

Hohenheimer Working Papers Wirtschafts- & Unternehmensethik

Lehrstuhl 560 D

No. 7 (2007)

**"Flexible Gerechtigkeit".
Ein Vorschlag zum Widerstreit
von Gerechtigkeitskonzeptionen**

Michael Schramm

Diese Seite wurde absichtlich leer gelassen

Dem Begriff der Gerechtigkeit ergeht es nicht besser als den Begriffen der Wahrheit oder der Zeit: Was Wahrheit, was Zeit oder was Gerechtigkeit ist, weiß jeder - irgendwie. Wenn man aber genauer sagen soll, was in dieser oder jener lokalen Situation gerecht oder ungerecht ist oder wie eine wirklich gerechte Spielregel konkret auszusehen hat, dann werden die Dinge rasch kompliziert und der Streit beginnt. Angesichts der Tatsache, dass bereits der griechische Philosoph Aristoteles (*384; †322 v.Chr.) eine Vielfalt unterschiedlicher Gerechtigkeitsformen unterscheiden musste, ist das auch nicht erstaunlich. „ ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Ungerechtigkeit‘ sind [...] mehrdeutige Begriffe“¹. Daran hat sich bis heute nichts geändert - im Gegenteil. Im Ergebnis muss man mit dem Gerechtigkeitstheoretiker John Rawls (*1921; †2002) wohl nach wie vor kurz und bündig einräumen: „[W]as gerecht und ungerecht sei, ist gewöhnlich umstritten“². Auf Gerechtigkeit berufen sich alle, und meinen gleichzeitig alle etwas anderes damit. Der Begriff der Gerechtigkeit hat zwar als Beschwörungsformal Konjunktur, inhaltlich aber neigt er faktisch dazu, zu einer Leerformel zu verkümmern, die formal etwas Anzustrebendes signalisiert und so zum moralischen „Aufpolieren“ der eigenen Interessen dienlich sein kann, material aber völlig Widerstreitendes bezeichnet.

A. Zwei Thesen vorab: Gerechtigkeiten in „unlöslichem“ Widerstreit und die Strategie der flexiblen Gerechtigkeit

Ich gehe aus von zwei sozialpolitisch umstrittenen Fallbeispielen und einem Zitat, das ebenso alt wie bemerkenswert und (für einen Ethiker) unangenehm ist.

I. Ein Zitat

„Zu den von *keiner* Ethik eindeutig entscheidbaren Fragen gehören die Konsequenzen des Postulates der ‚Gerechtigkeit‘. Ob man z.B. [...] dem, der viel leistet, auch viel schuldet, oder umgekehrt von dem, der viel leisten kann, auch viel fordert, ob man also z.B. im Namen der Gerechtigkeit (denn andere Gesichtspunkte - etwa der des nötigen ‚Ansporns‘ - haben dann auszuschneiden) dem großen Talent auch große Chancen gönnen sollte, oder ob man umgekehrt [...] die Ungerechtigkeit der ungleichen Verteilung der geistigen Gaben auszugleichen habe durch strenge Vorsorge dafür, daß das Talent, dessen bloßer Besitz ja schon ein beglückendes Prestigegefühl geben könne, nicht auch noch seine besseren Chancen in der Welt für sich ausnützen könne: - dies dürfte aus ‚ethischen‘ Prämissen unausragbar sein. Diesem Typus entspricht aber die *ethische* Problematik der meisten sozialpolitischen Fragen“³.

¹ *Aristoteles* (Nikomachische Ethik V), dt. Übersetzung zit. nach: *Horn / Scarano* (2002), S. 62.

² *Rawls* (1971 / 1979), S. 21.

³ *Weber* (1922 / 1988), S. 506.

Max Weber (*1864; †1920) nimmt an dieser Stelle zum einen einige der zentralen Diskussionspunkte zur Gerechtigkeitstheorie von John Rawls vorweg, und erklärt zum anderen, dass *keine* Ethik im Hinblick auf Gerechtigkeitsprobleme *eindeutige* (= alternativenlose, unanfechtbare) Lösungen erarbeiten *könne*.

