

Matthias Möhring-Hesse

Theorien Sozialer Gerechtigkeit

‚Gerechtigkeit‘ gehört zu den altherwürdigen Begriffen der politischen Philosophie und hat – mindestens seit Platons „Politeia“ – Philosophen, später auch Theologen und Juristen und noch später Sozialwissenschaftler unterschiedlicher Disziplinen beschäftigt. Sie alle haben den Begriff in die ein oder andere Richtung ausgelegt – und darüber auch seine politische Nutzung beeinflusst. Beim Begriff ‚Soziale Gerechtigkeit‘ sieht die Sachlage anders aus: *Erstens* ist er ein moderner Begriff, entsteht erst in der Moderne und setzt ein spezifisches, eben modernes Verständnis von Gesellschaft voraus. Und *zweitens* ist ‚Soziale Gerechtigkeit‘ kein von Philosophen oder anderen Wissenschaftlern dominierter Begriff. „Das Wort ‚soziale Gerechtigkeit‘ wurde geboren (...) im heißen Kampf um die Verwirklichung dessen, was die auf der Schattenseite des Lebens sitzenden, sich enterbt fühlenden Kreise der menschlichen Gesellschaft als ihr Recht forderten“ (Nell-Breuning 1958, Sp. 37 f.). Die politische Theorie hat den Begriff in politischen Auseinandersetzungen vorgefunden – und sich mit ihm zumeist schwergetan. Zunächst einmal konnte sie die mit dem Adjektiv ‚sozial‘ spezialisierte Gerechtigkeit nicht in den klassischen, von Aristoteles begonnenen Katalog „besonderer Gerechtigkeiten“ (distributive, kommutative und – später – legislative Gerechtigkeit) unterbringen. Außerdem stört viele Theoretiker, dass die mit ‚sozial‘ spezialisierte ‚Gerechtigkeit‘ in den politischen Auseinandersetzungen so wenig elaboriert, häufig diffus, vor allem aber widersprüchlich und für jeweils eigene Interessen benutzt wurde – und wird. ‚Soziale Gerechtigkeit‘, so empört sich etwa der Kieler Philosoph Wolfgang Kersting, diene „dem politischen Opportunismus und den Begehlichkeiten der Verteilungslobby“ (Kersting 2002, 24). „Gerechtigkeit“, so attestiert ihm der Berliner Historiker Paul Nolte, ist ein „durch gutgemeintes Dauerkneten implodierter Kernbegriff der gesellschaftspolitischen Reformen, wahrscheinlich auf Jahre hinaus unbrauchbar“ (Nolte 2004, 44).

Trotz des gut gemeinten Vorschlags, auf die ‚Soziale Gerechtigkeit‘ vorläufig zu verzichten, lassen die politischen Akteure von diesem Begriff nicht ab. Offenbar ist ‚Soziale Gerechtigkeit‘ ein Grundbegriff der politischen Auseinandersetzungen geworden, weswegen es ohne ihn nicht möglich ist, Fragen der gesellschaftlichen Ordnung öffentlich zu besprechen und zu entscheiden. Entsprechend treten selbst die mahnenden Theoretiker mit Theorien der Sozialen Gerechtigkeit an. Vermeintlich ohne eigene Interessen und deshalb unparteilich, wollen sie die diffuse und ideologische Nutzung der ‚Sozialen Gerechtigkeit‘ klären, die politischen Akteure

semantisch und programmatisch disziplinieren und ein eindeutiges und präzises Gerechtigkeitskonzept vorgeben. Dass sie mit ihren Theorien die diagnostizierte Kakophonie der Sozialen Gerechtigkeit nur vergrößern, dass sie zudem nicht ohne eigene Interessen sind, irritiert sie nicht. Vor allem aber berücksichtigen sie nicht, dass sie mit ihren Theorien das Politische der Sozialen Gerechtigkeit nicht abstreifen könnten. Bevor Soziale Gerechtigkeit zum Gegenstand von Theorie werden kann, ist sie Gegenstand politischer Auseinandersetzungen – und wird nur als ein solcher überhaupt zum Gegenstand von Theorien genommen. So bleibt sie auch als Gegenstand von Theorie ein ‚politisches Konzept‘ – und ist daher immer auch *ein* Beitrag zur politischen Aushandlung der Ordnung von gesellschaftlichen Sachverhalten und Zusammenhängen. Hat man es in der Politischen Bildung, zu welchem Zwecke auch immer, mit Theorien der Sozialen Gerechtigkeit zu tun, sollte man diesen Sachverhalt einholen – und sie nicht für „reine Theorien“ halten.

