

Wintersemester 2017-2018

Arbeitsmappe_GERECHTIGKEIT _ TRE 404-448 _ VI [443-448]

ÜBERSICHT

°Altes Testament

1. Termini im Alten Testament und in seiner Umwelt
2. Gerechtigkeit des Menschen
3. Gerechtigkeit Gottes

°Judentum

1. Die Bedeutung der Gerechtigkeit – zwischenmenschlich und innermenschlich
2. Gott als Gerechter den Menschen gegenüber: transpersonale Sicht
3. Gerechtigkeit als Ideal des Frommen

°Neues Testament

1. Sprachgebrauch
2. Jesusüberlieferung der Synoptiker
3. Corpus Paulinum
4. Jakobusbrief
5. Johanneische Tradition
6. Hebräerbrief
7. Johannes-Apokalypse

°Mittelalter

1. Gerechtigkeit im philosophisch-theologischen Kontext
2. Gerechtigkeit im bibeltheologischen Kontext
- Das exegetische Verständnis der „Gottesgerechtigkeit im Glauben“

°Reformations- und Neuzeit

1. Martin Luther
2. Johann Calvin
3. Nachreformatorische lutherische Tradition
4. Karl Barth
5. Dogmatische Reflexion

°Ethisch

°Philosophisch

1. Gerechtigkeit als Herrschaft des Guten: Platon
2. Der Einwand gegen Platon
3. Bestätigung des Platon
4. Ausblicke

VIII. Philosophisch

1. Gerechtigkeit als Herrschaft des Guten: Platon
2. Der Einwand gegen Platon
- 2.1. Aristoteles
- 2.2. Hegel
- 2.3. Popper
3. Bestätigungen Platons
- 3.1. Kant
- 3.2. Nietzsche
- 3.3. Rawls
4. Ausblicke (Literatur S.448)

1. Gerechtigkeit als Herrschaft des Guten: Platon

In zweierlei Weise kann die Gerechtigkeit bestimmt werden: 1. Unter Voraussetzung einer Rechtsordnung in einer Gesellschaft und eines wirklichen Rechts- und Pflichtbewußtseins der Einzelnen ist sie die allgemeine Form oder Regel der Handlungsinhalte, die sich die Gesellschaftsmitglieder selbst geben. Sie sei hier die Gerechtigkeit im engeren Sinn genannt.

2. Die Gerechtigkeit im weiteren Sinn betrifft die Voraussetzung der Rechtsordnung selbst und bedeutet sie als Gesetzmäßigkeit und ebenso das innere Sich-Bestimmen des Menschen zur Gesetzmäßigkeit bzw. sein Bestimmtheit dazu.

Innerhalb der griechischen Sophistik ist (bei Kritias, Kallikles und Trasymachos) ein berechtigter Zweifel daran ausgesprochen worden, daß überhaupt das Gerechte ursprünglich von den Menschen gewollt wird, wenn sie miteinander zusammenleben. Erst dieser Zweifel hat der philosophischen Lehre von der Gerechtigkeit Schärfe und Bestimmtheit gegeben, so daß umgekehrt alle Gerechtigkeitstheorien, die keine Begriffe von Art und Stärke des Unge-
 5 rechten haben, ungleich weniger sachhaltig sind als jene anderen. Aus der Erfahrung bezweifel-
 10 ten jene Sophisten ein ursprüngliches Wollen des Gerechten zugunsten eines Wollens von Macht und Herrschaft. Macht und Herrschaft über die anderen Menschen ist das eigentlich Erstrebte, so daß die Gerechtigkeit nichts wäre als von diesem Streben abhängig, das heißt eines seiner Mittel (vgl. dazu Wolf). Die Macht ist dabei das, was Vorteile (*τὰ ξυμφέροντα*) bringt. Bei Thukydides halten die Melier, die von den Athenern mit dem Hinweis auf die
 15 *ξυμφέροντα* annektiert werden sollen, den Athenern die – Thukydides bekannte – sokratische Lehre entgegen, daß das wahre *ξυμφέρον* nur das *δίκαιον* sei (vgl. Thuk. V, 90 u. dazu Wolf III/2,124f).

