DIE GELBE 2024

Gerechtigkeit

Biblische, sozialwissenschaftliche und ethische Perspektiven

mit Beiträgen von
Lukas David Meyer
Christian Neuhäuser
Bernd Oberdorfer

05

DIGITAL | INNOVATIV | EVANGELISCH:
DAS GYMNASIALPÄDAGOGISCHE EJOURNAL
FÜR LEBENSWELTORIENTIERTE BILDUNG UND ERZIEHUNG

DIE GELBE
DIGITAL | INNOVATIV | EVANGELISCH
DAS GYMNASIALPÄDAGOGISCHE EJOURNAL
FÜR LEBENSWELTORIENTIERTE BILDUNG UND ERZIEHUNG

ist die religionspädagogische Online-Zeitschrift der
Gymnasialpädagogischen Materialstelle
im Religionspädagogischen Zentrum Heilsbronn
Abteigasse 7
91560 Heilsbronn

Der Volltext ist unter
<**http://gpm.rpz-heilsbronn.de/die-gelbe/**>
frei zugänglich.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 5

Lukas David Meyer
Recht bewahren, Gerechtigkeit üben?
Christliche Perspektiven auf Gerechtigkeit 9

Christian Neuhäuser
Reichtum als Problem für effektive Nachhaltigkeit 23

Bernd Oberdorfer
Gerechter Krieg - Gerechter Frieden
Protestantische Friedensethik in den Herausforderungen der Gegenwart ... 41

Vorwort

Mit dem Thema der Gerechtigkeit nimmt sich die neue Ausgabe der »Gelben« ein Konzept vor, dessen Bedeutung für ein gelingendes Zusammenleben in einer Gemeinschaft kaum zu hoch veranschlagt werden kann. Schon ein ganz einfaches Beispiel aus dem Schulalltag kann das veranschaulichen: Die Autorität eines Lehrers etwa hängt ganz wesentlich davon ab, inwieweit sich die Schüler gerecht behandelt fühlen, und wehe, es schleicht sich der Verdacht ein, der Lehrer würde nicht überall dasselbe Maß anlegen. Aber auch umgekehrt gilt: Werden eine Maßnahme oder ein Urteil als gerecht empfunden, finden sie viel eher Akzeptanz und bringen Ordnung in die Klassengemeinschaft. Über den Raum der Schule hinaus durchdringt der Ruf nach Gerechtigkeit natürlich unsere Gesellschaft als Ganze, etwa als Forderung nach der Gleichstellung der Geschlechter, nach angemessenem Lohn oder nach einem für alle Seiten verträglichen Zusammenleben der Generationen. Wir kennen Gerechtigkeit aber nicht nur als Forderung gegenüber anderen, sondern auch als einen Anspruch, der uns selbst herausfordert: Etwa wenn die »fairtrade«-Schokolade im Eine-Welt-Laden doppelt so teuer ist wie die »normale« im Supermarkt – oder müsste man nach der Logik der Begrifflichkeit statt »normal« nicht denken: die »unfaire«, die »ungerechte«? Vor so eine Wahl gestellt meldet sich gern auch unser Gewissen mit der Vorstellung, wir sollten beim Einkauf nicht nur unse-

rem Geldbeutel, sondern auch den oft weit entfernten Erzeugern eines Produkts gerecht werden. Gerecht sein ist kompliziert und anstrengend.

Diese etwas losen Assoziationen zum Begriff der Gerechtigkeit sollen zweierlei zeigen. Zum einen: Gerechtigkeit ist ein Ideal, ein Orientierungspunkt, wie die Beziehungen zwischen Menschen etwa in wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht geregelt sein sollten. In diesem Zusammenhang ist Gerechtigkeit eng mit Gefühlen und Stimmungen verknüpft, die dadurch entstehen, dass man sich selbst auf der Seite der gerecht oder ungerecht Behandelten einordnet. Zum anderen: Um zu ermitteln, was in einem bestimmten Fall als gerecht anzusehen ist, müssen wir vergleichen, etwa Leistungen mit Waren, Bedürfnisse mit Ansprüchen, konkrete Tatsachen mit festgeschriebenen Maßstäben usw. Und wer könnte schon von sich behaupten, über alle nötigen Informationen, die für so einen Vergleich nötig sind, zu verfügen oder sie zuverlässig bewerten zu können? Gerechtigkeit bleibt also ein Ideal, dem wir zum Wohl unserer Gemeinschaft nahezukommen versuchen, das unsere Fähigkeiten und Möglichkeiten aber auch immer wieder übersteigt. Vielleicht wurde sie deswegen auch zu einem Attribut von Gottheiten in verschiedenen Religionen, als Ausdruck des Wunsches, dass von einer höheren Instanz besser über die Menschen geurteilt wird, als sie es selbst können.

Die Beiträge des vorliegenden Heftes thematisieren Gerechtigkeit als eine besondere Art, die Beziehung von Menschen untereinander, aber auch die Beziehung der Menschen zu ihrer Umwelt zu gestalten. Lukas Mayer führt im ersten Aufsatz in biblische und philosophische Gerechtigkeitskonzepte ein und entwickelt Perspektiven, wie solche Konzepte für das Handeln der Menschen Bedeutung gewinnen können. Christian Neuhäuser zeigt anschließend die Zusammenhänge von sozialer Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit auf und bezieht damit auch Umwelt und Natur in den Horizont des Begriffs mit ein. Der Beitrag von Bernd Oberdorfer schließlich entfaltet die Konzepte des gerechten Krieges und des gerechten Friedens, ordnet sie in ihre historischen Kontexte ein, zeigt Entwicklungslinien auf und fragt nach ihrer Bedeutung für gegenwärtige Konfliktsituationen.

Die Aufsätze basieren auf Vorträgen, die auf verschiedenen Fortbildungsveranstaltungen gehalten wurden. An dieser Stelle sei den Autoren herzlich dafür gedankt, dass sie ihre Manuskripte für die Drucklegung überarbeitet und uns zur Verfügung gestellt haben. Wir wünschen eine spannende Lektüre.

Michael Hopf

Zum Herausgeber

Dr. Michael Hopf ist Redaktionsmitglied der Gymnasialpädagogischen Materialstelle.

Er ist als Religions- und Deutschlehrer am Ignaz-Taschner-Gymnasium Dachau tätig.

Lukas David Meyer

Recht bewahren, Gerechtigkeit üben?

Christliche Perspektiven auf Gerechtigkeit

Abstract: Gerechtigkeit ist ein christlicher Leitbegriff. Die Gerechtigkeit Gottes ist in der biblischen Überlieferung zentral, sie soll Glauben und Handeln des Menschen bestimmen. Das berührt auch die intersubjektive Gerechtigkeit, die Gegenstand der einschlägigen philosophischen Gerechtigkeitstheorien ist. Abschließend wird das motivationale Potenzial des christlichen Gerechtigkeitsbegriffs bestimmt und am Konzept des gerechten Friedens exemplifiziert.

Einleitung

»Zeit für mehr Gerechtigkeit!« Mit diesem Slogan wollte Martin Schulz 2017 Bundeskanzler werden. Das Ergebnis ist bekannt: Trotz anfänglicher Euphorie, trotz einmaliger 100 Prozent Zustimmung auf dem Bundesparteitag fuhr Schulz das bis dahin schlechteste SPD-Ergebnis einer Bundestagswahl ein. Nahezu alles wurde in der Folge kritisiert, unter anderem hieß es aber auch: Mit Gerechtigkeit habe man ein zu abstraktes Thema gewählt.

Vier Jahre später lief es besser. Mit dem neuen Spitzenkandidaten Olaf Scholz lautete der Slogan: »Soziale Politik für dich.« Nicht die abstrakte Gerechtigkeit für die Gesellschaft allgemein, sondern die konkrete Sozialpolitik für das besondere Individuum wurde beworben. Der Slogan trug zum Erfolg bei. Scholz, nicht Schulz, wurde Kanzler.

Was heißt das mit Blick auf Gerechtigkeit? Rückt sie in einer pluralisierten und individualisierten Gesellschaft in den Hintergrund? Zumindest ist Gerechtigkeit ein schillernder und umstrittener Begriff. Für die christliche Tradition ist er grundlegend, wie ein exemplarischer Blick in die Bibel zeigt (1.). Anhand philosophischer Gerechtigkeitstheorien wird zudem das weite Begriffsspektrum deutlich (2.). Die theologische Ethik rezipiert diese Theorien, setzt aber auch mit biblischen Impulsen eigene Akzente (3.). Dies werde ich am Ende dieses Streifzugs um den Gerechtigkeitsbegriff bilanzieren.

1 Biblische Gerechtigkeitsmotive

Gott ist gerecht – das ist eine grundlegende Überzeugung, die sich in der Heiligen Schrift findet. Die Gerechtigkeit Gottes wirkt sich in alt- wie neutestamentlichen Auseinandersetzungen sowohl kritisch als auch konstruktiv auf das menschliche Recht aus. Insofern bildet Gott den »Ausgangs-, Bezugs- und Zielpunkt« (Witte 2012: 62) von Gerechtigkeit, die das Recht der Menschen durchdringen soll. Prägnant kommt dies in der prophetischen Mahnung zum Ausdruck: »Bewahrt Recht und übt Gerechtigkeit!« (Jes 56,1).

Gerechtigkeit ist ein biblischer Leitbegriff, der die Legitimität von geltendem Recht bewertet. Dies tritt besonders in der Prophetie in Erscheinung. Die Untreue des Königshofs etwa bringt ihm die gerechte Strafe Gottes ein. Insbesondere Amos, der auch namentlich als linksprotestantischer Bezugspunkt fungiert, verschränkt Kult- mit Sozialkritik. Die Oberschicht gilt als heuchlerisch, da sie einerseits Gott lobt, andererseits aber die Armen missachtet. Als Kulminationspunkt prophetischer Rede über Gerechtigkeit gilt die Messiasverkündigung. Der Gesalbte wird, so die Prophezeiung, Gerechtigkeit schaffen: Er wird nach innen das Recht aufrichten sowie nach außen vor Bedrohungen schützen.

Neutestamentliche Gerechtigkeitsvorstellungen knüpfen an alttestamentliche an, auch hier bildet Gottes Gerechtigkeit den Ausgangs-, Bezugs- und Zielpunkt. Gegenüber den Gläubigen äußert dies sich als »strafschonende Barmherzig-

keit« (Bormann 2012: 93), wohingegen denjenigen, die Gottes Recht missachten, das Gericht droht. Vor allem die früheren Autoren gehen von einer relationalen Gerechtigkeit zwischen Gott und Mensch aus: bei Paulus macht Gott den Glaubenden gerecht; bei Matthäus äußert sich Gottes ›bessere Gerechtigkeit‹ vor allem im Handeln, also der Erfüllung des Rechts durch die Jüngerinnen und Jünger. Allerdings tendiert auch Matthäus zur paulinischen Konzeption, wenn etwa im Weinberggleichnis (Mt 20,1–16) ungleiche Arbeit gleich entlohnt wird. Das herausfordernde Gleichnis soll vermitteln: Was nach menschlichen Maßstäben ungerecht ist, kann im Lichte der Barmherzigkeit gerecht sein – wenn Gott und nicht der Mensch wirkt.

Im Unterschied dazu findet sich bei Lukas ein tugendhaftes Gerechtigkeitsverständnis, wie es für die hellenistische Welt typisch war. Achtung der Überlieferung und Anwendung des Rechts prägen Lukasevangelium wie Apostelgeschichte. Das Tugendideal konkretisiert sich als ehrfurchtsvolle Haltung gegenüber Gott und einem gerechten Habitus gegenüber den Mitmenschen (Lk 12,16–21). Dies wurde später als ›frühchristlicher Liebeskommunismus‹ (Ernst Troeltsch) der Jerusalemer Urgemeinde (Apg 2,44. 4,32) oder als befreiungstheologische ›Option für die Armen‹ gefasst.

Der knappe Bibelblick zeigt, dass der Begriff im Zentrum der Überlieferung steht. Gottes Gerechtigkeit wirkt sich auf Glauben und Handeln der Menschen aus. Sie kann Legitimität und Illegitimität des Rechts bestimmen. Wer das legitime Recht bewahrt, übt Gerechtigkeit – Recht muss sich aber immer wieder neu auf seine Gerechtigkeit befragen lassen.

2 Das philosophische Begriffsspektrum von Gerechtigkeit

Für die Neuzeit ist charakteristisch, dass die gerechte Regelung sozialer Beziehungen in den Mittelpunkt rückt. Als antiker Bezugspunkt für diese Verlagerung zur Regelung von Gerechtigkeit gilt Aristoteles. Im Unterschied zu Platon hat er

stärker zwischen der individuellen und sozialen Dimension von Gerechtigkeit unterschieden und den Begriff entsprechend ausdifferenziert. Diese Differenzierung hat auch in der neuzeitlichen Philosophie Bestand. Einschlägig hierfür ist die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls, die seine Schülerin Martha Nussbaum mit dem *capability approach*, also dem Befähigungsansatz, kritisierte.

2.1 Aristoteles: Differenzierung der Gerechtigkeit

Aristoteles führte im 5. Buch der Nikomachischen Ethik seine gerechtigkeitstheoretischen Überlegungen aus. Grundlegend ist zunächst die Unterscheidung zwischen *genereller* und *partikularer* Gerechtigkeit. Generelle Gerechtigkeit bezieht sich allgemein auf den Bereich des Rechts – hier ist etwa an die Achtung des Gesetzes zu denken, wofür auch das hellenistische Tugenddenken von Bedeutung ist. Demgegenüber gilt die nähere Bestimmung von partikularer Gerechtigkeit als das Proprium der aristotelischen Ethik.

Nicht das allgemeine Recht, sondern die besondere Person rückt hier in den Fokus. Die Polis – später als Gesellschaft interpretiert – muss ihren Bürgern bestimmte Rechte gewähren, um umgekehrt Pflichten einzufordern. Hierbei sind es drei Gerechtigkeitsformen, die schließlich in lateinischer Rezeption ihre Wirkung entfalteten: die *iustitia distributiva*, die *iustitia commutativa* und schließlich die *iustitia correctiva*.

Bei der Distribution, also der Verteilung, gerät die gerechte Verteilung von Ämtern, Geld oder gesellschaftlicher Anerkennung in den Blick. Die Polis muss Teilhabe gewähren und Leistungen durch Geld oder Ehre anerkennen. Kommutativ, also mit Blick auf den Tausch oder den Handel, ist eine angemessene Entlohnung von Gütern erforderlich. Kaufpreise etwa, aber auch Löhne und in Übertragung auf die Gegenwart besonders Mieten müssen fair sein. Nur dann können sich Käufer und Verkäufer, Vermieter und Mieter, Arbeitgeber und Arbeitnehmer ins Benehmen setzen. Gerechtigkeit ist bei Aristoteles also wesentlich intersubjektiv. Mit Blick auf die korrektive Dimension von Gerechtigkeit wendet er sich schließlich der gerechten Kompensation oder der Wiedergutma-

chung im Schadensfall zu. Teilweise wird diese korrigierende Dimension auch der kommutativen Gerechtigkeit untergeordnet.

