

2. Ethische Maßstäbe: Gerechtigkeit

1. Begriffserklärung

Definitionen

Gerechtigkeit (*dikaio-syne*) wurde zunächst als Tugend definiert. Sie umfasst alle Tugenden, insofern diese eine Auswirkung auf andere Menschen haben. Platon zählt sie zu den Kardinaltugenden, neben Klugheit, Tapferkeit und Mäßigung.

In Antike und Mittelalter dominierte das Verständnis als Verhaltensweise, die jedem das Seine zukommen lässt (Ulpian, Dig. I,1,10; Th. Th. von Aquin STh II-II, 58,1). Seit der französischen Revolution steht Gleichheit als Basisbegriff im Vordergrund.

Gegenstand der Gerechtigkeit ist die Verteilung von Rechten und sozialen bzw. ökonomischen Gütern. Diese sind wesentlich durch gesellschaftliche Ordnungsgefüge bestimmt. Somit hat sich der Fokus der Gerechtigkeitsdiskussion auf Strukturfragen verschoben.

Die theologischen Wurzeln der Gerechtigkeit liegen in der Barmherzigkeit und der *zedekia* Gottes. Hierbei geht es nicht primär um Verteilungsfragen, sondern um ein Anerkennungsverhältnis. Der Prophet Amos bezeichnet das gerechte Handeln gegenüber Waisen und Witwen als zentrale Form des Gottesdienstes. Gerechtigkeit ist die „politische Form der Nächstenliebe“.

Theologisch-anthropologisch ist Gerechtigkeit die Konkretion der Gleichheit *und* Unterschiedenheit aller Menschen vor Gott. Konkretion der Gleichheit insofern vor Gott keine Ansehen der Person gilt (Röm 2,11; Eph 6,9); der Unterschiedenheit insofern jeder Mensch eine einmalige Person ist.

Das klassische Dreiecksschema

Die klassische Gerechtigkeitstheorie wurde von Aristoteles (Nikomachische Ethik, Buch V) geprägt und durch Thomas von Aquin (Summa Theologiae II-II, 57-61) weiterentwickelt. Unterschieden wird zwischen:

- *Iustitia legalis* (Legalgerechtigkeit): Dies ist der übergeordnete Begriff. Aristoteles kennzeichnet sie als allgemeine oder universale Gerechtigkeit und definiert diese als Achtung vor dem Gesetz. Durch sie wird das Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft geregelt (NE 1129f). Thomas bezieht die allgemeine Gerechtigkeit vor allem auf das *bonum commune* (STh II-II. q 58, a 6f).
- Unter dem Begriff „spezielle Gerechtigkeit“ fasst Aristoteles die *iustitia commutativa* (Kommunikativ- oder Tauschgerechtigkeit) und *iustitia distributiva* (Distributiv- oder Verteilungsgerechtigkeit) zusammen. Bei der Tauschgerechtigkeit geht es um die Gleichwertigkeit des Gutes, das getauscht wird, in Bezug auf den Bedarf der Interaktionspartner (NE 1133a). Dabei wird eine arithmetische Gleichheit ($a = b$) vorausgesetzt. Hingegen geht es bei der Distributivgerechtigkeit darum, dass der Staat entsprechend der Stellung, dem Wert oder Verdienst der jeweiligen Person Güter zuteilt. Hierbei wird eine geometrische Gleichheit ($a:b = c:d$) vorausgesetzt. Wer doppelt soviel leistet, Ansehen besitzt oder braucht, soll auch doppelt soviel bekommen.

Diese aristotelisch-thomistische Konzeption wurde später zu einem übersichtlichen Dreiecksschema geordnet: Es gibt Pflichten der Gesellschaftsmitglieder untereinander (Tauschgerechtigkeit), Pflichten des Staates gegenüber den Bürgern (Verteilungsgerechtigkeit) und Pflichten der Bürger gegenüber dem Staat (Legalgerechtigkeit).

Neuzeitliche Moderne

In der neuzeitlichen Moderne entwickelt sich das Konzept der Gerechtigkeit zu einer formalen Regelung widerstreitender Interessen. Der Begriff der Gerechtigkeit wird von anderem her begründet:

A. *Smith*: Gerechtigkeit = Grammatik oder Regelsystem des nutzenfördernden Wettbewerbs.

T. *Hobbes*: Gerechtigkeit = für alle nützliche Erfüllung der Gesellschaftsvertrages.

J. *Bentham*: Gerechtigkeit = Funktion des formalen Ziels des größten Glücks der größten Zahl

I. Kant: In Abgrenzung gegen utilitaristische Begründungen geht er von der Selbstzwecklichkeit des einzelnen Menschen als unbedingtem (deontologischem) Gerechtigkeitskriterium aus.

Aktuelle Diskussion

F.v. Hayek (Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Landsberg 1982): Der Begriff „soziale Gerechtigkeit“ ist leer, da er als moralische Kategorie nicht auf unpersönliche Evolutionsprozesse (dezentrales Marktsystem) anwendbar ist. Da die Gesellschaft nicht Subjekt von Handlungen ist, kann sie auch nicht Adressat moralischer Forderungen sein. Folglich beruhe die Adressierung der Forderung nach Gerechtigkeit an „die Gesellschaft“ auf einem moralischen Fehlschluss.

