

Gerechtigkeit im Gesellschaftsleben

Joachim Hagel O.Praem., Erding

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts urteilt der schottische Moralphilosoph und Begründer der klassischen Schule der Nationalökonomie Adam Smith in seiner *Theorie der ethischen Gefühle* folgendermaßen über die Gerechtigkeit im Gesellschaftsleben:

„Wohlwollen und Wohltätigkeit ist darum für das Bestehen der Gesellschaft weniger wesentlich als Gerechtigkeit. Eine Gesellschaft kann ohne Wohltätigkeit weiter bestehen, wenn auch freilich nicht in einem besonders guten und erfreulichen Zustande, das Überhandnehmen der Ungerechtigkeit dagegen müsste sie ganz und gar zerstören.“¹

Eine Gesellschaft ohne Gerechtigkeit ist für Adam Smith nicht überlebensfähig, und ‚Gerechtigkeit‘ ist bei ihm ein Sammelname für die Handlungsregeln, die in der Gesellschaft unbedingt beachtet werden müssen. Diese Handlungsregeln sind folglich in irgendeiner Form in dem Ordnungsrahmen der Gesellschaft institutionalisiert, und ihre Einhaltung ist eine *Rechtspflicht* eines jeden Gesellschaftsmitgliedes, die notfalls sogar mit Zwangsmitteln sichergestellt werden muss. Demgegenüber erscheint Adam Smith die private Wohltätigkeit und das Wohlwollen dem Mitmenschen gegenüber als eine über die Rechtspflichten hinausgehende *Liebespflicht* eines Gesellschaftsmitgliedes, die *freiwillig* aus einer liebenden Grundhaltung heraus geleistet wird und rechtlich von der Gesellschaft nicht erzwungen werden kann. Nach einer alten Vorzugsregel der Moralphilosophie hat – individualetisch betrachtet – die Erfüllung von Rechtspflichten den unbedingten Vorrang vor der Erfüllung von weitergehenden Liebespflichten. Seit den Tagen von Adam Smith scheint dies auch der allgemeine Konsens in der politischen Philosophie und der wissenschaftlichen Ethik zu sein. Aber auch die Lebenserfahrung der Menschen zeugt davon. So gibt es die Erzählung von zwei Ordensbrüdern, die ein Stück Brot untereinander aufteilen möchten. Der erste schlägt vor, mitbrüderlich zu teilen. Der zweite aber widerspricht und sagt: Teilen wir lieber gerecht. Mit dem Wort ‚Gerechtigkeit‘² verbinden auch wir einen mehr oder weniger sicheren Rechtsanspruch, während bei den Ausdrücken ‚Brüderlichkeit‘ oder ‚Geschwisterlichkeit‘ für uns mitschwingt, dass wir dabei auf das nicht immer zuverlässige Wohlwollen der anderen angewiesen sind.

1 Smith, Adam, *Theorie der ethischen Gefühle* [engl. Orig. -Ausg. 1759, 1790]. Übers. u. mit Einl., Anm. u. Reg. hrsg. v. W. Eckstein, I. u. II. Bd., Leipzig 1926, 128.

2 Für eine genau semantische Analyse des Wortes ‚Gerechtigkeit‘ siehe ausführlich bei Witschen, Dieter, *Gerechtigkeit und teleologische Ethik*, Freiburg i.U./Freiburg i.Br. 1992, 17-80.

Was aber beinhaltet nun die Forderung von Adam Smith und anderer nachfolgender Vertreter der politischen Philosophie nach Wahrung der Gerechtigkeit in einer Gesellschaft für die sittlich richtige Bestimmung von Rechtspflichten der Gesellschaftsmitglieder? Eine Antwort auf diese Frage kann nur eine positive philosophische Theorie der Gerechtigkeit liefern. In diesem Beitrag sollen nun verschiedene zeitgenössische Theorien der Gerechtigkeit kurz vorgestellt und ihre Leistungsfähigkeit bezüglich der Ordnungsgestaltung einer Gesellschaft umrissen werden. Jede positive Theorie der Gerechtigkeit setzt sich logisch betrachtet aus einem formalen Gerechtigkeitskriterium (= dem Prinzip der formalen Gerechtigkeit) und verschiedenen inhaltlichen Gerechtigkeitskriterien (= den partikulären Prinzipien der Gerechtigkeit) zusammen. Betrachten wir zunächst das Prinzip der formalen Gerechtigkeit.

I. Das Prinzip der formalen Gerechtigkeit

Ausgangspunkt jeder positiven Theorie der Gerechtigkeit muss die Forderung nach *formaler Gerechtigkeit* sein, die als logische Handlungsregel vom jeweils Handelnden lediglich verlangt, dass er *Gleiches gleich und Ungleiches ungleich* behandelt. Dies ist auch der sachliche Kern der sogenannten *Goldenen Regel*. Sie verlangt im Wortlaut beim Evangelisten Lukas: Was ihr von anderen erwartet, das tut ebenso auch ihnen (Lk 6,31). Falls ich von anderen Menschen erwarte, dass Sie mir helfen sollen, wenn ich mich in einer Notlage befinde, dann bin auch ich verpflichtet, anderen Menschen zu helfen, wenn sie sich in einer vergleichbaren Notlage befinden und meiner Hilfe bedürfen. Wer eine *ungleiche* Behandlung zulässt, indem er für sich selber Hilfe in Anspruch nimmt, zugleich aber anderen Hilfe verweigert, verstößt gegen die formale Gerechtigkeit, die ein unparteiisches Handeln verlangt. Er erweist sich damit als ein Egoist, der ein vorrangiges Recht auf Wohlergehen beansprucht. Gemäß der formalen Gerechtigkeit haben aber alle Menschen aufgrund gleicher Würde ein gleichrangiges Recht auf Wohlergehen. Die Festlegung von konkreten Rechtspflichten hat folglich unter Wahrung der formalen Gerechtigkeit zu erfolgen.

Eine positive Theorie der Gerechtigkeit versucht nun auf der Basis der formalen Gerechtigkeit als eine Art *Verfahrensgerechtigkeit*, die kein Ansehen der Person kennt, unter Hinzunahme weiterer normativer sowie empirischer Prämissen konkrete Rechtspflichten zur Verwirklichung einer *inhaltlichen Gerechtigkeit* in der Gesellschaft abzuleiten. Denn das Prinzip der formalen Gerechtigkeit gibt als ein *universales Prinzip* keine *hinreichende*, sondern nur eine *notwendige* Bedingung für die Bestimmung einer gerechten – und das heißt in diesem Fall sittlich richtigen – Ordnung einer Gemeinschaft ab. Erst unter der Hinzunahme weiterer Annahmen ethischer und empirischer Art lassen sich partikuläre Gerechtigkeitsprinzipien beispielsweise zur Lösung von gesellschaftlichen Grund-

problemen entwickeln. Wie wird nun in den verschiedenen philosophischen Theorien der Gerechtigkeit die Forderung nach formaler Gerechtigkeit im Sinne des Prinzips der Unparteilichkeit formuliert? Dazu seien einige Beispiele aus der Moralphilosophie und -theologie angeführt:

(1) Der amerikanische Moralphilosoph Richard M. Hare schreibt bezüglich des Kriteriums der formalen Gerechtigkeit als ein universales Moralprinzip:

„Es ist weithin bekannt, daß formale Gerechtigkeit uns auf der Suche nach inhaltlichen Gerechtigkeitsvorschriften nicht sehr weit bringt. Sie sagt uns zum Beispiel nichts darüber, ob Leute mit großen Häusern auch mehr politische Macht haben sollten oder ob sie mehr Steuern zahlen sollten oder nicht; denn die Prinzipien, daß nur Leute mit großen Häusern Wahlrecht haben sollten und daß sie von der Steuer befreit werden sollten, sind beide formal universalisierbar. Um die Forderung der Universalisierbarkeit für inhaltliche Fragen nutzbar zu machen, müssen wir einen längeren Weg zurücklegen und andere Prämissen hinzufügen, darunter auch einige empirische.“³

Für Richard M. Hare ist das universale Prinzip der Gerechtigkeit identisch mit seiner Universalisierungsregel, nach der sittliche und rechtliche Normen zu universalisieren sind. Das heißt, eine konkrete sittliche oder rechtliche Norm darf keine Individualbegriffe enthalten, um so der Forderung nach einer Unparteilichkeit, welche den moralischen Beurteilungsstandpunkt als solchen charakterisiert, zu genügen. Ein Lehrer soll beispielsweise seine Schüler unparteiisch beurteilen. Bei gleicher Leistung sollen die Schüler ein und dieselbe Note erhalten. Eine ungleiche Behandlung bedarf zur Rechtfertigung unbedingt einer ungleichen Leistung. Zu welchem Zeitpunkt oder an welchem Ort die Beurteilung erfolgt, ist ebenso wie die Frage, welche konkrete Person beurteilt wird, für die sittlich richtige Beurteilung der Schüler nicht relevant. Niemand darf bevorzugt oder benachteiligt werden aufgrund bestimmter persönlicher, zeitlicher oder räumlicher Aspekte. Ob ein Schüler aus Niederösterreich oder Tirol stammt, ob er sympathisch oder unsympathisch ist, am Montag oder am Dienstag geprüft wird, ist unerheblich für die Notenfindung. Für alle Schüler gelten die gleichen, prinzipiell überprüfbaren Maßstäbe zur Beurteilung von Leistungen. Jegliche Orts-, Zeit- und Personenangaben sind zu den Individualbegriffen zu rechnen, die zur Begründung von Normen nicht verwendet werden dürfen.

(2) Die Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls, einem Vertreter des Politischen Liberalismus in den Vereinigten Staaten von Amerika, beginnt mit einem Gedankenexperiment. John Rawls schlägt die hypothetische Konstruktion eines menschlichen Urzustandes mit einem sogenannten *Schleier des Nichtwissens* vor, der die Funktion hat, dass die Menschen bei allen Entscheidungen gezwungen sind, ein unparteiisches Urteil zu fällen. Denn Menschen, die in einem derartigen Urzustand beispielsweise über ihre politische Verfassung befinden sollen, wissen nicht, welche Position sie später in dieser Gesellschaft einnehmen

3 Hare, Richard M., *Moralisches Denken* Frankfurt 1992, 221f.

werden. Folglich sind sie durch diesen kleinen Trick von John Rawls gezwungen, einen unparteiischen Standpunkt bei der Beratung einer gerechten Ordnung für die Gemeinschaft einzunehmen.⁴ Für alle Personen gelten sodann später die gleichen Rechtsnormen, auf die man sich zuvor einvernehmlich verständigt hat.

(3) Nach den Ausführungen von Michael Walzer, einem philosophischen Kritiker von John Rawls, steckt die formale Gerechtigkeit gleichsam als die dünne Moral eines sich wiederholenden Universalismus in jeder partikularistischen und dichten Moral mit drin. In seinem Werk *Thick and Thin* schreibt er, es sollten

„Menschen ... so behandelt werden, wie sie ihren eigenen Vorstellungen gemäß behandelt werden wollen (oder, um jeder Arroganz und jedem Dünkel vorzugreifen und Leute mit Minderwertigkeitskomplexen oder dem, was Marxisten ‚falsches Bewußtsein‘ nennen, zu schützen, entsprechend den idealen Maßstäben ihrer eigenen Lebensform).“⁵

Michael Walzer fordert von den Menschen als *dünne* Minimalmoral eine wechselseitige und mithin unparteiische Anerkennung aller Menschen verbunden mit einer allseitigen Selbstachtung.

Diese dünne Minimalmoral bei Michael Walzer entspricht nun ganz und gar der Forderung einer jüdischen oder christlichen Ethik, ein Leben gemäß dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe zu führen, das neben der bereits erwähnten Goldenen Regel auch als eine Kurzformel für den moralischen Beurteilungsstandpunkt gelten kann. In unparteiischer Weise fühle ich mich als Christ aufgefordert, alles gemäß seinem Wert zu lieben und zu achten: Gott, weil er der überaus Gute ist, jeden Menschen, weil jeder Mensch Person ist und ihm eine Würde zukommt und weil er – in der Sprache der Bibel – Abbild Gottes ist. Die logische Handlungsregel, *Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln*, wird hier bezogen auf die grundlegenden Wertsachverhalte. Wer einen Menschen wegen seiner Würde liebt, muss alle Menschen *gleich* lieben, weil alle Menschen eine Würde haben. Oder anders ausgedrückt: In einer Gesellschaft haben alle Menschen aufgrund gleicher Würde den *gleichen Anspruch auf Wohlergehen und auf Respekt durch ihre Mitbürger* in der Gesellschaft. Dieser Rechtsanspruch muss in der Gesellschaftsordnung als eine Forderung der formalen Gerechtigkeit verankert sein.

(4) Eine weitere grundlegende und systematische Darlegung der formalen Gerechtigkeit mit einer bedeutenden Wirkungsgeschichte für die Entwicklung der wissenschaftlichen Ethik im Abendland finden wir in der – neben derjenigen von Platon – bedeutendsten antiken Theorie der Gerechtigkeit, nämlich in den ethi-

4 Vgl. Rawls, John, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt 1975 [= Taschenbuchausgabe 1979], Kapitel 3, 140-220.

