

I Der Begriff der Gerechtigkeit

1 Einleitung

In seiner Theorie der Gerechtigkeit baut John Rawls darauf, dass Menschen normalerweise über einen Gerechtigkeitssinn verfügen. Es spricht einiges dafür, dass dies auf die allermeisten Menschen zutrifft und Gerechtigkeit in unserem Leben und unserer Wahrnehmung eine wichtige Rolle spielt. Das zeigen nicht nur die Ergebnisse der empirischen Sozialforschung, die auch über Kulturen hinweg die große Bedeutung des Gerechtigkeitsdenkens bestätigen. Das zeigt auch die schiere Anzahl der Themenfelder, mit Blick auf die sich Menschen immer wieder darüber auseinandersetzen, was gerecht ist und was nicht.

Schon in der Alltagssprache kommt der empörte Vorwurf ›das ist ungerecht‹ oder ›das ist unfair‹ sehr oft vor. Wenn Bayern gegen Dortmund spielt und der Schiedsrichter für ein Foul eines Dortmunder Spielers eine Rote Karte zückt, aber in einer vergleichbaren Situation den Bayern-Spieler nur verwarnet, so werden viele diese Ungleichbehandlung als Ungerechtigkeit anprangern. Ebenso könnten die deutschen Nationalspielerinnen es als ungerecht empfinden, dass sie weniger verdienen als ihre männlichen Counterparts. Wenn ein Kind auf einem Kindergeburtstag kein Stück des Geburtstagskuchens bekommt oder aber ein deutlich kleineres als die anderen Kinder, wird es sich ungerecht behandelt fühlen. Ein Strafrichter, der für Bagatelldelikte Gefängnisstrafen verhängt, ist dem Vorwurf der Ungerechtigkeit ausgesetzt. Der derzeitige Ressourcenverbrauch wird als ungerecht gegenüber zukünftigen Generationen bezeichnet. Und schließlich prägen ungerechte Benachteiligungen bestimmter Gruppen unseren Alltag: z. B. dass der erworbene Schulabschluss von Kindern in vielen Ländern statistisch signifikant vom Bildungsniveau ihrer Eltern abhängt.

Alltagssprachlich meist generell als ›ungerecht‹ bezeichnet, illustrieren die angeführten Beispiele unterschiedliche Aspekte von Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit und werfen unterschiedliche Fragen und Probleme auf. Die Begriffe ›Gerechtigkeit‹ und ›Ungerechtigkeit‹ können wir – wie dies auch in der Antike im Mittelpunkt stand – zum einen auf Personen und ihre Handlungen beziehen. Zum anderen können speziell Institutionen in den Blick genommen werden. Wir be-

zeichnen in den obigen Beispielen etwa die Entscheidung des Schiedsrichters als ungerecht. Ebenso kann man eine Gesellschaft als ungerecht bezeichnen, die manchen Kindern gleiche Chancen vorenthält. Wenn gleich unterschiedliche Güter betroffen sind, geht es im Beispiel des Kindergeburtstags wie im Beispiel der Schulbildung um die gerechte Verteilung von Chancen, d. h. um Verteilungsgerechtigkeit. Im Beispiel des Richters hingegen ist die Strafgerechtigkeit betroffen, d. h. die Bestrafung ist Gegenstand der Gerechtigkeitsüberlegungen. Im Falle der unterschiedlichen Bezahlung der Nationalspielerinnen besteht die Ungerechtigkeit in der Ungleichbehandlung. Dabei können in Bezug auf alle drei Beispiele auf den ersten Blick bestimmte Regeln oder Verfahren gerecht oder ungerecht sein oder auch das Ergebnis als ungerecht bezeichnet werden. Was den Maßstab der Verteilung angeht, ist hinsichtlich der Verteilung von Gütern wohl unsere erste Alltagsintuition, dass Gleichverteilung gerecht ist: Beim Kindergeburtstag sollte jedes Kind ein ähnlich großes Stück vom Kuchen erhalten. Doch es kann Gründe geben, von einer Gleichverteilung von Gütern abzusehen; etwa, wenn ein Kind beim Backen geholfen hat, könnte ihm im Sinne der Leistungsgerechtigkeit mehr zustehen, oder wenn ein Kind zwei Stücke braucht, weil es den ganzen Tag noch nichts gegessen hat, könnte es aufgrund der Idee der Bedarfsgerechtigkeit gerechterweise mehr erhalten als die anderen Kinder. Da verschiedene Verteilungsregeln (z. B. Leistungsgerechtigkeit und Bedarfsgerechtigkeit) miteinander konkurrieren können, müssen wir auch die Frage nach der Rechtfertigung dieser Ansprüche stellen: Welche Verteilungsregeln können mit welcher Begründung Akzeptanz durch diejenigen, die ihnen unterworfen sind, beanspruchen? Wird eine bestehende Güterverteilung verletzt, z. B. durch einen Diebstahl, so tritt die korrektive Gerechtigkeit auf den Plan: Die ursprüngliche Güterordnung muss wiederhergestellt werden. Sowohl hinsichtlich des Gegenstands als auch hinsichtlich des Maßstabs der Gerechtigkeitsbeurteilung illustrieren die Beispiele also wesentliche Unterschiede und beleuchten unterschiedliche Typen und Aspekte von Gerechtigkeit.

Naheliegenderweise stehen darüber hinaus substantiell andere Fragen auf dem Spiel, will man für die genannten Beispiele eine gerechte Lösung finden. Im

Bereich der Strafe stellt sich beispielsweise die Frage, wann eine Strafzumessung gerecht ist. Dies betrifft zunächst die Verhältnismäßigkeit der Strafe. Jemanden für einen Ladendiebstahl lebenslänglich einzusperren, ist ungerecht. Ferner gilt der Gleichbehandlungsgrundsatz, wonach die Strafe für die Tat und unabhängig von der Person festzulegen ist. Es wäre beispielsweise unangemessen, Frauen anders als Männer oder Akademikerinnen anders als Handwerkerinnen zu bestrafen. Gleichzeitig gilt jedoch, dass die Strafe vom Ausmaß des persönlichen Verschuldens abhängen sollte. Dafür ist es wiederum notwendig, sich die zu bestrafende Person, ihre Fähigkeiten und Eigenschaften ganz genau anzuschauen. Weiterhin muss bestimmt werden, welche Strafformen sich überhaupt rechtfertigen lassen. Üblich sind in Ländern wie Deutschland hauptsächlich Freiheits- und Geldstrafen. Körperliche Strafen und vor allem die Todesstrafe sind verboten. Doch viele andere Länder strafen noch körperlich, beispielsweise mit Stockschlägen, und zahlreiche Länder vollstrecken die Todesstrafe. Ist das ungerecht? Bezieht sich die Gerechtigkeitsfrage nur darauf, ob das Strafmaß im Verhältnis zur Tat steht, oder auch darauf, ob bestimmte Strafformen zu grausam sind? Hier können wir Fragen der ausgleichenden Gerechtigkeit von Fragen der Rechtfertigung trennen.

Im Themenfeld der Bildungsgerechtigkeit geht es vor allem darum, wie sich im Bildungssystem mehr Chancengleichheit herstellen lässt. Doch was bedeutet Chancengleichheit überhaupt? Müssen nur soziale oder auch natürliche Unterschiede zwischen den Menschen ausgeglichen werden? Und auf welche Weise dürfen Unterschiede ausgeglichen werden, um für eine größere Gleichverteilung der Chancen zu sorgen? Ist es sogar rechtfertigbar, Unterschiede durch leistungsverbessernde Medikamente auszugleichen? Wie stark darf der Staat in die Erziehung der Eltern eingreifen, um für mehr Chancengleichheit bei den Kindern zu sorgen? Müssen Schulen auch erziehen oder nur bilden? So gibt es beispielsweise einen Streit zu der Frage, ob die Bildungsmöglichkeiten für Kinder ungefähr gleich gut sein müssen oder ob es reicht, wenn alle Kinder hinreichend gute Bildungsmöglichkeiten besitzen. Davon hängt auch ab, was die konkreten Maßnahmen und Institutionen sind, die für mehr Bildungsgerechtigkeit benötigt werden. Sorgt etwa eine Gesamtschule für mehr Bildungsgleichheit und ist sie daher aus Gerechtigkeitsperspektive zu fordern?