II. Zwei Fallbeispiele

Nun die beiden Fallbeispiele aus dem Bereich der Sozialpolitik. Beide Beispiele illustrieren m.E. 1. den Unterschied zwischen *Begründungs- und Anwendungsebene*, 2. den - möglicherweise tatsächlich unlöslichen (Max Weber) - *Widerstreit zwischen diversen Gerechtigkeitsvorstellungen* auf der Anwendungsebene, und 3. die Notwendigkeit eines *flexiblen* Aushandelns der Gerechtigkeitsprobleme in spezifischen (lokalen) Anwendungsfällen (was in der Konsequenz die Notwendigkeit der Ausarbeitung einer Theorie der *flexiblen Gerechtigkeit* verdeutlicht).

1. Organtransplantation

Fakt ist: Es herrscht Organknappheit. In dieser Entscheidungssituation sind wir gezwungen, uns für bestimmte Verteilungsregeln zu entscheiden, die sich quer legen zu dem ethisch auf vielerlei Weise (theologisch, philosophisch) begründbaren Grundprinzip von der Gleichwertigkeit aller Menschen, von der gleichen Würde aller Menschen, die „über allen Preis erhaben ist“ (Immanuel Kant; *1724; †1804)⁴. Solche durchaus *gültigen* Moralprinzipien aus dem ethischen Begründungsdiskurs geraten in Turbulenzen, wenn man sie in spezifischen Anwendungsbereichen, wie etwa dem Bereich der Organtransplantation, zur *Geltung* bringen möchte. Turbulenzen ergeben sich in zweifacher Hinsicht:

(1.1) *Unterschied zwischen Begründungs- und Anwendungsebene*. Zum einen muss nämlich eine Auswahl getroffen werden, wer es *wert* ist, eine Niere zu bekommen - und wer nicht. Auch wenn die ethische Begründungsebene es gerade als unmöglich erweist, unterschiedliche Werte menschlicher Leben anzusetzen, so sind wir im Transplantationsbereich doch gezwungen, so zu tun, *als ob* dies möglich sei. Auf der Anwendungsebene muss die Geltung des universalen Gleichwertigkeitsprinzips lokal eingeschränkt und genau das getan werden, was das Prinzip eigentlich untersagt⁵. Einerseits wollen wir eigentlich - *Begründungsebene* - in einer Welt leben, in der die Gleichwertigkeit aller Menschen zur Geltung gebracht wird. Andererseits aber kommen wir nicht umhin, zu realisieren, dass wir in der postparadiesischen Welt der Knappheit - *Anwendungsebene* - doch gezwungen sind, abstufende Bewertungen vorzu-

⁴ Kant (1785 / 1974), S. 68).

⁵ Vgl. Kersting (1997), S. 174.

nehmen und von den idealen Gerechtigkeitsforderungen Abstriche zu machen. Auf der Anwendungsebene hat dann eben doch alles seinen Preis⁶. Als regulative Idee hat die (Sozial)Ethik einerseits - *Begründungsebene* - durchaus die Zielvorstellung vollkommener Gerechtigkeit präsent zu halten (die Theologie tut dies im Begriff des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit, vgl. Mt 6,33), andererseits aber - *Anwendungsebene* - sollte sie wohl wissen, dass angesichts der Endlichkeiten der Wirklichkeit jenseits von Eden vollkommene Gerechtigkeit nicht realisierungsfähig ist und auf pragmatische Kompromisse heruntergebrochen werden muss: Nicht *die* Gerechtigkeit, sondern bestenfalls vergleichsweise *gerechtere* Problemlösungen lassen sich zur Geltung bringen.

