

Was von der Fairneß übrig blieb

Zur Bedeutung von John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit für die katholische Soziallehre

VON FRANZ-JOSEF BORMANN

John Rawls, der von 1962 bis 1991 an der Harvard University lehrte und am 24. November vergangenen Jahres 81jährig nach schwerer Krankheit verstorben ist, gilt weithin als der bedeutendste politische Philosoph des 20. Jahrhunderts. Sein Werk hat nicht nur maßgeblich zur Wiederbelebung der politischen Theorie beigetragen und einen nachhaltigen Einfluß auf die philosophische Gerechtigkeitsdiskussion der letzten Jahrzehnte ausgeübt, sondern dürfte sich auch zukünftig auf den Gebieten von Ethik, Recht, politischer Wissenschaft und Ökonomie als wichtige Inspirationsquelle erweisen. Rawls' Ruhm gründet sich vor allem auf sein 1971 erschienenes Hauptwerk *A Theory of Justice*, das mittlerweile in mehrfach überarbeiteter Form vorliegt und in 27 Sprachen übersetzt wurde.¹ Die literarische Produktion zu diesem fast 600 Seiten starken *opus magnum*, das viele bereits als modernen Klassiker bezeichnen und den Schriften von Hobbes, Locke, Rousseau, Kant und Mill gleichberechtigt an die Seite stellen, hat inzwischen industrielle Ausmaße erreicht.² Allerdings belegt die ungewöhnlich rege Kommentierungsarbeit nicht nur den weitreichenden Einfluß, sondern auch den kontroversen Charakter der Hauptideen dieses Werkes, das von Anfang an ein geteiltes Echo ausgelöst hat. Enthusiastischer Zustimmung begegnet man dabei ebenso wie erbitterter Kritik und grundsätzlicher Ablehnung.³ Innerhalb der gegenwärtigen politischen Philosophie gibt es mit dem als Libertarianismus bezeichneten Radikalliberalismus⁴ auf der einen

¹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. 1971 (dt. Übers.: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1975; zitiert nach der 5. Aufl. von 1990 [= Theorie]).

² Einen Überblick über die Diskussion geben H. S. Richardson/P. J. Weibman (Hg.), *The Philosophy of Rawls. A Collection of Essays* (5 vol.), New York/London 1999; für Sekundärliteratur vor 1982 vgl. J. H. Wellbank/D. Snook/D. T. Mason (Hg.), *John Rawls and His Critics: An Annotated Bibliography*, New York 1982; für die jüngere Zeit vgl. die bibliographischen Angaben in: S. Freeman (Hg.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge 2003.

³ Während beispielsweise C. Fried Rawls' Buch als „the most important work in moral and social philosophy published since World War II“ (C. Fried, Review of Rawls's *A Theory of Justice*, in: HLR 85 (1971–72), 169f.) preist, hat D. L. Schaefer festgestellt, daß *A Theory of Justice* nichts anderes als „an elaborate catalogue of political prejudices“ ist, der Prinzipien propagiere, die „so vague, abstract, and inconsistent“ seien, daß sie in keine eindeutig identifizierbare Richtung wiesen (D. L. Schaefer, The „Sense“ and Non-Sense of Justice. John Rawls's *A Theory of Justice*, in: *Political Science Review* 3 [1973], 3).

⁴ Vgl. F. von Hayek, *The Constitution of Liberty*; London 1960; R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974; zum Versuch, die Radikalität dieses Freiheitsverständnisses zu überwinden vgl. A. Simbony/D. Weinstein (Hg.), *The New Liberalism: Reconciling Liberty and Community*, Cambridge 2001.

und dem Kommunitarismus⁵ auf der anderen Seite wenigstens zwei einflußreichen Strömungen, die zumindest von ihrem Ursprung her in einer Art Fundamentalopposition zu jenem speziellen Liberalismus stehen, den Rawls in seinem Ansatz verteidigt.

Im folgenden soll die Rawlssche Gerechtigkeitskonzeption aus der Perspektive katholischer Sozialethik analysiert werden. Um die Frage zu beantworten, ob seine spezifische Deutung sozialer Gerechtigkeit als ‚Fairneß‘ mit der kirchenamtlichen Sozialverkündigung vereinbar ist oder nicht, müssen wir uns zunächst noch einmal kurz die wichtigsten Aspekte seines Theorieansatzes vergegenwärtigen. Ein zweiter Argumentationsschritt versucht dann, im Blick auf Rawls' Methode, das inhaltliche Profil der beiden Fairneßprinzipien sowie deren anthropologische Voraussetzungen und Implikationen, einige zentrale Kritikpunkte zu formulieren. Erst auf dieser Grundlage können abschließend die wichtigsten Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen dem Rawlsschen und dem lehramtlichen Verständnis sozialer Gerechtigkeit herausgearbeitet werden.

I. Rawls' Denkmodell der ‚Gerechtigkeit als Fairneß‘

Die anglo-amerikanische Moralphilosophie stand in den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts, also genau zu der Zeit, als Rawls die grundlegenden Ideen seines Ansatzes entwickelte⁶, weitgehend unter dem Einfluß einer sprach- bzw. begriffsanalytischen Variante der Metaethik sowie von Modellen normativer Ethik, die teleologischer Natur waren, d.h. dem Begriff des Guten einen logischen Vorrang vor dem Begriff des Rechten in der Moraltheorie einräumten⁷. Um die ganze Tragweite des Rawlsschen Theorieprogramms in den Blick zu bekommen, ist es erforderlich, darauf hinzuweisen, daß es ihm nicht allein darum ging, den Formalismus reiner Begriffsanalyse durch die Ausarbeitung einer „inhaltliche(n) Theorie der Gerechtigkeit“⁸ zu überwinden. Sein Ansatz beanspruchte zudem aufgrund seiner klareren Struktur, seiner schwächeren Voraussetzungen sowie des Umstands, daß Rawls den Pluralismus moderner Gesellschaften konsequent ernst zu nehmen versucht, eine Überlegenheit gegenüber anderen seinerzeit

⁵ Vgl. A. Gutman, *Communitarian Critics of Liberalism*, in: PPAf 14 (1985), 308–322; W. Kymlicka, *Liberalism and Communitarianism* (in: CJP 18 (1988), 181–204; M. Walzer, *The Communitarian Critique of Liberalism*, in: Political Theory 18 (1990), 6–23; A. Etzioni, *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*, New York 1993; S. Mulhall/A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford 1996.

⁶ Vgl. J. Rawls, *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, in: PhRev 60 (1951), 177–197; *Justice as Fairness*, in: JPh 54 (1957), 653–662; *Constitutional Liberty and the Concept of Justice*, in: C. J. Friedrich/J. W. Chapman (Hg.), *Justice: Nomos VI*, New York 1963, 98–125; *The Sense of Justice*, in: PhRev 72 (1963), 281–305; *Distributive Justice*, in: P. Laslett/W. G. Runciman (Hg.), *Philosophy, Politics and Society*, Third Series, London 1967, 58–82; *Distributive Justice: Some Addenda*, in: *Natural Law Forum* 13 (1968), 51–71.

⁷ Vgl. Rawls, *Theorie*, 42f.

⁸ Ebd. 13.

einflußreichen Theorien wie dem Intuitionismus und dem Perfektionismus. Das Hauptziel seiner Kritik war jedoch von Anfang an der Utilitarismus, der zweifellos das einflußreichste teleologische Theoriemodell innerhalb der neuzeitlichen Moralphilosophie darstellt. Für Rawls ist der utilitaristische Grundsatz der Nutzenmaximierung ein reines Effizienzprinzip, das aus wenigstens drei Gründen zur Lösung moralischer Verteilungsprobleme unfähig ist: Er beruht erstens auf einer unzulässigen „Übertragung des Prinzips der vernünftigen Entscheidung für den Einzelmenschen auf die Gesellschaft als ganze“⁹, nimmt zweitens „die Verschiedenheit der einzelnen Menschen nicht ernst“¹⁰ und führt damit drittens zur Verletzung fundamentaler individueller Rechte. Es ist gerade diese Idee der Unverletzlichkeit jeder einzelnen Person, die die Grundlage seiner eigenen Theorie bildet¹¹ – einer Theorie im übrigen, die nach Auskunft ihres Schöpfers „stark Kantische Züge“ trägt¹² und auf der Lehre vom Gesellschaftsvertrag beruht, die Rawls zufolge „von allen tradierten Auffassungen ... unseren wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteilen am nächsten [kommt] und ... die beste moralische Grundlage für eine demokratische Gesellschaft ab[gibt]“¹³. Um die vernünftigsten Prinzipien zur Gestaltung der wichtigsten Institutionen einer idealtypischen Gesellschaft aufzufinden, die als dauerhaftes System fairer wechselseitiger Kooperation vorzustellen ist, verwendet Rawls das Hilfsmittel eines hypothetischen Vertrages, mit dessen Hilfe er einen „archimedischen Punkt“¹⁴ zu erreichen hofft, von dem aus sich ein zwar abstrakter, aber dafür universal anwendbarer Grundriß einer gerechten Gesellschaft erstellen läßt. Näherhin lädt er den Leser dazu ein, sich gedanklich in eine als „Urzustand“ bezeichnete Situation zu versetzen, in der rational agierende Vertragspartner als Treuhänder der Interessen einzelner oder ganzer Gruppen aus einer vorgegebenen Liste rivalisierender Gerechtigkeitsgrundsätze jene Prinzipien zur Gestaltung der institutionellen Grundstruktur einer Gesellschaft auswählen, die im Ergebnis die Aussichten ihrer Auftraggeber optimiert. Um sicherzustellen, daß diese grundlegende Wahlentscheidung nicht von partikularen Interessen im Gefolge der natürlichen oder sozialen Lotterie beeinflußt wird, stattet Rawls den Urzustand mit ganz bestimmten Eigenschaften aus, die letztlich das gesamte moralische Gewicht der Argumentation tragen. Das wichtigste dieser besonderen definitiven Merkmale ist die radikale

⁹ Ebd. 45.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Geradezu programmatisch erklärt Rawls: „Eine noch so elegante und mit sparsamen Mitteln arbeitende Theorie muß fallengelassen oder abgeändert werden, wenn sie nicht wahr ist; ebenso müssen noch so gut funktionierende und wohlabgestimmte Gesetze und Institutionen abgeändert oder abgeschafft werden, wenn sie ungerecht sind. Jeder Mensch besitzt eine aus der Gerechtigkeit entspringende Unverletzlichkeit, die auch im Namen des Wohles der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden kann“ (Theorie, 19).