Dass der Sozialen Gerechtigkeit auch in Theorien das Politische nicht abgewöhnt werden kann, dass Theorien das bestenfalls auch nicht intendieren, sondern das Politische ihres Gegenstandes reflektieren, heißt nicht, dass sie keine Theorien sind. Durch Systematisierung entsprechender Aussagen kann Soziale Gerechtigkeit theoretisch eingeholt werden, wenn sich denn diese Systematisierungen an theoretischen Ansprüchen messen lassen: Sie müssen *erstens* hinreichend allgemein und umfassend sein, also nicht nur einen Einzelfall, sondern gleiche oder ähnliche Fälle, sowie nicht nur einen Bereich des Zusammenlebens von Menschen, sondern ihre Gesellschaft insgesamt referieren können. *Zweitens* müssen Theorien der Sozialen Gerechtigkeit hinreichend konsistent sein: Ihre verschiedenen Aussagen und deren Begründung dürfen einander nicht widersprechen, sondern müssen zueinander passen und in einem reflektierten Verhältnis stehen, so dass sie sich gegenseitig stützen und sich in einer einheitlichen Theorie zusammenfügen. *Drittens* geht es um die normative Kohärenz und dabei um die Beziehung der Gerechtigkeitsvorstellungen zu den in Anspruch genommenen normativen Voraussetzungen wie etwa zu moralischen Intuitionen oder überlieferten Überzeugungen. Schließlich müssen sich Theorien der Sozialen Gerechtigkeit *viertens* über ihre politischen Konsequenzen und die Folgen ihrer Verwirklichung vergewissern – und das Politische ihrer Gerechtigkeit selbst zum Inhalt haben. Sofern Gegenstand von Politischer Bildung, sollte man Theorien der Sozialen Gerechtigkeit an diesen Ansprüchen messen, sich deswegen die Auseinandersetzung mit ihnen nicht zu einfach machen. Dass sie immer auch politische Konzepte sind, heißt nicht, dass sie deshalb nicht konsistent und kohärent – und vor allem hoch plausibel sein können.

1. Modernität der Sozialen Gerechtigkeit

‚Soziale Gerechtigkeit‘ kommt in der Mitte des 18. Jahrhunderts, möglicherweise in Frankreich auf (vgl. Koller 1994, 139). Mit dem Bewusstsein dafür, dass gesellschaftliche Zusammenhänge Gegenstände politischer Gestaltung sind, wird deren institutionelle Verfassung und werden deren grundlegenden Verhältnisse mit dem Begriff der Sozialen Gerechtigkeit beurteilt, dabei wird insbesondere die Verteilung des gesellschaftlich verfügbaren Reichtums bewertet. Mit dem Adjektiv ‚sozial‘ wird aber nicht nur der Bezug der Gerechtigkeit auf eine Gesellschaft, sondern zugleich auch das Verständnis dieser Gesellschaft als ein politisch gestaltbarer Zusammenhang angesprochen.

Vermeidet man die mystifizierende Rede von Gesellschaft, bezeichnet man mit ‚Gesellschaft‘ nicht etwas, sondern den alltagspraktisch immer wieder vorausgesetzten, aber nie im Ganzen erfahrbaren Hintergrund sozialer Beziehungen und deren Ordnung. Einzelne, aber auch Gruppen von Einzelnen finden sich immer schon in einer solchen Gesellschaft und damit in einem geordneten Zusammenhang vor, so dass ihre Beziehungen wie auch ihre Handlungen vorstrukturiert werden. Die vorgegebenen Strukturen sind für Einzelne und Gruppen Einschränkung und Zwang; zugleich sind sie aber auch Ressource für ihre Beziehungen und Handlungen. Im Umbruch zur Moderne wird, zunächst von einigen Intellektuellen, dann in bürgerlichen Kreisen und schließlich auch von allen anderen eine zweite Seite ihres gemeinsamen Hintergrunds mit ‚Gesellschaft‘ angesprochen: Die vorstrukturierende Gesellschaft wird von denen „gemacht“, die „in“ ihr leben, und bedarf deren ordnender Gestaltung fortlaufend. Die Ordnung, die Einzelne und Gruppen vorfinden und die ihre Beziehungen und Handlungen strukturieren, wurden in der Vergangenheit „gemacht“; und die Ordnung, die sie heute „machen“, wird soziale Beziehungen und Handlungen in der Zukunft strukturieren.