(1.2) *Widerstreit zwischen diversen Gerechtigkeitsvorstellungen auf der Anwendungsebene*. Wenn man nun gezwungenermaßen akzeptiert, dass auf der Anwendungsebene eine Auswahl getroffen werden muss, wer es wert ist, eine Niere zu bekommen, steht man vor der Frage nach gerechten Auswahlkriterien: Sollen lediglich *medizinische* (Verträglichkeits)Kriterien ins Kalkül gezogen werden oder wären nicht vielleicht *soziale* Kriterien - die Mutter von drei kleinen Kindern wird dem 85jährigen Alleinstehenden vorgezogen - gerechter? Oder wäre ein Clubmodell der Organzuteilung, nach dem diejenigen Leute vorrangig ein Organ erhalten würden, die zuvor in unbedürftigem Zustand die eigene Spendenbereitschaft erklärt haben⁷, gerecht(er)?

(1.3) *Notwendigkeit eines flexiblen Aushandelns der Gerechtigkeitsprobleme*. Weil sich jede Entscheidungssituation wieder anders aussieht und sich die - ethisch relevanten - Interessen der Betroffenen jeweils unterschiedlich mischen, ergibt sich die Notwendigkeit eines *flexiblen* Aushandelns der Gerechtigkeitsprobleme in spezifischen (lokalen) Anwendungsfällen (und in der Konsequenz das Erfordernis einer Theorie der *flexiblen Gerechtigkeit*).

2. Soziale Grundsicherung und Arbeitsmarkt

Auch in diesem Bereich kann man sich grundsätzlich (also auf der ethischen Begründungsebene) zur gleichen Menschenwürde aller bekennen (sollte man ja auch). Aber welche konkreten Konsequenzen hat dieses begründete Ziel, der Würde aller gerecht zu werden, auf der Anwendungsebene, in den realen Dilemmata der Wechselwirkungen sozialstaatlicher Transferansprüche und Arbeitsmarkteffekte?

(1.1) *Unterschied zwischen Begründungs- und Anwendungsebene*. Es ist eine Sache (= Begründungsdiskurs), Moralprinzipien zu begründen. Es ist aber eine andere Sache (= Anwendungsdiskurs), darüber zu diskutieren, wie man diesen begründeten Moralprinzipien auf der Anwendungsebene konkret näher kommen könnte.

⁶ „Lokal nicht anwendbare moralische Sätze behalten definitionsgemäß ihren Status als [*ethisch, M.S.*] begründet“ (Wieland 1999, S. 24). Dies bleibt m.E. richtig, auch wenn man zutreffenderweise mit wechselseitigen Lernprozessen zwischen Begründungs- und Anwendungsebene rechnet, worauf etwa Wieland (2001), S. 28ff., und Aufderheide (2004), S. 137, hinweisen.

⁷ So etwa Kliemt (1993).

(1.2) *Widerstreit zwischen diversen Gerechtigkeitsvorstellungen auf der Anwendungsebene.* Abgesehen von den ökonomischen Anreizargumenten werden in der Debatte um die Regelung des Verhältnisses von Arbeitsmarkt und Sozialtransfers zwei unterschiedliche Gerechtigkeitsvorstellungen vertreten: (a) Auf der einen Seite steht eine Vorstellung, die es als gerecht betrachtet, wenn dem Recht des Einzelnen auf Sozialtransfers eine Pflicht, dafür das ihm Mögliche zurückzugeben, beigesellt wird. Diese Gerechtigkeitsvorstellung findet sich etwa in Dettlings Prinzip der Gegenseitigkeit⁸, und sie ist von Logik der Sache auch Grundlage der Hartz-IV-Regelungen sowie des Konzepts einer aktivierenden Sozialhilfe von Hans-Werner Sinn⁹. (b) Auf der anderen Seite wird genau diese Gerechtigkeitsvorstellung unter Verweis auf die autonome Würde mündiger BürgerInnen, dem jedem Bürger auch ohne Gegenleistung ein Recht auf Gewährung eines soziokulturellen Existenzminimums (relativ zum Lebensstandard der jeweiligen Gesellschaft) zu gewähren habe, als ungerecht angesehen¹⁰.