Verteilungs-, Leistungs- oder Kompensationsgerechtigkeit differenzieren Gerechtigkeit also. Die partikulare Gerechtigkeit bestimmt die Verpflichtung einer Gesellschaft, dem Einzelnen Teilhabe zu ermöglichen – ebenso wie sie die Pflicht zu aktiver Teilnahme des Einzelnen formuliert. Aristoteles formulierte damit politische und soziale Teilhaberechte, die auch die partikulare Gerechtigkeit für die besondere Situation des Einzelnen in den Blick nahmen. Dies wurde für die neuzeitliche Debatte um die Verhältnisbestimmung von Freiheit zu Gerechtigkeit relevant, weshalb Aristoteles weiterhin als antiker Bezugspunkt fungiert.

2.2 Rawls: Gerechtigkeit als Fairness

Die politische Philosophie des 20. Jahrhunderts wurde vom Streit zwischen Liberalismus und Kommunitarismus dominiert. John Rawls unternahm 1971 mit seiner Gerechtigkeitstheorie den Versuch, das Verhältnis von Einzelnem zur Gesellschaft neu auszutarieren. Im Kern ging es dem Liberalismustheoretiker um den Ausgleich individueller Freiheiten mit sozialen Notwendigkeiten. Freiheit und Gerechtigkeit sollen in Balance zueinander bestimmt werden.

Den Ausgangspunkt bildet hierbei ein vertragstheoretisches Gedankenexperiment, das Rawls den ›Ur-Zustand‹ nennt. Dieser Zustand ist nicht als Ur-Zeit, sondern als abstrahierter Status zu verstehen, wie anhand der zwei Prämissen dieses Gedankenexperiments deutlich wird: Alle Menschen sind vernünftig, kennen durch den *Schleier des Nicht-Wissens* (*veil of ignorance*) ihre eigene gesellschaftliche Position aber nicht. Es geht also um eine Abstraktion der eigenen Position, um Bedingungen von Gerechtigkeit zu reflektieren und vernünftig zu durchdenken. Im Anbetracht von Populismus und Fake News im 21. Jahrhundert mag das für manche naiv wirken. Umgekehrt ist aber das Potenzial einer Selbstdistanzierung und Abstraktion festzuhalten, die zur Beilegung von sozialen Konflikten immer erforderlich ist.

In der Durchführung des Gedankenexperiments kommt Rawls zum Schluss, dass vernünftigerweise zwei Grundsätze gelten müssten: Erstens der *Freiheitsgrundsatz*, demzufolge alle das gleiche Recht auf Grundfreiheiten haben. Dies entspringt der Einsicht der tiefgreifenden Unterschiede unter den Menschen, die auch im Ur-Zustand zu erheblicher Uneinigkeit führt. Schlussendlich schärfen diese Unterschiede aber das Bewusstsein für notwendige Freiheiten. Entsprechend sind Grundfreiheiten wie bspw. Religions-, Rede- oder Versammlungsfreiheit staatlicherseits zu gewähren. Zweitens wird auch der *Gleichheitsgrundsatz* festgehalten. Im Ur-Zustand ist die Möglichkeit einer besonders schlechten Position zu bedenken: Was also passiert mit dem schwächsten Glied in der Kette?

Rawls Lösung sieht wie folgt aus: Gesellschaftliche und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen »unter der Bedingung fairer Chancengleichheit« für alle gestaltbar bleiben; sie müssen »den größten Vorteil für die am wenigsten begünstigten Mitglieder der Gesellschaft bringen« (Rawls 2001: 160). Ungleichheiten werden also konsequent von unten gedacht. Sie müssen den Schwächsten die größtmöglichen Vorteile verschaffen und ihnen zugleich eine Perspektive bieten, indem sie faire Chancen auf eine Veränderung ihrer Position bekommen.

Rawls bietet also eine liberale Konzeption von Gerechtigkeit, die gegenüber mancher vulgären Inanspruchnahme von Freiheit hervorzuheben ist. Grundfreiheiten sind auf Grund der Verschiedenheit der Menschen unumgänglich. Gleichheit muss aber hinsichtlich der Chancen auf eine Veränderung der eigenen Position bestehen, während Ungleichheit den am wenigsten Begünstigten zugutekommen muss.

2.3 Nussbaum: Gerechtigkeit als Befähigung

Wenn Chancengleichheit besteht, die Schwachen ihre Chancen aber nicht nutzen – was ist das Problem? Diese Frage stellte Martha Nussbaum, eine Schülerin von John Rawls. Sie kritisierte den Ansatz, da dieser lediglich eine schwache Theorie des Guten biete. Die verfahrenstheoretische Ausrichtung mag eine Ab-

straktion der eigenen Position und die Einsicht in notwendige Chancengleichheit ermöglichen, nicht aber eine Konkretion von Zugangschancen. Gerechte Eintrittsbedingungen für die Schwächsten rücken für Nussbaum daher in den Mittelpunkt. Nicht Chancengleichheit, sondern die gerechte Befähigung ist zentral für ihren *capability approach*, den sie gemeinsam mit Amartya Sen entwickelte.

Ethisch-theoretisch steht Nussbaum damit für eine Weichenstellung von der Pflichten- zur Tugendethik ein. Während ihr kantisch geprägter Lehrer sich vor allem mit staatlichen Pflichten, mit dem Sollen also, befasste, orientierte sich seine aristotelisch geprägte Schülerin stärker an den Tugenden. Das Individuum in seiner konkreten Situation und seinem spezifischen Können rückt in den Mittelpunkt. Damit ist Nussbaum nicht an einer Abstrahierung der eigenen gesellschaftlichen Position zugunsten gerechtigkeitstheoretischer Überlegungen interessiert – vielmehr konkretisiert sie ein Wesen des Menschen. Für die Aristotelikerin gibt es also einen essentiellen Menschen, der nach konkreten Zielen strebt und seine zentralen Bedürfnisse stillen will (Meireis 2015: 298).

Pädagogisch gewendet steht Nussbaum gewissermaßen für eine ethische Kompetenzorientierung. Das Individuum soll variabel und situativ in die Lage versetzt werden, die eigenen Potenziale zu entfalten. Abstrakte Lerninhalte bleiben blutarm, wenn sie nicht als spezifisches Können konkretisiert werden. Ressourcen und Fähigkeiten sollen klar bestimmt werden. Dies hatte auch praktische Konsequenzen. Nussbaum formulierte gemeinsam mit Sen einen Katalog, der bei der Entwicklung des Human Development Index globale Maßstäbe setzte (Nussbaum 2015). Als *capabilities* nennt die Tugendethikerin etwa die Gewährung von lebenswertem Leben, körperlicher Integrität und Autonomie, die Befähigung zu Vertrauensbildung, zu Vorstellungen von gutem Leben und zu sozialer Interaktion oder auch die Befähigung zu Naturverbundenheit (Nussbaum 1999: 57f).

Der Streifzug durch drei philosophische Gerechtigkeitstheorien bestimmte das Verhältnis von Individuum zu Gesellschaft näher. Gleichheit und Ungleichheit,

Freiheit und Gerechtigkeit müssen dabei ausbalanciert werden. Das aristotelische Verdienst besteht darin, sich auf partikulare Gerechtigkeit konzentriert und sie differenziert zu haben. John Rawls entwarf schließlich in der Neuzeit ein Verfahren für gerechte Verteilung, das partikulare Positionen abstrahiert und damit das Nachdenken über Gerechtigkeit universalisiert. Begriffe wie Fairness und Chancengleichheit sind elementar mit Rawls verbunden. Martha Nussbaum kritisierte daran die mangelnde Bestimmung von Zugangsmöglichkeiten. Sie rückte die gerechte Befähigung ins Zentrum ihrer Überlegungen und formulierte einen konkreten Katalog von *capabilities*.

3 Theologisch-ethische Überlegungen zu Gerechtigkeit

Die theologische Ethik rezipierte diese philosophischen Gerechtigkeitstheorien, um gegenwärtige Fragestellungen zu bearbeiten. Dafür steht etwa Heinrich Bedford-Strohm, der die befreiungstheologische Auseinandersetzung auf die Theorie von John Rawls bezog (Bedford-Strom 2018). Zudem fand der Befähigungsansatz von Martha Nussbaum vor dem Hintergrund der deutschen Armutsdebatte in der EKD-Denkschrift ›Gerechte Teilhabe‹ Beachtung (Rat der Evangelischen Kirche 2006). Grundsätzlich ist bei der Rezeption ein besonderes motivationales Potenzial christlichen Gerechtigkeitsdenkens festzuhalten.

3.1 Vom Sollen zum Wollen: theologisch-ethische Potenziale

Theologische Ethiken haben starke Theorien des Guten zu bieten. Bei philosophischen Ansätzen ist ein universalisierender Ansatz charakteristisch, der allgemeine Sollensforderungen ableitet. Im Unterschied dazu kann theologische Ethik ein spezifisches Wollen konturieren. Der Überlieferungszusammenhang der biblischen oder kirchlichen Tradition schafft einen Zugriff, der eine motivationale Ressource für Gerechtigkeitsstreben sein kann. Dies zeigt etwa die befreiungstheologische Interpretation der Prophetie oder der lukanischen Option für die Armen, die unter Gläubigen stärkere Motivation freisetzen kann als abstrakte Gerechtigkeitstheorien (Boff/Pixley 1991).

Die Handlungsmotivation bildet eine Stärke des theologisch-ethischen Zugriffs auf Gerechtigkeit. Eine Rolle spielt dabei die relationale Gerechtigkeit, die das menschliche Handeln im Gottesgedanken verankert. Gerechtigkeit liegt im Unterschied zu philosophischen Ansätzen nicht in der Vision der »zu erstrebenden, von uns selbst herzustellenden Gerechtigkeit […], sondern allein in der Motivation, die als Folge der durch Gottes Gerechtigkeit ermöglichten Begegnung« (Gräb-Schmidt 2012: 147) entsteht.

Das menschliche Handeln für Gerechtigkeit wird somit feiner kalibriert. Einerseits wird der Mensch in die Verantwortung genommen. Im Horizont des Glaubens ist das Üben der Gerechtigkeit eine Form von Gottesdienst, wofür die biblische Überlieferung sensibilisiert. Gottes Gerechtigkeit macht aus dem Sollen ein menschliches Wollen (Gräb-Schmidt 2012: 149). Andererseits wird der Mensch aber auch von überfordernden Forderungen entlastet. Scheitern ist möglich, wofür die Rede der Gnadenbedürftigkeit und der Barmherzigkeit von Bedeutung ist. Diesseitige Verantwortung und jenseitige Hoffnung verschränken sich, das Streben nach Gerechtigkeit bleibt vorläufig.

3.2 Die Frage nach dem Zeitpunkt der Gerechtigkeit: Ambivalenzen der Verrechtlichung am Beispiel des ›gerechten Friedens‹

Die Gleichzeitigkeit von Streben und Scheitern hat jüngst auch in friedensethischer Hinsicht an Bedeutung gewonnen. Lange Zeit dominierte das Konzept eines ›gerechten Friedens‹ die deutschsprachige Friedensethik (Rat der Evangelischen Kirche 2007). Mit dem Angriffskrieg gegen die Ukraine haben die Anfragen aber zugenommen.

Gerechtigkeit tritt in der Vorstellung eines gerechten Friedens mit einem präsentisch-eschatologischen Zug auf. Gerechtigkeit wird hier nicht als kritische Kategorie gegen das Recht ins Spiel gebracht. Stattdessen ist für den gerechten Frieden die Idee einer Verrechtlichung zentral, mit der eine Entsprechung von Recht zu Gerechtigkeit verknüpft wird. Vermittels einer Verrechtlichung könne der Mensch eine internationale Ordnung aufrichten, mit der er den Frieden vorbereitet.

Der gerechte Frieden ist also weniger eine Verheißung der Gerechtigkeit als vielmehr ein Gelöbnis, nach Gerechtigkeit zu streben. Kriegerische Handlungen, so die Hoffnung, können durch eine Verrechtlichung der internationalen Beziehungen zurückgedrängt werden. Entscheidend dafür ist aber, dass auf globaler Ebene Not abgebaut, Freiheit gefördert und vor Gewalt geschützt wird. Diesen anspruchsvollen Zielen korrespondieren jeweilige Ordnungselemente: die Förderung globaler Gerechtigkeit baut Not ab, die Kodifizierung von Menschen- und Bürgerrechten fördert die Freiheit des Einzelnen und durch kollektive Friedenssicherung werden Staaten vor Gewalt geschützt. Wer internationales Recht bewahrt, übt Gerechtigkeit und bereitet den Frieden vor – so lässt sich der gerechte Frieden in Anspielung auf Jesaja zusammenfassen.

Unter dem Eindruck gegenwärtiger Ereignisse ergeben sich Anfragen. Der normative Überschwang erscheint nur bedingt tauglich für eine Konstellation, in der Putin die internationale Gemeinschaft bewusst getäuscht hat und Verhandlungen über eine Rechtsordnung als bloße Beschwichtigung des russischen Expansionismus erscheinen. Das im Kontext der ökumenischen Friedensbewegung entstandene Konzept erscheint vor allem als helle Kontrastfolie zur Gegenwart. Damit wird sie aber dem eigenen Anspruch, Frieden tatsächlich auch vorzubereiten, nicht gerecht.

Gerechtigkeit als harmonisches Verhältnis von Verrechtlichung und Friedensvorbereitung scheint insofern nur bedingt geeignet, um die Herausforderungen der gegenwärtigen Geopolitik zu bewältigen. Die Zeitenwende fordert damit auch die Leitvorstellung des gerechten Friedens heraus. Die Evangelische Kirche muss sich fragen lassen, ob sie nicht erheblich zur friedensethischen Verharmlosung Russlands beigetragen hat. Denn die Idee einer wirtschaftlichen Verflechtung war immer auch mit der Überzeugung einer korrespondierenden Verrechtlichung verbunden. Im Ergebnis stand aber gerade nicht eine Stärkung der internationalen Rechtsordnung, sondern ihre Schwächung durch wirtschaftliche Abhängigkeit, die sich in jahrelanger Beschwichtigung der russischen Aggression äußerte.

Das ändert allerdings nichts an dem bleibenden Auftrag, der mit dem konziliaren Prozess 1983 ausgerufen wurde. Die Trias ›Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung‹ bilden weiterhin Orientierungspunkte für die theologische Ethik. Allerdings ist hierbei der Verheißungscharakter gegenüber überhöhten Machbarkeitshoffnungen in Erinnerung zu rufen. Ebenso ist das Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und Frieden festzuhalten, das auch nicht durch eine internationale Verrechtlichung harmonisch aufzulösen ist.

.

Fazit

Gerechtigkeit ist ein Leitbegriff der biblischen Überlieferung. Die Forderung nach Gerechtigkeit ist christliches Proprium. An ihr muss sich die Christenheit orientieren. Allerdings bedarf die Radikalität dieser Forderung der philosophischen Reflexion, um die jeweiligen Dimensionen von Gerechtigkeit sorgsam zu differenzieren. Es ist zu klären, ob von Verteilungs-, Tausch-, Chancen- oder Zugangsgerechtigkeit die Rede ist und welche Herausforderungen sich damit verbinden.

In der theologisch-ethischen Rezeption bietet die Verankerung von Gerechtigkeit im Gottesgedanken ein Potenzial. Abstraktes Sollen kann dadurch zu konkretem Wollen transformiert werden. Allerdings darf dies nicht zu einer Überforderung durch überzogene Machbarkeitshoffnungen führen. Recht bewahren oder verteidigen bleibt Stückwerk – Gerechtigkeit üben eine übermenschliche Aufgabe. Daran erinnert auch die Floskel, nach der man ›Gnade vor Recht‹ ergehen lässt. Denn der Mensch ist nicht allein auf Gerechtigkeit, sondern in seiner Fähigkeit zum Scheitern auch auf Barmherzigkeit angewiesen.

