



⇒ Victor Kempf

Politische Philosophie der Obergrenze. David Millers Migrationsethik argumentiert aus einer Warte ›landsmännischer Parteilichkeit‹

Die aktuelle Auseinandersetzung um Fragen der Migration findet auch in der Praktischen Philosophie statt. Während kosmopolitische Positionen in der politischen Diskussion zunehmend in die Defensive geraten, werden sie in migrationsethischen Zusammenhängen einflussreich durch politisch-liberale Ansätze vertreten (vgl. Cassee 2016). Doch auch die andere Seite, diejenige also, die einem Recht auf »globale Bewegungsfreiheit« (ebd.) skeptisch bis ablehnend gegenübersteht und für einen Vorrang des Nationalen plädiert, findet ihren philosophischen Ausdruck. David Millers *Fremde in unserer Mitte* ist das aktuellste und wohl systematischste theoretische Elaborat eines Nationalismus, der die liberale Achtung der Menschenrechte zwar nicht gänzlich aufkündigt, sie aber gleichwohl mit aller Deutlichkeit einer »gerechtfertigt[en] [...] landsmännischen Parteilichkeit« (38) nach- und unterordnet, aller Rhetorik des Ausgleichs und der Ausgewogenheit zum Trotz. Bei aller Problematik eines solchen Partikularismus hat Millers kommunitaristischer Ansatz durchaus einen gewissen Vorteil gegenüber liberalen Perspektiven, denn er denkt über Rechte auf Einwanderung ausgehend von ihrer politischen Hervorbringung innerhalb demokratischer Gemeinschaften nach, die kulturell je konkret situiert und gebunden sind. Allerdings begreift er den politischen Entstehungszusammenhang normativer Geltungsbestände in einer beinahe ethnopluralistischen bzw. kulturelrelativistischen Weise, die der Realität globaler Vergesellschaftungstendenzen nicht gerecht wird.

Miller selbst nimmt für seine *Politische Philosophie der Einwanderung* einen abgeklärten Realismus in Anspruch und positioniert sich so gegenüber dem vermeintlichen Idealismus einer universalistischen Konzeption der Menschenrechte, die von lebensweltlichen Motivati-

onsressourcen abstrahiere und daher zur Handlungsunfähigkeit verdammt sei (vgl. 39–45). Realismus heißt bei Miller, die Neigungen, Befindlichkeiten und Vorbehalte fremdenängstli-

David Miller (2017): *Fremde in unserer Mitte – Politische Philosophie der Einwanderung*, Berlin: Suhrkamp. 330 S., ISBN 978-3-518-58711-9, EUR 32,00.

DOI: 10.18156/eug-2-2017-rez-10

cher bzw. ›besorgter‹ Alltagsakteure anzuerkennen, statt sie aus normativer Warte des Ressentiments und des Rassismus zu bezichtigen (vgl. 31–35). Realismus bedeutet für ihn in systematischer Hinsicht, den moralphilosophischen Betrachtungswinkel umzukehren und gesellschaftliche Verpflichtungsgebote aus den Bindungskräften partikularer Gemeinschaften zu entwickeln. Dies leistet sein Begriff der »assoziativen Pflichten« (45), die sich aus dem »intrinsischen Wert« (46) einer Beziehung oder eines Beziehungsgefüges ergeben. Die Freundschaft ist der paradigmatische Fall dieser naturalistischen Wertethik, den Miller umstandslos auf die nationalen Assoziationszusammenhänge überträgt. Er argumentiert, dass nationale Vergemeinschaftungsformen die Individuen in ein Gefüge solidarischer Arbeitsteilung, demokratischer Mitbestimmung und kultureller Kontinuitätsstiftung einbeziehen und dass die daraus resultierende »intrinsische« Werthaftigkeit des Nationalen eine herausgehobene Verpflichtung unter »Landsmännern« begründet, der gegenüber Verpflichtungen im Angesicht »Fremder« den bloß sekundären Charakter humanitärer Verantwortung besitzen (vgl. 46, 52, 61f., 248f.). Im Begriff der »gerechtfertigt[en] [...] landsmännischen Parteilichkeit« ist diese gesellschaftstheoretische Grundlegung normativer Vorrechte kondensiert. Aber selbst, wenn man von einer kritischen Dekonstruktion einer derart harmonistischen Vorstellung des Nationalen vorerst absieht und Miller zugesteht, gewisse materielle, politische und ethische Vorzüge ganz gut getroffen zu haben, die die Nationalform für ›uns‹ Inländer hat, so bleibt im Dunkeln, wie diese Vorteile einen Vorrang der Nation im Verhältnis zu den Ansprüchen derjenigen normativ begründen können sollen, die aus ihr als vermeintlich ›Fremde‹ kontingenterweise ausgeschlossen bleiben.