Man kann die Gerechtigkeitsfrage hier auch noch grundsätzlicher wenden und sich darüber streiten, ob den arbeitslosen Hartz-IV-Empfängern moralisch nicht nur ein sozio-kulturelles Existenzminimum, sondern das *gleiche* Einkommen wie allen anderen zustehe. Rawls hat sich in diesem Punkt bekanntlich zunächst einmal auf die Seite einer egalitären Sichtweise geschlagen und erst in einem zweiten Schritt ökonomische Anreizargumenten mit ins Kalkül genommen und dann für das (Einkommensungleichheiten zulassende) Differenzprinzip votiert¹¹. Hingegen setzt etwa Wolfgang Kersting von vornherein im Sinn einer meritorischen Gerechtigkeit an¹². Kersting und Rawls streiten sich somit über genau diejenige Gerechtigkeitsfrage, die bereits von Max Weber als ethisch unausragbar bezeichnet wurde.

Und das bedeutet, dass mehrere Widerstreite zwischen diversen Gerechtigkeitsvorstellungen zu diagnostizieren sind.

(1.3) *Notwendigkeit eines flexiblen Aushandelns der Gerechtigkeitsprobleme.* Was bleibt uns in dieser Situation des Widerstreits übrig? Wenn ich recht sehe, führt kein Weg an der Mühsal eines *flexiblen* Aushandelns der Gerechtigkeitsprobleme in spezifischen (lokalen) Anwendungsfällen vorbei. Anders formuliert: Faktisch bleibt nur der Kompromiss, und um die Qualität solcher Kompromisse zu steigern, wäre eine ausgearbeitete Theorie der *flexiblen Gerechtigkeit* hilfreich.

⁸ Dettling (1998), S. 43. Solidarität sei keine Einbahnstraße.

⁹ Sinn / Holzner / Meister / Ochel / Werding (2002).

¹⁰ So etwa bei Emunds (2006), S. 162.

¹¹ Rawls (1993 / 1998), S. 70; Rawls (1992), S. 74; Rawls (1993 / 1998), S. 395.

¹² Kersting (2000).

III. Zwei Thesen

Hintergrund der ersten These ist die Tatsache, dass ich zu der (ebenfalls unangenehmen) Vermutung neige, dass Webers Überzeugung, „die verschiedenen Wertordnungen der Welt [stünden] in unlöslichem Kampf untereinander“¹³ (und schon *deswegen* könne es nicht die ethische Lösung sozialpolitischer Gerechtigkeitsprobleme geben), auch im Hinblick auf die eben differenten - Gerechtigkeitsvorstellungen selber zutrifft. Wenn man sich nichts vormachen will, wird man m.E. einräumen müssen:

These 1: Sobald man sich in das Gestrüpp von *Anwendungsproblemen* begibt, kommt der *unlösbare Widerstreit* differenter Gerechtigkeitsvorstellungen zum Vorschein.

Zwei Anmerkungen hierzu: (1) Zum einen besäße diese These auch dann noch Gültigkeit, wenn wir uns weltweit alle auf eine einzige universale Gerechtigkeitstheorie, etwa diejenige von John Rawls (eine Theorie der Verfahrensgerechtigkeit auf der Begründungsebene), einigen würden - was ja zumindest bezüglich der Frage eines globalen Differenzprinzips nicht einmal bei Rawls selbst der Fall ist¹⁴. Denn auch wenn wir uns alle voller Überzeugung dem Gedankenexperiment der *original position* (mit *veil of ignorance*) unterziehen würden, kämen wir doch zu völlig widerstreitenden Vermutungen über das, was die Parteien in diesem Urzustand als konsensfähig und damit als auf der Anwendungsebene gerecht (fair) ansehen würden. (2) Zum anderen hängt die Tatsache, dass dieser Widerstreit nicht ein für allemal gelöst wurde, nicht daran, dass die Ethiker ihre Hausaufgaben nicht gemacht hätten, sondern schlicht an der Komplexität der Wirklichkeit: „Unsere Gerechtigkeitskultur ist [...] ‘so kompliziert wie das Leben selbst’“¹⁵.

