

Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet

(WiReLex)

Jahrgang 2016

Gerechtigkeit

Prof. Dr. Norbert Mette

erstellt: Februar 2016

Permanenter Link zum Artikel:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100209/>

Gerechtigkeit

Prof. Dr. Norbert Mette

Univ.-Prof.i.R., Institut für Katholische Theologie an der TU Dortmund

Für die derzeit heranwachsende und die nachfolgenden Generationen werden derzeit entscheidende Weichen dafür gestellt, wie es in der Welt um die künftigen Lebensmöglichkeiten bestellt sein wird. Entscheidend dafür ist, welcher Stellenwert angesichts der Herausforderungen durch die tief greifenden Veränderungen – angefangen in der Arbeits- und Berufswelt bis hin zum Klimawandel – der Frage nach der Gerechtigkeit mitsamt Solidarität und Nachhaltigkeit von der jetzt Verantwortung tragenden Generation beigemessen wird. Das wohl klingende Etikett Gerechtigkeit wird dabei gern von allen möglichen Gruppen in Anspruch genommen, aber nicht selten, um damit die Verfolgung bloß der eigenen Interessen besser kaschieren zu können. Das wirft die Frage auf: Was ist Gerechtigkeit? Und im religionspädagogischen Kontext zusätzlich: Was bedeutet Gerechtigkeit für Christinnen und Christen? Und wie können bzw. sollen sie u.a. durch ihren Einsatz in Erziehung und Bildung einen Beitrag zur Schaffung von mehr Gerechtigkeit in der Welt beisteuern?

1. Gerechtigkeit in philosophischer Sicht

1.1. Gerechtigkeit als Tugend

Den Begriff der Gerechtigkeit zu bestimmen, ist seit alters ein zentrales Anliegen philosophischen Denkens (vgl. zur Einführung Heidenreich, 2011; Höffe, 2001; Holzleitner, 2009; Sandel, 2013). Seine Anfänge liegen im antiken Griechenland (vgl. auch Hauser, 1974). Die Sophisten waren es, die angesichts des Zusammenbruchs der überkommenen aristokratischen Ordnung und des sie stützenden mythischen Weltbildes gewissermaßen ein aufgeklärtes *profanes* Gerechtigkeitsverständnis zu entwickeln begannen. Das, was als gerecht zu gelten hat, soll nicht von irgendwelchen göttlichen Vorgaben abgeleitet, sondern durch Vernunftüberlegungen begründet werden. Platon und an ihn anknüpfend Aristoteles haben dem eine theoretische Fassung gegeben, die für das weitere Denken darüber richtungsweisend wurde. Für Platon bildet die Gerechtigkeit die Grundlage der übrigen drei Tugenden Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit.

Dabei bezieht sich in der griechischen Philosophie Tugend nicht bloß auf eine individuelle innere Eigenschaft, sondern auf die Fähigkeit, die jeweils im Zusammenhang eines größeren Ganzen gestellte Aufgabe zu erfüllen. Die Gerechtigkeit ist für Platon vollendet, wenn die drei übrigen Tugenden gemäß ihrer jeweiligen Funktion im Menschen miteinander harmonieren und das Leben so seine Sinnerfüllung findet – ein Modell, das er auch auf das in Stände geordnete Gemeinwesen übertrug, in dem die Gerechtigkeit zur Grundlage des Rechts wird. Platon fasste das in die Formel, die Gerechtigkeit bestehe darin, „dass jeder das Seinige und Gehörige hat und tut“ (Politeia, 433e).

Auch für Aristoteles stellt die Gerechtigkeit unter den drei anderen die oberste Tugend dar. Stärker als Platon hat er die individuelle und die soziale Dimension der Gerechtigkeit auseinandergehalten. Letztere bezieht sich auf den Umgang des Menschen mit anderen sowie mit Gütern und dessen Regulierung. Sein Gerechtigkeitskonzept hat Aristoteles anhand von Unterscheidungen in der Sache ausgearbeitet, auf die bis heute zurückgegriffen wird: Er differenziert zunächst zwischen einer *allgemeinen* und einer *besonderen* Gerechtigkeit. „Die allgemeine Gerechtigkeit bezieht sich auf alle moralischen Rechte und Pflichten, die Menschen sich wechselseitig zugestehen. Insofern er [sc. Aristoteles, NM] die Gerechtigkeit auf die Stadt und ihre Gesetze bezieht, kann er sie auch `legale´ Gerechtigkeit nennen. Die besondere Gerechtigkeit dagegen beschreibt eine Teilklasse des moralisch Geschuldeten. Sie bezieht sich auf die Regelung von Konflikten, die unter Menschen über die Vor- und Nachteile des Zusammenlebens entstehen. Sie ist ein Maßstab für eine verhältnismäßige Verteilung von Gütern und Lasten. Die Verhältnismäßigkeit ist dann gewahrt, wenn Vor- und Nachteile für den Einzelnen in einem angemessenen Verhältnis zueinander und zu den Vor- und Nachteilen der anderen stehen und wenn sie dem Einzelnen zuteilen, was ihm zusteht“ (Hengsbach, 2004, 112f.). Bei der besonderen Gerechtigkeit nimmt Aristoteles weitere Unterscheidungen vor, vorrangig die zwischen der *ausgleichenden* und der *austeilenden* Gerechtigkeit. Die erste (lat.: *iustitia commutativa*) bezieht sich auf die Regulierung von Beziehungen zwischen Personen, die in freier Vereinbarung etwas miteinander tauschen, seien es Güter, Lasten, Zuständigkeiten u.Ä. Dabei müssen Leistung und Gegenleistung einander entsprechen (*Tauschgerechtigkeit*). Bei der zweiten (lat.: *iustitia distributiva/correctiva*) geht es um die Verteilung von (Rechts-)Gütern in einem Gemeinwesen, dabei nicht zuletzt darum, dass den Benachteiligten ein Ausgleich zugebilligt wird (*Verteilungsgerechtigkeit*). Beide Gerechtigkeitsformen basieren auf dem Prinzip der – arithmetischen bzw. proportionalen – Gleichheit. In diesem Sinne definiert Aristoteles: „Es ist Gerechtigkeit eine Tugend, durch die jeglicher das Seine erhält und wie es das

Gesetz angibt; Ungerechtigkeit dagegen ist es, wodurch einer fremdes Gut erhält und nicht nach dem Gesetz“ (Rhetorik I, 9, 1366b, 9, 1366, zitiert nach Hauser, 1974, 330).

Diese Unterscheidung hat eine kontroverse Diskussion darüber ausgelöst, in welchem Verhältnis die beiden Gerechtigkeitsformen zueinander stehen: Welcher von beiden gebührt der Vorrang, der ausgleichenden oder der austeilenden Gerechtigkeit? Setzt die Möglichkeit, anderen etwas zu auszuteilen, voraus, dass dafür durch Tausch erworbene Güter – dabei geht es nicht nur um materielle Güter, sondern auch um ideelle wie Freiheit, Recht, Macht, Chancen u.Ä. – zur Verfügung stehen? Oder hängt die Möglichkeit eines Austausches auf gleicher Ebene davon ab, dass die allgemein zur Verfügung stehenden Güter allererst gerecht verteilt worden sind? In dem gerechtigkeitsrechtlichen Diskurs gehen die Positionen dazu weit auseinander. Dabei handelt es sich um alles andere als um einen theoretischen Streit; er zeitigt erhebliche Auseinandersetzungen bis in die Politik hinein. Ein anderer Streitpunkt entzündet sich an der auf Platon zurückgehenden und immer wieder zitierten Formel für Gerechtigkeit „Jedem/jeder das Seine/Ihre“. Ihr wohnt nämlich eine eigentümliche Spannungen inne: Zum einen geht es um die Frage, ob und wie die beiden Pole Gleichheit und Ungleichheit in eine Balance gebracht werden können bzw. sollen, das (von Platon so noch nicht gekannte) Axiom der Gleichheit aller Menschen auf der einen und die Anerkennung der Einmaligkeit jedes Individuums, die keine Gleichmacherei zulässt, auf der anderen Seite. Das von Aristoteles angegebene Prinzip, das Gleiche gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln sei, ist zu allgemein und vage, als dass sich daraus konkrete Handlungsanweisungen ableiten ließen. Zum anderen besteht eine Spannung zwischen subjektivem Rechtsanspruch und objektivem, d.h. in einer Gesellschaft geltendem Recht. Bei der Betonung der einen Seite hat die andere – oder umgekehrt – leicht das Nachsehen in verschiedenen Formen im Sinne von Ungerechtigkeit. Auch die Kontroverse darüber hat zu unterschiedlichen Ausformungen von Gerechtigkeitsparadigmen und -theorien geführt. Das kann hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden. Die Spannbreite reicht von dem vorrangigen Setzen auf das Individuum und seinem Wohl bis hin dazu, dass der Allgemeinheit und dem Gemeinwohl die Priorität zuerkannt wird.