¹² Rawls, Theorie, 12.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd. 293.

Informationsbeschränkung durch den sogenannten „Schleier des Nichtwissens“¹⁵, der alle Angaben über das Alter und Geschlecht, die Talente, den sozialen Status und die religiös-weltanschaulichen Überzeugungen der Vertragspartner bzw. ihrer Klienten zum Verschwinden bringt. Rawls zufolge ist all dieses Wissen unter moralischer Rücksicht für die Wahl von Gerechtigkeitsprinzipien irrelevant. Nur wenn derartige Informationen unerreichbar sind, ist s.E. sichergestellt, daß die Entscheidung für bestimmte Grundsätze in objektiver Weise, und das heißt für Rawls allein auf der Basis des gemeinsamen vernünftigen Interesses an sogenannten gesellschaftlichen Grundgütern, getroffen wird. Gesellschaftliche Grundgüter sind Güter wie z. B. „Rechte, Freiheiten und Chancen sowie Einkommen und Vermögen“¹⁶, die jeder notwendigerweise zur Verwirklichung seiner persönlichen Auffassung vom Guten benötigt, völlig unabhängig davon, wie diese Auffassung im einzelnen aussieht. Wegen der weitreichenden Konsequenzen der urzuständlichen Prinzipienwahl, die die Gestalt der Verfassung ebenso bestimmt wie das Aussehen aller weiteren Institutionen, die direkt oder indirekt an der Verteilung gesellschaftlicher Vergünstigungen und Lasten beteiligt sind, unterstellt Rawls den Vertragspartnern ein extrem risikoscheues Verhalten. Auf der Basis des sogenannten Maximin-Prinzips, einer Entscheidungsregel für Situationen großer Unsicherheit, die vorschreibt, die Aussichten der Inhaber der niedrigsten sozialen Position zu maximieren¹⁷, würden schließlich zwei einander ergänzende Gerechtigkeitsgrundsätze gewählt. Der erste schützt „jedermann[s] ... gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist“¹⁸. Der zweite Grundsatz schreibt vor, soziale und ökonomische Ungleichheiten so einzurichten, daß sie „(a) unter Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, und (b) ... mit Ämtern und Positionen verbunden [sind], die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen“¹⁹. Rawls zufolge stehen diese beiden Grundsätze in einer „lexikalischen Ordnung“, die einen Vorrang des Freiheitsprinzips begründet und sicherstellt, daß „die Grundfreiheiten nur um der Freiheit willen eingeschränkt werden“ können²⁰, nicht aber um der Erlangung wirtschaftlicher Vorteile willen. Da diese beiden das Herzstück der Fairneßkonzeption bildenden Prinzipien hochgradig abstrakt sind, hat Rawls einen sogenannten „Vier-Stufen-Gang“ zu ihrer näheren Konkretion und praktischen Umsetzung vorgelegt. Dieser Plan umfaßt erstens die Wahl der obersten Gerechtigkeitsprinzipien im Urzustand, zweitens den Prozeß der Ausarbeitung einer Verfassung in einer verfassunggebenden Versamm-

¹⁵ Vgl. ebd. 159–166.

¹⁶ Ebd. 112.

¹⁷ Vgl. ebd. 177–181.

¹⁸ Ebd. 336.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

lung, drittens die legislative Stufe der Gestaltung konkreter Gesetzesvorhaben und politischer Programme und schließlich viertens die Anwendung von Regeln auf Einzelfälle durch die Verwaltung und die Justiz sowie die Befolgung von Regeln durch die Bürger im allgemeinen. Obwohl Rawls niemals beansprucht hat, eine umfassende, die ganze Bandbreite aller öffentlichen und privaten Verteilungsprobleme abdeckende Gerechtigkeitstheorie vorgelegt zu haben, möchte er seine Fairneßkonzeption doch als realistisches Ideal, als eine „realistische Utopie“²¹ für die gesellschaftliche Grundstruktur verstanden wissen, die den primären Gegenstand seiner Theorie bildet²². Es ist insofern ein *idealer* Ansatz, als er für die idealen Bedingungen einer wohlgeordneten Gesellschaft konzipiert ist, in der jeder dieselben Gerechtigkeitsprinzipien anerkennt und dies auch allgemein bekannt ist. Doch möchte diese Theorie gleichzeitig *realistisch* sein, da sie weder für den moralischen Heiligen bzw. vollkommenen Altruisten noch für den notorischen Sünder bzw. rationalen Egoisten konzipiert ist, sondern sich daran ausrichtet, was durchschnittliche Individuen unter normalen Lebensbedingungen zu erreichen imstande sind.²³

Es ist allerdings ein erstaunliches Faktum, daß Rawls bei all seiner Sorge um die Stabilität und lebensweltliche Plausibilität seines Theoriemodells selbst dann noch keinen Grund für substantielle Veränderungen seiner Fairneßkonzeption gesehen hat,²⁴ als er sich im Zuge einer ungewöhnlich intensiven und lebhaften Diskussion seines Ansatzes mit einer Vielzahl überaus schwerwiegender Einwände konfrontiert sah. Ganz offensichtlich war er bis zum Schluß der Überzeugung, daß die beiden Fairneßprinzipien im wesentlichen nicht nur unseren tiefsten moralischen Überzeugungen, sondern auch jenen strengen philosophischen Rechtfertigungsstandards entsprechen, die in seinem begründungstheoretischen Ideal eines ‚reflektiven Gleichgewichts‘²⁵ enthalten sind. Der Umstand, daß sein Spätwerk weitgehend einem dezidiert *politischen* Gerechtigkeitsverständnis²⁶ und Fragen des *öffentlichen* Vernunftgebrauchs in demokratischen pluralistischen Gesellschaften²⁷ gewidmet ist, sollte daher nicht als Ausdruck eines grundle-

²¹ J. Rawls, *Das Recht der Völker*, Berlin/New York 2002, 6 und 13–25.

²² Vgl. J. Rawls, *The Basic Structure as Subject*, in: A. Goldmann/J. Kim (Hg.), *Values and Morals*, Dordrecht 1978, 47–71.

²³ Vgl. S. Freeman, *Introduction: John Rawls – An Overview*, in: *Ders.* (Hg.), *The Cambridge Companion to Rawls*, 2.

²⁴ Rawls' letzte Version der beiden Fairneßprinzipien unterscheidet sich trotz geringer Abweichungen nicht wesentlich von der Formulierung in der ‚Theorie‘ von 1971: Vgl. J. Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge, Mass. 2001, 42f.

²⁵ Vgl. Rawls, *Theorie*, 38f.; 68–71; 142; 471–473; 628.

²⁶ Vgl. J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, in: PPAf 14 (1985), 223–251; *Ders.*, *The Domain of the Political and the Overlapping Consensus*, in: *New York Law Review* 64 (1989), 233–255; sowie *ders.*, *Political Liberalism*, New York 1993.

²⁷ Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, Lecture 6, New York 1993; *ders.*, *The Idea of Public Reason Revisited*, in: *University of Chicago Law Review* 64 (1997), 765–807; *ders.*, *Justice as Fairness. A Restatement*, part I §9.

genden Gesinnungswandels oder gar als explizite Preisgabe seiner früheren Position, sondern vielmehr als Versuch verstanden werden, eine völlig neue Problemstellung zu erarbeiten, die trotz ihres sachlichen Zusammenhangs mit seinem ursprünglichen moralphilosophischen Projekt sorgfältig von diesem zu unterscheiden ist²⁸.

II. Kritische Anfragen an Rawls' Theorie

Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf einige der Hauptkritikpunkte, die im Laufe der mittlerweile weit verzweigten Rawls-Diskussion gegen dessen Fairneßkonzeption ins Feld geführt wurden.

1. Methodologische Probleme

Während einige radikale Kritiker Rawls' Ansatz wegen seiner vermeintlichen Vagheit, inneren Inkonsistenz und Unvollständigkeit schlicht die Theoriefähigkeit abgesprochen haben,²⁹ äußerten andere Kommentatoren Zweifel daran, ob es Rawls tatsächlich gelungen sei, sein Hauptziel zu erreichen und eine Deutung sozialer Gerechtigkeit vorzulegen, die teleologischen Theorien im allgemeinen und dem Utilitarismus im besonderen wirklich überlegen ist. Vor allem diejenigen Autoren, die ihren Angriff auf Rawls' Verwendung verschiedener, der ökonomischen Theoriebildung entlehnter Werkzeuge aus dem Umkreis der modernen Spiel- und Entscheidungstheorie fokussierten, mit deren Hilfe dieser den traditionellen Kontraktualismus zu erneuern suchte, tendierten dazu, in der ‚Gerechtigkeit als Fairneß‘ lediglich eine raffiniertere Version des Utilitarismus zu erblicken.³⁰ Auch wenn es stimmt, daß Rawls in seinem Ansatz ganz unterschiedliche Traditionsstränge verarbeitet, ohne daß immer sofort deutlich würde, wie diese heterogenen Bausteine zusammenpassen, scheinen die tatsächlichen methodischen Probleme an ganz anderer Stelle zu liegen. Eine eingehendere

²⁸ Vgl. *J. Rawls*, *Political Liberalism*, New York 1993, xvi; *ders.*, Additional Preface to the Revised Paperback Edition of ‚*Political Liberalism*‘, New York 1996, xxxvii–lxi; *ders.*, *Commonwealth-interview with John Rawls*, in: *Commonwealth CXXV*, no. 16 (25. September 1998, 12–17), reprinted in: *J. Rawls*, *Collected Papers* (Hg. von *S. Freeman*), Cambridge, Mass. 1999, 616–22, 617; sowie *T. Scanlon*, *Rawls on Justification*, in: *Freeman* (Hg.) *The Cambridge Companion to Rawls*, 139–167.

²⁹ Vgl. *Schaefer*, *The „Sense“ and Non-Sense of Justice*, 1–3; *E. Tugendhat*, *Comments on Some Methodological Aspects of Rawls' „Theory of Justice“*, in: *Analyse & Kritik. Zeitschrift für Sozialtheorie* 1 (1979), 77–89; *L. Siep*, *Eine exakte Lösung des Gerechtigkeitsproblems? Bemerkungen zur Rawlsdiskussion*, in: *Zeitschrift für Politik*; *Neue Folge* 24 (1977), 343.