Nun zur zweiten These: Die einschlägigen Ethikdebatten der letzten Jahre legen - m.E. zu recht - den Gedanken nahe, dass eine zweckmäßige Strategie der Umsetzung größerer Gerechtigkeit(en) im Backen kleinerer Brötchen besteht. Ich komme auf diese Theorieentwicklungen gegen Ende noch einmal zurück. Hier vorab nur meine zweite These:

These 2: Aufgrund der Vermutung, dass universale (Einheits)Lösungen von Ungerechtigkeitsproblemen entweder theoretisch über allen Wassern schweben oder aber ihre Umsetzung meist faktisch unwahrscheinlich ist, dürfte es zweckmäßig sein, die Energien auf die Strategie einer *flexiblen Gerechtigkeit*, und zwar sowohl in der Praxis als auch in der Entwicklung einer entsprechenden Gerechtigkeitstheorie. Diese *flexible Gerechtigkeit* ist vermutlich die aktuelle Variante des klassischen *suum cuique*.

¹³ Weber (1922 / 1988), S. 604.

¹⁴ Rawls (1999 / 2002).

¹⁵ Krebs (2000), S. 27.

Ich werde nun zunächst das Problemfeld etwas aufbereiten und dann auf die beiden Thesen erläutern.

B. Personal - sozial - metaphysisch. Drei *Bereiche* der Gerechtigkeit

Wir können recht unterschiedliche *Bereiche* mit den ethischen Begriffen gerecht oder ungerecht (dis)qualifizieren¹⁶: Personen, Handlungen, Regeln, Verfahren, Schicksale, Ergebnisse oder die Welt insgesamt. Mir scheint es zweckmäßig zu sein, hier drei Bereichsgruppen zu unterscheiden¹⁷:

(1) Der *personale* oder individuelle Bereich: Als gerecht oder ungerecht können wir erstens Personen sowie deren Handlungen und Wertungen einstufen. Dies ist das Verständnis der klassischen Philosophie und Theologie: Gerechtigkeit als Tugend. So erklärt etwa Aristoteles:

„Diese Gerechtigkeit ist die vollkommene Tugend [...]. Darum gilt die Gerechtigkeit [...] als die vornehmste der Tugenden“¹⁸.

(2) Der *soziale* oder institutionelle Bereich: Zweitens kann man nach der (Un)Gerechtigkeit von Regeln, Gesetzen, Verfahren, Institutionen, Wirtschaftssystemen oder Gesellschaftsordnungen fragen. Dieser soziale, institutionelle Bereich der Gerechtigkeit umfasst also das Thema der (im weiteren Sinn) gesellschaftlichen oder (im weiteren Sinn) *politischen* Gerechtigkeit. Und diese Gerechtigkeit gesellschaftlicher Institutionen meint der Begriff der *sozialen* Gerechtigkeit.

(3) Der *metaphysische* Bereich: Schließlich lässt sich auch nach der (Un)Gerechtigkeit von Schicksal und Weltenlauf, also nach einer Gerechtigkeit des Kosmos (kosmische Gerechtigkeit) fragen. Religiös gewendet ist etwa das Theodizee-Problem eine entscheidende Frage aus diesem metaphysischen Bereich, eine andere wäre das Endspiel in der traditionellen Eschatologie, das gerechte Urteil Gottes beim Jüngsten Gericht.

C. Der Begriff der *sozialen* Gerechtigkeit

Wenn heute in den politischen Diskussionen von *sozialer* Gerechtigkeit die Rede ist, wird darunter oftmals nur die *Verteilungsgerechtigkeit* verstanden. Obwohl nun in der Geschichte der Ethik auch der Begriff der sozialen Gerechtigkeit mehrdeutig war, so war er doch von Anfang an umfassender angelegt als der Begriff der Verteilungsgerechtigkeit.

