

Eine andere Gerechtigkeit?

Systematisch-theologische Überlegungen zum christlichen Erlösungsverständnis

Papst Franziskus hat „Barmherzigkeit“ zum Leitwort seines Pontifikats erklärt. Um diese theologische wie pastorale Schwerpunktsetzung klarer zu profilieren, ist es hilfreich, noch einmal auf jenen Begriff zu blicken, der meist als Alternative zur Barmherzigkeit gilt: den der Gerechtigkeit. Denn erst in der wechselseitigen Bezogenheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit treten Sinn und Bedeutung beider Begriffe klar hervor. Zugleich verspricht eine solche Betrachtung, einen weiterführenden Beitrag zum christlichen Verständnis dessen zu liefern, was „Erlösung“ heißt. Denn angesichts der durch Leiden, Unrecht und Schuld gekennzeichneten Verfassung der Menschheit verbindet sich die christliche Hoffnung auf Erlösung zwar nicht ausschließlich, aber doch wesentlich mit der Erwartung, dass sich Gott sowohl gerecht als auch barmherzig erweisen möge.¹

Dabei besteht zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit kein Verhältnis der Ausschließlichkeit. Es ist ja nicht etwa so, dass dort, wo Gerechtigkeit geübt wird, keine Barmherzigkeit zu finden wäre. Vielmehr beobachtete bereits Thomas von Aquin, dass eine erbarmungslose Gerechtigkeit zu Grausamkeit neigt, Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit aber „die Mutter der Auflösung“ ist.²

- 1 Gegen eine Engführung der christlichen Erlösungshoffnung auf die Schuldtheomatik hat immer wieder Johann Baptist Metz polemisiert, indem er völlig zu Recht auf die Provokation unschuldigen Leidens verwies; vgl. u. a. seine Beiträge in: J. B. Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg – Basel – Wien, 1977, bes. 179–184.
- 2 Vgl. Th. von Aquin, *Expos. In Matth. Evang.* 2, cap. 5, lect. II, 429: „Iustitia sine misericordia crudelitas est, et misericordia sine iustitia mater est dissolutionis.“ Vgl. auch ders., *In III Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 2 ad 4: „Quamvis Deus sit summe misericors, sua tamen misericordia nullo modo iustitiae suae obviat. Misericordia enim quae iustitiam tollit, magis stultitia quam virtus dici debet; et ita Deum non decet: propter quod Deus misericordiam infinitam sic manifestare voluit,

Wie aber verhalten sich Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zueinander? Die Frage stellt sich nicht nur im zwischenmenschlichen Bereich. Auch die Theologie kann ihr nicht ausweichen. Was bedeutet es, von Gottes Gerechtigkeit zu sprechen? Und wie verhält sich Gottes Gerechtigkeit zu seiner Barmherzigkeit?

Kardinal Walter Kasper hat vorgeschlagen, von einer „eigenen Gerechtigkeit“ Gottes zu sprechen – und diese Gerechtigkeit „Barmherzigkeit“ zu nennen: „Die Barmherzigkeit muss als die Gott eigene Gerechtigkeit und als seine Heiligkeit verstanden werden.“³ Was aber ist damit gemeint? Und was hieße es genau, von einer „eigenen“, „anderen“ oder „größeren“ Gerechtigkeit Gottes zu sprechen?

Herausgefordert durch solche Fragen wird im Folgenden im Anschluss an eine vertiefende theologische Problemskizze zunächst ein philosophischer Vorbegriff von Gerechtigkeit entworfen. Von ihm her ergeben sich nicht nur hilfreiche Klärungen eines biblisch-offenbarungstheologisch gewonnenen Begriffs göttlicher Gerechtigkeit. Vielmehr lässt eine philosophische Besinnung auf einen Begriff vollkommener Gerechtigkeit die Notwendigkeit einer unbedingten Barmherzigkeit erkennen, wie sie christlicher Glaube bezeugt. Gerade so zeigt sich dabei aber auch, dass Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes nicht einfach miteinander identifiziert werden dürfen. Vielmehr gibt die unaufhebbare Spannung zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit einer Pluralität soteriologischer Modelle Raum.

1. Theologische Überlegungen zur Gerechtigkeit Gottes

Zunächst und vor allem: die Rede von Gottes Gerechtigkeit und seiner Barmherzigkeit setzt ein personales Gottesverständnis voraus. Insofern stellt sie vor allem eine begriffliche Herausforderung für die drei monotheistischen Religionen dar.

ut in nullo eius iustitiae derogaretur“ (Scriptum super Libros Sententiarum, ed. Moos, t III, p. 16). Vgl. M. Gerwing, „Misericordia“ nach Thomas von Aquin. Bemerkungen zum Barmherzigkeitsverständnis, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 45 (2016), S. 230–238. Vgl. auch den Beitrag von M. Schulze in diesem Band.

3 W. Kasper, *Barmherzigkeit: Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg – Basel – Wien 2012, S. 22; vgl. ebd., S. 27.

Dass Gott *gerecht* ist, bezeugen viele Texte in den Heiligen Schriften nicht nur des Judentums und des Christentum, sondern auch des Islam.⁴ Aber auch das Umgekehrte gilt: Dass Gott *ungerecht* ist, beklagen viele, denen ihre Mitmenschen übel mitgespielt haben und denen niemand – auch kein Gott – zu Hilfe geeilt ist.

Dass Gott überhaupt nicht ist, argwöhnen deshalb viele, die angesichts des himmelschreienden Unrechts in der Welt den Glauben an einen gerechten Gott für blauäugig, ja zynisch halten. Und umgekehrt: Dass Gott gerecht sein möge, ersehnen, ja erleben Menschen, die unter Unrecht leiden und oft keine Aussicht haben, dass ihnen Menschen beistehen und zu ihrem Recht verhelfen.

Trotz aller Beachtung, die Gottes Barmherzigkeit in jüngster Zeit findet, ist deshalb die Frage nach Gottes Gerechtigkeit keineswegs obsolet. Denn, so etwa Jürgen Moltmann: „Auf die Frage nach der Gottesgerechtigkeit zu verzichten hieße, sich mit dem ungerechten Leiden der Opfer, mit dem rechtlosen Tun der Täter und dem institutionalisierten Bösen abzufinden und das Böse nicht mehr böse, das Unrecht nicht mehr Unrecht, die Lüge nicht mehr Lüge und das Leiden nicht mehr Leiden zu nennen“.⁵

Und in der Tat: Nicht mehr nach Gottes Gerechtigkeit fragen, entspräche weder dem biblischen Zeugnis vom guten Gott Israels und vom liebenden Vater Jesu Christi noch den abgründigen Erfahrungen von Leid und Unrecht, denen Menschen immer wieder ausgeliefert sind.

Seit jeher versprach die Hoffnung auf einen gerechten – und womöglich sogar rächenden – Gott Trost im Unheil und im Leid. Ja, selbst Menschen, die sich selbst als schuldig erfuhren, konnten Gottes Gerechtigkeit als trostreich erfahren, insofern sie sich von einem gerechten Gott in ihrer Schuld ernst genommen wussten.⁶

4 Vgl. u. a. E. A. Phillips, The tilted balance. Early rabbinic perceptions of God's justice, in: Bulletin for Biblical Research 14 (2004), S. 223–240; A. Middelbeck-Varwick, Über göttliche Gerechtigkeit und menschliche Erkenntnis bei 'Abd al-Ġabbār (gest. 1024). Dialog mit einer mu'tazilitischen Rechtfertigung Gottes, in: Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung? (Hohenheimer Protokolle 61), Stuttgart 2004, S. 167–184.

5 J. Moltmann, Die Rechtfertigung Gottes, in: R. Weth (Hg.), Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne, Neukirchen-Vluyn 2001, S. 120–141, hier 125.