→Platon hat auf diese Schwächung des Gerechtigkeitsbegriffes in seiner *Politeia* geantwortet: 1. Das Gerechte ist das – wenn auch nicht von allen Erstrebte – *eigentlich Gute*. 2.
 20 Dieses Gute ist das an sich *Mächtige*. 3. Weil das Gute an sich mächtig ist, so muß es diese Macht auch *wirklich im Staate* besitzen. Auf diese Weise hat Platon die Machtvorstellung der Sophisten in den Begriff der Gerechtigkeit aufgenommen, indem er ihr statt der Stellung eines Zweckes die eines Mittels gab. Die Herrschaft im Staat ist das Mittel der Verwirklichung des Gerechten. Die Gerechtigkeit ist deshalb das Tun dessen, was jedem wahrhaft als
 25 das Seinige zukommt im Hinblick auf Herrschen und Beherrschtwerden (rep. 443b. d). Ist das Gute aber an sich mächtig, so scheint es richtiger, statt von einem Äußeren – dem Mittel – bei der Staatsherrschaft von einer Gleichheit des Guten und des Herrschens zu sprechen, d.h. von einer Existenz des Guten = Gerechten als Herrschaft. In beiden Fällen ist etwas Verschiedenes ausgesagt, denn entweder ist die Gerechtigkeit mit der Staatsherrschaft gleich
 30 oder beide sind nicht gleich.

Platons Lösung lautet: Die Staatsherrschaft ist zwar mit der Gerechtigkeit nicht gleich, aber sie soll ihr soweit als möglich *ähnlich* sein. Er unterscheidet deshalb drei Bereiche des Gerechten bzw. Guten. Der unterste Bereich entspricht der Gerechtigkeit im engeren Sinn, der zweite dem weiteren Sinn der Gerechtigkeit und der dritte schließlich einer Begründung
 35 auch noch der ursprünglichen Gerechtigkeit.

Der erste Bereich enthält die Betätigung bestimmter Fähigkeiten durch die Regelung des wechselseitigen Brauchens bei dieser Tätigkeit (Arbeitsteilung) als ein Beherrschtwerden. Der zweite Bereich enthält die Festsetzung der Regelung des ersten Bereichs sowie die Bestimmung und Betätigung des zur Herrschaft geeigneten Prinzips. Der dritte Bereich betrifft
 40 die Herkunft alles Guten aus der Einheit eines höchsten Guten, dessen Erkenntnis zwar Mühe bereitet, aber dennoch einem Menschen möglich ist.

Es scheint nun, daß Platon ein Prinzip der Ordnung dieser Bereiche formuliert, an das er sich aber selbst nicht hält. Das Prinzip ist die Dreigliederung der menschlichen Seele in *a*) einen begehrenden Teil (*ἐπιθυμητικόν*, rep. 439) – ihm entspricht der erste Bereich, nämlich als Inbegriff des zur Begierde- und
 45 Bedürfnisbefriedigung Notwendigen; *b*) in einen eifernd-strebenden Teil (*τὸ θυμοειδές*, 441a) – ihm entspricht ebenfalls der erste Bereich als Sicherung und Bewahrung der Bedürfnisbefriedigung; und schließlich *c*) in einen vernunfthaften Teil (*λογιστικόν*, 439), dem der zweite Bereich entspricht. Der dritte Bereich ist, entgegen neuzeitlichem Vernunftverständnis, nicht mit dem *λογιστικόν* bezeichnet. Dies liegt an dem für die griechische Philosophie maßgeblichen Vorrang des Seins vor dem Erkennen.
 50 Nicht die Vernunft selbst ist das Höchste, sondern das Sein, das von ihr vernommen wird.

Zufolge dieses Prinzipes entspricht der Aufbau von Gesellschaft und Staat der Seelenstruktur jedes Einzelnen und müßte deshalb besagen, daß alle Staatsbürger gleichberechtigt sind und daß die Herrschaft (die Beziehung des zweiten auf den ersten Bereich) nichts als die Beherrschung ist, die die Vernunft eines jeden über seine Begierden und Eifer ausübt. Der seine Zeit politisch beobachtende Platon