Wenn man eine Weile über die genannten Beispiele nachdenkt und andere Menschen nach ihrer Meinung fragt, dann zeigt sich bereits, dass Gerechtigkeit zwar

für die meisten Menschen eine wichtige Rolle spielt, es aber weder in alltäglichen Auseinandersetzungen noch in der philosophischen Debatte vollständige Einigkeit darüber gibt, was als gerecht zu gelten hat. Für diese Uneinigkeit lassen sich mindestens zwei Gründe anführen. Vor allem Alltagssprachliche Vorstellungen von Gerechtigkeit basieren häufig auf ganz unterschiedlichen historischen und religiösen Wurzeln. Und im gegenwärtigen philosophischen Diskurs existieren – wie bereits an den verschiedenen Beispielen möglicher Grundlagen der Güterverteilung deutlich geworden ist – darüber hinaus sehr verschiedene Ausarbeitungen der Gerechtigkeitsidee, die die Vielfalt vor allem gegenwärtiger westlicher Gerechtigkeitsvorstellungen in unseren Gesellschaften widerspiegeln. Wie unterschiedlich die Wurzeln sind, zeigt sich beispielsweise, wenn man antike und buddhistische Gerechtigkeitsvorstellungen betrachtet. Wie groß die Unterschiede zwischen gegenwärtigen westlichen Vorstellungen sind, zeigt ein Vergleich libertärer und sozialistischer Gerechtigkeitsvorstellungen.

In der Antike beispielsweise wurde eine viel engere Verbindung zwischen dem gerechten und dem guten Staat einerseits und dem gerechten und dem guten Menschen andererseits hergestellt, als dies in heutigen Gerechtigkeitsvorstellungen in Europa und Nordamerika der Fall ist. Außerdem spielte die Idee der kosmischen Gerechtigkeit in Form eines Gleichgewichts, das es zu wahren gilt, eine wichtige Rolle. Deswegen war etwa die vergeltende Strafe eine Angelegenheit der Gerechtigkeit, denn sie stellte die kosmische Ordnung wieder her. Außerdem wurde Gerechtigkeit vor allem personal und nicht institutionell verstanden. Es ging darum, dass erst die Menschen und dann die politischen Institutionen gerecht sind, weil sich in der antiken Vorstellung das Zweite aus dem Ersten ergibt.

Auch im Buddhismus herrscht die Idee einer kosmischen Ordnung. Diese stellt sich, so die Vorstellung, allerdings selbst immer wieder neu her, indem alle Wesen gemäß ihrem Karma, also der Balance ihrer guten und schlechten Taten, so lange wiedergeboren werden, bis sie Erleuchtung erreichen. Selbst die körperliche Verfassung und der soziale Status bestimmen sich über ihr Karma, so dass auf sehr differenzierte Weise Lohn und Strafe über die Zeit hinweg gerecht verteilt werden. Gerechtes Handeln bedeutet demnach ganz allgemein, das moralisch Richtige zu tun, und stellt stets eine gute Investition in die Zukunft dar. Moderne Buddhisten betonen darüber hinaus die wichtige Rolle der Demokratie und der Ehrfurcht vor der Natur als Erfordernisse der Gerechtigkeit, denn

beide leisten einen wesentlichen Beitrag dazu, mehr Menschen die Möglichkeit zu geben, das Leiden der Wiedergeburt zu überwinden.

In der gegenwärtigen philosophischen Debatte ist für die libertäre Gerechtigkeitstheorie die Idee entscheidend, dass die Menschen im Naturzustand sich selbst besitzen und dadurch auch ein natürliches Recht am Privatbesitz äußerer Gegenstände erwerben können. Gerechtigkeit herrscht dann, wenn dieser natürliche Besitz respektiert wird. Das muss auch die freie Übertragung dieses Besitzes ermöglichen. Ungerechter Erwerb oder ungerechte Übertragung sind hingegen auf gerechte Weise auszugleichen. Darüber hinaus gibt es keine Gerechtigkeitsansprüche. Man kann die Gerechtigkeit einer Gesellschaft also nicht daran bemessen, wie gleich oder ungleich die Güter zu einem bestimmten Zeitpunkt verteilt sind.

Ganz anders stellt sich die Lage aus einer sozialistischen Gerechtigkeitsposition heraus dar. Die auf Marx zurückgehende Formel ›Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen‹ verlangt zwar keine absolute Gleichverteilung von Gütern, aber immerhin eine Verteilung, die den verschiedenen Bedürfnissen der Menschen zu jedem Zeitpunkt gleichermaßen gerecht wird. Verdienst bestimmt sich in dieser sozialistischen Vorstellung nicht aus der Arbeitsleistung, sondern aus den individuellen Bedürfnissen. Eine schwangere Frau beispielsweise hat bei einem höheren Bedarf auch mehr Nahrungsmittel als eine andere Frau verdient, ganz unabhängig davon, ob sie arbeitet oder nicht. Ihr stehen beispielsweise so viele Nahrungsmittel zu, wie sie braucht, um ein gesundes Kind zur Welt zu bringen. Was der Schwangeren zusteht, bemisst sich an ihren Bedürfnissen und nicht, wie in der libertären Theorie, an ihrem Einkommen oder ihrem Besitz. Durch die Bemessung der Bedürfnisse lässt sich der sozialistischen Position gemäß an der Güterverteilung zu einem bestimmten Zeitpunkt feststellen, wie gerecht oder ungerecht die Gesellschaft ist. Gerecht ist die Gesellschaft, wenn die Güterverteilung sich an den Grundbedürfnissen der Menschen ausrichtet, also etwa niemand Armut leidet.

Es gibt selbstverständlich noch viel mehr als diese zwei dargestellten philosophischen Gerechtigkeitskonzeptionen und ebenfalls noch viele verschiedene historische und religiöse Ausgangspunkte für die Genese verschiedener Gerechtigkeitsvorstellungen. Deswegen ist es nicht leicht, abstrakt viel dazu zu sagen, was Gerechtigkeit überhaupt ist, ohne auf die eine oder andere dieser Positionen unmittelbar Bezug zu

nehmen. Auch das Verhältnis von Gerechtigkeit zu anderen wichtigen normativen Konzepten lässt sich aufgrund dieser Problematik der Pluralität nur schwer bestimmen. Dennoch sind allgemeine Antworten auf Fragen wie die folgenden möglich: Was hat Gerechtigkeit mit dem guten Leben zu tun? Wie verhalten sich Gerechtigkeit und Demokratie zueinander?

In Bezug auf die Theorie des guten Lebens werden gegenwärtig drei Theoriegruppen unterschieden: Hedonistische Theorien, Wunschtheorien und objektivistische Theorien. Hedonistischen Theorien zufolge ist ein Leben gut, wenn es besonders viel Lust und wenig Leid mit sich bringt. Wunschtheorien gemäß ist ein Leben gut, wenn sich die subjektiven Wünsche eines Menschen erfüllen. Bei objektivistischen Theorien hängt das gute Leben an der Verwirklichung objektiv wichtiger Werte. Aus Gerechtigkeitsperspektive lässt sich bei allen drei Theorien danach fragen, ob die Chancen auf ein gutes Leben gleich verteilt sind. Aus Sicht der Theorie des guten Lebens ist der Wert der Gerechtigkeit selbst jedoch unterschiedlich zu beurteilen. Für hedonistische Theorien ist Gerechtigkeit nur dann ein wichtiger Bestandteil des guten Lebens, wenn sie zur Steigerung von Lust und Vermeidung von Leid führt. Für Wunschtheorien ist Gerechtigkeit nur relevant, wenn sich ein Mensch auch Gerechtigkeit bzw. ein gerechtes Leben wünscht. Allein die objektivistischen Theorien sehen in der Gerechtigkeit üblicherweise einen zwingenden Bestandteil des guten Lebens. Wer sich nicht um Gerechtigkeit bemüht, verfehlt demnach, um was es im Leben geht.

Wie verhält es sich mit Demokratie und Gerechtigkeit? Sie stehen in einem gewissen Spannungsverhältnis zueinander. Einerseits ergeben sich gerechte Gesetze unmittelbar aus vernünftigen Überlegungen darüber, was gerecht und was ungerecht ist. Andererseits sollen in einer Demokratie die Gesetze in demokratischen Verfahren bestimmt werden. Dabei ist nicht selbstverständlich, dass sich die politische Mehrheit in der Gesetzgebung auch an Gerechtigkeit und nicht an ihren Gruppeninteressen orientiert. Gleichzeitig ist es jedoch so, dass die Einrichtung eines demokratischen Staatswesens selbst als Erfordernis der Gerechtigkeit erscheint. Denn erstens sind demokratische Staaten besser als andere in der Lage, für Gerechtigkeit zu sorgen, indem sie besser als andere Systeme Kriege und Hunger vermeiden sowie für Wohlstand und seine breite Verteilung sorgen. Zweitens lässt sich argumentieren, dass die möglichst gleiche und weitreichende Beteiligung aller Bürger_innen an der kollektiven Selbstbestimmung selbst einen Gerechtigkeits-

anspruch darstellt, was wiederum ein demokratisches Staatswesen erforderlich macht.

