

Gerechtigkeit

Bemerkungen zur theologischen Dimension eines sozialemischen Grundbegriffs*

Hans-Richard Reuter

I

„Was rechtens sei? – darum kommt man nicht herum.“ Mit diesen Worten beginnt Ernst Bloch sein Buch über „Naturrecht und menschliche Würde“¹. Gewiß: Was rechtens sei, um diese Frage kommt keiner herum – doch mit welchen Mitteln läßt sie sich beantworten? Durch Verweis auf die „Gerechtigkeit“, jenen zum Substantiv objektivierten Maßstab, mit dem sich das Rechte so soll messen und feststellen lassen, daß es seinerseits als Kriterium der Formen des menschlichen Zusammenlebens und des positiven, gesetzten Rechts dienen kann? Dieser Maßstab ist ja im Horizont der alteuropäischen Überlieferung auch oft und mit Klarheit formuliert worden. Er lautet mit den Worten eines großen römischen Juristen des 3. Jahrhunderts: „*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*“², zu deutsch: „Gerechtigkeit ist der beständige und fortdauernde Wille, jedem sein Recht zu gewähren“.

Zweifellos erklingt heute der uralte und ehrwürdige Ruf nach Gerechtigkeit einmal mehr, und zwar in zugespitzter Schärfe und Dringlichkeit. Gerade im aktuellen kirchlichen Schrifttum herrscht am rhetorischen Aufgebot der Gerechtigkeitsvokabel kein Mangel. Und auch sonst: Ob von Menschenrechten oder Überwindung der Armut ganzer Klassen und Völker, von Mitbestimmung oder Vermögensbildung, von Gleichstellung der Frau oder Sicherung der Renten, von Entwicklungshilfe oder einer neuen Weltwirtschaftsordnung die Rede ist, was immer zur Debatte stehen mag: Gerechtigkeit ist als Forderung allgegenwärtig – und wer mag sich ihr schon widersetzen? Haben nicht atomare Hoçhrüstung, unumkehrbare Technikfolgen und Konzentrationen wirtschaftlicher Macht längst die Regelungskapazitäten des positiven Rechts souveräner Staaten in einem Ausmaß überstiegen, daß sie den Appell vom Recht an die Gerechtigkeit geradezu erzwingen? Und verdanken wir nicht unserem Ge-

* Überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 30. 1. 1988 beim 7. Theologen-Juristen-Gespräch in Hofeismar und am 4. 2. 1988 im Kollegium der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) gehalten wurde.

¹ E. Bloch, Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt 1961, 11.

² Ulpian, Frag. 10.

rechtigkeitsgefühl eine Reihe einigermaßen sicherer Intuitionen darüber, was jedenfalls der Gerechtigkeit widerspricht? Daß der Einsatz von Massenvernichtungsmitteln kein gerechter Krieg sein kann, daß die Gefährdung der Lebensgrundlagen künftiger Generationen nicht zu rechtfertigen ist, daß die Schuldenlast der Zweidrittelwelt gegen elementare Gerechtigkeitsgrundsätze verstößt, das alles scheint unmittelbar evident – doch sähen wir genauer zu, würden wir schnell auf unterschiedliche Loyalitäten, Interessen, Zwecksetzungen, Präferenzen, Wertordnungen stoßen, die die Frage aufwerfen, welche Handlungen und Unterlassungen, welche Ansprüche und Verzichte, welche Rechte und Pflichten denn nun im einzelnen dem Maßstab der Gerechtigkeit entsprechen.

Setzt man die Frage gar weniger global an und erkundigt sich innerstaatlich: auf welches Recht sich der zivile Ungehorsam in der Demokratie berufen könne, wie das Menschenrecht auf Asyl zu konkretisieren sei, wie ein gerechtes Steuersystem auszusehen hätte, ob das Einkommensgefälle vom Chefarzt zur Krankenschwester und vom Top-Manger zum Polizeibeamten gerecht sei, nach welchen Regeln etwa Frauen in Parlamenten, Universitäten und Kirchenleitungen zum Zuge kommen sollten – fragt man so, dann gerät man schnell in einen Argumentationsnotstand, aus dem Gerechtigkeitsintuitionen allein nicht heraushelfen. Hier öffnet sich das endlose Feld der Güterabwägungen und Zweck-Mittel-Kalkulationen. Doch Güter kann man erst abwägen, wenn man sie zuvor gewichtet hat, aber wie man sie gewichtet, hängt davon ab, für wie gewichtig man die eigene Position erachtet. Und Mittel muß man im Blick auf Zwecke kalkulieren, doch dies hängt davon ab, ob sich die Mittel überhaupt kalkulieren lassen. Und wenn sie sich kalkulieren lassen, so hängt die Wahl von Mitteln wiederum davon ab, welche Zwecke man gesetzt hat. Und welche Zwecke man sich setzt, das hängt wiederum davon ab, was man selbst meint wollen zu dürfen. Kurz – um nunmehr einen großen Juristen des 20. Jahrhunderts zu zitieren: „Der gesamte politische Tageskampf stellt sich als eine endlose Diskussion über die Gerechtigkeit dar.“³ Sind Gerechtigkeitsfragen aber ein Problem des politischen Kampfes, so stellt sich die Frage, ob sie überhaupt wahrheitsfähig sein können. Wenn Gerechtigkeitsintuitionen nur scheinbar evident sind, können dann Gerechtigkeitstheorien weiterhelfen?

Es kommt eine weitere Schwierigkeit hinzu. Als Theologe habe ich mich in diejenige Perspektive der Frage nach der Wahrheit zu stellen, die durch die Blickrichtung der biblischen Texte vorgezeichnet ist. In diesem Sinn soll hier von Gerechtigkeit als sozialem Grundbegriff der Theologie die Rede sein. Nun muß aber jede an der Bibel orientierte Entfaltung des Gerechtigkeitsbegriffs für den gesunden Menschenverstand, den common sense, auf eine doppelte Provokation stoßen.⁴ Die erste Provokation lautet: Die Bibel geht von allem Anfang an davon aus, daß alle Gerechtigkeit zwischen den Menschen in der umgreifenden Beziehung

³ G. Radbruch, Rechtsphilosophie (1932), Stuttgart 1973⁸, 165.

⁴ Vgl. z. B. J. Scharbert/A. Finkel/D. Lührmann, Art. Gerechtigkeit I–III, TRE 12, 404–420.

des Bundes Gottes mit seiner Welt steht, eine Beziehung, die – trotz der juristischen Metapher des Bundes – keinen Vertrag auf Gegenseitigkeit meint, sondern Gottes Selbstverpflichtung zur Gemeinschaftstreue mit seinen Geschöpfen. Gottes Gerechtigkeit ist so gesehen nichts anderes als Gottes Selbstbestimmung zur Liebe. Und insofern ist Gerechtigkeit Gottes sein rechtschaffendes Handeln an und in seinem Volk: seine Befreiung Israels von der Knechtschaft (Ri 5,11), sein rettender Trost für den Beter in persönlicher Not (Ps 71,2), seine umfassende eschatologische Heilstat der Zukunft (Jes 46,12).

Die *zweite* Provokation ist die: Im Horizont der biblischen Überlieferung ist Gerechtigkeit auch dort, wo sie als Gerechtigkeit zwischen Menschen in den Blick kommt, ein Sozialbegriff im strikten Sinne, sofern Gerechtigkeit auch hier nicht zuerst ein Sollen, sondern ein immer schon vorausgesetztes Inbeziehungsein meint, nämlich diejenige Relationalität, in der die Geschöpfe der Gemeinschaftstreue entsprechen, durch die sich Gott zu ihnen in Beziehung gesetzt hat. Darum enthalten die großen Rechtskorpora des Alten Testaments neben Regeln für den Kult und die allgemeine Konfliktabwicklung vor allem ein reich entwickeltes soziales Erbarmensrecht⁵, und von daher hat sich den Menschen im alten Israel das erlösende Urteil zugunsten Unterdrückter, Ausgebeuteter und unschuldig Angeklagter geradezu als Idealbild der richterlichen Entscheidung eingeprägt.