6 Man denke hierzu nur an die Beter der Bußpsalmen (wie Ps 51). Vgl. auch den Versuch von Julia Knop, die Rede von Sünde und Schuld in ihrer möglicherweise

Daran zu erinnern bedeutet keineswegs, die Rede von Gottes Barmherzigkeit zurückzunehmen oder auch nur zu relativieren. Denn auch das ist ja wahr: Jahrhunderte lang haben Predigt und Verkündigung der göttlichen Gerechtigkeit Angst und Schrecken verbreitet. Jahrhunderte lang sind Menschen nicht im Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit gestorben, sondern in Angst vor dem göttlichen Richter. Man kann bezweifeln, ob der Empfang der Sterbesakramente ihnen viel von dieser Angst genommen hat.

So wenig also mit der Rede von Gottes Barmherzigkeit einem „Abschied von Gottes heiliger Majestät“ Vorschub geleistet ist, wie manche besorgte Katholiken fürchten,⁷ so wenig soll der nun folgende Blick auf Gottes Gerechtigkeit Höllenängste schüren. Vielmehr geht es darum, genauer zu erfassen, was Christen glauben, wenn sie auf einen Gott setzen, der eben nicht nur Sündern barmherzig begegnet, sondern ihnen und letztendlich allen Menschen Gerechtigkeit widerfahren lässt.

2. Gottes Gerechtigkeit in biblischem Verständnis

Einigkeit dürfte inzwischen darin bestehen, dass „Gerechtigkeit Gottes“ im biblischen Verständnis vor allem das Wirken der rettenden, heilenden, Recht schaffenden Allmacht Gottes meint. Eine Vielzahl exegetischer Untersuchungen hat in den zurückliegenden Jahren die verschiedenen Bedeutungen der Begriffe *zedakah* und *dikaiosyné* ausgelotet.⁸ Nicht zuletzt Martin Luther hat mit seinem Begriff

konstruktiven Dimension zu profilieren: Schuld und Vergebung. Überlegungen zum anthropologischen und hermeneutischen Potenzial des Sündenbegriffs, in: J. Enxing (Hg.), *Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens*, Ostfildern 2015, S. 76–97.

7 Vgl. etwa W. Hoeres, *Die verratene Gerechtigkeit. Nach dem Abschied von Gottes heiliger Majestät* (Patrimonium Philosophicum), Aachen 2016.

8 Vgl. B. Janowski (Hg.), *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 1999; S. Fischer, *Der alttestamentliche Begriff der Gerechtigkeit in seinem geschichtlichen und theologischen Wandel*, in: H. Seubert / J. Thiessen (Hgg.), *Die Königsherrschaft Jahwes* (FS H. H. Klement; Studien zu Theologie und Bibel 13), Wien 2015, S. 61–74; J. Assmann / B. Janowski / M. Welker, *Richten und Retten. Zur Aktualität der altorientalischen und biblischen Gerechtigkeitskonzeption*, in: dies. (Hgg.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, München 1998, 9–35.

der „passiven Gerechtigkeit“ (*iustitia passiva*) in Erinnerung gerufen, dass Gottes Gerechtigkeit nicht zunächst ein Maßstab ist, nach dem menschliches Handeln beurteilt wird, sondern Gottes den Sünder rechtfertigendes und ihn so rettendes Handeln.

Zwar lässt sich kaum bestreiten, dass der Begriff einer „rettenden Gerechtigkeit“ Gottes, wie ihn etwa Bernd Janowski mit Blick auf den biblischen Terminus *zedakah* vorschlägt, dem der Barmherzigkeit nicht fern steht. In den Psalmen beispielsweise können beide Termini parallel gebraucht werden.⁹ Dennoch bleiben beide Begriffe unhintergebar darin unterschieden, dass der eine – Gerechtigkeit – von einer substantiellen Gleichstellung der Partner ausgeht, der andere – Barmherzigkeit – ein hierarchisches Gefälle voraussetzt.¹⁰ Eben diese Asymmetrie gibt heutzutage nicht selten dazu Anlass, Barmherzigkeit als eine Haltung herrschaftlicher „Herablassung“ zu misstrauen.¹¹

Als „rettende Gerechtigkeit“ ist Gottes Gerechtigkeit ganz und gar nichts Rätselhaftes, nichts Unverständliches.¹² Selbst dort noch in der Bibel, wo Gottes Gerechtigkeit in Frage gestellt ist – so grundlegend etwa im Buch Hiob – ist der jeweils in Anspruch genommene Gerechtigkeitsbegriff so gefasst, dass er menschlichem Gerechtigkeitsempfinden jedenfalls nicht widerspricht. Anders nämlich wäre Hiobs Protest gar nicht verständlich. Erst Gottes Rede im Wettersturm (Ijob 38,1–40,2; 40,6–41,26) diskreditiert Ijobs Verlangen nach Gerechtigkeit als überheblich und deutet eine alternative Gotteserkenntnis an: „Vom Hörensagen hatte ich von dir gehört; jetzt aber hat mein Auge dich gesehen. Darum gebe ich auf und tröste mich im Staub und in der Asche“ (42,5f).

- 9 Vgl. etwa Ps 116,5: „Gnädig ist der Herr und gerecht, und unser Gott ist barmherzig.“
- 10 Vgl. H. Zaborowski, Barmherzigkeit. Philosophische Annäherungen, in: G. Augustin (Hg.), Barmherzigkeit leben – Eine Neuentdeckung der christlichen Berufung, Freiburg – Basel – Wien 2016, S. 103–119.
- 11 Vgl. Zaborowski, Barmherzigkeit, S. 109f. Einleitend zitiert Zaborowski Friedrich Nietzsches Invektive gegen das Christentum, das er zu Beginn von „Der Antichrist“ [1888] mit dem „Mitleiden der That mit allen Missrathenen und Schwachen“ identifiziert.
- 12 Vgl. etwa Ps 71,2: „In deiner Gerechtigkeit rette und befreie mich, neige zu mir dein Ohr und hilf mir.“ Vgl. auch H. Hoping, Wenn alles Maskenspiel und Unrecht endet. Vom Gericht Gottes über die Menschen, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 41 (2012), S. 20–30.

Doch genau dieser Bescheid erscheint uns heute mehr als problematisch. Denn widerspricht nicht der Hinweis auf Gottes Verborgenheit dem biblischen Zeugnis von seiner Offenbarung in der Geschichte des Volkes Israel und in der Person Jesu von Nazareth? Ist nicht von daher eine unmissverständliche Bestimmung dessen zu erwarten, was „Gerechtigkeit Gottes“ meint – seine unbedingte Zuwendung nämlich zu den Leidenden, den Armen und den Sündern? Mit Blick darauf, dass sich Gott im Verlauf der Heilsgeschichte immer klarer als unbedingt für den Menschen entschiedene Liebe geoffenbart hat, sind katholische Theologen Luthers Rede vom „deus absconditus“ (vgl. Jes 45,15 Vulg.) seit jeher skeptisch begegnet.¹³

Unbedingte Liebe aber ist verlässlich und treu. Sie lässt keinen Raum für Willkür und Unberechenbarkeit. Deshalb wird man im Anschluss an Walter Kasper sagen dürfen: Gottes Gerechtigkeit wie auch seine Barmherzigkeit sind Ausweis der Treue Gottes zu sich selbst und Manifestation seiner dreifaltigen Liebe.¹⁴ Insofern wird man erwarten dürfen, dass auch der Begriff der „Gerechtigkeit Gottes“ aus dem Begriff der *Liebe* heraus zu bestimmen ist – auch wenn damit noch längst nicht ausgemacht ist, was konkret mit dem Walten göttlicher Gerechtigkeit zu verbinden ist.

3. Eine „andere Gerechtigkeit“?

Der Vorschlag, „Gerechtigkeit Gottes“ aus dem Begriff der Liebe zu bestimmen, muss überraschen. Denn es ist schon erstaunlich: Während die christliche Frömmigkeit über Jahrhunderte hinweg in nahezu allen christlichen Kirchen – und übrigens auch in den Kirchen der Reformation! – vom Gedanken der vergeltenden und strafenden Gerechtigkeit Gottes dominiert wurde, ist seit etwa der Mitte des zwan-

13 Zur „deus absconditus“-Problematik bei Luther vgl. V. Leppin, *Deus absconditus und Deus revelatus. Transformationen mittelalterlicher Theologie in der Gotteslehre von „De servo arbitrio“*; in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 22 (2005), S. 55–69. Zum Verhältnis von Offenbarung und Geheimnishaftigkeit Gottes nicht nur in Auseinandersetzung mit Luther, sondern im Gespräch mit sehr unterschiedlichen theologischen Traditionen bis hin zu Johann Baptist Metz vgl. M. Striet, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie (ratio fidei 14)*, Regensburg 2003, bes. S. 47–146.

