

## **Differenz und Gerechtigkeit**

*Koreferat zu Angelika Krebs, Kongress der Internationalen Vereinigung für Moralphilosophie und Sozialethik „Theologische Ethik im Pluralismus“, Freising 8/2011  
von Prof. Dr. Markus Vogt*

Dem Grundanliegen von Angelika Krebs stimme ich voll und ganz zu: Gleichheit ist kein Eigenwert, kein Selbstzweck. Häufig haben wir es mit einem „bloß rhetorischer oder redundanter Gebrauch von Gleichheit“ (Krebs S. 2) zu tun. Die Kritik des Egalitarismus, die Angelika Krebs in dem viel beachteten Sammelband „Gleichheit oder Gerechtigkeit“ (Krebs 2000) gebündelt hat, ist eines der spannendsten Forschungsfelder zur normativen Logik von Gerechtigkeit. Es betrifft das Kernanliegen unserer Tagung, da erst die Kritik problematischer Gleichheitsvorstellungen den ethischen Wert der Pluralität und das moralische Recht der Differenz entdecken lässt.

Der Mainstream politischer Gegenwartsphilosophie begreift – auch in dieser Diagnose stimme ich mit meiner Vorrednerin überein – Gleichheit als zentrales und unabgeleitetes Ziel von Gerechtigkeit (Krebs S. 2). Dabei ist jedoch ein bemerkenswerter politischer Wandel zu berücksichtigen:

Historisch gesehen war das 20. Jahrhundert besonders in Ost- und Mitteleuropas durch die kollektivistische Variante von Gleichheitsmaximen geprägt. Die Inhumanität des freiheits- und individualitätsfeindlichen Gleichheitsbegriffs scheint inzwischen offensichtlich.

Heute dominiert eine liberale Variante, die Gleichheitspostulate als Versprechen von „Chancengleichheit“ formalisiert; problematisch dabei ist, dass ihre Realisierung eine gewisse Symmetrie der Ausgangsbedingungen hinsichtlich des Zugangs zu Macht und Information voraussetzt, was sich oft nur sehr unvollständig herstellen lässt. So ist nicht selten mehr Ungleichheit eine „Nebenwirkung“ dieser Art abstrakt formalisierter Gleichheit.

Gegenwärtig rückt eine neue Problematik „falscher Gleichheitsideologie“ (Krebs S. 15) in den Vordergrund: Wer Gerechtigkeit im Duktus des ständigen Sich-Vergleichens denkt, begünstigt Neid und Gier oder eine „Immer-mehr- und So-viel-wie-die-anderen“ Mentalität (Krebs S. 15). Anders ausgedrückt: Eine Kultur des Maßhaltens, und damit auch absolute und nicht nur relative Standards sind notwendiger Bestandteil einer global und ökologisch zukunftsfähigen Gerechtigkeitstheorie. Die vermeintliche Gleichheit und Austauschbarkeit von Menschen, Waren und Orten in der globalen Marktgesellschaft gefährdet Individualität und Vielfalt. In der weltweiten Standardisierung von Produkten und Strukturen löst Gleichheit in der atomistischen Gleichförmigkeit des „Maschinenzeitalters“ (Tocqueville) auf.

Pauschale Gleichheitsideale sind also sowohl im Blick auf ihre kollektivistischen, kapitalistisch-konsumistischen wie massendemokratisch uniformierenden Varianten höchst ambivalent. Gleichheit als Breitbandbegriff ist kein normatives Ideal.