5 Walzer, Michael, *Lokale Kritik – globale Standards*. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung [= *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame Indiana, 1994], Hamburg 1996, 165f.

schen Schriften des Aristoteles. In seinem bahnbrechenden fünften Buch der *Nikomachischen Ethik* kennzeichnet Aristoteles die formale Gerechtigkeit, die er als eine *universale Gerechtigkeit* einführt, folgendermaßen: „So nennen wir denn in einem Sinne gerecht, was in der staatlichen Gemeinschaft die Glückseligkeit und deren Teile hervorbringt und bewahrt.“⁶ Aristoteles bringt hier nichts anderes als die sittliche Grundeinsicht des Menschen zum Ausdruck, dass jeder Mensch das Wohl und Wehe aller Menschen nach Kräften und in unparteiischer Weise und im Rahmen der gesamtgesellschaftlichen Aufgabenverteilung zu fördern habe. Die Auffassung von Aristoteles entspricht dem Grundgedanken einer *teleologischen Ethik* – oder in der Terminologie von Max Weber einer *Verantwortungsethik*. Als ethische Normierungstheorie stellt die teleologische Ethik eine monistische Theorie dar, die auf *ein* oberstes Prinzip für die Moral und das Recht zurückgreift, nämlich das Prinzip des Wohltuns oder das Prinzip der Liebe, welches die Wohlfahrt eines jeden Menschen bestmöglichst fördern möchte. Mit der gerechten Ordnung einer Gesellschaft werden gemäß dieser Auslegung der Forderung nach formaler Gerechtigkeit die notwendigen Voraussetzungen dafür geschaffen, dass – mit den Worten des Aristoteles gesprochen – die Glückseligkeit und deren Teile in der Gesellschaft hervorgebracht und bewahrt bleiben. Diejenigen, die eine Leitungsfunktion in der Gesellschaft übernehmen, haben mithin alles zu tun, damit der *gleiche Anspruch aller seiner Mitglieder auf Wohlergehen* so gut wie eben möglich auch erfüllt wird. Aristoteles zeigt damit zugleich überzeugend auf, dass der Grundsatz der formalen Gerechtigkeit auch das universale Prinzip einer teleologischen Ethik ist.

(5) In der Tradition der Katholischen Soziallehre hat sich seit den Tagen von Heinrich Pesch SJ (1854-1926) anstelle der Bezeichnung ‚Prinzip der universalen Gerechtigkeit‘ oder ‚Prinzip der formalen Gerechtigkeit‘ der Ausdruck ‚Solidaritätsprinzip‘ für das erste Prinzip jeder normativen Moral- oder Rechtslehre eingebürgert. Wer sich diesen Handlungsgrundsatz der Solidarität zu eigen macht und demgemäß lebt, verwirklicht dadurch die Tugend der Solidarität. Papst Johannes Paul II. nennt die so verstandene ‚Solidarität‘ in der Sozialenzyklika *Sollicitudo Rei socialis* auch eine Tugend, und er fährt fort:

„Diese ist nicht ein Gefühl vagen Mitleids oder oberflächlicher Rührung wegen der Leiden so vieler Menschen nah oder fern. Im Gegenteil, sie ist *die feste und beständige Entschlossenheit*, sich für das ‚Gemeinwohl‘ einzusetzen, daß heißt für das Wohl aller und eines jeden, weil wir *für alle* verantwortlich sind.“⁷

6 Aristoteles, Die *Nikomachische Ethik*. Übers. v. O. Gigon, München² 1995, 205.

7 Vgl. Enzyklika *Sollicitudo Rei socialis* 38, in: Katholische Arbeitnehmer – Bewegung Deutschlands – KAB (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, Kevelaer⁷ 1989, 704.

Die Einhaltung von Rechtspflichten, die in einer Gesellschaft gelten, muss somit dem Ziel der unparteiischen Verwirklichung des Gemeinwohls dienen. Das setzt natürlich voraus, dass die den Gesellschaftsmitgliedern auferlegten Rechtspflichten selber eine gerechte Form von institutionalisierter Solidarität in der Gesellschaft sind. Wenn dagegen in einer Gesellschaft offenkundiges Unrecht zu Recht erhoben wird, kann die beständige Entschlossenheit, sich für das Gemeinwohl einzusetzen, gegebenenfalls auch den Widerstand gegen auferlegte Rechtspflichten zur sittlichen Pflicht machen.

(6) Der gemeinsame Ausgangspunkt aller philosophischen Theorien der Gerechtigkeit deckt sich auch mit dem Ausgangspunkt der modernen Wirtschaftsethik. In diesem Sinne schreiben Karl Homann und Franz Blome-Drees in ihrer Wirtschaftsethik:

„Wenn nichts anderes vermerkt wird, gehen wir daher im allgemeinen vom Grundprinzip aller Moral aus, das man heute als *Solidarität aller Menschen* formulieren kann. Diese Solidarität lässt sich als moderne Version der Goldenen Regel (Was du nicht willst, das man dir tu‘, das füg‘ auch keinem anderen zu!) oder des christlichen Gebots der Nächstenliebe verstehen.“⁸

Als ein erstes Ergebnis dieser Durchsicht darf festgehalten werden: Das Kriterium der formalen Gerechtigkeit, der Goldenen Regel oder der Solidarität als universales Prinzip der Moral und des Rechts würde für eine *negative Theorie der Gerechtigkeit* in einer Gesellschaft durchaus genügen, insofern ein Verstoß gegen dieses Kriterium die gesellschaftliche Ordnung, eine rechtliche Bestimmung der Gemeinschaft oder eine individuelle oder kollektive Handlung so gleich zu einer ungerechten, d.h. sittlich falschen Ordnung, Bestimmung oder Handlung macht.⁹ Für eine *positive Theorie der Gerechtigkeit*, die zu einer Bestimmung von konkreten Rechtspflichten der Gesellschaftsmitglieder beitragen soll, bedarf es weiterer partikulärer Gerechtigkeitsskriterien.

II. Der Streit um die richtige Bestimmung der partikulären Gerechtigkeitsskriterien

An dieser Stelle setzt nun eine interessante Kontroverse ein, wie das Zusammenleben freier und gleicher Bürger in einer pluralistischen Gesellschaft rechtlich richtig, d.h. gerecht, zu organisieren ist. Diese Debatte um die richtige öffentliche Gerechtigkeitsskulption ist in Gang gekommen, als der bereits erwähnte John Rawls im Jahr 1971 seine *Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß*

8 Homann, Karl/Blome-Drees, Franz, Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen 1992, 15.

9 Für eine Theorie der Ungerechtigkeit vgl. z.B. Shklar, Judith N., Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl [= Über Ungerechtigkeit, Berlin 1992; Faces of Injustice, New Haven/London, 1990], Frankfurt 1997.