hält diese Folgerung für wirklichkeitsfremd (zu Platons Stellung gegen die antike und moderne Demokratie vgl. R. Maurer, *Platon's ‚Staat‘ u. die Demokratie*, Berlin 1970). Statt auf die Selbstbeherrschung aller zu hoffen, zieht er das Wahrscheinlichere vor, daß nur wenige wirklich vernunftbeherrscht sind. Diese wenigen sollen deshalb die dem ersten Bereich Zugewiesenen beherrschen, indem sie teils anderen, den Weisen, gehorchen, teils (die Weisen selbst) das Höchste vernehmen und von ihm beherrscht sind. Platon wird nun seinem Prinzip insofern untreu, als er die Einzelnen den als Ganzen bestimmten Bereichen zuordnet, die selbst nur als Betätigung von *Seelenteilen* jedes Einzelnen gewonnen wurden. Platon versteht jedoch das Prinzip anders. Mit der Seele des Einzelnen bezeichnet er nicht eine Individualität in ihrer natürlichen und geschichtlichen Konkretion, sondern bloß das Wesen, dessen Existenz variiert. Ferner versteht er jedes der Seelenglieder als Prinzip. Er kann deshalb Produzenten und Händler auf den engeren Bereich festlegen und von der Teilnahme an der Herrschaft ausschließen.

2. Der Einwand gegen Platon

2.1. →*Aristoteles* versucht, die Gerechtigkeit nicht als Herrschaftsverhältnis, sondern als Regel von Tausch und Verteilung zu denken, d. h. dem engeren Bereich zuzuordnen. Er greift ebenfalls aus der Sophistik des Thrasymachos eine Definition der Gerechtigkeit auf, nämlich daß die Gerechtigkeit das „Gut des anderen“ sei (*τὸ ἀλλότριον ἀγαθόν*, eth. Nic. 1130a 2; vgl. Thrasymachos in: Platon, rep. 343c). Die Platonische Gerechtigkeitslehre erfährt nach seiner Ansicht bloß die Relation von Herr und Sklave, nicht aber die zwischen gleichen Gesellschaftsmitgliedern (eth. Nic. V, 15). Er hält es dementsprechend auch für „bedenklich“ (*ἐπισηφάλης*), daß Platon immer nur dieselben herrschen lasse. Darin liege ein Grund des Aufstandes (pol. II, 1264b 6 ff). Wie Platon schließt aber auch Aristoteles die Mitglieder des erwerbstätigen Standes von der Herrschaft aus. Dieser Übereinstimmung entspricht die Auszeichnung der *πρᾶξις* vor der *ποίησις* bei Platon (Charm. 163) und Aristoteles. Die herstellende Arbeit geschieht um eines Zieles willen, das von der →Arbeit verschieden ist, bei der Handlung aber ist das Ziel nicht von dieser verschieden (eth. Nic. VI, 1140b 6 ff). Erst spät in der Neuzeit wird – beginnend bei J. Locke (Second Treatise of Government §§ 39–45) – die Arbeit als Recht und Wert schaffendes Tun philosophisch entdeckt. Aus dieser Umbewertung ergibt sich das erhöhte Interesse an der Gerechtigkeit im engeren Sinn, d. h. an der Regelung von Tausch und Verteilung unter Voraussetzung eines durch Arbeit gegebenen Anspruches aller auf Gerechtigkeit.

2.2. G. W. F. →*Hegel* greift diesen Einwand auf: „Das Prinzip der *Selbständigen in sich unendlichen Persönlichkeit* des Einzelnen, der subjektiven Freiheit“ komme in Platons Staat „nicht zu seinem Rechte“ (§ 185 Anm.). Und: „Im Platonischen Staate gilt die subjektive Freiheit noch nichts, indem die Obrigkeit noch den Individuen die Geschäfte zuweist“ (§ 262 Zus.). Nun nimmt zwar Hegel das christliche Prinzip der Innerlichkeit des →Gewissens auf, ordnet es aber dem Allgemeinen der Staatsmacht unter (etwa § 137). Der von Platon abweichende allgemeine Zugang zu öffentlichen Ämtern wird bei Hegel durch die absolute Stellung des Erbmonarchen kompensiert.

Hegel denkt den engeren Bereich der Gerechtigkeit als die bürgerliche Gesellschaft, die selbst eben nicht zu einer gerechten Macht findet (§ 183). Der weitere Bereich der Gerechtigkeit soll aber dann der Staat als Machtgefüge sein, wobei Hegel versucht, von dem Machtcharakter abzulenken, indem er die Macht in einen Zusammenhang mit Despotie bringt und von „Souveränität“ statt von Macht und Herrschaft spricht (§ 278).