Vermutlich ist die Rede von *sozialer* Gerechtigkeit erstmals im Vorfeld der katholischen Soziallehre aufgetaucht, denn nachweisbar ist der Begriff 1840 bei dem sizilianischen Jesui-

¹⁶ Horn / Scarano (2002), S. 10f., unterscheiden 10 verschiedene Gegenstände der Gerechtigkeit.

¹⁷ Vgl. Hastedt (1994).

¹⁸ Aristoteles, Nikomachische Ethik (NE V 1129 b 27).

ten Luigi Taparelli d'Azeglio (*1793, †1862): In seinem fünfbandigen Werk *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*¹⁹ schreibt er:

„Die Socialgerechtigkeit (*giustizia sociale*) bedeutet uns Gerechtigkeit *eines Menschen gegen den andern* (*giustizia fra uomo e uomo*). [...] Ich kann deßhalb folgern, dass die Socialgerechtigkeit *faktisch* alle Menschen gleichstellen muß in dem, was die *Rechte der Menschheit* im Allgemeinen betrifft; eben so wie der Schöpfer jedem Menschen die gleiche menschliche *Natur* gab; und der Mensch, welcher nach der Norm dieser *Gerechtigkeit* handelt, erfüllt also die Absichten seines Schöpfers“²⁰.

Soziale Gerechtigkeit meint bei Taparelli also grundsätzliche *moralische* Gleichheit aller Menschen sowie ihre natürlichen = unveräußerlichen Menschenrechte, wobei dann distributive und die kommutative bzw. korrektive Gerechtigkeit als Konsequenzen dieser fundamentalen Sozialen Gerechtigkeit (= grundsätzliche Gleichheit der Menschen und ihrer Menschenrechte) aufgefasst werden. Auf jeden Fall aber ist die *giustizia sociale* Taparellis umfassender als das, was wir heute mit Verteilungsgerechtigkeit bezeichnen.

Heute gibt es in der Ethik einen mainstream-Konsens dahingehend, dass der Begriff der sozialen Gerechtigkeit einen Gegenstandsbereich abdeckt, nämlich eben den Bereich der gesellschaftlichen (= sozialen) Regeln, Gesetze, Verfahren, Institutionen, Wirtschaftssysteme oder insgesamt den Bereich der *Gesellschaftsordnung*. So definierte John Rawls die soziale Gerechtigkeit als „die erste Tugend sozialer *Institutionen*“²¹. Als *Handlungsaufforderung* bezieht sich größere soziale Gerechtigkeit nicht auf eine *direkte* Gestaltung der Marktergebnisse, sondern auf die Gestaltung der *institutionellen Rahmenordnung* (Spielregeln) solcher Marktprozesse. Die soziale Gerechtigkeit fragt nach der Gerechtigkeit unserer institutionellen *Spielregeln*²².

D. Die *Themen* der sozialen Gerechtigkeit

Wenn in den gesellschaftlichen Diskussionen Gerechtigkeitsbegriffe benannt werden, werden oftmals zwei unterschiedliche Gerechtigkeitsformen vermischt:

- Die eine Form gibt ein relevantes *Thema* der sozialen Gerechtigkeit an. Das ist z.B. der Fall bei dem Begriff der Generationengerechtigkeit. Mit diesem Ausdruck wird signalisiert: Es geht jetzt um das Problem der Gerechtigkeit zwischen den Generationen. Damit ist aber noch kein Kriterium genannt, welche Lösung des Generationenproblem als gerecht oder ungerecht einzustufen ist.

¹⁹ Taparelli, Luigi (1840 - 1843). Die deutsche Übersetzung erfolgte bereits 1845 (mit einer bemerkenswerten Metamorphose des Vornamens): Taparelli, Aloys (1845). Hierzu: Prüller-Jagenteufel (1999); Löffler (2001).

²⁰ Taparelli (1840 - 1843 / 1845), S. 142f..

²¹ „Die [soziale] Gerechtigkeit ist die erste Tugend sozialer Institutionen“ (Rawls 1971 / 1979, S. 19).