Trotz dieser berechtigten und aktuellen Kritik am Egalitarismus scheint mir jedoch der Begriff der Gleichheit unverzichtbar, um die Logik der Gerechtigkeit zu verstehen und verhandlungsfähig zu machen. Ungleichheit ist ein wichtiger Indikator für Unrechtsverhältnisse; gerade in komplexen Situationen braucht man Vergleiche und Gleichheitspostulate, um Gerechtigkeit messen und verbindlich definieren zu können. Das setzt jedoch einen differenzierten Gleichheitsbegriff voraus. In diesem weiten Diskussionsfeld möchte ich fünf Aspekte für mein Koreferat herausgreifen:

1. Eine Analyse des normativen Sinns von Gleichheit jenseits von Nivellierung
2. Ein Verständnis von Gleichheit als Ermöglichung von Interaktion und dessen Verknüpfung mit der klassischen Gerechtigkeitstheorie.
3. Die spezifische Bedeutung der Pluralität für Gerechtigkeit im Konzept von Michael Walzer, was die Relevanz dieser Diskussion für unser Tagungsthema verdeutlicht.
4. Einige spezifisch theologisch-ethische Aspekte der Gleichheitsdiskussion.
5. Schließlich möchte ich abschließend auf den von Angelika Krebs als aktuelles Beispiel genannten Streit um den Ausbau des Münchner Flughafens eingehen, fokussiert auf die Frage, wie tragfähig suffizienzorientierte Maßstäbe der Gerechtigkeit als Alternative zu relationalen Kriterien sein können und welche Rolle dabei eine auf die Natur bezogene Begründung von Differenz spielen kann.

## **1 Der normative Sinn von Gleichheit jenseits von Nivellierung**

Gleichheit unterscheidet sich von Identität dadurch, dass sie strikt auf einen bestimmten Vergleichspunkt (*tertium comparationis*) bezogen ist. Angelika Krebs benennt diese logisch wichtige Prämisse mit dem Terminus „relevanter Standard“ (Krebs S. 2), allerdings ohne dies handlungstheoretisch zu vertiefen. Dies scheint mir jedoch wichtig, weil sich erst dann der normative Sinn von Gleichheit erschließt: „Der normative Sinn der Gleichheit ist einerseits die Gleichwertigkeit der Mitglieder und die Einheit der Gemeinschaft, andererseits die Autonomie und Spontaneität der Mitglieder.“ (Bühl/Düring 1995, 1066) Die Anerkennung von Gleichwertigkeit zielt nicht auf Einheitlichkeit, sondern auf die Ermöglichung von Beziehung durch wechselseitig gewährte Anerkennung von Freiheit und Autonomie. Dies ermöglicht eine Umkehr der Dynamik von Gleichheit: statt Nivellierung nach unten eine Angleichung der Lebensverhältnisse nach oben in dem Maß, wie durch Anerkennung, Interaktion und Gemeinschaft Kooperationsgewinne erzielt werden können.

Der normative Sinn der Gleichheit zielt also nicht auf Angleichung von Lebensverhältnissen, sondern auf Ermöglichung von Interaktion. Man braucht jeweils ein bestimmtes Maß von Gleichheit, um beispielsweise sinnvoll um den Tausch von Gütern verhandeln oder im Rechtsstreit entscheiden zu können.

Dworkins Leitidee, dass die Anerkennung der Menschen als Gleiche eine notwendige Grundlage des Rechts sei, halte ich für eine wichtige Inspiration; die Gleichheit vor dem Recht ist hier nicht nur ein rhetorische Verkleidung von Allgemeinheitsansprüche (vgl. Krebs S. 4 und S. 7f), sondern wirkliche Gleichheit hinsichtlich des Aspekts, dass die Idee des Rechts er möglich ist, wenn man das Urteil nicht vom Ansehen der Person abhängig macht.

## **2 Gerechtigkeit als interaktionsspezifische Gleichheit**

Statt den Gleichheitsbegriff nur als abgeleitete Größe zu verstehen, schlage ich vor, ihn hinsichtlich verschiedener Arten oder Kontexte von Interaktion zu differenzieren und so gegen die Missverständnisse und Verkürzungen im Egalitarismus abzugrenzen. Dabei wird jeweils eine spezifische Art von Gleichheit vorausgesetzt, z.B. kein Ansehen der Person, also Gleichheit vor dem Recht, als Voraussetzung dafür, dass die Interaktionsform des Rechtsstreits überhaupt gedacht werden kann, oder Symmetrie von Macht und Information, was einen freien Tausch und damit die Idee des Marktes erst ermöglicht.