1.2. Soziale Gerechtigkeit

Auch wenn, wie angedeutet, die Gerechtigkeitsatheorien der Antike, wie sie von Platon und insbesondere von Aristoteles für lange Zeit als gültig formuliert worden waren, bis in die Gegenwart hinein gewissermaßen *Sprengstoff* für

inhaltliche Auseinandersetzungen in sich bergen und deswegen zu Recht als klassisch zu würdigen sind, hat sich aufgrund der gesellschaftlichen Veränderungen die Ausgangslage für den Gerechtigkeitstheoretischen Diskurs erheblich verändert. So gelingt etwa ein Rekurs auf eine von allen anerkannte göttliche Ordnung, wie es im Mittelalter üblich war, nicht mehr. Auch eine in der Aufklärung an deren Stelle gesetzte natürliche Ordnung findet keine allgemeine Zustimmung. Die Bewusstwerdung des einzelnen Menschen als mündigem Subjekt in der Neuzeit hat die überkommene Konstellation der Person als Teil der Gemeinschaft gewissermaßen flüssig werden lassen, was u.a. zu der Idee des Gesellschaftsvertrags geführt hat, den die Individuen untereinander treffen und eingehen. Der Umsturz der feudalen Strukturen hat nicht nur dazu genötigt, Gesellschaft neu zu denken, sondern den dadurch und zusätzlich durch die aufkommende Industrialisierung ausgelösten sozialen Verwerfungen in der Bevölkerung praktisch zu begegnen. Vor allem diese Herausforderung ließ die Einsicht wachsen, dass allein mit einem Appell an die Tugend und an den guten Willen der Einzelnen sich eine wirksame Veränderung der in totale Unordnung geratenen Verhältnisse nicht würde bewerkstelligen lassen. Denn die Ursachen dafür waren, so wurde allmählich erkannt, nicht, wie es die überkommene Sichtweise nahe legte, in moralischen Verfehlungen der etwa in Armut und Elend geratenen Menschen zu suchen, sondern durch strukturelle Veränderungen bedingt. Hier galt es darum anzusetzen, und zwar mithilfe von durch die Politik gesetzten neuen rechtlichen Vorgaben und sozialen Maßnahmen, wollte man eine dauerhafte Abhilfe erreichen.

In diesem Zusammenhang kam der Begriff der *sozialen Gerechtigkeit* auf. „Er besagt: Angesichts real unterschiedlicher Ausgangsvoraussetzungen ist es ein Gebot der Gerechtigkeit, bestehende Diskriminierungen aufgrund von Ungleichheiten abzubauen und allen Gliedern der Gesellschaft gleiche Chancen und gleichwertige Lebensbedingungen zu ermöglichen“ (Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1997, 46 [111]). Aus dieser Formulierung wird ersichtlich, dass es sich bei der sozialen Gerechtigkeit zwar auch um eine Angelegenheit handelt, die es – angesichts sich ständig verändernder Herausforderungen – immer neu auch theoretisch anzugehen und auf dem Stand der zur Verfügung stehenden Kenntnisse inhaltlich zu füllen gilt, aber dass dem Begriff wesentlich eine politisch-kämpferische Stoßrichtung innewohnt. Denn er macht Voraussetzungen, die keineswegs alle Menschen teilen, die nicht wenige vielmehr ihrerseits bestreiten und bekämpfen: nämlich dass allen Menschen gleiche Chancen und gleichwertige Lebensbedingungen zustehen. Die Bestreiter können sich dabei durchaus auf philosophische Gewährsleute berufen.

Insgesamt hat sich der philosophische Gerechtigkeitsdiskurs seit der Neuzeit von der individuellen (Tugend) auf die soziale Dimension, auf die Frage nach der (politischen und rechtlichen) Ordnung des Gemeinwesens verlagert, ausgelöst durch die Tatsache, dass, wie vermerkt, die überkommenen Vorstellungen darüber nicht länger aufrecht zu erhalten waren. An ihre Stelle traten nach und nach sehr unterschiedliche und teilweise konträre Gerechtigkeitsparadigmen bzw. -modelle; als besonders einflussreich zu nennen sind (nach Ebert, 2015, 22):

- das liberale Paradigma, das auf die Sicherung der individuellen Freiheit und des Eigentums abhebt,
- das egalitäre Paradigma, dem eine harmonische und konfliktfreie Gemeinschaft freier, gleicher und auf das Gemeinwohl bedachter Menschen vorschwebt,
- das revolutionär-sozialistische Paradigma, das auf eine klassenlose Gesellschaft zielt, die es allen Menschen ermöglicht, ihre Fähigkeiten frei zur Entfaltung zu bringen,
- das kommunitaristische Paradigma, das auf die Bindung der Individuen an eine gewachsene Gemeinschaft setzt.

(Eine detaillierte Vorstellung dieser und weiterer Paradigmen anhand ihrer Hauptvertreterinnen und -vertreter bietet Ebert, 2015.)

Es zeigt sich, dass bei aller Unterschiedlichkeit im Einzelnen diese Paradigmen jeweils von einer Idee, was ein gutes Leben und Zusammenleben ausmacht, geleitet sind, die dem jeweiligen Gerechtigkeitsbegriff als Maßgabe zugrunde liegt. Dabei taucht die Frage auf, ob eine solche Idee vom guten Leben nicht unweigerlich partikular ausfällt und somit nicht allgemeine Geltung für sich beanspruchen kann. Es war Immanuel Kant, der diesem Problem nachgegangen ist und Gerechtigkeit so zu bestimmen bemüht war, dass sie den Anforderungen auf universelle Gültigkeit Genüge tut (vor allem in Kant, 1968a): Jedem Menschen steht nach ihm das Recht zu, in gerechten Rechtsverhältnissen zu leben – entsprechend der *Maxime*, dass jede Person nach ihrem Ermessen ihrer Vorstellung nach „Glückseligkeit“ nachgehen kann, ohne „der Freiheit anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben“ (Kant, 1968b, 145; vgl. Sandel, 190), Abbruch zu tun. Um beurteilen zu können, ob ein Tun gerecht ist oder nicht, hielt Kant strikte Unparteilichkeit für erforderlich. Begründet ist für ihn die Gerechtigkeit in der Sittlichkeit als Gebot der praktischen Vernunft.

Insbesondere mit seinem Universalisierbarkeitsprinzip war Kant einer der Wegbereiter für die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* der Vereinten

Nationen (1948); dabei liegt es in der Konsequenz dieses Prinzips, dass die darin formulierten individuellen Rechte (Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person, Verbot der Sklaverei und Folter, Gleichheit vor dem Gesetz, Recht auf Freizügigkeit, auf Asyl, auf Gründung einer Familie, auf Eigentum, auf Meinungsfreiheit, auf Versammlungsfreiheit, auf Mitwirkung an der politischen Willensbildung) ebenso zu gewährleisten sind wie die sozialen Rechte (Recht auf Arbeit und freie Wahl der Beschäftigung, auf ausreichenden Lebensunterhalt, auf Ausbildung u.a.), was faktisch vielfach nicht der Fall ist, und diese dringend um ökologische Rechte (Recht auf gesunde Atemluft, auf sauberes Wasser etc.) zu erweitern sind.

In neuerer Zeit (einen fundierten Überblick über den aktuellen Gerechtigkeitsdiskurs gibt Grümme, 2014, 40-87) hat John Rawls eine Theorie der Gerechtigkeit (1979) entworfen, die sich Kants Anliegen der Universalisierbarkeit zu eigen macht und an den Vertragstheorien anknüpft. Für seine Idee von Gerechtigkeit verwendet er den Ausdruck „Fairness“ (Rawls, 2003): Gerechtigkeit besteht in der fairen Kooperation zwischen freien und gleichen Partnerinnen und Partnern. Angenommen, so das von Rawls in Anschlag gebrachte Denkmodell, die Menschen müssten sich unter einem *Schleier des Nichtwissens* – d.h. ohne zu wissen, welchen Status sie einmal innehaben werden – entscheiden, wie sie zusammenleben wollen, würde sich für sie aus dem Prinzip der Fairness folgende zwei Gerechtigkeitsgrundsätze ergeben:

1. Der Freiheitsgrundsatz: „Jede Person hat ein gleiches Recht auf ein völlig adäquates System gleicher Grundfreiheiten, das mit dem entsprechenden System von Freiheiten für alle vereinbar ist“ (Rawls, 1992, 160).
2. Der Gleichheitsgrundsatz: „Gesellschaftliche und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen genügen: Erstens müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen unter der Bedingung fairer Chancengleichheit offen stehen, und zweitens müssen sie den größten Vorteil für die am wenigsten begünstigten Mitglieder der Gesellschaft bringen“ (ebd.).

Vorrangig mit Blick auf die „am wenigsten begünstigten Mitglieder der Gesellschaft“ haben Amartya Sen (2010) und ähnlich Martha C. Nussbaum (2014) ein Gerechtigkeitsverständnis konzipiert, das unter dem Begriff der *Befähigung* (capability) firmiert. Ihr Ausgangspunkt bildet die Tatsache, dass Ungleichheit nicht ein hypothetisches Phänomen, sondern faktisch gegeben ist und dass es Fälle gibt, in denen diese Ungleichheit nicht mithilfe gegenseitiger Fairness aufgehoben werden kann, sondern dass die betroffenen Menschen auf

Unterstützung angewiesen sind, durch die sie allererst befähigt werden, ein menschenwürdiges Leben zu führen. Worin diese Unterstützung konkret besteht, ist von Fall zu Fall verschieden und muss darum immer wieder neu ausgehandelt werden. Dieser Befähigungsansatz hat stark die Strategien zur Armutsbekämpfung in der sog. Dritten Welt beeinflusst.

In der aktuellen Debatte um Gerechtigkeit sind Wortverbindungen geprägt worden, die anzeigen, wo derzeit mit Blick auf sie noch Leer- oder Fehlstellen zu verzeichnen sind, die anzugehen sind: Bildungsgerechtigkeit, Gendergerechtigkeit, intergenerationelle Gerechtigkeit, ökologische Gerechtigkeit u.a.m.