²² Homann (1992), S. 105; Homann / Pies (1991), S. 79.

- Genau das aber tut die zweite Form von Gerechtigkeitsbegriffen: Sie benennt keinen thematischen Gegenstandsbereich innerhalb der sozialen Gerechtigkeit, sondern gibt ein Entscheidungskriterium an die Hand, was als gerecht anzusehen ist. Das ist z.B. der Fall bei dem Begriff der Leistungsgerechtigkeit: Gerecht ist es, sagt dieses Gerechtigkeitskriterium, wenn Leistungen angemessen honoriert werden.

Zunächst hier zur ersten Gerechtigkeitsform: Es gibt eine Vielfalt unterschiedlicher *Themen*, die uns mit Problemen der sozialen oder institutionellen Gerechtigkeit konfrontieren:

- Da wären etwa Fragen der *politischen* Gerechtigkeit (im engeren Sinn: z.B. Recht und Grenzen der Meinungsfreiheit oder Fragen eines fairen Zugangs zu öffentlichen Ämtern usw.),
- dann Fragen der *juridischen* Gerechtigkeit (Strafgerechtigkeit, Wiedergutmachung von Unrecht),
- Fragen der Gerechtigkeit bei *ökonomischen* Problemen (z.B. Steuergerechtigkeit),
- Fragen der Gerechtigkeit zwischen den *Geschlechtern*
- oder Fragen der Gerechtigkeit gegenüber Familien mit Kindern (Familiengerechtigkeit)
- oder eben Fragen der Gerechtigkeit zwischen den *Generationen* („intergenerationelle Gerechtigkeit“) in Bezug auf das Rentensystem etwa oder im Rahmen des Ökoproblems,
- oder schließlich Fragen internationalen oder *globalen* Gerechtigkeit (Nord-Süd-Fragen, fairer Zugang zu den Weltmärkten usw.).

Gerechtigkeitsbegriffe dieser Art, also Begriffe wie Steuergerechtigkeit, Familiengerechtigkeit oder intergenerationelle Gerechtigkeit bezeichnen *Themen*, (noch) nicht aber Entscheidungskriterien dafür, wann und warum bestimmte Lösungen als gerecht oder ungerecht einzustufen sind. Der letzteren Frage wollen wir uns nun zuwenden.

E. Unterschiedliche Gerechtigkeitstypen im Sinne inhaltlicher Entscheidungsprinzipien

Nachdem wir bisher also die *Bereiche* sowie die *Themenfelder* der Gerechtigkeit angesprochen haben, kommen wir nunmehr zum schwierigsten Teil des Unternehmens: zu den unterschiedlichen Gerechtigkeitstypen im Sinne *inhaltlich differierender Entscheidungsprinzipien*.

Wenn es um die Kuchenverteilung bei einem Kindergeburtstag geht, könnte man nach dem Prinzip einer *egalitär* ansetzenden *Verteilungsgerechtigkeit* vorgehen und jedem Kind ein gleich großes Stück zuteilen, man könnte aber auch nach dem Prinzip der *Bedarfsgerechtigkeit* vorgehen und einem Kind, von dem man weiß, dass es nichts zu Mittag gegessen hat, ein größeres Stück zubilligen, während man einem anderen Kind, das nachweislich vor dem Kindergeburtstag schon eine Tüte Kartoffelchips verdrückt hat, ein entsprechend kleineres Stück zuteilt, und schließlich könnte man auch nach dem Prinzip der *Leistungsgerechtigkeit* vorgehen und die Größe der zugeteilten Kuchenstücke danach bemessen, ob die Kinder

bestimmte Quizfragen beantworten können oder in welcher Reihenfolge sie bei einem Wettrennen im Ziel angekommen sind.

Alle drei genannten Prinzipien sind *Gerechtigkeits*prinzipien, aber es handelt sich um Entscheidungsprinzipien, die *inhaltlich unterschiedliche Vorgehensweisen*, unterschiedliche Lösungen eines Gerechtigkeitsproblems empfehlen.