Dabei ergibt sich die überraschende Entdeckung, dass die Präzisierung der jeweiligen Bezugsgröße von Gleichheit in verschiedenen Handlungskontexten eine logische Zuordnung zum klassischen Gerechtigkeitsbegriff bei Aristoteles ermöglicht. Ich schlage also vor, systematisch drei unterschiedliche Aspekte von Gleichheit als sich wechselseitig ergänzende Dimensionen von Gerechtigkeit zu unterscheiden und interaktionstheoretisch mit einer Weiterentwicklung der klassischen Gerechtigkeitstheorie zu verknüpfen (Vogt 2008, 289-29):

- (a) Gleichheit der Menschen als Rechtssubjekte; daraus folgt die formale Gleichheit der Rechte, die man auch als Legalgerechtigkeit beschreiben kann.
- (b) Gleichheit der Menschen in wesentlichen Grundbedürfnissen; daraus lässt sich das Recht ableiten, im Falle der Not unterstützt zu werden nach Maßgabe der jeweiligen Dringlichkeit (Verteilungsgerechtigkeit).
- (c) Gleichheit hinsichtlich der Anerkennung von Interessen; daraus folgt, dass Güter und Dienstleistungen, die bei Interaktionen getauscht werden, nach jeweils subjektiver Wertschätzung mindestens gleichwertig sein sollten (Tauschgerechtigkeit).

Mit diesem Ansatz ist ein methodischer Schlüssel gegeben, um Aristoteles im modernen, menschenrechtlichen Kontext weiterzuentwickeln, ohne in das „konservative Dreieck“ der traditionellen Interpretation (Hengsbach 1987) zu verfallen, die die Gleichheitspostulate durch Formalisierung aushöhlt oder durch *Suum-cuique*-Vorstellungen, die historisch gewachsene Unterschiede (z.B. der Ständegesellschaft) legitimieren, abdrängt.

Wenn Angelika Krebs formuliert „Es ist irreführend, Gerechtigkeit formal über Gleichheit zu fassen und damit zu suggerieren, Gerechtigkeit sei prinzipiell etwas Relationales, etwas, das mit der Behandlung der einen Person im Verhältnis zu anderen Personen zu tun hat.“ (S. 5), dann ist sie auf ein bestimmtes Verständnis von Gleichheit fixiert und verabschiedet deshalb den Begriff voreilig in seiner Bedeutung für Gerechtigkeit. Versteht man den Begriff der Gleichheit interaktionstheoretisch (Vogt 2008) und „differenzbewusst“ (Schnabel 2006, 37-54), dann kann man ihn gegen die Engführungen im *Mainstream-Egalitarismus* abgrenzen und für die Gerechtigkeitsdebatte retten.

Angelika Krebs schwankt hinsichtlich der normativen Bewertung des Gleichheitsbegriffs: Der Satz „Gleichheit als ein Eigenwert neben viele anderen“ (S. 8) steht im Widerspruch zu anderen Stellen (S. 5 und S. 8), wo bestritten wird, dass Gleichheit ein Eigenwert sei.

Ich halte die pragmatische Kritik am *Egalitarismus* für nicht tragfähig, sondern im Gegenteil die Komplexität der Gerechtigkeitsprobleme spricht gerade aus pragmatischen Gründen für die Notwendigkeit von Vereinfachungen, wobei die Gleichheit als Maßstab eine der wichtigsten Methoden hierfür ist; wer ganz auf bestimmte Gleichheitsstandards verzichtet, kann oft nicht klar verhandeln (z.B. gleich viel Steuern für eine bestimmte Verdienstgruppe oder gleich viel prozentuale Reduktion der CO<sub>2</sub>-Emission für alle Industrieländer in einer bestimmten Zeit).

Man kann die Problematik mit dem Disput um qualitatives und quantitatives Wachstum vergleichen: Im Kern geht es um Qualitäten, wer aber ganz auf quantitative Messgrößen und damit den Vergleich, verzichtet, gerät bald in eine sehr diffuse und unverbindliche Diskussion. Man braucht beides: die digitale Waage absoluter Gerechtigkeitsstandards und die Balkenwaage der komparativen Gerechtigkeit.

