtungssinn gibt. Aber der »Vorrang für die Armen« taugt nicht als *Prinzip* des religiös-ethischen Gerechtigkeitsverständnisses. Denn zum einen geht es – wie schon am hier gewählten Ausgangsbeispiel deutlich wird – in vielen Situationen, in denen nach Gerechtigkeit gefragt wird, gar nicht um Arme, oder es kann gar nicht eindeutig ausgemacht werden, wer als arm zu gelten hat. Zum anderen wird jede Option für die Armen ungerecht, wenn sie nicht an die formalisierten Bedingungen freiheitlicher Rechtsordnungen und -verfahren gebunden ist, weil sonst auch *warlords* und Terroristen sich dazu aufgerufen fühlen könnten, diese Partei zu ergreifen, was – wie gegenwärtig in Afghanistan und Somalia studiert werden kann – zur Auflösung des Gewaltmonopols, zum Verlust der

Freiheitsrechte und damit zu immer größeren Ungerechtigkeiten führt. Der Freiheitsbegriff muss also Ausgangspunkt auch der theologischen Interpretation des Gerechtigkeitsbegriffs sein.

IV. Abschließende Erwägungen — Die rechtfertigungstheologische Bedeutung der *iustitia Dei* vermag die Grundaussagen des christlichen Menschenbildes um einen spezifischen Aspekt zu bereichern und damit einen Beitrag zur religiösen Entfaltung des der menschlichen Freiheit eigenen Transzendenzbezuges zu leisten. Die ›dürren‹ Formeln vom ›unendlichen Wert der Menschenseele‹, der ›Unantastbarkeit der Menschenwürde‹ oder der ›absoluten Selbstausszeichnung des Individuums‹⁵⁹ erhalten durch die religiösen Vorstellungen spezifische Konturen. Luthers Verständnis des Glaubens hebt das Zugleich von Gottesbezug und Selbstreflexion hervor, das im Begriff der christlichen Freiheit seine wesentliche Pointe findet.⁶⁰ Die schöpfungstheologische Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit betont die »kreatürliche Vorrangstellung«⁶¹ des Menschen, deren rechtsdogmatischer Sinn in der freiheitlichen Subjektqualität und Rechtsfähigkeit des Menschen besteht.⁶²

Der auf das Heil des Einzelnen bezogene Zuschreibungscharakter der Gerechtigkeit thematisiert nun die Erfahrung, dass im individuellen Aufbau des Freiheitsbewusstseins diese Freiheit selbst gegen das Bewusstsein ihrer Gefährdung mobilisiert werden muss, zum Beispiel gegen die übermächtig erscheinende Macht gesellschaftlicher Ansprüche an den Einzelnen. Speziell der sündentheologische Akzent verweist darauf, dass selbst die erdrückende Last von Schuld und eigene Fehlhandlungen das Anerkanntsein von Gott nicht zu relativieren vermögen. Zwar werden in der neuzeitlichen Theologie der bußtheologische Entdeckungszusammenhang abgekürzt und die rechtfertigungstheologische Pointe in der Vorstellung der Liebe Gottes zusammengefasst. Darin schlägt sich nicht nur die Umformung der religiösen Vorstellungswelt nieder, sondern auch die – im Blick auf die Globalisierung der Gerechtigkeitsdiskurse notwendige – Tendenz zur Universalisierung der religiösen Semantik. Aber jede Phänomenologie der Liebe kann sehr schnell deutlich machen, dass sie die Spannung zwischen Freiheit und Risiko, Selbstverwirklichung und Scheitern, Schuld und Verzeihung, Loslassen und Treue integriert. Im religiösen Sinn von Gerechtigkeit wird also die innere Gefährdung derjenigen Freiheit reflektiert und von Gott her bewältigt, die in der sozialen Welt stets vorausgesetzt wird.