14 Vgl. Kasper, *Barmherzigkeit*, S. 98f.

zigsten Jahrhunderts der Gedanke der *Güte* Gottes ins Zentrum von Theologie und Verkündigung getreten.¹⁵ Von dort her hat er auch den Begriff der „Gerechtigkeit Gottes“ in einem neuen Licht erscheinen lassen.

Eine lehramtliche Bekräftigung erfuhr dieser Umbruch unter anderem in der heutzutage ein wenig in den Hintergrund getretenen zweiten Enzyklika Johannes Pauls II. *Dives in misericordia* vom 30. November 1980.¹⁶ Darin sieht der Papst – wohl auch Gedanken der von ihm im Jahr 2000 heiliggesprochenen Schwester Faustyna Kowalska (1905–1938) aufgreifend – im Erbarmen „die tiefste Quelle der Gerechtigkeit“ (Nr. 14; a. a. O., S. 62). Zwar braucht das Erbarmen als grundlegende Struktur immer die Gerechtigkeit. „Aber es hat die Kraft, der Gerechtigkeit einen neuen Inhalt zu geben“ (ebd.). Differenziert entfaltet der Papst die wechselseitige Bezogenheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes und betont ihre Bedeutung für die Praxis der Kirche.

Dennoch bleibt der Begriff der Gerechtigkeit in der Enzyklika merkwürdig unbestimmt. Wie etwa ist es zu verstehen, wenn der Papst mit Bezug auf Mt 18,22 schreibt: „Die richtig verstandene Gerechtigkeit ist sozusagen der Zweck des Verzeihens“ (Nr. 14; a. a. O., S. 66)? Widerstreitet ein solcher Gerechtigkeitsbegriff nicht jedem landläufigen Verständnis von Gerechtigkeit?

Schon deshalb wird gegenwärtige Theologie nicht darauf verzichten können, darüber Rechenschaft abzulegen, was sie meint, wenn sie von Gottes Gerechtigkeit spricht. Dabei wird sie sich – wie auch sonst – auf vernunftgeleitete Überlegungen stützen, stellen diese doch die Anschlussfähigkeit christlicher Glaubensreflexion an die humane Vernunft sicher. Zugleich darf die Theologie von der philosophischen Reflexion Hinweise für ihre eigene Begriffsklärung erwarten.

15 Trotz Luthers „Entdeckung“, dass im biblischen Verständnis „Gerechtigkeit Gottes“ nicht vergeltend und strafend, sondern rechtfertigend gemeint ist, beherrschte doch das Bild eines über die Sünder zornig richtenden Gottes auch die reformatorische Theologie und Frömmigkeit. Vgl. K. Stock, Gott der Richter. Der Gerichtsgedanke als Horizont der Rechtfertigungslehre, in: Evangelische Theologie 40 (1980), S. 240–256.

16 Johannes Paul II., Enzyklika „*Dives in misericordia*“ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 26, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2005 [korrig. Aufl.]).

Zwar wäre es durchaus vorstellbar, dass sich Gottes Gerechtigkeit an anderen Kriterien orientierte als jenen menschlicher Gerechtigkeit. Das verstörende Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg beispielsweise (Mt 20) deutet an, dass Gott womöglich nach Maßstäben urteilt und handelt, die sich von denen der Menschen unterscheiden.¹⁷ Doch wird man auch hier mit Blick auf die biblische Offenbarung im Ganzen kaum sagen dürfen, Gott sei ein nach freier Willkür urteilender Richter.

Gewiss wird man nicht fehl gehen, sich mit Blick auf das Wesen und das Wirken Gottes an das Analogieprinzip des IV. Laterankonzils zu erinnern, demzufolge die Unähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf deren Ähnlichkeit überwiegt.¹⁸ Dennoch hat gerade die katholische Theologie immer auch auf der Möglichkeit positiver Bestimmungen beharrt, die sich von der biblisch bezeugten Offenbarung her und aus der Erkenntnis der Schöpfung für die Wirklichkeit Gottes ergeben. Andernfalls nämlich liefe man letztendlich Gefahr, den Begriff der „Gerechtigkeit Gottes“ seiner bestimmaren Bedeutung zu entleeren. Und was bliebe dann noch von Gottes erhoffter, ja ersehnter Gerechtigkeit, deren Unverzichtbarkeit Moltmann und Andere mit Recht betonen? Müsste man beide Begriff nicht doch klarer profilieren und so in ihrer Bedeutung auch voneinander abheben?

4. Ein philosophischer Vorbegriff von Gerechtigkeit

Nun könnten sich diejenigen, die für den Begriff einer „anderen Gerechtigkeit“ Gottes plädieren, womöglich darauf berufen, dass bereits im zwischenmenschlichen Bereich von „Gerechtigkeit“ in sehr unterschiedlicher Weise die Rede ist. So nennt beispielsweise der Tübinger Philosoph Otfried Höffe in seiner Einführung in den Begriff der Ge-

17 Manche Exegeten erblicken im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg den Versuch Jesu, dem Streben nach Reichtum und Besitz eine „Ökonomie der Gabe“ entgegen zu setzen. Doch lässt sich das Gleichnis tatsächlich als Kritik am Ideal ökonomischer Gerechtigkeit verteidigen? Lassen sich diejenigen, welche „die Hitze des Tages“ ertragen mussten, tatsächlich von einer „Logik des Überflusses“ überzeugen – und sei diese göttlichen Ursprungs? Oder haben sie nicht doch auch Recht, wenn sie eingedenk ihrer Mühen das Verhalten des Gutsherrn als ungerecht empfinden?

18 Vgl. Lateranum IV [1215], Const. „Firmiter“, cap. 3 (COeD 232 / DzH 806).

rechtigkeit eine Vielzahl von Feldern, auf denen der Begriff der „Gerechtigkeit“ jeweils in ganz unterschiedlicher Bedeutung begegnet.¹⁹ Zu diesen Feldern zählen die Politik, die Justiz, das Soziale, die Ökologie, aber auch das individuelle Verhalten. Begriffe wie „politische Gerechtigkeit“, „Tauschgerechtigkeit“, „soziale Gerechtigkeit“, „Strafgerechtigkeit“, „Verfahrensgerechtigkeit“, aber auch „globale“ oder „anamnetische Gerechtigkeit“ verweisen auf die Komplexität der Lebenszusammenhänge, in denen je anderes von „Gerechtigkeit“ gesprochen wird.²⁰ Die eine Gerechtigkeit gibt es nicht, so scheint es; der jeweilige Begriff von Gerechtigkeit resultiert vielmehr aus sehr unterschiedlichen Deutungen der Wirklichkeit und aus auf diese bezogenen Werturteilen.²¹

Formal betrachtet fordert Gerechtigkeit, dass Wesen derselben Wesenskategorie auf dieselbe Art und Weise zu beurteilen und zu behandeln sind.²² Demnach lässt sich gerechtes Handeln von Zweierlei leiten: zum einen von der Wahrnehmung und den Interpretation eines bestimmten Wirklichkeitsbereiches, zum anderen von Maximen, die das darauf bezogene Handeln im Grundsatz orientieren. „Gerechtigkeit“ ist niemals unmittelbar gegeben, sondern immer Resultat von Wahrnehmungen, Interpretationen und normativen Set-