J. Rawls (Eine Theorie der Gerechtigkeit Frankfurt 1979): Der Gerechtigkeitsbegriff bezieht sich auf die Gestaltung der Rahmenordnung („faire Spielregeln“). Sie wird rekonstruiert durch die fiktive Vorstellung eines „Urzustandes“, in dem die eigenen Eigenschaften und die eigene gesellschaftliche Position hinter einem „Schleier des Nichtwissens“ verborgen ist, so dass nicht aufgrund subjektiver Vorteile, sondern aufgrund allgemeiner Gesichtspunkte bestimmte Verteilungsregeln befürwortet oder abgelehnt werden. Als Ziel der Gerechtigkeit gilt nicht die Gleichverteilung der gesellschaftlichen Güter und Rechte, sondern die Besserstellung der Ärmsten (Maximinprinzip).

M. Walzer (Sphären der Gerechtigkeit, Frankfurt 1992): Verschiedene Gemeinschaften haben unterschiedliche Konzeptionen der Gerechtigkeit und der praktischen Rationalität. Gerechtigkeitsnormen sind durch historisch gewachsene Werte und Institutionen der jeweiligen Gemeinschaft geprägt und nur darauf bezogen zu definieren. Die „tyrannische Dominanz“ einzelner Menschen oder Gruppen ist vor allem durch die Abgrenzung der „Sphären“ zu sichern. Es soll vermieden werden, dass jemand in einem bestimmten Bereich stark ist (z.B. hinsichtlich seiner Zahlungsfähigkeit), nur deshalb in allen Bereichen (z.B. auch in der Wissenschaft) Vorteile hat.

F. Ricken (Lexikon der Bioethik): Mit der aristotelischen und kantischen Tradition ist daran festzuhalten, dass Fragen der Gerechtigkeit die Grenzen der Gemeinschaften und Kulturen überschreiten. Gerechtigkeit ist kein Gut unter anderen, sondern die oberste interpersonale Norm, nach der alle Güterkonflikte zu entscheiden sind. Die Gleichheitsforderung kann nicht begründet, sondern lediglich rekonstruiert werden; in diesem Sinn spricht Aristoteles von einem Gerechtigkeitsinn, der sich vor allem im Bewusstsein des selbst erlittenen Unrechts äußert.

W. Kersting (Kritik der Gleichheit, 2005) geht davon aus, dass das in der Moderne dominierende Verständnis von Gerechtigkeit als „Gleichheitsfürsorge“ statt „Daseins-“ und „Freiheitsfürsorge“ Ausdruck einer grundlegenden Orientierungslosigkeit hinsichtlich der Grenzen der Moral sei. Sie laufe auf die Forderung hinaus, vom Staat als Garanten der Gerechtigkeit eine ausgleichende Kompensation für Benachteiligungen in der „Lotterie der Natur“ zu fordern, was in wesentlichen Bereichen weder möglich noch wünschenswert sei. Das Verhältnis von Gleichheit und Gerechtigkeit steht gegenwärtig im Zentrum moralphilosophischer Debatten, die von entscheidender Bedeutung für die gesamte Konzeption von Gerechtigkeit, Wirtschaftsethik und Sozialstaat sind.

2. Gerechtigkeit und Gleichheit

Kritik der Gleichheit in Philosophie und Theologie

Der Mainstream der politischen Gegenwartsphilosophie antwortet auf die Frage, was Gerechtigkeit sei: die Schaffung gleicher Lebensaussichten. So formuliert etwas John Rawls als Axiom seiner Gerechtigkeitstheorie, die seit ihrem Erscheinen 1971 wie keine andere die Diskussion prägt: „Keiner soll wegen Dingen, für die er nichts kann, benachteiligt werden“ (Rawls).

Damit wird Gerechtigkeit zu einem quasi metaphysischen Unternehmen, das darauf ausgerichtet ist, die Zufälligkeiten und Kontingenz der natürlichen und sozialen Verteilung von Lebenschancen auszugleichen. Damit rückt sie in die religiöse Dimension einer Schicksals- und Schöpfungskorrektur (so Kersting). Basis hierfür ist die Unterscheidung zwischen Verdientem und Unverdientem. Problematisch an dieser Voraussetzung des verdienstethischen Egalitarismus ist, dass jede Leistung untrennbar mit natürlichen Begabungsprofilen und sozialen Kontexten verbunden ist, die dem einzelnen zufallen und nicht selbst noch einmal als Verdienst erklärbar sind.

Für moderne Gleichheitsansprüche erscheint das biblische Konzept von Gleichheit und Ungleichheit unzureichend, verwirrend und ärgerlich: Warum wird demjenigen, der schon am Anfang weniger Talente bekommen hat, das eine und einzige am Ende auch noch weggenommen (nach Lk 19, 11-27)? Und wie soll es gerecht sein, dass der Arbeiter, der viel später in den Weinberg kommt und weniger leistet, den gleichen Lohn erhält (Mt 20, 1-19)? Alle Versuche einer verdienstethischen Auflösung dieser Widersprüche bleiben theologisch und ethisch unbefriedigend.

Der christliche Glaube kennt weder Gleichheit nach Verdienst noch eine ethisch-theologische Rechtfertigung von Ungleichheit. Die biblischen Gleichnisse sind kein Modell für Verteilungsgerechtigkeit, sondern ein Protest gegen die mit Ungleichheit verbundene Diskriminierung. Die Unterschiedlichkeit von Schicksal, Leid und Glück bleibt letztlich das Geheimnis Gottes:

Das christliche Modell der Gnade löst das Gerechtigkeitsproblem nicht auf, sondern denkt es gewissermaßen vom anderen Ende, von der Beziehung her: Erlösung gründet nicht auf Leistung, sondern auf unverfügbarer Gnade. Gerechtigkeit (zedekia) ist ein Beziehungsgeschehen, das seinen Anfang in der Zuwendung und Liebe Gottes nimmt.

