

Von der christlichen Kritik an beziehungsvergessenen Gerechtigkeitstheorien

Unsere Zeit wird in späteren Geschichtsbüchern wohl kaum dafür gelobt werden, dass sie dazu beigetragen hätte, ungerechte soziale Verhältnisse in maßgeblicher Weise abzubauen. Im Gegenteil: Fortdauernde geopolitische Konflikte, die absolute Armut von noch immer 800 Mio. Menschen, Solidaritätskrisen zwischen den Mitgliedsstaaten der Europäischen Union sowie fest gefügte Exklusionsmuster innerhalb Deutschlands sind deutliche Zeugen dafür, dass die in unseren westlichen Gesellschaften vorherrschenden Vorstellungen von Gerechtigkeit uns offensichtlich *nicht* dazu befähigen, empfundenen Ungerechtigkeiten wirksam zu begegnen. – Obwohl die heute vielfach erlebbare Intensivierung wirtschaftlicher Globalisierung nach dem Aufbau übergeordneter, transnationaler Regelungs- und Governance-Institutionen verlangt und obwohl es für den erfolgreichen Aufbau solcher Institutionen auf formeller Ebene bekanntermaßen eines zunehmenden Maßes an Verbundenheit, Empathie und Verantwortungsbewusstsein auf informeller Ebene bedarf, ist genau davon wenig zu spüren. Im Gegenteil: Sowohl die aktuellen politischen Entwicklungen in vielen westlichen Länder als auch die philosophische Reflexion eben dieser Entwicklungen (etwa in Charles Taylor's *A Secular Age*) zeigen, dass unsere Maßstäbe für »gerecht« und »ungerecht« bzw. »fair« und »unfair« sich zunehmend mehr an den Nutzeninteressen der Einzelnen bzw. der einzelnen Länder orientieren, anstatt das gemeinsame Wohl aller zu beachten. Zugleich spielt das Ziel mithilfe von Gerechtigkeitserwägungen die Verbundenheit mit anderen Menschen zu stärken und den Kreis dieser Verbundenheit auszuweiten, eine immer geringere Rolle.

In diesem Artikel möchte ich vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen die zentrale These entfalten, dass ein biblisch-theologisch fundiertes, christlich-sozialethisches Gerechtigkeitsverständnis all denen zur Inspirations- und Kraftquelle werden kann, die ein umfassenderen Gerechtigkeitsverständnis

Rauhut, Andreas, geb. 1982 in Hamburg, ev. Theologe; Studium in Kiel, Gießen, Leuven, Erfurt und Berlin; wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl CSW der kath.-theol. Fakultät in Erfurt: Forschung im Bereich globaler Gerechtigkeit, interkultureller Ethik, Sozialstaatsreformen und Migrationsethik. Aktuell: Vikar der ev. Kirche (EKBO) und Research Associate University of Johannesburg.

GND: 1077824955

DOI: [10.18156/eug-2-2017-art-4](https://doi.org/10.18156/eug-2-2017-art-4)

suchen: ein Gerechtigkeitsverständnis, das seine Forderungen und Motivationen intrinsisch miteinander verknüpft, ein Gerechtigkeitsverständnis, das die ›care vs. justice‹ - Dichotomie in der aktuellen ethischen Debatte überwindet und die Motivationspotenziale der persönlichen Begegnung mit den personenunabhängigen Gerechtigkeitsstandards einer Großgesellschaft verschränkt – und um ein Gerechtigkeitsverständnis, das die Ausweitung von Gerechtigkeitsmaßstäben über die Grenzen von bereits institutionell integrierten, bestehenden Gruppen abzielt.

Es mag befremdlich erscheinen, gerade ein religiös fundiertes Gerechtigkeitsverständnis als zeitgemäße Ressource für diese große Aufgabe vorzuschlagen – schließlich erweckt Religion in der öffentlichen Wahrnehmung gerade im Kontext von Gerechtigkeitsfragen durchaus ambivalente Assoziationen und Erinnerungen: Einerseits sind religiöse Wert- und Moralkodizes als Erkenntnis- und Ermächtigungsquellen bekannt, aus denen heraus Unrecht erkannt und kritisiert werden kann (Habermas 2001). So ist der Prophet, der die Mächtigen im Namen Gottes herausfordert, ihre Unterdrückungspraxen ans Tageslicht zerrt und ihnen dann Gericht ankündigt, beispielsweise im christlichen Glauben ein zentraler Topos (Wright 2004, 175ff). Andererseits aber ging Religion in ihrer institutionalisierten Form oft genug zweifelhafte Bündnisse mit den Herrschenden ein, ließ sich willig in deren Dienst nehmen und wurde nicht selten mit all ihrer Bindungs- und Überzeugungskraft zu einer »blinden Stütze des Bestehenden« (Fuchs 1932, 1329; für eine Kritik vgl. Yoder 1994). Impliziert diese wirkungsgeschichtliche Ambivalenz nun, dass auch die Inhalte der biblischen Offenbarung ein ambivalentes, ja sogar beliebiges Gerechtigkeitsverständnis aufweisen?

Der folgende Beitrag wird verdeutlichen, dass es ein klar profiliertes, biblisch fundiertes christliches Gerechtigkeitsverständnis gibt. Ein Gerechtigkeitsverständnis, das zum einen die göttliche Vision des menschlichen Zusammenlebens konturenhaft nachzeichnet, und das zum anderen veranschaulicht, worin die Ungerechtigkeiten, die wir im sozialen Zusammenleben vielfach empfinden, eigentlich bestehen. *In den Urschriften der jüdisch-christlichen Offenbarung* – so lässt sich hier thesenhaft festhalten – *wird Gerechtigkeit immer wieder als ein Beziehungsgeschehen dargestellt, das über Reziprozitätsdenken, Verdienstlogik und Gleichheitsbestrebungen weit hinausgeht*. Sie zielt dabei beständig auf die (Wieder-)Herstellung gemeinschaftlich-freundschaftlicher Verhältnisses. Liest man die entsprechenden Texte, so ist man wieder und wieder versucht, das, was da offensichtlich als Wesensmerkmal von Gerechtigkeit beschrieben wird, nicht als

Gerechtigkeit zu bezeichnen, sondern es in ganz anderen Kategorien, nämlich denen der Güte, der Liebe, der Barmherzigkeit und der Gnade zu verorten. Oder, in Kantianischer Diktion ausgedrückt: es dem Bereich der Tugendpflichten und eben nicht dem Bereich der Gerechtigkeitspflichten zuzuordnen. Einzig, die Semantik der göttlichen Offenbarung lässt dies nicht zu!