vorgelegt hat,¹⁰ Er ist einer der führenden Vertreter des gegenwärtigen *politischen Liberalismus*, und hat in den zurückliegenden fast dreißig Jahren seine *Theorie der Gerechtigkeit* stellenweise korrigiert und fortentwickelt.¹¹ Aber seine Gerechtigkeitstheorie blieb natürlich nicht ohne Widerspruch. Die meisten seiner philosophischen Kritiker werden der Strömung des *Kommunitarismus* zugeordnet. Exemplarisch sei wiederum auf Michael Walzer verwiesen, der mit seinen *Sphären der Gerechtigkeit* eine eigene Theorie der Gerechtigkeit in Abgrenzung von John Rawls vorgelegt hat.¹² Wie Brian Barry am Ende einer Besprechung von Michael Walzers Gerechtigkeitstheorie m.E. treffend darlegt,¹³ besteht der eigentliche Unterschied zwischen Michael Walzer und John Rawls weniger in ihren inhaltlichen Gerechtigkeitsskriterien, sondern vielmehr in ihrer jeweiligen wissenschaftlichen Methode. John Rawls erhebt als ein typischer Vertreter der klassischen politischen Philosophie für seine Theorie der Gerechtigkeit einen *universalen Geltungsanspruch* gegenüber jedermann. Dieser Anspruch schlägt sich in den beiden von ihm unter dem Schleier der Unwissenheit abgeleiteten Verteilungsgrundsätzen nieder. Der Kontext seiner Theorie ist die Menschheit als ganze, insofern jeder Mensch als Person ein vernunftbegabtes Wesen und ein sittliches Subjekt ist mit der Fähigkeit, den moralischen Beurteilungsstandpunkt einzunehmen. Michael Walzer beharrt dagegen auf seiner kommunitaristischen Grundthese, dass Gerechtigkeitsskriterien sich immer nur innerhalb einer konkreten Gemeinschaft entwickeln lassen und für diese und nur für diese Geltung haben und deshalb nur einen *partikularistischen Geltungsanspruch* erheben können. In einer gerechten Gesellschaft werden die Güter folglich gerecht, d.h. sittlich richtig verteilt gemäß den in ihr herrschenden Überzeugungen. Der Kontext der Gerechtigkeit ist die jeweilige Gemeinschaft.

Ein interessanter Vermittlungsversuch zwischen der universalen Sicht der Liberalen und der partikularistischen Sicht der Kommunitaristen stammt von dem Philosophen Rainer Forst. Er hat die Debatte zwischen John Rawls und seinen kommunitaristischen Kritikern auf die kurze und griffige Formel gebracht: Ist der Liberalismus *kontextvergessen*, so ist der Kommunitarismus dagegen *kontextversessen*. Mit seiner Dissertation bei Jürgen Habermas hat er aber zugleich eine eigene Theorie der Gerechtigkeit mit vier verschiedenen *Kontexten der Ge-*

10 Vgl. J. Rawls, *Theorie der Gerechtigkeit*.

11 Vgl. Rawls, John, *Die Idee des politischen Liberalismus*. Aufsätze 1978 -1989. Hrsg. v. W. Hirsch, Frankfurt 1992; ders., *Politischer Liberalismus* [= *Political Liberalism*, New York 1993], Frankfurt 1998.

12 Vgl. Walzer, Michael, *Sphären der Gerechtigkeit*. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit [= *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York, 1983], Frankfurt 1994.

13 Vgl. Barry, Brian, *Social Criticism and Political Philosophy* [zuerst veröffentlicht in: *Philosophy & Public Affairs* 19 (1990) 360-373], in: *Liberty and Justice Essays in Political Theorie* 2, Oxford 1991, 9-22.

rechtigkeit vorgelegt, in der ein Mensch lebt: Als ethische Person gehört er einer Identifikations- und Wertegemeinschaft an, als rechtliche Person einer Rechtsgemeinschaft, als Staatsbürger der politischen Gemeinschaft des Staates, und als moralische Person lebt er im Kontext der gesamten Menschheit, der alle Menschen miteinander verbindet.¹⁴ Jeder Kontext stellt seine eigenen Ansprüche an seine jeweiligen Mitglieder. Je weiter der Kontext gefasst ist, um so allgemeiner werden die Ansprüche formuliert. Damit wird die universale Sicht (= Kontext der Menschheit) mit der partikularistischen Sicht (Kontext der Werte-, der Rechtsgemeinschaft und der politischen Gemeinschaft) sinnvoll verbunden.

III. Partikuläre Gerechtigkeitsprinzipien bei John Rawls und Michael Walzer

John Rawls hat in seiner Theorie der Gerechtigkeit zwei basale partikuläre Gerechtigkeitsgrundsätze ausgearbeitet, welche die Menschen im Urzustand – also unter der Bedingung der Einhaltung der formalen Gerechtigkeit – als rationale und moralische Personen seiner Meinung nach einhellig wählen würden. Diese Grundsätze werden mithin hypothetisch im Kontext der gesamten Menschheit entwickelt.

(1) Der erste partikuläre und klassisch liberale Gerechtigkeitsgrundsatz von John Rawls verlangt eine egalitäre Verteilung von bestimmten bürgerlichen Grundfreiheiten, auf die ein jeder Mensch als Person gleichermaßen einen Anspruch erheben darf.

(2) Der zweite partikuläre Gerechtigkeitsgrundsatz verbindet das Prinzip der fairen Chancengleichheit mit dem sogenannten Differenzprinzip um das Ausmaß von Ungleichheiten bei der Verteilung von Gütern in der Gemeinschaft zu begrenzen. Ungleichheiten müssen sich demnach zum größtmöglichen Vorteil der am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitglieder auswirken.

Die Modellkonstruktion des Urzustandes, die dort einen hypothetischen Konsens erfährt, wird neuerdings eingebettet von John Rawls in das liberale Ideal einer wohlgeordneten Gesellschaft, die wie eine vollkommen gerechte Gesellschaft im angestrebten Idealfall aussieht. Diese wohlgeordnete Gesellschaft soll unter günstigen Bedingungen durch den faktischen übergreifenden Konsens einer real existierenden und pluralistischen Gesellschaft in einem hinreichenden Maße verwirklicht werden. Am Ende steht bei John Rawls die begründete Konsenserwartung für eine liberale Konzeption eines mit demokratischer Legitimität ausgestatteten Verfassungsstaates, der sogar in der Lage ist, einen Konsistenz-, Praxis- und Stabilitätstest zu bestehen. John Rawls will dadurch einen gangbaren Weg für alle menschlichen Gesellschaften auf der Erde aufzeigen, wie seine theoretischen Überlegungen zur Gerechtigkeit in die Praxis umgesetzt werden

14 Vgl. Forst, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit*. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt 1994.

könnten. Er geht damit von dem Kontext der gesamten Menschheit über zu dem Kontext einer konkreten politischen Gemeinschaft und einer konkreten Rechtsgemeinschaft.

Allerdings macht John Rawls eine ganz wichtige Einschränkung: Seine Theorie der Gerechtigkeit begreift er nicht als eine umfassende Morallehre, sondern als eine politische Theorie der Gerechtigkeit für eine Grundstruktur eines modernen demokratischen Verfassungsstaates, die als eine politische Konsenstheorie gleichsam den moralischen Grundkonsens verschiedener Morallehren einer pluralistischen Gesellschaft widerspiegelt. Antworten auf konkrete Fragen der aktuellen Gesellschaftspolitik enthält seine Theorie der Gerechtigkeit nicht und das soll sie auch nicht enthalten.

