

AM ANFANG  
WAR DAS WORT



**LUTHER**  
**2017**  
500 JAHRE  
REFORMATION

REFORMATION  
HEUTE

TRANSFORMATION

# Rechtfertigung

FRANK NULLMEIER

DIE SOZIALETHISCHE SCHRIFTENREIHE ZUM 500. JUBILÄUM DER REFORMATION



## ÜBER DEN AUTOR

### *Frank Nullmeier*

Prof. Dr. rer.pol., lehrt Politikwissenschaft an der Universität Bremen und ist Leiter der Abteilung „Theoretische und normative Grundlagen“ des SOCIUM – Forschungszentrums Ungleichheit und Sozialpolitik. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Politische Theorie, Analysen der Legitimation politischer Ordnungen und die Alterssicherungspolitik.

Neuere Veröffentlichungen: *The Oxford Handbook of Transformations of the State*, Oxford 2015 (herausgegeben mit Stephan Leibfried, Evelyne Huber, Matthew Lange, Jonah D. Levy und John D. Stephens); *Die Legitimation des Sozialstaates*, in: Gerhard Wegner (Hg.), *Die Legitimität des Sozialstaates. Religion – Gender – Neoliberalismus*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 255-280; *Marktwirtschaft in der Legitimationskrise? Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt 2014 (mit Dominika Biegon, Jennifer Gronau, Sebastian Haunss, Falk Lenke, Henning Schmidtke, Steffen Schneider).



Frank Nullmeier

# Rechtfertigung

REFORMATION HEUTE

Sozialwissenschaftliches Institut der EKD (SI)  
Stiftung Sozialer Protestantismus

Rechtfertigung

REFORMATION HEUTE

Herausgegeben vom Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD.

Jede Vervielfältigung, Bearbeitung, Übersetzung, Verbreitung und jede Art der Verwertung sowie jegliche Speicherung und Verarbeitung in datenverarbeitenden Systemen außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts bedürfen der schriftlichen Zustimmung des jeweiligen Urhebers. Es ist nicht gestattet, Abbildungen zu digitalisieren.

Umschlag und Frontispitz: thinkstock.com (simpson33)

Weitere Bildquellen: thinkstock.com (typo-graphics), (ipopba), (sharpshutter), (sweetmonster), (Ryan McVay)

Redaktion: Gabriele Arndt-Sandrock

Schutzgebühr: 2,95 €

(10 Exemplare für 19,50 €)

Verlag © creo-media, Hannover · 1. Auflage (November 2016)

creo-media GmbH

Agentur · Druckerei · Verlag

Bischofsholer Damm 89

30173 Hannover

[www.creo-media.de](http://www.creo-media.de)

Layout, Satz, Typographie, Bildrecherche, Bildeinkauf und Druckproduktion: creo-media GmbH

[info@creo-media.de](mailto:info@creo-media.de)

# Inhalt

Was heißt Rechtfertigung?	7
Reformation und Rechtfertigung	7
Streit um die Rechtfertigungslehre	13
Gabe, Anerkennung und Rechtfertigung	15
Rechtfertigung als Leitbild einer christlichen Sozialethik?	19
Individuelle Tugenden und gerechte Institutionen	22
Rechtfertigung und Sozialpolitik	25
Fazit	35
Literatur	36



## Was heißt Rechtfertigung?

„Rechtfertigung“ und „rechtfertigen“ sind häufig gebrauchte Worte unserer Alltagssprache. „Rechtfertigen“ heißt, eine Handlung zu begründen, verständlich zu machen, auf gute Gründe oder nachvollziehbare Motive zurückzuführen. Eine Rechtfertigung nennen wir eine zureichende Begründung für eigenes Handeln oder einen gegebenen Zustand. Rechtfertigungen können auch als später vorgebrachte Erläuterungen eines zunächst ohne Begründung erfolgten Handelns verstanden werden, sie erscheinen dann als etwas Nachgeschobenes.

In der Sprache des Rechts bedeutete „rechtfertigen“ im Ausgang des Mittelalters jedoch, sich in einem Prozess als gerecht erweisen, nicht schuldig zu sein, rechtens gehandelt zu haben. Dieser Sprachgebrauch, der sich inzwischen verloren hat, liegt der theologischen Verwendung des Rechtfertigungsbegriffs in der Reformation zugrunde. Rechtfertigung wird im Folgenden als theologischer Begriff vorgestellt und daraufhin befragt, ob er eine Leitlinie für eine protestantische Sozialethik bieten kann.

## Reformation und Rechtfertigung

Für die vorreformatorische Lehre war das Bild des richtenden und strafenden Gottes leitend. Gott zieht danach alle Menschen im Maße ihrer Sünden zur Rechenschaft. Eine Rechtfertigung des Sünders ist damit ausgeschlossen. Die Kirche fungiert als Mittler zwischen dem Menschen und Gott und erlegt Handlungen auf, die den Menschen vor dem Pfad der Sünde bewahren oder fortführen sollen, um dem Strafgericht Gottes zu entgehen.

Dagegen setzte die Reformation das Bild des gnädigen Gottes, des Gottes, dessen Gnade dem Menschen zukommt ohne Aufrechnung von Sünden und guten Taten. An die Stelle einer bilanzierenden und strafenden Rechtsbeziehung zwischen Gott und Mensch, erfolgt die Rechtfertigung, das Gerechthein, nun ohne Ansehung der Sünden- und religiösen Leistungsbilanz des Einzelnen. Der Mensch ist gerechtfertigt durch die Gnade Gottes. Und dies ganz ohne sein Zutun, ganz ohne Akte seiner Mitwirkung. „Sola gratia“ lautet die berühmte Formel

Luthers. Allein aus Gnade erfolgt das ‚Gerechtfertigt sein‘ oder ‚Gerecht sein‘ des Menschen. Aus einer rechtsförmigen Beziehung zwischen Gott und Mensch wird eine einseitige, das Aufrechnen übersteigende Beziehung, die Beziehung eines allein von Gott ausgehenden, einseitigen Gnadenaktes. Entsprechend bedarf es keiner Vermittlungsinstanzen mehr, die helfen, zu guten Taten zu motivieren, seine Sünden zu bekennen und so die Bilanz vor einem strafenden Gott zu verbessern. Der Mensch ist unmittelbar zu Gott. Es ist allein sein Glaube, der seinerseits eine Beziehung zu Gott herstellt. Der Glaube ist die Einbeziehung in das rein von Gott ausgehende Rechtfertigungsgeschehen. Durch den Glauben ist nichts zu erreichen bei Gott, er ist nicht eine andere Form der religiösen Leistung, die erbracht werden muss, damit die Rechtfertigung in Gott erreicht werden kann: „Denn der Mensch wird ja nicht wegen seines Glaubens (propter fidem), sondern durch seinen Glauben (per fidem) gerechtfertigt. Sonst wäre der Glaube und seine Gewissheit eine zu erbringende Leistung.“ (Jüngel 2006: 209). Die Rechtfertigung ist ein gänzlich einseitiger Akt vollkommener Zuwendung und Liebe

zu den Menschen, ohne Vor- oder Gegenleistungen. Die Gerechtigkeit Gottes liegt in dieser einseitigen Gnade, den sündigen Menschen als gerechtfertigt anzunehmen.

Mit der lutherischen Rechtfertigungslehre sind Leistungsgerechtigkeit und strafende Gerechtigkeit für den Bereich der Heilsbeziehungen ausgeschlossen. Luther wendet sich gegen eine „religiöse Leistungsgesellschaft“ (EKD 2014a: 25), in der das Heil gegen gute Taten oder gar Geld (Ablasshandel) erworben werden kann. Diese radikale Entwertung traditioneller Gerechtigkeitsformen trägt dazu bei, instrumentelle Vernunft und kalkulierenden Verstand aus den Gott-Mensch-Beziehungen herauszuhalten. Ein „um zu“ kann es hier nicht mehr geben. Die Gerechtigkeit Gottes ist radikal einseitig – ein pures „umsonst“. In der Auseinandersetzung mit dem Brief des Paulus an die Römer und dessen Interpretation durch Augustinus gelangt Martin Luther zu einem Verständnis von Rechtfertigung, das jede Leistungsbeziehung zwischen Mensch und Gott überschreitet und ein ursprüngliches Angenommensein trotz fortbestehender Sündhaftigkeit des Menschen bedeutet (Korsch 2005).



