

„Gerechtigkeit“ Moraltheologische Erwägungen zu einem strapazierten Begriff

VON PHILIPP SCHMITZ S.J.

Es fällt auf, daß viele Zeitgenossen von Fragen bewegt werden, die man „Fragen der Gerechtigkeit“ nennen kann. Sie lassen sich anrühren von Menschen, die Hunger leiden, unterernährt sind, Krankheiten aller Art haben, daraufhin in einen Kreislauf von Resignation, Arbeitslosigkeit und Armut verfallen. Sie werden betroffen durch Probleme der Dritten Welt, der Not von Asylanten und Ausländern, durch die Gewalt von Terroristen und das sinnlose Leid ihrer Opfer. Sie machen sich Gedanken um den gerechten Umgang mit Gruppen, denen gegenüber sie eine besondere Verantwortung spüren: Juden, Gastarbeiter, Kindern, Frauen, Gerechtigkeit hat in allen Grundwertkatalogen ihren Platz.

Die zeitgenössische ethische Diskussion hält mit dem gewachsenen Interesse an Gerechtigkeit nicht Schritt. Es gibt zwar Versuche, das, was die katholische Soziallehre über diesen Begriff zu sagen wußte, wieder in Erinnerung zu rufen und von neuen Fragestellungen her zu interpretieren¹, aber die von Ökonomen und Sozialwissenschaftlern vorangetriebene Reflexion bleibt für die Ethik und Moraltheologie ertraglos. Umgekehrt halten sich die sogenannten grundsätzlichen Erwägungen von Ethikern und Moraltheologen in vornehmer Distanz zu den Ergebnissen der Soziallehre. Hinter den Gitterstäben ihrer Methodenfestlegungen wiederholen diese gebetsmühlenartig die Ansicht, Gerechtigkeit – wie übrigens auch alle anderen ethischen Begriffe – diene nur zur Bezeichnung der Handlungsprinzipien, die das sittlich Richtige bestimmen². Obwohl das theologische Thema „Glaube und Gerechtigkeit“ den konkreten sozialen Fragestellungen näher ist, bleibt auch darin die Konturierung des Begriffes „Gerechtigkeit“ schwach. Es ist die kuriose Situation entstanden, daß ein Begriff, der in aller Munde ist, unklar bleibt. Mit einer solchen Tatsache sollte man sich aber nicht abfinden.

Unsere Sprache ist in bezug auf den Begriff Gerechtigkeit allerdings äußerst vieldeutig³. In Wörterbüchern findet sich zunächst die eher un-

¹ Das geschieht vor allem bei der Diskussion um den Hirtenbrief der katholischen Kirche der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“, siehe „Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft“. Der Hirtenbrief ... Aus deutscher Sicht kommentiert von *Fr. Hengsbach*, Freiburg 1987, 261–283; *D. Hollenbach*, Modern Catholic Teachings Concerning Justice, in: J. C. Haughey (ed), *The Faith That Does Justice*, New York 1977, 207–231.

² Z. B. *B. D. Witschen*, Das Prinzip der Gerechtigkeit – ein deontologisches Prinzip? – in: *ThGl* 75 (1985) 248–269.

³ Um Sprache – um eine Nominaldefinition, nicht eine Realdefinition von Gerechtigkeit – geht es selbstverständlich zuerst, vgl. *D. Witschen*, „Gerechtigkeit“ als universales und partikuläres Tugendwort, in: *ThGl* 77 (1987) 36–62, 36–45.

spezifische Bedeutung, die in solchen Zusammensetzungen – wie mundgerecht, kunstgerecht, altersgerecht, Sachgerechtigkeit, Systemgerechtigkeit, Verfahrensgerechtigkeit vorkommt. Das, was da gemeint ist – materiale Richtigkeit – ist aber nicht das vordringlichste Thema des Ethikers.

Weiterhin wird Gerechtigkeit als der fundamentale Sinn des Rechts, der Menschenrechte und Rechtsordnungen bezeichnet. Das Recht wiederum ist – sagen die Juristen in Anschluß an G. Radbruch – „die Wirklichkeit, die den Sinn hat, der Gerechtigkeit zu dienen“⁴. So interessant diese Verhältnisbestimmung zwischen Recht und Gerechtigkeit ist, sie ist auch nicht das primäre Thema des Ethikers.

Gerechtigkeit ist aber auch das normative Prinzip des Zusammenlebens der Menschen. Sie ist der fundamentale, aber immer vom Menschen durch Tat oder Unterlassen beeinflussbare Maßstab der politisch-sozialen Welt, der gesellschaftlichen Institutionen von Ehe und Familie, der Systeme der Wirtschaft, des Bildungswesens und des Staates. Sie ist das Kriterium, durch das dieser Bereich des Sozialen an der Idee des Guten gemessen wird. Das kann unser Thema sein. Wir werden als erstes einen Eindruck zu gewinnen suchen, wie die katholische Soziallehre es im Lauf ihrer Geschichte angestellt hat, Staat, Gesellschaft und Welt mit Hilfe des Gerechtigkeitsbegriffes der Idee des sittlich Guten zu unterwerfen (I). Daß mit Hilfe einer so verstandenen Gerechtigkeit auch im gegenwärtigen Sprachgebrauch noch die Möglichkeit besteht, das sittlich Gute – sowohl im objektiven wie im subjektiven Sinn – inhaltlich zu benennen, das soll daran anschließend dargelegt werden (II). Auf dem damit gezeichneten Horizont ist es dann auch möglich, die für die ethische Methode systematische Bedeutung des Begriffes Gerechtigkeit zu begreifen (III).

I. Der überkommene Begriff „Gerechtigkeit“⁵

Der Begriff der Gerechtigkeit ist im Laufe der Zeit arg strapaziert worden. Wie jeder sittliche Begriff ist er – trotz gegenteiliger Versicherungen – in die unterschiedlichsten Systeme und Weltansichten eingefügt und standortabhängig umgedeutet worden.

1. Das Dreieck der Gerechtigkeit

Eine Gruppe derer, die sich dieses Begriffes bedient, bewegt sich im Rahmen der ältesten Definition von Gerechtigkeit: *Jedem gemäß dem ihm*

⁴ G. Radbruch, Rechtsphilosophie (Hg. E. Wolf, H. P. Schneider), Stuttgart 1973, 339.