Gegenüber diesem doch ziemlich stringenten und systematischen Ansatz von John Rawls nimmt sich die einzige universale Verteilungsregel des Kommunitaristen Michael Walzer viel bescheidener aus: Jedes Gut soll nach den Geltungskriterien seiner eigenen Sphäre in einer Gesellschaft zugeteilt werden. In der gerechten Gesellschaft herrscht eine komplexe Gleichheit.¹⁵ Komplexe Gleichheit fördert

„verwickelte Lebenspläne, in denen das Selbst des Menschen sich in die Sphären teilt und gleichzeitig als liebevoller Elternteil, ausgebildeter Arbeiter, engagierter Bürger, fähiger Student, scharfsinniger Kritiker, gläubiges Mitglied einer Kirchengemeinde und als hilfsbereiter Nachbar auftritt.“¹⁶

Sein Buch *Sphären der Gerechtigkeit* endet mit dem Satz:

„Wechselseitiger Respekt und eine allseitige Selbstachtung sind je einzeln die großen Stärken von komplexer Gleichheit – gemeinsam ermöglichen sie ihren dauerhaften Fortbestand.“¹⁷

Die ideale gerechte Gesellschaft von Michael Walzer ist wahrscheinlich phänomenologisch kaum zu unterscheiden von der idealen liberalen Gesellschaft eines John Rawls. M.E. läuft die Umsetzung der komplexen Gleichheit im Großen und Ganzen auf die Verwirklichung des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes von John Rawls hinaus.

IV. Der Zusammenhang mit der Debatte um eine teleologische oder eine deontologische Normenbegründung

In der moralphilosophischen Diskussion wird diese Auseinandersetzung zwischen Kommunitaristen und Liberalen nun interessanterweise mit der Debatte um eine

15 Vgl. M. Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, bes. Kapitel 1, 26-64, und Kapitel 13, 440-452.

16 M. Walzer, *Lokale Kritik – globale Standards* 58.

17 M. Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit* 452.

teleologische oder deontologische Argumentation in der normativen Ethik in Zusammenhang gebracht. Ansatzpunkt ist der Anspruch von John Rawls, eine deontologische Theorie vorgelegt zu haben, da seine Theorie der Gerechtigkeit den Vorrang des Gerechten (= des sittlich Richtigen), bestimmt anhand der formalen Gerechtigkeit und der beiden basalen partikulären Gerechtigkeitsgrundsätze, vor dem Guten behauptet, während gemäß der teleologischen Ethik die Gerechtigkeit einer Handlung (= ihre sittliche Richtigkeit) die Maximierung des Guten (= der sogenannten nicht-sittlichen Selbstwerte) verlange und mithin den Vorrang des Guten und der Werte vor dem Gerechten (= dem sittlich Richtigen) behaupten müsse. Die Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls will demgegenüber der Verwirklichung des Guten in einem individuellen Lebensplan, d.h. der Realisierung von bestimmten persönlichen Werten in der Lebenswelt einer Person, durch die Gerechtigkeitsprinzipien eine äußere Grenze ziehen. Diese Grenze zu achten, wird kategorisch von jedermann gefordert.

Die Kommunitaristen erscheinen demgegenüber als Anhänger einer teleologischen Ethik, wenn sie als das Ziel einer gerechten Gesellschaft das gemeinsame gute Leben angeben. Mithin würden sie eine Priorität des Guten und der Werte vor dem Gerechten (= dem sittlich Richtigen) propagieren. Folglich stehen auf der einen Seite die liberal-deontologischen Gerechtigkeitstheorien mit ihrem universalen Anspruch, und auf der anderen Seite stehen die kommunitaristischen und teleologisch konzipierten Gerechtigkeitstheorien als partikularistische Ethiken einer jeweiligen Gemeinschaft.

Bisher habe ich mich in der Kontroverse zwischen Teleologen und Deontologen stets für einen überzeugten teleologischen Ethiker gehalten, sollte aber die vorgelegte Interpretation richtig sein, so muss ich unverzüglich das Lager wechseln. Denn selbstverständlich lässt sich vom Standpunkt der Moral aus betrachtet ohne basale Gerechtigkeitskriterien, die als eine notwendige Bedingung für die Errichtung einer gerechten Wohlfahrtsgesellschaft fungieren, eine normativ-ethische Theorie mit universalem Anspruch nicht aufrechterhalten. Wenn dieser – in meinen Augen ursprüngliche teleologische – Ansatz nunmehr als eine ‚deontologische‘ Theorie der Gerechtigkeit verstanden wird, dann muss ich mich bei dieser neuen Sprachregelung zu den ‚Deontologen‘ zählen lassen. In den folgenden Ausführungen orientiere ich mich daher an diesem neuen Sprachgebrauch, bei dem ‚deontologisch‘ nicht mehr in irgendeinem Gegensatz zu ‚teleologisch‘ steht, sondern einfach sich ergänzende Argumentationstypen meint.

Diese deontologisch begriffene Gerechtigkeit – wie sie zum Teil in der Literatur genannt wird¹⁸ oder – wie man auch sagen könnte – das deontologische Minimum, das kategorisch und universal von John Rawls und anderen Liberalen gefordert wird, findet seinen Ausdruck in dem übergreifenden intuitiven Gedanken liberaler Gerechtigkeitstheorien: Ein System fairer Kooperation zwischen freien und gleichen Personen zum gegenseitigen Vorteil zu entwickeln, an das

18 Vgl. Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt 1991, 70ff.

sich jedes Gesellschaftsmitglied ausnahmslos zu halten hat. Dieser gemeinsame in einer Verfassung grundlegende Rahmen soll eine Vielzahl von möglichen Lebensentwürfen garantieren. Denn im Gegensatz zur Annahme des Aristoteles gibt es sicher nicht nur eine oder zwei mögliche Arten, gut zu leben.¹⁹ Der deontologische Charakter der Gerechtigkeitstheorien kennzeichnet mithin die gegenüber der reinen formalen Gerechtigkeit durch weitere explizite partikuläre Gerechtigkeitsnormen *erweiterten notwendigen Bedingungen* zur Gestaltung einer gerechten Rahmenordnung der Gesellschaft, durch welche die Voraussetzungen für die allgemeine Wohlfahrt der Gesellschaftsmitglieder gelegt werden. Konkrete rechtlich-politische Normen und konkrete Bestimmungen sozialer Gerechtigkeit zur Verwirklichung von mehr inhaltlicher Gerechtigkeit bedürfen dagegen weiterhin einer teleologischen Begründung, da sie abhängig sind von den individuellen Wertvorstellungen der Gesellschaftsmitglieder.