³⁰ Vgl. *K. Arrow*, *Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice*, in: *JPh* 70 (1973), 245–263; *D. Braybrooke*, *Utilitarianism with a Difference: Rawls' Position in Ethics*, in: *CJP* 3 (1973), 303–331; *R. P. Wolff*, *Understanding Rawls*, Princeton 1977, 179; *Tugendhat*, 77; *H. Smith-Goldman*, *Rawls and Utilitarianism*, in: *H. G. Blocker/E. H. Smith* (Hg.): *John Rawls' Theory of Social Justice: An Introduction*, Athens, OH 1980, 346–394; *J. Narveson*, *Rawls and Utilitarianism*, in: *H. B. Miller/W. H. Williams* (Hg.), *The Limits of Utilitarianism*, Minneapolis 1982, 128–143; zu diesem Problemkomplex siehe auch *S. Scheffler*, *Rawls and Utilitarianism*, in: *Freeman* (Hg.), *The Cambridge Companion to Rawls*, 426–459.

Analyse zeigt nämlich, daß der ganze Kontraktualismus innerhalb der komplexen Rawlsschen Theorie bestenfalls von sekundärer Bedeutung für die Begründung der beiden Fairneßprinzipien ist.³¹ Die zugegebenermaßen überaus schwachen Voraussetzungen des kontraktualistischen Arguments (wie z.B. das wechselseitige Desinteresse der Vertragspartner oder der schwache Vernunftbegriff) fungieren lediglich als Köder, um den utilitaristischen Gegner in eine Situation zu verstricken, die durch und durch moralischer Natur ist. Da das Ergebnis des Vertrages vollständig von den Bedingungen abhängt, unter denen er geschlossen wird, hängt die ganze Überzeugungskraft der Theorie von den besonderen Merkmalen des Urzustandes ab. Wir haben daher zu fragen, auf welche Weise die Charakteristika dieser entscheidenden Situation begründet werden. Rawls selbst stellt ausdrücklich fest, daß „die Rechtfertigung eine Sache der gegenseitigen Stützung vieler Erwägungen, des Zusammenstimmens zu einer einheitlichen Auffassung“³² ist. Dieses Plädoyer für eine Kohärenztheorie der Begründung, die eine gewisse Nähe zu W. V. O. Quine's epistemischen Holismus³³ aufweist und jedem cartesianischen Rückgriff auf erste evidente Prinzipien eine klare Absage erteilt, geht selbstverständlich weit über eine bloße Konsistenzforderung hinaus³⁴. Sie impliziert vielmehr einen komplexen mehrstufigen Explikationsprozeß, der mit unseren grundlegendsten moralischen Überzeugung – der Klasse der sogenannten „wohlerwogenen Urteile kompetenter Moralbeurteiler“³⁵ – wie z. B. der Einsicht, daß Sklaverei in jedem Fall ungerecht ist, anhebt und über mehrere Zwischenstufen bis zu den abstraktesten Moralprinzipien aufsteigt, die als Fundament unserer gesamten moralischen Urteilspraxis zu fungieren vermögen³⁶. Der Vorteil dieses induktiven Vorgehens besteht darin, daß die so gewonnenen Prinzipien zwar im Kontakt mit unserer lebensweltlichen moralischen Alltagserfahrung bleiben, durch den konstruktivistischen Ansatz aber gleichzeitig sichergestellt ist, daß sie eine bloße *common sense*-Moral übersteigen.³⁷ Der größte Nachteil und das vermutlich gravierendste methodische Problem von Rawls' Ansatz dürfte demgegenüber darin liegen, daß er die verschiede-

³¹ Vgl. W. Kersting, John Rawls zur Einführung, Hamburg 1993, 110f.; sowie *ders.*, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt 1994, 283.

³² *Rawls*, Theorie, 628.

³³ Vgl. W. V. O. Quine, Two Dogmas of Empiricism, in: *Ders.*, From a Logical Point of View, Cambridge, Mass. 1980, 20–46; *ders.*, Word and Object, Cambridge, Mass. 1960, chap. 1 §3; *ders.*, Ontological Relativity, New York 1969, essay 4; sowie O. O'Neill, The Method of A Theory of Justice, in: O. Höffe (Hg.), John Rawls – Eine Theorie der Gerechtigkeit (Klassiker auslegen 15), Berlin 1998, 27–43, bes. 39f.

³⁴ Vgl. N. Hoerster, John Rawls' Kohärenztheorie der Normenbegründung, in: O. Höffe (Hg.), Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1977, 57–76; K. Balleström, Methodologische Probleme in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, in: Höffe (Hg.), Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, 108–127.

³⁵ *Rawls*, Outline of a Decision Procedure for Ethics, 181–183.

³⁶ Vgl. ebd. 184–190.

³⁷ Vgl. J. Rawls, Kantian Constructivism in Moral Theory, in: JPH 77 (1980), 515–572.

nen Stufen und Details dieses Explikationsprozesses niemals genau ausformuliert hat. Die Skizzenhaftigkeit und Unvollständigkeit seiner diesbezüglichen Ausführungen sind eine beständige Quelle von Verwirrungen und ein offenes Einfallstor für subjektive Vorurteile unterschiedlichster Art, die zu einer ganzen Reihe höchst fragwürdiger Schlußfolgerungen führen. Dies zeigt sich nicht nur an einzelnen Überlegungen wie Rawls' fragwürdiger Verdienstkritik³⁸ oder seiner hochgradig defizitären Grundgüterliste³⁹, sondern auch an komplexen Ideen wie dem Urzustandsargument selbst. Auf wenigstens zwei Probleme dieses Argumentes soll wenigstens kurz hingewiesen werden.

Die erste Schwierigkeit besteht in der offenkundigen Diskrepanz zwischen Rawls' Anspruch, den Urzustand allein mit Hilfe einer Gruppe von Eigenschaften zu definieren, die er als die „formalen Bedingungen des Rechten“⁴⁰ bezeichnet – wie z. B. Allgemeinheit, Universalität, Öffentlichkeit, Geordnetheit sowie Endgültigkeit – und dem Umstand, daß er im weiteren Fortgang der Argumentation auf zusätzliche Merkmale der Urzustandsbewohner wie z. B. eine extreme Risikoscheu⁴¹ sowie ein weitgehendes Desinteresse an materiellen Gewinnen⁴² zurückgreift, die mit diesen formalen Bedingungen nicht das geringste zu tun haben und daher im Ergebnis den ‚rein prozeduralen‘ Charakter seines Ansatzes unterminieren⁴³. Das zweite Problem ist engstens mit dieser Inkonsistenz verbunden. Rawls präsentiert seine beiden Fairneßprinzipien als „Spezialfall einer allgemeineren Gerechtigkeitsvorstellung“, derzufolge „alle sozialen Werte – Freiheit, Chancen, Einkommen, Vermögen und die sozialen Grundlagen der Selbst-

³⁸ Vgl. *Rawls*, Theorie, 124f. und 344–350; zur Debatte um Rawls' Argumentation vgl. *M. Slote*, Desert, Consent, and Justice, in: *PPAF* 2 (1973), 323–347; *D. Gauthier*, Justice and Natural Endowment: Toward a Critique of Rawls' Ideological Framework, in: *Social Theory and Practice* 3 (1974); *R. Nozick*, Anarchy, State, and Utopia, New York 1974 – zitiert nach der 13. Aufl. Oxford 1998, 198; 219; *A. Buchanan*, Distributive Justice and Legitimate Expectations, in: *PhSt* 28 (1975), 419–425; *G. Sher*, Effort, Ability, and Personal Desert, in: *PPAF* 8 (1979), 361–376; *J. Mandle*, Justice, Desert, and Ideal Theory, in: *Social Theory and Practice* 23 (1997), 399–425; *L. P. Poiman/O. McLeod* (Hg.), What Do We Deserve? A Reader on Justice and Dessert, Oxford 1999; *S. Scheffler*, Justice and Desert in Liberal Theory, in: *California Law Review* 88 (2000), 965–990;

³⁹ Vgl. *Rawls*, Theorie, 111–115. Zur Kritik an dieser Liste vgl. *Nagel*, Rawls on Justice, 9f.; *A. Schwartz*, Moral Neutrality and Primary Goods, in: *Ethics* 83 (1973), 294–307; *W. L. Sessions*, Rawls's Concept and Conception of Primary Good, in: *Social Theory and Practice* 7 (1981), 303–324.

⁴⁰ Vgl. *Rawls*, Theorie, 152–159.

⁴¹ Vgl. *B. Barry*, The Liberal Theory of Justice, Oxford 1972, 106f.; *P. Pettit*, A Theory of Justice?, in: *Theory and Decision* 4 (1974), 311–324; *R. M. Hare*, Rawls' Theory of Justice, in: *N. Daniels* (Hg.), Reading Rawls, New York 1975, 107; *B. Barber*, Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit: Probleme der Psychologie, der Politik und der Messung bei Rawls, in: *Höffe* (Hg.), 233f.; *A. H. Goldman*, Responses to Rawls from the Political Right, in: *Blocker/Smith* (Hg.), John Rawls' Theory of Justice, 85–88; *P. Koller*, Neue Theorien des Sozialkontrakts, 101; *W. Kersting*, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt 1994, 281.

⁴² Vgl. *Rawls*, Theorie, 179; kritisch dazu *Barry*, 97; sowie *A. Buchanan*, A Critical Introduction to Rawls' Theory of Justice, in: *Blocker/Smith* (Hg.), 28.

⁴³ Zu Rawls' Verständnis „reiner Verfahrensgerechtigkeit“ vgl. *Rawls*, Theorie, 106–109.

achtung – ... gleichmäßig zu verteilen [sind], soweit nicht eine ungleiche Verteilung jedermann zum Vorteil gereicht“⁴⁴. Diese allgemeinere Gerechtigkeitsvorstellung wird von Rawls in keiner Weise begründet, sondern einfach als unstrittig vorausgesetzt.⁴⁵ Obwohl er einräumt, daß der extreme Egalitarismus dieses Prinzips der Begrenzung bedarf und mit den berechtigten Ansprüchen der Effizienz zum Ausgleich gebracht werden muß, schränkt das bloße Faktum der Einführung dieses Metaprinzips das Feld möglicher inhaltlicher Lösungen des Gerechtigkeitsproblems ganz erheblich ein. Mit dieser Vorstellung im Hintergrund wird sein gesamter Ansatz von Anfang an derart stark in eine egalitaristische Richtung gezogen, daß mehrere Kritiker Rawls' Argumentation schlicht der Zirkularität bezichtigt haben.⁴⁶ Dieser Vorwurf mag übertrieben sein. Doch ist nicht zu bestreiten, daß Rawls' über weite Strecken hochgradig intuitive Argumentationsmethode eine Reihe sehr ernst zu nehmender Probleme aufwirft, deren Lösung wesentlich weitergehende Überlegungen erfordert, als in seinen eigenen Ausführungen zu finden sind.