Die auf Freiheit bezogene Bedeutung der religiösen Dimension von Gerechtigkeit tritt auch in sozialetischer Perspektive hervor. Der innere Zusammenhang zwischen Gottebenbildlichkeit, Menschenwürde, Menschen-, Grund- und Bürgerrechten und der damit verbundenen Verfahrensgerechtigkeit ist mehrfach beschrieben worden.⁶³ Besondere Beachtung verdient der Hinweis von *Ulrich Barth*, nach dem die »Anthropologie des Schöpfungs-

glaubens [...] ihre spezifische Leistung genau darin [besitzt], die Menschenwürde unter die Tabuisierungskraft der Religion zu stellen. [...] Die jedem Menschen von Gott verliehene und insofern unveräußerliche Subjektsqualität ist sakrosankt im präzisen Sinne des Wortes«.64 Die religiösen Vorstellungen leisten damit einen Beitrag zur Stabilisierung des Humanitätsstandards im gesellschaftlichen Bewusstsein.

In dieser ethischen Perspektive verweisen die *transzendenten* Wurzeln von Gerechtigkeit auf die Unbedingtheit der Pflicht zur Loyalität einem Rechtssystem gegenüber, das auf diesen Humanitätsstandards aufruhet.

Darüber hinaus vermag die in Luthers Gerechtigkeitsverständnis aufgebaute Perspektive auf den Einzelnen noch zwei weitere Aspekte zu erschließen.

Zum einen kann nicht ausgeschlossen werden, dass wegen der Komplexität moderner Rechtssysteme die Anwendung von grundnormadäquatem Recht zu offensichtlicher Ungerechtigkeit führt. Der rein formale Konnex von Rechtssetzung, -anwendung und -durchsetzung kann freiheitsfeindlich und inhuman werden, Einzelne aus menschenwürdigen Lebensverhältnissen abdrängen. Die auf die einzelne Persönlichkeit zielende religiöse Dimension von Gerechtigkeit vermag über die Formalität der Logik von Rechtssetzung und Rechtsbefolgung hinweg den ›Rückweg‹ zum Einzelschicksal zu bahnen.

Indem von Gott her der Einzelne als Einzelner in den Blick kommt, wird die Perspektive des Rechts überschritten und die des christlichen Geschwisterlichkeitsethos eingenommen, das sich um die individuelle Notlage bekümmert und sie abzustellen bemüht ist – bis hin zu einer Initiative zur Weiterentwicklung des Rechts. Im Blick auf individuelle Notlagen kann und soll Gerechtigkeit jenseits des Rechts zum Zuge gebracht werden.

Zum anderen kann die Bedeutung des Überschreitens der Rechtssphäre durch die *iusitia Dei* in Bezug auf die ›Entscheider‹ deutlich gemacht werden. Es gibt (insbesondere in politischen und ökonomischen Bereichen) Situationen, wo rechtsförmige Alternativen nicht bestehen und Gerechtigkeit *riskiert* werden muss. Die Aneignung der *iusitia Dei* kann das notwendige Vertrauen, trotz Unsicherheit das Richtige zu tun, stiften. Die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade gewinnt religiöse Bedeutung, weil sie zwischen Sachzwang und Risiko hindurch einen mentalen Beitrag zur Entscheidung und damit zur Handlungsfähigkeit leistet. Sie vermittelt als Hoffnung zwischen der Wirklichkeit der Handlungssituation und der bloßen Möglichkeit des Erfolgs.

Die Freiheitsidee leitet das Verständnis von Gerechtigkeit, die, um in der komplexen Moderne gelten zu können, vielfach formalisiert und in den unterschiedlichsten Hinsichten operationalisiert werden muss. Der bleibende Sinn ihrer *religiösen* Dimension besteht darin, die Perspektive auf den Einzelnen zu bewahren oder zurückzugewinnen, um den von Gott her freien Kern der Persönlichkeit in Situationen thematisieren zu können, in denen Recht und Moral nicht mehr oder noch nicht für Gerechtigkeit eintreten.