Der Beitrag möchte Sie als Lesende mitnehmen auf eine Entdeckungsreise, die das kontraintuitive Gerechtigkeitsverständnis der Bibel, der Gründungsurkunde des christlichen Glaubens, anhand ausgewählter Befunde aus dem Alten und aus dem Neuen Testament skizzenhaft ausführt. Neben den biblischen Primärquellen orientieren wir uns dabei an Texten einzelner christlicher Sozialethiker*innen. In einem weiteren Teil dann wird dieser theologisch-christliche Gerechtigkeitsbegriff mit Gerechtigkeitsreflexionen zweier zeitgenössischer philosophischer Ethiker*innen ins Gespräch gebracht, um damit den Lesenden ein Verständnis dafür zu geben, wie ein christlich-sozialethischer Gerechtigkeitsbegriff sich im Kontext aktueller Gerechtigkeitsdebatten positioniert. Eine erste Gesprächspartnerin ist die amerikanische Sozialphilosophin Martha Nussbaum, die gemeinsam mit Amartya Sen den sogenannten ›capability approach‹ in den gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskurs einbrachte und dabei eine Liste von Grundfähigkeiten aufstellte, die jeder Mensch gerechter Weise entwickeln können muss (Nussbaum/Sen 1995). Nussbaum bemüht sich in ihren Arbeiten interessanterweise stets darum, die Entstehung von Gerechtigkeitsintuitionen und -praxen vor dem größeren Referenzrahmen psychosozialer Abläufe zu verstehen und ist deshalb ein guter Gesprächspartner für die christliche Sozialethik und ihren holistischen Gerechtigkeitsbegriff (vgl. Rauhut 2014, 38). Zur Einordnung eben dieses Gerechtigkeitsbegriffs in die Bandbreite der westlichen und östlichen Philosophie wird anschließend das Gespräch mit dem chinesisch-amerikanischen Philosophen Jiwei Ci aufgenommen, der in seinem Buch *The two faces of Justice* in beeindruckender Weise eine Typologie von Gerechtigkeitsvorstellungen entlang der Kategorien ›bedingter‹ und ›unbedingter Gerechtigkeit‹ entwirft (Ci 2006).

⇒ Gerechtigkeit als Gemeinschaftstreue – Impulse aus der christlich-jüdischen Offenbarungstradition

Wenn wir die Thora bzw. das Alte Testament betrachten und darin die Dokumentation der Geschichte Gottes mit dem Volk Israel verfolgen, begegnen uns zunächst der *Exodus*, die *Bundesschließung* am Sinai und die *Gesetzgebung* als erstes großes narratives Cluster mit vielen

Bezügen zu Gerechtigkeit (Hebräisch װädäq). Gottes heilsames Eingreifen und Herausführen aus der Unterdrückung (Exodus), sein Treueversprechen verbunden mit eindringlichen Mahnungen (Bundesschluss) und die Stiftung der mosaischen Sozialgesetze zeichnen ein spannendes Bild davon, was gemäß Gottes Willen und Intention Gerechtigkeit im Kern ausmacht:

- (1) *Der Exodus*: Nach der Zuwendung Gottes zu den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob zeigte Gott seine Fürsorge für Israel durch das Herausführen des Volkes aus der Sklaverei in Ägypten. Das Leben als ethnische Minderheit, die zwangsweise Fronddienst verrichtete, war dem biblischen Zeugnis zufolge von Gewalt und Unterdrückung gekennzeichnet. Das Befreiungshandeln Jahwes dagegen offenbart Gottes unbedingten Willen, ein Leben ohne Mangel und in freier Entfaltung für alle zu ermöglichen (Ex 3,7-8; 6,5-7; Deut 26,6-8). Die explizit geschilderte, langwierige Verhandlungs- und Überzeugungsstrategie, die Gott dem Mose anwies, verdeutlicht zugleich, dass in diesem Befreiungsgeschehen Gewalt gegen Unterdrücker nur die *ultima ratio* ist. Der Exodus als »grundlegende geschichtliche Erfahrung [zeigt]: Gott ist seinem Volk gnädig und barmherzig; er will das *Leben* der Menschen, und er befreit sie zur Freiheit« (EKD/DBK 1997, Nr. 97.)
- (2) *Der Bund*: In dem anschließenden Bundesschluss verbündet Gott sich dem Volk Israel. Er erlässt dabei zugleich Gebote, die den Umgang im sozialen Miteinander regeln und nimmt dabei immer wieder Bezug auf den Exodus als sein befreiendes, heilsames und gnädiges Handeln. Seine Gebote fordern die Menschen im Bundesvolk dazu auf, in ihrem Umgang miteinander sich von eben der Gnade und Barmherzigkeit Gottes leiten zu lassen, die sie selber handfest und greifbar in der wundersamen Herausführung erlebt haben. Die gesamte Lebensordnung der 10 Gebote »gründet damit in der Erfahrung der Befreiung und im Bund Gottes mit seinem Volk« (EKD/DBK 1997, Nr. 97). Die Formel »*Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägyptenland heraus geführt hat*« wird so zum fundamentalen Motivationsgrund für Bundestreue. Sie findet sich in der Präambel des Dekalogs (Ex 20,2) und – für Überlegungen im Kontext sozialer Gerechtigkeit besonders interessant – an zentraler Stelle in der Begründung der Fürsorge für verarmte Volksgenossen und Asylsuchende (Lev 25 sowie Deut 24).

Gottes Versprechen seiner fortwährenden Treue im Bund mit Israel trägt insgesamt einen Doppelcharakter: (a) Einerseits ist der Bund ein Abkommen mit klaren Bedingungen: Einhaltung der Ge-

bote bringt Segen, Nicht-Einhaltung dagegen Fluch. Folgt Mensch dem in Gottes Handeln exemplifizierten Vorbild barmherziger Fürsorge für andere, belohnt ihn göttlicher Segen. Handelt er aber unbarmherzig und ignoriert die offensichtliche Not anderer indem er ihnen nicht in dem gesetzlich bestimmten Mindestmaß hilft, trennt er sich damit willentlich von Gott und der göttlichen Lebensdynamik. Seine selbstgewählte Gottesferne wird ihm zum Fluch. Barmherziges Handeln wird zur Gerechtigkeitspflicht. Sie ist integrativer Teil und Bedingung eines gesegneten Lebens vor Gott.

