

Gerechtigkeit und Erziehung

Dieter Lenzen

1 Begriff

Das Wort Gerechtigkeit beschreibt in der deutschen Sprache einen Zustand, der – in der älteren Sprachstufe des Mittelhochdeutschen – auf das Verb „gerechen“ bzw. „gerechnen“ zurückgeht. Es bedeutet: „zusammenscharren“; „fertig machen, bereiten, rüsten“ und: „berechnen“ (vgl. Grimm/Grimm 1984, Sp. 3593). Das abgeleitete Adjektiv bzw. Adverb „gerecht“ existiert in den Bedeutungen: „gerade“ (rectus), „recht“ (wie etwas sein muß), „passend“, „bereit, fertig“, „dem recht, dem gesetz oder der billigkeit entsprechend“, „den anforderungen eines lebenskreises, faches u. s. w. entsprechend“, „der im recht ist“, „nach recht und gesetz richtend“, „den pflichten des menschlichen und göttlichen rechts gemäss lebend, denkend und handelnd“ sowie (neutestamentlich) „vor gottes richterstuhl als gut und rechtschaffen erfunden und von schuld und strafe der sünden freigesprochen werden“ (Grimm/Grimm 1984, Sp. 3593–3605). Das ursprüngliche semantische Feld kommt also aus einer Vorstellung des Ordnen, des Berechenbarmachens, die erst mit dem Mittelhochdeutschen auf Abstracta in der Bedeutung von „gerechtes Urteil, gerechte Verteilung, Strafe, Entrüstung, gerechter Vorwurf“ (Paul o. J., o. S.) übertragen wird. Mithin werden in der deutschen Sprache zwei semantische Räume konfundiert, die im Lateinischen differenziert sind, wie es sich in der klaren Trennung von „rectus“ (gerade) und „iustus“ (rechtmäßig) ausdrückt.

In der historischen Sonderform des DDR-Deutschen ging die Entwicklung insofern noch weiter, als die Bedeutung von „gerecht“ im Sinne von „rectus“ getilgt und auf die soziale Dimension reduziert wurde. So enthält das achtzehnbändige „Meyers Neues Lexikon“ (DDR) kein Stichwort „gerecht“ und führt unter „Gerechtigkeit“ lediglich aus, daß es sich dabei um ein „moralisches und juristisches Prinzip (handele), das die Forderung der Volksmassen nach grundsätzlich gleichen sozialen Bedingungen und Möglichkeiten für die Entwicklung der Persönlichkeit und für die schöpferische Betätigung in einer Gemeinschaft von Gleichberechtigten und Gleichverpflichteten zum Ausdruck bringt“ (Meyers Neues Lexikon 1973, Bd. 5, S. 378).

Andere europäische Sprachen unterliegen z. T. einem ähnlichen Mechanismus. Im Englischen kann dieses an der Doppelbedeutung von „right“, im Französischen an derjenigen von „droit“, im Niederländischen an derselben von „juist“ oder im Italienischen an der zwar weniger gebräuchlichen, aber doch vorhandenen semantischen Doppelbelegung von „retto“ abgelesen werden – in jedem der angeführten Sprachfälle jeweils im

Sinne von „gerade“ und „rechtmäßig“. Diese im europäischen Sprachraum sehr verbreitete semantische Konjektur überträgt eine instrumentelle Begrifflichkeit der ruralen Handarbeit (etwa des Zusammenrechnens von Heu) auf soziale Zusammenhänge. Damit wird ihnen eine semantische Konnotation verliehen, die deswegen hochgradig positiv besetzt ist, weil die mit dem Einbringen der Ernte sowie der Ordnung und Verteilung des Geernteten verbundenen Vorstellungen elementar existenzsichernd sind.

Die sprachgeschichtliche Verbindung von grundsätzlich positiv bewerteten handwerklichen und sozialen Akten geht selbst auf eine Geschichte des Gerechtigkeitsdiskurses zurück. Dieser hat seine Quellen zunächst in der Philosophie bzw. der Theologie und diffundiert später in die nachaufklärerischen Humanwissenschaften.