Allerdings wird dieses „Machen“ durch nicht intendierte Folgen und deren Rückkoppelungen oder durch die Trägheit der jeweils vorgefundenen Ordnungen gebrochen, weswegen eine Gesellschaft nie den ursprünglichen Absichten der sie „machenden“ Akteure entspricht. Das gilt auch für demokratische Gesellschaften. Über Strukturen der gesellschaftlichen Selbstgestaltung wird aber zumindest deren Ordnung auf eine reflektierte, deswegen auch gemeinschaftlich beabsichtigte und verantwortete Weise beeinflussbar gehalten. Das Konzept der Sozialen Gerechtigkeit ist auf eine derart gesteuerte Gesellschaft bezogen, wobei Soziale Gerechtigkeit ein wichtiges Argument in den dazu notwendigen politischen Aushandlungsprozessen ist – und dort ihren Ort hat. Sofern Politische Bildung diese Prozesse begleitet,

wird sie dieses Argument mit abwägen müssen, also Soziale Gerechtigkeit notwendigerweise zum Gegenstand haben.

2. Gerechtigkeit als Eigenschaft von Gesellschaft

Erst der US-amerikanische Philosoph John Rawls (1921-2002), Referenzautor aller zeitgenössischen Gerechtigkeitstheorien, hat theoretisch eingeholt, dass politische Akteure mit ‚gerecht‘ die Ordnung ihrer Gesellschaft bewerten. Er bezieht ‚Gerechtigkeit‘ entsprechend auf die grundlegenden Institutionen und Strukturen einer Gesellschaft – mehr, wie zumeist vor ihm, auf das Handeln von Menschen in dieser Gesellschaft (vgl. Rawls 1992; 2003, 31 ff.). Wenn aber ‚Gerechtigkeit‘ eine Eigenschaft der Gesellschaft bezeichnet, dann wird mit dem Adjektiv ‚sozial‘ nicht die Bezugnahme der Gerechtigkeit auf die Gesellschaft eingeführt und Gerechtigkeit nicht durch eine besondere Referenz auf das Soziale spezifiziert. Vielmehr hebt ‚sozial‘ nur noch einmal besonders hervor, dass ‚Gerechtigkeit‘ auf die Grundstruktur einer Gesellschaft referiert, und tut deshalb dem Begriff ‚Gerechtigkeit‘ nichts an Bedeutung hinzu.

Die Eigenschaft einer Gesellschaft, gerecht zu sein, zeigt sich nicht darin, dass diese Gesellschaft eine – wie auch immer – bestimmte Ordnung aufweist. Gerecht ist eine Gesellschaft viel mehr dann, wenn ihre grundlegenden Institutionen und Strukturen *gerechtfertigt* werden können. Zumindest in einem ersten Schritt ist es deshalb hilfreich, ‚gerecht‘ von der Aktivität des Rechtfertigens, des argumentierenden Begründens (vgl. Forst 2007, 23 ff.), her zu verstehen und ‚gerecht‘ im Sinne von ‚gerechtfertigt‘ zu lesen. Diese Gerechtigkeit gibt es nicht ‚an und für sich‘, sondern immer nur in diskursiven Auseinandersetzungen über die Ordnung der Gesellschaft bzw. der gesellschaftlichen Bereiche, um deren Gerechtigkeit es gerade geht. Gerechtfertigt (bzw. begründet disqualifiziert) werden grundlegende Strukturen und Institutionen dort gegenüber jeweils anderen, indem man die eigenen Ordnungsvorstellungen mit derart guten Gründen ausstattet, dass sich alle Kontrahenten wie auch alle ‚zuschauenden‘ Akteure, zumindest aber hinreichend große Mehrheiten von deren Gültigkeit überzeugen lassen.

Nicht nur in den politischen Debatten wird seit einiger Zeit der Begriff der Sozialen Gerechtigkeit von dem der Verteilungsgerechtigkeit abgehoben – und dabei die Verteilungsgerechtigkeit aufgegeben (vgl. Priddat 2003), zumindest aber zurückgestellt (vgl. Merkel 2001). Tatsächlich sind ‚Soziale Gerechtigkeit‘ und ‚Verteilungsgerechtigkeit‘ weder in ihrer alltagssprachlichen Verwendung noch von ihrer Begriffsgeschichte her identisch, bedeuten gleichwohl nicht einfach Verschiedenes. Beiden Begriffen ist gemein, dass sie sich auf die Gesellschaft im

Ganzen beziehen. Im Vergleich zu ‚Verteilungsgerechtigkeit‘ ist die materiale Reichweite von ‚Soziale Gerechtigkeit‘ jedoch größer. Spricht der zweite Begriff die Grundstruktur einer Gesellschaft insgesamt an, referiert der erste auf eine, wenngleich maßgebliche Dimension dieser Grundstruktur, nämlich auf die Ordnung der Verteilung von knappen und distributiven, zumeist arbeitsteilig erstellten und erwirtschafteten Ressourcen, vor allem auf die Ordnung der Verteilung des gesellschaftlich verfügbaren Einkommens und Vermögens (vgl. Möhring-Hesse 2004). So gesehen ist ‚Verteilungsgerechtigkeit‘ ein Unterbegriff von ‚Soziale Gerechtigkeit‘. Weil aber die gerechte Reichtumsverteilung eine fundamentale Dimension der gesellschaftlichen Grundstruktur ist, wird dem Unterbegriff eine tragende Bedeutung für den Oberbegriff zugemessen, so dass in ‚Soziale Gerechtigkeit‘ die ‚Verteilungsgerechtigkeit‘ mitschwingt. Die Versuche, der Sozialen Gerechtigkeit die Verteilungsfrage auszutreiben, werden dieser Begriffsverwendung nicht gerecht – und deswegen wohl alltagssprachlich scheitern.