Miller ignoriert diese »fremden« Ansprüche und Interessen keineswegs, sondern versucht sie unter der Überschrift eines ›schwachen‹, aber nicht bloß proklamatorischen Kosmopolitanismus der Menschenrechte mit der »landsmännischen Parteilichkeit« in Einklang zu bringen (vgl. 43). Fasst man die Deklaration der Menschenrechte radikal-demokratisch oder diskursethisch auf, so hat sie eine eminent politische Bedeutung, denn sie knüpft die Würde des Menschen an seine gleichberechtigte Teilhabe am kollektiven Willensbildungsprozess, unabhängig von seinem faktischen Bürgerstatus (vgl. Balibar 1993, Benhabib 2008). So verstanden, müssten die Menschenrechte jede nationale Privilegierung unterminieren. Dies kann Miller nicht wollen. Sein Begriff der Menschenrechte ist daher gänzlich depolitisiert. Er orientiert sich ausschließlich an der Erfüllung basaler Bedürfnisse, am Schutz eines auskömmlichen Lebens, nicht am Wert der Autonomie

aller Menschen (vgl. 53–56). Die Fremden und Anderen sind bei Miller stets Objekte, niemals Subjekte ihrer eigenen Menschenrechte. Sie treten nicht als prinzipiell gleichwertige Wesen in Erscheinung, die politisch ihre Stimme erheben, in den Migrationsdiskurs eintreten und somit die scheinbar klare Grenzziehung zwischen Eigenem und Fremdem herausfordern. Von solchen postnationalen Erschütterungen des Autochthonen und Souveränen schirmt sich Millers kommunitaristischer Konservatismus ab. Er schließt die Grenze gewissermaßen argumentativ, an der im Realen stumme Gewalt die gegebene Ordnung reproduziert (vgl. 93–120). Die Forderung offener Grenzen, die etwa aus Perspektive globaler Verteilungsgerechtigkeit erhoben wird, lehnt er ab, da es für das, was es zu verteilen gilt – Chancen und andere Güter – keine transkulturellen Maßstäbe gäbe (vgl. 76–78). Dass die Praktiken des kapitalistischen Marktes globale Verbreitung gefunden haben und damit einhergehend auch ein transkulturell geteiltes Verständnis von Chancengerechtigkeit wahrscheinlich wird, sieht Miller hingegen nicht. Demokratietheoretischen Plädoyers für offene Grenzen hält Miller ein substanzialistisches Demokratieverständnis entgegen, das auf der kulturellen Stabilität eines Demos und seiner Willensbildung beruht (vgl. 100–105, 107–113). Diese kulturelle Stabilität, diese Fixierung des kollektiven Wollens auch in die Zukunft hinein wird ihm zum Inbegriff politischer Autonomie, die durch ein Übermaß an Einwanderung und damit verbundener Präferenz- und Interessenverschiebungen in existentielle Gefahr gerate. Deswegen müssen nach Miller Grenzen bewahrt und verteidigt werden. Sie dürfen in postnationalen Diskursen nicht verflüssigt werden, nicht einem politisierten Diskurs der Menschenrechte zum Opfer fallen. Vielmehr markieren sie eine elementare Ungleichheit zwischen Eigenem und Fremdem, die bei Miller geradezu zu einem metaethischen Axiom gerinnt, aus dem sich bei ihm das hierarchische Verhältnis von »landsmännischer Parteilichkeit« und Menschenrechten ergibt (vgl. 113f.).