Letztlich aus demselben Grunde ist auch die biblische Gotteserfahrung von der zunehmenden Radikalisierung einer Einsicht bestimmt, die lautet: Innerhalb des alles umfassenden heilschaffenden Bundesverhältnisses der göttlichen Liebe ist eine abstrakte Norm der Gerechtigkeit nicht einmal denkbar, die gegebenenfalls gegen Gott geltend gemacht werden könnte. Der Apostel Paulus hat den Glauben als das definitive Ende aller menschlichen Selbstgerechtigkeit erkannt (Röm 3,28); und gerade reformatorische Theologie lebt ja von der Kritik an einer Gerechtigkeit als Tugend, welche die Angewiesenheit des Menschen auf *Gottes* eigenes rechtfertigendes, zurechtbringendes Handeln verdunkeln könnte. Zuge-spitzt gesagt: Je konsequenter die Gerechtigkeit als Gottes eigenes Sein und Tun erkannt wird, desto mehr löst sich jene alteuropäische Tradition auf, welche Gerechtigkeit als Ausdruck der ganzen Tugend gefaßt bzw. als denjenigen Aspekt der vollkommenen Tugend analysiert hatte, der sich in Handlungen anderen gegenüber manifestiert.⁶

In Anbetracht dieser hier nur sehr grob angedeuteten Sachlage erscheint es alles andere als klar, ob und wenn ja inwiefern eigentlich ein theologisch und das heißt: biblisch gefaßter Gerechtigkeitsbegriff auf die sozial- und rechtsethische Kategorie der Gerechtigkeit bezogen werden kann. In Fragen der weltlichen Gerechtigkeit hätten die Juristen daraufhin wohl Grund (um ein letztes Mal einen großen Vertreter dieser Zunft,

⁵ Vgl. *M. Welker*, Erwartungssicherheit und Freiheit, in: *EvKom* 18, 1985, 680–683.

⁶ *Platon*, *Politeia* IV, 433 a, bzw. *Aristoteles*, *Nikomachische Ethik*, 1129 a ff.

diesmal aus dem 16. Jahrhundert, zu zitieren⁷) den Ruf „*Silete Theologi in munere alieno*“ erklingen zu lassen, wenn – ja, wenn die Juristen nur selbst wüßten, wie denn das ehrwürdige Prinzip des *sum cuique tribuere* als Gerechtigkeitsmaßstab zu konkretisieren ist. Solchermaßen dann doch im eigenen theologischen Selbstbewußtsein erstarkt, möchte ich drei mehr oder weniger zeitgenössische Versuche diskutieren, Gerechtigkeit als sozialetische Kategorie zu konzeptualisieren. Dabei geht es also nicht um einen Beitrag zur materialen Ethik; die eingangs als für aktuelle Gerechtigkeitsprobleme exemplarisch genannten Fragen finden hier keine Bearbeitung. Die folgenden Hinweise zielen vielmehr auf eine komparative Erörterung der theoretischen Voraussetzungen, unter denen anwendungsorientierte Gerechtigkeitsdiskurse möglich sind. In dieser Absicht möchte ich im folgenden nach der Tragfähigkeit einer schöpfungstheologischen (II), einer vertragstheoretischen (III) und einer geschichtlichen (IV) Fassung des Gerechtigkeitsbegriffs fragen.

II

Als Beispiel für die Ausarbeitung eines schöpfungstheologischen Gerechtigkeitsbegriffs mag hier Emil Brunners Schrift „Gerechtigkeit“⁸ von 1943 dienen. Brunners Buch versteht sich als Reaktion auf jene historische Erfahrung, die lehrt, daß der Grundsatz des *sum cuique* – einmal in die Hände der Menschen gegeben – auch über das Eingangstor eines KZ geschrieben werden kann. Brunners Gerechtigkeitschrift ist der Versuch einer „Lehre von den Grundsätzen der Gesellschaftsordnung“ für die Zeit nach der Tyrannei des Nationalsozialismus. Durchgeführt wird sie am Leitfaden einer Prämisse, die historisch freilich zu hinterfragen wäre, nämlich der, daß der totale Staat des Nationalsozialismus „nichts anderes (war) als der in politische Praxis umgesetzte Rechtspositivismus“ (7). Doch nicht um das historische Recht dieser Behauptung soll es im folgenden gehen, sondern um die Konstruktion des Brunnerschen Gerechtigkeitsbegriffs, welche sich die „Erhebung des Gerechtigkeitsgefühls ins klare Bewußtsein“ zum Programm gesetzt hat (5) und den Nachweis antreten möchte, daß es eine göttliche, absolute, ewige Gerechtigkeit als Maßstab einer gerechten gesellschaftlichen Ordnung gibt.

Nach Brunner gründet die Gerechtigkeit in einer „Ordnung des Gehörens“ (22), in der Sein und Sollen eins sind, so daß das Gehörige, weil es

⁷ Albericus Gentilis, zit. bei C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln 1950, 92.

⁸ E. Brunner, *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung* (1943), Zürich 1981³; die Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Buch. Vgl. dazu H.-R. Reuter, *Rechtsbegriffe in der neueren evangelischen Theologie. Versuch einer systematischen Skizze*, in: K. Schlaich (Hg.), *Studien zu Kirchenrecht und Theologie I*, Heidelberg 1987, 187–235. In der Arbeit von I. H. Pöhl, *Das Problem des Naturrechtes bei Emil Brunner*, Zürich/Stuttgart 1963, werden die werkgeschichtlichen Differenzen in der Entwicklung von Brunners Rechts- und Gerechtigkeitsdenken unterbelichtet.

das ist, was einem zukommt, auch dasjenige zu bezeichnen vermag, was sich gehört. Das Gehörige begründet so immer einen Anspruch des einzelnen an das Ganze und einen Anspruch des Ganzen an das einzelne. Brunner geht also in seiner Gerechtigkeitslehre aus von der Frage nach dem richtigen Zuteilen des *sum cuique* als des Gehörigen, also dem konkreten Rechte und Pflichten implizierenden Meinen und Deinen. Diesen Gerechtigkeitsbegriff möchte Brunner zur Grundlage einer Institutionenethik machen, die von bloßer Personethik ausdrücklich unterschieden sein soll. Deshalb fundiert er die Zuteilung des *sum cuique* ihrerseits in einem „je schon Fertigen, Festgesetzten“ (23). Grundlage der Gerechtigkeit ist damit zunächst der Begriff des *Gesetzes*.

Nun führt allerdings jede Reflexion auf die Prämissen des Gedankens einer Gerechtigkeit, die jedem einzelnen nach einem schon Gesetzten, das heißt allgemein Geltenden, das Seine gibt, notwendig zu der Frage nach dem Verhältnis der damit *eo ipso* in Anschlag gebrachten *Gleichheit* zur faktischen Ungleichheit der Menschen. Seit Aristoteles hat die Gerechtigkeitslehre hier mit der Unterscheidung von distributiver und kommutativer Gerechtigkeit zu arbeiten versucht. Die distributive Gerechtigkeit teilt proportional zu, nämlich allen das Gleiche nach dem Maß ihrer Ungleichheit. Die kommutative Gerechtigkeit gleicht arithmetisch Gleiches direkt mit Gleichem aus. Da jedoch die Menschen offensichtlich sowohl gleich als auch verschieden sind, stellt sich die grundlegende Gerechtigkeitsfrage gleichsam eine Stufe davor, nämlich: In welchen Fällen ist es gerecht, daß jeder unter Abstraktion von seiner Verschiedenheit das Gleiche erhält; und in welchen anderen Fällen gebietet die Gerechtigkeit, daß jeder das Gleiche nach dem Maß seiner Verschiedenheit erhalten soll? Man müßte also fragen: Nach welchem Gerechtigkeitsmaßstab erfolgt nun wiederum die gerechte Verteilung der beiden verschiedenen Gleichheitsprinzipien?