3. Bestreitung der Sozialen Gerechtigkeit

Zuweilen wird Soziale Gerechtigkeit als blanker Unsinn abgetan – und zwar auch von den Akteuren, die an diesem Unsinn tatkräftig mitwirken. So schätzt man in eher linken Kreisen die Macht kollektiver Interessen – und hält im Gegenzug allgemeine Interessen für eine, die Kollektivierung von Interessen ausbremsende Gegenbehauptung und Gerechtigkeit für ein ideelles Hirngespinnst. Gleichwohl hat der Wirtschaftswissenschaftler Friedrich A. von Hayek (1899-1992), einer der Ahnherren des zeitgenössischen Neoliberalismus, ‚Soziale Gerechtigkeit‘ dem Sozialismus zugeschrieben und als dessen fundamentalen Irrtum abgetan. Dabei war er der Meinung, „dass (...) dieses Wort überhaupt keinen Sinn hat“ (Hayek 1977, 23). Für Unsinn hielt er die Idee, man könne in modernen Gesellschaften irgendeine bestimmte, und sei es eine gerechte, Verteilung beabsichtigen. Tatsächlich resultiert aber, so Hayek, die Aufteilung des gesamten Volkseinkommens und -vermögens aus einer prozesshaften Vernetzung der verschiedensten Handlungen Einzelner. Diesen Prozess können Einzelne nicht übersehen, geschweige denn: lenken. So aber ist niemand in der Lage, eine bestimmte Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums durchzusetzen. „Die einzelnen können sich so gerecht wie möglich verhalten; da aber das Ergebnis, das für jeden einzelnen dabei herauskommt, von anderen weder beabsichtigt noch vorauszusehen wäre, kann das Gesamtergebnis weder als gerecht noch als ungerecht bezeichnet werden“ (ebd., 24).

Die marktförmige Verteilung entzog Hayek so jeder normativen Kritik. In ähnlicher Weise könnte man auch andere gesellschaftliche Strukturen und In-

stitutionen der Intentionalität von Akteuren entziehen und damit der Sozialen Gerechtigkeit jeglichen Sinn nehmen. Dabei kann Hayeks Argument, dass Gerechtigkeit nur als eine „Regel für menschliches Verhalten“ (ebd., 24) einen Sinn hat, durchaus überzeugen. Zumindest alltagssprachlich beziehen wir uns mit dem Adjektiv ‚gerecht‘ auf Sachverhalte, die Menschen in ihrem Handeln intentional beeinflussen können. Was dagegen niemand beabsichtigen kann, kann auch von niemandem als gerecht bzw. ungerecht beurteilt werden. Obgleich in ihren Auswirkungen katastrophal, bezeichnen wir deshalb Naturkatastrophen nicht als ungerecht – einfach deshalb, weil niemand dafür die Verantwortung trägt und tragen kann. Und wenn wir mit Bezug auf Naturkatastrophen die Gerechtigkeit dennoch ins Spiel bringen, dann deshalb, weil wir Hinweise darauf haben, dass sie durch das Handeln von Menschen induziert wurden (Klimakatastrophe), dass sie prognostizierbar gewesen sind, aber wegen einer ungleichen Verteilung der dazu notwendigen Ressourcen nicht prognostiziert wurden oder dass es in der Nachsorge der davon betroffenen Menschen nicht mit rechten Dingen zugegangen ist (Hurrikan Katrina, 2005). Indem wir aber Menschen Verantwortung für entsprechende Katastrophen zuweisen, nehmen wir diesen Katastrophen etwas von der im Präfix ‚Natur‘ angesprochenen Natürlichkeit.