Fairerweise ist dennoch festzuhalten, dass Miller die Menschenrechte zwar nicht egalitär, dafür aber großzügig und verantwortungsbewusst auslegt. Er lässt die einfache Diskreditierung der sogenannten »Wirtschaftsflüchtlinge« hinter sich und dehnt den Begriff des Flüchtlings auch auf all jene aus, die beispielsweise auf Grund ökologischer Verheerungen oder staatlichen Versagens in ihrer Subsistenz ernsthaft bedroht sind (vgl. 124–130). Ihnen gegenüber dürfen die vergleichsweise wohlhabenden Bürger des Westens nicht generell die Augen verschließen; ihrer Notlage sollte abgeholfen werden, sei es durch Maßnahmen vor Ort, sei es durch die Möglichkeit zur Einwanderung,

die etwa durch ein multilaterales System internationaler Lastenverteilung gewährleistet werden soll (vgl. 130–140). Miller fordert die Einrichtung exterritorialer Asylantragsstellen, damit das ›illegale‹ Überqueren von Grenzen und anderen Gefahrenzonen nicht länger die zynische Voraussetzung der Rechtsbeanspruchung darstellt (vgl. 136f.). Gegenüber utilitaristischen Präferenzen in der hiesigen Migrationsdebatte stellt er den Vorrang von Flüchtlingen gegenüber ›nützlicheren‹ Wirtschaftsmigranten heraus (vgl. 123, 142f.). Letzteren gewährt seine Argumentation nur Einlass auf Basis solcher Nützlichkeitsabwägungen, gesteht ihnen aber, hier an Michael Walzer anschließend, eine volle und absehbare Integration in das Innere der Staatsbürgerschaft zu, vorausgesetzt ihnen gelingt eine soziale und politische Einlebung in das aufnehmende Gemeinwesen, die durch die kulturelle Anpassung an den vorherrschenden nationalen Ethos abgesichert und vollendet werden muss (vgl. 175–230). Dieses Integrationsangebot gilt bei Miller gleichermaßen auch für Flüchtlinge (vgl. 175–230).

Millers *Fremde in unserer Mitte* könnte aktueller nicht sein. Es interveniert in den gegenwärtigen politischen Konflikt, indem es angibt, das eingespielte Entweder-Oder von universalistischer ›Willkommenskultur‹ und heimatbesorgter »Obergrenze« (145) zu lösen und im Geiste ausgewogener Besonnenheit die Balance dazwischen zu finden. Es erfüllt damit auch ein gewisses konservatives Bedürfnis, das gleichzeitig mit gutem ›liberalen‹ Gewissen in die Welt hinausschauen können will, weil es seine humanitäre Verantwortung gegenüber dem ›Fremden‹ wahrzunehmen weiß. Auf den ersten Blick erscheint es, als erlaube Millers »liberaler Nationalismus« (Tamir 1995) tatsächlich, wie eine Zauberformel den Vorrang der eigenen Nation und eine Konservierung staatlicher Begrenzungen mit einem klaren Bekenntnis zum Universalismus der Menschenrechte auszusöhnen. Es ist zu konstatieren, dass Miller allem methodologischen Nationalismus zum Trotz sehr wohl auch das Bewusstsein für eine humanitäre Schutzverantwortung schärft und zudem asyl- und einbürgerungsrechtliche Standards formuliert, die einen Fortschritt gegenüber der Rechtslage vieler Staaten darstellen. Jedoch kann Millers Humanismus nicht darüber hinwegtäuschen, dass er letztlich seinem Nationalismus immer unterworfen bleibt, d.h. in sogenannten »tragischen Wertkonflikten« (145) den kulturellen und sozioökonomischen Erfordernissen nationaler Bestandserhaltung und konservativer Demokratisierung ohne weiteres Begründen oder Zögern und somit eigentlich auch ohne wirkliche Tragik geopfert werden darf (vgl. 248f.). In letzter Instanz begrenzen nicht die Menschenrechte den Nationalis-

mus. Vielmehr definiert umgekehrt der Nationalismus für Miller den Rahmen, innerhalb dessen die Menschenrechte und überhaupt die Ansprüche des Anderen für uns politische und letztlich auch moralische Relevanz besitzen. Das ist keine Verirrung oder Inkonsequenz bei Miller, sondern bereits systematisch durch die Unterstellung einer »gerechtfertigt[en] [...] landsmännischen Parteilichkeit« begründet. Millers Balanceakt ist je schon im Ungleichgewicht; und das ist genau so auch gewollt. Der nationale Parochialismus und die strukturelle Asymmetrie, die hier in moralischen Fragen zwischen »Landsleuten« (51) und »Fremden« etabliert wird, sind allerdings hochgradig problematisch und fußen zudem auf unhaltbaren Prämissen (1.) und unklaren Folgerungen (2.). Dies soll abschließend ein wenig näher diskutiert werden.