Logische Grundlagen: Die Komplementarität von Gleichheit und Differenz

Die Zusammengehörigkeit von Gleichheit und Ungleichheit kann man auch begrifflich rekonstruieren: Jede Gleichheitsaussage zielt auf einen Vergleich von Verschiedenem. Es geht um das Betrachten, Herausgreifen, Konstruieren eines bestimmten Aspektes, hinsichtlich dessen ein Vergleich vorgenommen wird oder werden soll (*tertium comparationis*). Andernfalls würde man nicht von Gleichheit, sondern von Identität sprechen. Sie setzt also schon vom Begriff her Differenz voraus. Jede Gleichheit ist auf einen bestimmten Vergleichspunkt bezogen und ermöglicht so die Interaktion des Vergleichens und Tauschens, die ihrerseits wieder komplementäre Differenz voraussetzt und herstellt.

Im Grundgesetz ist das maßgebende *tertium comparationis* für die Gleichheit der Menschen (Art. 3.1) die Menschenwürde (Art. 1,1). Sie meint nicht den Menschen als Gattungswesen, sondern als Rechtssubjekt und Person in seiner Einzigartigkeit und Besonderheit. Gleichheit im Sinne der Verfassung ist daher strikt von kollektivistischer Uniformierung und Gleichgültigkeit gegenüber dem Individuellen zu unterscheiden. Sie zielt nicht auf eine Nivellierung der Lebensverhältnisse, sondern bezieht sich auf einen spezifischen Vergleichspunkt für Interaktionen, nämlich die Gleichheit vor dem Gesetz als Basis, um überhaupt Recht von Unrecht unterschieden zu können.

Aus diesem kurzen Blick auf die Logik der Gleichheit folgt:

1. Ein auf kollektive Uniformierung hin angelegtes Gleichheitsverständnis führt zu Unterdrückung von Individualität und Initiative. Es ist anthropologisch, sozialetisch und theologisch zurückzuweisen.
2. Erst die strikte Eingrenzung des Gleichbehandlungsgebotes auf den Vergleichspunkt erschließt eine Perspektive, Gleichheit nicht als Einheitlichkeit oder Nivellierung von Unterschieden zu verstehen, sondern als Gleichwertigkeit, die faire Konfliktlösung, solidarische Hilfe und Autonomie ermöglicht. Die Anerkennung von Gleichwertigkeit zielt auf die Ermöglichung von Beziehung.

Aus diesem handlungstheoretisch differenzierten Gleichheitsbegriff ergibt sich nun ein neuer Zugang zur Gerechtigkeitstheorie.

Gerechtigkeit als interaktionsspezifische Gleichheit

Ein zentrales Axiom der Aristotelischen Gerechtigkeitstheorie ist der Zusammenhang von Gleichheit und Gerechtigkeit. Insbesondere hinsichtlich der „ordnenden Gerechtigkeit“ (*diorthoun*, lateinisch *iustitia distributiva*, zu deutsch. *Verteilungsgerechtigkeit*) folgt er dem Proportionalitätsgrundsatz „Jedem das Seine“: das der Würde und dem Ansehen Gebührende.

Nach modernen Ansprüchen der allgemeinen Menschenrechte sind status- und ständebezogene Differenzen der Verteilungsgerechtigkeit nicht akzeptabel. So beurteilt der Sozialethiker Friedhelm Hengsbach das aristotelisch-thomistische Konzept proportionaler Gleichheit sowie das Dreieck von Legal-, Tausch- und Verteilungsgerechtigkeit als „konservativ“, da es nicht verhindert, dass bestehende Zustände stets als „jedem das Seine“ gerechtfertigt werden.

Ein Ausweg, um die aristotelische Konzeption in neuer Weise fruchtbar zu machen, bietet ihre handlungstheoretische Relektüre: Man kann jeder der drei Formen von Gerechtigkeit eine Grundkategorie menschlicher Interaktion zuordnen, nämlich Streit/ Aggression, Fürsorge/ solidarische Hilfe und Kooperation/ wechselseitiger Nutzen (vgl. Korff 1985, 76-112 [Soziale Perichorese]). Meine These ist, dass sich das Maß des Gerechten aus einer je spezifische Art von Gleichheit in diesen drei Handlungsfeldern ergibt.

- Streit und Aggression finden in der Gleichheit vor dem Gesetz ihr ethisches Maß. Die konfliktregelnde Kraft des Gesetzes ist die grundlegende Form der Gerechtigkeit.
- Fürsorge basiert auf solidarischer Anerkennung der Gleichheit als Bedürfniswesen und findet seinen politischen Ausdruck in der Verteilungsgerechtigkeit und im Sozialstaat. Bezieht man proportionale Gleichheit auf die Bedürftigkeit, kehrt sich die Dynamik um, so dass nicht der Angesehene, sondern der Schwache mehr erhält.
- der Tausch von Dingen und Dienstleistungen als die dritte Grundkategorie menschlicher Interaktion, die auf dem wechselseitigen Nutzen beruht, ist dann gerecht zu nennen, wenn eine Gleichheit von Geben und Nehmen im Sinne von Tauschgerechtigkeit und der ihr entsprechenden Institution des Marktes gewährleistet ist.