Literatur

Bedford-Strohm, Heinrich (2018): *Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit* (2. Auflage). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Boff, Clodovis und Pixley, Jorge (1991): *Die Option für die Armen. Gotteserfahrung und Gerechtigkeit*. Düsseldorf: Patmos.

Bormann, Lukas (2012): »Gerechtigkeitskonzeptionen im Neuen Testament«. In Markus Witte (Hrsg.): *Gerechtigkeit* (Themen der Theologie 6). Tübingen: Mohr Siebeck, 69–97.

Gräb-Schmidt, Elisabeth (2012): »Gerechtigkeit systematisch-theologisch«. In Markus Witte (Hrsg.): *Gerechtigkeit* (Themen der Theologie 6). Tübingen: Mohr Siebeck, 125–155.

Meireis, Torsten (2015): »Ethik des Sozialen«. In Ders., Wolfgang Huber und Hans Richard Reuter (Hrsg.): *Handbuch für Evangelische Ethik*. München: C.H. Beck, 265–329.

Nussbaum, Martha C. (1999): »Der aristotelische Sozialdemokratismus«. In Dies.: Gerechtigkeit oder Das gute Leben. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 24–85.

Nussbaum, Martha C. (2015): *Fähigkeiten schaffen. Neue Wege zur Verbesserung menschlicher Lebensqualität*. Baden-Baden: Karl Alber.

Offene Kirche. Evangelische Vereinigung in Württemberg (o.J.): »Amos-Preis«. <https://www.offene-kirche.de/amos-preis> [Zugriff: 03.10.22].

Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg., 2007): *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland* (2. Auflage). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg., 2006): *Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Rates der EKD zur Armut in Deutschland*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Rawls, John (2001): »Der Vorrang der Grundfreiheiten«. In Ders.: *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, hg. von Wilfried Hinsch. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 159–254.

Witte, Markus (2012): »Von der Gerechtigkeit Gottes und des Menschen im Alten Testament«. In Ders. (Hrsg.): *Gerechtigkeit* (Themen der Theologie 6). Tübingen: Mohr Siebeck, 37–67.

Zum Autor

Dr. theol. Lukas David Meyer ist theologischer Referent des bayerischen Landesbischofs.

Kontakt: lukas.meyer@elkb.de

Christian Neuhäuser

Reichtum als Problem für effektive Nachhaltigkeit

Abstract: Klimaaktivist:innen sind gut beraten, sich zugleich auch für soziale Gerechtigkeit einzusetzen. Der Grund dafür ist, dass die Reichtumsorientierung gegenwärtiger Gesellschaften und bestimmte Formen des ökonomischen Reichtums echte Nachhaltigkeit so gut wie unmöglich machen. Dafür argumentiere ich in drei Schritten. Zuerst werde ich darlegen, was Reichtum überhaupt ist. Dann werde ich diskutieren, welche Probleme diese Formen des Reichtums für soziale Gerechtigkeit darstellen. Drittens werde ich verdeutlichen, dass diese Probleme auch ein erhebliches Hindernis für Nachhaltigkeit darstellen. Daraus werde ich schließen, dass all diejenigen, die sich ernsthaft für Nachhaltigkeit einsetzen, zugleich auch für mehr soziale Gerechtigkeit streiten sollten.

Der Klimawandel und Nachhaltigkeit als politische Reaktion darauf sind in aller Munde. Viele Bürger:innen scheinen ernsthaft daran interessiert zu sein, sich an einer Transformation hin zu einer nachhaltigen Gesellschaft zu beteiligen. Das ist sicherlich eine begrüßenswerte Entwicklung. Auch in Deutschland fordert der Klimawandel immer mehr Menschenleben und führt zu gewaltigen Umweltzerstörungen. Zudem werden materielle Güter in bisher ungeahnten Ausmaßen vernichtet und das treibt manche Menschen in den ökonomischen Ruin. All dies steht immer mehr Menschen deutlich vor Augen und zusammen mit den Protesten, vor allem jüngerer Menschen, die sich beispielsweise bei Fridays for Future organisieren, entsteht so eine große Bereitschaft, auch kost-

spielige politische Maßnahmen für mehr Nachhaltigkeit zu unterstützen. Entsprechend mangelt es nicht an Vorschlägen, was geschehen muss, damit Länder wie Deutschland nachhaltig werden und insbesondere auf eine klimaneutrale Energieversorgung umstellen (Schneidewind 2018).

Relativ wenig beachtet ist in dieser Diskussion jedoch die soziale Frage. Wenn überhaupt, dann wird im öffentlichen Diskurs ein Konflikt zwischen Nachhaltigkeit und sozialer Gerechtigkeit aufgemacht. Die eine Seite argumentiert, dass Nachhaltigkeit nicht auf Kosten der sozialen Gerechtigkeit nachgegangen werden dürfe. Die andere Seite argumentiert, dass soziale Gerechtigkeit nicht als Ausrede benutzt werden dürfe, um die für effektive Nachhaltigkeit erforderlichen Maßnahmen zu verschleppen. Ich halte diese Frontstellung für verfehlt und möchte mit diesem Artikel dazu beitragen, sie aufzulösen. Es gibt keinen notwendigen Konflikt zwischen Nachhaltigkeit und sozialer Gerechtigkeit. Vielmehr sollte soziale Gerechtigkeit als Teil von Nachhaltigkeit begriffen werden. Das gilt auch und insbesondere für die ökologische Dimension der Nachhaltigkeit. Nur eine sozial gerechte oder zumindest weniger ungerechte Gesellschaft, so lautet meine These, ist in der Lage, dem Klimawandel effektiv zu begegnen und sich zu einer wirklich nachhaltigen Gesellschaft zu transformieren.

Klimaaktivist:innen sind also gut beraten, sich zugleich auch für soziale Gerechtigkeit einzusetzen. Der Grund dafür ist, so werde ich argumentieren, dass die Reichtumsorientierung gegenwärtiger Gesellschaften und bestimmte Formen des ökonomischen Reichtums echte Nachhaltigkeit so gut wie unmöglich machen. Um das zu verdeutlichen, gehe ich in drei Schritten vor. In einem ersten kurzen Abschnitt werde ich darlegen, was überhaupt Reichtum ist und wie gegenwärtige Reichtumsverhältnisse einzuschätzen sind. In einem zweiten und längeren Abschnitt werde ich darlegen, welche Probleme diese Formen des Reichtums für soziale Gerechtigkeit darstellen. In einem dritten Schritt werde ich dann verdeutlichen, dass diese Probleme auch ein erhebliches Hindernis für Nachhaltigkeit bedeuten. Daraus werde ich schließen, dass all diejenigen, die sich ernsthaft für Nachhaltigkeit einsetzen, zugleich auch für mehr soziale Gerechtigkeit streiten sollten.

1 Was ist Reichtum?

Reichtum bedeutet zunächst einmal sehr viel von etwas Gutem zu haben. Daher kann man reich an Freunden oder Glück oder Liebe sein. Dennoch denken die meisten Menschen zuerst an Geld, wenn von Reichtum die Rede ist. Heißt es beispielsweise, dass eine Nachbarin unverhofft zu Reichtum gekommen sei, dann wird sofort angenommen, sie habe nun sehr viel Geld und nicht, dass sie sehr viele Freunde oder Glück oder Liebe gefunden habe. Geld scheint also eine derart gute Sache zu sein, dass wir sofort daran denken, wenn von Reichtum die Rede ist (Neuhäuser 2019). Doch was macht Geld so gut?

Letztlich, so denke ich, halten die meisten Menschen Geld für gut, weil damit eine große Freiheit verbunden ist. Wer viel Geld hat, verfügt üblicherweise über Freiheiten, über die andere Menschen nicht verfügen. Das ist nicht immer der Fall. Wenn jemand eine unheilbare Krankheit hat, schränkt das seine Freiheit zumeist sehr ein, was auch Geld nicht verhindern kann. Aber selbst in diesem traurigen Fall hilft Geld meistens doch ein wenig. Auch für sehr kranke Menschen ist es besser, eher mehr als weniger Geld zu haben, weil das Geld dabei helfen kann, das Leben leichter zu machen.

Der Grund für den freiheitsstiftenden Charakter von Geld liegt in seinen sozialen Funktionen (Ingham 2019). Drei davon möchte ich besonders hervorheben. Erstens ist Geld ein Wertaufbewahrungsmittel. Ohne Geld ist es schwierig, Werte aufzubewahren. Manche Dinge brauchen sehr viel Platz, wie beispielsweise Möbelstücke. Andere Dinge sind verderblich, wie beispielsweise Lebensmittel. Geld hingegen lässt sich leicht aufbewahren, insbesondere in seiner digitalen Variante und das verschafft eine besondere Freiheit, nämlich den Zeitpunkt der Verwendung von Werten selbst zu bestimmen. Wenn ich zehntausend Brötchen habe, kann ich mich nicht entscheiden, diese erst in fünf Jahren aufzubrauchen. Wenn ich jedoch zehntausend Euro habe, kann ich mich durchaus dafür entscheiden.

Zweitens ist Geld ein Bewertungsinstrument. Indem Menschen bereit sind, für bestimmte Güter und Dienstleistungen eine bestimmte Menge Geld zu bezahlen, bestimmen sie den ökonomischen Wert dieser Güter. Manchmal schwappt dieser ökonomische Wert dann in eine allgemeine Bewertung über. Ein Multimilliardär kann beispielsweise leicht fünfhundert Millionen Euro für ein Gemälde bezahlen und es damit zu dem teuersten Gemälde der Welt machen. Das ist dann zunächst einfach der ökonomische Wert dieses Gemäldes. Zugleich glauben die meisten Menschen aber auch, dass es sich doch um ein besonders wertvolles Gemälde handeln muss, wenn jemand so viel Geld dafür bezahlt. Der Multimilliardär hat dann die besondere Freiheit, bestimmen zu können, wie wertvoll ein Gemälde ist. Ein ähnlicher Prozess findet statt, wenn besonders wohlhabende Menschen in einen bestimmten Stadtteil ziehen. Die Immobilienpreise steigen dann stark an und die Gruppe der wohlhabenden Menschen hat die besondere Freiheit, den Wert der Immobilien und damit indirekt auch die Lebensqualität in diesem Wohnviertel zu bestimmen, weil sich natürlich entsprechende Geschäfte ansiedeln und ähnliche Veränderungen stattfinden.

Drittens ist Geld ein hervorragendes Tauschmittel. Ohne Geld ist es nicht leicht, Güter zu tauschen. Wenn jemand einen kostbaren Mantel hat, dann kann er ihn nicht einfach in Brötchen tauschen, weil der Wert des Mantels und der Brötchen sehr unterschiedlich groß ist. Mit Geld hingegen ist das kein Problem. Der Mantel kostet vielleicht tausend Euro und ein Brötchen fünfzig Cent. Man muss dann den Mantel gar nicht in zweitausend Brötchen tauschen. Stattdessen kann man ihn in tausend Euro tauschen und sich dann für einen kleinen Teil davon vier oder sechs Brötchen kaufen. Den Rest des Geldes kann man für andere Dinge aufheben. Hier entsteht durch Geld die besondere Freiheit, bestimmte Dinge ganz leicht in alle möglichen anderen Dinge eintauschen zu können. In Marktgesellschaften lässt sich sehr viel in Geld eintauschen. Vielleicht nicht unbedingt Liebe, Freundschaft, Glück und Gesundheit. Aber selbst dabei kann Geld helfen, weil es wichtige Voraussetzungen ermöglicht. Wer viel Geld hat, kann dies beispielsweise in gesündere, aber auch teurere Lebensmittel wie Bio-Obst tauschen. Er kann mit Freunden auch tolle Dinge unternehmen.

Die Wertaufbewahrungs-, Bewertungs- und Tauschfunktion machen Geld also zu einer sehr guten Sache, weil es so viele Freiheiten verschafft. Damit geht übrigens auch Macht einher, weil Geld genutzt werden kann, um die Freiheit anderer Menschen einzuschränken oder zu vergrößern. Wenn mehrere Menschen gern die Ruhe an einem einsamen Strand genießen wollen, dann kann ein sehr reicher Mensch diesen Strand einfach kaufen oder mieten und andere Menschen von der Nutzung ausschließen oder sie an nunmehr seinen Strand einladen (Harel Ben Shahar 2018). Er hat also eine gewisse Macht über sie. Sehr reiche Wirtschaftsakteure können Politikern auch lukrative Jobs dafür anbieten, dass sie ihnen bestimmte Gefallen tun. Manche Politiker gehen auf diesen sogenannten Drehtürenlobbyismus ein (Crouch 2021). Auch hier ist die Macht des Geldes offensichtlich.

Weil Geld also Freiheit und Macht verspricht, ist es in den Augen vieler Menschen gut. Doch wann hat man so viel von dieser guten Sache, dass man als reich gelten kann? Das ist gar nicht so leicht zu beantworten. Es gibt zwar eine Reihe von sozialwissenschaftlichen Bestimmungen von Reichtum. So gelten Menschen mit einem Vermögen von mehr als 30 Millionen Euro etwa als superreich und Menschen mit einem Jahreseinkommen von mehr als einer Millionen Euro gelten als einkommensreich. Aber es fehlt recht häufig an einer Erklärung, warum die Reichtumsgrenzen an diesen Zahlen festgemacht werden.

Tatsächlich bedarf es einer ausführlicheren wissenschaftlichen Debatte zu der Frage, wie sich Reichtum bestimmen lässt. Mein Vorschlag als Beitrag zu dieser Diskussion lautet, dass sich mit Hilfe des Begriffs der Menschenwürde klären lässt, wo die Reichtumsgrenze festzulegen ist (Neuhäuser 2018). Demnach ist jemand dann reich, wenn er sehr viel mehr Geld besitzt, als er braucht, um in Würde leben zu können. Ein Leben in Würde hängt erstens von einer materiellen Grundausstattung ab. Zweitens hängt es aber auch davon ab, wie viel jemand im Vergleich zu anderen Gesellschaftsmitgliedern hat.

Das zeigt ein einfaches Beispiel. In unseren Gesellschaften gibt es bestimmte Standards, was als angemessene Behausung und Kleidung gilt. Diese Stan-

dards sind gesellschaftsrelativ. An anderen Orten und zu anderen Zeiten gelten andere Standards. Dennoch ist es für ein Leben in Würde wichtig, diese gesellschaftsrelativen Standards erfüllen zu können. Denn nur dann ist es einem Menschen möglich, sich als gleichrangiges Gesellschaftsmitglied präsentieren zu können. Diese Gleichrangigkeit ist in unseren Gesellschaften für die Würde deswegen wichtig, weil wir davon überzeugt sind, dass wir Menschen alle die gleiche Würde haben. Das begründet meiner Ansicht nach diese Gleichrangigkeit im gesellschaftlichen Umgang.

Reich ist dann also jemand, der sehr viel mehr Geld hat, als er braucht, um als gleichrangiges Gesellschaftsmitglied leben und sich entsprechend präsentieren zu können. Ich glaube, dass die üblichen Zahlen, die für Reichtum angegeben werden, dafür gar nicht so schlecht sind. Wer mehr als dreißig Millionen Euro an Vermögen hat oder mehr als eine Millionen Euro im Jahr verdient, der ist auf jeden Fall in diesem Sinne reich. Aber vielleicht trifft dies schon auf Menschen mit mehr als dem dreifachen Durchschnittseinkommen und mehr als zwei Millionen Euro Vermögen zu.