- 1 Ri.: Endlich. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 221 vom 22. Sept. 2001, S. 41.
- 2 Martin Luther: Vorrede zu Band I der lateinischen Schriften (1545). In: Luther deutsch. Bd. 2. Hg. von Kurt Aland. Göttingen 1981, 2. Aufl., S. 11-21, hier S. 12. – Vgl. Reinhard Schwarz: Luther. Göttingen 1986, S. 29.
- 3 Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik. Hg. von Günther Bien. Hamburg 1985, 4. Aufl., V 15, 1138a 8-10 und öfter.
- 4 Vgl. ebd., V 8, 1132b 24f.
- 5 Vgl. Karl Holl: Die iustitia dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes (1921). In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. III. Tübingen 1928, S. 171-188, hier S. 179.
- 6 Ebd., S. 187.
- 7 Vgl. Bernhard Lohse (Hg.): Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Darmstadt 1968.
- 8 Luther, Vorrede (Anm. 2), S. 20.
- 9 Schwarz, Luther (Anm. 2), S. 31.
- 10 Emanuel Hirsch: Initium theologiae Lutheri. In: Lohse, Der Durchbruch (Anm. 7), S. 64-95, hier S. 88.
- 11 Martin Luther: Sermon über die zweifache Gerechtigkeit (1518). In: Luther deutsch. Bd. 1: Die Anfänge. Hg. von Kurt Aland, Göttingen 1969, S. 368-378, hier S. 368.
- 12 Vgl. Luther, Sermon (Anm. 11), S. 370.
- 13 Ebd., S. 369.
- 14 Ebd.
- 15 Holl, Die iustitia dei (Anm. 5), S. 188.
- 16 Smail Balic: Das Jesusbild in der heutigen islamischen Theologie. In: Glauben an den einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und im Islam. Hg. von Abdoldjavad Falaturi und Walter Strolz. Freiburg u.a. 1975, S. 11-21, hier S. 11.
- 17 Friedrich Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22). Teilband 2. Hg. von Hermann Peiter. Berlin, New York 1980, § 183.
- 18 Schleiermacher, Der christliche Glaube (Anm. 17), § 186.1.
- 19 Claus-Dieter Osthöverer: Die Lehre von Gottes Eigenschaften bei Friedrich Schleiermacher und Karl Barth. Berlin, New York 1996, S. 218.
- 20 Hans Walter Schütte: Die Ausscheidung der Lehre vom Zorn Gottes in der Theologie Schleiermachers und Ritschls. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie (NZStThR) 10 (1968), S. 387-397, hier S. 391.
- 21 Schleiermacher, Der christliche Glaube (Anm. 17), § 106.1.
- 22 Karl Barth: Die kirchliche Dogmatik II/1. Zollikon 1958, 4. Aufl., S. 288.
- 23 Ebd., S. 454.
- 24 Vgl. dazu neuerdings Udo Kern: Liebe als Erkenntnis und Konstruktion von Wirklichkeit. »Erinnerung« an ein stets aktuales Erkenntnispotential. Berlin, New York 2001.
- 25 So auch die schöne Formulierung Holls: Wir werden also »nicht gerecht, indem wir gerecht handeln, sondern umgekehrt, wir müssen schon gerecht, (d.h. mit Gott innerlich geeinigt) sein, um überhaupt gerecht handeln zu können«; vgl. Karl Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1. Tübingen 1927, 4. und 5. Auflage, S. 291.
- 26 Luther, Sermon (Anm. 11), S. 370.
- 27 Ebd.
- 28 Ebd., S. 371.
- 29 Ebd., S. 378.
- 30 Ebd.
- 31 Ebd., S. 376.
- 32 Martin Luther: Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523). In: Luther deutsch. Bd. 7. Hg. von Kurt Aland. Göttingen 1967, 2. Aufl., S. 9-51, hier S. 16.
- 33 Luthers Unterscheidung der beiden usus legis steht quer zu der Unterscheidung von Privat- und Amtsperson. Während der usus elencticus in den Zusammenhang der Erkenntnis der iustitia Dei gehört, betrifft der usus legis Privat- und Amtsperson, weil die Verteidigung des öffentlichen Friedens durch Befolgung obrigkeitlicher Anordnungen zur christlichen Liebespflicht gehört.
- 34 Vgl. Gerhard Zimmer: Terrorismus und Völkerrecht. Militärische Zwangsanwendung, Selbstverteidigung und Schutz der internationalen Sicherheit. Aachen 1998.
- 35 Darauf hat, schärfer als Luther, Zwingli hingewiesen. Ihm zufolge gibt es menschliche Gerechtigkeit nur insofern, als wir uns »rechtschaffen« (Huldrych Zwingli: Göttliche und menschliche Gerechtigkeit (1523). In: Ders.: Schriften. Bd. I. Hg. von Th. Brunnschweiler und S. Lutz. Zürich 1995, S. 155-213,