2 Zur Geschichte des Gerechtigkeitsdiskurses

Die altorientalische Gerechtigkeitssemantik stiftet vom Ägyptischen über das Akkadische, das Hebräische bis hin zum Griechischen (etwa in *dikaioσύνη* und *themis*) einen doppelten Zusammenhang: Zum einen enthalten die semantischen Äquivalente des Gerechtigkeitsbegriffs häufig eine Verbindung zwischen der sozialen und der kosmischen Ordnung. Ihr liegt die Vorstellung zugrunde, daß das Ganze des Kosmos einem inhärenten göttlichen Sinn folge. Deshalb seien die Akte des einzelnen in Übereinstimmung mit der kosmischen Ordnung zu vollziehen und haben in diesem Sinne „gerecht“ (passend) zu sein. Eine *iustitia connectiva* bindet jede Tat an Folgen und macht deshalb eine Unterscheidung von guten und bösen Handlungen möglich und erforderlich, insofern die ersten mit der Weltordnung in Übereinstimmung stehen und gerecht sind, während dieses für die zweiten nicht gilt. Daraus folgt ein weiterer Zusammenhang: Weil die kosmische Ordnung gefährdet wäre, ließe man ungerechte Akte ungesühnt (Naturkatastrophen werden nicht selten auf menschliches Fehlverhalten zurückgeführt), ist eine richtende Tätigkeit vonnöten, die in der Bewahrung der kosmischen Ordnung deshalb als eine rettende Aktivität wahrgenommen werden kann. Richten und Retten sind synonym (vgl. Assmann/Janowski/Welker 1998, S. 9 f.).

Für das Gerechtigkeitsdenken der griechischen Antike steht zunächst Platons *Politeia*, deren Entstehen zwischen 387 und 367 v. Chr. anzusetzen ist. Platon entfaltet darin die Gerechtigkeit als eine von vier Kardinaltugenden und sieht sie darin, „das Seinige zu tun“ (Platon 1988, S. 153). Darin findet sich ein Element der älteren kosmischen Ordnungsvorstellung, welches aber jetzt auf eine bestimmte soziale Stratifikation zu deren impliziter Legitimation übertragen wird. Für die unterste Schicht dieses aus Arbeitern, Wächtern und Herrschern bestehenden Dreiständestaates ist die Gerechtigkeitsfrage als Idee eines Anspruchs auf Gerechtigkeit irrelevant, da bei Platon der Gerechtigkeitsgedanke die moderne Implikation einer sozialen Gerechtigkeit noch nicht kennt. Für die Arbeiter findet sich Gerechtigkeit indessen in einer Pflicht zu besonnenem Maßhalten und der Anerkennung der Herrschaft der Besten. Für die Wächter liegt sie in der Tap-

ferkeit und für die Herrscher in der Weisheit. Wenn in diesem Sinne jeder das Seine tut, herrscht Gerechtigkeit. Zu ihrer Verwirklichung ist eine Erziehung erforderlich, wie sie in der Paideia formuliert wird, die die Schau der reinen Gestalt des Guten (*idea tu agathu*) ermöglicht. Insofern besteht die Gerechtigkeit der Paideia folgend darin, die Lebenspraxis durch Erkenntnis zu bestimmen. Ein Gleichheitsgedanke ist nicht Bestandteil der Platonischen Gerechtigkeitsvorstellung, sondern im Gegenteil die Idee einer differenzierten, also ungleichen Angemessenheit der eigenen Pflichtwahrnehmung an die soziale Standeszugehörigkeit.

Platons Schüler Aristoteles nimmt in seiner Nikomachischen Ethik die Lehre Platons emphatisch auf, wenn er befindet, daß „weder Abend- noch Morgenstern so wundervoll“ seien. Sie ist eine „Grundhaltung, von der her die Menschen die Fähigkeit haben, gerechte Handlungen zu vollziehen, von der aus sie (de facto) gerecht handeln und ein festes Verlangen nach dem Gerechten haben“ (Aristoteles 1990, S. 119). Ausgehend indes von seiner Idee der Mitte (*mesotes*) führt Aristoteles dann aber eine Differenzierung ein, die wesentliche Teile des abendländischen rechtsphilosophischen Denkens dominiert, die Differenzierung zwischen einer „mittelnden“, austeilenden Verteilungsgerechtigkeit (*iustitia distributiva*) und einer „regelnden“, ausgleichenden Vertragsgerechtigkeit (*iustitia commutativa*). In dieser Differenzierung, die ein arithmetisches Prinzip auf soziale Sachverhalte überträgt, steckt die Quelle für die nicht nur in der deutschen Sprache enthaltene Dimension des Rechenbarmachens sozialer Verhältnisse, die sich keineswegs einer humanistischen Grundeinstellung verdankt. Vielmehr ist sie auf das Bestreben zurückzuführen, soziale Risiken, die die gegebene Herrschaftsordnung gefährden könnten, berechenbar und damit handhabbar zu machen. Diese Tatsache zeigt sich auch darin, daß die Art des Austeilens und Ausgleichens bei Aristoteles substanzlos bleibt; denn ausgleichen bedeutet nicht gleichmachen, wie es sich in der von Platon übernommenen, aber dann neu interpretierten Formel spiegelt: „Es ist Gerechtigkeit eine Tugend, durch die jeglicher das Seinige erhält und wie es das Gesetz angibt, Ungerechtigkeit dagegen ist es, wodurch einer fremdes Gut erhält und nicht nach dem Gesetz“ (Rhet. 1,9,1366 b 9 ff.). Aber auch wenn bei Aristoteles die Idee der Gleichheit als Forderung noch nicht formuliert wird, so ist mit dem Gedanken an die Mittel- und damit Rechenbarkeit des richtigen Handelns dieses bereits im Kern verdinglicht. Gerechtigkeit beginnt hier, von einer Frage der Qualität zu einer solchen der Quantität zu werden, ein „sprachlicher Kategorienfehler“ (Rentsch 1995, S. 129), den das abendländische Gerechtigkeitsdenken nie wieder überwinden konnte.