Wie fragil die Zahlen sind, zeigt jedoch ein anderes Beispiel. Manchmal wird auch bereits bei einer Millionen Euro Vermögen von Reichtum gesprochen. Wer allerdings eine Eigentumswohnung oder ein kleines Haus am Rand von Städten wie München, Hamburg oder Frankfurt am Main besitzt, verfügt über solch ein Vermögen. Wenn diese Person ein ansonsten kleines Einkommen bezieht, vielleicht nur eine bescheidene Rente, dann wäre es vielleicht doch unangemessen davon zu sprechen, dass sie reich ist. Immerhin hat sie im alltäglichen Leben nicht deutlich mehr Geld als man braucht, um in Würde leben zu können.

Aus meiner Sicht ist das jedoch eine Stärke dieser Begriffsbestimmung über Würde. Sie erlaubt es, verschiedene Lebenslagen differenziert zu betrachten, ohne sich allzu sehr an abstrakte Zahlen und damit verbundene Scheineindeutigkeiten zu klammern. Das ist auch wichtig, um die mit Reichtum verbundenen Probleme richtig lokalisieren zu können und insbesondere nur scheinbar reichen Menschen keine unberechtigten Vorwürfe zu machen, wie sich im nächs-

ten Abschnitt zeigen wird, wenn es um die mit Reichtum verbundenen Gerechtigkeitsprobleme geht.

2 Was sind die moralischen Probleme des Reichtums?

Reichtum ist eigentlich nicht unmittelbar ein moralisches Problem (Neuhäuser 2018). Was soll denn schlecht daran sein, sehr viel von etwas sehr Gutem zu haben? Dennoch ist einsichtig, dass sich in Bezug auf Reichtum auch Gerechtigkeitsfragen stellen. So wird beispielsweise immer wieder die Frage danach laut, ob ein bestimmter Reichtum überhaupt verdient sei (Sandel 2020). Angesichts großer Armut weltweit stellt sich in der Öffentlichkeit auch immer wieder die Frage, ob bestimmte Formen von Reichtum nicht sogar obszön sind (Schürz 2019). Wenn Menschen in einem edlen Restaurant ein üppiges Mahl zu sich nehmen, während vor dem Fenster hungernde Menschen und sogar Kinder stehen, dann erscheint uns das durchaus wie ein sehr unanständiges Bild. Aber beschreibt das nicht auf verdichtete Weise die Lage dieser Welt?

Ich denke tatsächlich, dass Reichtum mit einer Reihe von moralischen Problemen einhergehen kann und Fairness sowie insbesondere Armut zwei davon sind. Ich möchte aber noch vier andere, insgesamt also sechs Probleme ansprechen. Damit will ich nicht sagen, dass dies alle Probleme sind, die es mit Blick auf Reichtum gibt, aber es sind immerhin doch einige der drängendsten Probleme, so denke ich. Dabei handelt es sich erstens um das Problem der Stabilität, zweitens das Problem des Republikanismus, drittens das Problem der Effizienz, viertens das Problem der Wohlfahrt, fünftens das Problem der Fairness und sechstens das Problem des guten Lebens. Dabei sind natürlich nicht Stabilität oder Fairness die Probleme, sondern Reichtum kann für diese Werte ein Problem darstellen. Auf welche Weise ist das so?

(1) *Das Problem der Stabilität*: Stark instabile Gesellschaften stellen für Menschen eine erhebliche Schädigung dar. Der Staat kann dann seine Schutz-

funktion für die Menschen nicht mehr wahrnehmen und selbst basale Grundrechte sind nicht gesichert, weil kriminelle Akteure relativ ungestraft ihren Machenschaften nachgehen können. Über die Schutzfunktion hinaus gehende Wohlfahrt ist für viele Menschen in unerreichbarer Ferne. Das sind gute Gründe, für stabile staatliche Strukturen zu sorgen, zumindest, solange ein Staat minimal gerecht ist (Fukuyama 2014). Wenn Reichtum die Stabilität solcher Staaten bedroht, dann stellt er ein erhebliches Problem dar.

Doch auf welche Weise soll Reichtum solch eine Bedrohung darstellen? Der Gedanke beruht auf der Idee der Legitimität. Die Stabilität von Staaten hängt demzufolge daran, dass ein großer Teil der Bevölkerung die staatlichen Strukturen für grundsätzlich legitim hält. Je mehr Menschen dies nicht tun, desto instabiler wird ein Staat, weil diese Menschen ihm in Krisenzeiten die Unterstützung verwehren oder sogar offen in Opposition zu ihm gehen (Bavister-Gould 2013). Wenn ein großer Teil der Bevölkerung der Meinung ist, dass die staatlichen Strukturen vor allem zur Bereicherung einer kleinen elitären Gruppe dienen, dann entsteht diese Legitimitationslücke. Der Staat verliert an Legitimität und wird instabil. So war es klarerweise in der antiken römischen Republik und so scheint es gegenwärtig zunehmend in Staaten mit stark oligarchischen Strukturen zu sein (Winters 2011).

(2) *Das Problem des Republikanismus*: In vielen Ländern mit einer fest verankerten Demokratie geht dieses demokratische politische System mit einem republikanischen Anspruch einher. Der Republikanismus beansprucht eine Form von politischer Gleichheit, die über ein allgemeines Wahlrecht hinausgeht. Der politische Einfluss aller Bürgerinnen muss demnach nicht unbedingt genau gleich groß sein. Aber die Unterschiede in der politischen Macht dürfen nicht allzu groß werden. Das unterläuft den Gedanken, dass die politische Stimme aller Bürger auch über Wahlen hinaus ungefähr gleich viel zählt (Gädeke 2017).

Hier ist schnell klar, auf welche Weise ökonomischer Reichtum zu einem Problem werden kann. Wenn Reichtum sehr ungleich verteilt ist und sich

in politische Macht übersetzt, dann haben Menschen auch sehr unterschiedliche politische Macht. Multimilliardäre sind dann sehr viel mächtiger als Menschen mit durchschnittlichem Einkommen und Vermögen. Das unterläuft den republikanischen Gedanken. Insbesondere die USA werden gegenwärtig für den großen politischen Einfluss sehr reicher Menschen kritisiert (Mayer 2016). In Deutschland ist die Lage schlecht untersucht. Es gibt natürlich Versuche, den politischen Einfluss des Geldes zu unterbinden, aber es ist unklar, wie gut das funktionieren kann. Wenn es nicht funktioniert, dann ist Reichtum ein Problem für den Republikanismus.

(3) *Das Problem der Wohlfahrt*: In der öffentlichen Debatte wird sehr häufig so getan, als hätte der Reichtum einiger Menschen keine negativen ökonomischen Auswirkungen auf andere Menschen. Aus zwei Gründen stimmt das so jedoch nicht, denn erstens sind Preise relativ zur Kaufkraft und zweitens sind viele Güter positional. Ihr Wert hängt davon ab, wie viel andere von diesem Gut haben oder haben wollen (Sen 2020). Wenn beispielsweise zwei Menschen eine Eigentumswohnung kaufen wollen und die erste Person zehnmal so viel Geld hat wie die zweite Person, dann kann sie auch deutlich mehr Geld für diese Eigentumswohnung ausgeben. Der Preis der Eigentumswohnung richtet sich dann an ihrer Kaufkraft aus. Sie kann sich die Wohnung leisten und die andere Person geht leer aus. Genau so sind gegenwärtig viele Wohnungsmärkte beschaffen, zumindest in großen Städten.

Damit hängt der zweite Punkt der Positionalität von Gütern zusammen (Harel Ben Shahar 2018). Ein Master of Business Administration (MBA) mit einem hohen Ansehen und Jobgarantie kostet in Europa beispielsweise ungefähr hunderttausend Euro. So hohe Preise werden möglich, weil nur sehr wenige Business Schools über Netzwerke verfügen, die Zugang zu Topunternehmen verschaffen und sehr viele Studierende gerne Zugang zu diesen Unternehmen haben möchten. Ein elitärer MBA ist also ein positionales Gut, denn wer ihn hat, bekommt leicht Zugang zu lukrativen Jobs, und wer ihn nicht hat, dem fällt es nicht so leicht. Über das Erreichen dieser Position entscheidet aber nicht unmittelbar Talent oder Leistung, sondern auch und

vielleicht vor allem die Fähigkeit, hunderttausend Euro für ein Studium bezahlen zu können.
Reichere Menschen können also einen sehr großen Teil der ökonomischen Güter auch dann für sich beanspruchen, wenn diese Güter stark begrenzt sind, beispielsweise auf dem Wohnungsmarkt. Außerdem können sie sich über ihren Reichtum einen Zugang zu Ämtern und Positionen sichern, den andere Menschen so nicht haben. Beides hat einen negativen Effekt auf die Wohlfahrt armer Menschen.

(4) *Das Problem der Fairness*: In der öffentlichen Debatte wird ein Unterschied gemacht zwischen verdientem und unverdientem Reichtum. Wer viel Geld erbt, hat diesem Verständnis nach seinen Reichtum nicht verdient, sondern einfach nur geschenkt bekommen, ohne dafür etwas zu tun (Pedersen 2018). Wer hingegen durch eigene unternehmerische Tätigkeit oder aufgrund seines künstlerischen Schaffens viel Geld bekommt, der hat das auch verdient. Denn in diesen Fällen beruht der Reichtum, so die Idee, auf eigener Leistung. Leistungsbasierter Reichtum ist demnach verdient und anders erworbener Reichtum nicht.
Dieser Leistungsgedanke ist in unseren Gesellschaften von großer Bedeutung, denn er bringt zum Ausdruck, dass die Menschen für ihren kooperativen Beitrag zum Gemeinwesen fair entlohnt werden sollen. Dies ist wichtig dafür, dass Menschen auch wirklich zum Wohl aller kooperieren (Rawls 2006; Herzog 2018). Das Problem mit dem Reichtum besteht nun darin, dass er nie nur auf Leistung beruht, sondern Glück immer auch eine Rolle spielt. Es gibt genetisches Glück, weil wir für bestimmte Talente ja nichts können. Es gibt soziales Glück, weil wir auch für unsere Familien und deren Netzwerke nichts können. Zudem gibt es noch strukturelles Glück, weil wir für bestimmte Marktstrukturen wie Monopole im Internet nichts können. Je reicher ein Mensch ist, desto mehr beruht sein Reichtum üblicherweise auf diesen Glücksfaktoren und nicht auf Leistung (Neuhäuser 2019). Großer Reichtum untergräbt in Wahrheit also den Leistungsgedanken. Je offensichtlicher das wird, desto stärker verlieren die Menschen ihren Glauben an soziale Fairness und desto stärker leidet die Kooperationsgemeinschaft.

(5) *Das Problem der Selbstachtung*: Die Selbstachtung von Menschen hängt auf doppelte Weise von der Achtung durch andere Menschen ab. Einerseits fällt es vielen Menschen schwer, sich selbst zu achten, wenn sie von anderen Menschen nicht geachtet werden. Sie zweifeln dann einfach an ihrer Achtungswürdigkeit. Andererseits erheben sie einen Anspruch darauf, auf eine bestimmte Weise geachtet zu werden. Es ist Teil ihrer Selbstachtung, von anderen Menschen als gleichrangige Gesellschaftsmitglieder geachtet zu werden. Beide Abhängigkeiten der Selbstachtung von Achtung sind für Menschen deswegen von großer Bedeutung, weil Menschen in Selbstachtung leben wollen (Weber-Guskar 2016; Stoecker 2019). Das ist wichtig, um persönliche Projekte selbstbewusst verfolgen zu können. Es ist aber auch wichtig, um ein angemessenes Selbstbild haben zu können.
Reichtum kann die Selbstachtung von Menschen verletzen, wenn er zu Praktiken und Ausdrucksformen führt, die einen missachtenden Charakter haben. Das ist dann der Fall, wenn durch diese Praktiken zum Ausdruck kommt, dass nicht alle Gesellschaftsmitglieder den gleichen Rang haben. Wenn reiche Menschen also kulturelle Formen schaffen oder materielle Güter und Dienstleistungen symbolisch auf eine Weise aufladen, die zum Ausdruck bringen sollen, dass damit ein höherer gesellschaftlicher Rang einhergeht, dann stellt dies eine Verletzung der Selbstachtung dar (Neuhäuser 2018). Reichtum muss nicht auf diese demütigende Weise genutzt werden und viele reiche Menschen tun dies auch nicht. Dennoch ist klar, dass in unseren Gesellschaften demütigende soziale Praktiken und Symboliken mit Reichtum verbunden sind. Dies stellt einen Angriff auf die Selbstachtung von Menschen dar, die nicht reich sind.

(6) *Das Problem des guten Lebens:* Nicht nur für andere Menschen und die Gesellschaft insgesamt, sondern auch für reiche Menschen selbst kann Reichtum ein Problem darstellen. Zumindest behauptet das eine alte philosophische Tradition, die bis in die Antike zurückreicht (Westacott 2018). Tatsächlich soll dieser Vorstellung nach Reichtum auf zwei verschiedene Weisen verhindern oder es zumindest schwer machen, ein gutes Leben zu führen. Erstens verfehlen reiche Menschen, um was es wirklich im Leben

geht, weil sie sich zu viel um Geld und materielle Dinge kümmern und zu wenig um die wahrhaft wichtigen Dinge. Wer sich im Leben um die Tugend, Freundschaften, Liebe, Weisheit und solche wirklich guten Dinge kümmert, der wird nicht reich oder verliert seinen Reichtum schnell, weil er dafür einfach keine Zeit und Muße hat. Im Zweifelsfall gibt er seinen Reichtum einfach fort, um diesen Ballast loszuwerden. Zweitens verhindert Reichtum viele für das gute Leben wichtige Erfahrungen und verstellt Möglichkeiten (Zwarthoed 2018). Reiche Menschen können sich in der Gesellschaft nicht so frei bewegen und anderen Menschen nicht so unbeschwert begegnen, wie sie es könnten, wenn sie nicht reich wären. Wer sich beispielsweise an einen großen Luxus gewöhnt hat, dem wird es nicht leichtfallen, mit relativ bescheidenen Gegebenheiten auszukommen. Das macht es reichen Menschen beispielsweise schwer, mit Menschen in den Urlaub zu fahren, die deutlich weniger Geld haben. Auch müssen sich reiche Menschen immer fragen, ob die Menschen um sie herum an ihnen als Persönlichkeit oder nur an ihrem Geld interessiert sind. Reichtum kann also verhindern, dass sich Menschen aufrichtig als gleichrangige Menschen begegnen und das macht auch das Leben der Reichen schlechter.

Wie stark diese sechs Argumente für Reichtum als ernstzunehmendes Problem sind, lässt sich natürlich kontrovers diskutieren. Ich denke, dass sie in ihrer abstrakten Form eine gewisse Berechtigung haben. Ihr tatsächliches Gewicht hängt aber auch von empirischen Bedingungen ab, beispielsweise den tatsächlichen Auswirkungen auf Stabilität und Wohlfahrt. Für die Frage der Nachhaltigkeit reicht es allerdings, die sechs Argumente in ihrer allgemeinen Form zu verwenden, um im nächsten Abschnitt der Frage nachzugehen, auf welche Weise ökonomischer Reichtum ein Problem für eine wirklich nachhaltige Gesellschaft sein kann.