Das Ziel des *Handbuchs Gerechtigkeit* besteht darin, die verschiedenen Aspekte des Gerechtigkeitsbegriffs, wie sie hier kurz und beispielhaft skizziert wurden, umfassend darzustellen und den aktuellen Stand der Forschung zu den jeweiligen Gerechtigkeitsfragen zu präsentieren. Dazu ist das Handbuch in fünf Teile untergliedert.

Im ersten Kapitel werden die zentralen historischen Phasen der Entwicklung der Gerechtigkeitsidee in Europa und darüber hinaus verschiedene kulturell-religiöse Wurzeln dargestellt. Abgerundet wird das Kapitel durch eine Darstellung interkultureller Perspektiven sowie der gängigen philosophischen Kritik am Gerechtigkeitskonzept.

Im zweiten Kapitel werden zentrale Gerechtigkeits-typen und Aspekte des Gerechtigkeitsbegriffs versammelt. Typisiert wird Gerechtigkeit in der philosophischen Debatte auf ganz unterschiedliche Weise, einmal räumlich von einzelstaatlich bis global, aber auch temporal als vergangenheits- oder zukunftsbezogen sowie sektoral von sozial bis retributiv. Diese verschiedenen Typisierungen und der Fokus ihrer Fragestellung werden jeweils vorgestellt. Dargestellt werden auch die wichtigsten Aspekte insbesondere der dominanten liberalen Gerechtigkeits-theorie, wie die Konzepte der Chancengleichheit, der Fairness, der Gleichheit und das berühmte Differenzprinzip von John Rawls. Abschließend werden in diesem Kapitel darüber hinaus die Grundthemen der empirischen Gerechtigkeitsforschung vorgestellt.

Das dritte Kapitel versammelt die zentralen systematischen Gerechtigkeitskonzeptionen. Dies reicht von liberalen über sozialistische, feministische und utilitaristische bis hin zu kommunitaristischen Gerechtigkeitsvorstellungen. Es geht in der Darstellung dieser Gerechtigkeitsvorstellungen darum, die Besonderheiten und zentralen Argumente für die jeweiligen Konzeptionen vorzustellen und zu zeigen, wie sie sich von anderen Vorstellungen unterscheiden. Dabei wird deutlich, dass es eine große Pluralität von normativen Gerechtigkeitsvorstellungen gibt. Dennoch herrscht keine Beliebigkeit, denn die dargestellten Konzeptionen erheben jeweils auf nachvollziehbare Weise den Anspruch, wohlbegründet und allgemeingültig zu sein, was für andere – etwa egoistische – Gerechtigkeitsvorstellungen nicht gilt.

Im vierten Kapitel wird Gerechtigkeit zu anderen zentralen Konzepten der politischen Philosophie und der Moralphilosophie in Beziehung gesetzt. Es wird

beispielsweise geklärt, was Gerechtigkeit mit Demokratie, mit Verantwortung, den Menschenrechten, dem guten Leben oder mit Moral zu tun hat. Dabei wird deutlich, dass sich diese Begriffe eigentlich nie isoliert voneinander betrachten lassen, sondern wechselseitig aufeinander verweisen. Abhängig davon, welches Verständnis von Moral jemand besitzt, kann der Gerechtigkeitsbegriff beispielsweise eher personal oder eher institutionell verstanden werden.

Im fünften und längsten Kapitel werden schließlich verschiedene gesellschaftlich, moralisch und politisch einschlägige Themenbereiche und Anwendungsfragen diskutiert. Dieses Kapitel umfasst Artikel zum Thema Alter, zu Enhancement, zu Migration, zu Tieren, zur Weltwirtschaft und vielem mehr. Hier zeigt sich besonders die Vielfalt der in der Philosophie, aber auch im Alltag diskutierten Gerechtigkeitsfragen. Außerdem wird deutlich, dass das philosophische Nachdenken über Gerechtigkeit notwendig auf zwei Ebenen stattfindet. Einerseits geht es um konkrete Fragen wie das Steuerrecht, andererseits um abstrakte Fragen der Architektonik der Gerechtigkeitstheorie. Dabei wäre es falsch anzunehmen, dass nur die abstrakte auf die konkrete Ebene einwirkt. Vielmehr hat die Beschäftigung mit konkreten Gerechtigkeitsfragen auch Auswirkungen auf die grundlegenden Aspekte der Gerechtigkeitstheorie und macht zum Teil erhebliche Veränderungen notwendig, weil die Theorie das konkrete Problem nicht angemessen erfassen kann.

Ein Handbuch herauszugeben, das den Gerechtigkeitsbegriff in diesem Umfang beleuchtet, war nur durch die Unterstützung und Beteiligung vieler Menschen möglich, denen wir an dieser Stelle ganz herzlich danken möchten. Zunächst danken wir den Autorinnen und Autoren für ihre Beiträge sowie die durchwegs konstruktive und angenehme Zusammenarbeit. Nora Kassan, Roya Saadati und Vanessa Sooth danken wir für ihre gründliche Durchsicht der Beiträge. Norbert Axel Richter sind wir für seine unersetzliche redaktionelle Überarbeitung zu Dank verpflichtet. Und nicht zuletzt möchten wir Ute Hechtfisher und Franziska Remeika vom Metzler Verlag unseren besonderen Dank aussprechen für die durchwegs unterstützende und konstruktive Zusammenarbeit und die Möglichkeit, dieses Projekt mit dem Metzler Verlag durchzuführen.

Anna Goppel / Corinna Mieth / Christian Neuhäuser

2 Geschichte des Gerechtigkeitsbegriffs: Antike und Mittelalter

Die Thematisierung von Gerechtigkeit weicht innerhalb der antiken und mittelalterlichen Begriffs- und Theoriegeschichte in einigen grundlegenden Hinsichten von unserer zeitgenössischen Behandlung des Themas ab. Drei markante Differenzen seien hervorgehoben.

1. Der griechische Ausdruck *dikaïosynê* und sein lateinisches Äquivalent *iustitia* bezeichnen das normativ wünschenswerte Sozialverhalten eines Individuums sowie den moralisch angemessenen Zustand eines politischen Gebildes in einem umfassenderen Sinn, als dies unser moderner Gerechtigkeitsbegriff tut. In unserer modernen Terminologie ziehen wir es vor, hier von einem ›guten Menschen‹ oder einem ›guten Staat‹ zu sprechen, während ›gerechter Mensch‹ und ›gerechter Staat‹ für unsere Ohren spezifischer klingen, weil wir Gerechtigkeit stärker mit Verteilungsfragen in Zusammenhang bringen.
2. Zu den ältesten und in Antike und Mittelalter vielfach erörterten Gerechtigkeiten gehört die kosmische Gerechtigkeit: Ist die Weltordnung angemessen? Wie sind die natürlichen Begabungen und Ressourcen unter den Menschen verteilt? Honoriert die Weltordnung ein moralisch gutes Verhalten und stellt sie schlechte Handlungen unter Strafe? In der Moderne kommt leicht der Verdacht auf, eine solche Perspektive sei insgesamt obsolet; immerhin spielt sie dann noch eine gewisse Rolle, wenn wir etwa eine Körperbehinderung, die ein berufliches Handicap darstellt, als eine ausgleichenswerte kosmische Ungerechtigkeit betrachten.
3. In der vormodernen Theoriegeschichte wird personale Gerechtigkeit (s. Kap. II.24, III.29) tendenziell gegenüber institutioneller Gerechtigkeit favorisiert. Dass primär Menschen gerecht sein müssen, nicht Institutionen, scheint uns fernliegend; insbesondere wirkt die ältere Frage nach einem gerechten Herrscher oder einem gerechten Staatsbürger anachronistisch. Immerhin scheint personale Gerechtigkeit in modernen politischen Theoriekontexten in Form eines ›Sinns für Gerechtigkeit‹ wiederaufzutauchen.