(1.) Schon der Realismus, den Miller für sich reklamiert und gegen die angebliche Naivität kosmopolitischer Vorstellungen ins Feld führt, ist gleich in mehrfacher Hinsicht fragwürdig. So lässt sich bereits bezweifeln, ob die negative Korrelation zwischen sozialem Vertrauen (in den Sozialstaat, in die Demokratie) und kultureller Pluralität wirklich im Sinne einer allgemeinen soziologischen Gesetzmäßigkeit herrscht, wie Miller unterstellt (vgl. 20–23). Damit soll die lebensweltliche Begrenztheit politischer und sozialer Bürgerschaft empirisch stichfest gemacht werden. Die Gefahr ist hier jedoch, dass vorschnell einzelne, ausschnitthafte und selbst nicht kontextualisierte Umfrageergebnisse zur Empirie *des* Realen erklärt werden, ohne dabei wirklich einen systematischen Einblick in die realen Zusammenhänge und ihre Variabilität zu erlangen. Überhaupt ist bei Realismen immer eine gewisse Skepsis indiziert. In der Regel tendieren sie zu systematischen Verzerrungen auf Grund einer politischen Imprägnierung, die meistens konservativer Natur ist – denn die ›harten Fakten‹ und die quasi-natürliche Gesetzmäßigkeit sozialen Verhaltens sprechen sich meistens für den Erhalt bestehender Machtstrukturen aus und verweisen die emanzipatorischen Aspirationen etwa des Kosmopolitanismus in das Reich utopischer Träumereien.

Auch Millers realistisch-soziologisches Gesellschaftsverständnis ist eigentümlich halbiert. Der ständige Verweis auf die faktischen Denk- und Verhaltensweisen gewöhnlicher Alltagsakteure, denen die Philosophie keine Vorschriften zu machen habe (vgl. 31–35), naturalisiert nicht nur diverse Rassismen, sondern verkennt überdies vollkommen die normative Dimension moralischer Transzendenz, die gerade für westliche Gesellschaften konstitutiv ist, diese in ihrem Selbstverständnis bestimmt und damit zu deren Realität wesentlich dazugehört. Miller sieht nicht, dass der Universalismus des Kosmopoliten kein

philosophisches Hirngespinnst ist, sondern in den postfeudalen Bekenntnissen zur Freiheit und Gleichheit aller Menschen historische Wirkkraft erlangt hat. Die Form der modernen Nation ist bezüglich ihrer wirklich wertvollen Seiten als Zwischenstation im universalistischen »Projekt der Moderne« (Habermas 1990) zu verstehen, nicht als paradigmatische Vergesellschaftungsform partikularistischer Kollektive, wie bei Miller. Das gleiche gilt für den Sozialstaat, dem Miller jede emanzipatorische Überschüssigkeit raubt, wenn er für seine kommunitaristische Beschränkung argumentiert (20–24, 32–34, 103–105). Die Kerninstitutionen moderner Gesellschaften verweisen in ihrer Legitimationsgrundlage auf einen normativen »Geltungsüberhang« (Honneth 2003, 302), auf eine universalistische »Transzendenz von innen« (Habermas 1991) und damit auch auf eine Dialektik zwischen Menschen- und Bürgerrechten, die erstere realisiert, indem sie letztere immer weiter entgrenzt (vgl. Balibar 1993). Insofern lässt sich der Kosmopolitanismus hegelianisch verstehen, als in der Sittlichkeit situiert. Er ist somit prinzipiell dazu angetan, ein progressives politisches Projekt zu orientieren und als *realistische* Alternative zu Millers Nationalismus zu fungieren.