3 Warum stellt Reichtum ein Hindernis für Nachhaltigkeit dar?

Die sechs genannten Gerechtigkeitsprobleme mit Reichtum stellen auch eine effektive Nachhaltigkeitspolitik vor große Herausforderungen. In einigen Fällen ist der Zusammenhang offensichtlicher als in anderen, aber in allen Fällen erschwert Reichtum echte Nachhaltigkeit genau dann, wenn er zu den genannten Gerechtigkeitsproblemen führt. In genau diesen Fällen ist Reichtum dann auch ein Problem für Nachhaltigkeit. Ich möchte diese Zusammenhänge kurz aufzeigen, um deutlich zu machen, warum sich all diejenigen Menschen für mehr soziale Gerechtigkeit einsetzen sollten, die aufrichtig an einer Transformation hin zu einer nachhaltigen Gesellschaft interessiert sind.

Bei dem *Problem der Stabilität* ist recht schnell klar, warum dies auch ein Problem für Nachhaltigkeit darstellt. Instabile Gesellschaften sind sicherlich nicht gut darin, auf Nachhaltigkeit umzustellen. Wenn es sogar zu bewaffneten Konflikten kommt, dann haben diese sofort absolute Priorität vor allen anderen Belangen. Sobald es zu Konflikten zwischen Nachhaltigkeitszielen und den Zielen des Machterhalts oder der Machtgewinnung angesichts extrem instabiler Verhältnisse kommt, müssen die Nachhaltigkeitsziele weichen. Wenn beispielsweise fossile Energien für eine Kriegswirtschaft gebraucht werden, dann werden diese auch genutzt werden. Wenn klimaschädliches Wirtschaftswachstum notwendig ist, um ein Land zu befrieden und zu stabilisieren, dann wird das auch geschehen. Instabilität ist also ein extremes Hindernis auf dem Weg zu effektiver Nachhaltigkeit.[1]

Etwas weniger klar sichtbar, aber ebenfalls gravierend für Nachhaltigkeit, ist der *Verlust einer republikanischen Regierungsform*. Das führt nicht unbedingt zu politischer Instabilität, aber eine Gruppe sehr reicher Akteure kann ihren politischen Willen durchsetzen. Es hängt also recht willkürlich davon ab, ob sie sich für mehr Nachhaltigkeit einsetzt oder nicht. Das ist deswegen unwahrscheinlich, weil dies für sie mit großen finanziellen Einbußen einhergehen

1 Die Rückschläge für die Klimapolitik aufgrund des russischen Überfalls auf die Ukraine 2022 und des darauf folgenden Krieges zeigen dies zur Genüge.

könnte. Außerdem kann sie sich gegen negative Folgen von Klimawandel und Umweltzerstörung sehr viel besser schützen als andere Menschen. Für sie ist Nachhaltigkeit also nicht so dringlich. Eine weitere Gefahr des Verlustes des Republikanismus besteht in einer Zunahme populistischer Strömungen, die mit einfachen Parolen gegen teure Nachhaltigkeitspolitik auf Stimmenfang gehen (Buzogány/Mohamad-Klotzbach 2021).

Im Fall der *Wohlfahrt* sind zunehmende Verteilungskämpfe zu erwarten, da die Transformation hin zu einer nachhaltigen Gesellschaft nicht kostenlos zu haben sein wird. Energie und Mobilität werden zumindest vorrübergehend teurer, wenn die rücksichtslose Ausbeutung natürlicher Ressourcen und die Externalisierung von Umweltkosten nicht mehr möglich ist. Diese Teuerung wirkt sich auch auf alle anderen Güter aus, weil Energie und Mobilität von grundlegender ökonomischer Bedeutung sind. Dabei gilt, dass ärmere Menschen von der Kostensteigerung stärker betroffen sind als wohlhabendere Menschen, weil sie keine Reserven haben, die sie von Luxusgütern zu Grundgütern umleiten können. Sie müssten also stärker unterstützt werden, um einen disproportionalen Wohlfahrtsverlust zu vermeiden. Das ist politisch jedoch recht unwahrscheinlich, weil wohlhabende und reiche Akteure dieser Umverteilung kaum zustimmen werden. Das wiederum produziert bei ärmeren Menschen mit großer Wahrscheinlichkeit einen großen Widerstand gegen Umweltmaßnahmen, die vor allem auf ihre Kosten gehen.

Bei dem *Problem der Fairness* ist nicht so klar, dass es eine unmittelbare Verbindung zu Schwierigkeiten für Nachhaltigkeit gibt. Ein indirekter Zusammenhang besteht allerdings darin, dass unfair behandelte Menschen ihren Beitrag zur gesamtgesellschaftlichen Kooperation minimal halten werden. Wer den Eindruck hat, für seinen Beitrag nicht angemessen bezahlt und geachtet zu werden, wird nicht besonders motiviert sein, so viel wie möglich zu leisten. Das gilt auch für die Umstellung hin zu mehr Nachhaltigkeit. Anhaltend unfaire Behandlung führt zu einer Entfremdung von Staat und Gesellschaft und ihren Zielen, einschließlich der Nachhaltigkeitsziele (Sandel 2020). Dasselbe gilt für strukturelle Respektlosigkeit, sodass die beiden Probleme der Fairness und der Selbstach-

tung denselben indirekten negativen Effekt auf effektive Nachhaltigkeit haben.

Am wenigsten deutlich ist der Zusammenhang zwischen Nachhaltigkeit und Reichtum wohl bei der *Frage des guten Lebens*. Selbst wenn es zutrifft, dass sich Reichtum negativ auf das gute Leben auswirkt, so scheint das nicht die Möglichkeit eines Umbaus hin zu einer nachhaltigen Gesellschaft zu beeinträchtigen. Im Gegenteil scheint es eher so zu sein, dass Nachhaltigkeit dann den positiven Effekt hätte, den Menschen dabei zu helfen, ihren auch für ihr eigenes gutes Leben schädlichen Reichtum aufzugeben. Doch hier zeigt sich sofort die Schwierigkeit mit dieser Argumentationslinie. Denn reiche Menschen scheinen zumindest subjektiv ihren Reichtum wertzuschätzen und bewahren zu wollen. Philosophische oder theologische Argumente derart, dass sie dann aber verfehlen, was das Leben objektiv gut macht, scheinen sie nicht sonderlich zu interessieren. Sie halten an ihrem Reichtum als Quelle ihrer subjektiven Vorstellung vom guten Leben fest. Dazu gehört dann oft auch ein entsprechend aufwendiger Lebensstil, der alles andere als nachhaltig ist. So ist beispielsweise bekannt, dass reiche Menschen einen besonders großen CO2-Fußabdruck haben.[2] Gerade, weil das luxuriöse Leben für sie so zentral ist, sperren sich reiche Menschen gegen die mit Nachhaltigkeit einhergehenden Forderungen nach Verzicht und Bescheidenheit. Damit haben sie auch eine negative Vorbildfunktion, insbesondere wenn sie in der Öffentlichkeit stehen und ihren verschwenderischen Lebensstil demonstrativ anpreisen.

Es ist also durchaus so, dass in allen sechs der genannten Punkte ein Konflikt zwischen ökonomischer Ungleichheit und seinem Extrem des Reichtums auf der einen und Nachhaltigkeit auf der anderen Seite besteht. Aus meiner Sicht verstärken sich diese negativen Zusammenhänge wechselseitig noch. Vor allem der schädigende Effekt von Reichtum auf die Selbstachtung, die Wohlfahrt und den Gerechtigkeitssinn anderer Menschen hat zumindest potentiell extrem problematische Auswirkungen. Immer mehr Menschen, so die Befürchtung, wenden sich dann populistischen sowie antidemokratischen und antiliberalen

2 Oxfam betitelt eine entsprechende Studie beispielsweise mit: »Das reichste 1 Prozent schädigt das Klima doppelt so stark wie die ärmere Hälfte der Welt« (Oxfam 2020).

politischen Strömungen zu. Die Eliten immunisieren sich gegen solche populistischen Angriffe, indem sie ihre Macht und Kontrolle über die Politik verstärken. Beides führt zu einer Erosion des demokratischen Selbstverständnisses und republikanischer Strukturen, was zu einer erheblichen politischen Destabilisierung führt. Ein progressiver Umbau hin zu einer nachhaltigen Gesellschaft lässt sich so kaum erreichen. Menschen, die sich für Umwelt- und Klimaschutz einsetzen, sind also sehr gut darin beraten, die Frage der ökonomischen Gerechtigkeit ernst zu nehmen und sich gleichzeitig für weniger Ungleichheit stark zu machen.

Literatur

Bavister-Gould, Alex (2013): »Bernard Williams: Political Realism and the Limits of Legitimacy«. European Journal of Philosophy 21(4), 593–610.

Buzogány Aron/Christoph Mohamad-Klotzbach (2021): »Populism and Nature – the Nature of Populism: New Perspectives on the Relationship Between Populism, Climate Change, and Nature Protection«. Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft 15, 155–164.

Crouch, Colin (2021): Postdemokratie revisited. Berlin: Suhrkamp Verlag.
Fukuyama, Francis (2014): Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy. New York: Farrar, Straus and Giroux.
Gädeke, Dorothea (2017): Politik der Beherrschung: Eine kritische Theorie externer Demokratieförderung. Berlin: Suhrkamp Verlag.
Harel Ben Shahar, Tammy (2018): »Positional Goods and the Size of Inequality«. Journal of Political Philosophy 26(1), 103–120.
Herzog, Lisa (2018): Freiheit gehört nicht nur den Reichen: Plädoyer für einen zeitgemäßen Liberalismus. München: Beck Verlag.
Ingham, Geoffrey (2019): Money: Ideology, History, Politics. Cambridge UK: Polity Press.
Mayer, Jane (2016): Dark Money: The Hidden History of the Billionaires Behind the Rise of the Radical Right. New York: Anchor Press.
Neuhäuser, Christian (2018): Reichtum als moralisches Problem. Berlin: Suhrkamp Verlag.
Neuhäuser, Christian (2019): Wie reich darf man sein? Über Gier, Neid und Gerechtigkeit. Ditzingen: Reclam Verlag.
Oxfam (2020): »Das reichste 1 Prozent schädigt das Klima doppelt so stark wie die ärmere Hälfte der Welt«. https://www.oxfam.de/ueber-uns/aktuelles/klimawandel-ungleichheit-reichste-1-prozent-schaedigt-klima-doppelt-so-stark [Zugriff: 24.07.2023].
Pedersen, Jørgen (2018): »Just Inheritance Taxation«. Philosophy Compass 13(4), e12491.
Rawls, John (2006): Gerechtigkeit als Fairneß: Ein Neuentwurf. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
Sandel, Michael (2020): Vom Ende des Gemeinwohls: Wie die Leistungsgesellschaft unsere Demokratien zerreißt. Frankfurt/M.: Fischer Verlag.
Schneidewind, Uwe (2018): Die Große Transformation: Eine Einführung in die Kunst gesellschaftlichen Wandels. Frankfurt/M.: Fischer Verlag.
Schürz, Martin (2019): Überreichtum. Frankfurt/M.: Campus Verlag.

Sen, Amartya (2020): Ökonomie für den Menschen: Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft. München: Carl Hanser Verlag.

Stoecker, Ralf (2019): Theorie und Praxis der Menschenwürde. Paderborn: Mentis Verlag.

Weber-Guskar, Eva (2016): Würde als Haltung: Eine philosophische Untersuchung zum Begriff der Menschenwürde. Paderborn: Mentis Verlag.

Westacott, Emrys (2018): Wisdom of Frugality. Why Less is More – More or Less. Princeton NJ: Princeton University Press.

Winters, Jeffrey A. (2011): Oligarchy. New York: Cambridge University Press. Zwarthoed, Danielle (2018): »Autonomy-Based Reasons for Limitarianism«. Ethical Theory and Moral Practice 21(5), 1181–1204.

Zum Autor

Christian Neuhäuser ist Professor für Praktische Philosophie an der TU Dortmund.

Er forscht zu Theorien der Würde, Verantwortung und des Eigentums. Diese Grundlagenforschung bezieht er auf Themen der Internatioalen Politik und Wirtschaftsethik.

Kontakt: christian.neuhaeuser@tu-dortmund.de

Bernd Oberdorfer

Gerechter Krieg – Gerechter Frieden
Protestantische Friedensethik in den Herausforderungen der Gegenwart[1]

Abstract: Der Beitrag entfaltet zunächst Grundlinien der sozialethischen Beurteilung des Krieges in der lutherischen Reformation, skizziert daraufhin die tiefgreifenden Umformungen der Friedensethik im 20. Jahrhundert, diskutiert das Leitbild des ›gerechten Friedens‹ im Verhältnis zum ›gerechten Krieg‹ und fragt schließlich nach einer Neupositionierung evangelischer Friedensethik angesichts der aktuellen Konflikte.

Als das Thema dieses Vortrags formuliert wurde, war noch nicht klar, dass zu den »Herausforderungen der Gegenwart« für die protestantische Friedensethik ein Angriffskrieg zählen würde, der – neben dem unbeschreiblichen Leid, das er verursacht hat und weiterhin verursacht – nicht nur die politisch-normative Ordnung zwischenstaatlicher Beziehungen gefährdet, an deren konfliktregulierende Kraft wir uns gleichsam gewöhnt hatten, sondern auch mit seinen Auswirkungen die deutsche Gesellschaft und Politik unmittelbar berührt und zu Entscheidungen nötigt. Das Wort von der ›Zeitenwende‹ ist hier nicht zu hoch gegriffen. Unumstritten ist dabei, dass die angegriffene Ukraine unterstützt

1 Vortrag auf der Fortbildungstagung für evangelische Religionslehrkräfte an Gymnasien in Bayern, Bezirk Schwaben (Nord), 8.2.2023, Augsburg.

werden muss – durch Aufnahme von Vertriebenen und Geflüchteten, Ausstattung mit Hilfsgütern etc. Heftiger debattiert werden Art und Umfang der *militärischen* Unterstützung. Dies hat zu tun mit der Frage, wie es vermieden werden kann, dass Deutschland als aktive Kriegspartei wahrgenommen wird (›Krieg gegen Russland‹). Diskutiert wird aber auch, ob Waffenlieferungen den Krieg nicht eskalieren lassen und unnötig verlängern. Umgekehrt wird geltend gemacht, dass ohne zusätzliche militärische Ausrüstung die Ukraine realistischerweise keine Chance hat, sich auf Dauer der russischen Aggression zu erwehren. Und es wird darauf hingewiesen, dass in der Ukraine zwar primär der Bestand dieses Staats selbst auf dem Spiel steht (dass es Russland um mehr als territoriale Gewinne im Osten des Landes geht, zeigen die Angriffe auf die Hauptstadt Kiew), dass aber dabei auch eine völkerrechtsbasierte internationale Ordnung verteidigt wird, die auf der Stärke des Rechts, nicht auf dem Recht des Stärkeren beruht.

Eine Herausforderung bedeutet diese Lage auch für die protestantische Friedensethik. Zumindest in Deutschland hatten sich die friedensethischen Stellungnahmen der evangelischen Kirchen im Rahmen der EKD mit zunehmender Deutlichkeit in Richtung einer klaren, wenn nicht exklusiven Priorisierung nicht-militärischer Formen des Konfliktaustrags und besonders der Konfliktprävention bewegt. Plakativ lässt sich das auf die Formel bringen: Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden. Dabei öffnete sich freilich eine argumentative Lücke: Was tun, wenn Konfliktprävention scheitert? Was tun, wenn eine Seite auf militärische Aggression setzt? Diese Lücke ist im Februar 2022 sichtbar geworden. Auch die friedensethische Positionierung des deutschen Protestantismus steht also auf dem Prüfstand.