2. Inhaltliche Anfragen an die beiden Fairnessprinzipien

Auch wenn die soeben erwähnten methodologischen Anfragen zweifellos allesamt sehr ernst zu nehmen sind, dürften die meisten Menschen in ihrer Beschäftigung mit dem Problem der Verteilungsgerechtigkeit primär am Inhalt und nicht an der Methode einer Theorie interessiert sein. Rawls bildet hier letztlich keine Ausnahme. Am Ende kommt auch für ihn alles darauf an, ob die beiden Fairnessprinzipien überzeugend erscheinen oder nicht. Einige Kritiker haben das für den ersten Grundsatz durchaus bejaht, für den zweiten, insbesondere für das berühmte berüchtigte Differenzprinzip dagegen eindeutig verneint.⁴⁷ Anderen Kritikern zufolge sind beide Grundsätze in hohem Maße unplausibel.⁴⁸ Meine eigene Position steht die-

⁴⁴ Ebd. 83.

⁴⁵ Während Rawls einfach präsupponiert, daß jede Gleichverteilung zumindest *prima facie* gerecht und jede Ungleichverteilung ungerecht ist, hat die philosophische Tradition mindestens seit Aristoteles an der Überzeugung festgehalten, daß „Zank und Streit eben daher [kommen], daß entweder Gleiche nicht Gleiches oder nicht Gleiche Gleiches bekommen und genießen“ (*Aristoteles*, *Nikomachische Ethik* V6, 1131a22–24).

⁴⁶ Vgl. z.B. *P. H. Nowell-Smith*, *A Theory of Justice?*, in: *PhSS* 3 (1973), 315; *D. L. Schaefer*, *A Critique of Rawls' Contract Doctrine*, in: *RMet* 28 (1974), 89; *T. Nagel*, *Rawls on Justice*, in: *N. Daniels* (Hg.), *Reading Rawls*, 11f.; *L. J. Katzner*, *The Original Position and the Veil of Ignorance*, in: *Blocker/Smith* (Hg.), 58f.; *A. H. Goldman*, *Responses to Rawls from the Political Right*, in: *Blocker/Smith* (Hg.), 457.

⁴⁷ Vgl. *T. Pogge*, *The Interpretation of Rawls's First principle of Justice*, in: *Grazer Philosophische Studien* 15 (1982), 119; *P. Koller*, *Neue Theorien des Sozialkontrakts*, Berlin 1987, 103; *O. Höffe*, *Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*, in: *Ders.* (Hg.), *John Rawls – Eine Theorie der Gerechtigkeit (Klassiker auslegen)* 15, 12.

⁴⁸ Vgl. *B. Barry*, *On Social Justice*, in: *The Oxford Review* (Trinity Term 1967), 29–52; *D. L. Schaefer*, *The „Sense“ and Non-Sense of Justice*, 34; sowie *W. Kersting*, *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Stuttgart 2000, 68–171.

ser zweiten Einschätzung näher als der zuerst genannten partiellen Zustimmung. Konkret möchte ich die These vertreten, daß keines der von Rawls propagierten Fairneßprinzipien rundherum überzeugend ist – zumindest nicht in der von ihm vorgelegten Form. An mehreren entscheidenden Stellen seiner Theorie sind substantielle Veränderungen vorzunehmen, so daß wir letztendlich zu einer wesentlich anderen und vor allem ungleich komplexeren Interpretation sozialer Gerechtigkeit gelangen, als sie uns Rawls in seiner Theorie vorgelegt hat.

Werfen wir zunächst einen Blick auf den ersten Fairneßgrundsatz. Während Rawls' Behauptung, jedermann habe ein „gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten“ auf den ersten Blick insofern sehr vielversprechend erscheint, als sie einer weit verbreiteten emanzipativen Einstellung Ausdruck verleiht, die tief in den neuzeitlichen Befreiungsbewegungen verwurzelt ist, offenbart eine genauere Analyse dieses Prinzips eine ganze Reihe gravierender Schwierigkeiten. Wenigstens drei Problembereiche seien kurz benannt.

Erstens fällt auf, daß Rawls nie eine genaue Definition des für seine Argumentation zentralen Begriffs der ‚Grundfreiheit‘ gegeben hat, gleichzeitig aber mit einer hochgradig selektiven Liste solcher Grundfreiheiten operiert, in der u. a. die ökonomische und die sexuelle Freiheit des Individuums entweder gänzlich fehlen oder nur in stark eingeschränkter Form auftauchen.⁴⁹ Es dürften im wesentlichen zwei Gründe sein, die Rawls überhaupt dazu bewogen haben, von ‚Grundfreiheiten‘ zu sprechen. Der erste besteht darin, daß der zunächst verwendete allgemeinere Begriff der Freiheit in der Gefahr stand, eine gravierende Inkonsistenz zwischen den beiden Fairneßprinzipien hervorzurufen. Um auf jeden Fall sicherzustellen, daß die Rede von der Gleichheit der Freiheit den Raum für soziale und ökonomische Ungleichheiten nicht ungebührlich einschränkt, ersetzt Rawls den weiten Begriff der ‚Freiheit‘ durch den ungleich spezifischeren Ausdruck ‚Grundfreiheit‘. Diese terminologische Veränderung hatte darüber hinaus den entscheidenden Vorteil, daß sie es ihm erheblich erleichterte, seine mit der Vorstellung einer lexikalischen Ordnung der beiden Fairneßgrundsätze einhergehende Behauptung eines absoluten Vorrangs der Freiheit zu verteidigen. Allerdings hat Rawls für diese Vorteile einen hohen Preis zu entrichten. Vor allem die jetzt prononciert vorgetragene Unterscheidung zwischen der ‚Freiheit‘, die aus moralischen Gründen für jedermann gleich zu sein habe, und dem ‚Wert dieser Freiheit‘, der je nach materiellen Ressourcen der Individuen unterschiedlich ausfallen

⁴⁹ Vgl. *F. I. Michelman*, In Pursuit of Constitutional Welfare Rights: One View of Rawls' Theory of Justice, in: *University of Pennsylvania Law Review* 121 (1973), 991–1019, bes. 992; *H. L. A. Hart*, Rawls on Liberty and its Priority, in: *N. Daniels* (Hg.), *Reading Rawls*, 230–252; *R. Alexy*: John Rawls' Theorie der Grundfreiheiten, in: *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/W. Hinsch* (Hg.), *Zur Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt am Main 1997, 263–303, bes. 273.

könne⁵⁰, hat ihm den Vorwurf eingetragen, seine typisch liberale Sorge um den Schutz persönlicher Grundfreiheiten sei im Grunde halbherzig, da ihr ein rein formales Freiheitsverständnis zugrunde liege, das für all diejenigen letztlich wertlos sei, die infolge von Armut und anderen Mängelsituationen keinen wirksamen Gebrauch von den gewährten Freiheiten machen könnten⁵¹.

Die zweite Schwierigkeit des ersten Fairneßgrundsatzes besteht darin, daß die Forderung eines „umfangreichsten Gesamtsystems gleicher Grundfreiheiten“ zumindest solange unanwendbar und damit praktisch folgenlos bleibt, wie ein eindeutiger kritieller Maßstab zum Vergleich und zur Gewichtung der verschiedenen Einzelfreiheiten fehlt.⁵² Zwar hat Rawls den superlativischen Ausdruck „umfangreichst“ (most extensive) später auf Grund der Einwände von H. L. A. Hart durch das schwächere Adjektiv „völlig adäquat“ (fully adequate) ersetzt⁵³, doch dürfte diese Umformulierung bestenfalls einen Teil des Problems lösen, da die Frage, wie im Falle eines Konfliktes zwischen verschiedenen Einzelfreiheiten zu entscheiden sei, nach wie vor völlig ungelöst bleibt.

Eine dritte und besonders radikale Form der Kritik wirft Rawls schließlich vor, sein Prinzip der gleichen Freiheit basiere bei näherem Hinsehen auf einer fundamentalen Inkonsistenz. Einerseits würden die von diesem Grundsatz geschützten Grundfreiheiten nämlich als „natürliche Rechte“ von Individuen verstanden⁵⁴, andererseits beziehe Rawls diese Freiheiten ohne weiteres in den Gegenstandsbereich der distributiven Gerechtigkeit ein. Wenn es stimme, daß – wie Rawls in seiner Kritik am Utilitarismus ausdrücklich betont – jeder Mensch eine auf unveräußerliche natürliche Rechte gegründete „Unverletzlichkeit“ besitzt, „die auch im Namen des Wohles der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden“⁵⁵ könne, dann sei es grundsätzlich unzulässig, diese Rechte als mögliches Objekt der Vertei-

⁵⁰ Vgl. Rawls, Theorie, 232f.

⁵¹ Vgl. N. Daniels, Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty, in: Ders. (Hg.), Reading Rawls, 253–281, bes. 261; N. Bowie, Equal Basic Liberty for All, in: H. G. Blocker/E.H. Smith (Hg.), John Rawls' Theory of Social Justice, 110–131, 128; L. P. Francis, Responses to Rawls from the Political Left, in: H. G. Blocker/E.H. Smith (Hg.), John Rawls' Theory of Social Justice, 463–493.

⁵² Vgl. J. Feinberg, Justice, Fairness and Rationality, in: Yale Law Review 81 (1972), 1004–1031, 1022; R. P. Wolff, Understanding Rawls, 90f.; B. Barry, The Liberal Theory of Justice, 34–38; N. Daniels, Reading Rawls, xxix.

⁵³ Vgl. J. Rawls, The Basic Liberties and Their Priority (Tanner Lecture 1981), in: S. Darwall (Hg.), Equal Freedom. Selected Tanner Lectures on Human Values, Ann Arbor 1998 (4. Aufl.), 107; ders., Political Liberalism, Lecture VIII §1, 291; ders., Justice as Fairness. A Restatement, 42.