Als wirklichkeitsfremd erweist sich der Realismus Millers auch und vor allem darin, dass er die globalen Interdependenzen insbesondere des Kapitalismus vollkommen ausblendet (vgl. 74–81, 79). Nur deswegen ist es ihm überhaupt möglich, Nationen als einigermaßen kompakte gesellschaftliche Einheiten aufzufassen und die Grenzen zwischen Eigenem und Fremdem so eindeutig zu ziehen. Das Gefüge ökonomischer Arbeitsteilung soll dem privilegierten Zusammenhang nationaler Zugehörigkeit eine materialistische Basis verleihen (vgl. 46). Doch gerade die wirklichen ökonomischen Interaktionen und Verkettungen der kapitalistischen Marktwirtschaft sprengen den nationalen Container auf und offenbaren ein transnationales Geflecht sozialer Beziehungen, das entsprechend auch moralische Verpflichtungen postnationaler Art impliziert und die »landsmännische Parteilichkeit« zu einem Anachronismus ohne sozioökonomische Entsprechung werden lässt. Mit Balibar gesprochen, produziert der globale Markt eine »reale Universalität« (Balibar 2003, 11) jenseits nationaler Grenzziehungen und Einhegungen. Diese Entwicklung neo-nationalistisch zu ignorieren, wie es Miller tut, bedeutet auch, über die neu entstehenden transnationalen Konfliktlagen und Kämpfe sowie über die daraus erwachsenden normativen Begründungserfordernisse hinwegzusehen, die sich der asymmetrischen Logik des Eigenen und des Fremden endgültig entziehen.

(2.) Generell stellt sich in der Frage der normativen Rechtfertigung das systematisch schwerwiegendste Problem für Millers migrationsethischen Ansatz. Auch wenn man seiner Analyse des besonderen Wertcharakters nationaler Sozialbeziehungen folgt, bleibt unausgemacht, warum daraus eine besondere Qualität moralischer Verpflichtungen begründet werden kann, die *gleichzeitig schon* umgekehrt den nationalen Partikularismus in den Rang einer moralisch legitimen Praxis befördert – die »landsmännische Parteilichkeit« meint Miller schließlich nicht schmittianisch, sondern im Sinne einer moralphilosophisch ausgewiesenen Position, wobei das genaue normative Argument dahinter unklar bleibt. Zumindest wird die Frage bloß axiomatisch beantwortet, inwiefern die mannigfaltigen funktionalen und ethischen Vorzüge, die die Reproduktion nationaler Solidargemeinschaften für uns in der Tat haben mag, ein normatives Argument in transnationalen Konfliktlagen darstellen, etwa wenn Interessen im globalen Verteilungskampf miteinander kollidieren (vgl. 113f.). Dass diese Vorzüge gewisse Verpflichtungen internationaler Art implizieren, sagt selbst noch nichts über Qualität und Rang anderer Verpflichtungen nach außen hin. Ganz unabhängig von konkreten historischen Schuldzusammenhängen, die natürlich hier auch einschlägig werden, entscheidet das Sein bestimmter Vorzüge und verspürter Bindungen, die für eine Seite des Konflikts bestehen, noch nichts über ein gerechtfertigtes Sollen, das für alle Seiten des Konflikts reziprok verbindlich und rational einsichtig wäre. Nimmt man den Universalitätscharakter moralischer Geltungsansprüche nur ernst genug, so erheischen letztere den diskursiven Einbezug ›of all those affected‹: Auch die Interessen, Absichten und Forderungen derer, gegenüber denen Miller die nationalen Grenzziehungen bekräftigt, müssten an den politischen Aushandlungen über ebendiese Grenzziehungen gleichwertig teilhaben können, wenn diese überhaupt einen legitimen Status haben können sollen. Miller untergräbt durch seine inegalitäre Konzeption moralischer Verpflichtung genau die Basisstrukturen der Gerechtigkeit, vor deren Hintergrund moralische Verpflichtungen demokratisch bestimmt werden könnten. Sicher, diese fundamentale »Einbeziehung des Anderen« (Habermas 1996) bringt all die Grenzziehungen in Bewegung, deren Überwindung Miller für unrealistisch befindet. Aber nur dadurch ließe sich moralische Legitimität in migrationspolitischen Bezügen allererst herstellen – und vielleicht ist auch dies ein reales Reproduktionserfordernis westlicher Gesellschaften, dem bereits gewisse postnationale Tendenzen einer Universalisierung politischer Gemeinschaften korrespondieren, wie sehr sie der derzeitige Zeitgeist auch überschattet.