(b) Andererseits aber konstituiert der göttliche Bund, (im Gegensatz zum modernen, sozialphilosophisch oft rezipierten Konzept des Vertrags) als grundlegende Kategorie der sozialen Kooperation ein *unbedingtes* Verhältnis zwischen Gott und Mensch. In dem Bund, den Gott hier schließt, sichert er dem Menschen als Bundespartner seine göttliche Gnade und Güte in fundamentaler, unbedingter Weise zu. Im Gegensatz zu dem »streng reziproken, verbindlichkeitsbegrenzten und leistungsbasierten Vertrag« (Volf 1996, 76), bleibt der göttliche Bund auch angesichts menschlicher »Ungerechtigkeit, Treulosigkeit, Verlogenheit« (EKD/DBK 1997, Nr. 98) bestehen. Die Gerechtigkeit Gottes, die sich hier in seiner unbedingten Treue manifestiert, reicht weit über die distanziert-neutrale Reziprozität von Vertragspartnern hinaus. Im Alten Testament wird dieser Gedanke der unbedingten Treue Gottes vielfach aufgegriffen und »hoffnungstiftend gegen die Kontrasterfahrungen der Geschichte« gestellt (EKD/DBK 1997, Nr. 98). Die göttliche Gerechtigkeit findet ihren Ausdruck in seiner »Verlässlichkeit, seinem heilschaffenden Handeln (Ps 36,6-8), seiner Treue (Ps 71,16.19), seinem Einlösen von Versprechen (Ps 11,7) und seinem rettenden Eingreifen (Jes 45,8)« (Schweizer Evangelische Kirchen 2005, 41).

(3) *Die Sozialgesetze*: Das Vorbild der Gerechtigkeit, die sich im göttlichen Befreiungshandeln und Bundesschluss zeigt, wird in den Sozialgesetzen Israels in Form sehr konkreter Regeln für das soziale Miteinander abgebildet.¹ Ziel der Sozialgesetze insgesamt ist es, die gesellschaftlichen Verhältnisse so zu regeln, dass niemand Mangel leidet und jeder die Möglichkeit hat, sich voll zu entfalten. Armutsvorbeugung ist hier eindeutig Teil des öffentlichen

(1) Tiefgründige Auseinandersetzungen mit der armutsvorbeugenden Wirkung der Sozialgesetze Israels als Impuls für die theologische Wirtschafts- und Sozialethik finden sich u.a. in Franz Segbers ›*Hausordnung der Thora* (2002), Christopher Wright's *Old Testament Ethics for the people of God* (2004) sowie Reiner Kesslers *Der Weg zum Leben* (2017).

Rechts, nicht eine Frage persönlicher Freigiebigkeit (Groody 2007, 38). Konkret sichern die Sozialgesetze das dem Einzelnen das (Über-)Leben *und* streben seine vollgültige soziale Inklusion an: (a) Auf der *Ebene der Existenzsicherung* wird dabei durch ein ausgeklügeltes System übrig zu lassender Ernteanteile (Ex 23,10f; Lev 18,9f; 25,1ff; Deut 24,19ff) und eine zentrale Steuer zur Versorgung der Witwen, Waisen und Fremden (Deut 14,28f) zunächst das Überleben aller Bedrohten sichergestellt. (b) Auf der *Ebene der Ermöglichung einer umfassenden Partizipation* verpflichten die Ordnungen Gottes überdies die ganze Volksgemeinschaft dazu, jedem, der sich in einer prekären Lage befindet, einen ökonomischen Neuanfang zu ermöglichen. Zu diesem Ziel sind zinslose Darlehen für Arme zu vergeben (Ex 22,25; Lev 25,35ff; Deut 15,1ff), Schulden regelmäßig zu entlassen (Ex 21,1ff; Lev 25, 47ff; Deut 15,12ff) und die wichtigste Kapitalform – das Land – muss im Erlassjahr (Lev 25) alle fünf Jahrzehnte wieder in annähernd egalitärer Weise umverteilt werden (vgl. Ucko 1997).

Diese Narrative des Weges Gottes mit Israel, die wir hier schlaglichtartig anhand von Exodus, Bund und Gesetz betrachtet haben, erschließt uns das Gesetz für Israel *nicht* als bloß notwendige Kodifizierung von tradierten Ordnungsmechanismen, sondern vielmehr als Ausdruck der Gnade Gottes. Das göttliche Gesetz verleiht Israel *eine Ordnung, in der versöhnte Gemeinschaftsbeziehungen entstehen und aufrecht erhalten werden können*. Es will verhindern, dass Menschen aufgrund von negativen sozioökonomischen Lebensumständen aus der sozialen Gemeinschaft herausfallen.

Sozialethiker*innen und kirchliche Denkschriften weisen auf diese, im Vergleich zu vielen anderen Konzeptionen von Gerechtigkeit, signifikante Andersartigkeit des alttestamentarischen Gerechtigkeitskonzepts hin. So bemerken etwa die Autor*innen der Denkschrift *Globalance*, dass es bei Gerechtigkeit im Kern »immer um die Beziehung zwischen Personen respektive die Beziehungen zwischen Gott und Mensch [geht]: Gerecht ist dann, wer sich der idealen Form einer solchen Beziehung ... [entsprechend] ... verhält« (Schweizer Evangelische Kirchen 2005, 41). Und die katholischen Bischöfe der USA schreiben schon 1986 in ihrem viel beachteten Hirtenbrief *Economic Justice for All*: »Biblical justice is [...] not opposed to love; rather, it is both a manifestation of love and a condition for love to grow. God summons them to be a people that ›does justice‹ and loves kindness. Justice arises from loving gratitude for the saving acts of God and manifests itself in wholehearted love of God and neighbour« (US-

Bischöfe 1986, Nr. 39). Gerechtigkeit wird also im Sinne einer Beziehungsqualität definiert, die Versöhnung, Gemeinschaft, Fürsorge und Liebe zum Ausdruck bringt. In der christlich-sozialethischen Theoriekonstruktion wird diese Fundamentalbestimmung dann zum Ausgangspunkt dafür, soziale Gerechtigkeit konsequent aus der Perspektive der Benachteiligten zu konstruieren, diese als Subjekte ernst zu nehmen, Unterdrückungsstrukturen systematisch aufzudecken, für die umfassende Beteiligung aller an allen Verteilungssystemen zu kämpfen, die Ermöglichung der Entwicklung persönlicher Fähigkeiten der Leistungsentlohnung unterzuordnen und die Inklusion aller in ein harmonisches Gemeinschaftsganzen anzustreben (vgl. Rauhut 2015, 242f).