V. Die Prinzipien der juristischen und der sozialen und ökonomischen Gerechtigkeit

Zur Klassifizierung weiterer traditioneller partikulärer Prinzipien der Gerechtigkeit, die eine sogenannte deontologische Theorie der Gerechtigkeit in ihrem deontologischen Minimum noch miteinschließen kann, können wir zunächst wie der auf das fünfte Buch der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles zurückgreifen.²⁰ Aristoteles bringt die für eine systematische Untersuchung der inhaltlichen Gerechtigkeit grundlegende Unterscheidung zwischen zwei Hauptarten: nämlich zwischen einer *ausgleichenden* oder *retributiven* Gerechtigkeit, und einer *verteilenden* oder *distributiven* Gerechtigkeit. Richard M. Hare hat diese Unterscheidung erweitert zu der weitergreifenden Klassifizierung zwischen einer juristischen oder quasi-juristischen Gerechtigkeit auf der einen Seite und der sozialen oder ökonomischen Gerechtigkeit auf der anderen Seite. Die retributive Gerechtigkeit des Aristoteles ist dann ein Repräsentant der ersten und die distributive Gerechtigkeit des Aristoteles ein Repräsentant der zweiten Art inhaltlicher Gerechtigkeit bei Richard M. Hare.²¹

Die juristische Gerechtigkeit betrifft das gerechte Urteil eines Richters und anderer ähnlicher Autoritäten welche für die Einhaltung der Rechtsordnung Sorge tragen, und die ökonomische und soziale Gerechtigkeit betreffen die gerechte Verteilung der verschiedenen Güter und Lasten, die aus der Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft erwachsen. Eine deontologische Gerechtigkeitsnorm erster Art ist zum Beispiel die Norm, dass *gerechte, d.h. sittlich richtige* Gesetze,

19 Vgl. J. Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, Artikel 4: Gerechtigkeit als Fairneß, 255-292.

20 Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik 203-230.

21 Vgl. R. M. Hare, Moralisches Denken 225-233.

Verträge und sonstige Vereinbarungen von jedermann einzuhalten sind. Diese deontologische Gerechtigkeitsnorm zielt auf das Effektivitätsproblem einer jeden politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Ordnung. Eine Ordnung, an die sich faktisch niemand hält, oder welche sogenannte Trittbrettfahrer erlaubt, ist entweder nicht funktionsfähig oder nur erheblich eingeschränkt funktionsfähig. Die Verwirklichung einer stabilen Wirtschafts- und Sozialordnung verlangt die ausnahmslose und in diesem Sinne ‚deontologische‘ Auslegung der juristischen Gerechtigkeit als eine notwendige Bedingung für eine gerechte Gesellschaft. Ein anderes Beispiel für die juristische Gerechtigkeit ist die klassische Tauschgerechtigkeit, welche bezüglich der Wirtschaftsordnung einen Ausgleich von Leistung und Gegenleistung auf allen Märkten verlangt. Die Verwirklichung einer funktionsfähigen und gerechten Marktgesellschaft ist ohne Tauschgerechtigkeit nicht möglich. Das gerechte Urteil über den gerechten Preis auf einem Markt bestimmt sich ausnahmslos anhand des in diesem Sinne deontologischen Kriteriums der Tauschgerechtigkeit.

Bei der sozialen oder ökonomischen Gerechtigkeit liegen die Dinge nunmehr sehr viel schwieriger, insofern verschiedene mögliche basale Prinzipien ökonomischer und sozialer Art für die Verteilung der verschiedenen Rechte, Güter und Lasten sich anbieten. Dies hat Aristoteles auch in seiner Nikomachischen Ethik klar dargelegt. Eine liberal-deontologische Theorie der Gerechtigkeit vermag bezüglich der sozialen und ökonomischen Gerechtigkeit zum einen etwas für die politische Rahmenordnung des Staates zu leisten. Gefordert wird in allen liberalen Gerechtigkeitstheorien der demokratische Rechtsstaat, der ausgehend von dem Faktum einer pluralistischen Gesellschaft auf einer politischen Verfassung beruht, der per Minimalkonsens alle Staatsbürger zustimmen können. Politische Rechte werden in einer Verfassung prinzipiell allen Bürgern gleich zugeteilt. In weltweiter Perspektive ist dieser ideale liberale Staat jedoch noch nicht in vielen Staaten verwirklicht. Zum anderen liefern die Theorien der Gerechtigkeit einen gewissen Beitrag für die rudimentäre Errichtung einer wirtschaftlichen und sozialen Rahmenordnung innerhalb der politischen Gemeinschaft eines demokratischen Rechtsstaates. An dieser Stelle lassen sich nun aber verschiedene Varianten einer liberal-deontologischen Theorie der Gerechtigkeit ausmachen.

(1) Orthodoxe Liberale wie Robert Nozick stehen mit ihrer Forderung nach einem Minimalstaat,²² der sich auf den Rechtsschutz für die Staatsbürger beschränkt, in der Tradition eines Paläoliberalismus,²³ wie ihn Wilhelm von

22 Vgl. Nozick, Robert, Anarchie, Staat und Utopie, München 1976; und ders., Philosophical Explanations, Oxford 1981.

23 Der Ausdruck ‚Paläoliberalismus‘ stammt von dem ordoliberalen Nationalökonom Alexander Rüstow. Vgl. Rüstow, Alexander, Paläoliberalismus, Kollektivismus und Neoliberalismus in der Wirtschafts- und Sozialordnung, in: Forster, Karl (Hg.), Christentum und Liberalismus (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern 13), München 1960, 149-178; und ders. Rüstow, Alexander, Paläoliberalismus,

Humboldt²⁴ oder Immanuel Kant in Deutschland offensichtlich vertreten haben. Der Staat ist allein Rechtsschutzstaat, aber kein Wohlfahrtsstaat. Ihre deontologische Gerechtigkeitsnorm verbietet bezüglich der ökonomischen Gerechtigkeit mehr oder weniger ausnahmslos jeden staatlichen Eingriff, um ein Existenzminimum der Gesellschaftsmitglieder zu sichern oder eine Einkommensumverteilung zugunsten ärmerer Gesellschaftsmitglieder vorzunehmen. Die Zuteilung von Produktionsfaktoren und Konsumgütern erfolgt ausschließlich über die jeweiligen Märkte durch die monetäre Zahlungsbereitschaft der Nachfrager.