- 19 Vgl. O. Höffe, *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, München 2004.
- 20 So spricht man von Gerechtigkeit im sozialen, ökonomischen und politischen Bereich, im Strafrecht, in der Pädagogik und in vielen anderen Bereichen menschlichen Lebens. Entsprechend vielfältig sind die begrifflichen Bestimmungen von „Gerechtigkeit“.
- 21 Bereits Aristoteles stellt im fünften Kapitel seiner *Nikomachischen Ethik*, in dem er von der Gerechtigkeit handelt, verschiedene Bedeutungen des Begriffs vor. Galt Gerechtigkeit in der Antike vorrangig als individuelle Tugend, so herrscht heutzutage ein Verständnis vor, wonach Gerechtigkeit einen erstrebenswerten Zustand des sozialen Miteinanders bezeichnet. In einem gerechten Sozialwesen gibt es idealerweise einen angemessenen, unparteilichen und einklagbaren Ausgleich der Interessen und der Verteilung von Gütern und Chancen zwischen beteiligten Personen oder Gruppen. Vgl. C. Lumer, Art. „Gerechtigkeit“, in: *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg 2005, 464b; O. Schwemmer, Art. „Gerechtigkeit“, in: J. Mittelstraß (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 1, Stuttgart 1995, S. 746; Höffe, *Gerechtigkeit*, S. 27.
- 22 Vgl. C. Perelman, *Über die Gerechtigkeit* (Beck'sche schwarze Reihe 45), München 1967, S. 28. Dabei ist sich Perelman dessen wohl bewusst, dass ein solcher formaler Begriff „alle Divergenzen bezüglich der konkreten Gerechtigkeit unberührt lässt“.

zungen. Dann aber ist die Frage unabweislich, nach welchen Kategorien solche normativen Setzungen und – daran anknüpfend – ein wechselseitiges Abwägen erfolgen können.

Das seit der Antike geläufige, durch die Nationalsozialisten freilich kontaminierte Gerechtigkeitsprinzip „*sum cuique tribuere*“ – „jedem das Seine“²³ – kann dies verdeutlichen. Bedeutet das Prinzip so viel wie „Jedem nach seinen Bedürfnissen“? Oder „Jedem nach seiner Leistung“? Oder „Jedem gemäß seiner sozialen Stellung“?²⁴ Je nachdem, welche Kriterien von Gerechtigkeit als maßgeblich gelten soll, kann die daraus resultierende Praxis sehr unterschiedlich ausfallen, ohne damit nach ihren eigenen Maßstäben ungerecht zu sein.

Diese Maßstäbe aber sind – zumindest in liberalen Gesellschaften – unablässig Gegenstand öffentlicher Kritik. Hier sind Konflikte zwischen unterschiedlichen Gerechtigkeitskriterien nahezu unvermeidlich. Sie sind sogar erstrebenswert, um der Komplexität sozialer, politischer und ökonomischer Verhältnisse auch nur einigermaßen gerecht werden zu können. Unweigerlich ist deshalb die Praxis der Gerechtigkeit in liberalen Gesellschaften dadurch charakterisiert, dass die angestrebte Gleichbehandlung immer nur näherungsweise gelingt. Aufgrund der Komplexität der Wirklichkeit gelangen Gerechtigkeit und Recht niemals vollständig zur Deckung. Auch deshalb erweist sich die Praxis menschlicher Gerechtigkeit in Gesetzgebung und Rechtsprechung unausweichlich als konfliktträchtig.

Was aber wären die Bedingungen für eine vollkommene Praxis der Gerechtigkeit? Otfried Höffe fordert von einem *in jeder Hinsicht* gerechten Richter „eine Allwissenheit sowohl hinsichtlich des geltenden Rechts als auch dessen, was geschehen ist; eine Allklugheit, die alles Geschehene im Lichte des geltenden Rechts richtig zu beurteilen fähig ist; eine vollkommene persönliche Gerechtigkeit, die alles gerecht zu beurteilen auch willens ist.“ Und schließlich, viertens, müsste das Gerichtswesen nach Höffe „über eine Allmacht verfügen, die die gerechten Urteile durchzusetzen vermag“.²⁵

23 Vgl. neben Aristoteles, Nikom. Ethik V, bes. 1131, auch Platon, Politeia IV 433a–e; Cicero, De legibus I 6,19; De officiis I 15; Justinian, Corpus Iuris Civilis I, Inst. I 1,3; Ulpian, Corpus Iuris Civilis, Digesta I 1,10: „Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi“.

24 Vgl. Perelman, Gerechtigkeit, 29–41.

25 Höffe, Gerechtigkeit, S. 54f.

Unüberhörbar lassen Höffes Zielbestimmungen die wesentlichen Gottesprädikate der klassischen Metaphysik laut werden: Allwissenheit, Allgüte, Allmacht. So scheint es verlockend, von ihnen her Gott die Vollkommenheit des Urteils zuzuschreiben und in seinem Handeln den Inbegriff der Gerechtigkeit zu erblicken. In der Tat wird eine „perfect being theology“ nicht umhin können, Gott die Prädikate Allwissenheit, Allgüte und Allmacht zuzuschreiben.

Insofern nun „Gerechtigkeit“ nicht bloß abstrakte Eigenschaft ist, sondern sich in der Praxis bewährt – theologisch gesprochen: nicht Wesens-, sondern Tat-Attribut Gottes ist – muss darüber hinaus gefragt werden, in welcher Weise Gottes Gerechtigkeit in Bezug auf die Schöpfung wirksam wird. Damit ist nicht nur die zentrale theologische Herausforderung verbunden, einen Begriff vom Handeln Gottes in der Welt zu gewinnen.²⁶ Vielmehr ist auch der anthropologischen Einsicht Rechnung zu tragen, dass Gottes als vollkommen zu denkende Gerechtigkeit eine für sie unhintergehbare Grenze an der freien Subjektivität der Menschen findet. Diese These gilt es im Folgenden zu begründen.

5. Gerechtigkeit Gottes und Allwissenheit

Im unruhigen Jahr 1968 hat der Schweizer Schriftsteller und Nobelpreisträger Friedrich Dürrenmatt einen von ihm so genannten „Monstervortrag über Gerechtigkeit und Recht“ gehalten. Darin erzählt er eine Geschichte aus *Tausendundeiner Nacht* nach:

Der Prophet Mohamed sitzt in einer einsamen Gegend auf einem Hügel. Am Fuße des Hügels befindet sich eine Quelle. Ein Reiter kommt. Während der Reiter sein Pferd trinkt, fällt ihm ein Geldbeutel aus dem Sattel. Der Reiter entfernt sich, ohne den Verlust des Geldbeutels zu bemerken. Ein zweiter Reiter kommt, findet den Geldbeutel und reitet damit davon. Ein dritter kommt und trinkt sein Pferd an der Quelle. Der erste Reiter hat inzwischen den Verlust des Geldbeutels bemerkt und kehrt zurück. Er glaubt, der dritte Reiter habe

26 Vgl. hierzu u.a. K. von Stosch, *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*, Freiburg – Basel – Wien 2006; C. Böttigheimer, *Wie handelt Gott in der Welt? Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft*, Freiburg – Basel – Wien 2013.

ihm das Geld gestohlen, es kommt zum Streit. Der erste Reiter tötet den dritten Reiter, stutzt, wie er keinen Geldbeutel findet, und macht sich aus dem Staube.

Der Prophet auf dem Hügel ist verzweifelt. „Allah“ ruft er aus, „die Welt ist ungerecht. Ein Dieb kommt ungestraft davon, und ein Unschuldiger wird erschlagen.“ Allah, sonst schweigend, antwortet: „Du Narr! Was verstehst du von meiner Gerechtigkeit! Der erste Reiter hatte das Geld, das er verlor, dem Vater des zweiten Reiters gestohlen. Der zweite Reiter nahm zu sich, was ihm schon gehörte. Der dritte Reiter hatte die Frau des Ersten Reiters vergewaltigt. Der erste Reiter, indem er den dritten Reiter erschlug, rächte seine Frau.“ Dann schwieg Allah wieder. Der Prophet, nachdem er die Stimme Allahs vernommen hat, lobt dessen Gerechtigkeit.²⁷

Ähnlich wie Höffe betont Dürrenmatt mit seiner Parabel, dass vollkommene Gerechtigkeit vollkommenes Wissen voraussetzt. Allwissenheit aber ist eine Eigenschaft Gottes, die ihm als „perfect being“ zugeschrieben werden muss. Weil Gott also über die Eigenschaft der Allwissenheit verfügt, urteilt er ohne jede Einschränkung gerecht.