Im Aufbau katholischer Sozialethik entspricht dieser Doppelung von absoluten und relationalen Bezugsgrößen der Verzicht auf eine substantialistische Gerechtigkeitstheorie,

an deren Stellen in der Neuzeit die Sozialprinzipien getreten sind. Diese repräsentieren etwas Erstes, Unabgeleitetes, das aber abstrakt und leer bleibt, wenn es nicht mittels der Differenz gerecht/ungerecht auf konkrete Konfliktlagen bezogen wird (Vogt 2009, 456-463). Gerechtigkeit steht hier eher für das Relationale, das aber seinerseits auf das Absolute, Erste der Sozialprinzipien bezogen ist.

### 3 Gerechtigkeit durch Pluralität güterspezifischer Verteilungsregeln

Unsere Tagung steht unter dem Leitbegriff „Pluralismus“. Da Michael Walzer diesen Begriff unmittelbar und offensiv für das Verständnis von Gerechtigkeit und Gleichheit aufgreift, sollten wir ihn m. E. nicht links liegen lassen, auch wenn man seinen Terminus „komplexe Gleichheit“ als bloß analoge und rhetorische Begriffsverwendung kritisieren kann (vgl. Krebs S. 11: „noch irreführender“).

Nach der hermeneutischen Analyse von Michael Walzer hat die „dicke Moral“, also das gelebte, konkrete und damit auch partikulare Ethos bestimmter Gemeinschaften einen Vorrang gegenüber der „dünnen Moral“ der allgemeinen, aber dafür erfahrungsfernen, abgeleiteten und abstrakten Normen einer universalen Ethik (Walzer 1996, 86f.). Die Substanz der Moral ist das Konkrete, nicht die Logik der Deduktion von allgemeinen Grundsätzen her. Das Konstrukt eines übergeordneten unparteiischen Standpunktes (Rawls’ „Schleier des Nichtwissens“ oder Dworkins „einsame Insel“) gibt er auf zugunsten einer Beteiligungsperspektive, deren Lebendigkeit in Pluralismus konkreter Beziehungen gründet.

Das System einfacher Gleichheit führe zur Dominanz bestimmter Güter und infolgedessen zu deren Monopolstellung. Walzer setzt dem die Idee der „komplexen Gleichheit“ entgegen, besser: den Schutz von Pluralität als Methode der Gerechtigkeit, die die Konvertierbarkeit bestimmter Güter begrenzt und so die Vielfalt der Chancen und Machtbalance zwischen den unterschiedlichen Sphären schützt (Walzer 1992, 46-50). Der Pluralität von Gütern müsse eine entsprechende Vielfalt von Verteilungsregeln, -agenten und -kriterien entsprechen (Walzer 1994, 27). Die Kunst der Gerechtigkeit wird somit zur Kunst der Grenzziehung zwischen den Bereichen, 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 1994, 12).

Diese Analyse scheint mir gegenwärtig angesichts der Finanzkrise besonders relevant: Die Dominanz des Finanzsystems hat zu einem hohen Grad an Konvertierbarkeit vieler Güter in ganz unterschiedlichen Bereichen geführt und ist derzeit national, europäisch und global der vermutlich stärkste Faktor für dramatische Ungleichgewichte an Lebenschancen. Die hohe Relevanz von Ungleichheit als Indikator von Ungerechtigkeit ist eine Folge der durch das Finanzsystem geschaffenen hohen Konvertierbarkeit von Gütern. Positiv ausgedrückt: Die Grenze der Konvertierbarkeit, der Schutz unterschiedlicher Handlungssphären, ist ein entscheidendes Element von Gerechtigkeit in Zeiten der Finanzkrise.