Martin Luther ist theologisch ein Gegner jeder Form von Leistungs- oder Verdienstgerechtigkeit im Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Das Heil lässt sich nicht verdienen oder durch gute Werke erreichen. Luther hat die Papstkirche seiner Zeit angegriffen, weil sie ein Handeln, ein Geschäft mit Gott um des eigenen Heils willen erlaubte, ja davon lebte, die Vermittlung herzustellen, um dieses Erwerben seines Heils bei Gott zu ermöglichen. Sie lebt von der Position des Zwischenhändlers zwischen Gott und den Menschen. In der Kritik des Ablasshandels verdichtet sich diese Kritik. Gegen ein Erkaufen, Erdienen, Verdienen des Heils richtet sich Luther mit aller Vehemenz. In der Beziehung zwischen Mensch und Gott kann es keinen Handel geben. Leistung kann gerade nicht zählen, weil damit die Absolutheit Gottes aufgegeben würde. Er hätte nur die Rolle eines Handelspartners oder eines bloßen Leistungsmessers. Das ist aber mit der Idee seiner Allmächtigkeit nicht zu vereinbaren. Daher kann es keine Form der Werkgerechtigkeit geben. Was dem Menschen gegeben ist, ist allein der Glaube: „sola fide“. Ohne Glauben kann die Rechtfertigung gar nicht erfahren

werden. Dabei bleibt der gerechtfertigte Mensch Sünder und verderbt. Gottes Gnade erlöst nicht von der Sünde (vgl. Schilling 2013: 177), aber befreit zur wirklichen Besinnung, zum Glauben.

Die Rechtfertigung in Gott entfaltet ein gänzlich anderes Gerechtigkeitsverständnis, als wir es in unserem Alltag kennen und auch Philosophien der Gerechtigkeit lehren. Wir betrachten Gerechtigkeit als eine angemessene Form der Gegenseitigkeit. Unsere Handlungen sollen sich dadurch auszeichnen, dass einem Geben ein Nehmen entspricht, dass sie gerade nicht einseitig sind, sondern ein Gleichgewicht, einen Ausgleich und eine Entsprechung zur Geltung bringen. Geht es um Tausch und Kauf, dann ist gar die Gleichwertigkeit, die Äquivalenz von Kaufpreis und Wert einer Ware unser Maßstab, wenn es nicht ungerecht zugehen soll oder der eine den anderen übervorteilt. Geht es um Verteilungen, dient „Suum cuique“ als Maßstab: Jedem/jeder das Seine/Ihre oder jeder Person soll jeweils das zukommen, was ihm oder ihr gebührt. Immer gibt es ein Entsprechungsverhältnis, immer ist eine Gegenseitigkeit ausschlaggebend dafür, etwas

gerecht zu nennen. Gegenseitigkeit oder Reziprozität gilt entsprechend in den meisten Gerechtigkeitstheorien als Grundlage der Gerechtigkeit. Welche Kriterien im Einzelnen zur Anwendung kommen, um das Maß der Gegenseitigkeit genauer zu bestimmen, ist oft umstritten. Ob Verdienst, Leistung, Bedarf, Anstrengung, Arbeitseinsatz oder Können der richtige Maßstab sind, was diese Begriffe genau bedeuten und wie man sie messen kann, bildet den Gegenstand ständiger Auseinandersetzungen über den Gerechtigkeitsbegriff. Immer aber wird an der Reziprozität als Grundlage der Gerechtigkeit festgehalten.

Ganz anders das Bild von Gottes Gerechtigkeit. Von Gegenseitigkeit und Reziprozität ist dort gerade keine Rede. Als Grundstruktur göttlicher Gerechtigkeit kann die Vorstellung des ‚umsonst‘, der Nicht-Reziprozität, angesehen werden. Gottes Gerechtigkeit ist eine einseitige und damit nicht-reziproke Form der Rechtfertigung, des Annehmens des Menschen ohne Aufrechnung von Taten, Frömmigkeit oder Glaubensintensität. Die Gerechtigkeit Gottes macht den Sünder gerecht allein aus Gnade und befreit ihn von der stän-

digen Sündenfurcht und der Sorge um sein Heil. Sie zeigt zudem die fundamentale Abhängigkeit des einzelnen Menschen. „Kann man auch den, der im Unrecht ist, rechtfertigen? Kann man, ohne das Recht zu pervertieren, den Schuldigen freisprechen? Das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders behauptet, dass Gott genau dies getan hat. Im Zentrum des christlichen Glaubens steht die ungeheure Behauptung, dass der zu Recht Beschuldigte, dass der Mensch, der vor Gott ganz und gar im Unrecht ist und deshalb Sünder oder auch Gottloser genannt zu werden verdient, von Gott gerechtfertigt wird, also Anerkennung bei Gott findet. Wer aber bei Gott Anerkennung findet, der ist unwiderruflich, der ist definitiv anerkannt.“ (Jüngel 2006: 6)

Die radikale Abweichung vom alltäglichen Gerechtigkeitsdenken führt dazu, dass der protestantische Begriff der Rechtfertigung nur selten in der breiten Öffentlichkeit erörtert wird, eine seltene Ausnahme ist Martin Walsers Essay „Über Rechtfertigung, eine Versuchung“ aus dem Jahre 2012, in dem er Karl Barths Interpretation der Rechtfertigungslehre als einzig

konsequente Antwort auf die Religionskritik seit Nietzsche verteidigte. Dass der theologische Begriff der Rechtfertigung sich nicht deckt mit unserem heutigen Sprachgebrauch, gilt manchen auch als Argument gegen eine öffentliche Betonung der Rechtfertigungstheorie als einem wichtigen Element protestantischer Theologie. Doch mit der Schrift „Rechtfertigung und Freiheit“ zum Reformationsjubiläum „500 Jahre Reformation“ im Jahre 2017 hat der Rat der EKD bekundet, dass es gerade diese begrifflich schwer zugängliche Rechtfertigungslehre sei, die „als Herzstück evangelischer Theologie und Frömmigkeit“ (EKD 2014a: 14) gelten müsse.

Es ist jedoch auch die Frage zu beantworten, warum in der Geschichte des Protestantismus die Radikalität des Rechtfertigungsgedankens trotz ihrer theologischen Zentralstellung gerade in der Sozialethik, also in den Überlegungen zum ethischen Verhalten der Menschen und der Gestaltung gesellschaftlicher Ordnungen, bisher wenig wirksam geworden ist. Eine entscheidende Rolle spielt sicherlich der Berufsbegriff Luthers und sein Verständnis von

Arbeit: Nächstenliebe wird bei ihm bereits durch die Berufsarbeit ausgeübt. Beruf und Arbeit sind Dienst am Mitmenschen, das Mitwirken in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ist schon Ausdruck der Nächstenliebe. Die Einfügung in einen wirtschaftlichen Kreislauf wird, bei aller Kritik an Einzelercheinungen wie Wucher und Zins, zur sozialemisch geforderten Betätigung, die allerdings nicht mehr unmittelbar heilsrelevant ist. Ein zweiter Grund dürfte in der Kombination von Rechtfertigungslehre und der bei allen Reformatoren wirksamen Vorstellung von der Prädestination bestehen: der göttlichen Erwähltheit bestimmter Menschen zum Heil. Erst mit der Überwindung dieser Vorstellung wird die Rechtfertigung universell, kann sich auf alle Menschen beziehen und zum Anknüpfungspunkt einer theologischen Ethik der gesellschaftlichen Ordnungen werden.



## Streit um die Rechtfertigungslehre

Die Rechtfertigungslehre ist erst seit den 1920er Jahren ins Zentrum der theologischen Diskussion gerückt. Von Karl Holl („Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen?“ aus dem Jahre 1907) über Karl Barth („Rechtfertigung und Recht“ aus dem Jahre 1938 und „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ aus dem Jahre 1946, beide in Barth 1998), Eberhard Jüngel (2006) und Ingolf Dalferth („Umsonst“ 2011) reicht die Kette jener Theologen, die der Rechtfertigungslehre einen zentralen Stellenwert beimessen. Aktualität hat die Rechtfertigungslehre auch dadurch erhalten, dass in der 1999 verabschiedeten „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ der Versuch unternommen wurde, eine Lutheraner und Katholiken einigende Position zur Rechtfertigung vorzulegen. Die Gemeinsame Erklärung gibt allerdings einer gewissen Beteiligung des Christenmenschen an seiner Rechtfertigung wieder Raum. Dies rief den energischen Widerstand einer Gruppe von Theologen hervor, unter ihnen Eberhard Jüngel,

der in seinem Buch „Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens“ (2006 - Erstveröffentlichung 1999) eine Rückkehr zu einer strikt einseitigen, nicht-reziproken, gänzlich verdienstlosen Form von Rechtfertigung verlangt und alle „vermittelnden“ Formulierungen zurückweist. Danach ist jede Form der Beteiligung an der Rechtfertigung ein Akt des Eindringens eines Leistungsgedankens in die Heilsbeziehung zwischen Gott und Mensch. Die Zurückweisung der Werkgerechtigkeit verlangt aber gerade den Verzicht auf eine tätige Mitwirkung des Menschen an seiner Rechtfertigung.