Genau diesem Thema will ich mich in diesem Vortrag widmen. Und zwar in vier Schritten. Erstens will ich einen Blick zurückwerfen in die Reformation und fragen, welche leitenden Gesichtspunkte die lutherischen Reformatoren entwickelt haben für die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens und die Beteiligung der Christen daran – und was daraus folgte für ihre Beurteilung von Kriegen. Zweitens springe ich ins 20. Jahrhundert und beleuchte die fundamentalen Ver-

änderungen im Blick auf die Realität von Kriegen – Stichwort: ›totaler Krieg‹ – und auf die Wahrnehmung von Obrigkeit – Stichwort: ›totaler Staat‹ –, die auch die lutherische Theologie zu Neuorientierungen nötigte. Die friedensethischen Konsequenzen in der EKD – wie schon gesagt: »vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden« – skizziere ich im dritten Schritt. Viertens schließlich komme ich zur aktuellen Situation und frage, inwieweit sie zu Neuakzentuierungen in der protestantischen Friedensethik nötigt.

1 Rechtfertigung und Weltgestaltung: Krieg im Horizont reformatorischer Sozialethik

Für die lutherische – anachronistisch gesprochen – Sozialethik wurde eine Unterscheidung maßgeblich, für die sich im 20. Jahrhundert der Name ›Zwei-Reiche-Lehre‹ oder – präziser – ›Zwei-Regimenten-Lehre‹ eingebürgert hat. Sie besagt, grob skizziert:

Gott nimmt auf die Welt Einfluss, regiert die Welt auf zweierlei, grundsätzlich unterschiedene Weise. Gottes eigentliches Werk ist die heilsame, rettende, versöhnende Zuwendung zur Welt. Sie geschieht durch die Verkündigung des Evangeliums und kommt zum Ziel in der subjektiven Glaubensgewissheit, im Glaubensvertrauen des Individuums. Da Vertrauen nicht erzwungen werden kann, verzichtet die Verkündigung auf äußeren Zwang; sie erfolgt – wie Melanchthon in der Confessio Augustana (Art. 28) klassisch formuliert – »sine vi humana, sed verbo« (BSELK 2014: 195), ohne menschliche Gewalt, nur durch das Wort. Gottes *eigentliches* Werk (*opus proprium*) ist diese Verkündigung deshalb, weil sich in ihr Gottes Wesen als Liebe unmittelbar artikuliert.

Die zweite Form des göttlichen Weltwirkens ist hingegen ein ›fremdes Werk‹, ein *opus alienum*; sie setzt nämlich die menschliche Sünde voraus und reagiert schadensbegrenzend auf sie. Zu diesem Zweck – so der Grundgedanke – hat Gott weltliche Instanzen und Institutionen eingesetzt, deren Aufgabe es ist, die für ein gedeihliches menschliches Zusammenleben erforderliche äußere Ord-

nung zu gewährleisten oder ggf. wiederherzustellen. Diese Ordnung ist eine prinzipiell vorläufige und relative. Sie darf nicht mit perfektionistischen Erwartungen aufgeladen werden; sie ist nie identisch mit dem Reich Gottes selbst, sondern ist ein gestaltendes Moment der irdischen Wirklichkeit. Die wichtigste dieser ordnungsschaffenden Instanzen ist die politische Obrigkeit.

Da die irdische Wirklichkeit aber wegen der Sünde destruktive Tendenzen einschließt, gehört zum Arsenal der legitimen Mittel der politischen Obrigkeit auch der Einsatz von Gewalt, wenn dies zur Bekämpfung dieser destruktiven Tendenzen, d.h. zur Wahrung oder Wiederherstellung der Ordnung, notwendig ist. Die Wittenberger Reformatoren erklärten daher die Beteiligung an den Aufgaben der Gestaltung der politisch-gesellschaftlichen Ordnung nicht nur für christlich erlaubt – damit grenzten sie sich von jenen Gruppen des sog. ›linken Flügels der Reformation‹ ab, die die Abkehr von der verdorbenen Welt predigten –; sie erklärten diese Beteiligung vielmehr geradezu zu einer Christen-*Pflicht*, da sich in der Gestaltung eines gedeihlichen menschlichen Zusammenlebens die christliche Nächstenliebe konkretisiert. Auch dies formuliert die Confessio Augustana klassisch (Art. 16):

> »Von Policey und weltlichem regiment wirt gelert, das alle Oberkeit inn der welt und geordente regiment und gesetze gute ordenung, von Gott geschaffen und eingesetzt, sind, Und das Christen mögen inn Oberkeit, Fürsten und Richterampt one sunde sein, Nach Keiserlichen und andern ublichen Rechten urteil und recht sprechen, Ubeltetter mit dem schwert straffen, Rechte kriege füren, streitten, keuffen und verkeuffen, auf gelegte Eyde thun, eigens haben, Ehelich sein etc.«

Das Evangelium verwerfe dies nicht, »sondern wil, das man solchs alles halte als warhafftige Gottes ordnung und inn solchen stenden Christliche liebe und rechte gute wercke, ein jder nach seinem beruff, beweise.« Deswegen seien »die Christen schuldig, der Oberkeit unterthan und ihren geboten und gesetzen gehorsam zu sein inn allem, so one sunde geschehen mag.« (BSELK 2014: 110)

Im systematischen Zentrum der Aufgabenbestimmung für die Obrigkeit stand, wie gezeigt, die Funktion der Erzeugung, Erhaltung und Wiederherstellung einer relativen äußeren Ordnung. Luther veranschlagte die ordnungsstiftende Bedeutung der Obrigkeit so hoch, dass er einen aktiven Widerstand gegen die Staatsgewalt unter nahezu allen Umständen ablehnte. Selbst im einzigen Fall, in dem der Obrigkeit kein Gehorsam geschuldet ist – wenn sie nämlich etwas anordnet, was dem Evangelium widerspricht resp. dessen Verbreitung unterdrückt –, hielt er die passive Gehorsamsverweigerung mit Martyriumsbereitschaft für angemessener als den aktiven Widerstand. Auch eine schlechte Obrigkeit ist – im Sinne des Römerbriefs des Paulus (vgl. Röm 13) – von Gott eingesetzt. Eine schlechte, ungerechte gesellschaftlich-politische Ordnung ist immer noch besser als das Chaos, das bei einem Aufruhr gegen diese Ordnung auszubrechen droht. Luther konnte dies auch mit der Überlegung verbinden, dass Christenmenschen eine schlechte Obrigkeit als Strafe Gottes, als demütigende Konsequenz ihres eigenen Sünderseins und die damit verbundenen Entbehrungen, Einschränkungen und Ungerechtigkeitserfahrungen als Prüfung ihrer Glaubensfestigkeit annehmen sollten, statt dagegen aufzubegehren. Rebellion kann in diesem Licht geradezu als Ausdruck sündenvergessener Selbstgerechtigkeit erscheinen.

Was den Krieg betrifft, benannte Luther allerdings sehr klar die Verantwortung der Obrigkeit für eine maßvolle, d.h. dem Ziel der Ordnungsbewahrung angemessene Wahl der Mittel. Dies illustriert sehr schön seine Auslegung des Jeswortes »Selig sind die Friedfertigen; denn sie werden Gottes Kinder heißen« (Mt 5,9) in einer Predigtreihe über die Bergpredigt aus dem Jahr 1530 (Luther 1906: 330–334). Ausdrücklich leitete er hier aus dem ursprünglichen Wortlaut (›Friedensmacher‹) die Aufgabe eines aktiven Einsatzes für den Frieden ab. Nachdrücklich erinnerte er zudem die politisch Verantwortlichen an ihre Friedenspflicht und forderte sie auf, im Konfliktfall bis zum Äußersten alle nichtkriegerischen Mittel auszureizen. Nur wenn dies scheitert, sei ein (Verteidigungs-!)Krieg erlaubt. Herrscher, die aus nichtigen Gründen (»umb eines worts willen«) leichtfertig einen Krieg anzetteln, handeln nach Luther nicht als Christen, sondern sollten besser »des Teuffels kinder heissen« (Luther 1906: 330f).

Implizit verwendeten die Reformatoren die Kriterien der damals schon traditionellen Lehre vom ›gerechten Krieg‹. Diese Lehre, im christlichen Kontext zuerst von Augustinus geprägt und im Mittelalter vor allem durch Thomas von Aquin weiterentwickelt und systematisiert, hatte von Anfang an die Funktion, Kriege einzudämmen und zu beschränken. Sie hat die Struktur: Kriege sind nur erlaubt und gerechtfertigt, wenn…; oder, noch plakativer: Kriege sind verboten, außer… Ich rufe die wichtigsten Kriterien in Er-innerung:

- *Causa iusta* (gerechter Grund/Anlass): Dafür kommen nur Verteidigung (bei Augustinus auch Ketzerbekämpfung im Sinne der Verteidigung des Glaubens) und Nothilfe in Betracht.

- *Legitima auctoritas* (legitime Autorität): Nur rechtmäßige Obrigkeiten dürfen Krieg führen.

- *Intentio recta* (zu rechtfertigendes Ziel): Legitim ist nur das Ziel der Wiederherstellung rechtsförmiger, friedlicher Zustände (also etwa nicht: Vergeltung, Gebietsgewinn, Regimewechsel etc.).

- *Ultima ratio* (äußerstes Mittel): Erst wenn alle nichtmilitärischen Mittel der Konfliktregulierung und Ordnungsbewahrung sich als unwirksam erwiesen haben, darf Gewalt angewendet werden.

- *Realistische Erfolgschance*: Kann mit den verfügbaren Mitteln das gewünschte (legitime) Ziel erreicht werden?

- *Verhältnismäßigkeit der Mittel*: Zerstört der Krieg nicht mehr, als er schützt – ja zerstört er nicht gar, was er schützen soll?

- *Unterscheidung zwischen Beteiligten und Unbeteiligten*, Kombattanten und Zivilisten.

Ursprünglich reflektierte die Lehre vom gerechten Krieg nur die Frage, ob bzw. unter welchen Bedingungen ein Krieg erlaubt oder gerechtfertigt sein kann (*ius ad bellum*). Gerade das letztgenannte Kriterium betrifft aber schon das Kriegführen selbst (*ius in bello*). Neuerdings tritt zudem zunehmend die Frage in den Blick, wie nach Beendigung des Einsatzes eine stabile und gerechte Nachkriegsordnung etabliert werden kann (*ius post bellum*).

Aber ich greife weit voraus. Die Reformatoren hatten kein subtil differenziertes Konzept des gerechten Kriegs vor Augen. Aber sie dachten an Verteidigungskriege mit dem Ziel der Wiederherstellung einer stabilen äußeren Ordnung des Zusammenlebens, wenn sie Kriege und die Beteiligung daran für erlaubt, ja sogar gefordert erklärten.

Sogar Luthers z.T. tatsächlich schauerliche Äußerungen zum Bauernkrieg passen in ihrem sachlichen Kern noch in diesen Rahmen (vgl. Oberdorfer 2019b). Denn Luther erkannte zwar an, dass einige der Beschwerden der Bauern berechtigt waren. Er lehnte es aber ab, dass sie ihre Ansprüche durch gewaltsamen Aufstand durchsetzen wollten. Sie waren keine *legitima auctoritas*. Sie verteidigten keine Ordnung, sondern zerstörten sie. Umgekehrt sprach Luther der Obrigkeit das Recht und die Pflicht zu, die in seinen Augen durch die Bauern zerrüttete Ordnung notfalls mit Gewalt wiederherzustellen. Und wenn sie das taten, sollten sie es *guten Gewissens* tun. Sie sündigten dabei nicht, sondern handelten geradezu in Gottes Auftrag: Wenn sie ›dreinschlügen‹, führten sie Gottes Schwert.

Die folgenden Jahrhunderte bewegten sich im durch diese Eckdaten gesetzten Rahmen:

- Christen dürfen, ja müssen sich an der Erhaltung der äußeren Ordnung des Zusammenlebens beteiligen. Dazu gehört auch die militärische Verteidigung.

- Christen sind verpflichtet zur Loyalität gegen die geltende gesellschaftlich-politische Ordnung, und d.h. konkret: zum Gehorsam gegen die zur Erhaltung dieser Ordnung eingesetzte Obrigkeit.

- Die Obrigkeit ist gehalten, militärische Gewalt nur als *ultima ratio* zur Verteidigung oder zur Wiederherstellung der äußeren Ordnung einzusetzen. Ihr wird aber ein großer Ermessensspielraum eingeräumt für die Entscheidung, ob der Einsatz militärischer Gewalt angezeigt und angemessen ist. Die Obrigkeit hat das Recht, Kriege zu führen (und über die Legitimität der Kriegsanlässe zu befinden). Die Untertanen haben kein Einspruchsrecht.

- Der Pazifismus der täuferischen Tradition wird kategorisch abgelehnt: Er verkenne den Charakter der voreschatologischen Welt, überspringe die Gegenwart im Namen einer idealischen Zukunft, entziehe sich zudem der Pflicht, die Nächsten ggf. auch unter Einsatz des eigenen Lebens zu verteidigen und zu schützen. Bis nach dem II. Weltkrieg gilt Kriegsdienstverweigerung deshalb als egoistisch-feig verweigerte Nächstenliebe.

- Umgekehrt gelten Kriege als unvermeidliches Signum der vergehenden Welt. Luthers Überlegung, dass Kriege Straf- und Erziehungsmaßnahmen Gottes seien bzw. als solche gedeutet werden könnten, kehrt in der halbsäkularisierten, freilich auch von Theologen vertretenen Version wieder, dass Kriege Völker läutern könnten, da die Menschen dadurch in existenzielle Extremsituationen gerieten, die sie herausrissen aus ihrer bürgerlichen Behaglichkeit und vor die Frage nach dem Eigentlichen stellten.

2 Verschiebungen und Neuorientierungen im 20. Jahrhundert

Dieser Deuterahmen hat im 20. Jahrhundert vielfältige Veränderungen und Verschiebungen erfahren. Eine gewisse Zäsur bedeutete hier schon das Ende der Monarchie nach dem I. Weltkrieg, das die enge Symbiose von evangelischer

Kirche und Staat – Stichwort: landesherrliches Kirchenregiment – auflöste. Allerdings führte dies noch nicht zum prinzipiellen Umdenken. Die große Mehrzahl der Protestanten empfand die Entwicklung primär als Verlust und fühlte sich unbehaust in der weltanschauungsneutralen Weimarer Republik (obwohl die Kirchen viele Privilegien behalten hatten). Dass Hitler in dieser Hinsicht die Rückkehr zu den guten alten Zeiten zu versprechen schien, zog auch viele Protestanten in Bann.