Anders der Mensch: aufgrund seines begrenzten Einsichtsvermögens kann sein Richterspruch niemals vollkommen gerecht sein. Denn zu keinem Zeitpunkt verfügt ein Mensch über ein vollständiges Wissen von allen für ein Urteil notwendigen Umständen. Ein solches Wissen aber wäre wenngleich nicht hinreichend, so doch notwendige Bedingung dafür, ein vollkommen gerechtes Urteil zu fällen.

Üblicherweise versteht man unter „Allwissenheit“ die Eigenschaft bzw. das Vermögen, alle überhaupt wissbaren Sachverhalte – d. h. alle wahren Sätze – tatsächlich auch zu wissen.²⁸ Philosophen haben freilich darauf aufmerksam gemacht, dass es für eine so verstandene Allwissenheit Grenzen gibt. So beinhaltet ein Wissen, das sich auf alle wahren Sätze bezieht, kein Wissen um Zukünftiges. Denn das Zukünftige ist kontingent und insofern nicht-notwendig. Als nicht-not-

- 27 F. Dürrenmatt, Monstervortrag über Gerechtigkeit und Recht, nebst einem Helvetischem Zwischenspiel (1968/69), in: Philosophie und Naturwissenschaft. Essays, Gedichte und Reden, Zürich 1980, S. 38f. Höffe zitiert die Parabel in Gerechtigkeit, S. 33f, als „Intermezzo“. Für den Tübinger Philosophen ist damit das Thema „Gerechtigkeit Gottes“ erledigt.
- 28 Vgl. E. Wierenga, Art. „Omniscience“, in: T. P. Flint / M. Rea (Hgg.), The Oxford Handbook of Philosophical Theology, Oxford – New York 2009, S. 129–144.

wendiger Sachverhalt kann das Zukünftige (noch) keine Wahrheit beanspruchen. Insofern fällt es auch nicht unter jene Gesamtheit wahrer Sätze, die Gottes Allwissenheit zum Inhalt hat.

Nicht zuletzt mit Blick auf die Unbedingtheit menschlicher Freiheitsentscheidungen vertreten viele Theologen heutzutage die Auffassung, dass die Zukunft auch für Gott unbestimmt und „offen“ ist. Gott habe weder ein Wissen von künftigen Freiheitsentscheidungen der Menschen noch überhaupt von den „*futura contingentia*“.²⁹ Gott habe ein vollständiges Wissen nur vom Vergangenen und Gegenwärtigen.

Diese in der angelsächsischen Philosophie meist als „Offener Theismus“ (*open theism*) charakterisierte Auffassung bietet zwar eine Erklärung für das Problem, ob endliche Freiheit real ist, stellt die Theologie aber zugleich vor neue Herausforderungen. Diese betreffen insbesondere das klassische Gottesprädikat der absoluten Vollkommenheit als „*actus purus*“ und die daraus abgeleitete Unveränderlichkeit Gottes.

Für die Frage, ob Gottes Gerechtigkeit als eine vollkommene Gerechtigkeit gedacht werden kann, ist womöglich noch eine zweite Grenze göttlicher Allwissenheit entscheidender. Diese erblicken viele Religionsphilosophen im endlichen Zeitbewusstsein des Menschen und in seinem Ich-Bewusstsein. Dabei meint das Zeitbewusstsein das Bewusstsein endlicher Wesen, sich hier und jetzt an einem bestimmten Ort und an einer bestimmten Zeitstelle zu befinden. Das Ich-Bewusstsein wiederum betrifft ein Wissen, das in der Philosophie oft unter dem Stichwort „Wissen *de se*“ verhandelt wird. Beides – das Zeitbewusstsein wie das Wissen *de se* – ist unlösbar mit der sogenannten „Erste-Person-Perspektive“ verknüpft, der freien Subjektivität des Menschen.

Ein naheliegendes Beispiel liefert der von mir hier und jetzt womöglich empfundene Zahnschmerz. Ist meine Schmerzempfindung

29 Zur Diskussion um die „*futura contingentia*“ vgl. u. a. J. S. Grössl, Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 3), Münster 2015; M. Hailer, Gottes Vorherwissen als theologisches Problem, in: Th Marschler / Th. Schärtl (Hgg.), Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 6), Münster 2016, S. 329–345.

nicht durch eine letzte Unmittelbarkeit ausgezeichnet – eine Unmittelbarkeit, die meinen Schmerz als den *jemeinigen* erscheinen lässt? Jedenfalls scheint es unwahrscheinlich, dass Gott meinen Zahnschmerz genauso wahrnimmt wie ich selbst. Andernfalls wäre der Zahnschmerz *unser* Schmerz und nicht allein meiner.³⁰ Nähme Gott meinen Zahnschmerz genauso wahr wie ich selbst, dann wären Gott und ich letztendlich identisch. Dies aber wäre eine Konsequenz, die aus theologischen wie aus schöpfungstheologischen Gründen auszuschließen ist.³¹ Natürlich bedeutet diese Schlussfolgerung keineswegs, dass Gott um meinen Zahnschmerz nicht weiß. Sein Wissen um meinen Schmerz ist aber etwas gänzlich anderes als mein Schmerzempfinden.

Doch widerspricht dieser Gedanken nicht der theologischen Tradition? Heißt es doch in Psalm 139,1f: „Herr, du hast mich erforscht, und du kennst mich. Ob ich sitze oder stehe, du weißt es; du verstehst meine Gedanken von fern.“ Augustinus zufolge ist Christus dem Menschen näher als dieser sich selbst: „interior intimo meo“.³² Weitere Texte ließen sich mühelos anführen. Sie zeugen von der Zuversicht, in der Nähe Gottes auch dann geborgen zu sein, wenn Menschen sich selbst womöglich rätselhaft und fremd geworden sind. Theologisch freilich bleibt die Herausforderung, ob das in solchen Texten Ausgesprochene auch zu *denken* ist.

Und hier scheint die Logik der vernunftgeleiteten Argumentation doch triftig zu sein – und zwar auch dann, wenn damit letzten Endes eine unhintergehbare Einsamkeit des Menschen indiziert wäre. Es wäre eine Einsamkeit des Empfindens: der Freude ebenso wie des Leidens. Denn Gott wüsste zwar um das Leid seiner Kreatur, aber es wäre eben nicht *sein* Leiden. Das subjektiv erfahrene Leiden bliebe ganz und gar *menschliches* Leiden.³³ Entsprechendes gälte im Übrigen für positive Empfindungen: Gott *wüsste* zwar um die Freude und das

30 Vgl. u. a. J. L. Kvanvig, *The Possibility of an All-knowing God*, London 1986; ders., *The Knowability Paradox*, Oxford 2006.

31 Vgl. hierzu die Verwerfung seitens des Ersten Vatikanischen Konzil in den Kanones zur dogmatischen Konstitution „*Dei Filius*“ (1870): „*Si quis dixerit unam eandemque esse Dei et erum omnium substantiam vel essentiam: a.s.*“ (can. I,3: COeD 810f / DzH 3023).

32 Augustinus, *Bekenntnisse* III 6,11 (Corpus christianom series latina 27, 33 58).

33 Hier scheint im Übrigen auch die Wahrheit des antiken *apatheia*-Axioms zu liegen.

Glück von Menschen; ihre subjektiven *Empfindungen* hingegen teilte er nicht.