Von katholischer Seite hat jüngst Heiner Geißler einen vehementen Angriff auf Luther, aber auch die „Gemeinsame Erklärung“ in seinem Buch „Was müsste Luther heute sagen?“ (2015) unternommen. Seine Kritik richtet sich auf die lutherische Sicht des verderbten und sündenhaften Menschen, der „nichts, aber auch gar nichts zu seinem Heil beitragen“ (Geißler 2015: 45) könne. Das sei Paulus, Augustinus und Luther zuzuschreiben, stehe aber im Gegensatz zur frohen und befreienden Botschaft, wie sie Jesus

in der Bergpredigt verkündigt hat. Die Rechtfertigungslehre sei heute unverständlich und ermutige die Menschen gerade nicht. Die radikale Passivität des Menschen im Rechtfertigungsgeschehen werde als Freibrief für innergesellschaftliche Passivität verstanden und fordere den Menschen gerade nicht zur Verantwortungsübernahme auf. Das bedingungslose Angenommensein von Gott könne zum Nachlassen oder gar zur Aufgabe des Bemühens um die ethische Ausrichtung des eigenen Lebens und die gerechte Gestaltung der gesamten Gesellschaft führen: Da ich schon angenommen bin, muss ich nichts mehr tun und kann mich der Entwicklung der Dinge auch auf Erden hingeben. Auch der Philosoph Kurt Flasch hebt den deaktivierenden Charakter der lutherischen Lehre hervor. In „Kampfplätze der Philosophie“ (2008) schildert Flasch die Philosophie und Religion vom Altertum bis zur Moderne als einen Kampf zwischen einer Menschenerniedrigung und Verleugnung der Willensfreiheit bei Augustinus bis Luther und der menschnahen Aufklärung und Theologie von Pelagius bis Erasmus von Rotterdam. Die Passivität des Rechtfertigungsgeschehens wird mit politischer Passivität und Selbstentmündigung gleichgesetzt. Dagegen kann die Gnade Gottes gerade als Überfluss, als Befreiung und Freisetzung verstanden werden: „Als reines Empfangen ist der Glaube der schöpferische Ursprung angespanntester Tätigkeit zum Wohle der Welt. Denn die Glaubenden wissen: weil Gott für unser Heil genug getan hat, können wir für das Wohl der Welt nicht genug tun. Und so wird denn der Mensch allein durch den Glauben gerecht, der selber niemals allein bleibt, sondern in der Liebe werktätig werden will, ja muss ...“ (Jüngel 2006: 220).

## Gabe, Anerkennung und Rechtfertigung

Die Gnade Gottes in der unverdienten Rechtfertigung des Menschen wird oft auch als „Gabe“ bezeichnet. Gabe kann als eher veralteter Begriff für Geschenk gelten, ist aber seit den 1930er Jahren innerhalb der Sozial- und Kulturwissenschaften zu einem zentralen theoretischem Terminus geworden. Ausgehend von den Werken des französischen Soziologen und Anthropologen Marcel Mauss wird unter Gabe eine Form des sozialen Austausches verstanden, die gerade nicht dem ökonomischen Tausch von Äquivalenten entspricht, aber doch eine Struktur des Gebens und Nehmens kennt (Hénaff 2015; Adloff/Mau 2005). Genauer handelt es sich um eine Struktur des Gebens, Nehmens und Wiedergebens, die die Gabe ausmacht. Mit der Annahme der Gabe ist die Verpflichtung verbunden, bei späterer Gelegenheit etwas zurückzugeben, so dass eine dauerhafte Verbindung zwischen den Gebenden und Nehmenden entsteht. Nicht anders als die auch heute meist empfundene Verpflichtung, eine Einladung mit einer Gegeneinladung zu erwidern.

Diese Verpflichtung zum Wiedergeben gibt es beim ökonomischen Tausch nicht. Zudem ist dieser auf Äquivalenzen aus. Bei der Gabe dagegen ist nur eine ungefähre Reziprozität zu erreichen. Es gibt auch Formen der Gabe, bei denen die Überbietung der Gabe durch die Gegengabe zur Norm wird (Potlatsch) – mit ruinösen Folgen für die Beteiligten. Gabe ist eine zeitlich verzögerte und nicht-äquivalente Form des sozialen Austausches, die auf Wechselseitigkeit beruht.

In der Theologie und Philosophie sind Versuche unternommen worden (Hénaff 2009; Hoffmann 2013; Holm 2006), Gottes Gerechtigkeit oder die Rechtfertigung des Menschen in Gott nach dem Modell der Gabe zu verstehen. Auch der Theologe Peter Dabrock interpretiert das Rechtfertigungsgeschehen als Gabe: So leite sich Solidarität aus der Dankbarkeit als dem antwortenden Akt her. Ausgangspunkt einer derartigen Deutung liegt darin, dass die Folgekosten einer Sozialethik auf Basis der Rechtfertigungslehre zu groß erscheinen: Man setze „den spezifischen Sinn des Glaubens aufs Spiel, wenn man die Rechtfertigung universalistisch ohne

die Antwort des Glaubens denkt.“ (Dabrock 2012: 325-326). Diese vollkommene Passivität scheint vielen Menschen als beinahe unerträglich. Kann denn der Mensch nichts tun? Kann es eine völlig einseitige Beziehung geben, in die der Mensch hineingestellt ist? Ist das nicht eine Entwürdigung des Menschen, wenn er zu keiner Eigentätigkeit seiner Rechtfertigung wegen aufgefordert ist? Führt diese Passivität, in die die protestantische Rechtfertigungslehre den Menschen stellt, nicht dazu, dass dieser sich nicht anstrengen muss, sich den Umständen fatalistisch hingeben kann und sich nicht um Gut und Böse, gerecht und ungerecht mehr kümmern muss? Welche Rolle soll die Religion für den Einzelnen spielen, wenn sie nicht auch Antriebskraft und Aufforderung zum Handeln zu sein scheint? Die Antwort Luthers auf diese Fragen lautet: Die Rechtfertigung durch Gott ist nicht durch gute Taten oder Glauben zu erwirken, aber sie setzt gute Taten frei. Die vorgängige Rechtfertigung des Menschen macht ihn frei, auf eine Welt hinzuwirken, die ebenso frei und gerecht wird, wie er oder sie bereits durch Gottes Gnade ist. Rechtfertigung ist keine Arbeitsaufgabe, die vermittelt über

ständigen ethisch-religiösen Leistungsdruck oder Glaubensdruck zu erfüllen ist, Rechtfertigung ist uns gegeben und selbst der eigene Glaube ist noch Teil dieses einseitigen Aktes. Wer diesen Glauben aber leben kann, ist nicht erdrückt von seiner ihm zugewiesenen Passivität, er oder sie ist vielmehr freigesetzt zu unbelastetem Tun. Die guten Werke sind nicht Voraussetzung, sondern Folge der Rechtfertigung, sie sind Folge einer Entlastung vom ständigen Überlegen, welche Taten erforderlich sein könnten, um sich sein Heil zu verdienen. Die Versuche, die göttliche Gnade und den menschlichen Glaubensakt als Gabe zu verstehen, erscheinen daher den Kern der reformatorischen Botschaft zu verfehlen.

Auch der Versuch, die Kategorie der „Anerkennung“ zu nutzen, um die Radikalität der Rechtfertigungs-idee, also die grundlegende Passivität des Menschen, nicht denken zu müssen (Hoffmann 2013), führt nur zu einer anderen Version des Reziprozitätsgedankens. Das Konzept der Anerkennung, das heute vor allem vom Frankfurter Philosophen Axel Honneth in Anlehnung an Hegel vertreten wird (Honneth 2011),



entfaltet einen Begriff sozialer Freiheit, in dem die Gegenseitigkeit gar ein Höchstmaß erreicht. Jede freie Handlung ist bereits im Fall der Realisierung sozialer Freiheit so ausgerichtet, dass sie dem ebenso freiheitlichen Handeln der Anderen jenen Raum bietet, den diese und der Handelnde selbst benötigen. Ein anderer Frankfurter Philosoph und politischer Theoretiker, Rainer Forst, hat ohne Bezugnahme auf theologische Überlegungen ein „Recht auf Rechtfertigung“ (Forst 2007) als grundlegendstes Recht aller Rechte

postuliert, um klarzustellen, dass alle Verhältnisse sich so begründen lassen müssen, dass diese Rechtfertigung gegenüber allen Bestand haben kann und daher allgemein und reziprok geteilt werden kann. Diese moderne philosophische Theorie der Rechtfertigung fordert ebenfalls ein Höchstmaß an Reziprozität – auf der Ebene der Begründungen. Dagegen ist die reformatorische Rechtfertigung eine solche, die die Grund-Losigkeit, die Nichtbegründbarkeit und Nicht-Begründungsbedürftigkeit der Rechtfertigung jedes



einzelnen Menschen betont. Nichts wäre schlechter zu begründen als die Gnade Gottes, denn jede Begründung müsste auf ein Handeln und Sein des Menschen eingehen, das von Sünde geprägt ist.