Das zeigt sich exemplarisch bei einem der prominentesten Kirchenväter, in der *Hipponiensis Episcopi epistulae* des Augustinus (vgl. Augustini 1904). Dieser übernimmt sowohl die Differenzierung zwischen einer austeilenden und einer ausgleichenden Gerechtigkeit als auch den damit verknüpften Gedanken der Rechenbarkeit, wenngleich in einer anderen Zuordnung: Hinsichtlich der *iustitia distributiva* kann nicht auf eine Gleichheit irdischer Güter gepocht werden, wohl aber hinsichtlich der *iustitia commutativa*, die bei Augustinus als Gleichheit vor dem Gericht Gottes verstanden wird. Inso-

fern bleibt auch die Platonische Vorstellung davon erhalten, daß , jedem das Seine“ zukomme. Dieses „Seine“ folgt der gerechten Ordnung der Natur im Menschen und stützt sie zugleich. Insoweit Gerechtigkeit nicht statische Ordnung Gottes, sondern zu deren Erhaltung immer auch Movens des Handelns sein soll, ist sie eine der Kardinaltugenden, deren Aktivierung aber nicht allein eine Frage des richtigen Wollens, sondern immer auch der Gnade Gottes ist. Wenngleich die späteren modernen Gerechtigkeitskonzeptionen die theologischen Elemente der Gnade und die eine Gerichtsbarkeit Gottes allererst erforderlich machende Erbsündelehre des Augustinus abschütteln können, so sorgt die Durcharbeitung der platonisch-aristotelischen Fundamentierung von Gerechtigkeit durch Augustinus doch dafür, daß die Idee der Rechenbarkeit der *iustitia* erhalten und für wechselnde soziale Herrschaftsformen als Kontingenzformel anschlussfähig bleibt.

Auch bei Thomas von Aquin (vgl. Thomas von Aquino 1935) bedeutet Rechenbarkeit nicht quantitative Gleichheit irdischer Güter – ein solcher Gedanke wäre blasphemisch, insofern er die Negation der göttlichen Ordnung implizierte. Diese ist das „*summum bonum*“ als ewiges Gesetz göttlicher Vernunft. Ihr entstammt eine je anzutreffende Verteilung relational zu Natur und Stand: „Und auch so wirkt Gott Gerechtigkeit, wenn er jedem gibt, was ihm dem Wesensanspruch seiner Natur und seines Standes (*conditio*-*nis*) nach geschuldet wird“ (Thomas von Aquino 1954, S. 171 f.). Gerechtigkeit zu üben heißt deshalb: Beobachtung des ewigen Gesetzes und Verpflichtung gegen Gott; im menschlichen Handeln zu erfüllen, was seiner Weisheit und seinem Willen entspricht. Diese Gerechtigkeit ist eine von vier Kardinaltugenden, eine „Angeltugend“, die dem Menschen von Natur aus innewohnt, wenngleich in unvollkommener Form. Insofern hat der Mensch Teil an der göttlichen Natur, seine Tugend ist eine „Verhabung“, eine Art Habitus, der sich als „Vermöglichkeit“ des guten Tuns und als guter Gebrauch (der Tugend) erweist. Der rechte Gebrauch – hier folgt Thomas ganz Augustinus – erfordert, weil Tugend Sündenvermeidung ist, die Gnade Gottes und den Willen in wechselseitigem Aufeinanderangewiesensein. Thomas verengt schließlich eine charakteristische Spur, die schon bei Augustinus im Verhältnis zu den anderen Kardinaltugenden angelegt ist, wenn er darauf hinweist, daß „ohne die Klugheit ... nämlich eine sittliche Tugend nicht da sein“ könne (Thomas von Aquino 1935, S. 349). Er dichotomisiert damit in einer folgenreichen Weise zwei menschliche Antriebe, den „Verstand“ und die „Begehr“ (a. a. O., S. 348), die er mit einer „verständhaften“ und einer „sittlichen“ Tugend analogisiert. Da der Mensch auf Vervollkommenung angelegt sei, haben beide Tugenden aufeinander verwiesen zu sein. An dieser Ergänzung zeigt sich deutlich eine indirekte Folge der Rationalisierung des Gerechtigkeitsdenkens, wie es bei Aristoteles angelegt ist. Der Rechenbarkeit des Gerechten wird nunmehr noch eine Dimension hinzugefügt, indem Thomas die Begehr unter die Kuratel der Vernunft stellt.