⁵ Vgl. W. Kerber, C. Westermann, B. Spörlein, „Gerechtigkeit“, in: F. Böckle, et al., Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 17, Freiburg 1985, 5–75; J. Scharbert, A. Finkel, D. Lübrmann, H. Merkel, L. Hödl, B. Häggglund, B. Taureck, „Gerechtigkeit“, in: TRE 12 (1984) 404–448; O. Höffe, A. Hollerbach, W. Kerber, „Gerechtigkeit“ in: StL 71986, 895–906; J. R. Lucas, On Justice, Oxford 1980.

durch das Gesetz Zugeteilt⁶. Bei „Gesetz“ ist daher daran zu denken, was Sokrates darunter verstand, die soziale Urform des „agathon“ (Guten), an der der Bereich des Sozialen und soziale Handlungen gemessen werden. Für Plato ist der ideale Staat aus dem Gesetz heraus gestaltet; er realisiert sich dadurch, daß jeder der drei Stände (Philosophen-Regenten; Krieger; Bauern und Handwerker) durch die Erfüllung seiner besonderen Aufgabe zum Nutzen des Ganzen – und im Sinn der Gesetze – das Seine tut. Für Aristoteles sind die in der „Polis“ grundgelegten Gesetze die Manifestationen des Guten; sie sind beileibe nicht nur ihrer Gesetzmäßigkeit wegen zu befolgen⁷. Auch bei Thomas von Aquin⁸ leitet sich die allgemeine Gerechtigkeit *objektiv* von den Gesetzen ab und wird darum „*iustitia legalis*“ genannt. Sie orientiert sich – so kann der große Theologe des Mittelalters auch sagen – an der Vorstellung des „*bonum commune*“⁹ als universalem Wert, der die göttliche Weltordnung verkörpert. Auf diese Weise vermöge sie zur Grundnorm gemeinschaftsfähigen und gemeinschaftswürdigen Handelns zu werden. *Subjektiv* gilt die Gerechtigkeit als die Grundhaltung, mit der der Mensch sich in Freiheit vollende – im Rechtsgehorsam, in der Friedenswahrung, in der Erfüllung von Steuer- und Abgabepflicht, in der Mitverantwortung in öffentlichen Ämtern, usw.¹⁰ Unübersehbar ist, daß für Thomas von Aquin die Gerechtigkeit ebenso eingebettet ist in eine mittelalterlich-ständische Gesellschaftsordnung, wie – vom Glauben aus gesehen – in das „*corpus christianum*“.

Die katholische Soziallehre hat eine an diesen Parametern sich mes-

⁶ Vgl. B. Brülisauer, Die Idee der Gerechtigkeit, in: StPh 38 (1979) 207–226.

⁷ Dieser allgemeinen Gerechtigkeit ordnet Aristoteles die partikuläre Gerechtigkeit unter: sie ist *entweder* austeilende (distributive) *oder* ausgleichende Gerechtigkeit. Die distributive Gerechtigkeit ist das Maß, mit dem der Staat der einzelnen Person entsprechend ihrer Stellung im Ganzen Güter und Dienste zuteilt. Die ausgleichende Gerechtigkeit wirkt sich im Zivil- und Strafrecht aus. Zu den genannten beiden Formen der partikulären Gerechtigkeit fügt Aristoteles noch die kommutative Gerechtigkeit hinzu, die den Ausgleich von Leistung und Gegenleistung beim Tauschverkehr untereinander reguliert (EN 5. Buch, 1129 a 1–1138 b 22).

⁸ Vgl. J. Pieper, Das Viergespann, München 1964, 65–162.

⁹ Die herrschende, am neuzeitlichen Denkstil orientierte Meinung definiert das Gemeinwohl als einen organisatorischen und die Gesellschaft organisierenden Funktionswert: „Inbegriff alles dessen, was an Vorbedingungen oder Voraussetzungen erfüllt sein muß, damit der einzelne durch Regen seiner Kräfte sein eigenes Wohl verwirklichen kann“. Unter den Vertretern der katholischen Soziallehre gibt es jedoch eine Denkrichtung, die sich an Thomas von Aquin anlehnt und das Gemeinwohl als universalen Wert versteht, der zugleich die Vollendung und die Freiheit des einzelnen miteinschließt. Danach ist das Gemeinwohl nicht ein Funktions- sondern Eigenwert; ihm kann das Einzelwohl der Personen nicht gegenübergestellt werden, weil es in ihm enthalten ist (vgl. O. von Nell-Breuning, Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre, Wien–München–Zürich 1980, 40–50).

¹⁰ Als allgemeine Gerechtigkeit, die das Verhältnis des einzelnen zum Ganzen regelt, ist sie von der besonderen Gerechtigkeit abzugrenzen, die sich in zwei Richtungen ausdifferenziert und als Verteilungsgerechtigkeit (*iustitia distributiva*) das Verhältnis der Gemeinschaft zu ihren Mitgliedern, als Tauschgerechtigkeit (*iustitia commutativa*) das Verhältnis der Mitglieder untereinander regelt.

sende Definition lange als Basis ihrer Überlegungen akzeptiert. Für sie war der Staat (mit seiner Autorität) in einem als normativ konzipierten Naturzustand (Solidarität) das *anlogatum primarium* der Gerechtigkeit. Auch wenn sie wußte, daß er als Träger der Zwangsgewalt Folge der Sünde und so auch gegenüber untergeordneten Formen der Autorität vorläufig (Subsidiarität) sei, gewährte er, so sagte sie, durch das Gemeinwohl¹¹ (formale Kompetenz) eine Ordnung materialer Gerechtigkeit (inhaltliche Kompetenz)¹². Darzustellen seien seine – und aller sozialen Ordnungen – Strukturen in der Form eines Dreiecks: die Basislinie „*iustitia legalis*“ (Gesetzesgerechtigkeit), der linke Schenkel des Dreiecks „*iustitia distributiva*“ (Verteilungsgerechtigkeit), die einen angemessenen Anteil aller am gesellschaftlichen Reichtum (Einkommen, Vermögen, Macht) garantiere, d. h. Mindestausstattung aller Menschen mit den zum Leben notwendigen Gütern entsprechend den materiellen Grundbedürfnissen, und der andere Schenkel des Dreiecks „*iustitia commutativa*“ (Tauschgerechtigkeit), die ein Gleichgewicht von Leistung und Gegenleistung in privaten Beziehungen und Verträgen verlange.

Bei der damit skizzierten Variante des Gerechtigkeitsbegriffes handelt es sich um eine im wahrsten Sinn sittliche Vorstellung. Damit hat der zeitgenössische Beobachter seine Schwierigkeiten. Er empfindet bei weitem nicht alles, was mit dem Dreieck der „*iustitia*“ angesprochen ist, als sittlich. Institutionen, die als gerecht ausgegeben werden, sind in seiner Sicht auch Produkte von Macht- und Interessenskämpfen, oft eher zufällige Produkte des Selbstorganisationswillens der Bürger, Ausprägungen verselbständigter Rationalität und Verwaltung. Da sein Anliegen die Freiheit des einzelnen ist, hat er es leichter, Sittlichkeit nicht in Institutionen, sondern bei Personen zu sehen. Er ändert darum das Gerüst, auf dem die Gerechtigkeit steht: *Jedem das Gleiche* lautet sein Kürzel für die Gerechtigkeitsdefinition. Die Freiheit des einen, sagt er, muß mit der Freiheit des anderen in Einklang gebracht werden, und zwar nach dem Maß der Gleichheit. Gerechtigkeit soll das normative Prinzip für eine Gesellschaft sein, in der alle das ihnen zustehende Maß an Freiheit besitzen und so (gleich) behandelt werden müssen. Sicher ist die gedankliche Verbindung von Gerechtigkeit und Gleichheit nicht neu. Schon Aristoteles hat bei der „*iustitia particularis*“ die „Gleichheit“ zum zentralen Element des Gerechtigkeitsbegriffes gemacht¹³. Auch Thomas von Aquin deutet in der Behandlung der Gerechtigkeit auf die Akzente der „aequali-

¹¹ A. Gewirth, *Political Justice*, in: R. B. Brandt (ed), *Social justice*, Englewood Cliffs, N.J. 1962, 119–170, 164 definiert zwar „*political justice*“ nach dem „*common good*“, aber dieses ist nicht einfachhin vorgegeben, sondern wird jeweils neu aus funktional zu verstehenden Grundrechten zusammengesetzt.