Einen echten Bruch brachten erst die Erfahrungen des nationalsozialistischen Totalitarismus und des ›totalen‹ II. Weltkriegs. Sie nötigten nämlich zum einen zu einer grundlegenden Neubestimmung des Verständnisses politischer Ordnung, das die Loyalitätspflicht gegen politische Autoritäten konditionierte, Widerspruch, ja Widerstand gegen diese für möglich, ja u.U. für geboten erklärte und grundsätzlich die Semantik von Gehorsam auf Partizipation umstellte. Die Untertanen wurden zu Bürgern (bald auch zu Bürgerinnen), denen ein Mitspracherecht auch über die Legitimität von Kriegen nicht (mehr) abgesprochen werden konnte. Zum anderen führte der vom nationalsozialistischen Regime entfesselte Weltkrieg mit enthemmter Gewalt und umfassender Zerstörung zu einer ›Ent-Normalisierung‹ des Krieges. Krieg konnte nicht mehr als gleichsam reguläres Moment des Völkerlebens hingenommen werden. Bündig formulierte die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen 1948 in Amsterdam: »Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein.« Verstärkt wurde dies durch die Wahrnehmung der verheerenden Zerstörungskraft der neuen Atomwaffentechnologie. Ein mit diesen Waffen geführter Krieg könnte – selbst wenn er durch legitimierte Autorität, aus gerechtem Grund und mit gerechtem Ziel geführt würde – weder das Kriterium der Unterscheidung von Kombattanten und Unbeteiligten noch das der Verhältnismäßigkeit von Mitteln und Zweck erfüllen.

All dies führte im (west-)deutschen Nachkriegsprotestantismus zu tiefgreifenden friedensethischen Neuorientierungen, die freilich nie ohne heftige innerkirchliche Kontroversen vollzogen wurden. Erstmals wurde Kriegsdienstverweigerung als legitimes christliches Glaubenszeugnis anerkannt. Gegen die

deutsche Wiederbewaffnung wurde auch aus kirchlichen Kreisen Widerspruch artikuliert (prominentes Beispiel: Gustav Heinemann). Während Konsens darüber bestand, dass Atomwaffen niemals eingesetzt werden dürften, war die Frage hochumstritten, ob sie angesichts der Bedrohungslage des Kalten Krieges hergestellt und zur Abschreckung vorgehalten werden dürften. Der Streit brachte die Kirche an den Rand der Spaltung. Die ›Heidelberger Thesen‹ von 1959 formulierten dann einen ausbalancierten Kompromiss: Kriegsdienst und Kriegsdienstverweigerung sind zwei sich »komplementär« ergänzende Formen des christlichen Friedenszeugnisses, und der Besitz von Atomwaffen ist – zur Verhinderung ihres Einsatzes – heute »noch« akzeptabel (Howe 1959).

Die in diesem Kompromiss liegende Spannung blieb dem Protestantismus erhalten und entlud sich gleichsam noch einmal im Streit um die sog. Nachrüstung am Anfang der 1980er-Jahre. Hier wiederholte die EKD-Friedensdenkschrift von 1981 (EKD 1984) unter verschärfter Betonung des »noch« der Heidelberger Thesen die Verantwortbarkeit militärischer Abschreckung angesichts der konkreten weltpolitischen Lage, während das Moderamen des Reformierten Bundes (ebenfalls Mitglied der EKD) ein »Nein ohne jedes Ja« zur Abschreckungs- und Aufrüstungslogik aussprach (Reformierter Bund 1982) und dies sogar zum *casus confessionis* erklärte (was dann allerdings ohne Konsequenzen blieb).

3 Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden?

Im Zuge dieser Neuorientierung geriet zunehmend auch die Lehre vom gerechten Krieg selbst in die Kritik. Dies verstärkte sich noch nach dem Ende des Kalten Krieges, vor allem aus zwei Gründen:

- Erstens schien mit dem Ende der militärischen Blockkonfrontation eine neue, kooperative Phase der Weltpolitik begonnen zu haben, in der Konflikte nicht mehr kriegsförmig ausgetragen werden.

- Und zweitens wirkte sich nach der Wiedervereinigung der EKD-Kirchen aus, dass die Kirchen in der DDR sehr stark pazifistisch geprägt waren – u.a., weil darin die Distanz zum SED-Staat einen Ausdruck finden konnte.

Die Lehre vom gerechten Krieg schien nun eben jene Logik normalisierter Gewalt zu repräsentieren, die doch überwunden werden sollte und im Prinzip schon überwunden war. »Der Frieden ist der Ernstfall, in dem wir uns alle zu bewähren haben«, nicht der Krieg, hatte schon Gustav Heinemann am 1. Juli 1969 in seiner Antrittsrede als Bundespräsident gesagt. Im Licht dieser Einsicht entwickelten dann beide großen deutschen Kirchen das Leitbild des ›gerechten Friedens‹, die katholische Deutsche Bischofskonferenz (DBK) 2000 und die EKD 2007 in der neuen Friedensdenkschrift »Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen« (EKD 2007).

Anders als die DBK erklärte die EKD dabei die Lehre vom gerechten Krieg ausdrücklich für obsolet und beanspruchte, sie durch eine Lehre vom gerechten Frieden zu *ersetzen* – obwohl sie die in der verabschiedeten Lehre entwickelten Kriterien zur Beurteilung militärischer Konflikte und Einsätze durchaus noch für brauchbar hielt und selbst verwendete (vgl. Oberdorfer 2018 und 2019a). Im Zentrum der Überlegungen standen jetzt zivile Formen der Konfliktbearbeitung und namentlich Konfliktprävention. Grundlegend ist das Vertrauen in den friedensfördernden Effekt einer *rechtsförmigen* Gestaltung der internationalen Beziehungen (besonders durch multilaterale Institutionen wie die Vereinten Nationen). Umsichtig entfaltet werden fundamentale Dimensionen eines ›gerechten Friedens‹: »die Vermeidung von Gewaltanwendung, die Förderung von Freiheit und kultureller Vielfalt« sowie der »Abbau von Not« (EKD 2007: Ziff. 80). Militärische Einsätze werden nicht gänzlich ausgeschlossen, aber als ›rechtserhaltende Gewalt‹ definiert und nach Analogie von innerstaatlichen Polizeieinsätzen beschrieben.

Noch einen Schritt weiter ging im November 2019 die EKD-Synode mit ihrer abschließenden ›Kundgebung‹ (EKD 2019; vgl. dazu Oberdorfer 2022): Sie konstatiert eine Erfolglosigkeit und fehlende Nachhaltigkeit der militärischen

Einsätze des vergangenen Jahrzehnts (zu denken ist wohl besonders an Afghanistan) und fokussiert aufgrund dessen ausschließlich auf zivile Konfliktbearbeitung, für die pauschal »positive Erfahrungen« geltend gemacht werden; ohnehin lehre die »Erfahrung«, »dass Menschen, Gemeinschaften und Staaten in der Lage sind, Probleme und Konflikte in allen Bereichen gesellschaftlichen und politischen Lebens auf konstruktive und gewaltfreie Weise zu bearbeiten« (EKD 2019, Ziff. 1) – verwiesen wird auf das Beispiel der »friedliche[n] Revolution in der DDR«, deren »gewaltfrei[er]« Charakter eigens betont wird (EKD 2019: Einleitung). Die Möglichkeit ›rechtserhaltender Gewalt‹ wird nur noch als Position der Vergangenheit referiert. Auch die theologische Rahmung wurde grundlegend verändert: Leitend ist jetzt nicht mehr die Zwei-Regimenten-Lehre, die der Erhaltung einer relativen äußeren Ordnung mit ›weltlichen‹ Mitteln einen ethischen Eigenwert zubilligt, sondern ein Ethos der Jesusnachfolge, das sich dezidiert an der ›Gewaltlosigkeit Jesu‹ orientiert. Genauer betrachtet, stützen sich politische Analyse und theologische Positionierung gegenseitig: Die Diagnose der Erfolglosigkeit militärischer Einsätze und der Leistungsfähigkeit nichtmilitärischer Formen der Konfliktregulierung und -prävention erlaubt es, dem Nachfolgeethos politischen Realismus zu unterstellen. Und das Nachfolgeethos gibt der friedensethischen Festlegung auf zivile Formen der Konfliktbearbeitung religiöse Legitimation.

Schon 2019 konnte man fragen, ob die politische Analyse der Weltlage wirklich gerecht wurde und ob die exklusive Festlegung auf Gewaltlosigkeit theologisch wirklich zwingend war. Ungelöst blieb auch, welche Konsequenzen eine solche Position für die Militärseelsorge haben müsste. Der Krieg gegen die Ukraine beleuchtete dann umso greller die argumentative Lücke, die eigentlich schon 2019 sichtbar war: Mit dem an sich ja durchaus richtigen Hinweis auf den ethischen Vorrang der Konfliktprävention und gewaltfreier Formen der Konfliktregulierung wird die Frage ausgeblendet, was zu tun ist, wenn ein kriegerischer Konflikt trotz aller Bemühungen tatsächlich ausbricht. Dieser Frage kann aber heute nicht mehr ausgewichen werden.

4 Friedensethik angesichts der aktuellen Herausforderungen

Hier gehe ich in Thesenform vor (zur Vertiefung vgl. Evangelisches Kirchenamt für die Bundeswehr 2023):

(1) Das Leitbild des ›gerechten Friedens‹ bleibt grundlegend für die friedensethische Orientierung. Es muss aber gegen Missverständnisse und einseitige Deutungen abgesichert werden.

(2) Ein Missverständnis ist die Annahme, dass der ›gerechte Friede‹ den ›gerechten Krieg‹ *ersetzt*. Der ›gerechte Krieg‹ war nie ein Leitbild für das politische Handeln, sondern bildete eine Kriteriologie für die Beurteilung der Legitimität von Kriegen und mithin auch für die Entscheidung für oder gegen den Einsatz militärischer Gewalt.

(3) Entsprechend ist ›gerechter Krieg‹ keine Zielvorgabe für politisches Handeln, ein ›gerechter Krieg‹ kann nicht *angestrebt* werden.

(4) ›Gerecht‹ bedeutet auch Unterschiedliches in der terminologischen Verbindung mit ›Krieg‹ oder ›Frieden‹. Ein ›gerechter Frieden‹ ist ein Frieden, in dem Gerechtigkeit herrscht. Ein ›gerechter Krieg‹ ist hingegen ein gerechtfertigter bzw. ein zu rechtfertigender Krieg, d.h. ein Krieg, der moralisch legitimiert werden kann, eben wenn bestimmte Bedingungen erfüllt sind.

(5) Deshalb kann innerhalb des Leitbilds des ›gerechten Friedens‹ die Lehre vom ›gerechten Krieg‹ durchaus eine (begrenzte) Funktion haben. Indirekt räumt das auch die EKD-Friedensdenkschrift von 2007 ein, wenn sie die in der Lehre vom ›gerechten Krieg‹ entwickelten Kriterien auch für die Beurteilung der ›rechtserhaltenden Gewalt‹ verwendet, obwohl sie diese Lehre selbst für obsolet erklärt.

(6) Problematisch wäre es allerdings, das Konzept des ›gerechten Friedens‹ zu überfrachten. Das wäre etwa der Fall, wenn die Ansprüche an Gerechtigkeit

so umfassend formuliert werden, dass letztlich keine realen Verhältnisse als wirklich gerecht apostrophiert werden können. ›Gerechter Frieden‹ würde dann zur Utopie, die durch keine konkreten politischen Maßnahmen erreicht werden kann. Dadurch könnte der Eindruck entstehen, dass es eigentlich innerweltlich überhaupt keinen wirklichen Frieden geben kann. Das würde relative Erfolge von Befriedungsbemühungen entwerten und bagatellisieren.

(7) Eine solche Gefahr besteht auch bei der Verwendung des biblischen Schalom-Konzepts, wenn dabei die Differenz zwischen der verheißenen vollendeten Heilszeit und der Gegenwart ›zwischen den Zeiten‹ übersprungen wird.

(8) Die Stärke der ›Zwei-Regimenten-Lehre‹ besteht darin, dass sie diese Differenz wahrnimmt und trotzdem politisches Handeln nicht völlig loslöst von der religiös-theologischen Reflexion. Denn politisches Handeln bleibt ihr zufolge zwar im Vorläufigen – es stellt nicht das Reich Gottes selbst her, sondern hat die Aufgabe, relativ stabile, zuträgliche Verhältnisse des menschlichen Zusammenlebens zu sichern oder wiederherzustellen. Diese Aufgabe ist allerdings gottgegeben und schließt daher die Verantwortung ein, die äußere Ordnung so zu gestalten, dass sie dem göttlichen Weltbewahrungswillen entspricht.

(9) Politisches Handeln muss mit der Fragilität, Widersprüchlichkeit, Unvollkommenheit der menschlichen Verhältnisse ›zwischen den Zeiten‹ rechnen und damit auch mit der Möglichkeit von Unrecht, Destruktionswillen und Gewalt. Zur Eindämmung solcher Dynamiken kann es unvermeidlich sein, selbst Gewalt anzuwenden. Das betont auch die Barmer Theologische Erklärung von 1934 in ihrem fünften Artikel. »Die Schrift sagt uns«, heißt es dort, »dass der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen.« (EKD o.J.)

(10) Gelegentlich werden ›Gewalt‹ und ›Zwang‹ unterschieden, wobei ›Gewalt‹ als die illegitime Form von ›Zwang‹ erscheint. Denn natürlich gehört zur Erfüllung der Ordnungsfunktion des Staates auch die ›Androhung und Ausübung‹ von Zwang in Gestalt etwa der Durchsetzung der Straßenverkehrsordnung oder der Drohung und Durchführung von Sanktionsmaßnahmen bei Übertretung von Gesetzen. Die Unterscheidung von ›Zwang‹ und ›Gewalt‹ darf aber nicht dazu verwendet werden, militärische Einsätze per se als (abzulehnende) Gewalt zu qualifizieren.

(11) Auch die Unterscheidung von (legitimer) polizeilicher und (illegitimer) militärischer Gewalt ist wenig hilfreich, obwohl sie etwa zur Plausibilisierung und Akzeptanzverstärkung des Bundeswehreinsatzes in Afghanistan in der deutschen Öffentlichkeit gerne angewandt wurde, um die relative Harmlosigkeit des Einsatzes zu unterstreichen. Erstens jedoch richtet polizeiliche Gewalt nicht notwendigerweise weniger Schaden an als militärische und die polizeiliche Ordnungsaufgabe ist auch nicht als solche bereits moralisch höherwertig als die militärische (die Bevorzugung der Polizei vor dem Militär ist ein sehr deutsches Vorurteil; in anderen Weltregionen wird die Polizei kaum als ›Freund und Helfer‹ wahrgenommen). Zweitens verschwimmen bei Auslandseinsätzen häufig die Unterschiede zwischen polizeilichen und militärischen Maßnahmen. Dies zumal dann, wenn – drittens – eine Konfliktpartei ihrerseits militärisch vorgeht. Dann kann nämlich die polizeiliche Aufgabe – Aufrechterhaltung der innergesellschaftlichen Ordnung, flankierende Absicherung der Arbeit rechtlich legitimierter Institutionen – nur unter dem Schirm erfolgreicher militärischer Gefahrenabwehr erfüllt werden.

(12) Was nun die politische und ethische Beurteilung eines militärischen Vorgehens betrifft, haben die Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg weiterhin Erschließungskraft, müssen aber an veränderte politische und rechtliche Verhältnisse adaptiert werden.