2.3. K. R. *Popper* tadelt an Platon, 1. – wie Aristoteles und Hegel – daß im Namen der Gerechtigkeit viele von politischen Entscheidungen ausgeschlossen sind und 2. daß Platon allen „political change“ verhindern wollte (86 ff. 173). Die „offene Gesellschaft“ definiert sich durch die Negation beider Sätze. Soll „political change“ jedoch neben dem trivialen Sinn des personellen Wechsels der Regierenden eine Verfassungsänderung bedeuten, so müßte Popper auch das Gegenteil der offenen Gesellschaft zulassen. Da er dies ausschließen möchte, läßt seine Gerechtigkeitsvorstellung ebenfalls keinen grundlegenden „political change“ zu!

3. Bestätigungen Platons.

3.1. Die Sittenlehre I. →Kants bestätigt das Platonische Gefüge der Gerechtigkeit als Beherrschtwerden und als Herrschen durch ein höchstes Prinzip, wobei dieses Prinzip im Unterschied zu Platon nicht mehr auf die Vernunft als Erkennen eines höchsten Seienden, sondern auf die Vernunft als Bewußtsein uneingeschränkter *Tätigkeit des menschlichen Handelns* gegründet wird. Diese aus Kants Negation jedes erkenntniskonstituierenden Charakters der Vernunft abgeleitete Verschiebung kann jedoch das Recht und die Gerechtigkeit nicht mehr begründen.

Der platonischen *σωφροσύνη* (Einmütigkeit des von Natur Schlechteren mit dem Besseren darüber, daß dieser herrsche, rep. 432 a–b) entspricht der Gesellschaftsvertrag, mit dem die freien, gleichen und selbständigen Menschen ein Gesetz aufstellen, dem sie zugleich selbst unterworfen sind. Dem durch das Vernehmen des Wahren legitimierten Herrscher bei Platon entspricht bei Kant der Souverän, gegen den das Volk kein Recht zur Amtsenthebung hat, weil es in diesem Fall die bestehende Verfassung verletzen müßte. Der Souverän ist die oberste Gewalt im Staate, und zwar als Herrschaft, „dem Gesetze gemäß zu zwingen“ (Metaphysik der Sitten, Rechtslehre B 201). Wäre diese Ordnung des engeren durch den weiteren Gerechtigkeitsbegriff einzig eine Anwendung des kategorischen Imperativs, so wäre erreicht, was Kants Ethik als unerreichbar voraussetzt, nämlich die vollständige Erfüllung der Pflicht in der Erscheinungswelt. Kant behauptet also, daß kein Mensch vollkommen moralisch gut sein könne, wohl aber, daß es eine vollkommene Gerechtigkeit gebe. Deshalb meint er z. B. im Strafrecht eine jeweils der Tat gleiche Strafe angeben zu können (B 255 ff).

Der Begriff des Rechtes läßt sich laut Kant als ‚wechselseitiger und gegenseitiger Zwang‘ konstruieren und besagt so das Bestehen der Willkür aller einzelnen miteinander, d. h. negativ die Vereitelung gegenseitiger Behinderungen der Betätigungen und positiv die Ermöglichung der Willkürbetätigung. Die Handlungen innerhalb der Rechtsordnung beruhen also auf Willkür und Zwang. Die moralische Handlung beruht dagegen auf der Achtung vor dem Gesetz. Die Moralität ist dabei die allgemeine Gesetzmäßigkeit von Handlungen *als Handlung* selbst. Die Achtung vor dem moralischen Gesetz bedeutet Notwendigkeit zu handeln (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten B 14). An die Stelle der Erkenntnis des höchsten Seienden tritt das Bewußtsein des Sollens und der notwendigen Tätigkeit, aus der die Annahme eines höchsten Seienden als Postulat der Existenz eines moralischen (gesetzgebenden, regierenden und richtenden) Gottes folgt (Kritik der praktischen Vernunft A 223 ff).

3.2. F. →Nietzsches Kampf gegen die Moral kann als Versuch ausgelegt werden, die *Ethik wieder der Ontologie unterzuordnen* und speziell die Platonische Gerechtigkeitslehre hinsichtlich ihres Machtcharakters zu wiederholen.

An die Stelle des moralischen Gesetzes, das bei Kant ja schon die ins Unendliche gehende Tätigkeit des Menschen einschloß, setzt er den Willen zur Macht, der jede Gesetzmäßigkeit zugunsten einer Wiederholung des Zufälligen, das zugleich als notwendig geschehend gedacht wird (die sogenannte ‚ewige Wiederkehr‘), auflöst. Der Gedanke des Willens zur Macht bedeutet die restlose Subjektivierung der Moral als Zerstörung des moralischen Gesetzes, aber die Absolutsetzung dieser Subjektivierung soll umschlagen in die Ontologie des Seins der Welt als ewiger Wiederkehr.