¹² Die Zuordnung zeigt sich in der dreifachen Funktion der „*polity*“ (Ordnungsrahmen, Verfassungen, Institutionen), „*policy*“ (Inhalte, Ziele, Werte, Aufgaben), „*politics*“ (Prozeß, Kampf, Konflikt handeln).

¹³ NE 5. Buch, 1132 a 31–2.

tas“ und „aequitas“, der Billigkeit und des Ausgleichs hin¹⁴. Doch erst die Neuzeit, die einen verbindlichen sozialen Orientierungsrahmen verloren hat, erfaßt die volle sittliche Bedeutung von Gleichheit („Gleiches gleich, Ungleiches ungleich“) und deren Bedeutung für den Gerechtigkeitsbegriff¹⁵. Von der Gesetzesgerechtigkeit (*iustitia legalis*) übernimmt jetzt die Einzelgerechtigkeit (*iustitia commutativa*) die Rolle des Vorreiters. In dem (nunmehr) umgestülpten Dreieck erhält sie die Funktion der Basislinie. Der linke Schenkel des Dreiecks gibt zu erkennen, daß Strukturen und Institutionen erst entworfen werden müssen (*iustitia legalis*). Der rechte Schenkel deutet auf die auch für die Freiheit wichtige Verteilung/Beteiligung (*iustitia distributiva*).

Wo die Gesetze, die Polis, der Staat – oder auch die hegelsche Geschichte, die klassenlose Gesellschaft – das sittlich Gute als Vorgegebenheit und Orientierungsrahmen für die Gerechtigkeit – nicht mehr zur Verfügung stellen, legt man nunmehr sein ganzes Vertrauen in eine Prozedur, mit deren Hilfe man eine Gerechtigkeitsordnung – bzw. eine diese ersetzende Diskurs- und Kommunikationsgemeinschaft – zu konstruieren hofft. Als keineswegs selbstverständlich will man voraussetzen, daß es die Freiheit sei, die in Gleichheit verteilt wird. Man stellt der Freiheit Verdienst, Wohl, Interessen und andere ähnliche Kriterien voran¹⁶. Als gerecht empfindet man eine Zuteilung des Ganzen je nach Verdienst, Leistung (*jedem nach seinem Verdienst, nach seiner Leistung*), oder – soweit das mit der entsprechenden Erwartung der anderen kompatibel ist – je nach dem erwarteten Wohl (*jedem nach seinem angestrebten Wohl*), oder je nach dem Interesse (*jedem nach seinem Interesse*)¹⁷, oder je nach dem humanen Wert (*jedem nach seinem Wert*)¹⁸. Es ist auffällig, daß im Gegensatz zu der Version von Gerechtigkeit, bei der Freiheit das Zu-verteilende ist, bei diesen weiteren Formeln die Gleichheit an Bedeutung verliert. Sie wird zum Mittel, mit dessen Hilfe das jeweilige Ziel verfolgt wird. Für die Utilitaristen¹⁹, die das Soziale nach den Kriterien „Interessen“ oder „Wohl“ oder „Leistung“ oder nach allen drei konzipieren, ist

¹⁴ Thomas von Aquin, Sth II-II, qu. 57.

¹⁵ B. A. O. Williams, *The Idea of Equality*, in: P. Laslett und W. G. Runciman (eds), *Philosophy, Politics and Society*, II, Oxford, 1962; G. Vlastos, *Justice and Equality*, in: R. B. Brandt (ed) (Anm. 11) 41–43; H. A. Bedau (ed) *Justice and Equality*, Englewood Cliffs, N. J. 1971.

¹⁶ Vgl. A. Ross, *On Law and Justice*, London 1974; C. Perelman, *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, London 1963.

¹⁷ Gleichberechtigung innerhalb des demokratischen Liberalismus (*J. St. Mill*).

¹⁸ Vgl. die Definition der „social justice“ bei W. K. Frankena, *The Concept of Social Justice*, in: Brandt (ed) (Anm. 11) 1–30, 23: „Social justice is the equal (though not always similar) treatment of all persons, at least in the long run. This equal treatment must be qualified in the light of certain principles: the recognition of contribution and desert, the keeping of agreements, non-injury, non-interference, non-improvement of opportunity ... – for the goodness of peoples' lives, as well as for their equality“.

¹⁹ *J. St. Mill, Utilitarismus*, Stuttgart 1976.

die im Sinne von Gleichheit verstandene Gerechtigkeit Mittel zum Zweck der Erreichung jenes genannten anderen Telos, das nur um seiner selbst willen erstrebt wird.

Nach der klassischen Dreiteilung der Gerechtigkeit ist bei allen aufgezählten Varianten die „iustitia distributiva“ (austeilende Gerechtigkeit/Verteilungsgerechtigkeit/Beteiligungsgerechtigkeit) die Basislinie des klassischen Dreiecks und damit das Vorbild – möglicherweise das einzige, offenbar aber funktionalisierte Modell – von Gerechtigkeit.

Auf eine verbindliche Sachdefinition von Gerechtigkeit wird man sich bei Durchsicht der Reflexionsgeschichte aber wohl kaum einigen können. Das klassische System der Gerechtigkeit ist mit zu vielen, gegenwärtig nicht einlösbaren Voraussetzungen verknüpft. Es ist zu nicht viel mehr als zum Arsenal für Begriffsklärungen brauchbar. Im Umfeld der industriellen Revolution und des sozialen Elends ist die Idee einer wohlgefühten Gesellschaftsordnung und eines inhaltlich vorgegebenen Gemeinwohls zusammengebrochen. Auf eine an deren Stelle tretende Prozedur konnte man sich ebenso nicht einigen – ein von allen anerkanntes Ziel gibt es nicht.

2. Der Begriff der sozialen Gerechtigkeit²⁰

Schon in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts kamen eine Reihe von Autoren, die sich mit den Fragen der Gerechtigkeit beschäftigten, daher zu der Überzeugung, man sollte das klassische Dreieck der Gerechtigkeit aufgeben und angesichts einer neuen sozialen Situation mit einer Definition von Gerechtigkeit arbeiten, die sich weder von einer vorgegebenen objektiven Ordnung ableite, noch einfachhin ein Tugendmuster zum Inhalt hätte, sondern vorrangig kritischer Maßstab gesellschaftlicher Zustände und Strukturen sei. Der ausgezeichnete Kenner der katholischen Soziallehre, Oswald von Nell-Breuning, äußert in diesem Sinn schon früh seine Sympathie für einen Begriff, der im 19. Jahrhundert zum ersten Mal auftaucht²¹, sich jedem Versuch der Einordnung in alte Schemata widersetzt und ihm geeignet erscheint, die mit der Industrialisierung auftauchenden sozialen Fragen aufzunehmen. Nell-Breuning schreibt dazu: „In kirchlichen Kreisen hegte man den Verdacht, unter dem neuen Deckwort verberge sich etwas höchst Gefährliches, Revolutionäres, dem man von vornherein mit größter Entschiedenheit entgegenzutreten müsse ...“²² Beim Weiterlesen kann man sich eines Schmun-

²⁰ Vgl. O. von Nell-Breuning, *Iustitia socialis*, in: WP III, Freiburg 1954, 30–35; W. Kerber, *Die Soziale Gerechtigkeit als Grundbegriff der katholischen Soziallehre*, in: *Civitas* 1980, 80–92.