(13) Das betrifft etwa die *legitima auctoritas*: In einem Rechtsstaat unterliegen sowohl die Gesetzgebung als auch die Ausübung von Zwangsmaßnahmen bei der Durchsetzung des Rechts der Überprüfung im Blick auf ihre Rechtskonformität. Für zwischenstaatliche Konflikte gibt es zwar durchaus Strukturen verbindlicher internationaler Ordnung – vor allem die Charta der VN und die darin vorgesehenen institutionalisierten Verfahren der Konfliktregulierung (Sicherheitsrat, Vollversammlung). Aber zum einen kommt es wegen der divergierenden Interessen gerade von einflussreichen Staaten häufig nicht zu gemeinsam verantworteten Entscheidungen. Und selbst wenn es dazu kommt, sind die VN – zum anderen – nur schwach instrumentiert für deren Durchsetzung. (Und es ist zu fragen, ob man hier eine Änderung wünschen soll; denn wie sollte eine Weltzentralregierung denn aussehen, wenn sie nicht mit totalitären Vollmachten ausgestattet sein soll?!) Diese Schwierigkeit hat dazu geführt, dass Kriege ohne Mandatierung durch die VN geführt wurden – im Namen der NATO (Afghanistan, Jugoslawien) oder durch einzelne Staaten oder Staatengruppen (Irak 2003), die sich auf das Gegebensein einer *causa iusta* beriefen.

(14) Was kann als *causa iusta* gelten? Die VN-Charta ächtet den Krieg als Mittel der Politik, lässt aber als Ausnahme die Verteidigung gegen Angriffe zu. Darin wird in neuerer Zeit auch die Nothilfe zum Schutz bedrohter Bevölkerungen bzw. Bevölkerungsgruppen (*Responsibility to Protect*) eingeschlossen. Solche Nothilfe wurde von der NATO nach dem Massaker von Srebrenica gegenüber Serbien geltend gemacht. In Afghanistan beanspruchten die USA nach ›9/11‹ den Verteidigungsfall, da das dortige Taliban-Regime die Al-Qaida-Terrorgruppe beherbergte und im Land unbehelligt agieren ließ. Als Verteidigung wurde auch der Einmarsch im Irak 2003 ausgeflaggt, indem die Gefahr eines unmittelbar bevorstehenden Giftgas-Angriffs auf Israel konstruiert wurde.

(15) Offizielles Kriegsziel (*intentio recta*) war also weder in Afghanistan noch im Irak der Regimewechsel, sondern in Afghanistan die Bekämpfung und Ausschaltung von Al-Qaida, im Irak die Verteidigung gegen einen antizipierten

Angriff. Der Regimewechsel war jeweils allenfalls ein (durchaus erwünschter) Nebeneffekt. Dies ist auch für die Beurteilung des Bundeswehreinsatzes in Afghanistan zu berücksichtigen. Der Aufbau einer aktiven Zivilgesellschaft, die Öffnung des Erziehungssystems für Mädchen und Frauen, die Etablierung partizipativer politischer Strukturen etc. durch von außen militärisch intervenierende Mächte sind legitim nicht als Kriegsziele (so wünschenswert das alles ist!), sondern nur als flankierende Maßnahmen zur nachhaltigen Stabilisierung eines Landes, damit es dauerhaft gegen das Wiederaufflammen nach außen gerichteter terroristischer Kräfte gesichert bleibt.

(16) Nach der klassischen Lehre ist Krieg allenfalls gerechtfertigt als *ultima ratio*, d.h., wenn alle nichtmilitärischen Formen der Konfliktbearbeitung keinen Erfolg hatten bzw. – angesichts der aktuellen Bedrohungslage – als nicht erfolgversprechend beurteilt werden müssen. Bekanntlich war vor dem Irakkrieg 2003 zwischen den USA und Großbritannien einerseits, Deutschland und Frankreich andererseits umstritten, ob die Sanktionen gegen das Regime von Saddam Hussein bereits als gescheitert angesehen werden müssten oder nicht vielmehr zunächst konsequent weitergeführt werden sollten. Joschka Fischers berühmtes »I am not convinced« bezog sich unmittelbar auf die für das Vorhandensein von Giftgasanlagen vorgebrachten vermeintlichen Belege, wandte sich mittelbar aber auch gegen die Behauptung, wegen der Gefahr im Verzug könne nicht mehr länger auf die Wirkung von Sanktionen vertraut werden.

(17) Das Kriterium der *realistischen Erfolgsaussichten* ist naturgemäß besonders schwer anzuwenden, weil die vorgängige Einschätzung der Effekte eines militärischen Eingreifens mit besonders vielen Unwägbarkeiten und Variablen zu rechnen hat und stark von Ermessensurteilen abhängt. Dies gilt auch für die Verteidigung gegen militärische Aggression von außen. Was heißt ›realistische Erfolgsaussichten‹ etwa gegenwärtig für die Ukraine? Problematisch wäre hier jedenfalls, der Ukraine wegen der (vermeintlichen oder wirklichen) Überlegenheit der russischen Militärmacht zu empfehlen,

wegen fehlender ›Erfolgsaussichten‹ auf Widerstand zu verzichten und/oder als Preis für den Frieden den Verlust der okkupierten Gebiete in Kauf zu nehmen. Hier spielt auch eine Rolle, wer über die Erfolgsaussichten zu befinden hat und wie diese definiert werden.

(18) Das Kriterium der *Verhältnismäßigkeit der Mittel* verlangt eine Analyse der zu erwartenden Schäden in Relation zum angestrebten Nutzen. Dieses Kriterium darf legitimerweise nur angewendet werden in Zusammenhang mit den Kriterien von Kriegsgrund und Kriegsziel. Denn davon isoliert, könnte etwa Russland ja kalkulieren, dass die durch die Invasion in der Ukraine entstandenen Zerstörungen mehr als aufgewogen werden durch den Gebietsgewinn, und daraus eine Verhältnismäßigkeit der Mittel ableiten. Ganz anders beschäftigt die Frage der Verhältnismäßigkeit die Länder des Westens, die die Ukraine unterstützen wollen, ohne eine Eskalation und Ausweitung des Konflikts etwa durch Waffenlieferungen zu riskieren.

(19) Die moderne Waffentechnik erlaubt einerseits sehr präzise Zielerfassung, kann andererseits aber eine solche Zerstörungskraft entfalten, dass die *Unterscheidung von Kombattanten und Zivilbevölkerung* kaum mehr möglich ist. In dieser Hinsicht bedeutete übrigens der II. Weltkrieg einen Dammbruch, indem die gezielte Bombardierung von Städten als Kampfmittel eingesetzt wurde, um die Unterstützung der Bevölkerung für den Krieg zu unterminieren – zuerst von der deutschen Luftwaffe in Großbritannien, später im Gegenzug auch von den Alliierten in Deutschland. Der Einsatz der Atomwaffen in Hiroshima und Nagasaki folgte ebenfalls dieser Logik. Programmatisch hoben übrigens die Terroristen von Al-Qaida die Unterscheidung von Kombattanten und Zivilbevölkerung auf: Sie behaupteten, jeder, der für das kapitalistisch-säkulare System arbeite (und das taten in ihren Augen alle, die sich in den Twin Towers des World Trade Centers aufhielten), sei eo ipso Kombattant. Doch trotz solcher Formen der Auflösung der Unterscheidung bleibt diese als Kriterium zur ethisch-politischen Beurteilung kriegerischer Maßnahmen durchaus sinnvoll. Wenn russische Angriffe sich etwa nicht auf militärische Ziele in den umkämpften Gebie-

ten beschränken, sondern ohne Rücksicht auf die Zivilbevölkerung Städte in der gesamten Ukraine bedrohen, dann steht das in eklatantem Widerspruch zu der Behauptung, die ›militärische Spezialaktion‹ diene der Verteidigung der angeblich diskriminierten und vom Genozid bedrohten russischsprachigen Minderheit in der Ost-Ukraine.

(20) Dies alles sind natürlich keine Überlegungen, zu denen Kirche und Theologie einen privilegierten Erkenntniszugang haben. Christenmenschen im Allgemeinen und Theologinnen, Theologen im Besonderen sind nicht kraft Amtes Militärexpertinnen oder -experten. Gleichwohl – das will ich am Ende wenigstens andeuten – kann die Kirche wichtige Perspektiven einbringen in die Reflexions- und Entscheidungsprozesse im Zusammenhang mit militärischen Einsätzen:

- erstens eine Beschreibung der Wirklichkeit, die deren Widersprüchlichkeit und Vorläufigkeit nicht überspringt und die Welt gleichwohl als Gottes Schöpfung vertrauensvoll annimmt;

- zweitens eine Bejahung der Aufgabe, die soziale Welt so zu gestalten, dass sie relativ zuträgliche Lebensmöglichkeiten bietet, und die Unterstützung derer, die sich daran beteiligen, auch in Fällen, wo dies mit der ›Androhung und Anwendung von Gewalt‹ verbunden ist;

- drittens eine Erinnerung an den verheißenen »Frieden Gottes, der höher ist als alle Vernunft«, eine Erinnerung, die das Bewusstsein dafür wachhält, dass gewalthaltige Verhältnisse nicht das letzte Wort haben sollen und nicht haben werden;

- viertens die Konkretion dieser Erinnerung im Gebet um den Frieden.

Literatur

Evangelisches Kirchenamt für die Bundeswehr (2023): Maß des Möglichen. Perspektiven evangelischer Friedensethik angesichts des Krieges in der Ukraine. Ein Debattenbeitrag. Erarbeitet von Dirck Ackermann, Reiner Anselm, Katja Bruns, Michael Haspel, Friedrich Lohmann, Roger Mielke, Bernd Oberdorfer. Berlin. <https://www.bundeswehr.de/resource/blob/5612736/60b681196328321d90e4fcf9297a7501/mass-des-moeglichen-data.pdf> [Zugriff 11.07.2023].

BSELK (2014): Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2013): Gerechter Friede. (Die deutschen Bischöfe 66, 4. Aufl.). Bonn 2013. <https://www.dbk-shop.de/media/files_public/aa854b8461836b577d6a6d8d6d7278f6/DBK_1166.pdf> [Zugriff 11.07.2023].

Evangelische Kirche in Deutschland (1984): Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland. Ergänzt um das ›Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Friedensdiskussion im Herbst 1983‹ (6. Aufl.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Evangelische Kirche in Deutschland (2007): Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der EKD (2. Aufl.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Evangelische Kirche in Deutschland (2019): »Kirche auf dem Weg der Gerechtigkeit und des Friedens. Kundgebung der 12. Synode der EKD auf ihrer 6. Tagung, 13.11.2019«. <https://www.ekd.de/kundgebung-ekd-synode-frieden-2019-51648.htm> [Zugriff: 11.07.2023].

Evangelische Kirche in Deutschland (o. J.): »Barmer Theologische Erklärung«. https://www.ekd.de/Barmer-Theologische-Erklarung-Thesen-11296.htm [Zugriff 13.07.2023]

Howe, Günter (Hrsg., 1959): Atomzeitalter – Krieg und Frieden. Witten/Berlin: Eckart-Verlag.
https://www.ekd.de/heidelberger-thesen-1959-75680.htm [Zugriff 13.07.2023]

Luther, Martin (1906 [1532]): Das Fünffte, Sechste und Siebend Capitel S. Matthei gepredigt und ausgelegt (Weimarer Ausgabe 32). Weimar: Böhlau, 299–544.

Oberdorfer, Bernd (2018): »›Gerechter Frieden‹ – mehr als ein weißer Schimmel? Überlegungen zu einem Leitbegriff der neueren theologischen Friedensethik«. In Sarah Jäger und Horst Scheffler (Hrsg.): Frieden und Gerechtigkeit in der Bibel und in kirchlichen Traditionen. Politisch-ethische Herausforderungen. Bd. 1. Wiesbaden: Springer, 13–30.

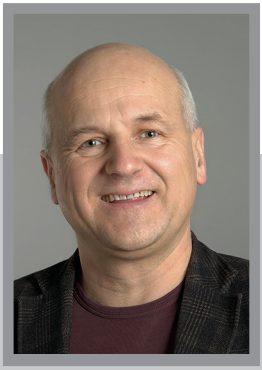
Oberdorfer, Bernd (2019a): »Gerechtigkeit für eine Theorie. Zur Funktion der Lehre vom gerechten Krieg im Rahmen des gerechten Friedens«. In Ines-Jacqueline Werkner und Torsten Meireis (Hrsg.): Rechtserhaltende Gewalt – eine ethische Verortung. Fragen zur Gewalt. Bd. 2. Wiesbaden: Springer, 9–19.

Oberdorfer, Bernd (2019b): »Gottes Faust? Protestantische Positionen zu Krieg und Frieden im historischen Wandel«. Mitteilungen des Instituts für europäische Kulturgeschichte 25, 83–91.

Oberdorfer, Bernd (2022): »Gewaltfreiheit in der Nachfolge Jesu. Die friedensethische (Neu-?)Positionierung der EKD und ihre Auswirkung auf die professionsethische Selbstreflexion evangelischer Soldatinnen und Soldaten«. In Hendrik Stoppel und Angelika Dörfler-Dierken (Hrsg.): Gewaltfreiheit zwischen Anspruch und Realität. Grundsatzfragen. Bd. 6. Wiesbaden: Springer, 129–144.

Reformierter Bund (1982): Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche. Eine Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Zum Autor



Prof. Dr. Bernd Oberdorfer ist Ordinarius für Evangelische Theologie mit Schwerpunkt Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen an der Universität Augsburg.

Kontakt: bernd.oberdorfer@phil.uni-augsburg.de

DIE GELBE

ist Teil der
Arbeitshilfen für den evangelischen Religionsunterricht an Gymnasien

Herausgegeben von der Gymnasialpädagogischen Materialstelle
der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern

Redaktion:
StD Pfr. Dr. Wolfram Mirbach (Redaktionsleiter) • StDin Bettina Hohenberger • StR Dr. Michael Hopf • StRin Nicole Mattner • StRin Sonja Siegismund

Unter beratender Mitwirkung des **Religionspädagogischen Koordinierungsausschusses** für das Gymnasium:
OStR Holger Ibisch und OStRin Christiane Krämer (AERGB) • StDin Katrin Berger (Sprecherin der MB-Fachreferenten) • StRin Christine Hensel (RPZ-Referentin Gymnasium) • StDin Dr. Katrin Kunert (BPV-Fachgruppensprecherin) • OStR Dr. Christian Röhring (ISB-Referent) • StD Dr. Udo Schmoll (Fachberater Nord) • StDin Susanne Styrsky (Fachberaterin Süd) • StDin Karin Verscht-Biener (zentrale Fachberaterin für die Seminarausbildung)

Bestellungen:
Gymnasialpädagogische Materialstelle
im Religionspädagogischen Zentrum Heilsbronn
Abteigasse 7 • 91560 Heilsbronn

Telefon: (09872) 509- 231 • Telefax (09872) 509- 234
E-Mail: materialstelle.rpz-heilsbronn@elkb.de
Internet: http://www.materialstelle.de • http://gpm.rpz-heilsbronn.de
IBAN: DE91 7655 0000 0760 0161 62 Vereinigte Sparkassen Ansbach
(SWIFT-BIC: BYLADEM1ANS)

Kein Bezug über den Buchhandel

Lukas David Meyer
Recht bewahren, Gerechtigkeit üben?
Christliche Perspektiven auf Gerechtigkeit

Christian Neuhäuser
Reichtum als Problem für effektive Nachhaltigkeit

Bernd Oberdorfer
Gerechter Krieg - Gerechter Frieden.
Protestantische Friedensethik in den Herausforderungen der Gegenwart

Der Volltext ist unter
<**http://gpm.rpz-heilsbronn.de/die-gelbe/**>
frei zugänglich.

Verantwortlicher Redakteur
dieser Ausgabe:
Dr. Michael Hopf

gpm
GYMNASIALPÄDAGOGISCHE MATERIALSTELLE

Religionspädagogisches
Zentrum Heilsbronn