Brunners Kritik an der überlieferten Gerechtigkeitslehre lautet: Eine Antwort auf diese Frage ergibt sich nicht schon aus der pragmatischen Zuordnung beider zu verschiedenen Rechtsgebieten – etwa so, daß man die arithmetische Gleichheit als Prinzip der kommutativen Gerechtigkeit dem Sachenrecht zuschlägt und die proportionale Gleichheit als Prinzip der distributiven Gerechtigkeit für das Personenrecht gelten läßt. Offenbar entspricht es auch durchaus unserem intuitiven Gerechtigkeitssinn, daß sich in gegebenen Kontexten beide Gerechtigkeitsprinzipien zum allseitigen Vorteil durchdringen: ganz so wie wir es als *gerecht* empfinden, wenn am Ende eines Theaterbesuchs die Garderobefrau nach Rückgabe einer nummerierten Marke jedem sein Entsprechendes, nämlich seinen Mantel, zurückgibt – und zwar allen nach dem gleichen Prinzip, nämlich der zeitlichen Reihenfolge des Nachrückens. Pures *Wohllwollen* dagegen wäre es in diesem Kontext, würde ich, nur weil ich schon seit zehn Minuten verabredet bin, meinen Mantel schneller erhalten, obwohl ich ganz hinten stehe. Würde dagegen der Schwerbehinderte noch hinter mir bevorzugt, so würde wohl jeder Protest des Gerechtigkeitssinns verstummen. Aber warum eigentlich? Weil in dieser Bevorzugung *Barmherzigkeit*

die Gerechtigkeit durchbricht? Oder aber, weil sich letztlich gerade im Exzeß der Gerechtigkeit das erfüllt, was *rectius* ist?

Durch die Grenze einer Formalanalyse der Gerechtigkeit, die man sich an solchen Beispielen klarmachen kann, sieht sich Brunner genötigt, das Problem *sub specie Dei* zu betrachten und „metaphysisch“ (36) nach dem Grund von Gleichheit und Ungleichheit zu fragen. Brunners metaphysisch-theologische Deutung des Gerechtigkeitsproblems gründet die Gleichheit auf die Gottesebenbildlichkeit aller Menschen (40), die Ungleichheit dagegen auf den individualisierenden Personwillen Gottes. Im „Setzungswillen“ des Schöpfergottes sollen Gleichheit der menschlichen „Bestimmung und Würde“ sowie Ungleichheit der „Art und Funktion“ der Individuen in gleichursprünglicher Zuteilung beisammen sein – wobei freilich die Gleichheit nur auf dem Grunde gesetz-mäßiger fester Ordnungen Bestand hat.

Brunner denkt so die Schöpfung gleichsam als ursprüngliche Distribution. Aus ihr entwickelt er die Variante eines christlichen Naturrechts, für welches die Idee der Gerechtigkeit und der Gedanke eines göttlichen Gesetzes der Gerechtigkeit „ein und dasselbe“ sind (54). Aus der ursprünglichen Gleichheit aller folgen demnach die unveräußerlichen Freiheitsrechte der Religionsausübung, des Rechtes auf Leben und körperliche Integrität, Privateigentum und Arbeit, während diejenigen Rechte, die dem rationalen Naturrecht der Neuzeit entstammen, wie Presse- und Gewerbefreiheit, eher zurücktreten. Aus der ursprünglichen Ungleichheit dagegen folgen die korporativen Gemeinschaftsrechte, die die Individuen zur Gegenseitigkeit in den vorgegebenen Ordnungen von Ehe und Familie, Wirtschaft und Staat verbinden.

Zwei Grundprobleme dieses Ansatzes seien angedeutet.⁹ *Zunächst*: Brunner restauriert als schöpfungsgemäßes Gerechtigkeitsgesetz aufs Schönste die Grundzüge einer patriarchalischen Ständegesellschaft. Doch mit den Funktionsbedingungen hochdifferenzierter komplexer Gesellschaften ist der unmittelbare Rekurs auf die konkrete Sittlichkeit quasinatürlicher Gruppen kaum zu vermitteln. Und spätestens für das zwangsbefugte Recht des Staates kommt auch für Brunner das Faktum der gefallenen Schöpfung, der menschlichen Sünde ins Spiel, so daß die Gerechtigkeitsidee doch nicht als objektiver zeitloser Maßstab Verwendung finden kann; vielmehr wird Gerechtigkeit im historischen Vollzug zur regulativen Rechtsidee für die relative Gerechtigkeit eines Gesellschaftskonzepts, das sich an den Grundelementen des christlichen Naturrechts orientiert und damit die Mitte zwischen Individualismus und Kollektivismus hält. *Zum anderen*: Brunner erkaufte seinen – am Ende doch nicht absoluten – Gerechtigkeitsbegriff dadurch, daß er die streng theologisch gefaßte Gerechtigkeit Gottes (*iustitia Dei*) kurzerhand mit dem Schöpfungsgesetz (*lex creationis*) identifiziert. Dahingestellt bleibt, wie

⁹ Zur Kritik vgl. auch H. Kelsen, Die Idee der Gerechtigkeit nach den Lehren der christlichen Theologie. Eine kritische Analyse von Emil Brunners ‚Gerechtigkeit‘, in: *Studia Philosophica* XIII, 1953, 157–200.

– getreu der biblischen Gotteserfahrung – Gerechtigkeit und Liebe in Gott zusammenhängen. Ist es schon im Bereich irdischer Gerechtigkeit problematisch, die Personethik von der Institutionenethik abzutrennen – jedenfalls solange man mit der Gestaltungsfähigkeit von Institutionen durch Subjekte rechnet –, so ist diese Trennung innerhalb der göttlichen Gerechtigkeit völlig unmöglich, wenn es nicht plötzlich zwei absolute Gerechtigkeiten geben soll, von denen dann allerdings keine mehr absolut wäre: eine, die nach dem Maß des jeweils Gehörigen gibt, und eine andere, die auch noch das Ungehörige vergibt.

Auch eine theologische Argumentation zum Gerechtigkeitsproblem kann – so muß man folgern – nicht umhin, sich dem neuzeitlichen Prozeß der Autonomisierung und Individualisierung zu stellen: Als freie Individuen erkennen wir, daß die angeblich naturwüchsig vorgegebenen sozialen Formationen in Wahrheit kulturell produziert sind, so daß alle Ordnungen ihrerseits vor dem Gedanken der Freiheit der einzelnen rechen-schaftspflichtig werden. Die rechtsphilosophische Denkfigur, die diesen Gedanken gleichsam als ob es Gott nicht gäbe – „*etsi Deus non daretur*“ – durchzuführen versucht hat, ist die Vertragstheorie.

III

„Vertrag“ ist von Haus aus eine privatrechtliche Kategorie. Als neuzeitliche rechtsphilosophische Metapher jedoch bezeichnet Vertrag nicht die ausgehandelte Übereinkunft *innerhalb* einer gegebenen Ordnungsstruktur, unterliegt also nicht selbst der klassischen *iustitia commutativa*, sondern soll allererst die *Bedingungen* für die Errichtung und den Aufbau gerechter Strukturen festlegen, in die die Vertragsschließenden einzutreten bereit wären.