Wenn bis zur Scholastik die Unterscheidung zwischen *iustitia commutativa* und *iustitia distributiva* nicht den Gedanken einer Aufforderung zur Gleichheit enthält, sondern im Gegenteil die Ungleichheit gerecht ist, wenn und weil sie Gottes Ordnung entspricht und darum von Ungerechtigkeit nur geredet werden könnte, wenn die natürliche Ord-

nung gestört wäre, dann wird dieses Kontinuum der Gerechtigkeitsauslegung mit der Reformation von Grund auf unterbrochen. Der Qualitätssprung von der Idee der Gerechtigkeit als relationaler Angemessenheit zu der späteren Vorstellung einer auch sozialen Gleichheit wird bei Luther in seiner Auslegung von Röm. 1,17 und 3,21 in einer hermeneutischen Anstrengung besonderer Form vollzogen. Luther sucht nach der sprachlichen Urform des Begriffs „*iustitia dei*“ in der hebräischen Sprache. Er entdeckt, daß dort zwei Nomina (Gott und Gerechtigkeit) in einer für das Hebräische spezifischen Form aufeinander bezogen sein können, weil der hebräische Genetiv in beide Richtungen gilt. Insofern ist für Luther *iustitia* die Gerechtigkeit Gottes als Eigenschaft Gottes, aber umgekehrt Göttlichkeit auch Eigenschaft der Gerechtigkeit. Aus diesem philologischen Element leitet Luther seine Rechtfertigungslehre ab. Derzufolge ist der Mensch verpflichtet, sich selbst anzuklagen, um die Gerechtigkeit als eine göttliche aufscheinen zu lassen, die mehr ist als die Gerechtigkeitsvorstellung des allgemeinen Rechtssystems. Die *iustitia dei* (die der irdischen Gerechtigkeit gegenübergestellt ist) wird für Luther „zum Inbegriff der von Gott gemeinten und darum in das Gewissen der Menschen eingepflanzten Ordnung der Welt und zugleich zum Inbegriff der durch die Gnade wiederhergestellten Ordnung der neuen Schöpfung“ (Bornkamm 1942, S. 41). Das darin zum Ausdruck kommende göttliche Rechtsverständnis rückt die Verpflichtung des Menschen zur Nächstenliebe in das Bewußtsein. An die Stelle der „Verhabung“, also eines erworbenen Habitus, beruhend auf gerechter Ordnung und Gnade, die zwar einen Willen zur Gerechtigkeit voraussetzt, aber keine Notwendigkeit von Gleichheit, tritt bei Luther die Pflicht, die Notwendigkeit, sich in der Selbstanklage zu rechtfertigen. Gerechtigkeit verläßt deshalb die Sphäre der Tugenden (eine für den späteren klassischen Bildungsbegriff wichtige Tatsache, weil er ohne Ethik auskommen kann), indem sie zu einer Existenzform erhoben wird, die sich in Demut ausdrückt. An dieser Stelle wird der neuzeitliche Gerechtigkeitsbegriff konstituiert. Dieser geht nicht, wie vielleicht zu erwarten gewesen wäre, auf eine simple Veränderung der Quantitätsvorstellungen in der *iustitia distributiva* zurück, sondern begründet auf dem Umweg über eine Problematisierung der weltlichen Rechtsordnung, eine göttliche Ordnungsvorstellung, die nicht länger statisch ist, sondern darin besteht, daß der Mensch sein Handeln – unter der Frage nach dem Maß seiner Nächstenliebe – vor sich selbst rechtfertigen muß. Er muß sich so zwangsläufig fragen, ob ein etwa ausbleibendes gleichmachendes Tun vor dem Auftrag der Neuen Schöpfung als Pflicht des Menschen gerechtfertigt werden kann. Implizit werden *iustitia distributiva* und *iustitia commutativa* hier bereits konfundiert, weil die Frage nach der ausgleichenden Gerechtigkeit von der Ebene der weltlichen Justiz in die Sphäre des persönlichen Gewissens verlagert wird. Dies kann zu seiner Stabilisierung auf die Frage nach der austeilenden Gerechtigkeit nur mit einem Ausgleich irdischer Ungleichheiten antworten, welcher dem Gebot der Nächstenliebe folgt.