Auch in der biblisch-theologischen Forschung wurde dieser Umstand vielfach und von vielen Forschern ergründet und wird summarisch und traditionsbildend in der Redeweise von ›Gerechtigkeit als Gemeinschaftstreue‹ (Janowski 1999) oder ›konnektiver Gerechtigkeit‹ (Koch 1998, 37–64; Witte 2011, 10) zum Ausdruck gebracht. Gerecht ist ein Handeln demnach immer dann, wenn es von dem Anliegen bestimmt wird, in heilsamer Zuwendung zu anderen eine Beziehung aufzubauen oder zu erhalten.

Dies alles in Bezug auf Gerechtigkeit, also auf genau das Konzept auszusagen, das doch schon seit alters her unter der Vorgabe der Unparteilichkeit steht und demzufolge gerade *nicht* durch beziehungs-hafte Vereinnahmungen oder Vereinseitigungen befleckt werden sollte, mag befremdlich erscheinen. Nicht umsonst ist doch die Unparteilichkeit im Sinne einer emotionalen Unabhängigkeit gegenüber allen involvierten Personen *das* gemeinsame Merkmal eines genuinen ›moral point of view‹ in der modernen westlichen Ethik, wie er etwa bei Adam Smith in der Figur des ›impartial spectator‹, bei Immanuel Kant in der Maxime ›Gerecht ist das Verallgemeinerbare‹, bei John Rawls im ›veil of ignorance‹ oder bei Jürgen Habermas im Ideal des universalen Diskurses zum Ausdruck kommt. Angesichts dieser nicht unwesentlichen Irritation, lohnt es sich diesen Zusammenhang auch im Neuen Testament genau zu beachten. Setzt sich der Trend hier fort?

⇒ Gerechtigkeit als Gnade – Impulse aus der christlichen Offenbarungs-tradition des Neuen Testaments

Die *Gerechtigkeit Gottes*, wie sie dem Leser des Neuen Testament im Erlösungshandeln Jesu vor Augen gestellt wird, steht – vielleicht noch stärker als die ›Gerechtigkeit als Gemeinschaftstreue‹ – in einem

Spannungsverhältnis zu konventionellen Gerechtigkeitsintuitionen. Diese Spannung entsteht dadurch, dass Gottes Gerechtigkeit als ein Gnadenhandeln beschrieben wird, in welchem Menschen genau das zuteilwird, was ihnen *nicht* zusteht; eben dieser Vorgang aber wird als Inbegriff der Gerechtigkeit Gottes dargestellt.

Dies bedarf einer kurzen Erläuterung: Im menschlichen Miteinander zeichnet sich Gerechtigkeit typischerweise durch das Ansinnen aus, jedem das ihm Zustehende (*suum cuique*) zukommen zu lassen. Diese Idee zieht sich »wie ein roter Faden durch das Labyrinth der Fragen und Ansätze zu Gerechtigkeit« (Härle 2011, 368). Im Gemeinwesen bedeutet dies, dass der Einzelne einen aus seiner Leistung oder seinem Bedarf resultierenden rechtmäßigen Anspruch auf gewisse Güter hat (*justitia distributiva*). In Austauschbeziehungen manifestiert sich dieser Anspruch in der Gleichwertigkeit auszutauschender Güter (*justitia kommutativa*). Eben diese Gerechtigkeitsvorstellung des Ausgleichs bzw. der wechselseitigen Reziprozitäten prägt in aller Regel auch religiöse Gerechtigkeitsverständnisse. So beschreibt es Jürgen Moltmann in seiner religionsphänomenologischen Übersicht: Moltmann bezeichnet diese basale, auf Ausgleich sinnende Verhaltens-Wechselseitigkeit als *Do-ut-Des* Paradigma und veranschaulicht es u.a. mit der ausgleichenden Karma-Vorstellung (Moltmann 2010, 189–198). Das dem Einzelnen Zustehende wird dabei stets aus den Folgen oder Verdiensten seines Handelns abgeleitet.

Göttliche Gerechtigkeit aber, wie sie im NT beschrieben wird, zeichnet sich gerade dadurch aus, dass diese sich im drastischen Widerspruch zum Verdienst(anspruch) des Menschen ereignet. Hier nun entsteht die Spannung: Die in Christus geoffenbarte Gerechtigkeit Gottes verurteilt den Sünder nicht gemäß seiner Schuld, wie es diesem im Sinne des *suum cuique* ausgleichender Gerechtigkeit zustünde, sondern manifestiert sich in dessen Begnadigung und in der (unverdienten) Zueignung der Vollkommenheit Jesu. »Gerade darin erweist Gott sich als ›dikaios‹ [gerecht] (Röm 3,26), dass er sündige Menschen ... nicht (im Gericht) verurteilt, sondern den Unfrieden zwischen sich und ihnen beendet (Röm 5,1) und sie so – durch den Geist – zu Gottes Kindern macht (Röm 8,14-17)« (Balz 2003, 48). Ganz offensichtlich geht es bei der Gerechtigkeit Gottes also nicht um eine im Kern wiederum dem Gedanken der Verhaltensreziprozität entspringende Rache oder Vergeltung, sondern darum Menschen wiederum in die eigentlich richtige, harmonische Beziehung zu Gott, zu sich und zu anderen zu versetzen (Groody 2007, 27; Bell 2004). Dieses Verständnis von ›Gerechtigkeit als Gnade‹ erscheint allerdings aus der juristischen Perspektive des *suum cuique* so widersinnig, dass man sich fragt,

warum gerade dieser Sachverhalt im gesamten Neuen Testament so ausgerechnet mit dem Begriff Gerechtigkeit beschrieben wird.² Dieses ganz andere, *schöpferische, rettende und heilende Verständnis von Gerechtigkeit* (Moltmann 2010, 198), das bereits in der ›Gemeinschaftstreue‹ bzw. ›konnektiven Gerechtigkeit‹ des Alten Testaments anklang, steht im Zentrum des biblischen und theologischen Gerechtigkeitsbegriffs und verdeutlicht das »Spezifikum christlichen Glaubens, dass die Gerechtigkeit Gottes und damit die vor Gott geltende Gerechtigkeit nicht auf die Leistung des Menschen reagiert oder aus ihr resultiert, sondern ihm unverdient zugeeignet wird und nur im Vertrauen angenommen werden kann« (Härle 2011, 388).

⇒ Gnädige Gerechtigkeit – Zielperspektive der Gesellschaftsgestaltung

Doch wie wirkt sich dieses theologische Verständnis von Gerechtigkeit auf die gerechte Gestaltung menschlicher Sozialordnungen aus? Der christliche Gerechtigkeitsbegriff führt die theologische Ethik hier in eine anhaltende Spannung: Wie lassen sich ›Gerechtigkeit als Begnadigung‹, also als positiv-gnädige Überbietung legitimer Rechtsansprüche mit den ethischen Verdienst-, Anspruchs- und Reziprozitätskategorien klassischer Gerechtigkeitslehren verbinden?