Diese drei Dimensionen von Interaktion sind die Grundlage des modernen Staates als Rechts-, Solidar- und Kooperationsgemeinschaft. Sie bilden einen spannungsvollen Verbund divergierender, gleichwohl auf einander verwiesener Verteilungssysteme von Rechten, Pflichten, Gütern und Dienstleistungen.

Aus diesem interaktionstheoretischen Zugang ergibt sich eine „Rettung“ des Gleichheitsbegriffs für die Gerechtigkeitstheorie, ohne dabei in die Drift einer Nivellierung zu geraten. Gerechtigkeit ist eine spezifische Form differenzbewusster Gleichheit. Zu unterscheiden ist, ob diese auf die Gleichheit von Leistung und Gegenleistung, auf die Gleichheit in der Verteilung bestimmter Güter oder auf die Gleichheit bestimmter Regeln der Konfliktbewältigung zwischen sich widerstrebenden Interessen zu beziehen ist.

3. Elemente und Formen der Gerechtigkeit

Legalgerechtigkeit: Streitschlichtung durch Rechtsgleichheit

Gleichheit vor dem Gesetz, das heißt der Anspruch „ohne Ansehen der Person“ im Rechtsstreit beurteilt zu werden, ermöglicht es, Konflikte nicht gewaltsam nach dem „Recht des Stärkeren“ auszutragen, sondern im Anspruch von Gerechtigkeit und geltendem Recht. Man kann das Recht als kulturelle Entfaltung des bereits biologisch und anthropologisch grundgelegten Regelbewusstseins auffassen, durch das Aggression und Dominanzstreben gezähmt und pazifiziert werden.

Das Recht ist einerseits begrenzt, insofern es der „Ordnung des Misstrauens“ angehört, andererseits ist es die grundlegende Form von Gerechtigkeit und politischem Handeln. Aristoteles ordnet die „Legalgerechtigkeit“ den anderen Formen vor. Rechtsstaatlichkeit (nicht Umverteilung und nicht der Zugang zu Tauschmärkten) ist die Basis der Gerechtigkeit.

Die Frage der Legalgerechtigkeit kann hier nicht weiter vertieft werden, da dies in den Bereich der politischen Ethik führt. Aus wirtschaftsethischer Sicht ist das Spannungsverhältnis zwischen Verteilungs- und Tauschgerechtigkeit oder zwischen Solidarität/Gleichheit und Wettbewerb von zentraler Bedeutung.

Verteilungsgerechtigkeit

Formale Rechtsgleichheit bleibt leer und abstrakt, wenn die materiellen Voraussetzungen fehlen, diese Rechte auch in Anspruch zu nehmen. Deshalb muss sich der Rechtsstaat zum sozialen Rechtsstaat weiterentwickeln. Sein ethischer Maßstab ist Verteilungsgerechtigkeit.

Es gibt drei Begründungszugänge zur Forderung des sozialen Ausgleichs: 1. Aus christlicher Perspektive liegt ein besonderer Akzent bei der Verteilungsgerechtigkeit, biblisch grundgelegt in dem Verständnis von Armenfürsorge als „Heildienst“ (Jan Assmann), politisch vor allem in der Befreiungstheologie als „Option für die Armen“ entfaltet und in den päpstlichen Sozialzyklen durch die Begriffe „iustitia socialis“ (Quadragesimo anno) und „Solidarität“ (als Leitbegriff der Sozialver-

kündigung von Johannes Paul II.) aufgenommen. 2. Aus dem rechtsstaatlichen Verständnis der Menschenwürde, durch das allen Menschen unveräußerliche Grundrechte gewährt werden, sind bestimmte Mindeststandards soziale Anspruchsrechte abzuleiten. Das Solidaritätsprinzip ist die gesellschaftliche Einlösung des hiermit verbundenen Personenprinzips. 3. Volkswirtschaftlich lohnt es sich nicht selten, die Schwachen zu fördern, weil der soziale Ausgleich die materiellen Voraussetzungen dafür schafft, dass der Schwächere seine Fähigkeiten entdecken und entfalten kann. Erst hierdurch wird Chancengleichheit und somit ein fairer und auf Leistung beruhender Wettbewerb ermöglicht.

Das Gerechtigkeitsproblem der Frage „Wie viel Gleichheit ist gerecht?“ kulminiert in der Frage der Verteilungsgerechtigkeit, sowohl theoretisch hinsichtlich der Suche nach einer begründeten Krieteriologie, also auch politisch angesichts der wachsenden globalen Ungleichheit, der sozialstaatlichen Umbrüche und der medizinisch-biotechnologischen Fortschritte, die ja paradoxerweise Knappheiten nicht beseitigen, sondern verstärken (da sie mit den neuen Möglichkeiten immer neuen Bedarf wecken).

Interpretiert man proportionale Gleichheit hier nicht statusbezogen, sondern in Bezug auf die Interaktionsform der Fürsorge, ergibt sich eine Umkehr der Dynamik, nämlich ein Vorrang der Bedürfnisse der Armen, und zwar einfach deshalb, weil Bedürfnisse die Eigenschaft haben, dass ihre Dringlichkeit mit dem Grad der Unerfülltheit zunimmt. Der Hunger des Hungrigen, das Leiden des Kranken und die Erniedrigung des Armen, nicht die Ungleichheit im Verhältnis zu anderen, sind Ausgangspunkt und Maß solidarischer Hilfe.