²¹ I. Taparelli, 1840; A. Rosmini, 1844; vgl. W. Kerber, „Gerechtigkeit“, in: *StL* 903–906.

²² O. von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*, *Grundzüge katholischer Soziallehre*, Wien–München–Zürich 1980, 340–341; vgl. J. Giers, *Die Krise der sozialen Gerechtigkeit*, in: *JCSW* (1976) 91–111.

zeln nicht erwehren, wenn man bedenkt, daß der Schreiber – nach seinem eigenen Eingeständnis – der Ghostwriter des Papstes war, den er zitiert: „Offizielles Heimatrecht in der katholischen Soziallehre hat die soziale Gerechtigkeit erst durch Pius XI. erhalten; ... Ohne sich auf den theoretischen Streit einzulassen, wie die soziale Gerechtigkeit in die überkommene Tugendlehre eingeordnet werden könne, beläßt Pius XI. es bei dem vorwissenschaftlichen Verständnis und begnügt sich, den engen Zusammenhang von sozialer Gerechtigkeit und Gemeinwohl zu verdeutlichen. ‚Sozial gerecht‘ ist, was das Gemeinwohl erfordert oder mindestens ihm nicht zuwider ist ... So sind soziale ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Gemeinwohl‘ geradezu zwei Namen für ein und dieselbe Sache.“²³ Wenn das aber so ist, fragt man sich, wie unterscheidet sich diese Form der Gerechtigkeit von der klassischen Gerechtigkeit, von der auch Nell-Breuning annahm, sie sei unbrauchbar zur Erfassung der sozialen Problematik des industriellen Zeitalters? Der Unterschied liegt offenbar darin, daß hier das Gemeinwohl nicht als inhaltlicher, sondern als funktionaler Begriff verstanden wird und folglich als formales Prinzip und als kritischer Maßstab an jede soziale Ordnung angelegt werden kann. Für einen praktisch und pragmatisch denkenden Mann wie den Nestor der katholischen Soziallehre reicht ein solcher Begriff durchaus, um eine normative Vorstellung für soziale Ordnungen und Prozesse zu finden. Die Frage aber bleibt, wie mit dieser normativen Vorstellung der Bereich des Sozialen der Idee des Guten (*Humanum*) unterworfen werden kann. Päpste nach Pius XI. haben den Begriff der „sozialen Gerechtigkeit“ in ihrer Sozialverkündigung aufgegriffen und ihn als Verteilungsnorm im Klassenkonflikt der Tarifgegner und im weltwirtschaftlichen Nord-Süd-Konflikt, aber auch als Strukturnorm verwendet²⁴.

Der amerikanische Hirtenbrief über die Wirtschaft gebraucht zwei unterschiedliche Vorstellungen zur Erläuterung dessen, was er seinerseits „soziale Gerechtigkeit“ nennt: Partizipation (Beteiligung) und Option für die Armen. „Die Grundforderung der Gerechtigkeit verlangt, daß jeder Person eine Mindestbeteiligung am gesellschaftlichen Leben gewährleistet wird“²⁵. Bei der Ermöglichung dieser Partizipation für alle, in die die Grundforderung des kapitalistisch-marktwirtschaftlichen Systems sich niederschlägt und die darum immer an erster Stelle steht, gilt das besondere Augenmerk (*optio praeferentialis*) dem Armen: „Entscheidungen müssen danach beurteilt werden, was sie für die Armen tun, was sie ihnen antun, und was sie ihnen ermöglichen, für sich zu tun. Das grundsätzli-

²³ von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*, 342.

²⁴ Vgl. Paul VI., *Ansprache vor der Internationalen Arbeitsorganisation* (1969), Nr. 8, 14, 16, in: Bundesverband der KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*, Köln 6 (1984), 474, 478, 480; Johannes Paul II., *Die menschliche Arbeit* (1981), Nr. 2, in: Bundesverband der KAB (Hg.) 564.

²⁵ Nr. 77, in: *Gegen Unmenschlichkeit* (Anm. 1) 54.

che ethische Kriterium aller wirtschaftlichen Entscheidungen, Maßnahmen und Einrichtungen lautet: sie müssen allen Menschen dienen, besonders den Armen²⁶. Als kritische Instanz wird nun nicht mehr ein funktionales Gemeinwohl angesehen, sondern das positive Prinzip der Gleichheit, das jetzt vornehmlich gleiche Beteiligung und Partizipation, nicht Verteilung von Gütern und Leistungen meint. Wie bei den Vertragstheorien eines Th. Hobbes, J. Locke, J. J. Rousseau, I. Kant liegt dieser Begriffsbestimmung ein Gedankenexperiment zugrunde, das sich auszumalen versucht, wie durch einen freiwillig eingegangenen Vertrag allen Vertragspartnern in Gleichheit – insbesondere aber den am wenigsten Privilegierten – der höchstmögliche Gebrauch von Freiheit zugesichert werden kann. Einig ist man sich darüber, daß dazu auch eine Mindestausstattung an materiellen Gütern und an allem, was zur Befriedigung der Grundbedürfnisse und zum Wohlbefinden notwendig ist, gehört²⁷, daß die Einlösung dieses Grundrechts nicht aufgeschoben und seine Verletzung nicht durch andere Vorteile kompensiert werden könne. Gerechtigkeit so verstanden impliziert keine absolute Gleichheit der Einkommen und Vermögen: ein gewisser Grad von Ungleichheit gilt sogar als wünschenswert, wenn dadurch Anreize geschaffen und höhere Risiken entschädigt werden sollen. Andererseits aber – darum meinen die Verfasser das zweite Element „Option für die Armen“ besonders hervorheben zu müssen – bleibt die Verteilung wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Positionen an den Vorteil derer gebunden, deren materielle Bedürfnisse unerfüllt geblieben sind.

Trotz bischöflicher Absegnung steht der im Hirtenwort verwendete Begriff der sozialen Gerechtigkeit nicht in der Tradition der katholischen Soziallehre, sondern er ist eindeutig der Schule von John Rawls²⁸ zuzuordnen, der sein imposantes Opus in den Dienst der Utilitarismuskritik gestellt hat. Das ist für die Reflexion der anstehenden Probleme durchaus kein Schaden. Die Begegnung von katholischer Soziallehre und System des einflußreichen amerikanischen Philosophen erweist sich durchaus als fruchtbar. Zu bedauern ist allerdings, daß im Verlauf der über Jahre sich erstreckenden Diskussion um den Wirtschaftshirtenbrief die Verfasser den Ansatz dieses liberalen Typs von Gerechtigkeit eher krampfhaft mit dem klassischen Dreieck der Gerechtigkeit zu verbinden

²⁶ Nr. 24, Gegen Unmenschlichkeit 30.