Viele Ansätze theologischer Ethik nehmen diese Spannung auf indem sie im menschlichen Miteinander zwischen zwei zentralen Aspekten des Normativen unterschieden, nämlich zwischen (a) *Liebe* als Antwort, Frucht und Entsprechung der Gerechtigkeit Gottes und (b) *Gerechtigkeit* als bewahrender Ordnung, die angesichts sündiger Zerstörungsdynamiken im Zusammenleben gottentfremdeter Menschen, diese davor bewahren soll, vollends aneinander zugrunde zu gehen. Innerhalb des verändernden Kraftfeldes des Reiches Gottes werden gerechtfertigte Menschen so verändert, dass die Gestaltung ihrer Verhältnisse zu anderen von derjenigen Liebe bestimmt wird, die dem Nächsten über seine Rechtsansprüche hinaus zu Diensten ist. Diese Liebe orientiert sich an der gnädig-wiederherstellenden Gerechtigkeit Gottes, nicht an Reziprozitäten. Außerhalb des Einflussbereiches des Reiches Gottes jedoch besitzt nicht Liebe, sondern der im Recht begründete Anspruch auf Reziprozität sozialetische Deutungshoheit:

(2) Die inhaltliche Füllung des Gerechtigkeitsbegriffs im NT durch das in Jesus erschlossene Heil ist nicht etwa ein rein paulinisches Phänomen, sondern ist – bei allen sonstigen Unterschieden in der Verwendungsweise des Begriffs – die zentrale, übergreifende Gemeinsamkeit unter allen Autoren. Lührmann, Gerechtigkeit, 1992, S. 415.

Hier, wo es um »die Erhaltung menschlicher Lebensbedingungen angesichts bedrohter, gestörter und zerstörter menschlicher Beziehungen geht« (Härle 2011, 390), heilt die ausgleichende Gerechtigkeit zwar keine zerstörten Beziehungen, »aber sie kann die zerstörerischen Folgen gestörter Beziehungen in Grenzen halten, im günstigsten Fall sogar mindern, und kann so Räume das harmonisches Zusammenleben eröffnen und gestalten« (Härle 2011, 391).

Gefahren zur Einseitigkeit lauern dabei allerdings auf beiden Seiten: Dort, wo von christlichen Ethikern Nächstenliebe als ausschließliche Entsprechung der Gerechtigkeit Gottes und als alleiniger Maßstab ethischen Handelns fokussiert wird, entsteht leicht ein Binnenethos, exklusiv für die christliche Gemeinde, das die transformierende Veränderungsdynamik des Reiches Gottes nach außen, in die noch nicht erlöste Welt hinein, konterkariert (vgl. Timothy Jacksons Kritik an Stanley Hauerwas 1981 in Jackson 1992, 186f). Dort aber, wo man auf gerechtigkeits-theoretischem Wege die Allgemeingültigkeit christlicher Ethik für alle – egal ob gläubig oder nicht – zu rekonstruieren versucht, geht leicht die versöhnerische Radikalität eines christlichen Gerechtigkeitsverständnisses verloren. Denn »Gerechtigkeit als Gnade« lässt sich immer nur von der Offenbarung der *spezifischen* Gerechtigkeit Gottes als ihrem Wirkgrund und Idealbild her erfassen und büßt bei allen universalistischen Ausdehnungsversuchen nahezu zwangsnotwendigerweise einen großen Teil ihrer Motivationskraft ein. Eine gewisse, eschatologische Spannung zwischen dem göttlichen Verständnis und Vorbild von Gerechtigkeit wie es die biblischen Texte offenbaren und dem sozialetisch-pragmatischen Gerechtigkeitsverständnis bleibt trotz aller Vermittlungsversuche bestehen. *Zentrale Aufgabe jeder genuin christlichen Sozialethik ist es aber beständig letztere mit ersterer zu verknüpfen.* Agape als schöpferische, rettende und zurechtbringende Liebe ist im christlichen Weltbild Grundlage und Zielperspektive jeder substanziellen Gerechtigkeitsreflexion und -praxis (Härle 2011, 390). Auch wenn »unser tätiges Bemühen um weltliche Gerechtigkeit dem göttlichen Handeln immer nur mittelbar entsprechen kann« (Jüngel 2006, 230), so wäre es doch unzulässig die Grundlage und Zielperspektive der Agape aus den Augen zu verlieren. Nein, das »rechtfertigungsanaloge Handeln« muss im sozialen Raum auch auf der Ebene der Ordnungen wirksam werden und darf nicht in den Bereich der individuellen Tugenden verbannt bleiben (Nullmeier 2017, 244).

Doch sind diese Gedanken nicht zu süß, zu utopisch, zu sehr dem »Reich der Liebe« entrissen, als dass sie hier im Rahmen der Reflexion von moderner sozialer Gerechtigkeit einen Platz hätten? – Ich

meine, dass dem nicht so ist; ja, mehr noch: dass stabile Formen und institutionelle Ausformungen von Gerechtigkeit, die sich am Paradigma der gleichen Würde jeder menschlichen Person orientieren, zwangsnotwendigerweise das Apriori der Liebe (im Sinne der ›agape‹) brauchen. Eine im sozialen Miteinander effektiv wirkende Gerechtigkeit gelangt dann erst zu ihrer vollen Gerechtigkeits-Reife, wenn sie begreift, versteht und annimmt, dass Liebe ihr genealogisch, moralpsychologisch und erfahrungspragmatisch bedingend vorausgeht. Dieses Apriori der Gnade bzw. der Gemeinschaftstreue innerhalb der Syntax der Gerechtigkeit ist dabei interessanterweise keine exklusiv christliche Beobachtung. Es kommt z.B. auch im Denken der amerikanischen Moralphilosophin Martha Nussbaum pointiert zum Ausdruck.