(Mit der Unterscheidung drei unterschiedlicher Handlungssysteme von Gleichheit – Gleichheit vor dem Gesetz im Rechtsstreit, Gleichheit der Grundbedürfnisse in der solidarischen Zuwendung zum Schwachen, Gleichheit von Geben und Nehmen im Tausch – entspricht das oben von mir vorgeschlagene Modell dem pluralistischen Gerechtigkeitskonzept von Walzer und verknüpft dies interaktionstheoretisch mit dem aristotelischen Ansatz. Dies hat den Vorteil, dass Gerechtigkeitsansprüche auf die Regulierung

der grundlegenden Formen menschlicher Interaktion konzentriert werden und als Orientierung für die dafür maßgeblichen gesellschaftlichen Institutionen dienen.

An dieser Stelle geht es nicht darum, ein eigenständiges Konzept von Gerechtigkeit zu entfalten; ich will hier lediglich skizzenhaft aufzeigen, dass Pluralität und Gleichheit vereinbar sind, wenn man den Begriff entsprechend differenziert und kontextualisiert.

Die Pluralisierung von Gerechtigkeitskonzeptionen ist eine notwendige Konsequenz des methodischen Ansatzes kontextueller Ethik. Dies zeigt sich auch in der Theorie der Grundgüter (Krebs S. 6, nur mit Bezug auf Rawls, ohne die Weiterentwicklung und Varianten der Theorie etwas bei Sen und Nussbaums zu erwähnen). Deren hohe Relevanz und mittlerweile auch Akzeptanz in der aktuellen Gerechtigkeits- und Armutsdebatte liegt darin, dass sie die einseitige Fixierung auf Einkommensvergleiche überwinden hilft. Sie ist ein Beispiel dafür wie auch innerhalb von egalitaristischen Konzepten aus dem Anliegen der Anwendungsorientierung heraus pluralistische Kriterien von Gerechtigkeit entstehen können, die humane Schwellenwerte mit Vergleichsmöglichkeiten verknüpfen.)

#### **4 Theologische Kritik der verdienstethischen Rechtfertigung von Ungleichheit**

Für moderne Gleichheitsansprüche erscheint das biblische Konzept unzureichend und ärgerlich: Warum erwählt Gott ein bestimmtes Volk (Israel, dann erweitert auf die Kirche) und beruft nicht alle gleichermaßen zum Heil? Warum gibt er manchen besondere Gnadengaben (Charismen) und anderen nicht? Warum erhält derjenige, der von Anfang an mehr Talente bekommen hat, am Ende – nach dem Gleichnis bei Lukas (Lk 19,11-27) – obendrein auch noch den größeren Lohn? Und die Arbeiter, die viel später in den Weinberg kommen, erhalten den gleichen Lohn (Mt 20, 1-19).

Alle Versuche einer verdienstethischen Auflösung dieser Widersprüche bleiben theologisch und ethisch unbefriedigend. Asiatische Religionen, die das Gerechtigkeitsproblem durch die Theorie der Wiedergeburt lösen und damit Ungleichheit durch vor- und nachgeburtliche moralische Leistungen oder Verfehlungen rechtfertigen, scheinen konsequenter. Tatsächlich hat ja die Lehre der Wiedergeburt im Gerechtigkeitsproblem ihren plausibelsten Grund.

Ohne Metaphysik geht die Gleichung von Leistung und Lohn nicht auf. Denn wie sollten wir es moralisch rechtfertigen, dass manche Menschen von Geburt an mit Krankheit, Dummheit und Not geschlagen sind und andere von der Natur und dem Schicksal bevorzugt werden? Wie die Ungleichheit in Natur, Geschichte und Schicksal mit der Vorstellung einer gleichen Heilsmöglichkeit für alle Menschen zusammen zu denken ist, das bleibt letztlich das Geheimnis Gottes.

Das christliche Modell der Gnade löst das Gerechtigkeitsproblem nicht auf, sondern denkt es vom anderen Ende her: Erlösung gründet nicht auf Leistung, sondern auf un verfügbarer Gnade. Zedekia, Gerechtigkeit, ist ein Beziehungsgeschehen, das seinen Anfang in der Zuwendung Gottes nimmt. Eine Rechtfertigung der Ungleichheit ist von da aus nicht durch den Verweis auf moralische Verdienste zu suchen, sondern durch Interaktion: Jede Gabe ist eine Aufgabe und verpflichtet zur Weitergabe.