3.3. *John Rawls* will mit seiner, seit ihrem Erscheinen viel diskutierten *Theory of Justice* (vgl. dazu Höffe) im Anschluß an Kant (und mittelbar an Platon) Moral und Gerechtigkeit aneinander binden.

Kant, für den die achtende Tätigkeit als Selbstbewegung des guten Willens nicht an einen Erfolg des Tätigseins in der Sinnenwelt geknüpft war, läßt Rawls zufolge eine Lücke, eben in der dem moralischen Wollen entsprechenden oder sie *ausdrückenden* Gerechtigkeit als Existenz. Diese Lücke meint Rawls dadurch zu schließen, daß er eine Herleitung von Gerechtigkeitsprinzipien aus der Moral unternimmt. Die Moral ist dabei die Qualifikation der Individuen im Urzustand („original position“), in welchem über die Art des Gesellschaftsvertrages beschlossen wird, weil die Individuen hier hinter einem „Schleier des Nichtwissens“ (speziell

über ihre empirische Stellung in der Gesellschaft, über die sie beschließen sollen) stehen: „We think of the original position as a point of view from which noumenal selves see the world“ (Nr. 40,255). Diese moralisch-noumenal bestimmten Menschen *drücken* nun das Intelligible *aus* durch die Festlegung auf das Prinzip 1. der gleichen Rechte und Pflichten für alle und 2. der Zulassung von Ungleichheiten nur zum Wohle aller, besonders der Schlechtestgestellten. Rawls nennt diese beiden Sätze die Definition des moralischen Gesetzes („defining the moral law“) und „the principles of justice for institutions and individuals“ (Nr. 40,255). Die Lücke zwischen dem Intelligiblen bei Kant und der Empirie scheint somit geschlossen, das Ziel erreicht: Die beiden Gerechtigkeitsprinzipien sind sowohl moralisches
5 Gesetz a priori als auch empirisch-allgemeine Form der Gerechtigkeit.

In Wahrheit gelingt auch Rawls die seit Kant vergeblich gesuchte Verknüpfung von Moral und Gerechtigkeit nicht. Bereits in seinem Ansatz geschieht eine doppelte Vertauschung: 1. Die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze sind nur Teile einer ‚idealen‘ Theorie im Unterschied zur nicht-idealen, die den empirischen Anwendungsbereich jener bezeichnet. 2. Der Urzustand, wie ihn Rawls versteht, bezeichnet
15 nicht das intelligible Wollen Kants, sondern bloß das Bewußtsein der Menschen von empirischer Gesetzmäßigkeit, d. h. es wird von allen individuellen empirischen Zügen der Menschen zugunsten ihrer Vorstellung des empirisch Allgemeinen abstrahiert. – Im ersten Fall setzt Rawls also für die empirisch geltende Gerechtigkeit die ‚ideale‘, im zweiten Fall für die intelligible Bestimmtheit eine empirische ein. Infolge dieser Vertauschung ist die gesuchte Verknüpfung von Moralität und wirklicher Gerechtigkeit
20 nicht möglich: Erstens entsteht der Unterschied des Idealen und Wirklichen, der nur in der platonischen Form eine Verknüpfung ergäbe. Zweitens wäre Kants Position sinnwidrig umgekehrt, weil aus der empirisch gemeinten Ursituation die ‚idealen‘ zwei Grundsätze hergeleitet würden.

Unabhängig von diesem Mangel enthält Rawls' Schrift wertvolle Einsichten zu einer nicht-utilitarischen Regelung der Gerechtigkeit. Diese Einsichten sind allerdings insgesamt pragmatisch („pragmatisch“ verstanden als Kennzeichen von Regeln, nämlich als deren Bewährung oder Anwendbarkeit), d. h. sie leisten nicht die philosophisch erforderliche Verknüpfung von Moral und Gerechtigkeit.
25

W. Kaufmann hat 1974 mit seinem Buch *Jenseits von Schuld und Gerechtigkeit* aus der seit Kant herrschenden philosophischen Schwierigkeit die Konsequenz gezogen, auf die Gerechtigkeit überhaupt zu verzichten. Es lasse sich, so argumentiert er, weder im Bereich der
30 Güterverteilung noch im Strafrecht mit Gewißheit angeben, was jeweils das ‚Verdiente‘ sei. Was Kaufmann übrigläßt, soll Autonomie als individuelles vernünftiges Entscheiden sein, d. h. also weder ein apodiktisches Moralgesetz noch eine Ontologie. Diese Konsequenz ist unhaltbar, weil ein ‚individuelles vernünftiges Entscheiden‘ entweder allgemeine Moralität impliziert oder, im entgegengesetzten Fall, diese auf es anwendbar wäre.