Göttliche Gnade ist einseitige, souveräne Gabe ohne jede Form der Reziprozität, ohne Verpflichtung auf eine Gegengabe. Mit *sola gratia* ist impliziert, dass der Mensch gerechtfertigt ist ohne seine aktive Mitwirkung (auch ohne antwortenden Glaubensakt) und ohne irgendeine Vorleistung. Gnade ist weder zu erwirken noch zu verwirken. Die gänzliche Passivität des Menschen in der Rechtfertigungslehre ist mithin weit entfernt von einem Geben, Nehmen und Wiedergeben, von Beziehungen der Wechselseitigkeit oder gar des Miteinanders. Auch der Glaube ist nicht eine menschliche Entscheidung oder gar Leistung. Der Glaube ist ein Geschenk Gottes, eine Beteiligung an dem Überfluss, den Gottes Gnade darstellt. Das Nicht-Mitwirken des Menschen an Gottes Gnade, der Verzicht auf jede Gegenleistung, selbst noch die des Empfangens der Gnade, ist von Ingolf U. Dalferth in seinem Buch „Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des

Menschen“ (2011) deutlich gemacht worden. Das reine Geschenk der Rechtfertigung ohne Mitwirkung des Menschen und die Ferne göttlicher Gnade zu jeder Idee der Leistung sind Grundlagen eines gerade nicht auf Wechselseitigkeit beruhenden Verständnisses von Gerechtigkeit: „Gottes Gnade ist völlig umsonst...“ (Dalferth 2011: 125).

## Rechtfertigung als Leitbild einer christlichen Sozialethik?

Trotz der theologischen Zentralstellung der Rechtfertigungslehre gründen viele Entwürfe protestantischer Sozialethik nicht auf diesem Grundgedanken. Zu groß scheint der Abstand zwischen dem Modell göttlicher Gerechtigkeit und der den Menschen möglichen Gerechtigkeit zu sein. Oft sind andere Wege begangen worden. Einige Sozialethiken stützen sich auf die Ordnung der von Gott geschaffenen Lebensbereiche oder gesellschaftlichen Sphären der Lebensführung. Familie, Ökonomie und Staat bilden dann Gegenstände sozialetischen Denkens, die auf die Sicherung dieser Ordnung auf Erden gerichtet sind. Maßstab sind auch nicht die Bergpredigt oder die Forderungen der Propheten nach Überwindung der Ungerechtigkeit. Die Erhaltung irdischer Ordnungen in den jeweiligen Strukturen wird hier oft zum Maßstab des ethisch Richtigen. Liest man ältere Sozialethiken, wird die Zeitgebundenheit und Ausrichtung dieser Ethiken am jeweiligen Status Quo sehr deutlich.

Neuere Sozialethiken folgen eher den etablierten philosophischen Ethiken (z.B. Meireis 2015) und geben einzelnen Begriffen eine christliche Tönung, ohne einen aus der Theologie hergeleiteten Zugang zur ethischen Gestaltung und Beurteilung gesellschaftlicher Ordnungen anzubieten. So wird die weltweite Diskussion zur Gerechtigkeitstheorie rezipiert und zu eigenen Entwürfen weiterentwickelt. So hat Peter Dabrock (2012) in einer umfassenden Studie den Begriff der „Befähigungsgerechtigkeit“ basierend auf den Theorien des indischen Nobelpreisträgers für Wirtschaftswissenschaft Amartya Sen und der amerikanischen Philosophin Martha Nussbaum zum Anker einer Sozialethik erhoben. Aber eine in sich geschlossene Sozialethik direkt aus dem theologischen Kernbestand des Protestantismus heraus liegt wohl bisher nicht vor.

Die katholische Sozialethik erscheint in der Öffentlichkeit meist als sichtbarer und auch als kohärenter als die evangelische Sozialethik. Mit dem Begriffspaar von „Solidarität und Subsidiarität“ hat sie auch (sozial-)politisch wirksame Kriterien geliefert. Sie beruht aber

gerade nicht auf Kernelementen der katholischen Theologie, sondern ist als eine Fortentwicklung des Naturrechts entstanden, das eine für alle Menschen verständliche und verbindliche Lehre sein soll, mit-hin gerade nicht an Elemente der katholischen Dogmatik anknüpft (Möhring-Hesse 2013). Eine derartige Anbindung an das Denkmodell des Naturrechts ist auch in der evangelischen Sozialethik erwogen worden, hat sich aber aufgrund der ethisch recht beliebig aufladbaren „Natur“ als Begründungskategorie nicht durchsetzen können (Huber 1996: 102-106).

Eine theologisch rückgebundene Ethik, also aus der Bibelinterpretation gewonnene Ethik, ist in ihren Aussagemöglichkeiten weitaus gebundener als eine dem Naturrecht oder den aktuellen Moralphilosophien folgende Sozialethik. Folgte man der Zentralstellung der Rechtfertigungslehre, müsste es möglich sein, eine protestantische Sozialethik in Anknüpfung an den Rechtfertigungsgedanken zu entfalten. Ist also eine Sozialethik als normative Anleitung für ein Handeln in modernen Gesellschaften denkbar, die sich auf die Rechtfertigungslehre stützt?

Der Rückgriff auf die Rechtfertigungslehre erschwert zunächst Antworten auf sozialetische Fragen. Schließlich ist die Konzeption der Gott-Mensch-Beziehung nicht direkt auf die Mensch-Mensch-Beziehung umzusetzen, ohne die Idee der Göttlichkeit zu zerstören. Es wäre die Anmaßung einer Selbstvergottung, Gottes Gerechtigkeit unmittelbar nachahmen zu wollen. Eine direkte Übertragung verbietet sich. Die theologische Frage nach der Möglichkeit einer weltlichen Gerechtigkeit nach dem Bild göttlicher Gerechtigkeit muss zunächst negativ beantwortet werden. In den Worten Eberhard Jüngels: „... dass unser menschliches Tun also auf keinen Fall und in keiner Weise irgendeine Fortsetzung des göttlichen Handelns sein kann, davon hat jede evangelische Ethik, die diesen Namen verdient, auszugehen. Dem göttlichen Handeln entspricht unmittelbar nur das von ihm selbst geschaffene menschliche Sein. Unser tätiges Bemühen um weltliche Gerechtigkeit kann dem göttlichen Handeln immer nur mittelbar entsprechen.“ (Jüngel 2006: 230)

Ebenso verbietet sich aber auch eine strikte Trennung der Sphären: hier die Sphäre der Gott-Mensch-

Beziehung als Sphäre der Liebe, dort die Sphäre der Gerechtigkeit unter Menschen nach dem Maßstab des *Suum Cuique* und der Tausch- und Leistungsäquivalenz. Diese Entgegensetzung von Liebe (verstanden als göttliche Liebe, *Agápe*) einerseits und irdischer Gerechtigkeit und Liebe (*Eros*, Nygren 1930) andererseits verfehlt nach heute vorherrschender Interpretation die evangelische Botschaft. Gerechtigkeit und Liebe stehen in einer harmonischen Beziehung zueinander und sind einander nicht entgegensetzen (Woltersdorff 2015). Göttliche Liebe und die Anforderung zu Nächsten- und Feindesliebe sind nicht und sollen nicht ohne Bedeutung für das Leben in der Gesellschaft sein.

Es muss mithin eine indirekte Wirksamkeit der Vorstellung der Gerechtigkeit Gottes geben, um der Rechtfertigungslehre eine Bedeutung für die Sozialethik zu geben. Die Sozialität des Menschen muss aus seiner Beziehung zu Gott verstanden werden, so dass menschliche Nächsten- und Feindesliebe etwas mit- und aufnehmen, was in Gottes Gerechtigkeit angezeigt ist. Um diesen Übergang von Rechtfertigung zur Gestalt der Gerechtigkeit unter Menschen näher

zu bestimmen, kann folgende Formulierung hilfreich sein: Gottes „Wort gehört zu haben, führt dann also zur Wiederherstellung der Gemeinschaft auch mit anderen, und wir handeln analog zu seiner Gnade oder versuchen dies wenigstens.“ (Rawls 2010: 291) „Analog zu seiner Gnade“ – das ist die zentrale Formel, die John Rawls, der 2002 verstorbene bedeutende Theoretiker der Gerechtigkeit, in seiner noch theologisch ausgerichteten Senior Thesis aus dem Jahre 1942 unter dem Titel „A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith“ aufgestellt hat (Rawls 2009, dt. 2010). Die Formel ‚Analog zu Gottes Gnade‘ kann nur in dem Sinne verstanden werden, dass es Strukturen göttlicher Gerechtigkeit gibt, die auch in einem Modell menschlicher Gerechtigkeit wirksam werden könnten. Die Figur des Analogon ist in der protestantischen Theologie breit diskutiert worden (zur Übersicht: Huber 1996: 150-151). Für den Menschen als Sünder und Fehlbaren, immer Scheiternden kann es nur beim Versuch bleiben, sich an dieser Analogie zu orientieren. Es kann aber ein ständiger, trotz des Scheiterns und der Verfehlungen fortgesetzter Versuch der Annäherung an nicht-reziprokes, rechtfertigungsanaloges Handeln werden.