In seiner „Theorie der Gerechtigkeit“ von 1971 hat der Harvard-Philosoph John Rawls die gegenwärtig elaborierteste kontrakt-theoretische Gerechtigkeitslehre vorgelegt und damit eine anhaltende Diskussion ausgelöst.¹⁰ Unmißverständlicher als manche älteren Theorien des Sozialkontraktes konstruiert Rawls den grundlegenden Gesellschaftsvertrag als Gedankenexperiment. Ein Gedankenexperiment ist etwas anderes als die Erzählung von einem historischen Ereignis. Mit Hilfe dieses Experiments möchte Rawls – ebenso wie Brunner – unseren Gerechtigkeitssinn zur Objektivität bringen, ja sogar – und dies nun anders als Brunner – auf dem Niveau moderner Wissenschaft operationalisieren. Denn daß jeder von uns immer schon über einen Gerechtigkeitssinn, über Vormeinungen betreffs des Gerechten verfügt, ist ja ebenso klar wie das andere, daß unsere empirischen Gerechtigkeitsgefühle keineswegs immer übereinstimmen, sondern einander durchaus widerstreiten. Wie bei je-

¹⁰ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard 1971; ich zitiere nach der deutschen Ausgabe: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, stw 271, Frankfurt 1979; die Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Buch. Vgl. dazu u. a.: O. Höffe (Hg.), *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt 1977.

dem Experiment, so empfiehlt es sich auch bei diesem, die beiden Seiten der Anordnung und der Durchführung des Versuchs zu unterscheiden.

Freilich scheint bei einem Gedankenexperiment die Unterscheidung von Versuchsanordnung und Versuchsdurchführung – ebenso wie die Vorstellung des Gedankenexperiments selber – auch nur eine Metapher zu sein. Dies kann man bereits daran sehen, daß Rawls uns das Ergebnis des Versuchs schon mitteilt, bevor er die Versuchsanordnung erläutert hat. Darum soll auch hier zunächst das *Versuchsergebnis* (74ff) betrachtet werden. Rawls stellt zwei auf die Gesamtstruktur einer Gesellschaft anwendbare Gerechtigkeitsprinzipien auf: „1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist“(81). „2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu regeln, daß sie sowohl (a) den am wenigsten Begünstigten die bestmöglichen Aussichten bringen als auch (b) mit Ämtern und Positionen verbunden sind, die allen gemäß der fairen Chancengleichheit offen stehen“(104).

Diese beiden Prinzipien lassen sich zunächst als Ausdruck unseres natürlichen Gerechtigkeitssinns verstehen und beziehen sich auf die Verteilung der hauptsächlichen Grundgüter einer Gesellschaft, wie Rechte und Freiheiten sowie Einkommen, Vermögen, gesellschaftliche Macht und sozialen Einfluß. Dabei ist das erste Prinzip klarerweise ein Gleichheitsprinzip, das für die Verteilung der Freiheitsrechte gelten soll: Allen sollen die gleichen möglichst ausgedehnten Grundfreiheiten zukommen. Das zweite Prinzip ist dagegen ein Unterschiedsprinzip, das darüber entscheiden soll, unter welchen Bedingungen soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten gleichwohl gerechtfertigt sein können: Sie sind es zum Beispiel dann, wenn die ungleiche Verteilung in der Gesellschaft A die Habenichtse immer noch besser stellt, als die Gleichverteilung in der Gesellschaft B, und wenn ferner die ungleiche Ausgangslage längerfristig für Egalisierung offen ist. Für das Verhältnis der beiden Gerechtigkeitsprinzipien zueinander formuliert Rawls eine Vorrangregel, die – vereinfacht gesagt – lautet: im Zweifel für das Freiheitsprinzip, deshalb darf die Freiheit nur um der Freiheit willen eingeschränkt werden (283, 336).

Man kann dies als den Rawls'schen Versuch ansehen, auf einem abstrakten Niveau jene Gemeinschaftsrechte und -pflichten zu reformulieren, die Brunner auf der Ebene einer konkreten Ständetheik angesetzt hat. Und auch ohne subtilere Untersuchungen ist deutlich: Die politische Verkörperung des sozialetischen Gehalts der Gerechtigkeitsprinzipien von Rawls ist der liberale und soziale Rechtsstaat, anders gesagt: eine konstitutionelle Demokratie mit sozial temperierter Marktwirtschaft. Und unterhalb ideologischer Hypostasierungen mag dies ja in der Tat ein unseren primären Gerechtigkeitsintuitionen entsprechendes, sympathisches Konzept sein – besonders wenn man bedenkt, daß das sozialstaatliche Element für den amerikanischen Kontext, in dem Rawls schreibt, keineswegs selbstverständlich ist. Aber der Teufel steckt bekanntlich im Detail, und in diesem Fall verbirgt er sich im *Begriff der Freiheit*, für die Rawls einen Vorrang reklamiert. Aus den mannigfachen Unklarheiten

und begrifflichen Unschärfen, die sich hier auftun¹¹, seien nur zwei angedeutet; sie haben mit dem Verhältnis der politischen Freiheit zur ökonomischen auf der einen und zur moralischen Freiheit auf der anderen Seite zu tun.

Rawls setzt so an, als könne zwischen dem egalitären System der möglichst großen Grundfreiheiten („*basic liberties*“), und dem strukturierten System der sozialen Differenzen in einer Weise unterschieden werden, die es erlaubt, die staatsbürgerlichen Freiheiten auf der einen und die sozioökonomischen Privilegien auf der anderen Seite wie trennbare Gütermengen zu behandeln. Die Gretchenfrage in diesem Zusammenhang ist jedoch die, auf welche Seite die Marktfreiheiten gehören. In der Liste der *basic liberties* kommen sie zwar nicht vor, Rawls nennt hier vor allem aktives und passives Wahlrecht, Rede- und Versammlungsfreiheit, Gewissens- und Gedankenfreiheit, Unverletzlichkeit der Person und persönliches Eigentum (vgl. etwa 82). Insoweit scheint kraft der Vorrangregel „Im Zweifel für die Freiheit“ der *citoyen* über den *bourgeois*, der Staatsbürger über den Besitzbürger zu regieren – sieht man einmal davon ab, daß Rawls nirgends erläutert, was er unter persönlichem Eigentum versteht. Rawls unterscheidet aber alsbald zwischen den staatsbürgerlichen Freiheiten, die für alle gleich sind, und dem „Wert der Freiheit“, der für die Individuen verschieden ist.¹² In der Tat ist es so, wie Rawls in Erläuterung des unterschiedlichen Wertes der Freiheit schreibt: „Manche haben mehr Macht und Reichtum und daher mehr Möglichkeiten ihre Ziele zu erreichen“ (233). Doch – so wäre hinzuzufügen – dies ist ja nur die Kehrseite dessen, daß, nach dem geflügelten Wort von Anatole France, das Gesetz in seiner erhabenen Gerechtigkeit Reichen und Armen gleichermaßen verbietet, unter Brücken zu schlafen und Brot zu stehlen. Kurzum: Durch die Unterscheidung von gleicher Freiheit für alle und unterschiedlichem Wert der Freiheit für einzelne subsumiert Rawls faktisch die Markt- und Eigentumsfreiheiten unter die Grundfreiheiten; mindestens räumt er ein, daß die Wahrnehmung der Grundfreiheiten nicht von den Besitzverhältnissen abstrahiert werden kann. Müßte aber nicht im Rahmen einer solchen ökonomischen Überbestimmung des Freiheitsbegriffs die Vorrangregel „Im Zweifel für die Freiheit“ ein reines Marktsystem immer als das gerechtere ausweisen, selbst wenn ein System mit moderierter Wirtschaftsplanung zu größeren Egalisierungseffekten käme und vielleicht sogar ein höheres Sozialprodukt erzielte? Denn ein höheres Sozialprodukt dürfte ja nach der Vorrangregel nicht gegen das System größtmöglicher Freiheiten abgewogen werden.¹³

¹¹ Vgl. H. L. A. Hart, Freiheit und ihre Priorität bei Rawls, in: Höffe (a.a.O., s. Anm. 10), 131–161.