Frühe griechische Theorieansätze

Aus dem Blickwinkel der älteren Hochkulturen (Ägypten, Babylon, Alt-Israel) betrachtet ist es ein merkwürdiger Umstand, dass die Vorstellung kosmischer Gerechtigkeit in den maßgeblichen Texten des frühen Griechenland, den homerischen Epen, nahezu fehlt. Im Alten Ägypten war die Vorstellung einer übergreifenden kosmischen Gerechtigkeitsordnung von zentraler Bedeutung. Gerechtigkeit (*maât*) steht hier für einen strikten Tun-Ergehens-Konnex, der die kosmisch-religiöse Ebene ebenso umfasst wie die moralische und die politisch-rechtliche Dimension (dazu Assmann 1990). Vor diesem Hintergrund ist es erstaunlich, dass sogar krasse Fälle moralischer Schuld nicht als Verstöße gegen die göttliche Gerechtigkeitsordnung bewertet werden. Betrachtet man beispielsweise die Schilderung der Rückkehr des Odysseus nach Ithaka in Buch XXIV der *Odyssee* (413–466), so fällt ins Auge, dass sein Mord an sämtlichen jungen Adligen, die um Penelopes Hand anhalten, nicht als Gerechtigkeitsproblem aufgefasst wird. Dass Odysseus nicht als moralisch verurteilenswert gilt, lässt sich nur vor dem Hintergrund erklären, dass man sich nicht an Standards göttlicher Gerechtigkeit, sondern stattdessen an einer Adels- und Kriegerethik orientiert (dazu Flaig 1998). Den zentralen Wert dieser kompetitiven oder agonalen Gesellschaft bildet die Ehre (*timê*); und die Einhaltung der ethischen Standards wird durch das Empfinden von Scham (*aidôs*), nicht durch ein Schuldprinzip gewährleistet (vgl. besonders Williams 1993).

Es wäre dennoch überpointiert zu behaupten, die Vorstellung kosmischer Gerechtigkeit sei im frühen Griechenland gänzlich unbekannt gewesen. Hesiod unternahm (mit bescheidenem Erfolg) den Versuch, in seinem epischen Werk entsprechende metaphysische Ordnungsprinzipien zu etablieren (vgl. *Erga kai hêmērai* 247–284). Ferner mag man Spuren einer kosmischen Gerechtigkeitsvorstellung im zentralen Fragment des Anaximander sehen (*Diels/Kranz* 12B1). In dieselbe Richtung weist folgende Feststellung innerhalb eines Heraklit-Fragments: »Denn alle menschlichen Gesetze werden vom Einen, Göttlichen, ernährt; dessen Kraft ist unbegrenzt, und es reicht für alles aus und setzt sich durch« (DK 22B114; auch DK 22B44, B94 [Vorstellung von den Erinyen] sowie B102). Es steht ferner außer Zweifel, dass die Pythagoreer und Empedokles ein kosmisches Vergeltungsprinzip für menschliche Handlungen angenommen haben, bei dem ein jenseitiges Totengericht und die

Reinkarnation zentrale Vorstellungen bilden. Bei Solon findet sich der Versuch, eine Synthese aus kosmischer und politisch-juridischer Gerechtigkeit herzustellen (vgl. fig. 2).

Die explizite philosophische Gerechtigkeitsdebatte beginnt im fünften vorchristlichen Jahrhundert mit den Sophisten. Deren Diskussion wird durch die Kontrastierung bestimmt, wonach Gerechtigkeit entweder eine natürliche Quelle (*physis*) besitzt oder aber auf menschliche Setzung (*thesis*) bzw. auf Üblichkeiten und Traditionen (*nomos*) zurückgeht. Den Anstoß zu dieser Debatte gab das Problem des Kulturrelativismus. Auf der Grundlage der *Physis-nomos*-Antithese wurden allerdings ganz unterschiedliche Konzeptionen entwickelt, darunter die amoralistische Position des Kallikles (in Platons *Gorgias*) und die ideologiekritische Position des Thrasymachos (in der *Politeia*).

Bei Kallikles von Acharnai handelt es sich um einen amoralischen Provokateur, der sich selbst affirmativ auf den Gerechtigkeitsbegriff stützt, diesem jedoch eine radikal revisionäre Deutung verleiht. Kallikles be ruft sich auf die Antithese von *physis* und *nomos* (*Gorgias* 482e), um die Behauptung zu stützen, von Natur aus angemessen seien Privilegien für die Stärksten und Besten, die gegenwärtig geltende Gesetzesordnung sei dagegen ein Konstrukt der Schwachen und der breiten Menge. Kallikles nimmt also für sich ausdrücklich in Anspruch, die wahre »Gerechtigkeit der Natur« zu kennen (*to tês physeôs dikaion*: *Gorgias* 484b1).

Demgegenüber erweist sich Thrasymachos von Chalkedon als gesellschaftlicher Ideologiekritiker, der wie später Rousseau das geteilte Gerechtigkeitsverständnis als Täuschungsmanöver der Mächtigen entlarven möchte. Im Kontrast zur kallikleischen Position will er darauf hinaus, dass eine Gerechtigkeitsordnung immer nur den Mächtigen eines Staates nützt. Sie sind es nämlich, die die Regeln der staatlichen Ordnung zu ihrem Vorteil festlegen. Nach Thrasymachos bedeutet der Umstand, dass die Herrschenden ihre Bürger zur Einhaltung der Rechtsordnung, zur Gerechtigkeit, nötigen, nichts anderes als eine Maßnahme zur eigenen Interessenwahrung. Dagegen würde es dem Vorteil der Bürger entsprechen, würde man ihnen zur Ungerechtigkeit raten. Gerechtigkeit impliziere nämlich stets die Respektierung »fremden Gutes« (*allotriion agathon*: *Politeia* I 343c3); wer sie praktiziert, handelt sich folglich einen Nachteil ein.

Klassische griechische Philosophie

Platon scheint erstmals betont zu haben, dass man Gerechtigkeit primär als personale Einstellung, als seelische Haltung verstehen muss (Kraut 1992). Während die Sophisten von Gerechtigkeitsproblemen nur im Kontext der Natur- und Rechtsordnung sprachen, behandelt Platon unter dem Stichwort Gerechtigkeit in erster Linie das individualethische Problem, welche Lebensform als wünschenswert angesehen werden kann. Für Platon zählt sich eine gerechte Lebensführung aus, unter welcher widrigen Bedingungen der Gerechte auch immer leben muss. Im *Gorgias* sucht er die Vorstellung zu verteidigen, dass Gerechtigkeit für die Seele dieselbe Funktion besitzt wie Gesundheit für den Körper: Jedes Unrecht tun schädigt die Seele des betreffenden Akteurs und ist daher unklug; sogar Unrecht leiden soll folgerichtig dem Unrecht tun vorzuziehen sein (469b f., 473a ff.; ähnlich bereits Kriton 49a ff.). Der *Politeia* zufolge unterscheidet sich jedes menschliche Individuum durch seine spezifische Anlage von jedem anderen (370a–b). In einem gut organisierten Staat sollen den Individuen folglich unterschiedliche Aufgaben zugewiesen werden, woraus sich die Etablierung verschiedener sozialer Stände ergebe. Platon gelangt auf diese Weise zunächst zu seiner politischen Gerechtigkeitstheorie: Jeder soll die soziale Rolle oder Funktion erfüllen, für die er sich eignet, und jeder soll die Güter erhalten, die ihm zustehen. Damit ist die bekannte Idiopragieformel erreicht, der zufolge Gerechtigkeit bedeutet, dass jeder das Seine tut (*ta hautou prattein*: *Politeia* 433a8, vgl. 586e) oder dass jeder »hat und tut«, was ihm zukommt (433e f.). Gemeint ist der harmonische Zustand, in dem jedes Individuum seine ihm angeborene Funktion mit Blick auf die Polis erfüllt. Die Gerechtigkeitsdefinition der Idiopragieformel geht nach Platons eigener Auskunft auf den Dichter Simonides zurück: Man müsse, sagt dieser, jedem das ihm Geschuldete geben (*ta opeilomena hekastô apodidonai*: 332a). Beginnend mit Platon hat diese Gerechtigkeitsdefinition eine bemerkenswerte theoriegeschichtliche Wirkung entfaltet. Vielleicht die bekannteste Variante ist die Formulierung, die Ulpian an den Beginn der *Digesten* (I 1,10 pr.) wie auch der *Institutionen* (I 1 pr.) gestellt hat: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*; in der einfacheren Form: *Iustitia est suum cuique tribuere*. Platon überträgt die Definition vom Beispiel des Staates aus auf die Seele, deren »Teile« er in einer ausführlichen Analogie mit den Schichten der Polis parallelisiert. Personale Gerechtigkeit wird

damit als Harmonie oder Gesundheit der Seele gedeutet (444c f., vgl. 591b f. und 609b9–c1).