## Individuelle Tugenden und gerechte Institutionen

Die Annäherung an rechtfertigungsanaloges Handeln wird jedoch meist individualethisch gedacht. Es sei Aufgabe des Einzelnen, in seinem Handeln sich an der Norm einer rechtfertigungsanalog gedachten Nächsten- und Feindesliebe zu orientieren. Die Feindesliebe verkörpert dabei die klare Einseitigkeit und Aufgabe der Reziprozität in äußerster Zuspitzung: „Wer dich bittet, dem gib; und wer dir das Deine nimmt, von dem fordere es nicht zurück.“ (Lk 6,30) Der Einzelne muss die „Tugend“ der Nächsten- und Feindesliebe erlernen, er muss sich diesem Normensystem entsprechend verhalten und Barmherzigkeit üben. Darunter wird dann meist ein selbstloses, altruistisches Verhalten verstanden, das sich auf gegenleistunglose Hilfe in allen Situationen der Not einstellt.

Schnell ist dann folgende Kritik bei der Hand: Eine Forderung nach derart tugendhaftem Handeln überfordere den Einzelnen und werde angesichts der vielfältigen Nöte der Menschen in aller Welt schlicht un-

lebbar: Wir können schlicht nicht überall den barmherzigen Samariter verkörpern, die Anlässe für Hilfe sind zu zahlreich, um ihnen individuell gerecht werden zu können. Geht ein rechtfertigungsanaloges Handeln in derartiger Tugendethik auf, fördert sie einen moralischen Leistungsdruck, dem der Einzelne kaum standhalten kann. Die Freisetzung zu guten Taten wird überdeckt von einer letztlich überfordernden Ethik der permanenten Hilfstätigkeit. Nächstenliebe als selbstloses, rein altruistisches Verhalten zu verstehen, ist zudem eine verengte, weil selbstverleugnende Sicht (vgl. Klein 2010). Mit den Worten Wolfgang Huber: „In der Verkündigung Jesu dagegen ist die Liebe gerade in dem Sinn umfassend gedacht, dass sie die Annahme des eigenen Selbst nicht aus-, sondern einschließt.“ (Huber 1996: 240) Aber auch bei Korrektur eines überzogenen, selbstverneinenden Verständnisses von Nächstenliebe erdrückt eine Ethik, die die ganze Last des Rechtfertigungsanalogen auf das Individuum legt, die befreiende Kraft des Evangeliums. Daher darf Nächstenliebe nicht allein als Leitlinie individuellen Handelns verstanden werden. Die Tat des barmherzigen Samariters

kann aber durchaus auch Leitbild sein für die Gestaltung sozialer Ordnung, in der Hilfe institutionell gesichert ist, in der die sozialen Ordnungen allen als Hilfeeinrichtung dienen, so dass es seltener des individuellen Eingriffes bedarf.

Nächstenliebe muss auch als Prinzip der Gestaltung gesellschaftlicher Institutionen gelten können. Was kann das aber heißen, Nächstenliebe als sozialetische Leitlinie auf der Ebene der gesellschaftlichen Institutionen von der Familie und Partnerschaft bis zu Marktwirtschaft und Staat, zu Weltökonomie und dem Zusammenleben der Völker anzusehen? Auch hier ist die Formulierung „analog zu Gottes Gnaden“ zu Rate zu ziehen. Die Aufgabe einer theologisch-sozialetischen Beschäftigung mit institutionellen Ordnungen könnte darin bestehen, institutionelle Elemente oder Institutionsformen aufzuspüren, die in Richtung Nicht-Reziprozität weisen. Es lässt sich dann von nicht-reziproker institutioneller Gerechtigkeit sprechen, weil in der von John Rawls begründeten Tradition Gerechtigkeit als das wichtigste Merkmal von Institutionen gilt. Sozialetik wäre dann eine Institutionenethik der Nicht-Reziprozität.

Die gesuchte Form der institutionellen Nicht-Wechselseitigkeit ist allerdings genau zu unterscheiden von allen Formen der Beherrschung, der Gewaltausübung, der Unterdrückung, der Ausbeutung und des asymmetrischen Umgangs miteinander. Wechselseitigkeit als normative Idee zieht ihre Kraft daraus, dass noch nicht einmal basale Reziprozität gegeben ist: Der ökonomische Warenverkehr entspricht nicht den Grundsätzen der Äquivalenz, die politischen Verhältnisse sind von Machtasymmetrien gekennzeichnet und die Ausübung von Herrschaft über andere Personen ist noch alltägliches Geschehen. Institutionen, die hier ein höheres Maß an Wechselseitigkeit erreichen, verdienen daher Unterstützung. Die Nicht-Reziprozität, die sich in Herrschaft und Ausbeutung, Diskriminierung und Machtausübung zeigt, ist eine „nehmende“, beherrschende Nicht-Reziprozität. Die am Rechtfertigungsgedanken gewonnene Idee einer Sozialetik ist dagegen die einer „gebenden“ nicht-reziproken Gerechtigkeit.





## Rechtfertigung und Sozialpolitik

Sozialethik betrachtet die gesamte Breite gesellschaftlichen und politischen Geschehens. Die evangelische Sozialethik ist an der Entstehung der Formel von der „sozialen Marktwirtschaft“ und der damit verbundenen Ordnungsphilosophie beteiligt gewesen und hat sich mit der Frage des Staat-Markt-Verhältnisses grundlegend beschäftigt (Bedford-Strohm et al. 2010, insbesondere Jähnichen 2010). Gerade in den beiden letzten Jahrzehnten ist der Sozialpolitik aber eine herausgehobene Position zugekommen. Sie ist explizit auf die Aufgaben der Armutsbekämpfung, der Milderung von Ungleichheiten, dem Ausgleich von Risiken und der Schaffung von mehr Gerechtigkeit ausgerichtet. Das macht sie in einer Zeit wachsender sozialer Ungleichheit öffentlich bedeutsamer. Entsprechend hat sich die EKD in Denkschriften und in gemeinsamen Stellungnahmen mit der Deutschen Bischofskonferenz gerade zu Fragen der Sozialpolitik ausführlich geäußert (u.a. EKD 1997, 2006, 2014b). Wenn sich irgendwo der Anspruch auf Gerechtigkeit von Institutionen

realisieren muss, dann sicherlich auf dem Gebiet der Sozialpolitik. Daher wird im Folgenden Sozialpolitik exemplarisch untersucht: Was bedeutet eine aus dem Geist des Rechtfertigungsanalogen entfaltete Sozialethik für den Bereich der Sozialpolitik?

Es wird dabei nicht betrachtet, welche Konsequenzen sich für das je individuelle Handeln angesichts konkreter Not und Armut ergeben, welche Aufgaben Christen in ihrer Gemeinde und in der Zivilgesellschaft übernehmen können (dazu: Eurich et.al. 2011; Wegner 2016) und welche Formen des Engagements angesichts der Notlage vieler Menschen hier und weltweit angemessen sind. Nächstenliebe ist und bleibt – in den ihr notwendig gesetzten Grenzen und Beschränkungen – immer auch eine individuelle Tugend. Hier wird jedoch nur die institutionelle Seite betrachtet: die staatlich initiierten Formen der sozialen Sicherung und der sozialen Dienste am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland.