Maßstab der Verteilungsgerechtigkeit ist nicht „Gleichheitsfürsorge“, sondern im basalen Bereich Daseinsfürsorge. In Kontexten bürgerlicher Existenz ist diese auf die Sicherung von Autonomie UND Teilhabe ausgerichtet, also Freiheits- und Partizipationsfürsorge. Da die Bedürfnisse mit zunehmender kultureller Entfaltung differieren können sie nur in Relation zu sozialen Zugehörigkeiten und Kommunikationsgemeinschaften definiert werden. Der Sozialstaat muss folglich subsidiär, suffizienzorientiert, aktivierend und investiv ausgerichtet sein. Er konzentriert sich nicht auf die Kompensation für mangelnde Gleichheit, sondern auf die Ermöglichung eines Zugangs zu Bildung und zu Arbeitsmärkten. Die wichtigsten Leistungen des sozialen Ausgleichs sind die partielle Abmilderung ungleicher Startbedingungen (bspw. durch ein allen offenstehendes Bildungssystem) und die Absicherung gegen unvorhersehbare Wechselfälle des Lebens (bspw. Arbeitslosigkeit).

Verteilungsgerechtigkeit lässt sich als "Option für den Schwachen" umschreiben und steht insofern in einem scharfen Gegensatz zum Leistungsprinzip, das als "Option für den Starken" charakterisiert werden kann. Einen systematischen Versuch, ein Optimum an Verteilungsgerechtigkeit mit einem Optimum an Produktivität bzw. Anreizen auszubalancieren, stellt die philosophische Gerechtigkeitstheorie John Rawls dar. Für ihn hat das Ausgleichsprinzip, verstanden als Bemühen, die Position der Schwächsten zu verbessern, einen moralischen Vorrang. Differenzen in der Zuteilung von gesellschaftlichen Rechten und Gütern sind nur dann ethisch zugelassen, wenn sie in einem fairen Wettbewerb prinzipiell jedem offen stehen und zugleich den Ärmsten zugute kommen, indem sie sich gesamtgesellschaftlich positiv auswirkende Leistungsanreize schaffen.

Problematisch bei der politischen Verwirklichung der Ausgleichsgerechtigkeit erweist sich die Fähigkeit des freiheitlichen Staates, als übergeordnete Steuerungsinstanz distributive Gerechtigkeit zu garantieren und effektiv zu organisieren. Die Maxime für eine staatliche Umverteilung muss sein, dass diese so organisiert wird, dass die dezentralen Selbstorganisationskräfte der Gesellschaft möglichst wenig blockiert werden. Es gilt mangelnde Leitungsfähigkeit von mangelnder Leistungswilligkeit zu unterscheiden. Eine über das Existenzminimum hinausgehende, im Idealfall auf den Lebensstandard bezogene Unterstützung, lässt sich daher auf Dauer nur dort realisieren, wo auch auf private Leistungen (z.B. bei vielen Versicherungen) oder gesellschaftliche Eigeninitiativen zurückgegriffen wird.

Von einer ungerechten Verteilung lässt sich nur sprechen, insofern diese eine Folge des gesellschaftlichen Handelns ist, oder ausdrücklich dem Gegenstandsbereich eines Gesellschaftsvertrages zugeordnet werden kann. So wird etwa die natürliche (ungleiche) Verteilung von Bodenschätzen erst dann zu einer Frage der Gerechtigkeit, wenn sie gesellschaftliche Ursachen hat (bspw. Ressourcenausbeutung in Entwicklungsländern aufgrund von Zwängen des Weltwirtschaftssystems), oder sich die betroffenen Individuen, Gruppen oder Staaten zuvor hinsichtlich einer bestimmten Gefährdung zu einer Solidargemeinschaft zusammen geschlossen haben.

Tauschgerechtigkeit

Der dritte grundlegende Formenkreis oder Typus von Interaktion und dementsprechend auch von Gerechtigkeit und Gleichheit, ist der Tausch von Gütern und Dienstleistungen, der von dem Handlungsantrieb des Sachhaft-Gebrauchens und der Nutzenmaximierung geprägt ist. Gerecht ist eine solche Interaktion, wenn Geben und Nehmen im Gleichgewicht sind. Dies strukturell zu sichern, durch eine offene Wettbewerbsordnung, die Leistungen, egal von wem sie erbracht werden, gleich bewertet und ihren Tausch ermöglicht, ist die zentrale Aufgabe der Wirtschaftsethik.

Die Formalisierung der Gleichheit als Chancengleichheit, die darauf zielt, allen, die sich durch Leistung dafür qualifizieren, den Zugang zu sozialen Positionen und Gütern offen zu halten, ist in modernen Gesellschaft die wirkmächtigste, dynamischste und zugleich umstrittenste Form von Gleichheit. Jeder kann vom Tellerwäscher zum Millionär aufsteigen. Insofern der Wettbewerb eine Alternative zur Chancenverteilung auf der Basis von Faktoren, die mit der Geburt vorgegeben sind, wie etwa Stand, Geschlecht oder Nationalität, bietet, ist er genuiner Ausdruck einer Gerechtigkeitsidee.