Die soziale Gerechtigkeit wird zu einer ausschließlichen Liebespflicht, zu welcher die deontologische Gerechtigkeitstheorie als eine politische Theorie für eine Gemeinschaft nur schweigen kann. Ob die orthodox liberale Position mit der formalen Gerechtigkeit in Übereinstimmung zu bringen ist, darf mit guten Gründen bezweifelt werden. Von einem unparteiischen Standpunkt aus, der das Wohl aller Menschen gleichermaßen berücksichtigt, ist es wohl nicht zulässig und kaum gerecht zu nennen, von Staats wegen einen Teil der Gesellschaftsmitglieder im Extremfall verhungern und sterben zu lassen. Rainer Forst hat darauf aufmerksam gemacht, dass im Kontext der politischen Gemeinschaft die Staatsbürger füreinander Verantwortung tragen, dass jeder ein Leben in Gleichberechtigung und *ohne Scham* führen kann. Scham kann erstens verursacht werden durch soziale oder rechtliche Exklusion, vor welcher der Rechtsstaat schützt, und zweitens durch die Exklusion durch Armut, die allein durch einen Wohlfahrtsstaat, der ein allgemeines Sicherungsversprechen für alle Staatsbürger abgibt, zu vermeiden ist.²⁵

(2) Eine zweite Variante von liberal-deontologischen Gerechtigkeitstheorien bilden die ökonomischen Gerechtigkeitstheorien. Die amerikanischen Ökonomen James M. Buchanan und Geoffrey Brennan befürworten zwar die Erweiterung des Minimalstaates zu einem Leistungsstaat, der über eine Steuerfinanzierung bestimmte öffentliche Güter entsprechend der Präferenzen der Gesellschaftsmitglieder zur Verfügung stellt, sie wünschen aber explizit keinen Umverteilungsstaat.²⁶ Gefordert werden für die Wirtschafts- und Sozialordnung eines

Kommunismus und Neoliberalismus, in: Greiß, F./Meyer, F.W. (Hg.), *Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur*, Festgabe für A. Müller-Armack, Berlin 1961, 61-71.

24 In seiner im Jahr 1792 verfassten Schrift über die Grenzen der Staatstätigkeit befürwortet Wilhelm v. Humboldt einen reinen Rechtsschutzstaat und lehnt den Aufbau eines Wohlfahrtsstaates kategorisch ab: „der Staat enthalte sich aller Sorgfalt für den positiven Wohlstand der Bürger, und gehe keinen Schritt weiter, als zu ihrer Sicherstellung gegen sich selbst, und gegen auswärtige Feinde notwendig ist; zu keinem andren Endzwecke beschränke er ihre Freiheit“ (Wilhelm von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* [1792], in: ders., *Gesammelte Schriften* 1 (Ak. Ausgabe), Berlin 1903 [Nachdruck 1968], 97-254, 129).

25 Vgl. R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit* 432f.

26 Vgl. Buchanan, James M., *Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan*, Tübingen 1984; Brennan, Geoffrey/Buchanan, James M., *Besteuerung und Staatsgewalt*.

Staates lediglich, die sich bietenden Möglichkeiten zu einem Übergang zu einer pareto-superioren Situation zu nutzen.²⁷ Dies könnte theoretisch durch eine sogenannte konstitutionelle Revolution, d.h. einer Neufassung der verfassungsmäßig festgeschriebenen Wirtschafts- und Sozialordnung, erfolgen. Sind derartige Verbesserungen, die mindestens ein Gesellschaftsmitglied besser stellen ohne ein anderes Mitglied schlechter zu stellen, nicht möglich, ist der Status quo als pareto-optimal anzusehen, und es gibt für James M. Buchanan kein Potential für eine konstitutionelle Revolution, die per allgemeinen Konsens beschlossen werden könnte.

James M. Buchanan und sein Kollege Geoffrey Brennan klammern in ihrem Konzept die Frage der Verteilungsgerechtigkeit von vornherein aus. In einer gerechten Gesellschaft darf es ihrer Meinung nach höchstens freiwillige Umverteilungen von reichen zu armen Gesellschaftsmitgliedern geben. Brian Barry bemerkt dazu in einer Rezension treffend, dass nach dieser Logik der Schah von Persien oder General Somoza, die im Status quo ganz legal Teile des Sozialproduktes in ihre eigenen Taschen wirtschafteten, ein Recht gehabt hätten, auf einen solchen gesellschaftlichen Übergang zu bestehen, der sie zumindest nicht schlechter stellt.²⁸ Insofern liefert eine liberal-deontologische Theorie der Gerechtigkeit, die ausnahmslos auf einen pareto-superioren gesellschaftlichen Übergang beharrt, m.E. gleichfalls keine angemessene und gerechte Lösung für die Frage nach sozialer und ökonomischer Gerechtigkeit.

(3) Es bleibt eine dritte Variante liberaler Gerechtigkeitstheorien. So vermutet Richard M. Hare, dass die Prinzipien sozialer und ökonomischer Gerechtigkeit, die ein unparteiischer wohlwollender kritischer Denker auswählen würde, gemäßigt egalitär sein würden.²⁹ Dies trifft m.E. im Ergebnis für das Differenzprinzip von John Rawls ebenso zu wie für die Konzeption der sozialen Marktwirtschaft durch den Ordoliberalismus in der Bundesrepublik Deutschland

Analytische Grundlagen einer Finanzverfassung (= *The Power to Tax*, 1980), Hamburg 1988; und dies., *Die Begründung von Regeln. Konstitutionelle politische Ökonomie* [= *The Reason of Rules*, 1985], Tübingen 1993.

27 Ein Pareto-Optimum ist genau dann verwirklicht, wenn es nicht mehr möglich ist, ein Gesellschaftsmitglied besser zu stellen, ohne ein anderes Gesellschaftsmitglied schlechter zu stellen. Im Optimum hat die Wohlfahrt eines jeden Gesellschaftsmitgliedes bei gegebener Ausgangslage sein Maximum erreicht. Durch Tausch unter den Gesellschaftsmitgliedern kann die Wohlfahrt nicht mehr gesteigert werden. Im Optimum führt jeder Wohlfahrtsgewinn bei einem Individuum zwangsläufig zu einem Wohlfahrtsverlust bei mindestens einem anderen Individuum. Es handelt sich dann um Null-Summen-Spiele. Allerdings ergibt es für jede Ausgangsverteilung ein anderes Pareto-Optimum. Wird daher eine Einkommensumverteilung in der Gesellschaft vorgenommen, ist automatisch eine andere Situation pareto-optimal.

28 Vgl. Barry, Brian, *Review: James M. Buchanan, The Limits of Liberty*, in: *Theorie and Decision* 12 (1980) 95-106, 98.

29 Vgl. R. M. Hare, *Moralisches Denken* 229-233.

nach dem Zweiten Weltkrieg. Der Ordoliberalismus der Freiburger Schule war angetreten, um das Prinzip der Freiheit auf den Märkten mit dem Prinzip des sozialen Ausgleichs zu verbinden.³⁰

Mehr als diese normative Vorgabe kann eine liberal-deontologische Theorie der Gerechtigkeit für die Fragen der Gesellschaftsordnung eigentlich auch gar nicht leisten. Sämtliche weiterführenden Fragen der konkreten Ausgestaltung der Wirtschafts- und Sozialordnung sind Teil der inhaltlichen Gerechtigkeit, die im Rahmen einer *teleologischen Argumentation* hinreichend zu bestimmen ist und dafür expliziter normativer und empirischer Prämissen bedarf, die allein eine Politik, eine Sozial-, eine Wirtschaftswissenschaft und andere relevanten Wissenschaften zu liefern vermögen. Aber das, was eine liberal-deontologische Theorie zu leisten vermag, hat mit Nachdruck John Rawls mit seiner Theorie der Gerechtigkeit gezeigt, und dieser Leistungsnachweis ist in systematischer Hinsicht m.E. bedeutend mehr als eine kommunitaristische Gerechtigkeitstheorie von Michael Walzer zu leisten im Stande ist.