Der deutsche Sozialstaat beruht ganz entscheidend auf den Sozialversicherungen: der Krankenversicherung,

der Rentenversicherung, der Unfall-, der Arbeitslosen- und der Pflegeversicherung. In aller Regel stehen dabei Sozialversicherungsbeiträgen Leistungen gegenüber. Nur wer in die Versicherungen eingezahlt hat, erhält auch Leistungen. Daher ist Reziprozität der Grundgedanke dieser sozialen Sicherungssysteme: Leistung gegen Gegenleistung. Meist wird das Sozialversicherungssystem zudem aus der Perspektive der gesetzlichen Rentenversicherung interpretiert, in der die Höhe der geleisteten Beiträge auch in engerer Beziehung zu den späteren Rentenzahlungen steht. Diese als Äquivalenzprinzip oder Umsetzung des Leistungsprinzips in der Sozialpolitik bezeichnete Form der Beziehung zwischen Beiträgen und Leistungen ist zwar für die Krankenversicherung nicht gegeben: Hier folgen die Leistungen grundlegend dem Prinzip der notwendigen Erfordernisse zur Diagnostik und Therapie einer Krankheit. Der Gesundheitsbedarf bestimmt hier die Höhe der Leistungen aus der Krankenversicherung ungeachtet der Höhe der vorherigen Beitragszahlung. Auch wenn das System der Sozialversicherungen insgesamt also nicht dem strengen Prinzip der Äquivalenz

oder der „Belohnung der Lebensleistung“ folgt, so ist doch Reziprozität in einer weiter gefassten Bedeutung Grundlage des ganzen Systems. Das Sozialversicherungssystem verlängert die marktwirtschaftliche Logik, wiederum am deutlichsten in der Rentenversicherung in Phasen, in denen kein Erwerbseinkommen bezogen werden kann. Das marktliche Reziprozitäts- und Äquivalenzdenken bestimmt damit auch weite Teile der Sozialpolitik. Entsprechend sind die Bereiche des Sozialstaates, in denen Sozialleistungen ohne Vorleistungen erworben werden können, weit weniger anerkannt. Die Grundsicherung, insbesondere die Grundsicherung für Arbeitssuchende, steht meist unter besonderer Beobachtung. Hier werden Leistungen vergeben an Personen, die keine finanziellen Vorleistungen wie Beiträge entrichtet haben, und zudem ‚im Prinzip‘ als fähig gelten, Einkommen selbst zu verdienen. Sie erhalten, so die Redeweise in der Logik der Reziprozität, „unverdient“ oder „ohne eigene Leistung“ staatliche Unterstützung. Der Druck, jede angebotene Stelle anzunehmen und jede Arbeitsleistung finanziell auf die Grundsicherung anzurechnen, ergibt sich aus dem öffentlichen

Vorrang dieser Leistungslogik, die das Grundsicherungssystem durchbricht. Der deutsche Sozialstaat kennt mithin Bereiche, in denen die Reziprozität nicht streng (im Sinne der Äquivalenz) oder nur in der spezifischen Ausgestaltung der Sozialleistung, aber nicht in deren Berechtigungsgrundlage, oder gar nicht eingehalten ist. Dennoch wird das offizielle politische Selbstverständnis des bundesdeutschen Sozialstaates wie die öffentliche Wahrnehmung dominiert von der Logik der Reziprozität, der Logik von Leistung und Gegenleistung.

Nichts steht einer Sozialethik, die sich am Rechtfertigungdenken orientiert, zunächst ferner als eine am Prinzip der Reziprozität oder gar der Äquivalenz orientierte Sozialpolitik. Wenn der Auftrag lautet, eine gerechtere Welt zu schaffen, in der Reziprozität und Leistung als soziale Leitprinzipien durch eine in den Institutionen selbst verankerte Nächstenliebe zunehmend überwunden werden, dann lassen sich Hinweise auf Prinzipien gewinnen, an denen sich praktische Sozialpolitik in Grundlinien und auf mittlere Perspektive orientieren sollte:

## Soziale Rechte als Menschenrechte

Eine erste Schlussfolgerung besteht darin, dass Menschen soziale Rechte qua Menschsein zustehen. Diese Rechte beruhen nicht auf (Vor-)Leistungen, sie kommen ihnen als Menschen und allein aufgrund ihres Menschseins zu. Die Menschenrechte als Nächsten-Rechte kommen allen Menschen zu. Menschenrechte (aktueller Überblick bei: Croft/Liao/Renzo 2015) sind ein von Menschenhand und -kopf gemachter und daher immer unvollkommener Versuch, jedem Mitmenschen eine Rechtfertigung, ein Gerechtmachen zukommen zu lassen. Menschenrechte betrachten wir als unveräußerlich, sie sind mit dem Menschsein ‚geschenkt‘ und ‚gegeben‘. Sie folgen in dieser Figur der Gegebenheit und der Annahme jedes einzelnen Menschen der Logik des Rechtfertigungsgedankens. Es kann keine Tat, keine Schuld oder keine Sünde geben, die ein Verwirken der Menschenrechte nach sich zöge (anders als bei Bürgerrechten). Menschenrechte sind aber nicht das unmittelbare Resultat christlicher Bestrebungen oder gar des Rechtfertigungsgedankens. In die historische

Entwicklung der Menschenrechtskataloge sind viele politische Strömungen und Traditionen eingegangen. Die Geschichte der Menschenrechte ist eine Geschichte von Kämpfen, in denen christliche Motive eine Treibkraft waren, aber auch Kirchen als Gegner der Menschenrechte aufgetreten sind. Und wenn es auch Theorien gibt, die darlegen, dass eine Begründung der Menschenrechte letztlich nur aus christlichem Glauben möglich ist (Wolterstorff 2008), so soll von der Frage der bestmöglichen Grundlegung der Menschenrechte hier nichts abhängen (als Übersicht: Huber 1996: 293-298). Menschenrechte sind jedenfalls in ihrer grundlegenden Ausrichtung als eine Art zwischenmenschliche Analogiebildung zu verstehen. Wir fehlbaren Menschen geben uns in den Menschenrechten untereinander den Status von Rechtsträgern – ganz umsonst, ohne Ansehen der Person und ohne Rücksicht auf Verdienste und Verschulden. Da es sich aber um eine Konstruktion von Menschen für Menschen handelt, sind die Kataloge der Menschenrechte unabgeschlossen und unabschließbar. Ihre jeweilige Form wird bestimmt von den historischen Umständen und den jeweils wirk-

samen politischen und moralischen Traditionen. Aus christlicher Perspektive kann die Güte des jeweiligen Katalogs an Menschenrechten gemessen werden an dem Ausmaß der Anstrengungen, analog zur Gottesliebe, analog zur göttlichen Gerechtigkeit ein System zwischen den Menschen aufzubauen, das wirklich umfassend ist. So ist auch angesichts des biblischen Stellenwertes des Vorrangs der Armen und Beladenen ein Menschenrechtssystem kaum umfassend, das keine oder wenige soziale Rechte kennt oder deren Anwendungsmöglichkeiten stark einschränkt. Die Orientierung an Nicht-Reziprozität in menschlichen Beziehungen als Versuch der Analogiebildung zu göttlicher Liebe und Gerechtigkeit kann als Prüfstein und Kritikinstanz des jeweils erreichten Standes der Menschenrechtsentfaltung und der daraus folgenden Sozialpolitik fungieren. Die christliche Idee der Rechtfertigung als Nicht-Reziprozität unterstützt das Menschenrechtsdenken in der Sozialpolitik und als Basis der Sozialpolitik. So könnte ein Menschenrecht auf Einkommen in einer geldbestimmten Gesellschaftswelt eine bedenkenswerte Erweiterung des bestehenden Menschenrechtskataloges

auf dem Gebiet des Sozialen sein, auch um das Menschenwürdegebot materiell zu konkretisieren. Das Bundesverfassungsgericht hat einen solchen Konkretisierungsschritt mit dem Recht auf ein soziokulturelles Existenzminimum aus dem deutschen Grundgesetz herausgearbeitet. In diese Richtung weist auch eine protestantische Sozialethik. Der Grundgedanke der Rechtfertigung, eine nicht von Leistungen, seien es Vor- oder Gegenleistungen, bestimmte Beziehung zwischen Gott und Mensch zu denken, nimmt für zwischenmenschliche Beziehungen, die nur eine unvollkommene Analogie darstellen können, die Form von universellen sozialen Rechten an.

## Inklusion

Die sozialen Rechte stehen allen zu und sind von allen einforderbar. Sie durch eine Sozialpolitik zu erfüllen, die erst wirksam wird, wenn Notlagen oder Benachteiligungen bereits eingetreten sind, ist jedoch nur die zweitbeste Möglichkeit. Gar nicht erst Risiken oder Problemlagen auftreten zu lassen, wäre sicherlich vorzuziehen. Eine solche Politik der institutionellen Prävention kann unter einem weit verstandenen Begriff „Inklusion“ gefasst werden. Inklusion wird allerdings in vielfältigen Bedeutungsvarianten gebraucht. Inklusion kann in der Nachfolge des Soziologen Niklas Luhmann (1995) die Einbeziehung aller Gesellschaftsmitglieder in alle gesellschaftlichen Teilbereiche meinen. Das kann als Ausdruck der modernen Funktionsteilung gelten oder bedeuten, dass Menschen in allen Bereichen der Gesellschaft Mitagierende sind. Etwas emphatischer verstanden, kann auch die gleichberechtigte Mitwirkung aller Gesellschaftsmitglieder in Politik, Ökonomie und Kultur mit Inklusion bezeichnet werden, dann bekommt der Begriff einen stärker egalitären und demokratischen Charakter. Im Zuge der UN-