Die Luthersche Wendung löst in den folgenden Jahrhunderten eine Vielzahl von Kontroversen aus. Deren Protagonisten versuchen nicht selten, die alte Dichotomie wiederherzustellen und sich, je unterschiedlich, auf dem Kontinuum zwischen Ungleich-

heit als prästablierter kosmischer Ordnung oder Gleichheit als Handlungsverpflichtung anzusiedeln. Dabei ergeben sich durch die Säkularisierung des Gerechtigkeitsdenkens und aus der Empirie des Alltags neue Überlegungen, die die reformatorische Wendung teilweise stützen, teilweise aber auch dementieren.

Unter dem Eindruck der Jakobistischen Erhebung kommt es 1745 in England zu einem Sturm auf die Banken, der das Eigentumsverständnis massiv tangiert. David Hume gehört mit seinem 1751 veröffentlichten „Enquiry concerning the principles of morals“ (vgl. Hume 1929) deshalb zu den philosophischen Verteidigern der Ungleichheit, indem er einen Gerechtigkeitsbegriff entfaltet, der dem Erfahrungsprinzip verpflichtet ist: Hume bestreitet, daß die Vernunft Moralregeln begründen könne; sie sei vielmehr begrenzt auf die Möglichkeit, die empirische Passung eines Sachverhalts mit einer Moralregel zu untersuchen. Einen eingeborenen moralischen Sinn gebe es nicht, folglich seien Grundtugenden und Werte nur durch soziale Konvention begründbar, soweit sie, als Pflichten, wie im Falle der Elternliebe, nicht ohnedies auf natürlichen Trieben beruhen. Gerechtigkeit gehöre dazu nicht. Sie sei eine künstliche Tugend zur Aufrechterhaltung der Gesellschaft durch eine Sicherung der Eigentumsverhältnisse. Nur so seien Glück und Sicherheit zu gewinnen. Ein Versuch, soziale Gleichheit herzustellen, verbiete sich schon aus Erfahrung, weil er nicht realisierbar sei. Ungleichheit müsse sein, wie sie beispielsweise durch unterschiedliche Stärke, durch Anciennität oder durch Erbe verursacht sei. Der Erziehung komme bei der Vermittlung einer Sympathie für das so definierte Staatswohl neben den bürgerlichen Gesetzen und der Jurisdiktion eine besondere Rolle zu.

Auf der im Grundsatz gleichen Seite der Kontraktualität von Gerechtigkeit argumentiert Jean-Jacques Rousseau, wenngleich ungleich differenzierter und unter Aufnahme sowohl des scholastischen Gerechtigkeitsdiskurses wie auch der protestantischen Provokation. Gerechtigkeit, so argumentiert Rousseau in seinem 1754 verfaßten, aber erst 1762 veröffentlichten „Contrat Social“ (vgl. Rousseau 1977) wird durch den Gesellschaftsvertrag gestiftet,

- der alle gleich behandelt,
- zweckmäßig ist, weil er das Wohl der Allgemeinheit verfolgt und
- dauerhaft, weil die Öffentlichkeit ihn garantiert.

Der Vertrag transformiert bloßen Besitz in Eigentum durch den bürgerlichen Rechtsakt und nicht durch das Recht des Stärkeren. Die so zu schaffenden Verhältnisse, daran läßt Rousseau keinen Zweifel, sind aber nicht durch gleiche Eigentumsverteilung, sondern durch die Gleichheit vor dem Gesetz gegeben. Dieses darf dann selbst aber durchaus ungleich austeilen, weil jedem Menschen – hier argumentiert Rousseau wiederum platonisch – das zu geben sei, was ihm zukommt. Gott, nicht der Mensch ist es, der Rechenschaft verlangen kann über das, was er den Menschen gegeben hat. Das setzt indes etwas voraus, was Luther bereits sehr existentiell auch für seine Person aus der Exe-

gese der Römerbriefe erfahren hatte: Freiheit, und zwar eine bürgerliche Freiheit, welche die durch den Gesellschaftsvertrag zum Verschwinden gebrachte natürliche Freiheit ersetzt. Sie ist die Grundlage für die Entfaltung des im Menschen angelegten, universalen Strebens nach Gerechtigkeit, welches dem Menschen aufgrund der Güte Gottes angeboren und nicht wie bei Thomas erworben ist. Wegen der dem Menschen gegebenen Freiheit gibt es keine Entschuldigung für Ungerechtigkeit. Es wird ganz deutlich, daß es Rousseau gelingt, die auseinanderdriftenden theoretischen Tendenzen der antik-katholischen und der neutestamentarisch-evangelischen Tradition noch einmal zusammenzuführen, indem Kernstücke aus beiden aufgenommen werden: die Möglichkeit der relationalen Angemessenheit von Verteilung, Ausgleich, aber auch die Möglichkeit einer Nivellierung, wenn die Bürger dieses im Vertrag verabreden, den zu schließen sie frei sind. Rousseau konnte deswegen auch zur Legitimationsinstanz für beide Strömungen des Gerechtigkeitsdenkens in der Folgezeit werden.