²⁷ Nr. 70, 74, Gegen Unmenschlichkeit 51–53.

²⁸ *J. Rawls*, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. 1972; *J. Rawls*, *Gerechtigkeit als Fairneß* (hrsg. von O. Höffe) Freiburg 1977; *Reading Rawls. Critical Studies of „A Theory Of Justice“*, edited by N. Daniels (Basic Books) New York 1974; *B. Barry*, *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in „A Theory of Justice“* by John Rawls, Oxford 1973; *R. P. Wolff*, *Understanding Rawls. A Reconstruction and Critic of „A Theory of Justice“*, Princeton 1977; *H. G. Blocker, E. H. Smith* (ed), *John Rawls Theory of Justice. An Introduction*, Athens 1980.

trachten und dabei in bezug auf das normative Prinzip nichts anderes als Verwirrung stiften²⁹.

Die „soziale Gerechtigkeit“ unterliegt überhaupt der Gefahr, ideologisch ausgebeutet zu werden³⁰. Und das nicht nur durch Konservative und Liberale. Marxisten, die ebenfalls „soziale Gerechtigkeit“ propagieren, geben ihr einen utopisch-eschatologischen Charakter. Gerechtigkeit kommt nach ihnen innerhalb der Dialektik der Geschichte durch schicksalhafte Wendung zustande, für die der Klassenkampf lediglich die Voraussetzungen schafft. Wenn die Geschichte der Unfreiheit einmal überwunden sein wird, sagen sie, wird „soziale Gerechtigkeit“ durch die Strukturen einfach und unwiderruflich gegeben sein.

Deutlicher noch als den beiden zuvor genannten fehlt dieser Version von Gerechtigkeit die Vision, wie denn der einzelne Mensch befreit werden soll. Die Dialektik der Geschichte ist nur im gesellschaftlichen Prozeß, nicht in der Entwicklung des einzelnen nachgezeichnet. Zunächst soll dieser einzelne nur ein schlechtes Gewissen bekommen, weil er die große geschichtliche Bewegung nicht nachvollzieht. Zusätzlich werden seine Anstrengungen, von denen er glaubt, daß sie diese Gesellschaft tragen, entwertet.

Sicher läßt sich als Anliegen des Nellschen, des Rawlsschen, das marxistischen Begriffes übernehmen, daß eine Ordnung nicht vorgefunden wird, sondern entworfen werden muß und daß als Voraussetzung dafür – das versteckt sich hinter „sozialer Gerechtigkeit“ – gleiche Beteiligung aller am Prozeß und eine besondere Hinwendung zum Armen gefordert werden muß. Als Kriterium, nach dem eine soziale Ordnung hergestellt werden soll, wird das Maß der Grundbedürfnisse festgesetzt, die vor der Verwirklichung der personalen Existenz befriedigt sein müssen. Der neue Akzent läßt sich in dem Motto zusammenfassen: *Jedem nach seinem Bedürfnis*.

Das Fazit der Erinnerung aber muß nochmals lauten: Ein in der Soziallehre der Kirche zu Ende des 19. Jahrhunderts neu geformter Begriff „Soziale Gerechtigkeit“ gibt zwar mit dem Bedürftigen eine kritische Instanz für alle bestehenden sozialen Ordnungen und eine neue Denkrichtung an, aber auch dieser Begriff von Gerechtigkeit bleibt vieldeutig. Er erweist sich als ungeeignet, das moderne sittliche Bewußtsein zu beschreiben und den sozialen Bereich auf das sittlich Gute zurückzuführen.

²⁹ Gegen Unmenschlichkeit (Anm. 1).

³⁰ I. Garcia, *The Concept of Justice in Latin American Theology of Liberation* (Diss. Chicago) Divinity School, 1982–83.

II. Der neue Begriff „Gerechtigkeit“

Mit dieser resignativen Feststellung sollte man sich nicht begnügen. Aus dem, was der Begriff „Gerechtigkeit“ im gegenwärtigen Sprachgebrauch hergibt, sollte man wieder einmal versuchen, eine vorläufige Orientierung im Bereich des Sozialen zu gewinnen.

1. Identifikation des anderen („*Iustitia est ad alterum*“)

Die Gerechtigkeit – so könnte eine erste Feststellung lauten – sichert, daß der andere als anderer – nicht wie wir ihn uns zurechtmachen, wie wir ihn gern hätten, wie er nach unserer Vorstellung sein sollte – Bezugspunkt der moralischen Reflexion ist: „*Iustitia est ad alterum*“.

Der französische Strukturalist Tzvetan Todorov hat in einer sehr interessanten Studie die Eroberung Amerikas unter dem Titel „*La question de l'autre*“ (Das Problem des anderen) ethisch analysiert. Das Unternehmen der Conquista mißlang nach seiner Meinung darum, ja es endete ihm schlimmsten Völkermord der Geschichte, weil die Spanier und Portugiesen die Indios, die Ureinwohner des Landes, niemals in ihrer Andersheit anerkannten. Das Problem unserer Generation sind nicht nur die Indios; sie ist sich ganz und gar unsicher geworden, wer der für die Erreichung ihres Lebenszieles signifikante andere ist. Für die Nachkriegsgeneration war dieser andere noch der Bewohner der westlichen Welt mit seinen Zielen und Idealen. Er war Voraussetzung nicht nur für eine demokratische Neuordnung, sondern auch – die vielen Amerikanismen in allen europäischen Ländern beweisen es – der Maßstab für die eigene Lebensverwirklichung. Jetzt drängt die Welt – nicht nur die ständig zitierte Dritte Welt, sondern auch die offenbar in eine Aufbruchstimmung versetzte Zweite Welt – in unsere Vorstellung von Selbstverwirklichung und Humanisierung hinein. Asylanten und der ehemalige, für die eigene Selbstbestimmung so wichtige „Feind“ stellen sich als der andere vor, ohne den die eigene Identität nicht mehr begründet werden kann.

Den anderen zu erkennen, gehört zu den großen sittlichen Leistungen. Er lebt, vom Eroberer aus gesehen, immer in einer „Neuen Welt“. Für den Einheimischen ist er der Ausländer, für den Mann die Frau, für den Erwachsenen das Kind usw. Mit dem anderen verbinden sich auch die Attribute jener „Neuen Welt“. Wenn ich mir selbst Sanftmut zuschreibe, dann assoziiere ich bei den anderen Wildheit, wenn ich auf meine Mäßigung stolz bin, dann verdächtige ich den anderen der Maßlosigkeit. Der daheim ist, verkörpert die Form, der andere die Materie, der eine die Seele, der andere den Körper, der eine die Vernunft, der andere die Begierde, der eine das Gute, der andere das Böse³¹. Den konkret anderen

³¹ Tz. Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen (edition suhrkamp), Frankfurt 1985.

zu entdecken, macht nicht nur die Theologie der Befreiung mit Recht zum ethischen Imperativ³². Es ist das generell als die erste Leistung der Gerechtigkeit anzusehen.