VI. Einige Schlussfolgerungen

(1) Für die Debatte zwischen teleologischer und deontologischer Ethik bleibt nochmals anzumerken, dass in diesem Verständnis des Wortpaares ‚deontologisch‘ und ‚teleologisch‘, wie es in der Auseinandersetzung um liberale und kommunitaristische Gerechtigkeitstheorien angewandt wird, keinen kontradiktorischen oder konträren Gegensatz meint, sondern es sich um ergänzende Argumentationstypen handelt. Die deontologische Argumentation liefert in einem ersten Schritt die *notwendigen* Bedingungen für die Bestimmung der Grundstruktur einer gerechten, d.h. sittlich richtigen Ordnung von Staat und Wirtschaft, die teleologische Argumentation liefert in einem zweiten Schritt die *hinreichenden* Bedingungen für die konkrete Bestimmung und Realisierung der gerechten Staats-, Wirtschafts- und Sozialordnung. Bisher war nur kein Vertreter einer teleologischen Normierungstheorie auf die glänzende Idee gekommen, die notwendigen Bedingungen für die Bestimmung einer sittlich richtigen Ordnung oder einer sittlich richtigen Handlung ‚deontologische‘ Normen zu nennen. Klassische deontologische Argumentationsfiguren wie *unerlaubt, weil unberechtigt* oder *unerlaubt, weil naturwidrig* finden sich bei den neueren deontologischen Theorien der Gerechtigkeit dagegen überhaupt nicht. Mit anderen Worten heißt dies: Aus der Sicht einer teleologischen Ethik argumentieren die neueren Vertreter einer ‚deontologischen‘ Theorie der Gerechtigkeit gerade nicht klassisch deontolo-

30 Zum Ordoliberalismus vgl. z. B. Grosseckler, Heinz, Die Wirtschaftsordnung als Gestaltungsaufgabe. Entstehungsgeschichte und Entwicklungsperspektiven des Ordoliberalismus nach 50 Jahren Sozialer Marktwirtschaft, Münster 1997.

gisch, sondern ganz im Gegenteil klassisch teleologisch. Deshalb verstehe ich mich bezüglich der normativen Ethik weiterhin als einen teleologischen Ethiker.

(2) Die häufiger geäußerte Forderung nach der Berücksichtigung der sozialen Gerechtigkeit im Gesellschaftsleben ist einerseits als eine notwendige Bedingung für jede gerechte Wirtschafts- und Sozialordnung sicherlich berechtigt – soweit damit lediglich ein universales Prinzip der unparteiischen Wohlfahrtsförderung gemeint ist –, andererseits sagt diese Forderung für sich genommen noch nichts über die konkreten Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit aus, die auf der Ebene eines kritischen Denkens von der politischen Gemeinschaft unter Beachtung des Prinzips der Unparteilichkeit zum Wohle aller Gesellschaftsmitglieder ausgewählt würden. Es spricht aber einiges für gemäßigt egalitäre Prinzipien bei der Verteilung von Gütern und Lasten.

(3) Ein Kritikpunkt an beiden Versionen einer Gerechtigkeitstheorie – an der liberal-deontologischen wie auch an der kommunitaristischen – bleibt der normativ-ethische und metaethische Relativismus beider Ansätze. Denn für die hinreichende Bestimmung einer gerechten Gesellschaft verzichten sowohl John Rawls als auch Michael Walzer auf universale Geltungsansprüche. Dies ist von der Position der Katholischen Moraltheologie und Katholischen Soziallehre mit Verweis auf das Naturrecht als Vernunftrecht natürlich abzulehnen. Sittliche und rechtliche Normen jeder Art unterliegen der Universalisierungsregel und sind Sache der Vernunft und bedürfen einer rationalen Argumentation, die für jedermann prinzipiell einsichtig zu sein hat und nicht nur für Menschen einer bestimmten Identifikations- und Wertegemeinschaft. Sämtliche Fragen der inhaltlichen Gerechtigkeit, gleich auf welcher Stufe der Konkretisierung, sind Fragen, die grundsätzlich im Kontext der Menschheit als ganze, zu erörtern sind, und nicht nur im Kontext einer bestimmten religiösen, ethnischen oder sozialen Gemeinschaft zu lösen sind.

(4) Zum Schluss noch eines: Wenn man die neueren Theorien der Gerechtigkeit mit der Tradition der Katholischen Soziallehre vergleicht und somit zumindest hypothetisch der Forderung des Kommunitaristen Alasdair MacIntyre nachkommt, sich auf die jeweils eigene Tradition zu besinnen und den eigenen traditionellen Argumentationsrahmen nicht zu verlassen,³¹ lässt sich m.E. sehr einfach der Nachweis führen, dass die Katholische Soziallehre mit der Theorie des Solidarismus, grundgelegt von den Jesuiten Heinrich Pesch, Gustav Gundlach, Oswald von Nell-Breuning und mit wichtigen Vorarbeiten des Moraltheologen Victor Cathrein SJ und anderer, gleichfalls eine Gerechtigkeitstheorie

31 Vgl. z.B. MacIntyre, Alasdair, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart [= After Virtue. A Study in Moral Theory, Notre Dame Indiana 1981, ²1984], Frankfurt 1995; sowie ders., Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition [being Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh in 1988], Notre Dame Indiana 1990; und ders., Whose Justice? Which Rationality?, Notre Dame Indiana 1988.

entwickelt hat, die man liberal-deontologisch nennen könnte. Die solidarische und damit gerechte Gesellschaft gemäß der in dem Mainstream der Katholischen Soziallehre fortentwickelten Theorie des Solidarismus ist diejenige Gesellschaft, in welcher die politische Gemeinschaft des demokratischen Rechtsstaates, durch die Verwirklichung des Gemeinwohls als Dienstwert die Voraussetzungen dafür schafft, dass die einzelne Person inmitten der subsidiär gegliederten Gesellschaft ihr Wohl selbständig zu verwirklichen vermag. Das Gemeinwohl umfasst dabei alle Institutionen des Rechtsschutz- und des Wohlfahrtsstaates. Dies ist gleichsam das ‚deontologische Minimum‘ für eine gerechte Gesellschaft, das in einer teleologischen Argumentation weiter entfaltet werden muss. Mit Verweis auf das teleologisch interpretierte Ganzheitsprinzip der Katholischen Soziallehre werden zudem sämtliche liberal-deontologischen Gerechtigkeitstheorien orthodoxer und paläoliberaler Prägung abgelehnt, die dem Staat ein ausnahmsloses Eingriffsverbot in eine ‚natürliche‘ Ordnung der Wirtschaft erteilen. Die Gestaltung der Wirtschafts- und Sozialordnung wird in der Katholischen Soziallehre als eine positive Aufgabe der teleologisch ausgerichteten Ordnungspolitik des Staates begriffen.