Wendet man dieses Modell als Interpretationsschlüssel auf die Bildungs- und Sozialpolitik an, dann steht nicht das Versprechen einer allgemeinen Chancengleichheit im Vordergrund, sondern die Zusammengehörigkeit von Förderung und Weitergabe der Talente. Die moralische Rechtfertigung für Ungleichheit schwindet nach dieser Maßgabe dann, wenn Begabungen und Eigentum nicht zum Wohl aller eingesetzt werden. Das ist in Deutschland zunehmend der Fall. Insbesondere die Deregulierung des Finanzsystems

hat systemisch eine Entsolidarisierung der Besitzenden ermöglicht und begünstigt. Dadurch, dass die Sozialpflichtigkeit des Eigentums so unvollständig eingefordert wird, ist die wachsende finanzielle Ungleichheit ein Indikator von Ungerechtigkeit.

Es gibt jedoch ein Recht, sich zu unterscheiden. Pauschale Versprechen, Ungleichheiten gesellschaftlich abzuschaffen, widersprechen der Kontingenz unterschiedlicher Lebensbedingungen und können als Versuch einer Schöpfungskorrektur interpretiert werden (Kersting 2005, 67-78). Wer von Staat eine generelle Kompensation von Ungleichheit – und sei es auch nur der unverschuldeten Ungleichheit – erwartet, gerät in die Fänge eines entmündigenden Paternalismus.

Es scheint mir kein Zufall, dass biblisch inspirierte Denker, wie z.B. Avishai Margalit, Nonegalitaristen sind (Margalit 1997). Ohne dass Angelika Krebs dies explizit macht, steht sie – wie mir scheint – weitgehend in Übereinstimmung mit biblischen Zugängen zum Verständnis von Gerechtigkeit. Diese kritisieren nicht Ungleichheit im Allgemeinen, sondern das Übersehen konkreter Not des Nächsten.

## **5 Differenz und Natur: Wie tragfähig ist das Argument humanitärer Genügsamkeit?**

Das Beispiel des aktuellen Streits um die dritte Startbahn des Münchner Flughafens, das Angelika Krebs als lebensweltlich Verortung des Diskurses um Differenz und Natur einführt, ist nicht nur wegen des lokalen Bezugs zu unserem Tagungsort gut gewählt, sondern auch zur Verdeutlichung des grundlegenden Problems der seit Jahrzehnten weltweit dominierenden Gerechtigkeitskonzepte, die mit Gleichheitsversprechen alle zur Teilhabe an immer größerem Wohlstand locken und dies durch einen immensen Naturverbrauch erkaufen. Es ist ganz offensichtlich, dass Gerechtigkeit heute nicht mehr denkbar ist, ohne die Fragen „Wie viel ist genug? Wie viel verträgt die Natur? Was ist gerecht gegenüber künftigen Generationen?“ Das Gehlen-Zitat mit der scharfen Kritik an „Überflussindustrie“ und „egalitärer Sozialreligion“ zeigt, dass die Problematik nicht neu ist. Das Recht auf Natur als Heimat, gestimmter Raum und als schöne und erhabene Natur bringt einen neuen Aspekt in die Debatte.

Zu klären bleibt, welche Rolle Gerechtigkeits- und Gleichheitsargumente in diesem Kontext spielen. Mit welcher Stringenz kann man die „Suffizienz authentischen Lebens“ (Krebs S. 13) sowie die Unterscheidung zwischen „falschen“ und „wahren Bedürfnissen“ als Fragen der Gerechtigkeit fassen und allgemeinverbindlich definieren? Mir ist nicht hinreichend klar, mit welcher Theorie Angelika Krebs die Teile eins und zwei ihres Referates verknüpft.