In liberalen Gesellschaften ist die Gleichwertigkeit von Leistung und Gegenleistung ein primäres Element der Gerechtigkeit. Grund dafür ist das spontane Zustandekommen von Tauschprozessen: Das Vorteilsstreben der Individuen führt zum Austausch von Produkten und Dienstleistungen und ist somit ein wesentlicher Motor für die Entstehung und Entwicklung sozialer Gemeinschaften (vg. Aristoteles, NE, 1133a 20 – 1134a 12). Aus den durch Vorteilsstreben motivierten und durch Konkurrenz kontrollierten Tauschprozessen entsteht das Interaktionssystem eines Marktes, der vielfältige Handlungen der Individuen durch Selektionsprozesse koordiniert, die von den jeweiligen Fähigkeiten und Bedürfnissen bestimmt sind. Eine zentrale Machtinstanz, die die Produktion und Verteilung der Güter bestimmt, ist hierdurch nicht erforderlich (vgl. hierzu die Ausführungen zu Sozialer Marktwirtschaft und zu Wettbewerb in den vorausgehenden Vorlesungen).

Da der Tauschwert der Güter und Dienstleistungen von subjektiven Präferenzen und Fähigkeiten sowie von wechselnden Umständen abhängt, gibt es kein allgemeingültiges Kriterium des „gerechten Preises“. Das Beurteilungskriterium, ob Tauschprozesse gerecht sind, ergibt sich nur indirekt aus ihrer Freiwilligkeit als Indiz dafür, dass jeder der Beteiligten eine für ihn mindestens gleichwertige Gegenleistung erhält. Dem Staat obliegt es, Rahmenbedingungen für Leistungsäquivalente zu definieren (Währungsstabilität), um so äquivalente Tauschprozesse zu ermöglichen.

Aufgrund vielfältiger Nichtbeachtung des Prinzips der Tauschgerechtigkeit ist das gegenwärtige System der Umverteilungen in Deutschland in einigen Bereichen höchst ineffizient und führt zu Fehlansätzen und Fehlsteuerungen, die stets neue Ausgleichsmaßnahmen nötig machen (bspw. Subventionen im Agrarbereich oder mangelnde Förderung von Eigenverantwortung im Sozialstaatsbereich).

Bei der Definition von Leistungsäquivalenten, als wichtigste Bedingung einer Tauschgerechtigkeit, muss die Konkurrenz- oder Verhandlungssituation so beschränkt werden, dass einigermaßen symmetrische Beziehungen hergestellt werden (z.B. in Bezug auf die Zahlungsfähigkeit, auf die Möglichkeit Güter herzustellen). Ein allein auf Gegenseitigkeit bestimmtes Verhalten würde nicht zu Tauschgerechtigkeit führen, sondern wäre von unsymmetrischen Macht- und Kompetenzverhältnissen geprägt und spiegelt lediglich einseitige Dominanzverhältnisse wieder.

Das Tauschprinzip ist zwar einerseits sehr flexibel und dynamisch, andererseits aber auch sehr anfällig für das Ausnützen von Machtverhältnissen. Deshalb ist Tauschgerechtigkeit nicht ohne einen aktiven Sozialstaat möglich, der für Risikoausgleich und die Ermöglichung gesellschaftlicher Teilhabe sorgt. Tauschgerechtigkeit und Verteilungsgerechtigkeit bedingen und begrenzen sich wechselseitig.

Wie die dynamische Einheit von Solidarität und Wettbewerb in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Institutionen jeweils zu gestalten ist, muss immer neu von den spezifischen Sachgegebenheiten her geprüft werden. In Situationen mit symmetrischen Macht- und Informationsbeziehungen, in denen Monopolstellungen unwahrscheinlich sind, lässt sich der Wettbewerb relativ gut als Instrument der Gerechtigkeit einsetzen. Wo dies nicht der Fall ist, sind staatliche Distributionsverfahren zur Herstellung von Verteilungsgerechtigkeit zu bevorzugen.

Komplementarität von Verteilungs- und Tauschgerechtigkeit.

Gerechtigkeit ist nur erreichbar durch eine komplementäre Zuordnung und Integration von Verteilungs- und Tauschgerechtigkeit. Dominiert der Gesichtspunkt der Verteilungsgerechtigkeit, wie bei-

spielsweise in den letzten zwanzig Jahren der Agrarpolitik, entsteht ein System von Subventionen, das zu massiven Fehlsteuerungen führt, die stets neue Ausgleichsmaßnahmen nötig machen und in Entwicklungen münden, die am Ende weder sozialverträglich noch leistungsgerecht sind. Im Bereich der Umweltpolitik versucht das Konzept der Nachhaltigkeit stärker mit marktkonformen Instrumenten zu arbeiten und damit den Aspekt der Tauschgerechtigkeit stärker zu akzentuieren.

Gerade die Unterschiedlichkeit der Gesichtspunkte dessen, was in den einzelnen „Sphären“ der Gesellschaft als „gerecht“ gilt, ermöglicht vielfältige Chancen und begrenzt einseitige Dominanzen. Insofern ist die gerechtigkeits-theoretische Differenzierung zwischen den Sphären, Kulturen und Kulturbereichen ein wesentliches Merkmal der Gerechtigkeit, wie Michael Walzer in Kritik an John Rawls betont (Walzer 1992).

Nach dem Prinzip der Außenpluralität können unterschiedliche Akzentsetzungen in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen durch komplementäre Institutionen ausgeglichen werden können, so dass nicht jede einzelne Institution in sich alle Strukturmomente gleichermaßen erfüllen muss. Wenn z.B. starke familiäre netzte für Verteilungsgerechtigkeit sorgen, kann eine leistungsorientierte Differenzierung im wirtschaftlichen Bereich ausgeglichen werden.