Wie andere grundlegende Strukturen und Institutionen moderner Gesellschaften gleicht auch die Reichtumsverteilung nicht einer Naturkatastrophe. Sie wird von den Mitgliedern der Gesellschaft, der ein arbeitsteilig erwirtschaftetes Einkommen und Vermögen zugerechnet werden kann, gemeinsam geordnet. Die Reichtumsverteilung basiert auf einer sozialen Ordnung vor allem der beiden Verteilungsstrukturen Markt und Staat. Deren Ordnung finden die Mitglieder einer Gesellschaft nicht nur vor; diese steht zugleich in ihrer gemeinsamen, dabei politischen Verantwortung. Nicht vereinzelte Individuen, aber die in politischen Auseinandersetzungen einer Gesellschaft verbundenen Akteure können daher eine bestimmte Ordnung der Reichtumsverteilung wie auch die Ordnungen anderer gesellschaftlicher Strukturen und Institutionen intendieren – und entsprechende Ordnungsvorstellungen unter der Maßgabe der Gerechtigkeit prüfen. Vor allem: Sie können dies nicht nur, sondern sie tun es, ohne dass sie dabei Unsinn treiben. Sie darauf vorzubereiten, in ihrer Nutzung von ‚Sozialer Gerechtigkeit‘ zu qualifizieren und dabei vor Irritationen des Unsinnverdachts zu schützen, darf als eine Aufgabe der Politischen Bildung gelten – und als Grund dafür, Theorien der Sozialen Gerechtigkeit in entsprechenden Veranstaltungen zum Gegenstand zu nehmen.

4. John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit – und danach

In seiner „Theorie der Gerechtigkeit“ hat Rawls die Grundstruktur einer gerechten Gesellschaft über drei Grundsätze ausgewiesen – und dabei ausdrücklich die Ordnung der Reichumsverteilung einbezogen. Von den grundlegenden Strukturen und Institutionen einer Gesellschaft erwartet er, dass sie die Grundgüter, das sind die Güter, die alle – wenngleich zu unterschiedlichsten Zwecken – benötigen, auf alle Mitglieder dieser Gesellschaft gerecht aufteilen. Das geschieht immer dann, wenn deren Aufteilung von allen Mitgliedern gewollt und deshalb auch gewählt werden kann – und zwar unabhängig davon, welche der in pluralen Gesellschaften nebeneinander bestehenden Weltanschauungen sie anhängen und welchen Vorstellungen vom guten und erfüllten Leben sie folgen. Zumindest in dem Gedankenexperiment eines Urzustandes unter einem kollektiven „Schleier des Nichtwissens“ (Rawls 1979, 159), würden sich alle, so behauptet zumindest Rawls, darauf einigen, (1.) ihre Grundrechte und -freiheiten gleich zu verteilen, dabei ihre Rechte und Freiheiten so weit wie möglich auszuweiten, (2.) soziale Ämter und Positionen, die man nicht gleich verteilen kann, nach dem Prinzip fairer Chancengleichheit zu verteilen und (3.) Einkommen und Vermögen so ungleich zu verteilen, dass durch die Ungleichverteilung – im Vergleich mit anderen Verteilungen – diejenigen am besten gestellt werden, die durch die ungleiche Verteilung – im Vergleich mit den jeweils anderen – am schlechtesten gestellt werden.

In diesen Grundsätzen wird die Grundstruktur einer gerechten Gesellschaft über die *von* allen gewollte Verteilung der für alle wichtigen Grundgüter bestimmt. So machte Rawls die Verteilungsgerechtigkeit zum Grundmodell der Gerechtigkeit überhaupt. Mit diesem „Schachzug“ gelang es ihm, die Reichumsverteilung wieder in die Gerechtigkeitstheorie zurückzuführen, die die neuzeitlichen Philosophen vor ihm mehr oder weniger ganz den Märkten zur gänzlich unphilosophischen Klärung überlassen hatte.

Allerdings sind die von Rawls ausgewiesenen Grundgüter zumeist keine distributiven Güter, deren Verteilung unter der Maßgabe der Verteilungsgerechtigkeit orientiert werden kann. Rechte, Freiheiten, Ämter und Positionen sind – im Gegensatz zu Einkommen und Vermögen – weder knappe noch im Modus der Ausschließung zuteilbare Güter. Deswegen sollte aber deren gerechte Zuteilung nicht so bedacht werden wie die gerechte Verteilung von knappen und andere ausschließend nutzbaren Gütern. So sehr die Reichumsverteilung in einer Theorie der Sozialen Gerechtigkeit berücksichtigt werden muss, so wenig sollte man sie sich theoretisch zum Vorbild der gerechten Ordnung einer Gesellschaft insgesamt nehmen. In vielen Theorien nach Rawls sucht man sich deshalb aus der Denklogik

der Güterverteilung zu lösen, ohne deshalb die Reichumsverteilung als Thema der Sozialen Gerechtigkeit verabschieden zu müssen (vgl. Fraser/Honneth 2003; Honneth 2004; Margalit 1999; Nussbaum 1999).