2. Gerechtigkeit – biblische Grundlegung

Damit Gerechtigkeit die Chance erhält, von allen Menschen anerkannt und befolgt zu werden, muss sie so begründet werden, dass das allgemein einsichtig nachvollzogen werden kann, also mithilfe der Vernunft. Diese Voraussetzung liegt dem philosophischen Gerechtigkeitsdiskurs zugrunde. Wenn nunmehr von einem christlichen Standpunkt das für ihn maßgebliche Gerechtigkeitsverständnis, wie es in der Bibel grundgelegt ist, zu erkunden versucht wird, stellt sich die Frage, ob und gegebenenfalls wie dieses vernünftig nachvollziehbar und somit universalisierbar ist oder ob ihm lediglich eine partikuläre Gültigkeit zukommt. Doch bevor darauf eingegangen wird, muss das biblische Gerechtigkeitsverständnis in seinen Grundkonturen herausgearbeitet werden (vgl. zum Folgenden Baumann, 1989; Bormann, 2012; Crüsemann, 2003; Ebach, 1998a-e; Witte, 2012b; Witte/Schröter, 2014).

2.1. Gerechtigkeit in der Hebräischen Bibel

„Will man alles, was die Bibel über Gott und Mensch zu sagen hat, mit einem einzigen Wort zusammenfassen, so kommt allein der Begriff der Gerechtigkeit in Frage“ (Crüsemann, 2003, 52). Die Eigenart des alttestamentlichen Gerechtigkeitsverständnisses kommt in dem hebräischen Wort *zedāqa* zum Ausdruck. Ihm ist ein dynamischer und relationaler Charakter eigen. Im Unterschied zum Begriff *zedek*, mit dem eine feststehende Norm, ein Maßstab bezeichnet wird, meint *zedāqa* ein Tun, und zwar von der semiotischen Wurzel her ein Tun, das in Unordnung Geratenes und somit Falsches wieder richtig stellt, also in diesem Sinne Gerechtigkeit bewirkt. Kriterium dafür, was falsch und richtig ist, ist die Frage, ob es der Gemeinschaft dient oder ihr schadet. Maßstab ist nicht ein gesetztes Recht, sondern die soziale Beziehung zu den

betroffenen Menschen. Gerechtigkeit erweist sich in dem Tun, das in Treue zur Gemeinschaft geschieht und ihr förderlich ist, kurz: Gerechtigkeit besteht in lebendiger Gemeinschaftstreue.

Seinen Grund hat dieses Tun in Gott, der im Exodus und im Bundesschluss am Sinai sich als der offenbart hat, der sich mit seinem unterdrückten Volk solidarisiert, am Sinai seinen Bund mit ihm geschlossen hat und treu dazu steht. Er ist es, der durch sein Handeln Gerechtigkeit bewirkt und somit den Menschen die Möglichkeit eröffnet, in Freiheit ihrerseits Gerechtes untereinander zu tun – in Korrespondenz genau zu diesem Gott, der sich als vorrangig für die Unterdrückten und Schwachen Partei ergreifend offenbart hat. Er nimmt die, die ihrer Rechte beraubt worden sind, wahr, lässt sich von ihrer Not anrühren und schafft ihnen Recht. Diese Art des Handelns Gottes, Gerechtigkeit zum Zuge kommen zu lassen, ist kein einmaliger Vorgang, sondern durchzieht die ganze weitere Geschichte mit seinem Volk – besonders dann, wenn es in seinen eigenen Reihen es zu solch ungerechten Verhältnissen kommen lässt, unter denen es in Ägypten hat leiden müssen, und damit von diesem seinen Volk, genauer: von seinem herrschenden Part jener Gott verraten wird, dem es seine Befreiung aus der Sklaverei verdankt.

Diese Weise des leidenschaftlichen Einsatzes für die Gerechtigkeit zugunsten derer, denen Leid und Unrecht zugefügt wird, ist für den biblischen Gott dermaßen charakteristisch, dass an ihm sich das Gottsein Gottes entscheidet. Besonders spektakulär wird das im Psalm 82 zum Thema (Zenger, 2001): Wer von den Göttern nicht „dem Geringen und der Waise, dem Elenden und Bedürftigen“ (V. 4) zum Recht verhilft und stattdessen die Frevler begünstigt, hat das Gottsein verwirkt, fällt wie ein Fürst und muss sterben wie ein Mensch.

Wenn das Gottsein Gottes durch seine Gerechtigkeit gekennzeichnet ist, dann ist es folgerichtig, dass das Erkennen Gottes durch die Menschen an eine dementsprechende Praxis gebunden ist. Kein anderer Text im Alten Testament macht das so klar wie der Drohspruch des Propheten Jeremias gegen den König Jojakim, in dem er dessen Verhalten an dem seines Vaters auf dem Jerusalemer Königsthron, Joschija, misst: „Bist du etwa König, um mit Zedernholz zu protzen? Hat dein Vater nicht auch gegessen und getrunken und trotzdem Recht und Gerechtigkeit geübt? Und es ging ihm gut. Er half dem Recht der Schwachen und Armen zum Sieg. – Das war gut! – Bedeutet dies nicht, mich zu kennen? – so Gottes Spruch“ (Jer 22,15f.). Die Aussage dieses Textes ist eindeutig (Ebach, 1997): Bedingung menschlicherseits, Gott zu erkennen und zu kennen, ist, dass Gerechtigkeit praktiziert wird. Jenseits von Gerechtigkeit und Recht ist keine Beziehung zu Gott möglich. Um nicht missverstanden zu werden: Die Logik

lautet nicht, dass sich Gott erst zu erkennen gibt, nachdem der Mensch gerecht gehandelt und Gutes bewirkt hat. Sondern weil sich Gott seinerseits den Menschen als der gerecht Handelnde offenbart hat, entsprechen die Menschen ihrerseits ihm nur und sie kommen dazu, ihn zu (er)kennen, wenn sie gerecht handeln, d.h. insbesondere sich für die Armen und Benachteiligten einsetzen. Und weil er genau das tat – so heißt es an dieser Bibelstelle –, ging es dem Königsvater gut und konnte er sich durchaus auch am Essen und Trinken erfreuen.

Dass im Zusammenhang mit der Ablösung von der vorstaatlichen egalitären Gesellschaft und der Staatenbildung sich eine „Geld-Privateigentums-Ökonomie“ (Ulrich Duchrow) in Israel und Juda durchsetzte mit der Folge, dass es in der Gesellschaft aufgrund von Zinsnahme, Pfändung und Schuldklaverei seitens der Begüterten zu einer tiefgreifenden Spaltung zwischen Reichen und Armen kam, rief die Sozialkritik der Propheten auf den Plan. Mit dieser Kritik an den ungerechten sozialen Verhältnissen geht bei ihnen eine Kultkritik Hand in Hand, und zwar nicht im Sinne einer Kritik am Kult als solchem, sondern an einem Kult, den die Menschen vollziehen zu können meinen ohne Rücksicht darauf, wie sie unter sich miteinander umgehen. Das ist für die Propheten ein Widerspruch in sich: Man kann nicht, wie es in Am 5 heißt, in Kultbegehungen für die Gabe des Landes danken, wenn „zur gleichen Zeit in Israel Menschen um ihr Land gebracht werden, Kleinbauern und ihre Familien um des Profits neuer Wirtschaftsformen willen ihre Subsistenz verlieren und in Schuldknechtschaft geraten“ (Ebach, 2005, 85) Kultische Praxis ist also nur dann im Sinne Gottes, wenn sie im Einklang mit der sozialen Praxis steht (vgl. auch Jes 58).

Es liegt ganz auf der Linie dieses Gerechtigkeitsverständnisses, dass, um es institutionell besser zu sichern, seine Kodifizierung in positives Recht angestrebt wurde, dass gerade dabei aber seine Eigenschaft in Erinnerung zu halten versucht worden ist, nämlich dass das, was gerecht ist, nie ein für allemal fest steht, sondern ein Weg ist, dessen Richtung immer neu einzupendeln ist, wobei als Kriterium fungiert, ob bereits dieser Weg und nicht erst das Ziel dem Leben – und zwar dem Leben aller – dienlich und förderlich ist (Spr 12,28).

2.2. Gerechtigkeit im Neuen Testament

Dass das Wirken Jesu von Nazaret sowie die von ihm inspirierten Schriften des Neuen Testaments sich im „Wahrheitsraum“ (Frank Crüsemann) des Alten Testaments bewegten, geht schon allein daraus hervor, dass immer wieder darauf zurückgegriffen wird, so wie beispielsweise die Rede vom Weltgericht

nach Mt 25,31-46 auf die Kultkritik von Jes 57 verweist; hier wie dort heißt es: Nähe zu Gott bzw. zu Jesus Christus geschieht im Tun des Gerechten vorzugsweise gegenüber denjenigen, die dessen am notwendigsten bedürfen. Zwei Aspekte aus dem Neuen Testament sollen in gebotener Kürze zur Sprache kommen: Zum einen der zentrale Stellenwert der Gerechtigkeit in der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu von Nazaret und zum anderen die paulinische Lehre vom Gerechtmachen (Rechtfertigung) des sündigen Menschen durch Gott.