⁵⁴ Rawls stellt in diesem Sinne programmatisch fest: „Die Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß hat also die kennzeichnenden Eigenschaften einer Naturrechtstheorie. Sie gründet nicht nur Grundrechte auf natürliche Eigenschaften, die sie von gesellschaftlichen Normen unterscheidet, sondern sie schreibt den Menschen auch Rechte gemäß den Grundsätzen der gleichen Gerechtigkeit zu, die ein besonderes Gewicht haben, gegen das sich andere Werte gewöhnlich nicht durchsetzen können.“ (Theorie, 549).

⁵⁵ Rawls, Theorie, 19.

lungsgerechtigkeit zu präsentieren⁵⁶. Die bloße Vorstellung, der Staat oder eine politische Institution verteile diese Freiheiten und Rechte an die Bürger, steht im denkbar schärfsten Widerspruch zum Konzept eines ‚natürlichen Rechts‘, das auf nichts anderem als auf die unverlierbare Würde jedes einzelnen Menschen als Menschen und auf seinen Status als sittliches Subjekt gegründet ist. Diese Grundrechte werden dem einzelnen nicht gnadenhalber vom Staate verliehen oder gewährt, vielmehr gilt umgekehrt, daß der Staat und alle seine Organe diese Rechte unbedingt anzuerkennen und für jedermann zu gewährleisten habe.⁵⁷ Es besteht eine wesentliche Differenz zwischen diesen natürlichen Rechten und jenen materiellen und sozialen Gütern, die traditionellerweise als Gegenstand der *justitia distributiva* angesehen werden. Während materielle und soziale Güter tatsächlich derart das Resultat eines gesellschaftlichen Kooperationsprozesses darstellen, daß sie in ihrer gesamten Existenz von eben dieser Kooperation abhängen, ist die Geltung natürlicher Rechte von allen Formen gesellschaftlicher Zusammenarbeit prinzipiell unabhängig und diesen gegenüber logisch primär. Indem Rawls diesen entscheidenden Unterschied eliminiert, gelangt er schließlich zu einem völlig hypertrophen Verteilungsverständnis, das im eindeutigen Widerspruch zu jener Tradition abendländischen Naturrechtsdenkens⁵⁸ steht, dessen legitimer Erbe zu sein er beansprucht⁵⁹.

Bedauerlicherweise verschlimmert sich die Lage für Rawls noch, wenn wir uns dem zweiten Fairneßgrundsatz, insbesondere seinem zweiten Teil, dem sogenannten Differenzprinzip, zuwenden, das von Beginn an das Hauptziel zahlloser kritischer Einwände geworden ist. Der Umstand, daß für jede ernst zu nehmende Theorie sozialer Gerechtigkeit Fragen der Chancengleichheit und der Armutsbekämpfung von erstrangiger Bedeutung sind, heißt nämlich noch lange nicht, daß man dem speziellen Konzept „demokratischer Gleichheit“⁶⁰ zustimmen sollte, das uns Rawls als Lösung für derartige Problemfelder anbietet. Aus wenigstens drei Gründen scheint mir seine Position kaum tatsächlich überzeugend.

Ungeachtet verschiedener Präzisierungsversuche hat der zweite Fairneßgrundsatz erstens seinen hochgradig abstrakten und vagen Charakter in ei-

⁵⁶ Vgl. *Kersting*, Theorien sozialer Gerechtigkeit, 73.

⁵⁷ Vgl. *O. Höffe*, Überlegungsgleichgewicht in Zeiten der Globalisierung? Eine Alternative zu Rawls, in: *Ders.*, John Rawls – Eine Theorie der Gerechtigkeit (Klassiker auslegen 15), 283f.

⁵⁸ Vgl. *M. B. Crowe*, The Changing Profile of the Natural Law, Den Haag, 1977; *R. Specht*, Materialien zum Naturrechtsbegriff der Scholastik, in: *ABG* 21 (1977), 86–113; *R. Tuck*, Natural Rights Theories. Their Origin and Development, Cambridge 1979; *F. D. Miller*, Aristotle on Natural Law and Justice, in: *D. Keyt/F. D. Miller* (Hg.), A Companion to Aristotle's Politics, Oxford 1991; *P. Mitsis*, Natural Law and Natural Right in Post-Aristotelian Philosophy. The Stoics and Their Critics, in: *W. Haase* (Hg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 36,7, Berlin 1994, 4812–4850; *B. Tierney*, The Idea of Natural Rights, Grand Rapids/Cambridge 1997; *F.-J. Bormann*, Natur als Horizont sittlicher Praxis, Stuttgart 1999.

⁵⁹ Vgl. *Rawls*, Theorie, 549; siehe dazu auch *H. Goerlich*, Rawls oder rationales Naturrecht, in: *Rechtstheorie* 9 (1978), 485–503.

⁶⁰ Vgl. *Rawls*, Theorie, 86f. und 95–104.

nem Ausmaß bewahrt, das ihn nach wie vor anfällig für ganz verschiedene, ja sogar gegensätzliche Interpretationen macht.⁶¹ Wichtiger als die provozierende Konzentration auf die unterste soziale Position, die Rawls zudem allein auf der Basis des Einkommens bestimmen möchte⁶², sowie der fragwürdigen Annahme einer „Verkettung“ der verschiedenen gesellschaftlichen Positionen⁶³, ist der Umstand, daß der Ausdruck „größtmöglicher Vorteil“, bei dem es sich um den Schlüsselbegriff des Differenzprinzips handelt, selbst doppeldeutig bleibt. Gemäß einer *schwachen* oder minimalistischen Interpretation dieser Formulierung sind wirtschaftliche Ungleichheiten bereits dadurch legitimiert, daß die größeren Vorteile der Bessergestellten einen wenigstens minimalen Vorteil für die Schlechtestgestellten im Vergleich zu ihrer früheren Lage nach sich ziehen. Da selbst kleinste Verbesserungen diese Bedingung bereits erfüllen, und Rawls es ausdrücklich ablehnt, Obergrenzen für legitime ökonomische Ungleichheiten festzusetzen, haben mehrere, dem linken politischen Spektrum verpflichtete Kritiker Rawls vorgeworfen, das Differenzprinzip sei ein rein ideologisches Instrument zur Rechtfertigung des derzeitigen wirtschaftlichen *status quo* und der mit ihm einhergehenden ungerechten Privilegienordnung.⁶⁴ Doch gibt es auch eine deutlich *stärkere* Interpretation desselben Grundsatzes, die den Ausdruck „größtmöglicher Vorteil“ nicht in einem relativen, sondern in einem absoluten Sinn versteht und die Legitimität sozio-ökonomischer Ungleichheiten davon abhängig macht, daß sie die Situation der Schlechtestgestellten so gut als überhaupt irgend möglich macht. Gemäß dieser der wahren Rawlsschen Intention vermutlich besser entsprechenden Deutung müssen alle nur denkbaren Anstrengungen zur Überwindung des Einflusses unverdienten gesellschaftlichen und natürlichen Glücks vor allem durch die massive Umverteilung von Besitz und Einkommen ergriffen werden. Zahlreiche Kommentatoren haben diese streng egalitaristische Stoßrichtung der Rawlsschen Position dafür kritisiert, daß sie die Freiheit der einzelnen gesellschaftlichen Akteure nicht ernst nimmt und auf Seiten der Bessergestellten einen viel zu starken Altruismus voraussetzt.⁶⁵ Beide Deutungsvarian-

⁶¹ Vgl. P. Koller, Rawls' Differenzprinzip und seine Deutungen, in: Erkenntnis 20 (1983), 1–25 sowie A. Williams, The Revisionist Difference Principle, in: CJP 25 (1995), 257–282.

⁶² Vgl. R. Weatherford, Defining the Least-Advantaged, in: PhQ 33 (1983), 63–69; D. Parfit, Equality or Priority? The Lindley Lecture, Lawrence 1991; T. Scanlon, What We Owe To Each Other, Cambridge, Mass. 1998, 223–229.

⁶³ Vgl. Rawls, *Theorie*, 101–104.

⁶⁴ Vgl. F. I. Michelman, Constitutional Welfare Rights and A Theory of Justice, in: N. Daniels (Hg.), Reading Rawls, Oxford 1975, 323; L. P. Francis, Responses to Rawls from the Left, in: H. G. Blocker/E. H. Smith (Hg.), John Rawls' Theory of Social Justice, 463–493; D. L. Schaefer, A Critique of Rawls' Contract Doctrine, 106f.; B. Barry, The Liberal Theory of Justice, 157.

⁶⁵ Während das Rawlssche Ideal des Egalitarismus zunächst vor allem von konservativen Radikalliberalen kritisiert wurde (vgl. R. Nozick, Anarchy, State, and Utopia, chap. 7, 149–231; E. Mack, Distributivism vs. Justice, in: Ethics 86 (1976), 145–153; A. H. Goldman, Responses to Rawls from the Political Right, in: H. G. Blocker/E. H. Smith (Hg.), John Rawls' Theory of Social Justice, 395–430; P. Westen, The Empty Idea of Equality, in: HLR 95 (1982), 537–596; J. Narveson, Egalitarianism: Partial, Counterproductive, and Baseless, in: A. Mason [Hg.], Ideals of Equ-

ten scheinen also auf komplementäre Extrempositionen hinauszulaufen. Während die schwache Deutung kaum dazu in der Lage ist, den Repräsentanten der niedrigsten sozialen Position ein hinreichendes Auskommen bzw. eine angemessene Lebensqualität zu sichern und somit hinter den strengen Gerechtigkeitsanforderungen zurückbleibt, begeht die starke Interpretationsvariante den genau umgekehrten Fehler und verschiebt die Grenze des von Gerechtigkeits wegen strikt Gebotenen auf das Gebiet der supererogatorischen Mehrleistungen.