⇒ Martha Nussbaum – Warum Liebe für politisch wirksame Gerechtigkeit unabdingbar ist

Nussbaum beachtet in ihren Gerechtigkeitsreflexionen sehr genau in welcher Weise Emotionen und zwischenmenschliche Beziehungen in den Bereich desjenigen hineinspielen, was klassischerweise als gesonderte Sphäre der politischen Gerechtigkeit demarkiert wird. In Ihrem Buch *Political Emotions: Why love matters for Justice* (2013) spürt sie den Voraussetzungen von stabilen und gerechten staatlichen Ordnungen nach und geht dabei analytisch und umfassend auf den bedingenden Kontext von positiven öffentlichen Emotionen ein, die ihrerseits durch die Erfahrung von Liebe, Gnade und Barmherzigkeit erzeugt und genährt werden. Nussbaum zufolge können soziale Institutionen nur dann dauerhaft, stabil und gerecht operieren, wenn diese die Bedeutung zwischenmenschlicher Empathie verstehen und selbst darauf bedacht sind, empathiefördernde Strukturen und Praxen zu fördern (Nussbaum 2013, 5-18). Nussbaum weist auf die vielfach diskutierten emotional-kohäsiven Mangelsymptome der liberalen politischen Philosophie hin und fragt gezielt nach den motivationalen Ressourcen, die einen affektiv konnotierten Verfassungspatriotismus, wie ihn liberale Philosophen – Rawls und Habermas etwa – fordern, überhaupt erst entstehen lassen (Nussbaum 2013, 7). Sie vertieft damit – im Kontext der deutschen politischen Philosophie gesprochen – die seit Böckenförde virulente Frage, wo denn ein freiheitlich-demokratischer Rechtsstaat sein Empowerment hernehme und wie es ihm gelingen könne, tatsächlich gerechtigkeits-sensible und -versierte Bürger zu erziehen. Sie beantwortet diese Frage mit dem Hinweis auf das Apriori von Liebe und Fürsorge: Die institutionelle Stabilität frei-

heitlich-demokratischer Institutionen resultiert laut Nussbaum aus der hinlänglich intensiven, persönlich formierenden Erfahrung bedingungsloser Liebe. Liebe ist nämlich die entscheidende Grunderfahrung, die zum empathischen Nachvollziehen der Situation anderer befähigt und damit die für Gerechtigkeitsurteile unabdingbare Fähigkeit des Rollentauschs ermöglicht (Nussbaum 2013, 175f).

Gelingt es, positive Emotionen und solidarische Institutionen in Nussbaums Sinne eng aufeinander abzustimmen, dann unterstützen sich freundschaftlich-empathische Grundeinstellungen und Gerechtigkeit im öffentlichen Raum gegenseitig. Gelingt dies nicht, lassen Neid und ökonomische Ungleichheit einen sich selbst verstärkenden Teufelskreis von negativen Emotionen, Misstrauen und anwachsenden Ungleichheitsverhältnissen entstehen. Nussbaum beschreibt diesen Zusammenhang u.a. wie folgt:

»Liberal democratic nations will seek to reduce the level of material inequality through programs of significant redistribution [...]. Because they engage in far more redistribution than their libertarian cousins, they will need to be far more concerned with the extension of sympathy needed to sustain such programs [...]. They will need to reduce competitive envy and be on guard against any emotional forces that make it difficult for one group of citizens to see their fate in the fate of others« (Nussbaum 2013, 123).

Nussbaums Konzeption unterscheidet sich dabei interessanterweise insofern wesentlich von anderen emotions- und beziehungsversierten modernen Ethikansätzen, wie etwa den ›Care-Ethiken‹, dass Nussbaum den Bereich der Liebe, Empathie und Barmherzigkeit *nicht* als eine grundsätzlich andersartige Dimension ethischen Denken von ihrer gerechtigkeitstheoretischen Reflexion abspaltet, wie etwa Carol Gilligan und Nel Noddings dies tun. Auch aktuelle Vertreter von Care-Ethiken, wie Eva Feder Kittay, die die persönliche Fürsorge (›care‹) mit Gerechtigkeitssemantiken verbinden und einen Rechtsanspruch auf ›care‹ postulieren (Kittay 2001), überwinden diese konzeptionelle Dichotomie nicht grundsätzlich, da sie ›Fürsorge als Rechtsanspruch‹ strikt von der Sphäre der Liebe trennen (Sullivan-Dunbar 2013, 275). Nussbaum nun geht hier einen entscheidenden Schritt weiter und verknüpft die motivationalen und die institutionellen Aspekte von Gerechtigkeit im Rahmen ihrer Debatte »öffentlicher Emotionen« (Nussbaum 2013, 21) direkt miteinander und kommt damit dem oben skizzierten, ganzheitlichen, christlich-sozialethischen Verständnis von sozialer Gerechtigkeit deutlich näher. Auch sie bezieht Gerechtigkeit zurück auf die ihr zugrundeliegende, unbedingte Dynamik herzlich-gnädiger sozialer Verbundenheit.

Allerdings – das muss auch gesagt werden – entwirft Nussbaum, trotzdem sie die motivationalen Potenziale des Religiösen erwähnt, ihren soziopsychologisch fundierten Gerechtigkeitsansatz bewusst im Rahmen einer liberalen Demokratie. Eine einheitliche weltanschauliche Tradition soll für sie keine fundierende Rolle spielen. Inwieweit ihre eigene Forderung aber, Emotionen und Interaktionsmustern staatlicherseits zielgerichtet zu prägen, nicht doch de facto weltanschauliche Züge trägt, wäre in einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Nussbaum an anderer Stelle zu thematisieren.

⇒ Jiwei Ci – Die unbedingte Seite der Gerechtigkeit

Ist Nussbaum mit ihrem holistischen Gerechtigkeitsansatz eine Ausnahme? Ist die konzeptionelle Trennung von Liebe und Gerechtigkeit nicht der Normalfall, bei dem man schon aus Gründen der Komplexitätsreduzierung bleiben sollte? Ist Liebe, Fürsorge und freundschaftlich-empathisches Verhalten wirklich eine *conditio sine qua non* für effektive und stabile Gerechtigkeitssysteme, die die Ansprüche, Rechte und Bedürfnisse aller Menschen gleichermaßen beachten und einlösen? Interessanterweise zeigt uns die Geistes- und Philosophiegeschichte, dass stabile und als gerecht akzeptierte Institutionen offensichtlich schon immer Wachstums- und Wurzelgründen entsprangen, die weit über ein reziprozitätsorientiertes wechselseitiges Interessenswahrungskollektiv hinausgingen.