¹² „Die Freiheit besteht in dem gesamten System der gleichen bürgerlichen Freiheiten; der Wert der Freiheit für einzelne oder Gruppen hängt von deren Fähigkeit ab, innerhalb dieses Rahmens ihre Ziele zu erreichen. Die Freiheit ist als gleiche Freiheit für alle gleich; es entsteht kein Problem des Ausgleichs für geringere Freiheit. Doch der Wert der Freiheit ist nicht für jedermann der gleiche.“ (233)

¹³ Vgl. dazu auch N. Daniels, Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty, in: ders. (ed.), Reading Rawls. Critical Studies of A Theory of Justice, New York 1974,

Das andere Grundproblem von Rawls' Freiheitsbegriff besteht darin, daß er vermittels seiner quantifizierenden Vorstellung eines – wie er sich mit Vorliebe ausdrückt – größeren oder geringeren „Gesamtsystems von Freiheit“ die moralische Freiheit unterbestimmt. In dem Maße, in dem er *die* Freiheiten mit *der* Freiheit identifiziert, droht die kritische Instanz der moralischen Freiheit verloren zu gehen. Diese, die moralische Freiheit, stellt aber eine äußerste Grenze für die Operationalisierung der Gerechtigkeitstheorie dar: Wollte man etwa im Sinne des Rawls'schen Differenzprinzips den Kreis der am wenigsten Begünstigten mit der niedrigsten Besitzstandsgruppe identifizieren, so könnten z. B. solche Mitglieder der Gesellschaft, die freiwillig auf persönlichen Besitz und Wohlstand verzichten – in der Geschichte des Christentums sollen solche Fälle vorgekommen sein – nur als die Störenfriede eines wohlfahrtsstaatlichen Optimierungsprogramms betrachtet werden.

Rawls' Unterbestimmung der moralischen Freiheit ist bei alledem grundsätzlicher Natur. Dies zeigt sich, wenn man einen Schritt zurücktritt und fragt, durch welche *Versuchsordnung* Rawls das Ergebnis rechtfertigen möchte, das er intuitiv vorweggenommen hat. Nun, die Anordnung des Versuchs besteht bei Rawls in der Konstruktion eines idealen Urzustandes, die eine Antwort auf die Frage ermöglichen soll, auf welche Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens wir uns als rationale Wesen konsensuell einigen würden. Die Konstruktion des Urzustandes bei Rawls ist also nicht zu verwechseln mit der in älteren und neueren vertragstheoretischen Konzeptionen anzutreffenden Vorstellung des Naturzustandes, der auf empirisch-anthropologischen Hypothesen (sei es über das ursprünglich wölfische Menschenwesen, sei es dessen durch das jeweilige Individualinteresse begrenzte Kooperationsbereitschaft) beruht. Der von Rawls konstruierte Urzustand („*original position*“, 140ff) entspricht seinem theoretischen Status nach durchaus der schöpfungsgemäßen Urordnung Brunners, nur daß jetzt die menschliche Subjektivität den Kraftakt unternimmt, sich selbst in jene Ur-Welt zu versetzen, die Brunner noch mit den Augen des Schöpfergottes sehen wollte. In ihr soll ein konsensstiftendes Verfahren über die Prinzipien der Gerechtigkeit entscheiden, an denen alle positiven Rechts- und Sozialordnungen so ausgerichtet werden können, daß sie den Naturzustand rechtens überwinden. Rawls entscheidungstheoretische Variante der Verfahrensgerechtigkeit arbeitet mit im wesentlichen fünf Grundannahmen über die „Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit“ im Urzustand (148ff): Die *erste* Annahme ist eine realistische: Die Subjekte interagieren unter Bedingungen „einer gewissen Knappheit“ der Güter – ohne sie gäbe es kein Gerechtigkeitsproblem. Der *zweiten* Annahme gemäß verfolgt jeder einzelne sein am anderen einzelnen relativ desinteressiertes Selbstinteresse; alle handeln – fast wie im wirklichen Leben – als rational egoistische Konkurrenten. *Dritte* Annahme: Dabei herrscht aber – anders als im wirkli-

253ff; U. K. Preuß, Die Internalisierung des Subjekts. Zur Kritik der Funktionsweise des subjektiven Rechts, Frankfurt 1979, 299ff.

chen Leben – ein annäherndes Kräftegleichgewicht; in den Urzustand gehen keine Macht- und Drohpotentiale ein. *Vierte* Annahme: Alle tragen – wie *Iustitia* in allegorischer Darstellung – einen Schleier der Unwissenheit vor Augen, der sie in Unkenntnis über ihre psychisch-physischen Eigenschaften und ihre soziale Position im wirklichen Leben läßt. *Fünfte* Annahme: Alle verhalten sich bei der unter diesen Bedingungen zu treffenden Entscheidung über die Gerechtigkeitsgrundsätze risikoscheu; sie wählen – nach der Maximin-Regel für Entscheidungen unter Unsicherheit (177) – diejenigen Grundsätze, die das eigene Risiko im wirklichen Leben gering halten; und das sind das Freiheits- und das Differenzprinzip, die wir diskutiert haben.

Man muß nun gar nicht bestreiten, daß Subjekte unter den so definierten Bedingungen so wählen würden, wie es Rawls darstellt – wahrscheinlich würden sie es tun. Die Frage ist nur: Was rechtfertigt die Einführung dieser Bedingungen? Sie stellen ja eine eigentümliche Mischung dar: Einerseits sind da eindeutig empirische Annahmen (wie Knappheit der Güter und Risiko-Aversion der Menschen); andererseits enthalten sie eindeutig idealisierte Prämissen (wie Kräftegleichgewicht und Unparteilichkeit); die Hypothese schließlich, alle Beteiligten seien rationale Egoisten, vereinigt in sich sowohl ein empirisches wie ein idealisiertes Element. Über *empirische* Annahmen aber kann man streiten. Auf der einen Seite kann man fragen: Warum sollen eigentlich alle „Güter“ – „geistige“ zum Beispiel – knapp sein? Und warum sollen wiederum alle knappen Güter unbedingt verteilt werden (was ja voraussetzen würde, daß jeder prinzipiell ein Recht auf alles hat)? Von der anderen Seite her könnte man einwenden: Warum sollen sich die Individuen nicht auch durch Risikofreude auszeichnen? Und warum sollen sich Gerechtigkeitsfragen eigentlich überhaupt am Maßstab einer gerechten Teilung und nicht vielmehr an dem einer gerechten „Nahme“ entscheiden?¹⁴ Zu *idealen* Annahmen jedoch, wie der Abstraktion von Macht- und Drohpotentialen und zur Übernahme der Rolle eines unparteiischen Beobachters, kommt man nur durch einen alles andere erst fundierenden Wahlakt, über den uns Rawls gänzlich im unklaren läßt: Die theoretische Abstraktion von eigener Macht setzt einen wechselseitigen Freiheitsverzicht voraus, und der gründet vorgängig in einem praktischen Akt der Anerkennung des anderen. Die theoretische Unwissenheit in der Urposition jedoch setzt die Bereitschaft voraus, diese Position überhaupt zu beziehen, und die gründet wiederum in einem Akt der Überschreitung des Selbstinteresses.¹⁵ Jede Überschreitung des Selbstinteresses aber ist nur theoretisch gleichbedeutend mit Unparteilichkeit, praktisch bedeutet sie einen Rollentausch, der auch zur Aufgabe der eigenen Identität führen kann.