Das zweite gravierende Problem des Differenzprinzips besteht in seiner allzu großen Einfachheit. Von Rawls dazu bestimmt, alle möglichen Formen sozialer und wirtschaftlicher Ungleichheiten zu regeln, erweist sich dieser Grundsatz als unfähig, hinreichend zwischen den verschiedenen hier zur Debatte stehenden Güterklassen zu unterscheiden. Wie M. Walzer zu Recht gezeigt hat⁶⁶, müssen wir uns jedoch der Tatsache bewußt sein, daß unterschiedliche Arten von Gütern auch unterschiedliche Verteilungsregeln erfordern, die der besonderen Eigenart der jeweils betroffenen Güterklasse genau angepaßt sind. Anstatt pauschal von ‚dem‘ Prozeß der gesellschaftlichen Zusammenarbeit zu sprechen, sind ganz verschiedene Typen sozialer Kooperation voneinander zu unterscheiden, wobei jede einzelne dieser Kooperationsformen hochgradig spezialisiert und auf den besonderen Charakter der jeweils involvierten Güterart abgestimmt ist. Rawls' an sich durchaus berechtigtes Plädoyer zugunsten eines Höchstmaßes an Einfachheit und Eleganz der Theoriebildung rechtfertigt auf keinen Fall die Vernachlässigung solcher Unterschiede, die sich bei näherer Betrachtung als schlechthin grundlegend für den Objektbereich dieser Theorie erweisen.⁶⁷

Die dritte und letzte wesentliche Anfrage an das Differenzprinzip betrifft die semantische Währung, in der Rawls sein Ideal einer ‚demokratischer Gleichheit‘ auszubuchstabieren versucht.⁶⁸ Um die zentrale Rolle von Wohlfahrtsbetrachtungen innerhalb des Utilitarismus zu überwinden und das dornige Problem interpersoneller Nutzenvergleiche weitestgehend zu vermeiden, gründet Rawls seinen Ansatz auf eine Konzeption gesellschaftlicher Grundgüter. Nun stimme ich mit Rawls vollständig darin überein,

lity, Oxford 1998, 79–94), scheinen gegenwärtig auch der politischen Linken zugeordnete Theoretiker stärker auf Distanz zum klassischen Egalitarismus zu gehen und einen Ausgleich zwischen Freiheit und Gleichheit zu suchen: vgl. *D. Miller*, What Kind of Equality Should the Left Pursue?, in: *J. Franklin* (Hg.), *Equality*, London 1997, 83–100; *H. Steiner/P. Vallentyne* (Hg.), *The Origins of Left Libertarianism: An Anthology of Historical Writings*, London/New York 2000; *dies.*, *Left-Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate*, London/New York 2000; *A. Krebs* (Hg.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 2000.

⁶⁶ Vgl. *M. Walzer*, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York 1983.

⁶⁷ Vgl. auch *N. Rescher*, *Distributive Justice*, Indianapolis 1966.

⁶⁸ Vgl. *G. A. Cohen*, On The Currency of Egalitarian Justice, in: *Ethics* 99 (1989), 906–944; *N. Daniels*, Equality of What? Welfare, Resources, or Capabilities?, in: *PPR* 50 (1990) Suppl., 273–296; *L. P. Pojman/R. Westmoreland* (Hg.), *Equality. Selected Readings*, Oxford 1997; *E. Anderson*, What is the Point of Equality, in: *Ethics* 109 (1999), 287–337; *R. Dworkin*, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass. 2000.

daß keine Theorie sozialer Gerechtigkeit ohne eine solche Grundgüterlehre auskommen kann. Aber selbst wenn eine solche – natürlich nicht unbedingt die von Rawls selbst konkret vorgelegte⁶⁹ – Liste von Grundgütern notwendig ist, um eine substantielle Gerechtigkeitskonzeption zu entfalten, ist sie doch noch keineswegs hinreichend für ein derart ambitioniertes Unterfangen. Rawls' ausschließliche Orientierung an einer streng universalistisch konzipierten Grundgüterlehre steht in der Gefahr, die Bedeutung individueller Unterschiede zu unterschätzen. Da reale Menschen je nach Alter, Gesundheitszustand, familiären Lebensumständen, klimatischen Bedingungen und anderen Einflüssen sehr unterschiedliche Bedürfnisse haben können, müssen wir nach philosophischen Kategorien Ausschau halten, die es gestatten, nicht nur die grundlegenden Gemeinsamkeiten, sondern auch die frappierenden Unterschiede zwischen menschlichen Individuen angemessen zum Ausdruck zu bringen. A. Sen's von M. Nussbaum aufgegriffener Versuch, ein System sogenannter Grundfähigkeiten (basic capabilities) auszuarbeiten⁷⁰, scheint in diesem Zusammenhang besonders vielversprechend. Daß Sen selbst sein Modell einer Grundfähigkeitengleichheit eher als Ergänzung und Weiterführung des Rawlsschen Grundgüterkonzepts und weniger als Alternative zu dessen Ansatz versteht, schließt keineswegs aus, daß es sich hierbei um einen ebenso notwendigen wie gehaltvollen Schritt zur Überwindung einer „partiell blinden Moralauffassung“⁷¹ handelt.

3. Die anthropologischen Implikationen der ‚Gerechtigkeit als Fairneß‘

Von größter Bedeutung für jede Theorie sozialer Gerechtigkeit ist die anthropologische Konzeption, die ihren jeweiligen Annahmen über menschliche Bedürfnisse, relevante Güter und soziale Beziehungen zugrunde liegt. Während Rawls selbst es als einen der größten Vorteile seines Ansatzes betrachtet, auf ausgesprochen schwachen anthropologischen Voraussetzungen zu beruhen, haben ihm verschiedene Kommentatoren vorgeworfen, einem höchst fragwürdigen Individualismus bzw. Atomismus das Wort zu reden.⁷² So basiert Rawls' Fairneßkonzeption etwa M. Sandel zufolge insofern auf der fragwürdigen Idee eines „ungebundenen Selbst“

⁶⁹ Vgl. W. L. Sessions, Rawls's Concept and Conception of Primary Goods, in: *Social theory and Practice* 7 (1981), 303–324.

⁷⁰ Vgl. A. Sen, Equality of What?, in: S. Darwall (Hg.), *Equal Freedom*, 328; sowie ders., Justice: Means versus Freedoms, in: *PPAF* 19 (1990), 111–121.

⁷¹ Sen, Equality of What?, 326.

⁷² Vgl. W. Proudfoot, Rawls on the Individual and the Social, in: *JRE* 2 (1974), 107–128; Nagel, Rawls on Justice, 9f.; J. D. Sneed, John Rawls and the Liberal Theory of Society, in: *Erkenntnis* 10 (1976), 1–19; J. P. De Marco, Rawls and Marx, in: *Blocker/Smith* (Hg.), *John Rawls' Theory of Social Justice*, 395–430; zu einem Überblick über die Debatte vgl. auch W. Kymlicka: *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, in: *Ethics* 99 (1989), 883–905; sowie P. Weithman (Hg.), *The Philosophy of Rawls. A Collection of Essays vol. IV: Moral Psychology and Community*, New York/London 1999.

(unencumbered self)⁷³, als die mit der Behauptung eines logischen Vorrangs des Rechten vor dem Guten verbundene These eines Primats des Selbst vor seinen substantiellen Zielen ein im Grunde a-soziales und somit hochgradig verarmtes Verständnis menschlichen Lebens impliziert, das nicht nur für Rawls selbst, sondern für die gesamte liberale Tradition kennzeichnend ist. Für Sandel ebenso wie für A. MacIntyre⁷⁴ und andere Protagonisten der kommunitaristischen Bewegung stellt der Liberalismus letztlich eine gefährliche Ideologie dar, die zumindest auf lange Sicht den Zusammenhalt einer Gesellschaft zerstört und daher durch ein gemeinschaftsbezogeneres Verständnis individuellen und sozialen Wohlergehens ersetzt werden muß.⁷⁵

Es ist kaum überraschend, daß diese Argumentationsweise gerade auch auf katholische Sozialethiker eine starke Anziehungskraft ausübt, nimmt doch der Verweis auf die aus der Sozialnatur des Menschen entspringende gesellschaftliche Verantwortung jedes einzelnen und das Gemeinwohl in der christlichen Denktradition von jeher einen besonders prominenten Platz ein.⁷⁶ Doch so naheliegend diese Kritik auf den ersten Blick auch sein mag, so sehr entpuppt sie sich bei näherer Betrachtung als das Ergebnis eines schwerwiegenden Mißverständnisses der Rawlsschen Position. Zwar ist nicht zu leugnen, daß sein entscheidungstheoretisch transformierter Kontraktualismus einige Elemente aufweist, die in der Tat stark individualistisch erscheinen, doch ist es unbedingt erforderlich, die spezielle Funktion dieser vertragstheoretischen Überlegungen zu berücksichtigen. Rawls' gesamtes Urzustandsargument ist ein rein begründungs- bzw. rechtfertigungstheoretisches Instrument, das dem objektiven moralischen Standpunkt eine prozedurale Deutung zu geben versucht und nicht das Geringste mit einer empirisch-deskriptiven Anthropologie zu tun hat.⁷⁷ Es geht ihm im Entwurf der ursprünglichen Entscheidungssituation und der Charakterisierung der Urzustandsbewohner nicht darum, reale Menschen und ihre Einstellung zueinander zu beschreiben. Er möchte vielmehr sicherstellen, daß es sich bei den schlußendlich gewählten Gerechtigkeitsprinzipien ausschließlich um solche handelt, die für jeden einzelnen als autonomes moralisches Subjekt aus rationalen Gründen zustimmungsfähig sind. Rawls' spezifisches Autonomieverständnis mag sich von demjenigen I. Kants unterscheiden.⁷⁸ Aber

⁷³ Vgl. *M. Sandel*, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982; sowie *ders.*, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, in: *Political Theory* 12 (1984), 81–96.

⁷⁴ Vgl. *A. MacIntyre*, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988, 337.

⁷⁵ Vgl. *M. Sandel*, *Democracy's Discontent*, Cambridge, Mass. 1996; *A. MacIntyre*, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, London 1981, chap. 5, 6 und 18; sowie *A. Etzioni*, *Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie*, Darmstadt 1997.

⁷⁶ Vgl. *J. Haldane*, *The Individual, The State, And The Common Good*, in: *Social Philosophy and Policy Foundation* 1996, 59–79; *D. Hollenbach*, *The Common Good & Christian Ethics*, Cambridge 2002, 18.

⁷⁷ Das betonen zu Recht auch *C. F. Delaney* (Rawls and Individualism, in: *Modern Schoolman* 60 [1983], 112–122, 113); und *W. Kymlicka* (*Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, 892 f.).