Jiwei Ci bietet in seinem Buch *The Two Faces of Justice* (2006) eine fundierte und umfassende ideengeschichtliche Systematisierung von Gerechtigkeitskonzeptionen. Der chinesisch-amerikanische Philosoph beschäftigt sich mit der motivatorische Vermittlung von Moral und identifiziert diese als den Aspekt von Ethik, der im westlichen-wissenschaftlichen Diskurs am wenigsten bedacht, beachtet und diskutiert wird (Ci 2010, 54 beziehend u.a. auf Barry 2004, 46 und Foucault 1984, 353). In *The Two Faces of Justice* zeigt Ci dann eindeutig, dass stabile und als gerecht akzeptierte soziale Ordnungen stets die Verbindung von »bedingten« wie auch von »unbedingten« Aspekten von Gerechtigkeit voraussetzen.

Als »bedingte Gerechtigkeit« konturiert Ci dabei das vernünftigerationale, eigeninteressierte Handeln, das Reziprozitäten als Funktionsbedingungen des eigenen Überlebens anerkennt und in diesen Reziprozitäten denkt, handelt und lebt. Ein Gerechtigkeits-System aber, das *ausschließlich* von eben dieser bedingten Gerechtigkeitsintuition inspiriert wird, bricht in sich zusammen, wenn andere diese Intuition nicht beständig teilen und erwidern, oder wenn die eigenen

Wahrnehmungs- und Verhaltensmuster auch nur minimal zugunsten der eigenen Person verzerrt sind. Jede derartige Störung wirkt in einem solchen, rein auf bedingten Gerechtigkeitsempfinden basierenden System selbstverstärkend und damit systemzerstörend.

Unter »unbedingter Gerechtigkeit« versteht Ci nun das Gegenstück hierzu; etwas, das hinzutreten muss, um stabile soziale Ordnungen entstehen zu lassen: Er subsumiert dabei unter dem Begriff des Unbedingten zweierlei. Zum einen denkt er an diejenigen Institutionen, die Menschen dazu anreizen, sich trotz Tritt-Brett-Fahrerei um sie herum regelkonform-gerecht zu verhalten – regulative Institutionen also, die Missetäter im Sinne einer korrektiven Gerechtigkeit zur Rechenschaft ziehen und so das kollektive Interessensgleichgewicht wiederherstellen. Doch auch solche Institutionen entstehen Ci zufolge in einem Umfeld, das ansonsten nur von bedingten Gerechtigkeitsintuitionen bestimmt wird, nicht selbstevolutive. Es braucht dafür nämlich zum anderen noch die kollektiv internalisierte Empfindens- und Verhaltensdisposition, sich anderen gegenüber über das Maß des Reziproken hinaus hilfreich, barmherzig und liebend zu verhalten. Da diese Werte im menschlichen Zusammenleben jedoch äußerst knapp sind (Ci 2006, 2011) müssen überlebenswillige Gesellschaften darauf bedacht sein, sie zu kultivieren und kollektiv zu internalisieren. Mit anderen Worten: Will eine Gesellschaft ein auf lange Sicht stabiles System gerechter Institutionen aufbauen, ist sie darauf angewiesen, dass das Empfinden und Verhalten ihrer Mitglieder von transreziproken Werten geprägt wird.

In dem oben skizzierten christlich-sozialethischen Verständnis von Gerechtigkeit sind es genau diese transreziproken Werte, die Gott in seinem Wesen und Handeln charakterisieren. Gott selbst wird in seiner unbedingten Hinwendung zum Menschen zur Wirklichkeits- und Inspirationsquelle für Gerechtigkeitsordnungen, die über sich hinausweisen.

⇒ Offene Fragen und ordnungsethische Konsequenzen

Eine wichtige Frage, die sich hier anschließt, die zugleich aber im Rahmen dieses Beitrags nicht umfassend geklärt werden kann, betrifft folgenden Verdacht: Gibt Liebe und der propagierte Geist gnädiger Fürsorge, der hier als *a priori* und *telos* stabilere Gerechtigkeitsordnungen postuliert wurde, nicht einem Almosengeist Vorschub, der *in praxi* den ausbeuterischen Gesellschaftsformen dazu verhilft, entgegen den ihnen inhärenten Selbsterstörungsdynamiken, länger zu überleben? Sind oder werden Gnade und Gemeinschaftstreue, rück-

gebunden an die transzendente Wirklichkeit Gottes, nicht leicht zu Begünstigungsfaktoren von Ausbeutungssystemen, wenn sie nur die Leidensbereitschaft der Unterdrückten ausdehnen und deren Selbstermächtigung im Geist sogenannter Vergebung verhindern?

Eine umfassende Zurückweisung dieser Kritik ist hier nicht möglich. Jedoch sei für den Bereich der christlichen Sozialethik darauf hingewiesen, dass sie sich dafür einsetzt (a) Strukturen sozialen Unrechts explizit und entgegen allen religiös getünchten Verschleierungstaktiken *gerade* im Namen der Gemeinschaftstreue Gottes aufzudecken und zu dekonstruieren, dass (b) Gnade immer die Erkenntnis der eigenen Schuld in ihren sozial verheerenden Auswirkungen gegenüber anderen vorausgeht und dass (c) transreziproke Zuwendung, Fürsorge und Barmherzigkeit gerade *nicht* im Sinne einer Tugendpflicht nur ins Belieben der Einzelnen gestellt werden, sondern zugleich auch Maßgabe für den Aufbau und die Strukturierung gerechter Institutionen sind. Es geht darum, konkrete und institutionelle Zeichen für die wechselseitige Normalität eines intrinsisch-liebend-solidarischen Lebens auch institutionell zu verankern – eines Lebens, das zwar den Pflichtgedanken im Geist der Dankbarkeit gegenüber Gott hinter sich gelassen hat, zugleich aber zuverlässig und kontinuierlich im Überfluss der Liebe zu Gott, zu sich selbst und zu anderen lebt.

Im hier und jetzt wird ein derartiges Verständnis von Gerechtigkeit dazu führen, die materiellen, sozialen und psychosozialen Lebensbedingungen aller Menschen als Maßgabe sozialer Gerechtigkeit konsequent so zu gestalten, dass (a) Begegnungen über soziokulturelle Grenzen hinweg strukturell leichter und öfter möglich werden, dass (b) diese Grenzen abgebaut werden und dass (c) gute Entwicklungsbedingungen für alle Menschen als Ebenbilder Gottes auf Erden unabhängig von ihrem jeweiligen soziokulturellen Hintergrund ermöglicht werden.

⇒ Literaturverzeichnis

Balz, Horst (2003): Die Gerechtigkeit der Gerechtfertigten. Eine neutestamentliche Skizze. In: Christofer Frey und Peter Dabrock (Hg.): Kriterien der Gerechtigkeit. Gütersloh: Kaiser Gütersloher Verl.-Haus, S. 45-62.

Barry, Brian (2004): Justice as impartiality. Nachdruck. Oxford: Clarendon Press.