¹⁴ Auf diesen beiden Annahmen beruht die libertäre *Nahme*-Theorie der Gerechtigkeit von R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York 1974, deutsch: *Anarchie, Staat, Utopia*, München o.J.

¹⁵ Vgl. zu dieser Kritik auch O. Höffe, *Kritische Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*, in: ders. (a.a.O., s. Anm. 10), 11–40; O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt

Die Vertragstheorie verwendet einen sozialen, gesellschaftlichen Vorgang als Metapher für ein Gedankenexperiment, das dazu dienen soll, die grundlegenden Gerechtigkeitsprinzipien zu rekonstruieren. Das Vertragsmodell bringt zwar bestimmte Elemente unseres Gerechtigkeitssinns gut zum Ausdruck; doch löst sich das Gedankenexperiment einer vertraglichen Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien – denkt man es konsequent zu Ende – zunehmend auf.¹⁶ Zwei Richtungen dieser Auflösung lassen sich unterscheiden.

Auf der *einen* Argumentationslinie kann man das Vertragsmodell durch die konsequente Aufdeckung seines *gedankenexperimentellen Charakters* auflösen. Ich habe schon darauf hingewiesen, daß die Vertragstheorie jenen grundlegenden Akt moralischer Selbstbestimmung abbildet, durch den wir unser jeweiliges Selbstinteresse zu dem eines unparteiischen Beobachters verallgemeinern. Wie Kant gezeigt hat, kann dieses die Subjekte verbindende Allgemeine nur ein rein rationales Gesetz sein, nämlich das Prinzip der Verallgemeinerungsfähigkeit selbst als kategorischer Imperativ, vor dem ich meine subjektiven Maximen – nun allerdings im privaten Dauermonolog des moralischen Bewußtseins – prüfe. Daß sich danach für die Vernunftsubjekte gleichwohl ein Koordinationsproblem stellt, nämlich unter dem Gesichtspunkt der sozialen Koexistenz ihrer individuellen Verschiedenheiten, ist in Kantischer Perspektive ein Erdenrest zu tragen peinlich und nötigt zur Aufrichtung des Rechts als des „Inbegriff(s) der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“.¹⁷ So bleiben zwischen den Menschen nur noch Rechts-, aber keine Gerechtigkeitsfragen übrig, denn von allem, was zu Fragen sozialer Gerechtigkeit Anlaß gibt, muß das Recht abstrahieren. Damit hat Kant zwar für die Moralität einen Universalismus formuliert, der alle vernünftigen Wesen umfaßt, während sich Rawls' Theorie bislang nur auf die Rechtsgenossen eines verfaßten Gemeinwesens bezieht. Umgekehrt geht Rawls aber darin über Kant hinaus, daß er sich bemüht, auf der Ebene des verfaßten Gemeinwesens selber ein Sozialstaatsprinzip als vernunftrechtliches Gerechtigkeitsprinzip zu begründen, während Kants streng pflichtmoralischer Universalismus den Preis hat, die öffentliche Wohlfahrt aus dem Vernunftbegriff des Staatsrechts ausklammern zu müssen.¹⁸

1987, 46–50; 322–328; *E. Tugendhat*, Bemerkungen zu einigen methodischen Aspekten von Rawls' ‚Eine Theorie der Gerechtigkeit‘, in: ders., Probleme der Ethik, Stuttgart 1984, 10–32.

¹⁶ Zur weiterführenden Diskussion vgl. auch *L. Kern/H. P. Müller (Hg.)*, Gerechtigkeit, Diskurs oder Markt? Die neuen Ansätze in der Vertragstheorie, Opladen 1986.

¹⁷ *I. Kant*, Die Metaphysik der Sitten (1797), AB 33.

¹⁸ Vgl. *I. Kant*, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793), A 251: „Wenn also ein Volk unter einer gewissen iltz wirklichen Gesetzgebung seine Glückseligkeit einzubüßen mit größter Wahr-

Für eine *andere* Argumentationsstrategie legt es sich daher nahe, umgekehrt den gedankenexperimentellen Charakter der Vertragsidee durch konsequentes Ernstnehmen seines *gesellschaftlichen Gehalts* aufzulösen. Der gesellschaftliche Gehalt des Vertragsmodells besagt, daß Gerechtigkeitsnormen ihrer Genese nach aus Prozessen sozialer Interaktion entstehen. Zwar kommen diese in der Wirklichkeit nie so idealtypisch vor wie im stilisierten Kontrakt-Modell, doch ist die Basisannahme ursprünglicher Kommunikation in Sozialität erheblich plausibler als der Privatismus eines moralischen Bewußtseins. Warum also soll das Prinzip der Verallgemeinerung eigentlich nur als gedankliche Überlegung in den Köpfen der einzelnen Subjekte und nicht auch als Sozialexperiment stattfinden? Und warum sollen die Subjekte, wenn sie in soziale Kommunikation treten, prinzipiell ihre partikularen Neigungen, Wünsche und Interessen unterdrücken? Und besteht das Problem der guten Politik nicht gerade darin, daß sie eben nicht nur die Form der menschlichen Willen, sondern auch und vor allem die durch die menschlichen Willen zu bewirkenden Zwecke koordinieren muß?

Auf diesem Hintergrund verstehen sich die gegenwärtigen Bemühungen, die darauf hinauslaufen, die monologisch-bewußtseinszentrierte Fassung des Verallgemeinerungsprinzips in eine diskursethische Gerechtigkeits-theorie zu übersetzen. Um die Abstraktionen des bürgerlichen Solipsismus zu überwinden, bietet etwa Jürgen Habermas nicht wie Rawls einen entscheidungstheoretischen, sondern einen kommunikationstheoretischen Typus der Verfahrensgerechtigkeit an.¹⁹ Dieser Ansatz bezieht die Antriebspotentiale und das Glücksverlangen der Individuen ebenso wie die Produktionsverhältnisse in gesellschaftliche Verständigungsprozesse ein. Die Forderung lautet dann gerade nicht, daß wir unsere individuellen Bedürfnisse, letztlich unsere gesamte innere Natur, verdrängen, indem wir von ihr abstrahieren, sondern daß wir sie in einer als universal gedachten Verständigungsgemeinschaft sprachlich ausdrücken. Formell verringert sich damit die Kluft zwischen Legalität und Moralität, materiell müssen Gerechtigkeitsfragen nunmehr in den Gesamtzusammen-

scheinlichkeit urteilen sollte: was ist für dasselbe zu tun? soll es sich nicht widersetzen? Die Antwort kann nur sein: es ist für dasselbe nichts zu tun, als zu gehorchen. Denn die Rede ist hier nicht von Glückseligkeit, die aus einer Stiftung oder Verwaltung des gemeinen Wesens für den Untertan zu erwarten steht; sondern allererst bloß vom Rechte, das dadurch einem jeden gesichert werden soll: welches das oberste Prinzip ist, von welchem alle Maximen, die ein gemeines Wesen betreffen, ausgehen müssen, und das durch kein anderes eingeschränkt wird. In Ansehung der ersteren (der Glückseligkeit) kann gar kein allgemein gültiger Grundsatz für Gesetze gegeben werden. Denn, so wohl die Zeitumstände, als auch der sehr einander widerstrebende und dabei immer veränderliche Wahn, worin jemand seine Glückseligkeit setzt (worin er sie aber setzen soll, kann ihm niemand vorschreiben), macht alle feste Grundsätze unmöglich, und zum Prinzip der Gesetzgebung für sich allein untauglich.“