Für Rawls bestand in pluralen Gesellschaften ein „Vorrang des Rechten vor dem Guten“: Unter Bedingungen der Pluralität haben die Einzelnen unterschiedlichste Vorstellungen vom guten und erfüllten Leben und entsprechend unterschiedliche Lebenspläne. Es ist für alle „Mitglieder einer Gesellschaft vernünftig, zu wünschen, dass ihre Pläne verschieden seien“ (Rawls 1979, 488) und folglich in einer Gesellschaft zu leben, die die Verschiedenheit ihrer Vorstellungen vom Guten zulässt und ermöglicht. Damit dies möglich ist, darf diese Gesellschaft nicht nach Vorstellungen des Guten geordnet werden, die immer besondere, nie aber allgemeine Vorstellungen sind. Als Ersatz bot Rawls die Gerechtigkeitsgrundsätze an, denen alle – in Absehung von ihren besonderen Lebensplänen – zustimmen können, die dann aber auch die Ausführung ihrer Lebenspläne limitieren.

Das ‚Rechte‘, also unbedingtes und alle gleichermaßen verpflichtendes Sollen, und die Gerechtigkeit waren für Rawls weitgehend identisch. Entsprechend unterschied er scharf zwischen den Grundsätzen der Gerechtigkeit und Konzeptionen des Guten (vgl. ebd. 1979, Abschn. 40/51), später auch zwischen politischem Gerechtigkeitskonzept und umfassenden moralischen Lehren (ebd. 1992, 364-397). Fragen der Gerechtigkeit können ihm zufolge nur in Distanz zu den partikularen Entwürfen guten Lebens beantwortet werden. Tatsächlich aber werden in politischen Auseinandersetzungen um die Ordnung von gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen *auch* Überzeugungen vorgetragen, die auf gemeinsamen Wertvorstellungen in einer Gesellschaft basieren (vgl. Möhring-Hesse 2005). In Theorien nach Rawls werden solche gemeinsamen Wertvorstellungen stärker gewürdigt, werden sie zum Teil – dann aber in ausdrücklicher Opposition zu Rawls – als Grundlage der Gerechtigkeit behauptet (vgl. etwa Nussbaum 1999; Walzer 1992).

Auch wenn in der politischen Rezeption von Rawls Gerechtigkeitsgrundsätzen vor allem dessen Rechtfertigung einer ungleichen Reichumsverteilung aufgegriffen wird, ist seine Theorie der Gleichheit aller verpflichtet: Im Gedankenexperiment des Urzustandes erhalten alle das gleiche Mitspracherecht – und nur deswegen kann das Ergebnis des Experimentes die Gewähr dafür geben, dass es der Aufklärung der Gerechtigkeit dient. Dabei einigen sich im Experiment alle Beteiligten darauf, ihre Rechte und Freiheit gleich zu ‚verteilen‘, und ‚verteilen‘ die anderen Grundgüter nur deshalb ungleich, weil Chancen und Positionen nicht gleich ‚verteilt‘ werden können, dagegen Einkommen und Vermögen zwar gleich verteilt werden könnten, dann aber alle weniger Einkommen und Vermögen erhielten.

Und schließlich sucht Rawls bei der Definition von fairer Chancengleichheit die ungleiche Ausstattung von natürlichen Vorteilen auszugleichen und so die „willkürlichen Wirkungen der natürlichen Lotterie“ (Rawls 1979, 94) zu mildern. Rawls – und mit und nach ihm auch Dworkin 2009 oder Gosepath 2004 – vertreten daher eine egalitaristische Theorie.

Der widersprechen inzwischen erklärte Anti-Egalitaristen (vgl. Frankfurt 2000; Krebs 2000/2002, 95-194): Nicht im Vergleich zwischen Einzelnen (mehr oder weniger), sondern im Vergleich mit personenbezogenen Standards (genug oder zu wenig) sieht man, ob jemand in einer Gesellschaft Gerechtigkeit erfährt. Deswegen bedarf es der Gleichheit der Einzelnen nicht, um zu klären, was Gerechtigkeit ist und was jeweils nach Maßgabe dieser Gerechtigkeit gefordert ist. Auch der Gedanke, dass in einer gerechten Gesellschaft die Willkür von natürlichen Ungleichheiten durch gesellschaftlichen Ausgleich abgemildert wird, hat den Widerspruch der Anti-Egalitaristen gefunden. Zur Überwindung natürlicher Ungleichheiten ist, so wird behauptet, ein uferloses Ausgleichssystem, ein in alle Lebensbereiche von allen eingreifender Sozialstaat, und damit das Gegenteil von Gerechtigkeit notwendig (vgl. Kersting 2000). Ob die anti-egalitaristischen Widersprüche tragen, ist eher fraglich; jedoch zwingen sie egalitaristische Gerechtigkeitstheorien zumindest zu Präzisierungen (vgl. dazu Ladwig 2005).