⁷⁸ Vgl. *B. H. Baumrin*, *Autonomy in Rawls and Kant*, in: *Midwest Studies in Philosophy I*

sein grundsätzliches Plädoyer für einen an der rationalen Zustimmungsfähigkeit jedes Einzelnen orientierten moralphilosophischen Kognitivismus als Garanten moralischer Objektivität und universalser Geltung oberster Prinzipien gebührt m. E. der höchste Respekt.⁷⁹

Das eigentliche Problem der Rawlsschen Anthropologie besteht daher nicht in ihrem vermeintlich übertriebenen Individualismus, sondern ganz im Gegenteil darin, daß sie in ihrer konkreten Ausfaltung nicht individualistisch genug ist und hinter den Anforderungen des eigenen begründungstheoretischen Ansatzes zurückbleibt. Die beiden Fairneßprinzipien basieren nämlich auf einer radikalen Ablehnung jeder Form individuellen Verdienstes. Da Rawls zufolge nicht nur alle unsere Begabungen und Talente, sondern auch alle zu ihrer Entwicklung und Entfaltung unternommenen individuellen Anstrengungen zutiefst dem Einfluß natürlichen und gesellschaftlichen Glücks unterliegen, spricht er meritokratischen Erwägungen ausdrücklich und kategorisch jegliche Legitimität ab. Ganz konkret fordert er seine Leser dazu auf, „die Verteilung der natürlichen Gaben ... als Gemeinschaftssache“ zu betrachten⁸⁰, was zwangsläufig zu dem Ergebnis führt, daß niemand mehr dazu berechtigt ist, exklusive Besitzansprüche auf die Früchte seiner persönlichen Leistungen zu erheben. Diese radikale Trennung zwischen einem menschlichen Individuum auf der einen Seite und dessen Talenten, Begabungen und Anstrengungen auf der anderen Seite erscheint jedoch nicht nur aus anthropologischer Perspektive insofern überaus bedenklich, als sie die Einheit und Integrität der Person zerstört.⁸¹ Das im Grunde antiliberaler ‚*common asset*‘-Argument führt darüber hinaus auch in moralischer Hinsicht zu äußerst fragwürdigen Konsequenzen, da es die Verantwortung des Einzelnen unterminiert und Rawls' eigene Argumentation letztlich für genau jene Kritik anfällig macht, die dieser zuvor selbst am Utilitarismus geübt hatte: Sie nimmt die Verschiedenheit der Personen nicht ernst und läuft damit Gefahr, der moralisch skandalösen Ausbeutung einzelner Vorschub zu leisten.⁸²

(1976), 55–7; O. Johnson, *Autonomy in Kant and Rawls: A Reply*, in: *Ethics* 87 (1976–77), 251–254; ders., *Heteronomy and Autonomy – Rawls and Kant*, in: *Midwest Studies in Philosophy* II (1977), 277–279; zur generellen Problematik von Rawls' umstrittenem Kantianismus vgl. K. Flikschuh, *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge 2000; sowie die bibliographischen Angaben in: S. Freeman (Hg.), *The Cambridge Companion to Rawls*, 543f.

⁷⁹ Vgl. dazu E.-J. Bormann, *Theologie und „autonome Moral“*. Anmerkungen zum Streit um Universalität und Partikularität moralischer Aussagen in theologischer und philosophischer Ethik, in: *ThPh* 77 (2002), 484–489.

⁸⁰ Rawls, *Theorie*, 122.

⁸¹ Vgl. Kersting, *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, 137–147.

⁸² Vgl. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 198 und 219; D. Gauthier, *Justice and Natural Endowment: Toward A Critique of Rawls' Ideological Framework*, in: *Social Theory and Practice* 3 (1975), 3–26; A. T. Kronman, *Talent Pooling*, in: *Nomos XIII*, 1981, 58–79; A. H. Goldman, *Real People (Natural Differences and the Scope of Justice)*, in: *CJP* 17 (1987), 377–393; S. Scheffler, *Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics*, in: *PPAf* 21 (1992), 299–323; A. Kernohan, *Rawls and the Collective Ownership of Natural Abilities*, in: *CJP* 20 (1990), 19–28.

III. Die (In-)Kompatibilität von Rawls' Fairneßkonzept und katholischer Soziallehre

Es ist ein ebenso erstaunliches wie bezeichnendes Faktum, daß innerhalb der seit nunmehr über drei Jahrzehnten äußerst intensiv und interdisziplinär geführten Debatte um Rawls' Fairneßkonzept nur wenige Beiträge aufzufinden sind, die aus dem Bereich der katholischen oder doch zumindest christlichen Sozialethik stammen.⁸³ Die Situation scheint sich erst in jüngster Zeit dadurch zu verändern, daß sich eine wachsende Zahl von Theologen verstärkt für Rawls' Spätwerk, insbesondere für seine Überlegungen zur „öffentlichen Vernunft“ und die Rolle religiöser Argumentationsmuster im Kontext der politischen Willensbildung pluralistischer Gesellschaften, zu interessieren beginnt.⁸⁴ Diese eigentümliche Zurückhaltung gegenüber einem kritischen Dialog mit der zweifellos einflußreichsten Gerechtigkeits-theorie des 20. Jahrhunderts erscheint sogar noch überraschender, wenn man sich vergegenwärtigt, daß das Thema der sozialen Gerechtigkeit einen prominenten Platz innerhalb der katholischen Soziallehre einnimmt, seitdem dieser Begriff im Jahre 1931 erstmalig in den offiziellen lehramtlichen Sprachgebrauch aufgenommen worden ist.⁸⁵

Es ist hier nicht der Ort, um sich in der gebotenen Ausführlichkeit mit den zahlreichen kirchlichen Dokumenten auseinanderzusetzen, die seit dieser Zeit von Päpsten⁸⁶, nationalen Bischofskonferenzen⁸⁷ und anderen

⁸³ Vgl. *S. Rowntree*, Communal Provision and Rawls: A Comparative Study of Recent Catholic Teaching on Distributive Justice (unpublished Thesis: Weston Jesuit School of Theology), 1975; *J. Langan*, Rawls, Nozick, and the Search for Social Justice, in: TS 38 (1977), 346–358; *H. Beckley*, A Christian Affirmation of Rawls's Idea of Justice as Fairness, Part I and II, in: JRE 13/14 (1985/85); *G. Jones*, Should Christians Affirm Rawls's Justice as Fairness?, in: JRE 16 (1988), 251–271; *H. Bedford-Strohm*, Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Gütersloh 1993; *P. Van Parijs*, Rawlsians, Christians, and Patriots: Maximin Justice and Individual Ethics, in: European Journal of Philosophy 1 (1993), 309–342; *P. Manwelo*, The Limitlessness of Justice (unpublished Thesis Boston College), 2000.

⁸⁴ Vgl. *R. Fern*, Religious Belief in a Rawlsian Society, in: JRE 15 (1987), 33–58; *P. Weithman*, Rawlsian Liberalism and the Privatization of Religion: Three Theological Objections Considered, in: JRE 22 (1994), 3–28; *ders.* (Hg.), Religion and Contemporary Liberalism, Notre Dame 1997; *P. L. Quinn*, Political Liberalisms and their Exclusions of the Religious, in: Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 69 (1995), 35–56; *R. Audi/N. Woltersdorff*, Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate, Lanham 1997; *M. Perry*, Religion in Politics. Constitutional and Moral Perspectives, Oxford 1997; *J. Sterba*, Reconciling Public Reason and Religious Values, in: Social Theory and Practice 25 (1999), 1–28; *R. P. George/C. Wolfe* (Hg.), Natural Law and Public Reason, Washington 2000; *J. Boettcher*, Reasonableness and Public Justification, A Study of John Rawls' Idea of Public Reason (unpublished Thesis Boston College 2002).

⁸⁵ Vgl. *Pius XI.*, Quadragesimo anno, in: KAB (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre, Kevelaer 1985 (6. Aufl.), 124.

⁸⁶ Vgl. die einschlägigen Enzykliken von *Johannes XXIII.* (Mater et magistra, 1961; Pacem in terris, 1963), *Paul VI.* (Populorum progressio, 1967; Octagesima adveniens, 1971) und *Johannes Paul II.* (Laborem exercens, 1981; Sollicitudo rei socialis, 1987; Centesimus annus, 1991).

⁸⁷ Vgl. Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils (II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín 1968; Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft (III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Puebla 1979), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.),

kirchlichen Institutionen⁸⁸ zu den verschiedensten Facetten dieses Begriffs veröffentlicht worden sind⁸⁹. Doch sollen abschließend wenigstens thesenartig die m.E. bedeutsamsten Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Rawls' Ansatz der ‚Gerechtigkeit als Fairneß‘ und dem kirchenamtlichen Verständnis sozialer Gerechtigkeit aufgelistet werden. Werfen wir zunächst einen Blick auf die gemeinsamen und daher verbindenden Elemente:

(1) Das vermutlich wichtigste Merkmal dürfte in einer grundlegenden Übereinstimmung bezüglich Aufgabenstellung, Grundansatz und Vorgehensweise einer normativen Ethik liegen. Sowohl Rawls wie auch das katholische Lehramt vertreten in klarer Frontstellung zu allen moralskeptischen Positionen einen moralphilosophischen *Kognitivismus*, der sich auf ein Verständnis praktischer Vernunft stützt, das stark genug ist, um substantielle, universale Geltung beanspruchende Moralprinzipien zu rechtfertigen.

(2) Die zweite Gemeinsamkeit besteht in einem eindeutigen Plädoyer für einen *deontologischen* Ansatz in der normativen Ethik, der sich darum bemüht, die Unverletzlichkeit jedes Menschen konsequent zu verteidigen und die kontraintuitiven Konsequenzen teleologischer Theoriemodelle im allgemeinen und des Utilitarismus im besonderen zu vermeiden.

(3) Zum Bestand der gemeinsamen Überzeugungen zählt auch die Einsicht in die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit dem Problem des fortschreitenden Pluralismus moderner Gesellschaften und der Versuch, diesem Desiderat dadurch gerecht zu werden, daß die Ebene der elementaren Voraussetzungen menschlicher Entwicklung bzw. individueller Handlungsfähigkeit (i.S. der Rawlsschen ‚schwachen Theorie des Guten‘ bzw. des kirchlichen Einatzes für die Wahrung der Menschenrechte) von der Ebene der Auffassungen menschlicher Erfüllung und Vollendung (i.S. der Rawlsschen ‚starken Theorie des Guten‘ bzw. des christlichen Verständnisses individueller bzw. gesellschaftlicher Heiligkeit) unterschieden wird, wobei

Stimmen der Weltkirche 8, Bonn 1968/1979; *Katholische Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten von Amerika*, Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Die katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.): *Stimmen der Weltkirche* 26, Bonn 1986; *Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz* (Hg.), *Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs*, Wien 1990; *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*, Hannover/Bonn 1997.