Will man nicht einem monistischen Pantheismus das Wort reden, dann wird man also bezweifeln müssen, ob Gott in seiner Unendlichkeit und Ewigkeit tatsächlich wissen kann, wie es ist, ein endliches Wesen in Raum und Zeit zu sein. Eine Minderung göttlicher Vollkommenheit steht dabei nicht zu befürchten. Wurzelt doch die Grenze seiner Allwissenheit in der von ihm selbst geschaffenen Welt. Diese ist nun einmal so strukturiert, dass es in ihr endliche Wesen gibt, die ein in Raum und Zeit sich vollziehendes Ich-Bewusstsein besitzen. Schöpfungstheologisch gesprochen: Gott wollte die Autonomie einer Schöpfung in der es das von ihm selbst Unterschiedene gibt – den Menschen und seine freie Subjektivität.³⁴

In einem einzigen Fall freilich hat Gott tatsächlich erfahren, wie es ist, ein endliches Wesen zu sein, und sich seiner selbst als ein solches bewusst zu sein und zu empfinden: in der Menschwerdung des göttlichen Logos und im irdischen Leben Jesu von Nazareth. „In allem uns gleich außer der Sünde“ – das heißt eben auch in der Unmittelbarkeit der Ich-Perspektive und in der letzten Einsamkeit selbstbewusster Subjektivität.

Wenn es also in jedem Menschen eine Instanz gibt, an der Gottes Allwissenheit eine für ihn prinzipiell nicht zu überschreitende Grenze findet – das Ich-Bewusstsein –, dann drängt sich die Frage auf, ob diese Grenze für Gottes gerechtes oder barmherziges Handeln belangvoll ist. Wäre sie belangvoll, dann könnte nicht von einem rettenden und erlösenden, barmherzigen und vergebenden Handeln Gottes gesprochen werden, das dem Menschen in jeder Hinsicht entspricht. Wäre sie *nicht* belangvoll, dann dürften Gottes Gerechtigkeit und seine Barmherzigkeit weiterhin „vollkommen“ genannt werden.

34 Vgl. hierzu Rahners tiefsinnige theologische Meditation über den Menschen als „Chiffre Gottes“: „Dass er als seine Wirklichkeit genau das sagt, was wir sind, macht den Inhalt unseres Wesens und unserer Geschichte erlöst, offen in die Freiheit Gottes, sagt, was wir sind [...]. Man könnte von daher den Menschen [...] definieren als das, was entsteht, wenn die Selbstaussage Gottes, sein Wort, in das Leere des gottlosen Nichts liebend hinausgesagt wird“ (Grundkurs des Glaubens, 222f). Vgl. auch K. Rahner, Zur Theologie der Menschwerdung (Sämtliche Werke 12, Freiburg-Basel-Wien 2005, S. 309–322, hier: S.319).

Und hier hilft wohl doch die Analogie zu menschlichem Richten und Urteilen weiter. Ebenso wie der gerechte Richter die subjektiven Empfindungen von Opfern und Tätern nicht teilen muss, um gerecht urteilen zu können, so muss Gott nicht die subjektiven Wahrnehmungen der Wirklichkeit und jede Empfindung teilen, um sich Menschen gegenüber als gerecht oder auch barmherzig, ja als vollkommen gerecht und barmherzig zu erweisen.

6. Gerechtigkeit und Gewissen

Ein weiterer Schritt ist noch zu gehen. Otfried Höffe fordert für die Praxis vollkommener Gerechtigkeit, dass das Gerichtswesen hinreichend mächtig ist, die gerechten Urteile auch durchzusetzen. Zu fragen ist deshalb, ob Gottes Gerechtigkeit nur dann beim Menschen wirksam werden kann, wenn sie unter ihnen Anerkennung findet.

Schon die antiken Philosophen waren sich dessen bewusst, dass Gerechtigkeit in einem Gemeinwesen nur dann wirksam werden kann, wenn sie sich Geltung verschaffen und gegebenenfalls auch gegen Widerstand durchsetzen kann. Platon hat deshalb bemerkt, dass geltendes Recht grundsätzlich gewaltsam ist. Gewaltsam ist es einmal, weil es sich gegenüber den Konfliktparteien durchsetzen muss. Gewaltsam ist das Recht aber auch, insofern es die allgemeine Idee der Gerechtigkeit auf den Einzelfall hin zuspitzt.³⁵ Und eben hier lauert die Gefahr, dass Recht zu Unrecht wird: „*summum ius summa iniuria*“, heißt es deshalb zutreffend bei Cicero.³⁶

Um dieser Gefahr zu entgehen, plädierte schon Platon für einen Herrscher, dessen Autorität über die des geschriebenen Gesetzes hinausreicht, und dessen Weisheit es gestattet, in jedem Einzelfall eine angemessene Entscheidung zu treffen.³⁷ Die Autorität des guten Herrschers aber wäre wirkungslos, vermöchte sie sich unter Umständen nicht auch gegen geltendes Recht durchzusetzen.

Die Frage nach der Wirksamkeit einer vollkommenen Gerechtigkeit hat im 20. Jahrhundert eine weit verzweigte Diskus-

35 Vgl. Platon, *Politikos* 294bc.

36 Vgl. Cicero, *De officiis*, I, 33.

37 Vgl. Platon, *Politeia*, bes. 473cd.

sion ausgelöst. Sie reicht von Walter Benjamins Begriff der „göttlichen Gerechtigkeit“ und ihrer Kritik bei Jacques Derrida über Carl Schmitts Bemerkungen zum „Ausnahmезustand“ bis hin zu Giorgio Agambens Reflexionen zum Begriff der Souveränität und zu Christoph Menkes Überlegungen zum Verhältnis von Recht und Gewalt.³⁸

Geben diese Überlegung einen Hinweis darauf, wie der Begriff einer göttlichen Gerechtigkeit zu denken ist? Bei aller Unterschiedenheit der vorgelegten Entwürfe kann die Theologie aus ihnen lernen, dass Begriff und Praxis von Recht und Gerechtigkeit weit davon entfernt sind, ein abgeschlossenes System darzustellen – ein System, in dem es ausschließlich darum ginge, eine allgemeine Rechtsregel auf einen konkreten Einzelfall anzuwenden. Vielmehr gibt es – mit Montaigne gesprochen – in der Praxis der Rechtsetzung wie auch der Rechtsprechung einen „mystischen Grund“ der Autorität, eine letzte Unhintergebarkeit der Geltung des Rechts, eine letzte Unhintergebarkeit aber auch des richterlichen Urteilens.³⁹

Damit der richterliche Spruch nicht zur Willkür entartet, steht er nach Derrida – anders bei Montaigne – immer unter dem Gericht der Gerechtigkeit. Freilich: was Gerechtigkeit ist, bleibt unbestimmt. Nach Derrida ist es gerade die „Forderung nach unendlicher Gerechtigkeit, die unendliche Forderung nach Gerechtigkeit“⁴⁰, die einen prinzipiell nicht abschließbaren Diskurs darüber eröffnet, was als gerecht zu gelten hat und was nicht. In diesem Diskurs geht es immer wieder und je neu darum, die Idee der vollkommenen Gerechtigkeit in ein Entsprechungsverhältnis zu den jeweiligen Gegebenheiten zu bringen.

38 Vgl. W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, in: Gesammelte Schriften II.1, Frankfurt 1999, 179–204; C. Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin 1993; J. Derrida, Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“, Frankfurt 1999; G. Agamben, Ausnahmezustand (Homo sacer II.1), Frankfurt 2004; Chr. Menke, Recht und Gewalt (Kleine Edition 4), Berlin 2011.

39 Vgl. Montaigne, Essais III,13: „Die Gesetze genießen ein dauerhaftes Ansehen und verfügen über einen Kredit, nicht etwa, weil sie gerecht sind, sondern weil sie Gesetz sind: das ist der mystische Grund ihrer Autorität; [...] Wer immer auch den Gesetzen gehorcht, weil sie gerecht sind, folgt ihnen nicht auf angemessene Weise, so, wie er ihnen folgen soll und muss.“

40 Vgl. Derrida, Gesetzeskraft, S. 40.

In einem politischen Gemeinwesen obliegt diese Aufgabe dem Gerichtswesen bzw. dem Richter. Der Richter befindet sich möglichst unparteiisch über die unterschiedlichen Ansprüche, die ihm zur Entscheidung vorgelegt werden. Dabei anerkennt er zunächst die Legitimität unterschiedlicher Interpretationen der Wirklichkeit und die daraus resultierenden Rechtsansprüche. Die konkurrierenden Parteien wiederum anerkennen sich wechselseitig als im gerichtlichen Verfahren gleichberechtigt.