2. Gerechtigkeit im objektiven Verständnis

Doch darin erschöpft sich Gerechtigkeit nicht. Sie ist auch der Maßstab für die objektive Ordnung, die zu bewahren, menschliche Pflicht und Aufgabe ist (*ordo socialis servandus*). Gerechtigkeit ist auch der sittliche Maßstab der sozialen Ordnung, die aus dem Menschenbild einer Kultur und Epoche heraufsteigt.

Bei der Darstellung dieser Bedeutung stehen wir jedoch wieder vor der Aufgabe, die wir bei der Diskussion des überkommenen Begriffes unvollendet zurückgelassen haben. Auch hier können wir nicht einfach die Vorstellung eines inhaltlich gefüllten *Ordo* aufnehmen oder ein alle Beteiligten einschließendes, in Freiheit akzeptiertes reziprokes System („*sum cuique*“) schlechthin postulieren. Sicher ist es bedenkenswert, mit Hilfe des Gemeinwohls als organisatorischer und die Gesellschaft organisierender Funktion einen normativen Maßstab für die gesellschaftlichen Prozesse zu postulieren. Doch es gibt auch Gründe, dies nicht als die Lösung anzusehen. Es ist die für unsere Zeit typische Gefahr nicht auszuschließen, daß der Begriff allzu sehr funktionalisiert, nach Maßstäben der Effizienz gemessen wird und daraufhin Prinzipien der Industriekultur – Arbeitsteilung, Spezialisierung, Rationalisierung, Sachgerechtigkeit, Rationalität – seinen Charakter prägen.

Der gängige Sprachgebrauch tendiert auch eher dahin, unter Gerechtigkeit eine besondere Hinwendung zu den Opfern, den Versagern, den Armen zu verstehen. Die Erwähnung des Begriffes weckt in unserer Kultur Assoziationen wie Minderheitenschutz, Errettung aus der Marginalität, Option für die Armen. Gerechtigkeit in der Sozialgesetzgebung meint präzise das. Bei den vielfältigen Komplexen der internationalen Ordnung – wie die Verschuldung zahlreicher Länder der Dritten Welt, die Wirtschafts- und Machtkonzentration in den Industrieländern, die extreme Einkommens- und Vermögensdisparität, Umweltgefährdung, Rüstungsproduktion und Rüstungswettlauf, Arbeitslosigkeit – stehen auch immer die Opfer im Zentrum der ethischen Betrachtung. Gerechtigkeit so verstanden ist leicht als sittlicher Begriff zu identifizieren; unter der negativen Folie der Ungerechtigkeit wird in *obliquo* das sittlich Gute sichtbar, das als Maßstab an die Ordnung und an das Handeln angelegt wird. Unter Metaphern, die der biblischen Nächstenliebe entlehnt sind – oft ist die Rede von dem „Unter-die-Räuber-Gefallenen“, dem ein Klage-

³² E. Dussel, *Befreiungsethik. Grundlegende Hypothesen*, in: *Conc(D)* 20 (1984) 133–141; E. Dussel, *Läßt sich „eine“ Ethik angesichts der geschichtlichen „Vielfalt“ der Moralen legitimieren?*, in: *Conc(D)* 17 (1981) 807–813.

recht zugestanden wird – werden die sittlichen Forderungen erkennbar, die einem Mitmenschen geschuldet werden. Statt Leistungen zu honorieren, fordert diese Form der Gerechtigkeit, Leiden zu mindern. Millionen von Menschen in Europa – so der Friedenspreisträger des Deutschen Buchhandels Bartoszewski –, war gemeinsam: die Selbstverständlichkeit von Begriffen wie Freiheit, Menschenwürde, Ehrfurcht vor dem Leben, die negative Einstellung gegenüber allen Formen von Übermacht und Gewalt, die Solidarität mit den Verfolgten, die Sorge für die Schwachen und Wehrlosen, ein besonders ausgeprägter Schutz für Mutter und Kind³³. „Ich suchte einen Partner und fand einen Verfolgten“ könnte das Motto für den lauten, der nach einer tragfähigen Definition von Gerechtigkeit sucht.

Offenbleibt, wie auf der Basis der so konzipierten Gerechtigkeit eine umfassende soziale Ordnung begründet werden kann. Neben der besonderen Option für die Armen ist sicher auch die Beteiligung aller (Partizipation) Ziel des gesellschaftlichen Prozesses. (Neben den sozialen Grundrechten dürfen die Freiheitsrechte nicht ausgeblendet werden.) Beteiligung hat strukturelle, aber auch individuelle Aspekte. Eine angemessene Verteilungsgerechtigkeit setzt immer schon eine angezielte Beteiligungsgerechtigkeit voraus. In weiter Ferne liegt dann die weitere Ausfaltung; Es ist weiter offen, wie Gerechtigkeit zum Ferment der Humanisierung in allen Bereichen – Staat, Gesellschaft und Wirtschaft usw. – werden kann.

3. Der theologische Begriff der Gerechtigkeit

Neben den bereits erörterten Begriffen gibt es einen theologischen Begriff von Gerechtigkeit³⁴. Der gläubige Mensch darf mit einer schon in der sozioökonomischen Bedrückung anwesenden Gerechtigkeit Gottes rechnen. Heil ereignet sich für ihn in den mangelhaften politischen Verhältnissen, in stark einseitigen, globalen Systemen. Es ist nicht nur ein frommer Gedanke, sondern Heilswahrheit, wenn die Theologie der Befreiung darauf aufmerksam macht, daß die Armut zum Ort der Erlösung und Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit wird. In dem für alle Welt vernehmbaren Schrei der Armen, sagt sie mit Recht, setzt sich der Schrei Christi am Kreuz fort, wird die Armut der Menschen zur Christophanie (L. Boff)³⁵.

³³ W. Bartoszewski, Der Mensch soll in der Welt Ziel sein, nicht Werkzeug, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 10, 6. Oktober 1986.

³⁴ D. Mieth, Rechtfertigung und Gerechtigkeit, in: Th. F. Fleiner, G. Gaudard, u. a., La justice. Gerechtigkeit, Freiburg (Schweiz) 1977, 64–89.

³⁵ Der theologische Begriff von Gerechtigkeit profitiert von der Tatsache, daß er nicht bei der oft rational flach erscheinenden positiven Bedeutung des Begriffes, sondern bei der Negation von Gerechtigkeit, der Ungerechtigkeit, ansetzt und somit imstande ist, die Phantasie anzuregen, vgl. Lucas (Anm. 5), 4 ff.