Wohl könnte Miller an diesem Punkt einwenden, dass eine solche deontologische Figur moralischer Legitimität noch abgekoppelt bleibt von der Verortung normativer Prinzipien innerhalb politischer Gemeinschaften. Entgegen der politisch ›ortlosen‹ kosmopolitischen Moralphilosophie geht seine *Politische Philosophie der Einwanderung* ja von einer genuin demokratietheoretischen Argumentation aus: Real belastbare Rechtsansprüche gewinnen Wirkmächtigkeit und politische Legitimität aus der Praxis kollektiver Selbstbestimmung und diese entfalte sich nicht zuletzt, so Miller, in Form eines stabilen Eth(n)os, für den die »landsmännische Parteilichkeit« einsteht. Aber hier entsteht die Frage, ob das identitäre Demokratieverständnis Millers der modernen Sittlichkeit wirklich angemessen ist, ob also das Prinzip kollektiver Autonomie derart im Widerspruch steht zum posttraditionalen Universalismus einer diskursethischen Moral. Denn gegen Miller lässt sich auf einen originär emanzipatorischen Impuls der Demokratie verweisen. Dieser besteht genau darin, bisherige Nicht-Bürger in ihrer bloßen Eigenschaft als Mitmenschen in die Konstitution einer Allgemeinheit des Volkes aufzunehmen, ›das Volk‹ also dieser Heterogenität, die auch seine wesentliche Dynamik ist, gerade auszusetzen und hierin zugleich den Vollzug seiner kollektiven Autonomie zu sehen – statt in der entgegengesetzten Konservierung des Volkes, die die politische Macht des Privilegs gegen Plebejer, Proletarier oder »Suffragetten« und heute wieder besonders gegen die anderswertigen »Fremden« immunisiert (vgl. Rancière 2002, 14–54, Balibar 2008).

⇒ Literaturverzeichnis

Balibar, Étienne (1993): Menschenrechte und Bürgerrechte – Zur modernen Dialektik von Freiheit und Gleichheit, in: Dies.: Die Grenzen der Demokratie, Hamburg: Argument, 99–123.

Balibar, Étienne (2003): Sind wir Bürger Europas? Politische Integration, soziale Ausgrenzung und die Zukunft des Nationalen, Hamburg: HIS.

Balibar, Étienne (2008): Historical Dilemmas of Democracy and their Contemporary Relevance for Citizenship, in: Rethinking Marxism 20 (4), 522–538.

Benhabib, Seyla (2008): Die Rechte der Anderen, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Cassee, Andreas (2016): Globale Bewegungsfreiheit – Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen, Berlin: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1990): Die Moderne – Ein unvollendetes Projekt – Philosophisch-politische Aufsätze, Leipzig: Reclam.

Habermas, Jürgen (1991): Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: Ders.: Texte und Kontexte, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 127–156.

Habermas, Jürgen (1996): Die Einbeziehung des Anderen – Studien zur politischen Theorie, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2003): Die Pointe der Anerkennung – Eine Entgegnung auf die Entgegnung, in: Ders. / Fraser, Nancy: Umverteilung oder Anerkennung – Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 271–305.

Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen – Politik und Philosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Tamir, Yael (1993): Liberal Nationalism, Princeton: Princeton University Press.

Victor Kempf, *1985, Dr. des. phil., Dipl. Soz., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Exzellenzcluster Normative Orders an der Goethe Universität Frankfurt am Main (victor.kempf@normativeorders.net).

Zitationsvorschlag:

Kempf, Victor (2017): Rezension: Politische Philosophie der Obergrenze. David Millers Migrationsethik argumentiert aus einer Warte ›landsmännischer Parteilichkeit. (Ethik und Gesellschaft 2/2017: Kritik in Ethik und Gesellschaft). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-2-2017-rez-10> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialetik

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 Sozialetik

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