Das Moment der Tauschgerechtigkeit lässt sich beispielsweise im Gesundheitswesen insofern nur begrenzt als organisatorische Grundlage anwenden, als extrem asymmetrischen Beziehungen hinsichtlich der Macht- und Informationsverteilung herrschen und es sich aus sachlichen und humanen Gründen empfiehlt, ärztliches Handeln nicht an der Zahlungsfähigkeit der Patienten, sondern an der Schwere der Krankheit (und damit dem Prinzip der Bedürftigkeit) auszurichten. Der Vorrang des Fürsorgeprinzips, das jedem unabhängig von seiner Gegenleistung die gleiche medizinische Grundversorgung zuerkennt, ist also ethisch geboten, zugleich jedoch einer der Gründe für die Schwierigkeiten einer effektiven Kostenkontrolle im Gesundheitswesen.

Beteiligungsgerechtigkeit und „komplexe Gleichheit“

Politisch und wirtschaftlich kann das Gleichgewicht zwischen Tauschgerechtigkeit und Verteilungsgerechtigkeit nicht allein durch Wettbewerb auf der einen und Umverteilung auf der anderen Seite stabilisiert werden. Eine Brücke zwischen beiden bieten Teilhabe- und Beteiligungsrechte der Bürger. Entscheidend ist hierbei, dass Mitsprache bei Entscheidungsprozessen auch Mitverantwortung für die getroffenen Entscheidungen und ihre Folgen, bspw. durch eine Beteiligung am Produktivvermögen, bedeutet. Die Interpretation und Gestaltung des Ausgleichsprinzips im Sinne einer Beteiligungsgerechtigkeit ist der entscheidende Weg zu einer aktiven Einbindung der Individuen in die Gesellschaft. Sie zielt darauf, den Versorgungsstaat zu einem solidarischen Sozialstaat weiterzuentwickeln. In der katholischen Soziallehre wurde diese Interpretation zuerst durch den Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe „Gerechtigkeit für alle“ (1987) eingebracht.

Ein wichtiges Element der Gerechtigkeit ist die Kunst der Grenzziehung, damit „diejenigen Menschen, die mehr Geld, mehr Macht oder mehr technisches Wissen haben [...] daran gehindert sind, sich allein deswegen auch in den Besitz von jedem anderen sozialen Gut zu setzen“ (Walzer). Der Vielfalt von Gütern muss eine entsprechende Vielfalt von Verteilungsregeln, -agenten und -kriterien entsprechen. Indem die Konvertierbarkeit bestimmter Güter und Positionen begrenzt wird, bleibt die Differenzierung, Eigenständigkeit, Vielfalt unterschiedlicher Sphäre gesellschaftlicher Interaktion geschützt. Einseitige Dominanzen werden durch die indirekte Machtkontrolle der Balance zwischen den unterschiedlichen Bereichen gebrochen. Michael Walzer nennt dies „komplexen Gleichheit“.

„Komplexe Gleichheit“, die durch den Pluralismus der „Sphären“ mit ihren kontextuell differenzierten Verteilungsregeln einen Schutz vor der Tyrannei einseitiger Dominanzen bietet, ist eine Gleichheit die nicht nivelliert, sondern interaktionsspezifische Differenzen wahrt und schützt. Sie zielt nicht auf Gleichheitsfürsorge, sondern will die Beteiligung an gesellschaftlichen Interaktionen fördern und schützen.

„Gerechtigkeit in Güte“: Berücksichtigung des individuell Besonderen

Zu Recht betont kommunitaristische Ethik, dass das labile Gleichgewicht der Gerechtigkeit nie allein durch strukturelle Maßnahmen aufrecht erhalten werden kann (Walzer 1992). Wer nur das gesetzlich Vorgeschriebene tut, bleibt aufgrund der notwendigen Allgemeinheit des Gesetzes weit hinter dem

Notwendigen zurück. Auch in der Wirtschaft braucht es die Tugend der Gerechtigkeit im Sinne der Bereitschaft zu individuellen Vorleistungen sowie als Heuristik zukunftsfähiger Innovationen. Die notwendige Integration von individueller Leistungsdifferenzierung und sozialem Ausgleich kann nur gelingen, wenn sich die institutionellen Ordnungsstrukturen und persönliche Initiativen der Gerechtigkeit wechselseitig ergänzen und stützen.

Gerechtigkeit ist ein dynamisches Prinzip, dessen Anspruch weit über das Postulat der Legalität und unparteilichen Gleichheit vor dem Gesetz hinausgeht. Wer der Einmaligkeit jedes konkreten Menschen und jeder konkreten Situation gerecht werden will, muss über die Allgemeinheit gesetzlicher Gleichheit auch das individuell Besondere durch eine kontextgerechte Abwägung berücksichtigen.

Aristoteles nennt dies „Epikie“, was Franz Dirlmeier in seiner Ausgabe der Nikomachischen Ethik (statt des abgegriffenen Terminus „Billigkeit“) mit „Gerechtigkeit in Güte“ übersetzt. Epikie, Güte, christliche gesprochen: Barmherzigkeit und Zuwendung zum Nächsten, ist ein wichtiges Element der Gerechtigkeit, ohne das die rein gesetzliche Gleichheit und Standardisierung kalt und inhuman werden kann. „Gerechtigkeit in Güte“ ist differenzbewusst, weil sie über die Gleichheitsmoral des Wegsehens von moralisch irrelevanten Differenzen zugleich eine „Moral des Hinsehens“ (Kersting) auf die je einmalige, besondere Konfliktsituation ist.