Bell, Daniel M.JR (2004): Deliberating: Justice and Liberation. In: Stanley Hauerwas und Samuel Wells (Hg.): The Blackwell companion to Christian ethics. Malden: Blackwell Pub, S. 182-195.

Ci, Jiwei (2006): The two faces of justice. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ci, Jiwei (2010): Redeeming Freedom. In: Stan van Hooff und Wim Vandekerckhove (Hg.): Questioning Cosmopolitanism. Dordrecht: Springer, S. 49-62.

EKD / DBK - Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hrsg.); Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.) (1997): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. In: Marianne Heimbach-Steins und Andreas Lienkamp (Hg.): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. München: Bernward bei Don Bosco.

Foucault, Michel (1984): On the Genealogy of Ethics. An Overview of Work in Progress. In: Michel Foucault und Paul Rabinow (Hg.): The Foucault reader. 1st ed. New York: Pantheon Books, S. 340-372.

Fuchs, Emil: Religiöser Sozialismus. In: Ludwig Heyde (Hg.): Internationales Handwörterbuch des Gewerkschaftswesens. Bd. 2. Berlin, S. 1323-1331.

Groody, Daniel G. (2007): Globalization, spirituality, and justice. Navigating a path to peace. Maryknoll: Orbis Books.

Habermas, Jürgen (2001): Glauben und Wissen. Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001: Suhrkamp.

Hauerwas, Stanley; Willimon, William H. (1990): Resident aliens. Life in a Christian colony. Nashville: Abingdon Press.

Härle, Wilfried (2011): Ethik. Berlin: de Gruyter.

Jackson, Timothy P. (1992): Christian Love and Political Violence. In: Edmund N. Santurri und William Werpehowski (Hg.): The Love Commandments. Essays in Christian Ethics and Moral Philosophy. Washington, D.C: Georgetown University Press, S. 182-220.

Janowski, Bernd (1999): Die rettende Gerechtigkeit. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

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

Kittay, Eva Feder (2001): When Caring Is Just and Justice Is Caring. In: Public Culture 13 (3), S. 557-79.

Koch, Klaus (1984): Sdq - gemeinschaftstreu / heilvoll sein. In: Ernst Jenni und Claus Westermann (Hg.): Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 2. Aufl. München: Chr. Kaiser, S. 507-530.

Moltmann, Jürgen (2010): Ethik der Hoffnung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Nullmeier, Frank (2017): Rechtfertigung. In: Gerhard Wegner (Hg.): Von Arbeit bis Zivilgesellschaft: Zur Wirkungsgeschichte der Reformation. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Nussbaum, Martha Craven (2013): Political emotions. Why love matters for justice. Cambridge: Harvard University Press.

Nussbaum, Martha Craven; Sen, Amartya (1995): The quality of life. A study for the World Institute for Development Economics Research. Oxford: Clarendon Press.

Rauhut, Andreas (2014): Der universale Anspruch christlicher Sozial-ethik in einer nicht-christlichen Welt: Philosophische Zweisprachigkeit und interkultureller Dialog als interdisziplinäre Herausforderung. In: Riedl, Anna-Maria et al (Hg.): Interdisziplinarität – eine Herausforde-

nung für die christliche Sozialethik. Münster: Aschendorff (Forum Sozialethik, 13), S. 28-52.

Rauhut, Andreas (2015): Gemeinsam gegen Armut? Globale Gerechtigkeit im Gespräch zwischen christlicher, afrikanischer und konfuzianischer Ethik. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Arbeiten zur systematischen Theologie, Band 9).

Schweizer Evangelische Kirchen (2005): Globalance. Christliche Perspektiven für eine menschengerechte Globalisierung. Bern: ITE (SEK Position, 5).

Segbers, Franz (2002): Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik. 3., durchges. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Sullivan-Dunbar, Sandra (2013): Gratitude, embodiment and reciprocity. Christian Love and Justice in Light of Human Dependency. In: Journal of Religious Ethics 41 (2), S. 254-279.

Thiel, Winfried (2003): Gerechtigkeit als Gemeinschaftsgemäßheit. Alttestamentliche Perspektiven. In: Christofer Frey und Peter Dabrock (Hg.): Kriterien der Gerechtigkeit. Gütersloh: Kaiser Gütersloher Verl.-Haus, S. 19-29.

Ucko, Hans (Hg.) (1997): The Jubilee challenge. Utopia or possibility? : Jewish and Christian insights. Geneva: World Council of Churches.

US-Bischöfe (1987): Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA. In: Friedhelm Hengsbach (Hg.): Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Freiburg: Herder.

Volf, Miroslav (1996): Exclusion and Embrace. A theological exploration of identity, otherness, and reconciliation. Nashville: Abingdon Press.

Witte, Markus (2011): Gerechtigkeit als Thema biblischer Theologie – ein alttestamentliches Votum. In: Engelbert Habekost (Hg.): Gerechtigkeit als Thema biblischer Theologie. Berlin: Humboldt-Universität (Öffentliche Vorlesungen, 164), S. 7-44.

Wright, Christopher J. H. (2004): Old Testament ethics for the people of God. Downers Grove: Inter-Varsity Press.

Yoder, John Howard; Cartwright, Michael G. (1998): The royal priesthood. Essays ecclesiological and ecumenical. Scottsdale, Pa: Herald Press.

Zitationsvorschlag:

Rauhut, Andreas (2017): Von der christlichen Kritik an beziehungsvergessenen Gerechtigkeitstheorien. (Ethik und Gesellschaft 2/2017: Kritik in Ethik und Gesellschaft).

Download unter:

<https://dx.doi.org/10.18156/eug-2-2017-art-4> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialethik

2/2017: Kritik in Ethik und Gesellschaft

Anna Maria Riedl

Anstiftung zur Kritik. Überlegungen zu einer politisch-theologischen Ethik

Katja Winkler

Kritik der Repräsentation. Postkoloniale Perspektiven für die theologische Sozialethik

Christian P. Stritzelberger

In guter Gesellschaft? Ortsbestimmung zur gesellschaftskritischen Aufgabe der Ethik

Andreas Rauhut

Von der christlichen Kritik an beziehungsvergessenen Gerechtigkeitstheorien

Florian Höhne, Clemens Wustmans

Eine Kritik der satirischen Kritik. Zu den Chancen und Grenzen satirischer Gesellschaftskritik in medienethischer Perspektive

Sabine Plonz

Menschenwürdige Arbeit für Hausangestellte? Eine Fallstudie zur Aktualisierung der protestantischen Ethik