- hier S. 173) an die Maßgaben der Obrigkeit halten. Es handelt sich aber nur um eine »armselige, ganz unvollkommene Gerechtigkeit« (ebd.), denn sie ist »nicht so vollkommen, wie Gott es fordert« (S. 181). An der göttlichen »Gerechtigkeit müssen alle Menschen verzweifeln« (S. 164). Erst durch Christi Versöhnungstat kommen wir »aus seiner treuen Gnade und Gabe« (S. 165) zu Gott. Der bei Luther erkennbare Impuls, den *usus civilis* als »Frucht« der von Gott zugesprochenen Gerechtigkeit zu sehen, fehlt bei Zwingli.
- 36 Vgl. Karl Holl: Der Neubau der Sittlichkeit. In: Ders., Gesammelte Aufsätze (Anm. 25), S. 155-287, hier S. 256f.
- 37 John Locke: Über die Regierung (1689). Stuttgart 1974, S. 25f.
- 38 Ebd., S. 34.
- 39 Ebd., S. 26.
- 40 John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit (1971). Frankfurt/Main 1998, 10. Aufl., S. 81.
- 41 Ebd.
- 42 Karl Holl: Die Kulturbedeutung der Reformation. In: Ders., Gesammelte Aufsätze (Anm. 25), S. 468-543, hier S. 496.
- 43 Nils H. Søre: Christliche Ethik. München 1957, 2. Aufl., S. 249. Belege lassen sich leicht vermehren.
- 44 Reinhold Seeberg: System der Ethik. Leipzig / Erlangen 1920, 2. Aufl., S. 242.
- 45 Søre, Christliche Ethik (Anm. 43), S. 247.
- 46 Vgl. die Argumentation bei Hans Lasse Martensen: Die christliche Ethik. Bd. 2: Die individuelle Ethik. Berlin 1894, 5. Aufl.; danach »entfaltet« die Liebe »ihren Reichthum im Verhältnis zu den Ungleichheiten in der menschlichen Gesellschaft«. Aber: »Die nothwendigen Unterschiede innerhalb derselben auszutilgen, darauf hat die christliche Humanität es durchaus nicht abgesehen« (S. 288).
- 47 Vgl. Søre: Christliche Ethik (Anm. 43), S. 237-251; vgl. Seeberg: Ethik (Anm. 44), S. 207-211.
- 48 Vgl. Klaus Tanner: Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung in Staatsrechtswissenschaft und Theologie der zwanziger Jahre. Göttingen 1989.
- 49 Vgl. Adolf Schlatter: Die christliche Ethik. Stuttgart 1929, 3. Aufl., S. 135; Seeberg, Ethik (Anm. 44), S. 227f.
- 50 Emil Brunner: Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung. Zürich 1943, S. 151.
- 51 Ebd.
- 52 Ebd., S. 21.
- 53 Ebd., S. 76.
- 54 Bis in die fünfziger Jahre wurden die Gedanken »Menschenwürde« und »Menschenrechte« theologisch denunziert, vgl. dazu: Traugott Koch: Menschenwürde als das Menschenrecht. Zur Grundlegung eines theologischen Begriffs des Rechts. In: Zeitschr. für Evangelische Ethik (ZEE) 35 (1991), S. 96-112.
- 55 Wolfgang Huber: Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik. Gütersloh 1996.
- 56 Vgl. Heinrich Bedford-Strohm: Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit. Gütersloh 1993, hier S. 292ff.
- 57 Huber, Gerechtigkeit (Anm. 55), S. 164.
- 58 Ebd., S. 167ff.
- 59 Volker Gerhardt: Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität. Stuttgart 1999, S. 425.
- 60 Vgl. Arnulf von Scheliha: Zu Schicksal und Bedeutung der Christlichen Freiheit in der modernen Welt. In: Kerygma und Dogma (KuD), 48 (2002), S. 118-132.
- 61 Ulrich Barth: Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde. In: Die Zukunft des Sozialen. Solidarität im Wettbewerb. Hg. von Klaus D. Hildemann. Leipzig 2001, S. 167-190.
- 62 Vgl. Christoph Enders: Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung. Tübingen 1997, S. 501-509.
- 63 Vgl. Koch, Menschenwürde (Anm. 54)
- 64 Ulrich Barth: Gottebenbildlichkeit (Anm. 61), S. 188.