Neben Armut wird in den aktuellen politischen Debatten vor allem die verfestigte Massenarbeitslosigkeit unter Maßgabe der Sozialen Gerechtigkeit besprochen. Während Rawls' Gerechtigkeitstheorie auf Armutsfragen zumindest eine, wenn auch vielleicht keine befriedigende Antwort geben kann, so ist sie gegenüber Fragen der Erwerbsarbeit ignorant. In seine Gerechtigkeitstheorie wird man Erwerbsarbeit auch nachträglich nicht einbauen können, da Erwerbsarbeit nicht wie Rechte und Freiheiten, Positionen oder Geld ein für alle wichtiges Gut ist. Alle diejenigen, die über ein ausreichend großes Vermögen verfügen, können auf Erwerbsarbeit jedenfalls gut und gerne verzichten. Und für alle anderen, die zur Sicherung ihres Lebensunterhaltes auf Erwerbsarbeit unbedingt angewiesen sind, ist diese nie nur ein Gut, sondern immer auch ein Zwang (vgl. Möhring-Hesse 2008). Eine Verteilungstheorie allgemeiner Güter wird daher der Erwerbsarbeit grundsätzlich nicht gerecht.

Im Unterschied zu Rawls wird Erwerbsarbeit aber auch ausdrücklich zum Thema der Sozialen Gerechtigkeit gemacht (Krebs 2002; Honneth 2008; Margalit 1999, 285-300). Dabei steht nicht nur Arbeitslosigkeit, also fehlende Erwerbsarbeit, im Fokus des theoretischen Interesses. Häufig werden auch Arbeiten jenseits der Erwerbsarbeit, etwa die Versorgung und Erziehung von Kindern, angesprochen und deren gesellschaftliche Aufwertung begründet; die Bedingungen von Erwerbsarbeit

werden dagegen nur selten besprochen. Besonders ausgeprägt ist die thematische Aufmerksamkeit für Erwerbsarbeit innerhalb der christlichen Sozialethik (vgl. Hengsbach 2005).

5. Soziale Gerechtigkeit – global?

Dass ‚Soziale Gerechtigkeit‘ auf eine Gesellschaft und damit auf einen mit Grenzen versehenen Zusammenhang referiert, halten inzwischen viele für überholt: Über Gerechtigkeit kann man nicht mehr im Rahmen von einzelnen Gesellschaften reden; Gerechtigkeit gibt es nur noch global – oder gar nicht. Verwiesen wird auf Armut und Elend in anderen Teilen dieser Welt, denen gegenüber man sich nicht mit einzelgesellschaftlich gebundenen Gerechtigkeitsvorstellungen abschotten darf. Und man verweist auf die Globalisierung, in deren Folge die Nationalstaaten auch als Referenzpunkt der Gerechtigkeit aufgegeben werden. Deshalb sucht man die Gerechtigkeit aus einer „Container-Vorstellung einzelstaatlicher politischer Gesellschaften“ (Hinsch 2002, 1) zu befreien und auf die ganze Welt zu beziehen (vgl. dazu Chwaszcza/Kersting 1998).

Zweifelsohne sind die theoretischen Bemühungen, Gerechtigkeit jenseits nationalstaatlicher Grenzen zu bestimmen, von hoher Relevanz und politischer Brisanz (vgl. Emunds/Möhring-Hesse 2005); sie machen aber die Soziale Gerechtigkeit mit Referenz auf eine Gesellschaft keineswegs überflüssig. Trotz stärkerer außenwirtschaftlicher Vernetzung der Volkswirtschaften und der wachsenden Transnationalisierung von Beziehungen und Interaktionen, trotz der allgegenwärtigen Globalisierungsrhetorik sind Gesellschaften, ihre Institutionen und Grenzen keineswegs bedeutungslos geworden; auch befinden sie sich nicht in einem Prozess des rapiden und unaufhaltsamen Bedeutungsverlustes. Vielmehr ist das Netz menschlicher Beziehungen und Interaktionen zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft (immer noch) viel enger geknüpft als das über Gesellschaftsgrenzen hinweg. Ihr Leben wird durch Recht und Ordnung bestimmt, die in ihren Gesellschaften ‚gemacht‘ und durchgesetzt werden. Deswegen findet Politik, also die bewusste Gestaltung der jeweiligen gesellschaftlichen Ordnung, innerhalb von Gesellschaften und mit den Mitteln dieser Gesellschaften statt. Zudem lässt sich die überwiegende Mehrheit der Güter, deren Zu- und Verteilung unter der Maßgabe der Gerechtigkeit politisch ausgehandelt wird, sinnvoll nur nationalstaatlich gebundenen Gesellschaften zurechnen, weshalb deren Zu- und Verteilung nur für diese Gesellschaften geordnet werden kann. Schließlich können politische Akteure nur in diesen begrenzten Sozialräumen die gerechte Ordnung von Strukturen und Institutionen auch über gemeinsam geteilte Werte aushandeln, steht ihnen mithin

nur dort das ganze Spektrum möglicher Begründungen zur Verfügung. Deswegen bestehen – zumindest vorläufig – genügend Gründe, mit ‚Soziale Gerechtigkeit‘ auf eine Gesellschaft zu referieren und deren Gerechtigkeit deutlich von internationaler, gar globaler Gerechtigkeit abzugrenzen.