Der Frankfurter Philosoph Christoph Menke hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Anerkennung des Rechts durch freie Bürger seine fortschreitende Verinnerlichung erzwingt. „Das Recht muss das autonome Subjekt hervorbringen“, so Menke.⁴¹ Denn nur so ist es möglich, dass auch derjenige, der vor Gericht scheitert, den Richterspruch über sich zu akzeptieren bereit ist.

Letztendlich wird das autonome Subjekt das Ideal der Gerechtigkeit so sehr verinnerlichen, dass in ihm eine Instanz wach wird, die es seiner Taten auch dann anklagt, wenn kein äußerer Kläger vorhanden ist. Die Etablierung des Rechts vollendet sich im Spruch, ja möglicherweise sogar in der Anklage des Gewissens.

Es ist nun gerade die Idee einer vollkommenen Gerechtigkeit, die im Menschen die oft schmerzhaft Einsicht reifen lässt, hinter seinen Möglichkeiten zurückgeblieben zu sein. Soll der Mensch an dieser Einsicht nicht verzweifeln, bedarf es einer liebenden Zuwendung, die ihn in aller Schwäche und trotz aller Schuld annimmt und in seinem Sein-Dürfen anerkennt.⁴²

Verlangt der Begriff einer vollkommenen Gerechtigkeit eine Verinnerlichung im Gewissen, so manifestiert sich in dessen unausweichlicher Selbstanklage der Ruf nach einer unbedingten Barmherzigkeit, deren Zusage allein den Menschen nicht in die Verzweiflung treibt. Von daher ergibt sich der formale Begriff einer unbedingten Anerkennung des Menschen gerade auch in seiner Schuld.

So ist es die innere Dynamik der Gerechtigkeit selbst, die im Menschen das Verlangen weckt, von einer machtvollen Instanz bedingungslos angenommen zu sein. Diese Annahme kann umstandslos

41 Menke, *Recht und Gewalt*, S. 41.

42 Immanuel Kant hat an dieser Stelle seinen philosophischen Gnadenbegriff eingeführt. Vgl. dazu H. Blumenberg, *Kant und die Frage nach dem „gnädigen Gott“*, in: *Studium generale* 7 (1954), S. 554–570.

„Barmherzigkeit“ genannt werden. Barmherzigkeit ist gerade die Annahme des Menschen in seiner Endlichkeit, Fehlbarkeit, Sündigkeit – aber auch in seiner Unergründlichkeit, im Letzten auch für Gott unhintergehbaren Einsamkeit.⁴³

7. Gerechtigkeit Gottes und Erlösung

Um von einer realen Dramatik der Heilsgeschichte sprechen zu können, ist darauf zu bestehen, dass die freie Subjektivität des Menschen auch für Gott unhintergebar ist. Mit Blick auf die Unbedingtheit freier Subjektivität ist es nun aber auch legitim, von einer realen Analogie zwischen göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit zu sprechen. Denn das menschliche Verlangen nach Gerechtigkeit findet nur dann seine Entsprechung in einem auf die Welt bezogenen Handeln Gottes, wenn dieses irgendwie mit dem humanen Begriff von Gerechtigkeit korrespondiert.

Deshalb bedarf es keineswegs der Annahme einer „verborgenen“, „anderen“ oder wie auch immer bestimmten Gerechtigkeit Gottes, um jene Dynamik zu rekonstruieren, die den christlichen Glauben auszeichnet. Vielmehr ist getrost vorauszusetzen, dass das, was landläufig unter „Gerechtigkeit“ verstanden wird, auch Gottes Handeln leitet. Anders gesagt: Will man überhaupt von einer „Heilsgeschichte“ sprechen, muss an einer gehaltvollen Entsprechung von menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit festgehalten werden. Auch in diesem Sinne ist der Mensch „Bild und Gleichnis Gottes“ (Gen 1,26).

Hieraus freilich ergibt sich: Wie bereits im zwischenmenschlichen Bereich der Begriff „Gerechtigkeit“ sehr unterschiedlich bestimmt werden kann, so begegnet auch der Begriff „Gerechtigkeit Gottes“ nie losgelöst von Interpretationen, Wertsetzungen und Werturteilen. Immer gibt es deshalb eine unauflösliche Spannung zwischen einem unvermeidlich abstrakten Begriff „vollkommener Ge-

43 Dass diese letzte Einsamkeit des Menschen auch für Gott unhintergebar ist, darf als Implikation seines Entschlusses betrachtet werden, eine endliche Welt zu erschaffen.

rechtigkeit“ einerseits und ihrer konkreten Realisierung in Bezug auf endliche Subjekte andererseits.

Schon in sozialen und politischen Zusammenhängen ist es unvermeidlich strittig, was jeweils konkret „Gerechtigkeit“ bedeutet. Die Problematik verschärft sich noch einmal im Kontext von Schuld, Vergebung und Versöhnung. Schon Immanuel Kant kritisierte, dass das Recht, Begnadigungen auszusprechen, „wohl unter allen Rechten des Souveräns das schlüpfrigste“ sei, „um den Glanz seiner Hoheit zu beweisen und doch im hohen Grade unrecht zu tun“.⁴⁴ Wegen ihres Endgültigkeitscharakters potenziert sich die Problematik in eschatologischer Perspektive. So kann etwa – darauf hat Emmanuel Levinas eindringlich hingewiesen – der mögliche Verzicht auf den gerechten Ausgleich von den Opfern von Unrecht als Ausdruck göttlicher Ungerechtigkeit empfunden werden.⁴⁵ Zugleich aber ist es immer auch möglich, Vergebung als Ausdruck göttlicher Liebe und Barmherzigkeit zu deuten.

Maßgeblich für eine christliche Rede von Gottes Gerechtigkeit und seiner Barmherzigkeit sind zweifellos die biblisch bezeugte Offenbarung und die Überlieferung der Kirche. In Ihrem Licht können geschichtliche Erfahrungen des Unheils, aber auch Erfahrungen geglückten Lebens als Manifestationen göttlicher Gerechtigkeit wie auch als Manifestation seiner Barmherzigkeit gedeutet werden.

Ein Zweites: Ein bestimmtes Ereignis in der Geschichte als Manifestation göttlichen Handelns zu identifizieren, setzt den Glauben und somit eine bestimmte Interpretation der Wirklichkeit voraus.⁴⁶ Deshalb ist auch das Walten göttlicher Gerechtigkeit kein von jeder menschlichen Deutung abzulösendes Faktum. Mit Blick auf das, was sie mit „Gottes Gerechtigkeit“ verbinden, haben Christen insbesondere die Frage zu beantworten, was überhaupt in ein gerechtes Verhältnis zueinander gebracht werden soll, und welche Kriterien dafür in Anschlag zu bringen sind. Von daher wird einsichtig, warum Theologen immer wieder sehr unterschiedliche Erlösungsmodi

44 I. Kant, *Metaphysik der Sitten: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, § 49 II (Akademie-Ausgabe VI, 337).

45 Vgl. E. Levinas, *Messianische Texte*, in: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt 1992, S. 83.

46 Vgl. Joh 12,29: „Das Volk nun, das dabeistand und es hörte, sagte, es habe gedonert. Andere sagten: Ein Engel hat mit ihm geredet.“

delle entworfen haben.⁴⁷ Eine Vielzahl soteriologischer Vorstellungen begegnet ja bereits im Neuen Testament – man vergleiche hierzu nur das Johannesevangelium mit den Theologien der paulinischen Schriften oder des Hebräerbriefs.