¹⁹ Z. B. J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983, 53ff. Eine Auseinandersetzung mit dieser Konzeption (in ihrer Verschränkung von Moral-, Sozialisations- und Gesellschaftstheorie) ist hier nicht beabsichtigt.

hang von Nehmen, Teilen, Produzieren gestellt werden.²⁰ Die universal-pragmatische Fassung des Verallgemeinerungsprinzips lautet dann beispielsweise so: „Wie hätten Mitglieder eines Gesellschaftssystems bei einem gegebenen Entwicklungsstand der Produktivkräfte ihre Bedürfnisse kollektiv verbindlich interpretiert und welche Normen hätten sie als gerechtfertigt akzeptiert, wenn sie mit hinreichender Kenntnis der Randbedingungen und der funktionalen Imperative ihrer Gesellschaft in diskursiver Willensbildung über die Organisation des gesellschaftlichen Verkehrs hätten befinden können und wollen?“²¹ Unter diesem Blickwinkel stellt die ökumenische Bewegung der Weltchristenheit heute mehr und mehr ein sozialexperimentelles Forum für die Verallgemeinerung von Interessen- und Bedürfnisinterpretationen dar („konziliarer Prozeß“, „Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“²²) – und man muß dies gerade deshalb begrüßen und befördern, weil die konfligierenden Elemente dieser Selbstinterpretationen durch keine „Definition“ von Gerechtigkeit oder Frieden vorab neutralisiert werden können. Doch was folgt daraus für den Gerechtigkeitsbegriff, wenn wir ihn in diese Perspektive stellen?

Nun, gerade wenn wir Gerechtigkeit nicht patriarchal, von oben, sondern radikal, von unten denken, nämlich als ein Sozialverhältnis, in dem auf der ganzen bewohnten Erde jede das Ihre und jeder das Seine erhält, und zwar in voller Ansehung ihrer und seiner einmaligen Individualität, dann sind auch Diskurse, die herrschaftsfrei die Verallgemeinerung von Bedürfnisinterpretationen simulieren, nur Antizipationen auf ein Ende der Geschichte, an dem sich entscheidet, was wirklich das Deine und das Meine ist. Und selbst an diesem Ende der Geschichte müßte man noch fragen: Wo bleibt das Recht der Erniedrigten und Beleidigten vergangener Geschichte, der Mühseligen und Baladenen längst vergessener Zeiten, wer verschafft den Erschlagenen und Vergasteten Gerechtigkeit, die keine Stimme mehr haben? Wirkliche Gerechtigkeit setzt nicht nur ein Anhalten, ein Stillstehen der Geschichte voraus, sie setzt darüber hinaus den Abbruch, die Aufhebung der Geschichte voraus, die wir kennen und die Opfer auf Opfer türmt. Es ist, so zeigt sich, nicht die naturrechtliche *Ur*-Ordnung und nicht der vertragsrechtliche *Ur*-Zustand, an den unser intuitiver Gerechtigkeitsinn appelliert. Wenn wir unseren Gerechtigkeitsinn unzensiert zur Klarheit bringen, appelliert er an eine unausdenkbare *Zukunft* guten Lebens. Aber was bleibt denn *uns* für die Gerechtigkeit zu *tun*, wenn sie ernstlich die Aufhebung der Geschichte bedeutet?

²⁰ Vgl. zu dieser Elementarisierung C. Schmitt, Nehmen/Teilen/Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen (1953), in: ders., Verfassungsrechtliche Aufsätze, Berlin 1958, 489–504.

²¹ J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt 1973, 156.

²² Vgl. C. F. v. Weizsäcker, Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, München 1986; H.-R. Reuter (Hg.), Konzil des Friedens. Beiträge zur ökumenischen Diskussion I, Heidelberg 1987.

Ich habe diese Fragestellung so weit vorangetrieben, um von hier aus einen Zugang zur Gerechtigkeitslehre Karl Barths zu gewinnen, wie er sie in seinem systematischen Hauptwerk, der „Kirchlichen Dogmatik“, konzipiert. Barth behandelt dort den *ethischen* Gerechtigkeitsbegriff – nur nach diesem fragen wir hier – in seiner um 1960 verfaßten Ethik der Versöhnungslehre.²³ Erkundigt man sich genauer, *wie* er das tut, so muß die Antwort das Bewußtsein der westlichen Moderne in ein Wechselbad der Gefühle stürzen. Sehr einleuchtend ist nach allem Gesagten noch dies: Gerechtigkeit als sozialetische Kategorie bezeichnet bei Barth keinen theoretisch erkennbaren Maßstab, sondern Gerechtigkeit ist nicht zu denken ohne den historisch-praktischen „Kampf um menschliche Gerechtigkeit“ (IV/4, § 78, 347ff). Barth setzt den ethischen Gerechtigkeitsbegriff entschlossen als Kampfbegriff an: als Aufstand gegen die „Unordnung“, als Kampf gegen die absolutistisch herrschenden, und doch anonymen, „herrenlosen Gewalten“, z. B. der vom Recht gelösten Macht, des Geldes, der Ideologien, des Chthonischen (IV/4, 363ff). Die Konstruktion des Gerechtigkeitsbegriffs als Kampfbegriff ist konzeptionell ebenso konsequent wie sie als historische Diagnose zutreffend ist: Gerechtigkeit ist nicht als zeitloses Prinzip oder objektiver Maßstab operationalisierbar, und alles, was wir als gerechte politisch-soziale Prinzipien schon vorfinden, ist Ergebnis einer Kampf- und Emanzipationsgeschichte. Überaus befremdlich jedoch scheint es anzumuten, daß Barth diesen Kampf mit größter Konsequenz vom Gebet abhängen läßt, nämlich von der zweiten Bitte des Vaterunser „Es komme dein Reich“ (IV/4, 399ff). Doch ist dieser Gedanke nach allem Gesagten wirklich so befremdlich? Wenn ein genauere Blick auf Gerechtigkeitstheorien vom naturrechtlichen und vertragsrechtlichen Typus die Grenzen der rationalen Maßstäblichkeit der Gerechtigkeitsidee zutagetreten läßt, so daß Gerechtigkeit ein nicht restlos normierbarer historisch-praktischer Kampfbegriff ist und bleiben muß, dann stellt sich die Frage, wie der Ernstfall des Kampfes um Gerechtigkeit *ethische* Option bleiben kann. Und wenn Gerechtigkeit nicht länger als abstrakter Gegensatz zur individuellen Bedürfnisnatur definiert wird, sondern als Resultante jenes historischen Prozesses der Rationalisierung menschlicher Leidenschaften, der mit der Vergesellschaftung von Individuen einhergeht, so gilt es, mindestens die Frage offenzuhalten nach einem ganz Anderen, auf den hin sich die Versammlung der freien und gleichen Individuen überschreitet, um so ihre Verschiedenheit, ihre Leidenschaften, ihre Bedürfnisnaturen transformieren und doch authentisch bewahren zu können.