2.2.1. „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit“ (Mt 6,33)

Die sozialgeschichtliche Forschung hat es ermöglicht, Jesus mitsamt seiner Verkündigung und seinem Wirken im Kontext seiner Zeit und Umwelt besser zu verorten und sich so u.a. auch die soziale Sprengkraft, die darin lag, zu vergegenwärtigen. Nur zu gut war Jesus von seinem langjährigen Zusammenleben mit den Landbewohnern Galiläas – Landarbeitern und Handwerkern – her mit deren Situation vertraut, das stark vom Kontrast zwischen Armut, Unterdrückung und Ausbeutung der Mehrheit der Bevölkerung und Reichtum der Angehörigen der römischen Besatzungsmacht und ihrer Kollaborateure geprägt war. Konfrontiert mit dem dadurch erzeugten Leiden der Mehrheit, das sich u.a. physisch zu Hunger und vielerlei Krankheiten auswuchs, und durch es berührt, aktualisierte Jesus in seinem öffentlichen Auftreten die Offenbarung des gerechten und sich besonders der Armen und Entrechteten erbarmenden Gottes. An die Schrift und die Propheten anknüpfend sagte er eine Herrschaft eben dieses Gottes an, die eine totale Umkehrung der herrschenden Verhältnisse – sowohl mit Blick auf die inneren Einstellungen der Menschen als auch hinsichtlich der Weise ihres Umgangs miteinander bis in die Politik und Ökonomie hinein – mit sich bringt, kurz: die Gerechtigkeit Gottes auf Erden zum Durchbruch kommen lässt, nicht spektakulär durch einen Kraftakt *von oben* her, sondern in einem langsamen und gedeihlichen Wachstumsprozess von unten her. Jesus setzt sich für eine Weise des Miteinander-Umgehens ein, die sich völlig anders gestaltet als die Abläufe des Zusammenlebens, wie sie nach den üblich gewordenen sozialen Mustern erfolgen: Die Rangunterschiede greifen nicht mehr bzw. werden auf den Kopf gestellt, wie es sich etwa in der Wertschätzung der – damals wehrlosen – Kinder, der Vorzugsstellung der Armen gegenüber den Reichen, der gleichberechtigten Stellung von Frauen und Männern, der empathischen Zuwendung zu den Sündern und Sünderinnen, der besonderen Aufmerksamkeit für die, die geläufiger Meinung nach als verloren abgeschrieben waren, u.ä.m. dokumentiert. Nicht die Konkurrenz um den

ersten Platz und die damit verbundene Macht geben den Ton an, sondern gegenseitiger Dienst und Solidarität bilden die leitenden Maximen für das Zusammenleben. Eine Praxis der Gerechtigkeit setzt sich durch, die sich von der Sorge leiten lässt, dass allen das Lebensnotwendige für sie selbst und die ihnen Anvertrauten zur Verfügung steht und niemandem die Partizipation an einem solchen Zusammenleben vorenthalten wird (vgl. das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20,1-16; dazu Ebach, 1998e). In diesem Zusammenhang beharrte Jesus auch darauf, dass selbst die religiösen Einrichtungen im engeren Sinne und die kultischen Vollzüge sich am Kommen des Reiches zu bemessen haben und das heißt an der Frage, ob sie letztlich dem Wohl und Heil der Menschen – sowohl je individuell als auch kollektiv – zugutekommen oder nicht.

Aus der ihm zuteil gewordenen Erfahrung des Gottes seiner Vorfahren, den er vertrauensvoll mit *Abba* anredete, verkündigte Jesus nicht nur das Reich Gottes, sondern lebte es auch konsequent und war bestrebt, gemeinsam mit den ihm nachfolgenden Jüngern und Jüngerinnen des Reich Gottes zu antizipieren und wenigstens ein Stück weit zum erfahrbaren Lebensraum werden zu lassen. „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit“ (Mt 6,33) war seine Leitdevise für diese neue Art der Konvivenz, basierend auf den Prinzipien der Geschwisterlichkeit und Gleichheit – in Absage an jeglichen Paternalismus. Frauen werden nicht länger diskriminiert, sondern sind als gleichberechtigte Partnerinnen anerkannt und integriert. Was man hat – sowohl materiell als auch ideell –, wird miteinander geteilt.

Dass diese Art von Konvivenz, wie sie von Matthäus in der Bergpredigt (Mt 5-7) gleichsam manifestartig dargelegt worden ist, es alles andere als leicht hat, tatsächlich miteinander gelebt zu werden, zeigt sich daran, dass es bereits in der Umgebung Jesu selbst zu menschlich bedingten Irrungen und Wirrungen gekommen ist. Darüber hinaus ruft sie all jene auf den Plan, die sich im „Anti-Reich“ (Jon Sobrino) eingerichtet haben und die für sie damit verbundenen Privilegien mit aller Macht verteidigen – bis hin zur Ausrottung ihrer Störenfriede, wie es Jesus am eigenen Leib hat erleben müssen. So oder so: Gottes Reich errichten zu wollen, übersteigt menschliches Vermögen. Es in Gang zu bringen und zu vollenden, bleibt Gott allein vorbehalten. Doch sind die Menschen eingeladen, an seiner Auferbauung mitzuwirken, durch „Beten und Tun des Gerechten“ (Dietrich Bonhoeffer), so wie sie in der Bergpredigt zusammenbuchstabiert sind.

2.2.2. Gerechtigkeit in den paulinischen Schriften

Wenn auch erheblich anders akzentuiert, da nicht bei der Verkündigung Jesu einsetzend, sondern von seinem Tod und seiner Auferweckung her ausgehend, kennzeichnet das Nachdenken von Paulus darüber, was die Gerechtigkeit Gottes gegenüber den der Sünde verfallenen Menschen ausmacht, die gleiche Logik. Paulus steht – konkret erfahrbar für ihn unter der Herrschaft des römischen Imperiums, die die Unterworfenen unter Strukturen der Gewalt und des Tötens einbindet – unter dem Eindruck der Macht der Sünde. Sie steht im kontradiktorischen Widerspruch zu der Gerechtigkeit Gottes und führt die Menschheit deswegen konsequenterweise ins Verderben. Doch indem, so Paulus´ Argumentation, Jesus den Fluch der Sünde auf sich genommen und die Forderung der Gerechtigkeit für uns und an unserer Stelle erfüllt hat – vollzogen in seinem Kreuzestod und angenommen in seiner Auferweckung durch Gott –, hat er den Menschen den Druck zu ihrer eigenen Selbstrechtfertigung abgenommen und ist ihnen zur Gerechtigkeit geworden. Die Gnade Gottes ist den Menschen zuteil geworden trotz ihrer Schuld und ohne ihr Verdienst durch Werke, sondern allein aufgrund ihres Glaubens (Röm 1,17; 3,21f.28; 9,32; Gal 2,16; 3,11). Dadurch werden die Menschen aus ihren tödlichen Abhängigkeiten befreit und werden ihnen neue Lebensmöglichkeiten eröffnet. So sehr also nach Paulus die Gerechtigkeit etwas ist, das sich nicht menschlicher Leistung, sondern Gottes freier Zuwendung verdankt, so wirkt sich das nicht nur im Inneren des Menschen aus, sondern drängt auf das aktive Bemühen um eine entsprechende Gestaltung der Welt. Die Gemeinden waren für ihn die Orte, an denen etwas von diesem befreiten und gerechten Umgang miteinander exemplarisch sichtbar werden sollte (Röm 14,1-15,13).

2.3. Zum Verhältnis von Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit

In Ex 34,6f. findet sich eine eigentümliche Aufzählung der Eigenschaften Gottes: er ist barmherzig und gnädig, langmütig und von großer Gnade und Treue, er vergibt Schuld, Vergehen und Sünde, lässt aber die Schuldigen nicht straffrei ausgehen. Auch wenn *Gerechtigkeit* (zedaqa) explizit nicht vorkommt, ist sie der Sache nach unter diesen Eigenschaften vorhanden, und zwar zunächst einmal in dem Hinweis, dass Gott die Schuldigen bestraft. Es überwiegen in diesem Spruch allerdings die Eigenschaften Gottes, die eher von seiner Liebe zeugen, die sich auf die Menschen positiv auswirken und im Gegensatz zur Gerechtigkeit zu stehen scheinen. Heißt das, dass Gott im Zweifelsfall Gnade vor Recht ergehen lässt, so wie es der Prophet Jona in seinem Unverständnis über Gottes Handeln gegenüber Ninive hat erleben müssen, oder dass dem Buch Hosea

zufolge sich Gottes Erbarmen über sein Volk durchsetzt und nicht sein Entschluss, sich aufgrund dessen Treulosigkeit von ihm loszusagen? Dieser scheinbare Gegensatz zwischen der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes löst sich auf, wenn das Spezifische der Gerechtigkeit Gottes von seiner Barmherzigkeit bzw. Liebe her interpretiert wird. Walter Kasper bestimmt deren Verhältnis zueinander wie folgt: „Die Barmherzigkeit ist Gottes kreative, schöpferische Gerechtigkeit. So steht sie zwar über der eisernen Logik von Schuld und Strafe, aber sie widerspricht der Gerechtigkeit nicht; sie steht vielmehr im Dienst der Gerechtigkeit. Dabei ist Gott nicht an ein fremdes und ihm übergeordnetes Recht gebunden. Er ist nicht ein Richter, der nach dem ihm vorgegebenen Gesetz gerecht richtet, und noch weniger ein Funktionär, der die Anordnung eines anderen ausführt. Er setzt souverän Recht“ (Kasper, 2012, 61). Auf die Anfrage, ob damit nicht der Willkür seitens Gottes Tür und Tor geöffnet sei, verweist Kasper darauf, dass die Barmherzigkeit Gottes in Entsprechung zu seiner Treue stehe. „Gott“, so schreibt er, „ist in seiner Freiheit zugleich absolut zuverlässig. Ihm kann man trauen, auf ihn kann man in jeder Situation bauen; auf ihn ist absoluter Verlass“ (ebd., 62).