Behindertenrechtskonvention und ihrer Umsetzung in der Bundesrepublik Deutschland wird Inklusion als Leitbegriff der Behindertenpolitik verstanden (grundlegend: Eurich 2008). Insbesondere die schulische Inklusion hat große öffentliche Aufmerksamkeit erzeugt und das Bild von Inklusion geprägt. Es entfalten sich aber zunehmend Überlegungen, die Inklusion als Leitbild aller Sozialpolitik zu verstehen (Nullmeier 2015). Inklusion heißt dann, dass alle gesellschaftlichen Institutionen: Schulen, Universitäten, Betriebe, Läden, Museen und Ämter sich so ändern müssen, dass in ihnen jede Person, welche Beeinträchtigung oder Sondereigenschaft ihn oder sie auch aus Sicht vieler kennzeichnen mag, teilhaben kann. Die volle und wirksame Teilhabe an und in allen gesellschaftlichen Institutionen soll dadurch geschaffen werden, dass alle potentiellen Barrieren für Teilhabe, nicht nur bauliche, Schritt für Schritt beseitigt werden. Nicht nur Behinderung, also „langfristige



körperliche, seelische, geistige oder Sinnesbeeinträchtigungen“, sondern jede Form von ‚Besonderung‘ ist als Anlass von Ausschluss und fehlendem Zugang zu beachten: Es ist all das zusätzlich zur Behinderung zu nennen, was an personenbezogenen Merkmalen und Orientierungen zu gesellschaftlichen Teilhabenschwierigkeiten führen kann, also mindestens Geschlecht, Klasse, Rasse, Einkommens- oder Vermögenssituation, Bildungsgrad, Alter, ethnische Herkunft, Religion, sexuelle Orientierung, Weltanschauung, Gesundheitszustand, Familienstand.

Inklusion bedeutet Teilhabe (dazu: EKD 2006 „Gerechte Teilhabe“) für alle an und in allen gesellschaftlichen Feldern. Teilhabe ist dann gegeben, wenn aus dem Zusammenspiel von institutionellen Strukturen und beliebigen Merkmalen einer Person gerade keine besondere Belastung für diese Person entsteht. Inklusion heißt dann: Abbau jeder institutionellen Diskriminierung. ‚Barrieren‘ sind alle gesellschaftlichen Strukturen, die bei Vorliegen eines oder mehrerer der genannten Merkmale volle und wirksame Teilhabe verhindern. Der wesentliche Punkt: Es ist nicht Aufgabe

der Personengruppe, die Merkmale, die sich als Teilhabehindernisse erweisen, aufzuheben und sich zu integrieren, es ist auch nicht allein Aufgabe eines sozialstaatlichen Zusatzsystems, Ausgleichsmaßnahmen vorzunehmen, um Teilhabe durch Transfers, Werkstätten und soziale Dienste zu ermöglichen – es ist vielmehr Aufgabe der Institutionen, von sich aus Barrieren zu beseitigen und selbst – in der Institution – den Ausgleich vorzunehmen, den bisher Sozialpolitik durch zusätzliche Einrichtungen oder Regelungen übernommen hatte. Wenn Einkommensarmut zur Exklusion aus dem kulturellen Feld führt, sind die Kulturinstitutionen zu reformieren, die eine kulturelle Teilhabe an bestimmte Einkommen binden. Wenn ein geringerer Bildungsgrad Teilhabe am Produktionssystem verhindert, dann sind in den Betrieben, die eher danach streben, zu „Olympiamannschaften“ hochleistungsfähiger Unter-50-Jähriger zu werden, Arbeitsplätze zu schaffen, die auch für diese Personengruppe Teilhabe und Mitwirkung schaffen. Inklusiver Sozialpolitik verlagert die Aufgabe der Sozialpolitik zurück in die gesellschaftlichen Primärsysteme, die Institutionen und Organisationen

von Staat, Wirtschaft und Kultur. Das ist eine riesige Aufgabe, die sicherlich nicht kurzfristig zu bewältigen ist. Inklusion in diesem umfassenden und radikalen Sinne bildet aber eine sozialpolitische Leitlinie und spiegelt den Auftrag wieder, dass jeder und jede angenommen werden soll – unabhängig von Leistung, Geschick, Unglück und welchen ‚Besonderheiten‘ auch immer.

## Sozialpolitik der Bedingungslosigkeit

Das Wort „bedingungslos“ tritt in der aktuellen sozialpolitischen Debatte vor allem in den Forderungen nach einem „bedingungslosen Grundeinkommen“ auf. Darunter wird meist eine ohne jede Vorleistung erfolgende monatliche Zahlung an alle WohnbürgerInnen mindestens in der Höhe des soziokulturellen Existenzminimums gefasst (systematische Übersicht: Vanderborght/Van Parijs 2005). Modelle eines bedingungslosen Grundeinkommens (bGE) gibt es viele, sie reichen von wirtschaftsliberalen Positionen, die mit dem bGE eine Verringerung staatlicher Bürokratie erreichen wollen sowie einen generellen Rückzug des Staa-

tes (weil viele andere Sozialleistungen mit der Einführung fortfallen sollen) bis zu linksalternativen Positionen, die Zeit und eine materielle Basis für die Ausübung von sinnvollen Tätigkeiten eigener Wahl schaffen wollen. Welche Wirkungen die Einführung eines bGE innerhalb des jetzigen Systems von Marktwirtschaft und sozialer Sicherung haben würde, ist hoch umstritten. Es kann wie ein Kombilohn wirken und damit nur Kosten gesellschaftlich verlagern, es kann den Anfang einer neuen Grundsicherungspolitik ohne Bedürftigkeitsprüfungen und Gang zum Jobcenter darstellen. Sicherlich ist auch die Frage, ob unter Bedingungen von ArbeitnehmerInnen- und BürgerInnenfreizügigkeit innerhalb der EU und der Not vieler Menschen im Nahen Osten und Afrika eine solche Sozialleistung überhaupt denkbar ist. So kann es nicht um ein Ja oder Nein zu der Forderung nach einem bGE gehen. Vielmehr ist die Idee der Bedingungslosigkeit eine Leitlinie, die – vor aller Bewältigung praktischer Probleme – gut begründet werden kann. Denn ein bedingungsloses Grundeinkommen realisiert ein Menschenrecht auf Einkommen, das in einer Gesellschaft, in der fast alles auf



Einkommen und Vermögen beruht, ein selbstverständliches Element eines Katalogs sozialer Rechte sein sollte. Aber Bedingungslosigkeit lässt sich nicht nur auf dem Gebiet der Geldleistungen denken. Bedingungslos kann auch die kostenfreie öffentliche Bereitstellung von Dienstleistungen und Gütern genannt werden. Der etwas technische Begriff, den die Finanzwissenschaft für diese Gütergruppe entwickelt hat, öffentliche Güter, gibt keinen angemessenen Eindruck von der sozialpolitischen Bedeutung, was eine öffentliche Bereitstellung für jeden ohne direkte Nutzungskosten bedeutet. Sie stellt eine Form öffentlicher Freiheit dar (zum Freiheitsbegriff aus protestantischer und philosophischer Perspektive: Laube 2014) und bietet zumindest die Chance zu Inklusion und Diskriminierungsfreiheit. Ein kostenfreier Kindergartenplatz ist ebenso wie eine öffentliche Strasse ein öffentlicher Freiheitsgewinn und eine auf Gleichheit für alle ausgerichtete Maßnahme. Der Zugang ist nicht beschränkt, auch nicht durch die verfügbaren Einkommen. Zwar kosten all diese öffentlichen Güter und Dienstleistungen etwas, aber von der Zahlung der entsprechenden Steuern wird die

Nutzung dieser Güter gerade nicht abhängig gemacht. Öffentliche Sozialgüter sind daher eine weitere Form, die eine rechtfertigungsanalog gedachte Sozialpolitik annehmen kann.



## Fazit

Viele Bedingungen sind zu beachten, wenn eine sozialpolitische Reform Erfolg haben und eine Wirkung erzielen soll. Daher sind vielerlei Umstände zu bedenken, wenn konkrete Reformvorschläge vorgelegt werden. Solche Vorschläge und Forderungen können nicht direkt aus der Analogie zur Rechtfertigung hergeleitet werden. Aber es können aus den Grundüberlegungen der Rechtfertigungslehre auf sehr grundlegender Ebene Leitlinien und Prinzipien entwickelt werden, die in Diskussionen in der Kirche und in der Öffentlichkeit sicher überprüft, weiterentwickelt, modifiziert oder vielleicht auch wieder verworfen werden müssen. Wenn diese abstrakteren Leitlinien illustriert werden anhand praxisnäherer Beispiele und Reformvorschläge, dann darf die Diskussion der Prinzipien nicht mit diesen Einzelforderungen verwechselt werden, die immer auch vor dem Hintergrund ihrer praktischen Funktionsfähigkeit in einem spezifischen Kontext beurteilt werden müssen. So weit kann und darf ein theologisches Theorem, die christliche Glaubensüberzeugung, nicht reichen, dass sie einen bestimmten Vorschlag

in einer ganz konkreten Situation als allein theologisch begründbar und richtig hält. Doch bei allen Einschränkungen: Die Rechtfertigung als Kernmoment des protestantischen Glaubens, ist in ihrem radikalen Gedanken des „Umsonst“, der Abkehr von jeder Reziprozität und Leistungsgerechtigkeit, sicherlich nicht ohne Konsequenz für die Art und Weise, wie in der Gesellschaft für sozialpolitische Veränderungen gestritten wird.