Dieses gilt für Kant in ähnlicher Weise. Dem empirischen Argument Humes gegen die Möglichkeit der Gleichheit versucht Kant sich in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (vgl. Kant 1975) ebenso zu entziehen wie irgendeiner Form des Kompromisses von der Art des Rousseau. Er ist sehr wohl der Auffassung und entwickelt diese in der Metaphysik der Sitten, daß die Ermittlung eines obersten apriorischen Prinzips der Moral und die Begründung einer ihr zugeordneten ‚reinen‘ Philosophie, unabhängig von Empirie, Theologie und Anthropologie möglich sei. So schildert er den Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen, der sich im guten Willen (Handlungen sind nach dem Wollen zu beurteilen), in der Pflicht und im moralischen Gesetz (Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetz) äußert. In der Bearbeitung des Übergangs von der sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten wird der Mensch als ein solcher gezeigt, der die Fähigkeit besitzt, nach Gesetzen und Prinzipien zu handeln, was in der Formulierung des bekannten kategorischen Imperativs mündet. Die „Kritik der praktischen Vernunft“ stellt dann gewissermaßen das Schlußstück zu dieser Frage dar, wenn darin, nicht unähnlich zu Rousseau, die Idee der Freiheit dargelegt wird, die für ein System der autonomen Ethik unentbehrlich ist. Gerechtigkeit ist in dieser Konstruktion keine menschliche Tugend, weder eine erworbene noch eine universale, sondern Kant leitet sie aus einer Strafgerechtigkeit ab. Diese kann nur eine göttliche sein, zu der es auch kein belohnendes Pendant gibt, weil Belohnung für Wesen (Menschen) undenkbar ist, die keine Rechte, sondern nur Pflichten gegenüber Gott haben. Insofern sei eine belohnende Gerechtigkeit im Verhältnis Gottes gegen Menschen ein Widerspruch (vgl. Kant 1975, S. 630; A 184, 185). Gerechtigkeit wird also nicht als eine menschliche Eigenschaft oder als Beschreibungsmerkmal für menschliche Akte konzipiert, sondern als eine Art „Substanz“, dem „Fatum“, „Verhängnis“ ähnlich, eine Notwendigkeit, „als überschwengliches, einem übersinnlichen Subjekt angedachtes Prinzip“ (a. a. O., S. 632; A 188). Kant siedelt seine Gerechtigkeitsvorstellung durch deren Konzeptionierung als eines Prinzips also jenseits der Dichotomie von *iustitia commutativa* und *iustitia distributiva* an und kann deshalb, auch wenn

dieses anders geschieht, für die Durchsetzung konkreter ausgleichender oder austeilender Gerechtigkeitsvorstellungen nicht in Anschlag gebracht werden. Indessen dürfte es gerade die unbestimmte Bestimmtheit des „fatalistischen“ Gerechtigkeitsbegriffs gewesen sein, die ihn faktisch für sehr divergente Herrschaftsansinnen instrumentalisierbar machte.

Hegel holt die Gerechtigkeit vom Himmel zurück auf die staatliche Erde und gerät damit ebenso zurück in die Notwendigkeit, eine Auskunft zu der Frage erteilen zu müssen, welcher Ausgleich und welches Austeilen denn das gerechte sei. In den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ von 1821 zieht Hegel die Kategorie der Freiheit zur Lösung des Problems bei (vgl. Hegel 1989). Sie verwirklicht sich gemeinsam mit der sittlichen Idee und dem substantiellen Willen im Staat. Der Staat ist der Garant der Gerechtigkeit. Dieses kann er nur sein, wenn er Eigentum schützt, weil dieses wiederum in der Form der Disposition Voraussetzung der Freiheit ist. Gerechtigkeit kann deshalb nicht soziale Gleichheit bedeuten, sondern nur Rechtsgleichheit, damit alle Bürger sich der Anerkennung der Freiheit durch Eigentum verpflichten. Damit sie dieses tun, garantiert der Staat Rechtsgleichheit und Freiheit durch sie.