Allerdings wäre es verfehlt, dieses Verhältnis zwischen der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, das auch in der Bibel voller Spannungen bleibt (Kowalski, 2010), einfach auf die Menschen zu übertragen, also aus Gottes Barmherzigkeit das Postulat abzuleiten, auch im Umgang unter Menschen Barmherzigkeit walten zu lassen. Soll das nicht willkürlich geschehen, muss die barmherzige Zuwendung zum anderen an – nicht richtender und strafender, sondern aufrichtender(!) – Gerechtigkeit als Maßgabe gebunden bleiben. „Die christliche Barmherzigkeit“, so heißt es dazu treffend in dem gemeinsamen Wort der evangelischen und katholischen Kirche in Deutschland „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ (1997), „setzt die Gerechtigkeit [...] voraus, und sie muß ihre Authentizität in der Motivation und in der Entschlossenheit zur Gerechtigkeit gegen jedermann, im Kampf gegen ungerechte Strukturen und im Aufbau einer gerechteren Gesellschaft erweisen“ (47 [114]).

3. Gerechtigkeit in der theologischen Reflexion und in der kirchlichen Praxis

Das Verständnis von Gerechtigkeit der biblischen Tradition – so dürfte deutlich geworden sein – lässt sich sowohl in seiner Begründung als auch in seiner inhaltlichen Ausformung nicht leicht mit dem damaligen griechischen Denken in

Einklang bringen. Um die auch im biblischen Gerechtigkeitsverständnis angelegte Tendenz zur Universalisierung zur Geltung zu bringen, war gleichwohl das frühe Christentum bestrebt, mit der Begriffswelt der griechisch-römischen Kultur ins Gespräch zu kommen und ließ sich weitgehend auf sie ein, jedoch nicht ohne von der eigenen Überzeugung her Korrekturen daran vorzunehmen – so wie es auch in späteren Epochen der Kirchen- und Theologiegeschichte versucht worden ist (vgl. überblicksartig Kerber u.a., 1981; Leppin, 2012). Als vermittelndes Element setzte sich dabei (für lange Zeit besonders im katholischen Raum) der Gedanke durch, dass Gott sich nicht nur in den Schriften der Bibel offenbart hat, sondern dass die von ihm gewollte Ordnung auch in seiner Schöpfung, also in der Natur mithilfe der Vernunft erkennbar ist (sog. *Naturrecht*). Besonders einflussreich wurde in diesem Zusammenhang das von Thomas von Aquin im Anschluss an die damals wieder entdeckte Philosophie des Aristoteles systematisch ausgearbeitete Denkgebäude der Gerechtigkeit mitsamt ihren Unterscheidungen. Bei allem Anerkennenswerten, dass durch diese Synthese von Vernunft und Glaube erreicht wurde (z.B. die *Lehre vom gerechten Krieg*), ist nüchtern festzustellen, dass dem Thema Gerechtigkeit in der theologischen Reflexion nicht der Stellenwert und die Stoßrichtung beigemessen wurden, wie es sie in der biblischen Tradition innehatte. Das kam schließlich auch darin zum Ausdruck, dass im Zuge der Ausdifferenzierung der Theologie in einzelne Disziplinen die Behandlung der Gerechtigkeit als Tugend schwerpunktmäßig der Moralthologie zugewiesen wurde und später zusätzlich der Sozialethik, was zur Folge hatte, dass sich die übrigen theologischen Disziplinen dadurch entlastet wähnten, sich intensiver mit diesem Thema zu beschäftigen. Ein zusätzlicher Grund für dessen Vernachlässigung ist nach Johann Baptist Metz darin zu sehen, dass „bei der Theologiewerdung des Christentums die die biblische Tradition zutiefst beunruhigende Frage nach der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden [...] zu schnell verwandelt und zu ausschließlich umgesprochen [sc. wurde, NM] in die Frage nach der Erlösung der Schuldigen“ (Metz, 2013, 18; vgl. ausführlicher Metz, 2006; Metz, 2011).

In den Kirchen der Reformation erhielt das Gerechtigkeitsthema eine neue Version dadurch, dass, beeinflusst durch Augustinus, die paulinische Rechtfertigungslehre zum zentralen Topos des Glaubensverständnisses wurde. Martin Luther hatte in Absetzung von der überkommenen philosophisch aufgeladenen scholastischen Gerechtigkeitstheorie die ursprüngliche biblische Sichtweise der wahren Gerechtigkeit, wie er sie insbesondere im Römerbrief vorfand, frei gelegt: die Rechtfertigung des Menschen vor Gott aus Gnade, nicht aufgrund eigener Verdienste. Die starke theologische Konzentration und

Personalisierung des Gerechtigkeitsbegriffs hatte allerdings zur Folge, dass seine soziale und strukturelle Dimension unterbelichtet blieb. Umgekehrt wurde damit der Reflexion über soziale Gerechtigkeit ein Freiraum eröffnet, der verschiedene Reaktionen auf die durch die weitere gesellschaftliche Entwicklung in der Neuzeit ausgelösten Herausforderungen ermöglichte.

Neu auf die Tagesordnung der Kirche bzw. genauer: von einzelnen christlichen Persönlichkeiten und Gruppen sowie später auch der Theologie kam das Gerechtigkeitsthema durch den tief greifenden gesellschaftlichen Wandel, den die Auflösung der Feudalordnung im ausgehenden 18. Jahrhundert und die gleichzeitig einsetzende industrielle Revolution zeitigten. Angesichts der massiv sich ausbreitenden Armut in der Bevölkerung und der rücksichtslosen Ausbeutung der Arbeiter und Arbeiterinnen – was in christlicher Sicht nicht nur unerträgliche Lebensbedingungen für die Betroffenen zur Folge hatte, sondern wodurch letztlich auch ihr Seelenheil gefährdet wurde – reichte es nicht mehr aus, um eine Veränderung der Verhältnisse zu erwirken, an die Einhaltung der überkommenen Tugenden zu appellieren, sondern in die Strukturen und Systeme, die die himmelschreiende Ungerechtigkeit bedingen, einzugreifen. Es setzte sich die Überzeugung durch, dass eine Bekehrung der Herzen und eine Änderung vor allem der ökonomischen Verhältnisse Hand in Hand gehen müssen. Entsprechend wurde durch den Aufbau von sozialen und caritativen bzw. diakonischen Bewegungen in den Kirchen den etablierten Mächten eine auf Solidarität gründende Gegenmacht entgegensetzen versucht – wobei allerdings es auch eine Rolle spielte, die Gläubigen vor der dezidiert atheistisch sich verstehenden sozialistischen Bewegung zu bewahren. Im katholischen Raum wurden die Anliegen dieser Bewegungen durch ihre Aufnahme in päpstliche Lehrschreiben (sog. Sozialenzykliken) unterstützt. In der Theologie bildete sich die Sozialethik als eigene Disziplin, die die Frage einer gerechten Gesellschaftsordnung zum Thema hat, heraus. Alles das hat im christlichen Raum zur Bewusstseinsbildung dafür beigetragen, dass die soziale Verantwortung unabdingbar den Christinnen und Christen aufgetragen ist. Durch aktive Mitwirkung aus ihren Reihen in Politik und Wirtschaft und Einflussnahme der Kirchen konnte auch allmählich eine Verbesserung der Verhältnisse in Richtung auf eine gerechtere Gesellschaft erreicht werden. Allerdings wurde (und wird weithin noch) das soziale und politische Engagement als aus dem Glauben sich ergebend (konsekutiv) und nicht als ihm selbst innewohnend (konstitutiv) angesehen. Seinen praktischen Niederschlag findet das darin, dass in den kirchlichen Vollzügen die beiden Bereiche „Beten und Tun des Gerechten“ (Dietrich Bonhoeffer) normalerweise strikt voneinander getrennt gehalten werden.

Es ist ein Verdienst der in den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts zunächst in Lateinamerika aufgekommenen, dann vor allem auf der südlichen Hemisphäre Verbreitung genommen habenden *Theologie(n) der Befreiung*, das Verhältnis von Glaube und Gerechtigkeit neu zusammenbuchstabiert zu haben. „Der christliche Glaube hat“, so hat es Ignacio Ellacuría, der durch einen Mordanschlag auf die Jesuitenkommunität in San Salvador 1989 zum Märtyrer geworden ist, formuliert, „zur notwendigen, wenn auch vielleicht nicht hinreichenden Bedingung eine Stellungnahme zur Gerechtigkeit; ihrerseits aber ist die erstrebte Gerechtigkeit zutiefst durchleuchtet vom Glauben, der in der vorrangigen Option für die Armen gelebt wird. Glaube und Gerechtigkeit sind nicht zwei autonome Größen, die nur durch einen Willensakt miteinander verbunden wären, sondern zwei aufeinander bezügliche Realitäten, die eine einzige strukturelle Totalität bilden oder bilden müssen, wie die Theologie der Befreiung zu wiederholten Malen eingeschärft hat“ (zitiert nach Aguirre/Vitoria Cormenzana, 1996, 1212f.). Diese biblische Sichtweise der Gerechtigkeit wieder gefunden zu haben, ist, so betonen die Theologinnen und Theologen der Befreiung, natürlich auch einem theoretischen Studium zu verdanken, aber zuvorderst in der Begegnung mit dem „Hunger und Durst nach Gerechtigkeit“ des arm gemachten und der menschlichen Würde und seiner Rechte beraubten Volkes entdeckt worden.