Aristoteles unterscheidet zwischen den beiden Verwendungsweisen von Gerechtigkeit. Er arbeitet heraus, dass *dikaíosynē* in der Alltagssprache nicht nur den Sammel- oder Inbegriff für alle Formen richtigen Handelns und Verhaltens darstellt, sondern darüber hinaus den personalen Habitus bezeichnet, der jemanden zu einer angemessenen Güterverteilung befähigt (Buch V der *Nikomachischen Ethik*). Er bezeichnet erstere als umfassende Gerechtigkeit (Gerechtigkeit ist so gesehen mit der gesamten Tugend gleichzusetzen) und letztere als partikuläre Gerechtigkeit (Keyt 1985). Bei den scholastischen Kommentatoren des 13. Jahrhunderts wird die *iustitia generalis* oder *universalis* mit der *iustitia specialis* oder *particularis* kontrastiert. Letztere wird bei Aristoteles nochmals differenziert in eine Verteilungsgerechtigkeit (*nemêtikon*) und eine ausgleichende Gerechtigkeit (*diorthôtikon*) (vgl. die scholastischen Begriffe *iustitia distributiva* und *iustitia correctiva*; s. auch Kap. II.12, 13). Die distributive Gerechtigkeit kommt in normalen Situationen der Güterverteilung zum Zuge, d. h. bei der Zuweisung irgendwelcher Vorteile, Ehren, Ämter usw. an mehrere Personen, und zwar solange zwischen diesen keinerlei Unrecht begangen worden ist. Ihr Prinzip ist die geometrische Proportionalität. Gemeint ist, dass die zu verteilenden Güter nach Maßgabe der Verdienste der Adressaten zugewiesen werden. Demnach verhält sich die Gütermenge, die einer Person A zu steht, zur Gütermenge, auf welche eine Person B einen Anspruch hat, wie die Würdigkeit von A zur Würdigkeit von B (vgl. *Nikomachische Ethik* V, 1131a24–28). Die korrektive Gerechtigkeit tritt dagegen in zwei unterschiedlichen Fällen in Erscheinung: a) bei freiwilligen geschäftlichen Transaktionen (etwa bei Kauf und Verkauf, Gewährung von Darlehen usw.) und b) bei Verbrechen (also unfreiwilligen Transaktionen), sei es, dass diese heimlich, sei es, dass sie offen begangen werden. Ihr Prinzip ist die Gleichheit von Gabe und Gegengabe bzw. die Kompensation einer Schädigung gemäß arithmetischer Gleichheit. Wer ein Gut von einem anderen erhält, schuldet diesem eine exakte Entsprechung, und wer einen anderen schädigt, muss zur Wiedergutmachung ebenfalls ein exaktes Äquivalent dieser Schädigung aufbringen (ebd.).

In der älteren Forschung wurde die Frage kontrovers diskutiert, ob Aristoteles seine Gerechtigkeitskonzeption in der *Politik* mit der Vorstellung von Rechten (nämlich individuellen Anspruchsrechten) verbindet. Beispielsweise hat Leo Strauss behauptet,

der subjektive Rechtsgedanke sei mit Blick auf Aristoteles anachronistisch. Er schloss sich damit der These Hegels an, wonach Aristoteles das Politische in den Mittelpunkt gerückt und folglich kein »abstraktes Recht« gekannt habe, welches »den Einzelnen isoliert« (Hegel 1979, 227). Wie neuere Forschungen zeigen, gibt es bei Aristoteles aber tatsächlich sowohl natürliche wie gesetzliche Rechte (vgl. Miller 1995 und Cooper 1996). Eine andere Kontroverse dreht sich um die Frage, inwieweit man aus Aristoteles' distributiver Gerechtigkeits-theorie eine sozialstaatliche Konzeption herauslesen kann. In den letzten Jahren war es besonders Martha Nussbaum, die Aristoteles nicht nur ein gehaltvolles essentialistisches Menschenbild zu entnehmen suchte, sondern auch die Vorstellung von einer »aristotelischen Sozialdemokratie« verteidigte (1990, 206; dazu kritisch Knoll 2009).

Hellenistische Philosophie

Eine erwähnenswerte Zwischenposition zwischen Gerechtigkeitspositivismus und Naturrechtstheorie findet sich bei Epikur. Für ihn besitzt Gerechtigkeit kein natürliches Fundament; der Ausdruck meine einfach so viel wie das Bestehen einer vorteilhaften Gesetzesordnung. Dabei interpretiert Epikur Gerechtigkeit als Resultat derjenigen Rechtsordnung, die sich auf eine wechselseitige Übereinkunft (*synthêkê*) zurückführen lässt; und zwar soll diese in der allgemeinen Selbstverpflichtung bestehen, einander nicht zu schädigen (*Kyriai doxai* 31 und 35). Epikur gehört eindeutig zu den Vertragstheoretikern (vgl. auch das Referat des Hermarchos bei Porphyrios: Long/Sedley 22M). Dennoch lässt sich daraus nicht schließen, Epikur sei Gerechtigkeitspositivist. Gesetze sind für ihn keineswegs *eo ipso* gerecht; sie sind es ausschließlich nach Maßgabe ihrer Funktionserfüllung. Epikur kann durchaus von ungerechten Gesetzen sprechen; für ungerecht erklärt er solche, die keinen oder nur einen eingeschränkten Nutzen stiften. Er vertritt eine Position, die man als kontextsensitiven Universalismus bezeichnen kann. Einerseits nimmt er an, bestimmte Gesetze müssten gerechterweise immer und überall gelten. Sein Beispiel dafür ist das allgemeine Tötungsverbot mit Blick auf Menschen. Andererseits kann für ihn der Fall eintreten, dass ein Gesetz A, das sich zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort als nützlich und damit als gerecht erweist, zu einem anderen Zeitpunkt oder an einem anderen Ort seinen Nutzen einbüßt. Es muss dann angemessener-

weise durch ein Gesetz *B* ersetzt werden, das unter den veränderten Bedingungen den erwünschten Nutzen stiftet. Das bedeutet, dass *A* und *B* Gesetze sein können, die ein und denselben Gegenstandsbereich unterschiedlich, ja widersprüchlich regeln und dennoch beide zu verschiedenen Zeiten oder an verschiedenen Orten als gerecht anzusehen sind (Alberti 1995).

Die Betonung personaler Gerechtigkeit kennzeichnet dagegen die Position der Stoa. Die älteren Stoiker behandelten Gerechtigkeit in erster Linie als personale Tugend. In seiner Schrift *Politeia*, die mit Platons gleichnamigem Werk konkurrieren sollte, entwickelt Zenon von Kiton eine naturrechtliche Gerechtigkeits-theorie. Diese wendet sich nachdrücklich gegen jeden Kulturrelativismus. Nach Zenon soll jeder Mensch als Mitbürger in einem globalen Staat betrachtet werden; dessen gemeinsame naturrechtliche Gesetzesordnung skizzierte Zenon in seiner Schrift (vgl. Long/Sedley 67 A; dazu Schofield 1991 und 1995). In einer für uns besser greifbaren Version findet sich die stoische Gerechtigkeits-theorie bei Cicero in *De re publica* und in *De legibus*. Cicero ergänzt stoische Elemente um genuin römisches Traditionsgut und gelangt zu einer eigentümlichen Synthese. Seine grundlegende Innovation besteht darin, dass er Gerechtigkeit erstmals von der sozialen Einheit der *res publica* her denkt (vgl. Atkins 1990). Bezeichnenderweise ist es für Cicero nicht nur eine Gerechtigkeitsforderung, niemanden zu schädigen; vielmehr versetzt Gerechtigkeit ihren Träger auch in die Lage, dem gemeinsamen Nutzen zu dienen (*De officiis* I 31; vgl. *De re publica* I 26, 41). Auch mit der Betonung der *fides* als eines weiteren *fundamentum iustitiae* (*De officiis* I 23) beschreibt Cicero eine personale Eigenschaft, die geeignet ist, den Zusammenhalt der *societas* zu vergrößern. Er folgt zwar Platon und den Stoikern in der individualetisch akzentuierten Lehre von den vier Kardinaltugenden; aber dabei spielt die soziale Komponente im Hintergrund die eigentlich sinntragende Rolle. Zusammenfassend versteht Cicero unter Gerechtigkeit eine feste Charakterhaltung, die unter Wahrung des Gemeinnutzens jedem seine Würde zuteilt (*iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem*; *De inventione* II 160).

Spätantike

Die Begriffs- und Theoriegeschichte von Gerechtigkeit beruht in Spätantike und Mittelalter teilweise auf Fundamenten, die sich im Vergleich zu denen der

antiken Debatte gewandelt haben. Zwei Veränderungen seien akzentuiert.