Somit wird es möglich, eine Liste der Möglichkeiten aufzustellen, die das Gerechtigkeitsproblem nicht lösen: a) Ein Individualismus oder Egoismus, wie ihn Kaufmann vorschlägt. – b) Ein Pragmatismus als Prinzip ergibt ebenfalls keine Lösung. Dieser Weg bietet sich insofern an, als ja Kant den guten Willen nicht durch seinen Erfolg qualifiziert. Das wirkliche Handeln erfolgt dann nur nach Klugheitsregeln. Soll damit eine gerechte Regelung
40 des Zusammenlebens ermöglicht werden, so liegt im Grundsatz der Klugheit, daß sie gar nicht die Gerechtigkeit will, sondern wesentlich den Vorteil des Klugen. – c) Nicht haltbar ist der schon bezeichnete Weg Kants und – als Umkehrung – Rawls' als ein Nebeneinander einer nicht auf den Erfolg zielenden Moralität und einer konstruktiven Gerechtigkeit. – d) Schließlich ist unhaltbar die Lehre einer durch den Geschichtsverlauf sich ereignenden
45 Versöhnung von Moralität und Gerechtigkeit im Sinne Hegels. Denn die Geschichte als gemeinsames Handeln kann so und anders verlaufen, so daß höchstens ein zufälliges Zusammenkommen beider möglich ist.

Es bleiben m. E. zwei Lösungswege übrig: 1. Die Erneuerung der Kantischen Morallehre ohne die konstruktive Gerechtigkeit, 2. die Unterordnung der Moral unter eine Ontologie.
50 Solange diese beiden Möglichkeiten nicht gesehen und von den vier Abwegen unterschieden werden, wird die Philosophie noch lange Zeit brauchen, um eine Lösung bereitzuhalten und damit ihre alte Stellung eines glaubwürdigen Ratgebers in individuellen und politischen Entscheidungen wiederzugewinnen.

Literatur

- Erich Fechner, Rechtsphil. Soziologie u. Metaphysik des Rechts, Tübingen 1956. – Arnold Gehlen, Moral u. Hypermoral, Frankfurt³1973. – Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. VII. Grundlinien der Phil. des Rechts, Frankfurt 1973. – Otfried Höffe (Hg.), Über J. Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, 5 Frankfurt 1977. – Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten: ders., Werke, hg. v. W. Weischedel, IV. Schr. zur Ethik u. Religionsphil., Darmstadt 1956 = ⁴1975. – Ders., Kritik der praktischen Vernunft: ebd. – Walter Kaufmann, Jenseits v. Schuld u. Gerechtigkeit. Von der Entscheidungsangst zur Autonomie, Hamburg 1974. – Werner Maihofer, Recht u. Sein. Prolegomena zu einer Rechtsontologie, Frankfurt 1954. – Reinhart Maurer, Platons „Staat“ u. die Demokratie, Berlin 1970. – Friedrich Nietzsche, 10 Werke, hg. v. K. Schlechta, 3 Bde., Darmstadt 1966. – Robert Nozick, Anarchie, Staat, Utopia, München 1976. – Karl R. Popper, The Open Society and its Enemies, London, I 1974. – John Rawls, A Theory of Justice, Oxford 1972. – Bernhard Taureck, Autonomie ohne Gerechtigkeit?: Wiener Jb. 15 (1983). – Ders., Die Zukunft der Macht, Würzburg 1983. – Wilhelm Weischedel, Recht u. Ethik, Karlsruhe 1956. – Erik Wolf, Griech. Rechtsdenken, Frankfurt, II o. J. – Reinhold Zippelius, Das Wesen des 15 Rechts, München ⁴1978.

Bernhard Taureck

Arbeitsmappe_GERECHTIGKEIT _ TRE 404-448 _ VI [443-448]

[SEMINAR: Brisanz und Grenzen reformatorischer Erkenntnisse im Meinungsstreit um Gerechtigkeit](#)

Wintersemester 2017-2018