Herausgefordert durch das Schicksal derer, die auf der Schattenseite unseres Planeten zu leben gezwungen sind, hat sich das Bewusstsein für Gerechtigkeit in der weltweiten Ökumene ausgebreitet. Ausdruck gefunden hat und findet das u.a. in dem sog. Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (vgl. dazu Mette, 2001) und in den von den Kirchen getragenen Hilfswerken, die sich für Gerechtigkeit im globalen Maßstab einsetzen (in Deutschland Brot für die Welt, Misereor u.a.). Unterstützt wird das durch eine erhöhte Aufmerksamkeit seitens der Theologie für das Gerechtigkeitsthema mit dem Bestreben, mit zeitgenössischen philosophischen und sozialwissenschaftlichen Gerechtigkeitstheorien in einen gemeinsamen Diskurs zu kommen (vgl. z.B. Bedford-Strohm, 1993; Gräb-Schmidt, 2012; Möhring-Hesse, 2004; Werbick, 1989). Auf diese Weise wird aus den Reihen der Kirchen heraus sowohl praktisch als auch theoretisch gemeinsam mit Gleichgesinnten einer globalen Entwicklung Widerstand entgegensetzen versucht, durch die der Vorteil einer privilegierten und begüterten Minderheit in der Welt auf Kosten der Mehrheit mit aller (politischen und ökonomischen) Macht durchzusetzen betrieben und dabei in Kauf genommen wird, dass das auf die Zerstörung des ganzen Planeten hinausläuft (Papst Franziskus, 2015).

Glaubwürdig geschieht das seitens der Kirchen in dem Maße, wie sie in ihren eigenen Reihen beherzigen, was die Römische Bischofssynode 1971 wie folgt formuliert hat: „Wer immer sich anmaßt, den Menschen von Gerechtigkeit zu reden, muß an allererster Stelle selbst vor ihren Augen gerecht dastehen. Drum ist unser eigenes Verhalten, unser Besitz und unser Lebensstil in der Kirche einer genauen Prüfung zu unterziehen“ (De Iustitia in Mundo, Nr. 41).

4. Gerechtigkeit lernen

In dem zuletzt zitierten Dokument gibt es übrigens auch einen bemerkenswerten Abschnitt über „Erziehung zur Gerechtigkeit“ (ebd., Nr. 50-59). Scharfe Kritik findet darin „die heute noch vorwiegende Art der Erziehung“, da sie „einen engstirnigen Individualismus“ begünstige: „Ein Großteil der Menschen versinkt geradezu in maßloser Überschätzung des Besitzes. Schule und Massenmedien stehen nun einmal im Bann des etablierten `Systems´ und können daher nur einen Menschen formen, wie dieses `System´ ihn braucht, einen Menschen nach dessen Bild, keinen neuen Menschen, sondern nur eine Reproduktion des herkömmlichen Typs“ (ebd., Nr. 51). Wie demgegenüber eine „Erziehung zur Gerechtigkeit“ angelegt sein muss, wird programmatisch wie folgt umrissen: „Die Erziehung muß dringen auf eine ganz und gar menschliche Lebensweise in Gerechtigkeit, Liebe und Einfachheit. Sie muß die Fähigkeit wecken zu kritischem Nachdenken über unsere Gesellschaft und über die in ihr geltenden Werte sowie die Bereitschaft, diesen Werten abzusagen, wenn sie nicht mehr dazu beitragen, allen Menschen zu ihrem Recht zu verhelfen“ (ebd., Nr. 52).

Mit den Fragen, wie es um die Disposition des Menschen zur Gerechtigkeit und deren Entwicklung bestellt ist, sowie wie speziell religiöse Erziehung und Bildung einen Beitrag zu deren Förderung leisten können, beschäftigen sich die beiden folgenden Abschnitte.

4.1. Zur Entwicklung des Gerechtigkeitsdenkens – entwicklungspsychologische Einsichten

In der → Entwicklungspsychologie war es vor allem Lawrence Kohlberg, der die Forschungen von Jean Piaget zur Entwicklung des moralischen Urteils weitergeführt und sich dabei vor allem auf das Gerechtigkeitsdenken konzentriert hat (vgl. überblicksartig Oser/Althoff, 1992, 35-88). Seinem kognitionspsychologischen Ansatz liegen als Annahmen zugrunde, dass

„Menschen [...] den kindlichen Egozentrismus überwinden und sich in die Situation ihres Gegenübers versetzen können“ müssen. „Sie brauchen die Fähigkeit, über den Rand der aktuellen Handlungssituation hinausdenken und ihr eigenes Handeln ebenso wie das ihrer Mitmenschen an übergeordneten Maßstäben messen zu können. Schließlich müssen sie in der Lage sein, probenhalber verschiedenste Möglichkeiten ihres Handelns und seiner Folgen durchzudenken. Schließlich – hier erweitert die jüngste Forschung den Ansatz von Kohlberg – müssen sie die Motivation ausbilden, das als gut Erkannte auch zu wollen und vor allem die Mittel erwerben, es im Handeln tatsächlich umzusetzen [...]. Die Entwicklung aller dieser Fähigkeiten geschieht – gemäß der strukturgenetischen Theorie nach Piaget – in beobachtbaren, sequenziellen und lose alterskorrelierten Stufen“ (Wittrahm, 2015, 10). Indem Kohlberg seine empirischen Befunde mit philosophischen Überlegungen in Verbindung brachte, bestärkte ihn das in der Ansicht, dass die Stufenfolge moralischen Urteilens einer normativen Logik folgt, die sich an der Idee der universalen Gerechtigkeit orientiert. Entsprechend lässt sich das von ihm ausgearbeitete Stufenmodell speziell mit Blick auf die Entwicklung des Gerechtigkeitsdenkens wie folgt rekonstruieren (übernommen aus ebd., 11):

I. Vor-konventionelle Ebene	1) Lohn und Strafe	„Gerecht ist, was mir gut tut bzw. nicht schadet“
	2) Wie du mir, so ich dir	Gerecht ist, was wir beide aushandeln
II. Konventionelle Ebene	3) Was du nicht willst, was man dir tu, das füg auch keinem andern zu	Gerecht ist, worauf wir uns in unserer Gruppe einigen
	4) Alle sind vor dem Gesetz gleich und haben Anspruch auf gleichen Rechte und Pflichten	Gerecht ist, was den Regeln der Gemeinschaft entspricht
III. Nach-konventionelle Ebene	5) Universale ethische Prinzipien sorgen dafür, dass jeder Mensch zu jeder Zeit an jedem Ort das ihm prinzipiell zuzurechnende zukünftige Handeln Anspruch erkennen kann	Gerecht ist, was den voll-unterliegenden Anforderungen für universales Bewusstsein für alle Menschen (Luttwakers) entspricht

Der jeweilige Stufenfortschritt wird ausgelöst durch die Konfrontation mit Problemen, für die die bisherige Struktur operativen Denkens über Gerechtigkeitsfragen zur Lösung nicht mehr ausreicht. Aber sie erfolgt nicht automatisch, sondern bedarf des Anstoßes und der Förderung.

Dafür hat Kohlberg seinen einflussreich gewordenen progressiven Ansatz der Moralerziehung konzipiert und praktisch umgesetzt (Oser/Althoff, 102-123). Kohlbergs psychologische Theorie hat eine breite Diskussion ausgelöst, zu weiteren Forschungen angeregt und auch sein pädagogischer Ansatz ist weiterentwickelt worden; das kann hier nicht dargestellt werden (vgl. dazu die entsprechenden Abschnitte in ebd.). Auf zwei Punkte sei ergänzend hingewiesen:

Zum einen ist das von Piaget eingeführte Theorem des kindlichen Egozentrismus durch neuere Forschungen erheblich in Frage gestellt worden. So haben etwa Studien des Max-Planck-Instituts für evolutionäre Anthropologie ergeben, dass bereits dreijährige Kinder über ein hohes Maß an Fürsorge und ausgeprägten intuitiven Gerechtigkeitssinn verfügen (vgl. u.a. Riedl/Jensen/Call/Tomasello, 2015). Für Kinder in der Altersgruppe von 6-11 Jahren wurde in einer anderen Studie festgestellt, dass sie „eine klar erkennbare

altruistische Dimension“ aufweisen und „nicht nur auf Eigennutz, sondern ebenfalls auf die Sicherung des Wohlbefindens anderer“ (World Vision Deutschland e.V., 2013, 14f.) abzielen.

Zum anderen ist ein Punkt aus der Diskussion um Kohlbergs Ansatz gerade für die Religionspädagogik von besonderem Interesse: Nach Kohlberg drängt sich spätestens auf der höchsten Stufe des prinzipiengeleiteten moralischen Bewusstseins die Frage auf, warum man überhaupt moralisch sein und handeln soll, zumal die Welt als höchst ungerecht erfahren wird und nicht selten die moralisch Handelnden sich dafür Nachteile, wenn nicht Diskriminierungen einhandeln (Kohlberg, 1977, 249-252). Angesichts dieser Erfahrungen einer ungerechten Wirklichkeit die Prinzipien der Gerechtigkeit aufrecht zu erhalten, kann, so Kohlbergs Hypothese, am ehesten ein religiöses Bewusstsein leisten. Tentativ hat er dafür eine 7. Stufe vorgeschlagen. Doch er betont dabei, dass die Grundproblematik, warum moralisch gehandelt werden soll, sich durchgängig auf allen Stufen des moralischen Bewusstseins stellt, so dass dem moralischen Bewusstsein auf seinen verschiedenen Stufen ein entsprechendes religiöses Bewusstsein korrespondiert (zur Diskussion über die *Stufe 7* sowie zu vorliegenden Ansätzen einer Ontogenese des Glaubens bzw. des religiösen Urteils [von James Fowler und Fritz Oser] und zu deren Einschätzung vgl. Peukert, 2015, 255-257;312-316).