Die erste ergibt sich aus dem starken Einfluss des biblischen Sprachgebrauchs. Spezifisch biblisch ist der Begriff der ›Rechtfertigung‹ (*dikaiōsis*) des Sünders durch das vergebende Handeln Gottes. Die Nähe der Ausdrücke *dikaïosynē* und *dikaïōsis* bzw. *iustitia* und *iustificatio* sorgt in der christlichen Begriffsgeschichte für einen deutlichen thematischen Wandel. Zu einer wichtigen Frage wird nun, wodurch der Mensch als ›gerecht vor Gott‹ gelten kann. Bei zahlreichen Autoren der Spätantike und des Mittelalters findet sich – besonders mit Blick auf Röm 1,17, 3,21 oder 10,3 f. – ein Gerechtigkeitsverständnis mit einem solchen fideistischen Hintergrund. Ein weiterer relevanter Punkt ergibt sich aus der Bergpredigt, wo ein Mehr an Gerechtigkeit im Vergleich zur einfachen Regelobservanz der Pharisäer und Schriftgelehrten gefordert wird (Mt 5,6–10; 20; 45; 6,1; 33). Der Jesus des Matthäusevangeliums bezeichnet die vollkommene Haltung ausdrücklich als Gerechtigkeit (Mt 10,41; 27,19). Für die Theoriegeschichte von Gerechtigkeit scheint damit das Thema des Supererogatorischen vorgebildet zu sein, das sich in der heidnischen Ethik der Antike nicht findet.

Ein zweiter Ausgangspunkt, der zu einer veränderten Basis der Gerechtigkeitsdebatte in Spätantike und Mittelalter geführt hat, liegt bei dem paganen Philosophen Plotin. Der Begründer des Neuplatonismus greift zwar auf eine Antithese aus Platons *Phaidon* (82a) zurück, wenn er seine pointierte Unterscheidung zwischen bürgerlichen Tugenden (*politikai aretai*) und höheren Tugenden (*meizous*) vornimmt (vgl. *Enneaden* I.2[19]1,16 f.). Plotin unterlegt diesem Begriffspaar aber den neuartigen Sinn, dass bürgerliche Tugenden diejenige Charakterhaltung bezeichnen, welche unter den Bedingungen einer zeitlich-irdischen Existenz angemessen ist, während ihre ›Urbilder‹, die höheren Tugenden, die vortreffliche seelische Verfassung in einer intelligiblen und unkörperlichen Welt darstellen. Porphyrios, Iamblich und die späteren Neuplatoniker, besonders Marinos, haben diese gestufte Tugendkonzeption Plotins mit ihrer Hervorhebung intelligibler Tugenden fortgeführt und weiter differenziert (dazu Dihle 1978, 277–280).

Augustinus versteht unter Gerechtigkeit ebenfalls in erster Linie eine personale Tugend. Auch er folgt dabei der platonischen Standarddefinition in der Formulierung Ciceros (*iustitia, cuius munus est sua cuique tribuere*; *De civitate dei* XIX 4). Augustinus schließt sich ferner an Plotin in dessen zentralem

Punkt an, nämlich bei der Differenzierung zwischen ihrer vorläufigen, unzulänglichen, inchoativen Form, die unter irdischen Bedingungen am Platz ist, und einer ewigen oder himmlischen Ausprägung von Gerechtigkeit. Die irdische Gerechtigkeit verschafft dem betreffenden Individuum nur eine relative charakterliche Vollkommenheit; sie wird erst in der jenseitigen Existenzform des Tugendhaften perfektioniert (z. B. *Contra duas epistulas Pelagianorum* III 7,19). Politische Gerechtigkeit bildet für Augustinus kein Definitionsmerkmal des Staates, sondern lediglich eine wünschenswerte Zielbestimmung. Doch diese normative Vorgabe ist allenfalls in geringem Umfang einlösbar; Staaten bleibt ein hohes Maß an Gerechtigkeit prinzipiell verwehrt. Augustinus' Auffassung zeigt sich an jenem absoluten Ablativ in der Frage ›Was sind Königreiche bei fehlender Gerechtigkeit anderes als große Räuberbanden?‹ (*remota iustitia quid sint regna nisi magna latrocinia*). Er bedeutet gerade nicht ›wenn ihnen Gerechtigkeit fehlt‹, sondern ›weil ihnen Gerechtigkeit fehlt‹. Allen irdischen Staaten der postlapsarischen Zeit mangelt es im Unterschied zur *civitas dei* grundsätzlich an Gerechtigkeit. Augustinus scheint in diesem Punkt seine Auffassung spürbar modifiziert zu haben (vgl. Christes 1980; Fortin 1997). Noch im Frühwerk – und indirekt in *De civitate dei* XIX 21 – vertritt er die Ansicht, jede staatliche Rechtsordnung müsse auf Gerechtigkeit beruhen; er behauptet, es liege überhaupt kein Gesetz vor, wenn eine Bestimmung nicht auch gerecht sei (vgl. *nam lex mihi esse non videtur, quae iusta non fuerit: De libero arbitrio* I 11). Übrigens findet sich bereits bei Platon (*Nomoi* 715b2–6) die Feststellung, dass eine nicht am Gemeinwohl der Polis orientierte Verfassung oder ein nicht-gemeinwohlbezogenes Gesetz ihre jeweilige Bezeichnung gar nicht verdient.

Frühes Mittelalter

Die mittelalterliche Debatte um den Gerechtigkeitsbegriff lässt sich im lateinischen Westen in zwei große Phasen einteilen: in eine Epoche vor der Rezeption von Buch V der *Nikomachischen Ethik* (bis ca. 1250) und in die Epoche der Aristoteles-Kommentierung. Aus der vor-aristotelischen Phase ist zunächst Beda Venerabilis erwähnenswert, der in *De tabernaculo* III 14 eine stark augustinisch inspirierte Konzeption entwickelt. Ungleich selbständiger fällt die Gerechtigkeitskonzeption des Anselm von Canterbury aus. Sie findet sich in seiner Schrift *Über die Wahrheit* (*De ve-*

ritate); in dieser Abhandlung verfolgt Anselm das Ziel, die biblische Gleichsetzung der Wahrheit mit Gott (nach Joh 14,6) mit rationalen Mitteln zu untermauern. Hierfür bedient er sich eines Argumentations-topos des Boethius: Wenn sich alle einzelnen Erscheinungsformen der Wahrheit mit dem Wesen Gottes identifizieren lassen, dann kann man auch die Wahrheit insgesamt mit Gott gleichsetzen (dazu ausführlich Enders 1999). Anselm versucht nun zu zeigen, dass alle Teilphänomene der Wahrheit tatsächlich in einem einzigen Basisphänomen fundiert sind, das sich auf Gott zurückführen lässt. Dabei führt seine Untersuchung auch zu der Frage, ob es nicht konsequent wäre, Wahrheit bzw. Rechtheit mit Gerechtigkeit gleichzusetzen; die Ausdrücke *rectitudo* und *iustitia* scheinen einfach dasselbe zu bezeichnen. Die Pointe seines Gerechtigkeitsverständnisses besteht allerdings erst darin, dass Anselm als diejenige Größe, die einen Akt vollends gerecht macht, den moralisch guten Willen begreift. Weder der äußere Akt noch das Wissen um seine Richtigkeit kann nach Anselm dasjenige sein, was uns eine Handlung als gerecht erscheinen lässt. Denn man vermag sich durchaus jemanden vorzustellen, der weiß, dass eine bestimmte Verhaltensweise moralisch angemessen ist, der sie überdies faktisch ausführt, sie aber gleichwohl nicht intendiert. Für Anselm besteht daher ein weiteres Definitionselement der Gerechtigkeit im wissentlichen, auf intrinsischer Motivation beruhenden Wollen des Gesollten. Es kommt aber noch ein fünfter Punkt hinzu. Dieser beruht auf Anselms Unterscheidung zwischen dem direkten Objekt eines Aktes (dem *quid*), und dem weiteren Ziel des Aktes (dem *propter quid*), um dessentwillen das *quid* gewählt wird. Es kann zwei Fälle geben: Entweder wird etwas um eines davon verschiedenen Zieles willen getan; dann ist das Objekt das Mittel oder Instrument zur Erlangung des Ziels (extrinsischer Zweckcharakter). Oder aber das Objekt ist selbst das Ziel; das Objekt wird um seinetwillen gewählt (intrinsischer Zweckcharakter). Im zweiten Fall koinzidieren *quid* und *propter quid*. Anselm verlangt nun, die *rectitudo* des Willens müsse das *quid* und das *propter quid* des Aktes sein. Als gerecht im Vollsinn kann z. B. keine Handlung gelten, bei der das moralisch Richtige zwar wissentlich gewollt wird, aber um eines davon verschiedenen Zieles willen – wie wenn jemand etwas moralisch Richtiges wissentlich ausführt, dies aber in Erwartung eines hieraus resultierenden Vorteils tut. Gerecht ist die Handlung, bei der das Richtige wissentlich und um seiner Richtigkeit willen getan wird. Daher lautet Anselms abschließende Definition

der *iustitia*: »Gerechtigkeit ist die um ihrer selbst willen bewahrte Rechtheit des Willens« (*iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata*: Opera omnia I, 194, 26 f.). Es zeigt sich, dass Anselm Gerechtigkeit als personale Eigenschaft versteht, und zwar als umfassende richtige Willensorientierung im Sinn der aristotelischen *iustitia universalis*. Zudem bietet es sich natürlich an, diese Konzeption mit Kants Moralitätsbegriff zu vergleichen (Enders 1999).