Bei oberflächlicher Betrachtung böte es sich an, Marx und Engels als die beiden Gewährsleute für eine Gerechtigkeitskonzeption heranzuziehen, die von den alteuropäischen Anfängen bis zum deutschen Idealismus zu zeigende Unentschiedenheit in der Frage der Austeilungsgleichheit als Ausdruck einer *iustitia distributiva* hinter sich läßt, weil vor dem Hintergrund ihrer radikalen Abkehr vom bürgerlichen Besitzindividualismus nichts anderes zu erwarten wäre. Dieses ist aber mitnichten der Fall. Marx und Engels beziehen den Gerechtigkeitsbegriff gar nicht auf ihr Hauptthema, sondern verfahren reduktionistisch mit ihm (vgl. Rottleuthner 1994, S. 209 ff.). Gerechtigkeit wird von ihnen entweder ideologiekritisch auf ihre Klassenherkunft untersucht oder ist Gegenstand der Ablehnung in ihrer Auseinandersetzung mit den Gerechtigkeitsforderungen Proudhons. Diesem schwebte in seiner anarchistischen Theorie Gerechtigkeit durchaus als Realisierung eines gleichen Anteils an den Gutem vor, allerdings unter der Voraussetzung gleicher Arbeit (vgl. Proudhon 1896). Insofern er, wie Hegel, im Eigentum aber sehr wohl die Möglichkeit der Freiheit sah, kam eine kommunistische Position der Eigentumslosigkeit für ihn nicht in Betracht. Besitz sei durchaus zulässig, allerdings als ein durch gleiche Arbeit erworbener. In dieser Gleichheit realisiere sich Gerechtigkeit, die, und das ist durch Proudhon neu in den Gerechtigkeitsdiskurs eingeführt worden, nicht auf Glaube, Vernunft oder Pflicht fußt, sondern auf Solidarität. Diese lenkt den Blick der Gerechtigkeit weg von Gott oder den Prinzipien auf den anderen. Liberalistische wie kommunitaristische, aber auch dekonstruktivistische Gerechtigkeitskonzeptionen des ausgehenden 20. Jh. schließen u. a. hier an (vgl. Biesta 1998, Heyting 1998, Priester 1998).

Ein wichtiges Kennzeichen der Diskursentwicklung im 20. Jh. ist aber dieses, daß der Gerechtigkeitsdiskurs sich aus dem religiösen System und der Philosophie in verschiedene andere Systeme diversifiziert, wo er dementsprechend aufzusuchen ist (vgl.

Abschn. 3 und 4). Betrachtet man die Entwicklung des Gerechtigkeitsdiskurses bis hierhin, so lassen sich folgende Hauptlinien herausarbeiten:

- Die Entwicklung des Gerechtigkeitsbegriffs zeigt eine kurzfristige Verschiebung von unbestimmten Kontingenzformeln in Richtung auf Verbindlichkeit; dieses allerdings erst ganz am Ende, im 19. Jh., was die *iustitia distributiva* betrifft. Der philosophische Diskurs des 20. Jh. nimmt diese Verbindlichkeit allerdings wieder zurück, wenn gleich nicht bis auf die Stufe, auf der er etwa bei Platon vorzufinden ist.
- Der *ethische Charakter* der Gerechtigkeit verschiebt sich von einer partikularen Tugend über ein verallgemeinertes Prinzip bis zur Konkretion durch staatliche Iudifizierbarkeit bei gleichzeitigem Verlust persönlicher Verantwortung.
- Ist am antiken Beginn des Gerechtigkeitsdenkens das erzieherische Moment in der Gestalt der *Paideia* noch Voraussetzung für die Verwirklichung von Gerechtigkeit, so ersetzt zunehmend das positive Recht die Rolle des pädagogischen Gerechtigkeitsgaranten, was sich am Ende des 20. Jh. dann wieder ändern wird.
- Dementsprechend tritt der Zwang zunehmend an die Stelle von Freiheit und Wille bei der Herstellung von Gerechtigkeit.
- Im Verhältnis zur Gleichheit zeigt sich der Gerechtigkeitsbegriff zunächst sehr stabil, was die Abwehr einer Gleichheitsvorstellung bei der *iustitia distributiva* betrifft, während die *iustitia commutativa* gewissermaßen als operatives Medium zur Erhaltung und Legitimation materieller Ungleichheit eingesetzt wird.
- Das Verhältnis zur Freiheit ließe sich in Form einer Glockenkurve zeichnen: Nachdem Freiheitsvorstellungen bei der Realisierung von Gerechtigkeit zunächst überhaupt keine Rolle spielen, weil die Gerechtigkeit einer letztlich kosmischen Ordnung folgt, bricht mit der Reformation der Freiheitsgedanke hinsichtlich der persönlichen Entscheidung für Gerechtigkeit herein. Dieser wird dann in der jüngsten Zeit wieder zurückgedrängt, weil eine wachsende Gleichheitsforderung nur zu Lasten von Freiheitsmaßen umgesetzt werden kann.