⁸⁸ Vgl. z. B. das Dokument der Römischen Bischofssynode *De iustitia in mundo*, 1971 oder das Schlußdokument der Europäischen Ökumenischen Versammlung Frieden in Gerechtigkeit (Konferenz Europäischer Kirchen und Rat der Europäischen Bischofskonferenzen), Basel 1989.

⁸⁹ Vgl. dazu *W. Kerber, H. Ertl, M. Hainz* (Hg.), *Katholische Gesellschaftslehre im Überblick*, Frankfurt am Main 1991; *A. Rauscher*, *100 Jahre Soziallehre der Kirche*, Köln 1991; *G. Weigel/R. Royal* (Hg.), *A Century of Catholic Social Thought*, Washington D. C. 1991; *A. Langner*, *Katholische und Evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert. Beiträge zu ideengeschichtlichen Entwicklungen im Spannungsfeld von Konfession, Politik und Ökumene*, Paderborn 1998; *C. E. Curran*, *Catholic social teaching 1891 – present: a historical, theological and ethical analysis*, Washington 2002.

Fragen der sozialen Gerechtigkeit der zuerst genannten Ebene des ‚Rechten‘ zugeordnet werden.

(4) Rawls und das katholische Lehramt stimmen schließlich auch darin überein, daß der primäre Gegenstand der sozialen Gerechtigkeit jene Institutionen sein müssen, die maßgeblich die Verteilung der aus der gesellschaftlichen Zusammenarbeit resultierenden Wohltaten und Lasten bestimmen. Während Rawls diese Institutionen im Begriff der sozialen ‚Grundstruktur‘ zusammenfaßt, spricht die katholische Soziallehre in diesem Zusammenhang traditionell vom ‚Gemeinwohl‘ (*bonum commune*).

Neben diesen durchaus gewichtigen Gemeinsamkeiten, die in der Zukunft als Grundlage für einen intensiveren und für beide Seiten fruchtbaren Dialog zwischen Katholiken und Rawlsianern fungieren könnte, gibt es aber auch eine Reihe gravierender Unterschiede zwischen beiden Denktraditionen, die nicht überspielt werden dürfen:

(1) Die vielleicht auffälligste Differenz betrifft die jeweilige Terminologie. Während die zentrale semantische Kategorie in Rawls' Gerechtigkeitstheorie die ‚Fairneß‘ ist, orientieren sich die dem Thema der sozialen Gerechtigkeit gewidmeten kirchenamtlichen Dokumente immer stärker am Begriff einer umfassenden sozio-ökonomischen sowie kulturellen ‚Teilhabe‘ bzw. Partizipation.

(2) Die vorliegenden Texte unterscheiden sich auch in ihrem Charakter und ihrer konkreten Zielsetzung ganz erheblich voneinander. So geht es den offiziellen Verlautbarungen des Lehramtes weniger um den Entwurf einer philosophisch ausgefeilten Gerechtigkeitstheorie, sondern vielmehr um die praktische Auseinandersetzung mit ganz bestimmten, jeweils als besonders drängend empfundenen Problemfeldern. Bei Rawls ist es genau umgekehrt. Sein primäres Ziel besteht in der Ausarbeitung einer möglichst filigranen und kohärenten Theorie sozialer Gerechtigkeit, die alternativen Konzeptionen gegenüber aus eindeutigen wissenschaftstheoretischen Gründen überlegen ist. Während seine Reflexionen daher zwangsläufig hochgradig abstrakt bleiben und relativ ungeschichtlich erscheinen, lassen sich die kirchenamtlichen Dokumente stärker auf konkrete zeitgeschichtliche Kontexte ein, um den genauen Sinngehalt des schillernden Begriffs der sozialen Gerechtigkeit auf den verschiedenen Konfliktfeldern von Lohn-, Beschäftigung- und Arbeitsmarktpolitik, Gesundheitswesen und Ausbildungsförderung etc. möglichst zeitnah auszubuchstabieren.

(3) Obwohl Rawls ausdrücklich den Anspruch erhebt, mit seiner Fairneßkonzeption eine Gerechtigkeitstheorie vorzulegen, die tief in der abendländischen Naturrechtstradition verwurzelt und mit deren grundlegenden Überzeugungen verträglich ist, hat er diese Seite seines Ansatzes nie näher entfaltet. Diese eigentümliche Abstinenz dürfte mitverantwortlich dafür sein, daß einzelne Elemente seines Ansatzes (wie z. B. sein Verständnis natürlicher Rechte und individueller Grundfreiheiten) in eindeutigem Widerspruch zumindest zum aristotelisch-thomanischen Strang naturrechtlichen

Denkens steht, dessen Einfluß auf die Argumentation des katholischen Lehramtes bis in die Gegenwart kaum zu überschätzen ist.

(4) Rawls' Entscheidung, die Grundfreiheiten von anderen wichtigen Grundgütern wie z. B. materiellen Ressourcen, Gesundheit und Ausbildung zu isolieren und einen absoluten Primat der Freiheit zu propagieren, führt letztlich zu einem rein formalen und primär negativ-emanzipatorisch gefärbten Freiheitsbegriff, der sich erheblich von jenem umfassenderen, gerade auch auf die positive Ermöglichungsdimension ausgerichteten Freiheitsverständnis unterscheidet, das in kirchlichen Verlautbarungen zum Ausdruck kommt.

(5) Während Rawls' Verwendung des Freiheitsbegriffs wesentlich enger ist als derjenige der theologischen Tradition, zeichnet sich sein Verständnis von ‚Verteilung‘ und ‚Verteilungsgerechtigkeit‘ vor allem durch seine immense Weite aus. Nach katholischem Verständnis ist es jedoch weder zulässig, persönliche Grundrechte in den Objektbereich der *iusiustitia distributiva* einzubeziehen, noch erscheint es gerechtfertigt, den Raum der gerechtigkeitsethisch relevanten Ungleichheiten über den Bereich der gesellschaftlich bedingten Differenzen hinaus systematisch in die Sphäre der naturwüchsigen Unterschiede hin auszuweiten und Individuen jenseits der Solidaritätserfordernisse in bestimmten Notsituationen für mögliche Übervorteilungen durch die Lotterie der Natur zu entschädigen.

(6) Das egalitaristische Rawlssche Ideal einer ‚demokratischen Gleichheit‘, das auf einer radikalen Kritik des Verdienstbegriffes basiert, tendiert nicht nur dazu, die Verantwortung des einzelnen zu unterminieren, sie erweist sich zudem auch als unfähig, die moralische Relevanz von Wirkungen anzuerkennen, die im Laufe der Geschichte als Ergebnis persönlicher und gesellschaftlicher Anstrengungen auftreten. Das katholische Lehramt hat eine derartige Extremposition durch eine Sichtweise zu vermeiden gesucht, die die berechtigten Anliegen individueller Freiheit und Verantwortung mit der Notwendigkeit engagierter Solidarität zum Ausgleich bringt.

(7) Paradoxerweise führt die starke Abhängigkeit der Rawlsschen Fairneßkonzeption vom Bestehen gesellschaftlicher Reziprozitätsbeziehungen trotz ihrer egalitären Stoßrichtung im Ergebnis gerade dazu, daß der gesamte gerade gegenwärtig so brisante Problembereich der kritischen Sozialstaatsbegründung, der für die meisten Theoretiker das Herzstück jeder Theorie sozialer Gerechtigkeit bildet und daher aus guten Gründen seit jeher im Zentrum kirchlicher Sozialverkündigung steht, innerhalb des Rawlsschen Theorieentwurfes praktisch ortlos geworden ist.

Die Frage, ob Rawls' Theorie der Gerechtigkeit mit der katholischen Soziallehre kompatibel ist oder nicht, kann also weder mit einem einfachen ‚Ja‘ noch mit einem pauschalen ‚Nein‘ beantwortet werden. Von daher verbieten sich alle Versuche, die ‚Gerechtigkeit als Fairneß‘ entweder zum neuen Paradigma katholischen Nachdenkens über die soziale Gerechtigkeit zu sti-

lisieren⁹⁰ oder ihr umgekehrt jegliche Relevanz für die katholische Soziallehre abzuspochen⁹¹. Vielmehr ist es erforderlich, verschiedene Aspekte des überaus komplexen Rawlsschen Ansatzes voneinander zu unterscheiden. Grob schematisierend könnte man vielleicht sagen, daß zwar das grundlegende Design seiner Theorie sehr vielversprechend für einen konstruktiven Dialog mit der theologischen Sozialethik erscheint, daß aber die konkrete Durchführung und Ausgestaltung seines eigenen Theorieprogramms zu einer ganzen Reihe von Positionsbestimmungen führt, die einer radikalen Kritik unterzogen werden müssen. Aber selbst, wenn man schlußendlich zu der Überzeugung gelangt, daß Rawls' eigenes Fairneßkonzept nicht überzeugend ist und daher nicht als adäquates Interpretationsmodell des notorisch unklaren Begriffs sozialer Gerechtigkeit angesehen werden sollte, heißt das noch lange nicht, daß die katholische Sozialethik auf eine kritische Auseinandersetzung mit Rawls verzichten könnte. Selbst in seinem Scheitern ist seine Theorie der Gerechtigkeit doch ein großartiges Werk und eine reiche Quelle der Inspiration,⁹² die aus der neueren philosophischen Gerechtigkeitsdiskussion nicht wegzudenken ist.

⁹⁰ Dieser Gefahr erliegen tendenziell, wenn auch aus ganz unterschiedlichen Gründen, *H. Bedford-Strohm*, Vorrang für die Armen, 290–292; und *E. Mack*, Gerechtigkeit und gutes Leben, Paderborn 2002.

⁹¹ So die generelle Stoßrichtung bei *U. Nothelle-Wildfeuer*, Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft, Paderborn 1999, 56–60.

⁹² P. H. Nowell-Smith bezeichnet Rawls' Werk daher zu Recht als „magnificent failure“ (*Rawls, A Theory of Justice?*, 315).