Hohes und spätes Mittelalter

Die Kommentierung der *Nikomachischen Ethik* aus der Feder des Albertus Magnus stellt ein bemerkenswertes historisches Dokument dar (1250; Editio Colon. XIV). Albert stützte sich auf die erst wenige Jahre zuvor (um 1246/47) abgeschlossene lateinische Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* von Robert Grosseteste, konnte sich aber immerhin am Ethik-Kommentar des Ibn Rushd orientieren (lat. Averroes, *In Moralia Nicomachia Expositio*). Dennoch bleiben die Ausführungen Alberts eine respektable Leistung; sie zeichnen den aristotelischen Gedankengang grundsätzlich adäquat nach. Albert sieht richtig, dass Aristoteles' zentrales Verdienst in der Differenzierung verschiedener Begriffsaspekte von Gerechtigkeit besteht. Zunächst behandelt er die umfassende Gerechtigkeit (*iustitia generalis*) des Aristoteles. Er setzt sie mit der gesetzesorientierten Gerechtigkeit (*iustitia legalis*) gleich – eine Identifikation, die freilich in der hochmittelalterlichen Gerechtigkeitsdebatte umstritten blieb. Ein weiterer wichtiger Punkt besteht darin, dass Albert *iustitia* nicht als *habitus* im Selbstverhältnis einer Person, sondern als *habitus*, als Verhältnis zu anderen Personen, auffasst; folglich stellt sie in gewisser Weise keine Tugend dar (dazu Canavero 1992). Dies macht die Frage umso dringlicher, ob Aristoteles' Intention nicht darin bestand, die umfassende Gerechtigkeit als Umschreibung für die Gesamtheit aller Tugenden zu präsentieren. Albert beantwortet diese Frage in der Nachfolge des Averroes, indem er die *iustitia generalis* als Bezogensein eines Individuums auf alle anderen gemäß den Tugenden auffasst; die umfassende Gerechtigkeit wird auf die politische Gemeinschaft bezogen (vgl. Lambertini 1999). Auch was die »spezielle Gerechtigkeit« (*iustitia specialis*) anlangt, erweist sich Alberts Rekonstruktion als textnah. Er unterscheidet zutreffend zwischen ihren zwei Teilen: der Verteilungsgerechtigkeit (*iustitia distributiva*) und der ausgleichenden Gerechtigkeit (*iustitia commutativa*).

Zudem spricht er von einer zuweisenden Gerechtigkeit (*iustitia directiva*), unter der er die aristotelische reziproke Gerechtigkeit (*antipeponthos*) zu verstehen scheint. Es fällt ins Auge, dass Albert die aristotelische Bestimmung von Gerechtigkeit verteidigt, ja sogar als die »beste Definition« bezeichnet (vgl. *dicendum, quod diffinitio, quam ponit hic Aristoteles, optima est*: Ed. Colon. XIV/1, 347,89 f.).

Thomas von Aquin konnte sich also bei seiner Kommentierung von Buch V der *Nikomachischen Ethik* (besonders in der Schrift *Sententia libri Ethicorum*, in seinem Sentenzenkommentar sowie in der *Summa theologiae*) bereits auf die hochdifferenzierte, vor der Aristoteles-Rezeption liegende Auseinandersetzung sowie auf seinen Lehrer Albert stützen. Seine Ausführungen haben grundsätzlich dieselbe Tendenz wie die Albertschen: Auch Thomas entscheidet sich gegen die ältere Tradition und für einen Gerechtigkeitsbegriff in enger Anlehnung an Aristoteles. In der *Secunda Secundae* (II-II 57–79) der *Summa theologiae* setzt er mit einer Kennzeichnung der Gerechtigkeit als Gleichheit oder – wegen des aktiven Aspekts – als »Ausgleich« (*aequalitas*) ein (57,1). Sodann schließt sich Thomas der ulpianischen Definition an: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi* (58,1). Um zu verdeutlichen, dass er trotz seines Rückgriffs auf den Willensbegriff keine andere Auffassung als die aristotelische vertritt, erweitert er die Definitionsformel um den Hinweis, dass mit dem »Willen« ein fester *Habitus* des Charakters gemeint sei: *Iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*. Dagegen bezeichnet er den platonischen Gerechtigkeitsbegriff mit Aristoteles als »metaphorisch« (58,2) – was allerdings gänzlich unpolemisch zu verstehen ist: Gemeint ist nur, dass eine Konzeption, die Gerechtigkeit als eine harmonische und funktional optimierte Seelenordnung interpretiert, eher die Ebene der Voraussetzungen betrifft als das Phänomen selbst beschreibt.

Als Gerechtigkeit im eigentlichen Wortsinn gilt denn auch für Thomas die *iustitia particularis* oder *iustitia specialis* des Aristoteles: die Gerechtigkeit als Teil der Tugend. Thomas unterscheidet innerhalb dieser partikularen Gerechtigkeit zwischen einer verteilenden und einer ausgleichenden Gerechtigkeit (*iustitia distributiva* – *iustitia commutativa*: 58,7; 61,1). Diese Unterscheidung begründet er anders als Aristoteles, nämlich mit der Relation Ganzes-Teil einerseits und der Relation Teil-Teil andererseits. Das bedeutet: Die *iustitia distributiva* wird von einem politisch Verantwortlichen, der das Ganze eines Staates repräsentiert,

mit Blick auf die einzelnen Bürger praktiziert; die Bürger partizipieren an ihr nur insofern, als sie die Gerechtigkeit des Verteilenden nachzuvollziehen vermögen. Dagegen tritt die *iustitia commutativa* immer nur bei Vertragsbeziehungen (*contractus*) zwischen Einzelbürgern auf den Plan. Dabei hat Thomas ebenso wie Aristoteles keineswegs nur Tauschakte, d. h. auf Wechselseitigkeit zielende freiwillige Gütertransaktionen im Sinn. Vielmehr denkt er zudem an einseitige Schädigungen, die jemand an den Gütern des anderen verübt und für die der Übeltäter eine Wiedergutmachung (*compensatio, restitutio*) leisten muss. Es liegt somit auf der Hand, dass *iustitia commutativa* nicht so viel wie Tauschgerechtigkeit bedeuten kann. Unter sie fallen ebenso die unfreiwilligen, gewaltsamen Veränderungen beim Güterbesitz. Besonders deutlich zeigt sich dies daran, dass Thomas Mord als einen Fall von verletzter *iustitia commutativa* interpretiert (63,1 f.). Thomas folgt Aristoteles ferner in der inhaltlichen Beschreibung der beiden Gerechtigkeitsvarianten: Die *iustitia distributiva* folgt dem Würdeprinzip, die *iustitia commutativa* dem Ausgleichsprinzip (61,2).

Erwähnenswert ist zudem, wie Thomas zwischen zwei Typen von Teilen der Gerechtigkeit differenziert: Während er die Teile *iustitia distributiva* und *iustitia commutativa* als die ›inhaltlichen Teile‹ (*partes subiectivae*) bezeichnet, weist er den erstmals von Cicero thematisierten konstitutiven Bestandteilen der Gerechtigkeit die Bezeichnung ›ermöglichende Teile‹ (*partes potentiales*) zu. Zu letzteren gehört besonders die aristotelische Billigkeit (*epieikeia, aequitas*). Auch Thomas versteht diese als ein personales Korrekturprinzip, das der staatlichen Rechtsordnung ausgleichend und ergänzend zur Seite treten soll.

Bei Aegidius Romanus findet sich eine modifizierte Aufnahme thomasischer Gedanken in seinem Fürstenspiegel *De regimine principum* (I 2, 10–15). Wie Thomas sieht sich Aegidius vor das Problem gestellt, in welchem Sinn man Aristoteles' Feststellung auslegen muss, dass die *iustitia legalis* oder *generalis* alle Tugenden zusammenfasst. Auch Aegidius lehnt die Vorstellung ab, es handle sich bei ihr einfach um das Genus Tugend. Seine Lösung sieht vor, dass die umfassende Gerechtigkeit den Menschen nicht mit Blick auf sich selbst perfektioniert, sondern sein Verhalten zu den Gesetzen sowie zum Fürsten vervollkommen (Lambertini 1999, 141–49).