In der Ungerechtigkeit findet der Christ eine Gerechtigkeit, die göttliches Erbarmen ist. „Alle Wege des Herrn sind Barmherzigkeit“, sagt Augustinus³⁶, „daher kann weder seine Gnade ungerecht, noch seine Gerechtigkeit grausam sein“. Das Alte Testament lehrt: Der Mensch ist in seiner Person Höhepunkt der Schöpfung und Ebenbild des Schöpfers. Diese Würde hat er als Mann und Frau, Reicher und Armer, Einheimischer und Fremder. Die Güter der Erde stehen unter dem Segen Gottes, d. h., sie sind für alle Menschen da, nicht nur für wenige. Israel verdankt seine Existenz Gott dem Gerechten, der dem Volk, als es in Ägypten nach ihm schrie, nahe war und es befreit hat. Für das im Ausland als Minderheit unterdrückte Volk hat in Israel von nun an die Sorge für die Armen, Waisen, Witwen und Fremden einen herausragenden Stellenwert.

Jesus verkündet und verkörpert die Gottesherrschaft und seine Gerechtigkeit: Er ist die Macht Gottes, die die Bosheit des menschlichen Herzens überwindet. Er ist die Vergebung der Sünden und die Teilnahme zugunsten der religiös und sozial Diskriminierten, der Nackten, Obdachlosen und Fremden.

Die Gerechtigkeit Gottes wird sich aller Welt in der Zukunft offenbaren. Im Gegensatz zu ähnlichen Texten aus der Offenbarung des Johannes macht der Autor des 2. Petrusbriefes keinen Versuch, die neue Welt durch Symbole zu kennzeichnen. In der Tradition der geschichtlichen Tradition des AT (z. B. Jer 23, 5 f.; Ez 9, 9; Weish 2, 18) und des späteren Judentums (Psalmen des Salomon 17, 35) charakterisiert er die neue Ordnung durch „Gerechtigkeit“: „Wir erwarten aber nach seiner Verheißung neue Himmel und eine neue Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt“ (1 Petr 3, 13).

Die Aufgabe der Kirche ist es, prophetisch die Gerechtigkeit des Vaters zu verkünden und Anklage gegen die Ungerechtigkeit zu erheben. So wie Jesus das Heil allen Menschen anbietet, aber für diejenigen Partei ergreift, die am meisten in Not sind, soll sie Anwalt derer sein, die wehrlos sind und deren Mund stumm bleibt³⁷.

³⁶ Augustinus, Vom Gottesstaat, 12. Buch, 28. Kap. (Dünndruck Ausgabe dtv), München 1958, 106.

³⁷ So verstanden ist die Kirche mehr als die Repräsentanz eines religiösen Bedürfnisses. Sie darf aufgrund ihrer Sendung ihre Verkündigung nicht vorrangig ins Private, in zeitlich-partikuläre Ausformungen, ins Schon des Diesseitigen verlegen und als Folge davon sich selbst von Welt, Gesellschaft und Politik zurückziehen. Ihre Verkündigung ist zwar das Unbedingte des Reiches, die Absage an die Gerechtigkeit aus Werken und damit die Heiligkeit allein aus Gnade. Deshalb darf sie aber das Bedingte und Unvollkommene dieser Welt nicht überspringen, den Staat – ohne sich anzumaßen, selbst Staat zu werden – vernachlässigen, die Politik nicht allein den Politikern überlassen.

III. Die Gerechtigkeit als Leitidee der ethischen Methode³⁸

Die Gerechtigkeit weist aber nicht nur auf den konkret anderen – den Bedürftigen, den Armen – hin. Unter einer formalen Rücksicht kennzeichnet sie auch den Weg zu dem abstrakt anderen. Die Gerechtigkeit stellt sich selbst nicht nur als Maßstab sozialer Ordnungen vor. Sie markiert auch – als Grundhaltung und Handlungsbestimmung – den Prozeß der Normenfindung und der Normenbegründung.

Die eine und die andere Funktion von Gerechtigkeit kann aber nicht – wie das bisweilen geschieht – voneinander getrennt werden. Die Behandlung des Begriffes im Sinn einer Handlungsbestimmung kann nicht von der real-objektiven Ordnung der Gerechtigkeit absehen, von der bislang die Rede war. Gerechtigkeit als Handlungsbestimmung steht in Beziehung zu der Gerechtigkeit als Grundhaltung (Tugend), und diese läßt sich nicht ohne Rückbezug auf eine gerechte Welt beschreiben.

1. Ethik des Subjekts

Moderne Ethik muß – daran ist gar nicht zu zweifeln – eine auf das rationale Subjekt bezogene Ethik sein. Nach ihr darf als sittlich richtig nur gelten, was vor dem Forum der Vernunft Bestand hat, was dem „allgemeinen Gesetz“ entspricht, was sich als universalisierbar, als intersubjektiv gültig erweist. Manche Ethiker gehen allerdings soweit, dieses nicht-empirische, transzendente Subjekt nicht nur für die in der Neuzeit unbezweifelt notwendige, sondern auch hinreichende Instanz der Bestimmung und Begründung des sittlich Richtigen zu halten.

Für die übrigen ethischen Begriffe – Gewissen, Tugend und auch Gerechtigkeit – bleibt dann nur eine Bedeutung übrig: Jeder ist nur mehr ein weiterer logischer Respekt des rational eruerbaren sittlich Richtigen. Die Gerechtigkeit z. B. verkümmert zum universalen Prädikator des sittlich Guten: Gerechth heißt dann nichts anderes als sittlich gut.

2. Die Frage nach dem „Guten Leben“

Vernunft ist aber immer doppeldeutig. Sie ist – wie die Frankfurter Schule nicht müde wurde zu sagen und wir heute ebenso erleben – einerseits das Prinzip der Zweckrationalität oder Instrumentalität. Ethische Reflexion, die von daher angegangen wird, gleitet leicht ab in rationales Kalkül, in Berechnung von günstigen und ungünstigen Wirkungen, in Aufrechnung von Vor- und Nachteilen einer Handlung³⁹. Sie steht in der

³⁸ Das wird auch von D. Witschen angemerkt, auch wenn er durch die Reduktion auf diese Bedeutung den Begriff „Gerechtigkeit“ insgesamt aushöhlt: *Witschen*, Das Prinzip (Anm. 2) 248–269; *D. Witschen*, Die streng deontologisch verstandene Idee der Gerechtigkeit, in: *ThPh* 61 (1986) 60–85; *Witschen*, „Gerechtigkeit“ (Anm. 2) 36–61.

³⁹ Das affiziert auch das Rechtsverständnis. Es besteht die Gefahr, daß dabei auch das

Gefahr, zum System einer flachen Güterabwägung zu verkommen. Andererseits ist Vernunft Fundament von Kommunikation und von sozialen Ordnungen. Der vernünftig Handelnde bestimmt, was er für sittlich richtig hält, in Kommunikation und im Respekt vor der Autonomie anderer, die wiederum ihrem eigenen universalisierbaren, intersubjektiv ausweisbaren Gesetz folgen. Er steht bei seiner logisch-rationalen Normenbegründung innerhalb eines Prozesses der geschichtlich-rationalen Normenfindung, der sich ganz bewußt in eine Gemeinschaft, Geschichte und Kultur einfügt.