4.2. Erziehung und Bildung zur (und in) Gerechtigkeit als religionspädagogische Aufgabe

1. Wenn der biblische Befund ausweist, dass Gerechtigkeit – neben Liebe, Freiheit und Barmherzigkeit – eine der zentralen Eigenschaften Gottes ist, dann bedeutet das, dass sie für die Theologie und somit auch für die Religionspädagogik ein fundamentales Thema darstellt und nicht eins neben vielen anderen. Dietrich Bonhoeffer hat in seiner bereits erwähnten Formel vom „Beten und Tun des Gerechten unter den Menschen“ gewissermaßen auf den Punkt gebracht, was den Kern des christlichen Glaubens ausmacht (Bonhoeffer, 1977, 327f.): Gott zu ehren, besteht in einer doppelten Antwort auf die Wohltaten, die er den Menschen erwiesen hat: in der direkten kontemplativen Beziehung zu ihm und im tätigen Einsatz für mehr Gerechtigkeit in der Welt. Beides – in der Sprache der Befreiungstheologie: Gratuität und Gerechtigkeit – gehört zusammen. Mit Blick auf die Religionspädagogik ist festzustellen, dass dieses Bewusstsein, dass Gerechtigkeit und Glaube

zusammenbuchstabiert werden müssen, in ihrer Theorie und Praxis längst nicht so ausgebildet ist, wie es es von der Sache her sein müsste (vgl. in diese Richtung weisend z.B. RelliS, 2014; Grundschule religion, 2014).

2. Damit ist bereits angedeutet, was bei allen Gemeinsamkeiten, die sie verbindet und die es auch theoretisch und praktisch anzuerkennen und wahrzunehmen gilt, eine theologische Bestimmung von Gerechtigkeit von einer ethischen unterscheidet: Während bei der Ethik der Akzent auf dem *Sollen* liegt, liegt er beim Glauben auf dem *Können*. Die Grunderfahrung des christlichen Glaubens besteht in dem unbedingten Bejahtsein durch Gott, in der vertrauensvollen Gewissheit, von Gott und vor Gott gerechtfertigt zu sein, ohne dafür allererst Vorleistungen erbracht haben zu müssen. Diese Erfahrung befähigt die Menschen dazu, ihrerseits der Rechtfertigung durch Gott zu entsprechen, indem sie anderen so gut wie möglich ebenfalls eine solche Erfahrung zukommen lassen, vor allem denen, denen aufgrund der gegebenen Verhältnisse die Erfahrung von Liebe und Gerechtigkeit verwehrt ist. Gleichzeitig vermittelt das Bewusstsein, dass die Durchsetzung von Gerechtigkeit letztlich Gottes Sache ist, eine gewisse Gelassenheit, ohne damit dem leidenschaftlichen Einsatz für Gerechtigkeit im Bereich des Menschenmöglichen Abbruch zu tun. Es gilt, von christlicher Seite aus sich aktiv in den politisch höchst folgenreichen Streit um Gerechtigkeit einzubringen. So bildet etwa in einer Gesellschaft, in der Gerechtigkeit einseitig an den Leistungen der einzelnen fest gemacht wird, der Gedanke einer Rechtfertigung des Menschen und damit der Anerkennung seiner Würde ohne alle Leistung eine heilsame Provokation (zu einem religionspädagogischen Zugang zur Rechtfertigungslehre vgl. Alkier, 2012; Woyke, 2013).
3. Theologie und Pädagogik kommen darin überein, dass die besten Voraussetzungen, Gerechtigkeit zu lernen, dann gegeben sind, wenn ein Kontext gegeben ist, der von einem gerechten Umgang miteinander geprägt ist. Ob entsprechende Erfahrungen in der Familie, in der Kindertagesstätte und Schule sowie in der Kirchengemeinde und sonst wo im Nahbereich gemacht werden können, spielt eine entscheidende Rolle. Doch es kommt auch darauf an, dass vonseiten der Gesellschaft die dafür von ihr zu erbringenden Voraussetzungen erbracht werden.
4. Wie im vorigen Abschnitt vermerkt, haben Kinder ein intuitives Gespür für Gerechtigkeit. Statt dass sie in dieser Begabung gefördert werden, werden sie im Zuge ihres Aufwachsens nicht selten mit der Erfahrung konfrontiert, dass die, die gerecht zu handeln bestrebt sind, den Kürzeren ziehen. Sie in ihrem Gerechtigkeitssinn zu stärken trotz aller Ungerechtigkeit, der sie in der Welt begegnen, ist eine wichtige (religions)pädagogische Aufgabe –

wobei die Erzieherinnen und Erzieher unweigerlich mit der Frage konfrontiert werden, wie sie es ihrerseits mit der Gerechtigkeit halten.

5. Angesichts der Tatsache, dass ein Großteil der Heranwachsenden im hiesigen Kontext in recht günstigen Verhältnissen groß wird, sie aber zugleich mit aller Macht in ein gesellschaftlich vorherrschend gewordenenes Denken und Verhalten hineinsozialisiert werden, wonach es gilt, auf den eigenen Vorteil bedacht zu sein, kommt es darauf an, dass sie auch mit Situationen in Berührung gebracht werden, in denen sie erfahren, dass es längst nicht allen Menschen möglich ist, so zu leben, wie sie es können, und dass sie so für bestehende Ungerechtigkeit im Nah- und im Fernbereich sensibilisiert werden. Pädagogisch begleitete Exposure-Projekte Schule und kirchlicher Jugendarbeit sind dafür bewährte Maßnahmen (→ Compassion/Diakonisches Lernen).
6. Zu einer gesellschaftskritischen Meinungs- und Urteilsbildung in Sachen Gerechtigkeit stellt eine Beschäftigung mit den prophetischen Gestalten in der Bibel und in ihrer Wirkungsgeschichte reichlich Stoff zur Verfügung. Dieser Bereich ist in der Religionsdidaktik auch bestens aufbereitet, so dass hierzu reichlich Material zur Verfügung steht (vgl. z.B. Fiß/Neebe, 2013 sowie die entsprechenden Kapitel in Dressler/Schroeter-Wittke, 2012).
7. An qualitätsvollen Dokumenten aus den einzelnen Kirchen und der Ökumene, in denen Gerechtigkeit das Thema ist, mangelt es nicht. Woran es mangelt, ist deren Vermittlung in die kirchliche (und gesellschaftliche) Öffentlichkeit – eine Aufgabe auch für religionspädagogische Bildungsarbeit.
8. Soll das Bewusstsein für die Zusammengehörigkeit von Glaube und Gerechtigkeit gefördert werden, reicht es nicht aus, in Unterricht, Katechese, Predigt etc. mehr oder weniger häufig das Thema Gerechtigkeit als Teil der Moralerziehung und -bildung zur Sprache kommen zu lassen. Sondern es gilt, deutlich zu machen, dass und wie Gerechtigkeit eine Dimension ist, die alle christlichen Glaubensinhalte – angefangen von *Gott, dem Allmächtigen* bis hin zur *Auferstehung der Toten* und zu *ewigem Leben* – durchzieht. In der aktuellen theologischen Landschaft ist das Bemühen, die dogmatische und die (sozial)ethische Dimension des Glaubens zusammenzusehen, in den befreiungstheologischen Ansätzen am weitesten gediehen (als beispielhaft dafür sei die christologisch begründete *Option für die Armen* angeführt, die u.a. auch Auswirkungen auf das Eucharistieverständnis zeitigt). Diesbezüglich ist im hiesigen Kontext noch viel zu lernen – angefangen von der theologisch-akademischen Ausbildung bis hin zur theologischen

Erwachsenenbildung. Hier sind alle theologischen Disziplinen einschließlich des interdisziplinären Diskurses mit nichttheologischen Gerechtigkeitstheorien gefordert.

9. Nicht zuletzt ist es Aufgabe der Religionspädagogik, sich über ihren Beitrag zur Anregung und Gestaltung von Lernprozessen hinaus auch darum zu kümmern, wie es in ihren eigenen Reihen und darüber hinaus im Bildungssystem insgesamt um Gerechtigkeit bestellt ist, und somit in Forschung und Praxis einen Beitrag zur *Bildungsgerechtigkeit* in Kirche und Gesellschaft zu leisten (Fischer/Eisenbast, 2007; Grümme, 2014; Könemann/Mette, 2013).

Literaturverzeichnis

- Aguirre, Rafael/Vitoria Cormenzana, Francisco Javier, Gerechtigkeit, in: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 2, Luzern 1996, 1181-1219.
- Alkier, Stefan, Römerbrief, in: Dressler, Bernhard/Schroeter-Wittke, Harald (Hg.), *Religionspädagogischer Kommentar zur Bibel*, Leipzig 2012, 511-526.
- Aufenanger, Martina/Mette, Norbert, Art. Gerechtigkeit, in: *Lexikon der Religionspädagogik I* (2001), 691-698.
- **Baumann, Rolf, „Gottes Gerechtigkeit“ – Verheißung und Herausforderung für diese Welt, Freiburg/Br. 1989.**
- Bedford-Strohm, Heinrich, Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Gütersloh 1993.
- Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von Eberhard Bethge, Neuausgabe, München 2. Aufl. 1977.
- Bormann, Lukas, Gerechtigkeitskonzeptionen im Neuen Testament, in: Witte, Markus (Hg.), *Gerechtigkeit. Themen der Theologie*, Bd. 6, Tübingen 2012a, 69-97.
- Crüsemann, Frank, Rettung und Selbstverantwortung, in: Crüsemann, Frank (Hg.), *Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik*, Gütersloh 2003, 49-56.
- Römische Bischofssynode 1971, *De iustitia in Mundo. Gerechtigkeit in der Welt*, in: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmerbewegung Deutschlands – KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*, Bornheim-Kevelaer, 495-517.
- Dressler, Bernhard/Schroeter-Wittke, Harald (Hg.), *Religionspädagogischer Kommentar zur Bibel*, Leipzig 2012.
- Ebach, Jürgen, „Recht ströme wie Wasser“. Beobachtungen und Überlegungen zu Amos 5,23f, in: Ebach, Jürgen (Hg.), *In den Worten und zwischen den Zeilen. Eine neue Folge Theologischer Reden*, Kneesebeck 2005, 84-88.
- Ebach, Jürgen, Gerechtigkeit und..., in: Ebach, Jürgen (Hg.), *Weil das, was ist, nicht alles ist*, Frankfurt/M. 1998a, 146-164.
- Ebach, Jürgen, „Auf dem Pfade der Gerechtigkeit ist Leben“. Biblisch-

theologische Beobachtungen, in: Ebach, Jürgen (Hg.), Weil das, was ist, nicht alles ist, Frankfurt/M. 1998b, 165-185.