Sie geht über die Unparteilichkeitsmoral, die von einem übergeordneten Standpunkt hinter dem „Schleier des Nichtwissens“ von den kontingenten Umstände und sozialen Einbindungen absieht und in symmetrischer Interessenabwägung Gerechtigkeit als Gleichbehandlung und Dekontextualisierung denkt, hinaus. „Gerechtigkeit in Güte“ ist eine Ethik der Beteiligung, die besondere Solidaritäts- und Loyalitätsbeziehungen normativen Wurzelwerk gemeinsamer Lebenswelten kennt und berücksichtigt. Gerechtigkeit wird so zu einem nicht abschließbaren Prozess der Zuwendung und Abwägung.

Ausgewählte Literatur zum Thema Gerechtigkeit

- Aristoteles (1991): Nikomachische Ethik (bes. Buch V), übers. von O. Gigon, München.
- Assmann, J. (2000): Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa, München.
- Bossert, A. (1990): Die Theorie der Gerechtigkeit bei John Rawls, in: Gerechtigkeit als Aufgabe. Interdisziplinäres Gespräch über ein zentrales Problem der Rechts-, Wirtschafts- und Sozialethik, St. Ottilien, 75-96.
- Brieskorn, N./ Müller, J. (Hrsg.) (1996): Gerechtigkeit und soziale Ordnung. Für Walter Kerber, Freiburg i.Br.
- Buhl, W./ Düring, G. (1995): Gleichheit, in: Staatslexikon, hrsg. von der Görres-Gesellschaft, Sonderausgabe der 7. Aufl. Freiburg: Herder, Bd. II, 1065-1073.
- Collet, G. (1992): "Den Bedürftigsten solidarisch verpflichtet." Implikationen einer authentischen Rede von der Option für die Armen, in: JCSW 33/1992, 67-84.
- Eibl-Eibesfeld, I. (1970): Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen, München.
- Engels, W. (1985): Über Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Kritik des Wohlfahrtsstaates, Theorie der Sozialordnung und Utopie der sozialen Marktwirtschaft, Frankfurt a.M.
- Frankfurt, H. (2000): Gleichheit und Achtung, in: Krebs (a.a.O.), 38-49.
- Hayek, F. v. (1981): Recht, Gesetzgebung und Freiheit. Eine neue Darstellung der liberalen Prinzipien der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie, Bd. 2: Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit, Landsberg.
- Hengsbach, F. (1987): Kommentar, in: Nationale Konferenz der katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika, Gerechtigkeit für alle, Freiburg i.Br., 201-310.
- Höffe, O. (1987): Politische Gerechtigkeit, Frankfurt a.M.
- Justitia et Pax, Deutsche Kommission (2001): Die Reform der Welthandelsorganisation und die Interessen der Armen, Bonn.
- Kerber, W. (1981): Gerechtigkeit, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, hrsg. v. F. Böckle u.a., Teilband 17, Freiburg.
- Kersting, W. (2005): Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral, Weilerswist.
- Korff, W. (1985): Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, 2. Aufl. Freiburg.
- Krebs, Angelika (Hrsg.)(2000): Gleichheit oder Gerechtigkeit, Texte der neuen Egalitarismuskritik, Frankfurt.
- Margalit, Avishai (1997): Politik der Würde, Frankfurt.
- Müller, H.-P./Wegener, B. (Hrsg.)(1995), Soziale Ungleichheit und soziale Gerechtigkeit, Opladen.
- Parfit, D. (2000): Gleichheit und Vorrangigkeit, in: Krebs (a.a.O.), 81-106.
- Pauder-Studer, H. (2003): Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit, Frankfurt.

- Rawls, J. (1991): Eine Theorie der Gerechtigkeit, 6. Aufl. Frankfurt a.M. 1991 [Erstveröffentl.: A Theory of Justice, 1971].
- Rawls, J. (1994): Die Idee des politischen Liberalismus, Frankfurt.
- Ricken, F. (1998): Gerechtigkeit, philosophisch, in: W. Korff (Hrsg.): Lexikon der Bioethik, Bd. II, 71-73, Gütersloh.
- Schmid, M. (1995): Soziale Ordnung und distributive Gerechtigkeit. Bemerkungen zu Friedrich Hayeks Sozialtheorie, in: Müller, H.-P./Wegener, B. (Hg.), Soziale Ungleichheit und soziale Gerechtigkeit (a.a.O.), 81-102.
- Simmel, G. (1992): Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung (1908), Werke Bd. XI, hrsg. von O. Rammstedt, Frankfurt a.M.
- Spieker, M. (1995): Sozialstaat, in: Görresgesellschaft (Hrsg.), Staatslexikon, 7. Aufl. Neudruck 1995 [Erstveröffentl. der 7. Aufl. 1985-93], Bd. V, 72-78.
- Thomas von Aquin (1987): Theologische Summe II-II, quaestio 57-79 (Recht und Gerechtigkeit), vollst. überarb. u. hrsg. von Arthur F. Utz, Bonn.
- Vogt, M. (1999): Soziale Interaktion und Gerechtigkeit, in: W. Korff (Hrsg.): Handbuch der Wirtschaftsethik, Gütersloh 1999, Bd. I, 284-309. (!)
- Walzer, M. (1992): Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Gleichheit und Pluralität, übers. v. H. Herkommer, Frankfurt/M. 1992. (!)
- Walzer, M. (1993): Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus, in: Honneth, Axel (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften (Theorie und Gesellschaft Bd. 26) Frankfurt/M., 157-180.
- Wieland, J. (1996): "Option für die Armen?" Grenzübergänge der Sozialethik, in: ZEE 40, 57-66.