## Literatur

- Adloff, Frank/Mau, Steffen (Hrsg.) (2005): Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität, Frankfurt a.M., New York: Campus.
- Barth, Karl (1998): Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde. Evangelium und Gesetz, Zürich: Theologischer Verlag.
- Bedford-Strohm, Heinrich/Jähnichen, Traugott/Reuter, Hans-Richard/Reihls, Sigrid/Wegner, Gerhard (Hrsg.) (2010): Zauberformel Soziale Marktwirtschaft? Jahrbuch Sozialer Protestantismus Band 4, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Croft, Rowan/Liao, S. Matthew/Renzo, Massimo (eds.) (2015): Philosophical Foundations of Human Rights, Oxford: Oxford University Press.
- Dabrock, Peter (2012): Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive. Unter Mitarbeit von Ruth Denkhäus, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Dalferth, Ingolf U. (2011): Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen, Tübingen: Mohr Siebeck.
- EKD (Hrsg.) (1997): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- EKD (Hrsg.) (2006): Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Mit einer Kundgebung der Synode der EKD. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Armut in Deutschland: Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- EKD (Hrsg.) (2014a): Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- EKD (Hrsg.) (2014b): Gemeinsame Verantwortung für eine gerechte Gesellschaft. Initiative des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz für eine erneuerte Wirtschafts- und Sozialordnung, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Eurich, Johannes (2008): Gerechtigkeit für Menschen mit Behinderung. Ethische Reflexionen und sozialpolitische Perspektiven, Frankfurt a.M., New York: Campus.
- Eurich, Johannes/Barth, Florian/Baumann, Klaus/Wegner, Gerhard (Hrsg.) (2011): Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde, Stuttgart: Kohlhammer.
- Flasch, Kurt (2008): Kampfpflätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Forst, Rainer (2007) Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Geißler, Heiner (2015): Was müsste Luther heute sagen? Berlin: Ullstein.

Hénaff, Marcel (2009): *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Hénaff, Marcel (2015): *Gabe, Markt und soziale Gerechtigkeit*, in: Wegner, Gerhard (Hg.), *Die Legitimität des Sozialstaates. Religion – Gender – Neoliberalismus*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 27-59.

Hoffmann, Veronika (2013): *Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe*, Freiburg: Herder.

Holm, Bo Kristian (2006): *Gabe und Geben bei Luther. Das Verhältnis zwischen Reziprozität und reformatorischer Rechtfertigungslehre*, Berlin: de Gruyter.

Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.

Huber, Wolfgang (2006): *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, 3., überarbeitete Auflage, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Jähnichen, Traugott (2010): *Das wirtschaftsethische Profil des sozialen Protestantismus: Zu den gesellschafts- und ordnungspolitischen Grundentscheidungen der Sozialen Marktwirtschaft*, in: Bedford-Strohm, Heinrich/Jähnichen, Traugott/Reuter, Hans-Richard/Reihs, Sigrid/Wegner, Gerhard (Hrsg.), *Zauberformel Soziale Marktwirtschaft? Jahrbuch Sozialer Protestantismus Band 4*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 18-45.

Jüngel, Eberhard (2006): *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, 6. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck.

Klein, Rebekka (2010): *Sozialität als Conditio Humana. Eine interdisziplinäre Untersuchung zur Sozialanthropologie in der experimentellen Ökonomik, Sozialphilosophie und Theologie*, Göttingen: Edition Ruprecht.

Korsch, Dietrich (2005): *Glaube und Rechtfertigung*, in: Beutel, Albrecht (Hrsg.), *Luther Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck, 372-381.

Laube, Martin (Hrsg.) (2014): *Freiheit*, Tübingen. Mohr Siebeck.

Luhmann, Niklas (1995): *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Meireis, Torsten (2015): *Ethik des Sozialen*, in: Huber, Wolfgang/Meireis, Torsten/Reuter, Hans-Richard (Hg.), *Handbuch der Evangelischen Ethik*, München: Beck, 265-329.

Möhring-Hesse, Matthias (2013): *Horch, was kommt von draußen rein? Zur Theologie christlicher Sozialethik im Anschluss an „Gaudium et spes“*, in: Vogt, Markus (Hrsg.), *Theologie der Sozialethik (in Zusammenarbeit mit Ingeborg Gabriel, Arnd Küppers, Peter Schallenberg und Werner Veith)*, Freiburg, Basel, Wien: Herder; 63-91.

Nullmeier, Frank (2015): *Inklusive Sozialpolitik und die Entwicklung des Teilhabegedankens*, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.), *Inklusion: Wege in die Teilhabegesellschaft*, Frankfurt a.M., New York: Campus, 92-104.

Nygren, Anders (1930): Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, 2 Teile, Gütersloh: Evangelischer Verlag.

Rawls, John (2010): Über Sünde, Glaube und Religion, hrsg. von Thomas Nagel, Berlin: Suhrkamp (2009: A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith. With "On My Religion". Edited by Thomas Nagel, Cambridge, London: Harvard University Press).

Schilling, Heinz (2013): Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie. 2., durchgesehene Aufl., München: Beck.

Vanderborght, Yannick/Van Parijs, Philippe (2005): Ein Grundeinkommen für alle? Geschichte und Zukunft eines radikalen Vorschlags, Frankfurt a.M, New York: Campus.

Walser, Martin (2012): Über Rechtfertigung, eine Versuchung, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Wegner, Gerhard 2016: Religiöse Kommunikation und soziales Engagement. Die Zukunft des liberalen Paradigmas, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Wolterstorff, Nicholas 2008: Justice. Rights and Wrongs, Princeton, Oxford: Princeton University Press.

Wolterstorff, Nicholas 2015: Justice in Love. Now with a New Preface, Grand Rapids (MI), Cambridge (UK): William B. Eerdmans Publishing.



## Bestellung per e-Mail

Senden Sie uns eine e-Mail: [info@si-ekd.de](mailto:info@si-ekd.de)  
und geben Sie bitte Namen und Menge der  
Broschüren an, die Sie bestellen möchten.

### Erhältlich sind weiterhin folgende Broschüren (Auswahl):



#### Nachhaltigkeit

Jörg Hübner  
2,95 € (zzgl. Porto)



#### Soziale Marktwirtschaft

Traugott Jähnichen  
2,95 € (zzgl. Porto)



#### Genossen- schaften

Michael Klein  
2,95 € (zzgl. Porto)



#### Geld

Gustav Horn  
22,95 € (zzgl. Porto)



#### Wirtschaftsethik

Josef Wieland  
2,95 € (zzgl. Porto)



#### Gerechtigkeit

Ulrich Lilie / Ingolf  
Hübner  
2,95 € (zzgl. Porto)

Sie haben Fragen zur Bestellung? – Telefon: 0511-55474110



## **Rabatt**

Ab 10 Broschüren  
(auch verschiedene)  
je Exemplar  
**nur 1,95**



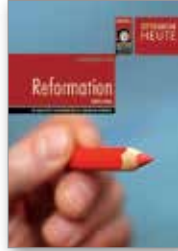
**Liberalismus**  
Michael Hüther  
2,95 € (zzgl. Porto)



**Revolution**  
Hans-Jürgen Goertz  
2,95 € (zzgl. Porto)



**Religion**  
Margot Käßmann  
2,95 € (zzgl. Porto)



**Reformation**  
Gunther Schendel  
2,95 € (zzgl. Porto)



**Liebe**  
Gerhard Wegner  
2,95 € (zzgl. Porto)



**Beruf**  
Gerhard Wegner  
2,95 € (zzgl. Porto)

SOZIALWISSENSCHAFTLICHES  
INSTITUT

der Evangelischen Kirche in Deutschland 

Sozialwissenschaftliches Institut der EKD (SI)  
Arnswaldstraße 6  
30159 Hannover  
Telefon: 0511/554741-0  
e-mail: [info@si-ekd.de](mailto:info@si-ekd.de)  
[www.si-ekd.de](http://www.si-ekd.de)

*Stiftung*  
**Sozialer Protestantismus**

Stiftung Sozialer Protestantismus  
Schlossstraße 2  
57520 Friedewald  
Telefon: 02743/9236-0  
e-mail: [info@ssp-friedewald.de](mailto:info@ssp-friedewald.de)  
[www.stiftung-sozialer-protestantismus.de](http://www.stiftung-sozialer-protestantismus.de)