- Ebach, Jürgen, Lauthals für Gerechtigkeit. Bibelarbeit über Jesaja 58, in: Ebach, Jürgen (Hg.), Weil das, was ist, nicht alles ist, Frankfurt/M. 1998c, 186-205.
- Ebach, Jürgen, Gott ist gerecht, und Gott macht gerecht. Bibelarbeit über Römer 3,21-31, in: Ebach, Jürgen (Hg.), Weil das, was ist, nicht alles ist, Frankfurt/M. 1998d, 206-225.
- Ebach, Jürgen, Ein Gleichnis der Gerechtigkeit. Bibelarbeit über Matthäus 20,1-16, in: Ebach, Jürgen (Hg.), Weil das, was ist, nicht alles ist, Frankfurt/M. 1998e, 226-245.
- Ebach, Jürgen, Das Tun der Gerechtigkeit und die Erkenntnis Gottes, in: Albrecht, Folker/Greve, Astrid (Hg.), „Wer diese meine Rede hört und tut sie...“. Zur Verantwortung von Theologie, Wuppertal 1997, 81-89.
- **Ebert, Thomas, Soziale Gerechtigkeit. Ideen – Geschichte – Kontroversen, Bonn 2. Aufl. 2015.**
- Fischer, Dietlind/Elsenbast, Volker (Hg.), Zur Gerechtigkeit im Bildungssystem, Münster 2007.
- Fiß, Ann-Cathrin/Neebe, Gudrun, Prophetie, in: Zimmermann, Mirjam/Zimmermann, Ruben (Hg.), Handbuch Bibeldidaktik, Tübingen 2013, 127-133.
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover/Bonn 1997.
- Gräb-Schmidt, Elisabeth, Gerechtigkeit systematisch-theologisch, in: Witte, Markus (Hg.), Gerechtigkeit. Themen der Theologie, Bd. 6, Tübingen 2012, 125-155.
- **Grümme, Bernhard, Bildungsgerechtigkeit. Eine religionspädagogische Herausforderung, Stuttgart 2014.**
- Grundschule religion (2014) 47, Gerecht und solidarisch. Globales Lernen.
- Hauser, Richard, Gerechtigkeit, in: HWP 3 (1974), 329-334.
- Heidenreich, Felix, Theorien der Gerechtigkeit, Stuttgart 2011.
- Hengsbach, Friedhelm, Das Reformspektakel. Warum der

menschliche Faktor mehr Respekt verdient, Freiburg/Br. 2004.

- Höffe, Otfried, **Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung**, München 2001.
- Holzleitner, Elisabeth, **Gerechtigkeit**, Stuttgart 2009.
- Kant, Immanuel, **Die Metaphysik der Sitten**, in: Weischedel, Wilhelm (Hg.), **Immanuel Kant, Werke VIII**, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1968a, 309-653, Erstveröffentlichung 1797.
- Kant, Immanuel, **Über den Gemeinspruch, das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis**, in: Weischedel, Wilhelm (Hg.), **Immanuel Kant, Werke XI**, Frankfurt/M. 1968b, 127-172, Erstveröffentlichung 1793.
- Kasper, Walter, **Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens**, Freiburg/Br. 2012.
- Kerber, Walter/Westermann, Klaus/Spörlein, Bernhard, **Gerechtigkeit**, in: Böckle, Franz (Hg. u.a.), **Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 17**, Freiburg/Basel/Wien 1981, 8-75.
- Könemann, Judith/Mette, Norbert (Hg.), **Bildung und Gerechtigkeit**, Ostfildern 2013.
- Kohlberg, Lawrence, **Eine Neuinterpretation der Zusammenhänge zwischen Moralentwicklung in der Kindheit und im Erwachsenenalter**, in: Döbert, Rainer/Habermas, Jürgen/Nunner-Winkler, Gertrud (Hg.), **Entwicklung des Ichs**, Köln 1977, 225-252.
- Kowalski, Beate, **Gerechtigkeit und Barmherzigkeit**, in: Baranzke, Heike (Hg. u.a.), **Handeln verantworten. Grundlagen – Kriterien – Kompetenzen**, Freiburg/Br./Basel/Wien 2010, 95-143.
- Leppin, Volker, **„Gerechtigkeit“: Entwicklungslinien in der Kirchengeschichte**, in: Witte, Markus (Hg.), **Gerechtigkeit. Themen der Theologie**, Bd. 6, Tübingen 2012, 99-123.
- Mette, Norbert, **Art. Konziliarer Prozess**, in: **Lexikon der Religionspädagogik I** (2001), 1093-1098.
- Metz, Johann Baptist, **Christliche Spiritualität in dieser Zeit**, in: **zur debatte 4** (2013), 17-20.
- Metz, Johann Baptist, **Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht**, Freiburg/Br. 2011.
- Metz, Johann Baptist, **Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft**, Freiburg/Br. 2006.
- Mieth, Dietmar (Hg.), **Solidarität und Gerechtigkeit. Die Gesellschaft von morgen gestalten**, Stuttgart 2009.

- Möhring-Hesse, Matthias, Die demokratische Ordnung der Verteilung. Eine Theorie der sozialen Gerechtigkeit, Frankfurt/New York 2004.
- Nussbaum, Martha C., Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit, Berlin 2014.
- Oser, Fritz/Althoff, Wolfgang, Moralische Selbstbestimmung. Modelle der Entwicklung und Erziehung im Wertebereich, Stuttgart 1992.
- Papst Franziskus, Laudato Si´ - über die Sorge für das gemeinsame Haus, Vatikan 2015.
- Peukert, Helmut, Bildung in gesellschaftlicher Transformation. Herausgegeben von Ottmar John und Norbert Mette, Paderborn 2015.
- Rawls, John, Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf, Frankfurt/M. 2003.
- Rawls, John, Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989, Herausgegeben von Wilfried Hinsch, Frankfurt/M. 1992.
- Rawls, John, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1979.
- **RelliS 12 (2014) 2, Gerechtigkeit.**
- Riedl, Katrin/Jensen, Keith/Call, Joseph/Tomasello, Michael, Restorative Justice in Children, in: Current Biology 25 (2015) 173-175.
- Sandel, Michael J., Gerechtigkeit. Wie wir das Richtige tun, Berlin 2013.
- Sen, Amartya, Die Idee der Gerechtigkeit, München 2010.
- Werbick, Jürgen, Die nach Gerechtigkeit dürsten und hungern. Gerechtigkeit als Grundbegriff einer Befreiungstheologie aus der Perspektive der „ersten Welt“, in: Eicher, Peter/Mette, Norbert (Hg.), Auf der Seite der Unterdrückten?, Düsseldorf 1989, 54-89.
- **Witte, Markus (Hg.), Gerechtigkeit. Themen der Theologie 6, Tübingen 2012a.**
- Witte, Markus, Von der Gerechtigkeit Gottes und des Menschen im Alten Testament, in: Witte, Markus (Hg.), Gerechtigkeit. Themen der Theologie 6, Tübingen 2012b, 37-67.
- Witte, Markus/Schröter, Jens, „Gott liebt Gerechtigkeit und Recht“ (Ps 33,5). Gerechtigkeit Gottes und Gerechtigkeit des Menschen im Alten und Neuen Testament, in: RelliS 12 (2014) 2, 4-9.
- Wittrahm, Andreas, Ethische Bildung in Gesundheits- und Seelsorge, Lehre und sozialer Arbeit, in: European Journal of Mental Health 10 (2015) 1, 3-22.
- World Vision Deutschland e.V. (Hg.), „Wie gerecht ist unsere Welt?“ Kinder in Deutschland 2013. 3. World Vision Kinderstudie,

Weinheim/Basel 2013.

- Woyke, Johannes, Gerechtigkeit Gottes/Rechtfertigung des Menschen, in: Zimmermann, Mirjam/Zimmermann, Ruben (Hg.), Handbuch Bibeldidaktik, Tübingen 2013, 222-117.
- Zenger, Erich, Psalm 82, in: Hoßfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich (Hg.), Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament. Psalmen 51-100, Freiburg/Br. 2. Aufl. 2001, 479-492.
- Zimmermann, Mirjam/Zimmermann, Ruben (Hg.), Handbuch Bibeldidaktik, Tübingen 2013.

Impressum

Hauptherausgeberinnen:

Prof. Dr. Mirjam Zimmermann (Universität Siegen)

Prof. Dr. Heike Lindner (Universität Köln)

„WiReLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft

Balinger Straße 31 A

70567 Stuttgart

Deutschland

www.bibelwissenschaft.de