Die von der griechischen Philosophie geprägten nachbiblischen Soteriologien sind maßgeblich durch ontologische Kategorien geprägt. Vielfach verstehen sie „Erlösung“ als „Vergöttlichung“ der menschlichen Natur. Dabei war der Begriff der „Vergöttlichung“ jeweils näher zu bestimmen, um die schöpfungstheologische Differenz zwischen Gott und Mensch zu wahren.⁴⁸ Erst im Rahmen der christologischen Debatten nach dem Konzil von Chalkedon (451) eröffnete sich allmählich eine freiheitstheoretische Perspektive auf das Erlösungsgeschehen, die sich heute auch als anschlussfähig erweist für das neuzeitliche Subjekt- und Personenverständnis.⁴⁹

Spätestens seit Tertullian und Cyprian ist der Vorstellungshorizont, in dem sich die lateinische Soteriologie entfaltet, der des römischen Rechts. Hier spielen Begriffe wie „Schuld“ (*culpa*), Strafe (*poena*), Entschädigung (*compensatio*), aber auch Sühne (*expiatio*) eine zentrale Rolle. Aufgabe eines Gerichtsverfahrens nach römischem Recht ist es, nach einem Vergehen (*crimen*) der Gerechtigkeit (*iustitia*) Geltung zu verschaffen, sie also wieder in ihr Recht einzusetzen. Schon lange vor Anselm von Canterbury also ist die rechtliche Akzentsetzung der lateinischen Soteriologie evident.⁵⁰ Beharrt Anselm um der Würde der Menschen willen auf einem Ausgleich von Schuld und Strafe, so erinnert Abaelard an Gottes Barmherzigkeit, menschliche Sünde auch ohne Gegenleistung zu vergeben.⁵¹ Auch diese sote-

47 Vgl. J. Knop, Heil, Leben und Hoffnung. Erlösungsmodelle im diachronen Diskurs, in: M. Striet/J.-H. Tück (Hg.), Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen, Freiburg – Basel – Wien 2014, S. 127–145, hier 144 Anm. 16.

48 Vgl. u. a. M. Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs, Paris 1970.

49 Vgl. G. Essen, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personenphilosophie (ratiofidei 5), Regensburg 2001.

50 Vgl. G. Greshake, Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, in: L. Scheffczyk (Hg.), Erlösung und Emanzipation, Freiburg – Basel – Wien 1973, 63–101.

51 Vgl. Abaelard, Comm. in Rom II, zu Röm 3,26: „Es scheint uns aber, dass wir in dieser Hinsicht im Blut Christi gerechtfertigt und mit Gott versöhnt sind, dass er

riologischen Modelle ermöglichen heute eine Rezeption aus freiheitstheoretischer Perspektive.⁵²

Bei alledem sind die unterschiedlichen soteriologischen Modelle keineswegs beliebig oder willkürlich gewählt. Immer geht es vielmehr darum, die Selbstbekundung Gottes in der Geschichte des Volkes Israel und in der Person Jesu von Nazareth so zur Geltung zu bringen, dass die Grundbotschaft der biblisch bezeugten Offenbarung deutlich wird. Diese wiederum erschließt sich nur in einer Perspektive, die eingedenk ihrer inneren Differenzierung die *Gesamtheit* der biblischen Schriften und der kirchlichen Überlieferung ins Auge fasst.

Ein Drittes und Letztes: Auch eine vollkommene Gerechtigkeit – und somit Gottes Gerechtigkeit – wird nicht ohne das Moment der Gewalt vorzustellen sein. Anders nämlich könnte sie sich keine Geltung verschaffen. Zwar ist jede Gewalt ohne Gerechtigkeit tyrannisch, so Blaise Pascal nüchtern und wohl realistisch. Doch zugleich gilt: „Gerechtigkeit ohne Gewalt ist machtlos. [...] Der Gerechtigkeit ohne Gewalt wird widersprochen, weil es immer Böse gibt“.⁵³

Schon deshalb dürfte es schwer fallen, die Gerechtigkeit Gottes mit seiner Barmherzigkeit zu identifizieren. Papst Franziskus etwa versteht unter Barmherzigkeit Gottes vor allem dessen liebende Zuwendung zu dem Sünder, die ihn in seiner Not annimmt und ihm auf diese Weise eine neue Zukunft erschließt: „Barmherzigkeit [...] öffnet das Herz für die Hoffnung, dass wir, trotz unserer Begrenztheit auf-

durch diese einzigartige Gnade, die er uns gezeigt hat – dass sein Sohn unsere Natur annahm und, um uns selbst durch sein Wort und sein Beispiel zu unterrichten, bis zum Tod durchhielt –, uns tiefer mit sich selbst durch Liebe verbunden hat [...] Unsere Erlösung ist somit jene höchste Liebe in uns durch das Leiden Christi; diese befreit nicht nur von der Knechtschaft der Sünde, sondern gibt uns die wahre Freiheit der Kinder Gottes, so dass wir mehr durch Liebe zu ihm als durch Furcht alles erfüllen; er hat uns eine so große Gnade gezeigt, wie man sie größer – wie er selbst bezeugt – nicht finden kann [...]“ (Fontes Christiani 289–291).

52 Diese verspricht nicht zuletzt auch, lange vorherrschende Missverständnisse der sogenannten „Satisfaktionstheorie“ zu überwinden. Vgl. G. Gäde, Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury (Bonner dogmatische Studien 3), Würzburg 1989. Allerdings gibt es nicht wenige Theologen, die für eine vollständige Verabschiedung der Satisfaktionstheorie plädieren.

53 B. Pascal, Pensées: „La justice sans la force est impuissante ; la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants“ (Lafuma 103 / Brunschvicg 198).

grund unserer Schuld, für immer geliebt sind.“⁵⁴ Gerechtigkeit hingegen ist immer auch machtvolles Handeln, ja mitunter gewaltsames Einschreiten.

Dies gilt auch für Gottes Gerechtigkeit. Die Autoren der biblischen Schriften verzichteten jedenfalls keineswegs darauf, Gottes rettende Gerechtigkeit mit seinem machtvollen Eingreifen in die Geschichte zu verbinden – man denke nur an die Ereignisse in Verbindung mit Israels Auszug aus Ägypten. Und auch Jesus zögert nicht, jenen, die sich der Wirklichkeit des Gottesreiches entgegenstemmen, entschieden – und wenn man so will: auch gewaltsam – zu begegnen. Jesu Weherufe gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer⁵⁵, die sogenannte „Reinigung“ des Jerusalemer Tempels⁵⁶ oder auch die zahlreichen „Austreibungen“ der Dämonen sprechen diesbezüglich eine unmissverständliche Sprache.

Zweifellos bedarf Gottes Gerechtigkeit eines Korrektivs durch seine Barmherzigkeit. Doch das Umgekehrte gilt eben auch: Gottes Barmherzigkeit zielt auf die Durchsetzung seiner Gerechtigkeit. Und diese ist im ursprünglichen und biblischen Verständnis keine abstrakte Gleichmacherei, sondern advokatorisches Eintreten für die Benachteiligten, Armen und Marginalisierten. Sie verheißt Rettung für die Opfer ungerechter Gewalt und Trost für die unschuldig Leidenden. Und gerade so ermutigt sie schon jetzt zum selbstlosen Engagement für die menschlichere Welt.

54 Vgl. hierzu auch Papst Franziskus, Bulle „Misericordiae vultus“ (11. April 2015), Nr. 2: „Barmherzigkeit ist der letzte und endgültige Akt, mit dem Gott uns entgengtritt. Barmherzigkeit ist das grundlegende Gesetz, das im Herzen eines jeden Menschen ruht und den Blick bestimmt, wenn er aufrichtig auf den Bruder und die Schwester schaut, die ihm auf dem Weg des Lebens begegnen. Barmherzigkeit ist der Weg, der Gott und Mensch vereint, denn sie öffnet das Herz für die Hoffnung, dass wir, trotz unserer Begrenztheit aufgrund unserer Schuld, für immer geliebt sind.“

55 Vgl. Mt 23,13–35; vgl. Mt 11,20,24.

56 Vgl. Mt 21,12–17; Mk 11,15–19; Lk 19,45–48; Joh 2,13–22.