Literatur

- Chwaszcza, Christine/Kersting, Wolfgang (Hrsg.) 1998: Politische Philosophie der internationalen Beziehungen. Frankfurt/M.
- Dworkin, Ronald 2009: Was ist Gleichheit? Frankfurt/M.
- Emunds, Bernhard/Möhring-Hesse, Matthias 2005: Globale Gerechtigkeit. In: Möhring-Hesse, Matthias (Hrsg.): Streit um die Gerechtigkeit. Themen und Kontroversen im gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskurs. Schwalbach/Ts., S. 147-162
- Forst, Rainer 2007: Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/M.
- Frankfurt, Harry G. 2000: Gleichheit und Achtung. In: Krebs, Angelika (Hrsg.): Gleichheit oder Gerechtigkeit. Frankfurt/M., S. 38-49
- Fraser, Nancy/Honneth, Axel 2003: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt/M.
- Gosepath, Stefan 2004: Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus. Frankfurt/M.
- Hayek, Friedrich A. von 1977: Drei Vorlesungen über Demokratie, Gerechtigkeit und Sozialismus. Tübingen
- Hengsbach, Friedhelm 2005: Die andern im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung. Darmstadt
- Hinsch, Wilfried 2002: Globalisierung der Gerechtigkeit. Politische Schwärmerei oder moralischer Realismus? Saarbrücken
- Honneth, Axel 2004: Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit. Überlegungen im Anschluss an Hegel. In: Merker, Barbara/Mohr, Georg/Quante, Michael (Hrsg.): Subjektivität und Anerkennung. Paderborn, S. 213-227
- Honneth, Axel 2008: Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 56, S. 327-241
- Kersting, Wolfgang 2000: Theorien der sozialen Gerechtigkeit. Stuttgart
- Kersting, Wolfgang 2002: Der Sozialstaat im Spannungsfeld zwischen Freiheit und Gleichheit. In: Ders.: Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral. Weilerwist, S. 23-95
- Koller, Peter 1994: Gesellschaftsauffassung und soziale Gerechtigkeit. In: Frankenberg, Günter (Hrsg.): Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft. Frankfurt/M., S. 129-150
- Krebs, Angelika (Hrsg.) 2000: Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik. Frankfurt/M.
- Krebs, Angelika 2002: Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit. Frankfurt/M.

- Ladwig, Bernd 2005: Gerechtigkeit ohne Gleichheit? In: Möhring-Hesse, Matthias (Hrsg.): Streit um die Gerechtigkeit. Themen und Kontroversen im gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskurs. Schwalbach/Ts., S. 39-49
- Margalit, Avishai 1999: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung. Frankfurt/M.
- Möhring-Hesse, Matthias 2004: Die demokratische Ordnung der Verteilung. Eine Theorie der sozialen Gerechtigkeit. Frankfurt/M. u.a.
- Möhring-Hesse, Matthias 2005: Gut gegen richtig. Eine Debatte über die Grundlagen der Gerechtigkeit. In: Möhring-Hesse, Matthias (Hrsg.): Streit um die Gerechtigkeit. Themen und Kontroversen im gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskurs. Schwalbach/Ts., S. 77-93
- Nell-Breuning, Oswald von 1958: Zur Sozialen Frage. In: Wörterbuch der Politik, Bd. 3, Freiburg/Br.
- Nolte, Paul 2004: Die große Sprachlosigkeit der Reformen. In: Kursbuch, Heft 157. Berlin, S. 33-47
- Nussbaum, Martha C. 1999: Gerechtigkeit oder Das gute Leben. Frankfurt/M.
- Priddat, Birger P. 2003: Umverteilung: Von der Ausgleichssubvention zur Sozialinvestition. In: Lessenich, Stephan (Hrsg.): Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe. Historische und aktuelle Diskurse. Frankfurt/M. u.a., S. 373-394
- Rawls, John 1979: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/M.
- Rawls, John 1992: Die Grundstruktur als Gegenstand. In: Ders.: Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989. Frankfurt/M., S. 45-79
- Rawls, John 2003: Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf. Frankfurt/M.
- Walzer, Michael 1992: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit. Frankfurt/M. u.a.