Mir leuchtet ein, das es angemessen ist, das Recht auf Natur in den genannten Aspekten nicht nur als Teil des Diskurses um gutes Leben in Sinne einer rein individualethisch relevanten Kategorie einzustufen, sondern die Beheimatung in der Natur auf die Ebene des Rechtes und damit der Gerechtigkeit zu heben. Dennoch bleiben Maßgrößen und Status solcher Überlegungen unklar. Welches Maß an integrierter Natur und Beheimatung kann welches Maß an Wohlstandsverzicht rechtlich und gerechtigkeitsrechtlich begründen? (Hans Münk plädiert in seiner Reflexion über „Theologische Ethik im Pluralismus“ für eine Stärkung der Fragen des guten Lebens gerade dadurch dass man sie als Alternative bzw. Flankierung zur Gerechtigkeitslehre auffasst und nicht einfach dieser subsumiert (Münk 2005, 235).)

Wie soll man der wohl berechtigten Vermutung von Michael Kerkloh begegnen, dass Werte wie landschaftliche Schönheit und Integrität, Heimatverbundenheit nach dem

Prinzip der Mehrheitsentscheidung im Interessenskonflikt den für die Mehrheit vorrangigen wirtschaftlichen Interessen unterliegen werden? Vielleicht führt hier eine Bemerkung von Martha Nussbaum in ihrem Buch „Frontiers von Justice“ (dt. 2011: Grenzen der Gerechtigkeit) weiter, dass wesentliche Gerechtigkeitsprobleme des frühen 21. Jahrhunderts in asymmetrische Beziehungen eingelassen seien (Nussbaum 2011, 32-61). Das Problem des exzessiven Verschwendungswohlstandes ist ja nicht nur eine Frage der Naturbeziehung, sondern auch der zu künftigen Generationen sowie zum Globalen Süden. Das sind drei typisch asymmetrische Beziehungen für deren strukturelle Problematik wir blind sind, solange wie Gerechtigkeit im Modell von Vertragstheorien denken.

Die Blindheit des Egalitarismus für diese Art von Problemen liegt in seiner Abhängigkeit vom gesellschaftstheoretischen Modell der Vertragstheorie, das symmetrische Beziehungen voraussetzt, begründet. Das Verhältnis zur Natur, zu den nachrückenden Generationen sowie zu den armen Ländern des Globalen Südens lässt sich nur sehr verzerrt in diesem Modell denken. Das ist für Nussbaum der Anlass auf den aristotelischen Essentialismus zurückzugreifen und ich schlage vor diesen Ansatz zu nutzen, um die Teile eins und zwei des sehr anregenden Referates von Angelika Krebs enger zu verknüpfen.

### Literatur

- Bühl, Walter/Düring, Günter (1995): Gleichheit, in: Staatslexikon, hrsg. von der Görres-Gesellschaft, Sonderausgabe der 7. Aufl. Freiburg: Herder, Bd. II, 1065-1073.
- Dworkin, Ronald (2001): Was ist Gleichheit? Aus dem Amerikanischen von Christoph Schmidt-Petri, Berlin.
- Hengsbach, F. (1987): Kommentar, in: Nationale Konferenz der katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika, Gerechtigkeit für alle, Freiburg i.Br., 201-310.
- Kersting, W. (2005): Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral, Weilerswist.
- Krebs, A. (Hrsg.) (2000): Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neueren Egalitarismuskritik, Frankfurt a.M.
- Margalit, Avishai (1997): Politik der Würde, Frankfurt.
- Nussbaum, Martha (2011): Grenzen der Gerechtigkeit, Frankfurt.
- Münk, Hans (2005): Theologische Ethik und Pluralismus. Theologische Sozialethik im Spannungsfeld der philosophisch-ethischen Diskussion einer Trennung von Gutem und Gerechtem, in: ders. (Hg.), Christliche Identität in pluraler Gesellschaft. Reflexion zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute, Fribourg, 190-244.
- Vogt, M. (2008): Soziale Interaktion und Gerechtigkeit, in: W. Korff (Hrsg.): Handbuch der Wirtschaftsethik, Gütersloh 2008 (1. Aufl. 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. (1996): Lokale Kritik – globale Standards, Hamburg.