Versuchte man diese Tendenzen auf eine kurze Formel zu bringen, so ließe sich sagen, daß die alteuropäische Differenzierung zwischen *iustitia commutativa* und *iustitia distributiva* in der Neuzeit auf verschiedene Weisen konfundiert wird, unter unterschiedlichen Voraussetzungen und mit unterschiedlichen Folgen. Eine davon ist im Rahmen der Entpersönlichung von Gerechtigkeit die Entstehung einer *iustitia legalis* (ein Terminus von Thomas von Aquin). Dies bezeichnet gewissermaßen die sehr spät justizabel gewordenen Verpflichtungen der Gesellschaftsteilnehmer gegenüber dem Gesetz bzw. Staat. Der durch Aristoteles in die Welt gesetzte Gedanke einer Berechenbarkeit der Gerechtigkeit hält sich durch – von den Ausnahmen weniger philosophischer Höhepunkte wie bei Kant abgesehen.

3 Auswirkungen des Gerechtigkeitsdiskurses im 20. Jahrhundert: Rechtssystem, religiöses System, Bewußtseinssystem

Obgleich Berechenbarkeit der Gerechtigkeit Standard des Gerechtigkeitsdenkens bleibt, und obwohl im 19. Jh. mit dem aufkommenden Marxismus bis heute Materialisierungen von Gerechtigkeit erwartbar wurden und ja auch in verschiedenen dieser radikalen Lösungsversuche Ausdruck fanden, ist dieses nicht das Signet des 20. Jh., was das Rechtssystem betrifft. In diesem beginnt sich eine Vorstellung von Teilhabegerechtigkeit zu verbreiten, welche geeignet sein soll, das Gemeinwohl zu realisieren (vgl. Schwintowski 1996, S. 129). Sie steht, wie es sich schon in frühen Formen des neuzeitlichen Diskurses zeigte, in Konkurrenz zum Freiheitsgebot. Da aber Freiheit prinzipiell nicht konkretisierbar ist, kann es die von ihr abhängige Gerechtigkeit auch nicht sein. Versuche, Gerechtigkeit ersatzweise utilitaristisch zu definieren, enden in ähnlichen Sackgassen, wenn etwa gefragt werden muß, welche Freiheitsbeschränkung der Gesellschaft am meisten nützt und deshalb als gerecht einzustufen sei. Diese zu benennen, setzte eine nicht vorhandene prognostische Kompetenz voraus, die aber nicht gegeben ist. Es ist deshalb vorgeschlagen worden, von einer materialen Bestimmung von Gerechtigkeit im Rechtssystem grundsätzlich abzusehen und die Frage umzukehren: „Die entscheidende Frage ist also nicht, was ist gerecht und was müssen wir deshalb tun, sondern umgekehrt, was müssen wir tun, um es gerecht nennen zu dürfen“ (a. a. O., S. 132). Dieses bedeutet zu akzeptieren, daß Begriffe nicht als Handlungsursachen verstanden werden, sondern als Folgen.

Eine solche Position trifft aber auf die Opposition der derzeit vorherrschenden Wertjurisprudenz. Diese sieht in der Verwirklichung materialer Gleichheit die wichtigste Aufgabe des Rechts, ohne aber selbst in der Lage zu sein, Prinzipien der materialen Gleichheit formulieren zu können, die nicht angreifbar bleiben. Es ist deshalb wahrscheinlich, daß die juristische Realisierung von Gerechtigkeit sich auch künftig im Sinne einer „formalen Gerechtigkeit“ (vgl. Schroth 1997) auf Verfahren und Konsens bescheiden wird, deren Einsatz an dem Ort erfolgt, an welchem juristische Gerechtigkeit zum Tragen kommt: nicht in der Formulierung von Prinzipien, sondern in der konkreten Lösung von Konflikten aus Anlaß von Klagen über eine Ungerechtigkeit, bei deren Klärung im Verfahren Gerechtigkeit hergestellt wird, unabhängig von der Frage, ob diese von den Betroffenen auch so empfunden wird. Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland sieht in seinem Gleichheitsgrundsatz dementsprechend auch keinen Anspruch auf materiale Gleichheit vor, sondern auf Gleichheit vor dem Gesetz (vgl. Randelzhofer 1997, S. 149 ff.).

Die Unbestimmtheitsrelation des Gerechtigkeitsbegriffs, insbesondere im Hinblick auf eine *iustitia distributiva*, bewährt sich im übrigen auch im Hinblick auf eine seit den 80er Jahren neue Problematik. Mit der Rede von der Risikogesellschaft wie der Globalisierung ist deutlich geworden, daß künftig nicht nur Güter, sondern auch Lasten gerecht verteilt werden müssen, die selbst das Produkt arbeitenden und herstellenden Han-

Stichwort: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft

Gogolin, I.; Kuper, H.; Krüger, H.-H.; Baumert, J. (Hrsg.)

2013, XI, 352 S. 10 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-00907-6