Barth hat die Antwort auf solche Fragen systematisch vorbereitet, indem er seine gesamte, leider Fragment gebliebene Versöhnungsethik ebenso schlicht wie anspruchsvoll als Auslegung des „Vaterunser“ konzipiert

²³ K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik I–IV, Zürich 1932–1976; dazu gehört K. Barth, Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV, 4, Fragmente aus dem Nachlaß, Vorlesungen 1959–1961, hg. von H. A. Drewes/E. Jüngel, Zürich 1976. Band-, Paragraphen- und Seitenangaben beziehen sich im folgenden auf das Gesamtwerk.

hat. Die Aufrufung Gottes, des ganz Anderen, ist der Grundbegriff von Barths Versöhnungsethik als Freiheitsethik.²⁴ Die Anrufung des ganz Anderen ist Verkörperung des unableitbaren Faktums der Freiheit jeder Einzelperson – und wird doch nicht einzeln, sondern im Plural, nicht privat, sondern kommunitär, als „Vaterunser“, gesprochen, und eben dieser kommunitäre Plural macht die dabei in Anspruch genommene Freiheit *ipso facto* zu einem gesellschaftlichen, öffentlichen Ereignis. Weiter: Die Bitte „Geheiligt werde dein Name“ und der in ihr zum Ausdruck kommende „Eifer um die Ehre Gottes“ wird von Barth bezeichnenderweise anthropologisch als Manifestation einer „großen Leidenschaft“ gefaßt, welche die vielerlei Leidenschaften des weltlichen Begehrens in die Krise stellt (IV/4, 180ff). Damit thematisiert Barth die Gerechtigkeitsfrage nicht wie der kapitalistisch imprägnierte Rationalismus der neuzeitlichen Kultur – und ihm verhaftet auch Rawls – im Kontext des Ausgleichs von *Interessen*; vielmehr führt Barth, radikaler, die Scheinrationalität von Interessen auf das Problem der Koordination von *Leidenschaften* zurück.²⁵ Die Bitte „Dein Reich komme“ ist wie jede Bitte Handlung, aber indem sie um das Kommen eines schlechthin Neuen, nämlich um die Zukunft des Reiches Gottes bittet, ist sie doch eine Handlung *sui generis*, nämlich Unterbrechung der zyklischen Handlungszusammenhänge der Geschichte (IV/4, 401), die gegen endgültige Gerechtigkeit gleichgültig bleiben. Die Fundierung des Wunsches „*Fiat iustitia*“ (IV/4, 405ff) und aller ihm entspringender Handlungen in der Bitte „Es komme dein Reich“ bedeutet die allemal notwendige letzte Distanzierung vor dem Entschluß zum Kampf. Diese Bitte ist das hörbare Innehalten, das uns – wie Barth in Anknüpfung an 2Petr 3,12 sagt – innerhalb des „Eilens“ noch einmal vor die Alternative „Wartens“ stellt (IV/4, 456). Sie ist die sichtbare Abstandnahme, die auch den Ausnahmefall des Kampfes vor dem „tollkühnen bzw. dummfrechen Unternehmen“ bewahrt, die Verwirklichung menschlicher Gerechtigkeit mit der Gerechtigkeit des kommenden Reiches Gottes zu identifizieren (IV/4, 456). Sie ist aber auch das reine Mittel, das den Kampf auf die Aufrichtung der relativ besten „Lebensordnung, Rechtsordnung, Freiheitsordnung, Friedensordnung, Freudenordnung“ (IV/4, 454) ausrichtet und konzentriert.

Folgt man Barth, so muß man sagen: Die so Bittenden werden sehr wohl „für das Walten menschlicher Gerechtigkeit“ (IV/4, § 78 Leitsatz)²⁶ eintreten, das sich etwa in den jeweils fortgeschrittensten Standards des

²⁴ Dazu grundlegend: E. Jüngel, Anrufung Gottes als Grundethos christlichen Handelns. Einführende Bemerkungen zu den nachgelassenen Fragmenten der Ethik der Versöhnungslehre Karl Barths, in: ders., Barth-Studien, Zürich/Köln/Gütersloh 1982, 315–331. Jüngel hebt (a.a.O. 319) zutreffend heraus, daß sich Barths Ethik *jenseits* der Alternative von formaler Ethik und materialer Wertethik bewegt.

²⁵ Die Bedeutung dieses Themas für die neuzeitliche Sozialphilosophie arbeitet heraus: A. O. Hirschman, Leidenschaften und Interessen. Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg, Frankfurt 1984².

²⁶ Den Begriff der „waltenden“ Gerechtigkeit dürfte Barth W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, Gesammelte Schriften II, 1, Frankfurt 1977, 203, entlehnt haben. Freilich ist er bei Benjamin messianisch, bei Barth christologisch gefaßt.

Völkerrechts und in den Prinzipien der Menschenrechte und Grundrechte verkörpert. Doch werden sie sich vor der kompletten Harmlosigkeit hüten, zu meinen, darin sei Gerechtigkeit schon verwirklicht. Barth definiert denn auch den Begriff des *Rechts* ganz pragmatisch, geradezu funktionalistisch: „Recht‘ bzw. ‚richtig‘ ist . . . (ein) Geschehen im Besonderen im Blick darauf, daß es der Sache, um die es in diesem Geschehen geht, entspricht“ (IV/2, 766).²⁷ Doch gerade deshalb hängt alles an der Frage, ob es realexistierende Strukturen versöhnter kommunikativer Praxis gibt, die es erlauben, daß sich Subjekte konstituieren, welche richtiges Recht setzen. In diesem Zusammenhang hat Barth entschlossen mit der gesamten reformatorischen Tradition gebrochen, welche den Begriff des Rechts über den Begriff des Staates eingeführt hat. Er hat statt dessen auf die denkwürdigen sozialen Grundvollzüge hingewiesen, an denen man die Versammlungen der christlichen Gemeinde erkennen kann. „Gottesdienst“ ist ja der Name für jenen sozialen Interaktionsraum, der durch das Gesetz Christi, nämlich den universalen Rollentausch der göttlichen Liebe, konstituiert ist. Richtiges Recht wäre das Recht eines komunitären Subjekts, das Sprach- und Symbolhandlungen wie „Bekenntnis“, „Taufe“, „Herrenmahl“, „Gebet“ kennt; denn in diesen Handlungen verbergen sich ja: der bezeugte Rollentausch, die anerkannte Gleichheit, die anamnetische Solidarität, die gestaltete Bedürfnisnatur.

Damit ist die Zumutung ausgesprochen, man solle doch in, mit und unter den Merk- und Denkwürdigkeiten, die zum Kernbestand des sozialen Selbstvollzugs aller Kirchen gehören, diejenigen Strukturen entdecken, welche Voraussetzung für die Aufrichtung des „Kirchenrechts“, damit aber indirekt auch Voraussetzung für die Setzung *allen* richtigen Rechts sind! Sollten sich andere als die Christen diese Voraussetzungen zu eigen machen oder unbewußt auf ihrer Basis agieren, um so besser für die Sache. Darum schließe ich, nachdem ich mit dem ersten Satz aus Blochs Naturrechts-Buch begonnen habe, mit dem letzten Abschnitt derselben Schrift: „Ergo vestigia terrent, aut Caesar aut Christus in jedem Betracht, und Caesarisches diskreditiert. Wohl aber – soweit in einem langdauernden Morgengrauen zu sehen ist – mag *Katholizität*, ohne Parallele zu verdinglichter Anstaltskirche, zu verabsolutiertem Hirtentum, in der *Solidarität* impliziert sein. Die neue Ökumene gehört zu einer nicht mehr wesentlich antagonistischen Gesellschaft, gehört zu ungestört wachsen könnender Gemeinsamkeit. Und zur Ökumene, damit sie nicht nur in den Tag hinein, sondern über den Tag hinauslebe, gehört eine Einrichtung, die mehr ist als Verwaltung von Sachen, die es mit der Freundlichkeit, der tiefdringenden, der Brüderlichkeit, der schwierigen, sehr ernst nimmt . . . Der rote Glaube war immer mehr als Privatsache, es gibt ein Grundrecht auf Gemeinde, auf Humanismus, auch politisch und im Zweck.“²⁸ Ich füge hinzu: Der „rote“ Glaube hat von seinem Ursprung her nur auf die *Brüderlichkeit* gebaut. Dem christlichen Glauben wiederum kann das, von seinem Ursprung her, nicht genügen.

²⁷ Vgl. dazu meinen oben (Anm. 8) genannten Aufsatz.

²⁸ Bloch, 314.