Für die Antike stand dieser Bezugsrahmen, das genannte inhaltlich-praktische Raster, im Vordergrund der Aufmerksamkeit. Griechen und Römer wollten zuerst etwas von der Stadt, dem Staat und der Welt wissen, in der sittliches Handeln möglich sein würde. Sie suchten vor allem zu erfahren, welcher Grundhaltungen es in diesem Rahmen bedurfte, um sittlich gut sein zu können. Ihr erstes Interesse galt dem guten Leben, das am Ende das Glück des Menschen bedeutete. Erst daran schloß sich die Frage nach dem sittlich Richtigen an.

Was gutes Leben ist, das war für Plato und Aristoteles mit Hilfe des Begriffes der Gerechtigkeit bestimmbar. Die Gerechtigkeit ordnete das Gemeinwesen und die seelischen Kräfte. Gutes Leben – wenn man denn einmal diese antike Vorstellung wieder übernimmt – ist auch heute nur bei gleichzeitiger Verwirklichung des anderen zu finden. Glück, das Ziel des guten Lebens, – an dieser Minimalvorstellung kann jeder festhalten – kann nicht mit Ungerechtigkeit koexistieren. Solange der Staat – der andere – leidet, kann sich der einzelne nicht selbst verwirklichen. Wenn es dann um die Bestimmung des sittlich Richtigen geht, dann beziehen sich die Ethiker, die in dieser Tradition stehen, verständlicherweise auf das Gerechte (*dikaion*)⁴⁰. In der Qualifikation „richtig“ steckt für sie nicht nur das formale Daß der sittlichen Verpflichtung, sondern auch das inhaltlich-praktische Raster dieser Verpflichtung. Etwas ist deshalb richtig, weil es das Gerechte ist.

3. Die Tugend „Gerechtigkeit“

Eine solche Aussage ergibt auf die Dauer aber nur einen Sinn, wenn das Gerechte nicht einfach zum Homonym von richtig wird, sondern seine eigene Wortbedeutung behält. Es muß objektiv immer wieder nach dem Bild einer gerechten Welt entworfen werden. Subjektiv muß es sich in den Rahmen einer dieser Welt gemäßen Grundhaltung⁴¹ einordnen,

Recht die Begründung verliert; *J. P. Longan*, Rawls, Nozick, and the Search for Social Justice, in: *TS* 38 (1977) 346–358.

⁴⁰ *Lucas* (Anm. 5) 261.

⁴¹ Vgl. *Ph. Schmitz*, Menschsein und sittliches Handeln. Vernachlässigte Begriffe in der Moraltheologie, Würzburg 1980, 107–132.

nach der ein sittliches Wesen in seiner Selbstverwirklichung die Forderungen des „dikaion“ habituell und freiwillig, nicht bloß gelegentlich und aus Angst vor Strafen verfolgt.

Leider gehört der Tugendbegriff insgesamt, aber auch die zweite der Kardinaltugenden zu den vernachlässigten ethischen Termini. In seinem Referat „Der Staat – Diener der Ordnung“⁴², das Kardinal Höffner 1986 vor Beginn der Fuldaer Bischofskonferenz hielt, wies er auf ein Genus von politischer Literatur hin, das Beachtung verdiente, nämlich die Fürstenspiegel. An der Produktion solcher Schriften haben sich die Jesuiten früherer Jahrhunderte eifrig beteiligt⁴³. Die Fürstenspiegel der Renaissance – insbesondere die sinistre Urform des Niccolo Machiavelli hatten alle den „vir virtutis“ charakterisieren wollen, der allen Unbilden des Lebens und der Politik trotzte und darob zu Ehre, Ruhm und Macht gelangte. Der Fürst sollte ganz „onesto“ und „utile“ sein, ganz auf seine Person, nicht auf die wetterwendische „fortuna“ vertrauen. Bei dem berühmten Florentiner steht dahinter eine pessimistische Lebenseinstellung. Trauen sollte der „principe“ keinem außer sich selbst. Sicher sollte er „Mann der Tugend“ sein und gute Eigenschaften besitzen (liberalitas, clementia), aber – wenn er im Dienst des Staates stehe – brauche er auch nur den Anschein zu erwecken, als besäße er sie. Ein christliches Ethos sei generell eher hinderlich. Die Jesuiten des 16. Jahrhunderts⁴⁴ – Possevino, Ribadeira, Mariana, Suarez – kennen auch das Argument der Autonomie des Staates (ragione di stato), aber die von Gott gesetzte Gerechtigkeit, sagen sie, zwingen den „homo politicus“ dazu, die Tugend der Gerechtigkeit zu praktizieren, die seinem politischen Handeln Maß und Gestalt vorgebe. Kardinal Höffner erwähnt zu Recht, daß es in früheren Zeiten neben dem Fürstenspiegel auch Handwerkerspiegel, Bauernspiegel, Kaufmannspiegel gegeben habe. Für den Politikerspiegel, der ihm besonders am Herzen liegt, zählt er dann Tugenden auf, die als Subkategorien der Gerechtigkeit gedeutet werden können: Charakterfestigkeit, Bekenntnis zu sittlichen Grundwerten, schöpferische Kombinationsgabe, Sachlichkeit, Nüchternheit und Gelassenheit, Dienstbereitschaft, Mut zu unpopulären Entscheidungen, Bereitschaft zum Miteinander. Der Katalog läßt sich mit Sicherheit erweitern.

Für die ethische Methode ist die Präzisierung „Tugend der Gerechtigkeit“ aber von vitaler Bedeutung: Der rationale Diskurs, in dem die inhaltliche Dimension des „dikaion“ erarbeitet wird, leistet die theoretische

⁴² J. Höffner, Der Staat. Diener der Ordnung. Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda 2. September 1986, 19–21.

⁴³ W. Berges, Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, Stuttgart 1938; Q. Skinner, The Foundations of Modern Political Thought, 2 vol., Cambridge–London–New York–Melbourne 1978.

⁴⁴ Die Ansätze liegen bei den Exerzitien des hl. Ignatius: D. E. Bertrand, La politique de S. Ignace de Loyola, Paris 1985.

Auszeichnung eines konkreten anderen zum signifikanten anderen und bringt damit einen Vorgriff auf eine ideale Lebensform zustande. Das prozedurale Verfahren, durch das die Frage nach dem sittlich Richtigen einer rationalen Klärung zugeführt wird⁴⁵, hat aber als Voraussetzung aller Beteiligten die subjektive Grundhaltung der Gerechtigkeit.

Eines ist zum Schluß mit Rücksicht auf die Praxis nochmals anzumerken: diese sittliche Grundhaltung Gerechtigkeit – so unverzichtbar sie auch ist – kommt der eigenen Selbstverwirklichung und der Vorstellung dessen, was ich selbst für Glück halte, bisweilen in die Quere. Aus diesem Grund nennt sie schon David Hume die argwöhnische Tugend⁴⁶. Aus dem gleichen Grund aber darf sie aus der Reflexion des sittlich Richtigen nicht mehr wegedacht werden.

⁴⁵ A. Honneth, Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept, in: W. Kuhlmann (Hg). Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt 1986, 183–193, 183. Diese Überlegungen setzen bei der Diskursethik an und suchen zu zeigen, daß diese „einen theoretischen Vorgriff ... auf ein Prinzip sozialer Gerechtigkeit zwingend macht“ (183).

⁴⁶ D. Hume, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, Hamburg 1972, 20.