Im Zentrum der politischen Theorie Dante Alighieris steht die Figur eines idealisierten Monarchen. Gemeint ist der Lenker einer – als die beste Staatsform

beschriebenen – Weltmonarchie. Innerhalb der Tradition der mittelalterlichen Zwei-Reiche- oder Zwei-Schwerer-Lehren steht Dantes Theorie damit klar für eine Verteidigung der Stellung des Kaisers gegen die weltliche Autorität der Kirche und des Papstes. Dantes Anliegen zielt aber wesentlich weiter, nämlich auf die Etablierung einer echten Universalmonarchie nach dem Vorbild des alten römischen Kaisertums. Dennoch handelt es sich nicht um eine pagane oder um eine säkulare Theorie einer Autonomie des Politischen. Dante vertritt vielmehr eine politische Theologie aus dem Geist des Christentums, die zugleich den irdischen wie ewigen Elementen der *conditio humana* gerecht zu werden sucht. Auf dieser voraussetzungsreichen Basis gelangt er zu einer in der Theoriegeschichte recht ungewöhnlichen Gerechtigkeitskonzeption (zum Folgenden vgl. Imbach/Flüeler 1989, 274–295). Dante stützt sich in der *Monarchia* auf den Gerechtigkeitsbegriff, um mit seiner Hilfe die Universalmonarchie als erforderlich für die beste Ordnung der Welt zu erweisen. Diesem Nachweis versucht er die strenge Form eines Syllogismus zu geben. Als Obersatz oder Maior fungiert dabei die Feststellung, die Welt sei am besten geordnet, wenn in ihr Gerechtigkeit die größtmögliche Macht besitze. Um von diesem – intuitiv plausiblen – Obersatz aus zu der angestrebten Konklusion zu gelangen, dass die beste aller politischen Ordnungen in der Weltmonarchie liegt, muss er auf folgenden Untersatz zurückgreifen können: »Die Gerechtigkeit besitzt am meisten Macht in der Welt, wenn sie sich in jenem Subjekt befindet, das den besten Willen und die meiste Macht besitzt« (*Monarchia* I xi, 8). Lässt sich diese Minor überzeugend darstellen, so ist auch der Schluss insgesamt gelungen.

Um nun nachzuweisen, dass es der Monarch ist, der die beiden in der Minor genannten Bedingungen erfüllt, will Dante u. a. zeigen, dass dieser am wenigsten von Begierden getrieben, sondern habituell von Liebe bestimmt sei. Erläuternd behauptet Dante, der Monarch sei insofern durch eine besondere Liebe zur Menschheit gekennzeichnet, als er dieser besonders ›nahe‹ sei. Nach der Interpretation von Lüddecke (1999, 50–60) meint diese Nähe die besondere Affinität des Monarchen zum Menschheitsziel einer vollkommenen Entfaltung irdischen Glücks. Zweifellos handelt es sich bei Dantes Konzeption um ein äußerst anspruchsvolles personales Gerechtigkeitsverständnis, das einem gleichfalls extrem weitreichenden politischen Gerechtigkeitsideal zugrunde gelegt wird.

Schließlich ist noch erwähnenswert, dass die platonische und neuplatonische Tradition im Mittelalter

nahezu kontinuierlich fortgesetzt wird. Ein besonders markantes Beispiel bietet Meister Eckhart; sein Rückgriff auf die Tradition besteht darin, dass sich auch Eckhart für Gerechtigkeit als Eigenschaft interessiert, mit welcher der Mensch unmittelbar auf die göttlich-höhere Welt bezogen ist. Gerechtigkeit gilt bei ihm als eine der spirituellen Vollkommenheiten (*perfectiones spirituales*); zugleich wird sie als ein Gottesprädikat aufgefasst: Gott ist selbst die Gerechtigkeit schlechthin (vgl. Johanneskommentar, *Lateinische Werke* III 13,1–19,2). Gemäß Eckharts Lehre von der ›Gottesgeburt in der Seele‹ kann sich nun ein Mensch diese Gerechtigkeit vollständig und in einem univoken Sinn zu eigen machen; er kann zum perfekten Spiegelbild Gottes werden. Dabei bringt die ›ungeborene‹ Gerechtigkeit den ›geborenen‹ Gerechten so hervor, dass hinsichtlich ihres Gerechtseins kein Unterschied zwischen ihnen besteht (vgl. *Buoch der goetlichen troestunge*, V 6 f.; *Predigt* 6 und 39; dazu Mojsisch 1983).

Literatur

- Alberti, Antonina: The Epicurean theory of law and justice. In: Andre Laks (Hg.): *Justice and Generosity*. New York 1995, 161–190.
- Anselm von Canterbury: *Über die Wahrheit*. Lat.-dt., übers., eingel. und komm. von Markus Enders. Hamburg 2001.
- Assmann, Jan: *Maat. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München 1990.
- Atkins, E. M.: »Domina et Regina Virtutum«: Justice and Societas in *De officiis*. In: *Phronesis* 35 (1990), 258–289.
- Bien, Günther: Gerechtigkeit bei Aristoteles. In: Otfried Höffe (Hg.): *Aristoteles. Nikomachische Ethik*. Berlin 1995, 135–164.
- Canavero, A. T.: La virtù della giustizia: da »habitude« ad »habitus«. A proposito della giustizia »metaphorice dicta« in Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. In: *Revista Neoscolastica*, 84, 1992, S. 608–631.
- Christes, Johannes: Christliche und heidnisch-römische Gerechtigkeit in Augustins Werk *De civitate dei*. In: *Rheinisches Museum* 123 (1980), 163–177.
- Cooper, John M.: Justice and rights in Aristotle's *Politics*. In: *Review of Metaphysics* 49/4 (1996), 859–872.
- Dihle, Albrecht: Art. Gerechtigkeit. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 10. Stuttgart 1978, 233–360.
- Enders, Markus: *Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius)*. Leiden 1999.
- Flaig, Egon: Ehre gegen Gerechtigkeit. Adelsethos und Gemeinshaftsdanken in Hellas, in: Jan Assmann/Bernd Janowski/Michael Welker (Hg.): *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*. München 1998, 97–140.
- Fortin, Ernest L.: Justice as the foundation of the political community: Augustine and his Pagan Models. In: Christoph Horn (Hg.): *Augustinus. De civitate dei*. Berlin 1997, 41–62.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. In: Ders.: *Werke* in 20 Bänden, Bd. 19. Frankfurt a. M. 1979.
- Horn, Christoph/Scarano, Nico (Hg.): *Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Frankfurt a. M. 2002.
- Imbach, Ruedi/Flüeler, Christoph (Hg.): *Dante, Monarchia*. Stuttgart 1989.
- Keyt, Donald: Distributive justice in Aristotle's ethics and politics. In: *Topoi* 4 (1985), 23–46.
- Knoll, Manuel: Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit? *Die politische Philosophie des Aristoteles und Martha Nussbaums egalitaristische Rezeption*. München 2009.
- Kraut, Richard: The defense of justice in Plato's *Republic*. In: Ders. (Hg.): *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge 1992, 311–337.
- Lambertini, Roberto: Von der *iustitia generalis* zur *iustitia legalis*: Die Politisierung des Gerechtigkeitsbegriffs im 13. Jahrhundert am Beispiel des Aegidius Romanus. In: *Miscellanea Mediaevalia* 25 (1999), 131–145.
- Long, Anthony/Sedley, David (Hgg.): *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare*. Stuttgart 2000.
- Lüddecke, Dirk: *Das politische Denken Dantes. Überlegungen zur Argumentation der Monarchia Dante Alighieris*. Neuried 1999.
- Miller, Fred D. Jr.: *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford 1995.
- Mojsisch, Burkhard: *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*. Hamburg 1983.
- Nussbaum, Martha C.: Aristotelian social democracy. In: R. Bruce Douglass/Gerald M. Mara/Henry S. Richardson (Hg.): *Liberalism and the Good*. New York 1990, 203–252.
- Schofield, Malcolm: *The Stoic Idea of the City*. Cambridge 1991.
- : Two stoic approaches to justice. In: Andre Laks (Hg.): *Justice and Generosity*. New York 1995, 191–212.
- Williams, Bernard: *Shame and Necessity*. Berkeley 1993.

Christoph Horn



<http://www.springer.com/978-3-476-02463-3>

Handbuch Gerechtigkeit

Goppel, A.; Mieth, C.; Neuhäuser, C. (Hrsg.)

2016, VI, 492 S., Hardcover

ISBN: 978-3-476-02463-3