I. „Jedem das Seine“ (*suum cuique*). Aber was ist „das Seine“?

Wenn es inhaltlich (material) um Gerechtigkeit gehen soll, dann legt es sich nahe, zunächst einmal mit der klassischen Definition von Gerechtigkeit zu beginnen: Gerechtigkeit heißt, „jedem das Seine“ zu geben (*suum cuique tribuere*). Diese Formel findet sich schon bei dem griechischen Dichter Simonides (*556; †468 v.Chr.)²³, bei Platon (*427; †347 v.Chr.)²⁴, Aristoteles (*384; †322 v.Chr.)²⁵ und Cicero (*106; †43 v.Chr.)²⁶, bei dem römischen Juristen Domitius Ulpian(us) (*170; †228) oder später dann auch bei Thomas von Aquin (*1225; †1274)²⁷. Am bekanntesten ist die Formulierung bei Ulpian:

„Gerechtigkeit ist der beständige und dauerhafte Wille, jedem das Seine zu geben (*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*)“²⁸.

Wenn also jeder das Seine bekommt, dann ist man jedem gerecht geworden. Natürlich schließt sich sofort die Frage an: Was (zum Teufel) ist denn „das Seine“? Und diese Frage, was jeweils „das Seine“ ist, kann man in der Tat sehr unterschiedlich beantworten:

- Das kann heißen, dass jeder *das Gleiche* bekommen sollte,
- oder dass jedem *das absolut Notwendige* zusteht, also das, was jeder Mensch zum Leben braucht (*basic needs*),
- oder man kann die Definition z.B. auch in vollkommen *zynischer* Weise verwenden, wie es die Nazis taten, die die Formel „Jedem das Seine“ in das Eingangstor zum Konzentrationslager Buchenwald (bei Weimar) geschmiedet haben.

Was fällt hier auf? In diesen drei herausgegriffenen Möglichkeiten, das Seine zu definieren, wird jeweils ein *vorgängiges* inhaltliches Kriterium verwendet:

- Wenn ich sage, „jedem das Seine“ bedeute, dass jeder *das Gleiche* bekommen sollte, dann habe ich eine *vorgängige* Gleichheitsidee im Kopf, und in der Folge kann ich dann erklären, jedem das Seine heiße eben: jedem *das Gleiche*.

²³ So zitiert bei Platon (Politeia 332c): „το προσηκον εκαστω αποδιδοναι“, der diesen Gerechtigkeitsbegriff selbst aber nur in der Aktivform (das Seine *tun*) übernimmt.

²⁴ Platon (Politeia 433a ff.). Gerechtigkeit besteht bei Platon nicht darin, dass jeder das Seine bekommt, sondern dass jeder das Seine *tut*.

²⁵ Aristoteles (Rhetorik 1,9): „αρετη δι’ ην τα αν των εκαστοι εχουσι“.

²⁶ Cicero (De finibus 5,23): „quae animi affectio suum cuique tribuens [...] iustitia dicitur“. Das *tribuere* findet sich also nicht erst bei Ulpian, sondern bereits bei Cicero. Vgl. weiter Cicero (off. 1,5).

²⁷ „Iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit“ (Thomas von Aquin, S.Th. II-II 58, 1).

²⁸ Ulpian, Fragment 10 aus Ulpianus Liber primus regularum D 1,1.

- Ein Nazi hat die kranke Idee im Kopf, dass Juden oder Regimegegner minderwertige Lebewesen seien und kann daher erklären, jedem Juden das Seine bedeute: jedem Juden das KZ.
- Oder ich bin der Meinung, dass jeder Mensch seine *basic needs* für sein Überleben befriedigen können sollte, dass ihm aber mehr nicht zustehe, dann erkläre ich eben, jedem das Seine bedeute, jedem *das absolut Notwendige*.

Wir sehen also, dass wir uns zunächst einmal über die *vorgängige* Idee unterhalten müssen, die wir im Kopf haben, wenn wir gefragt werden, was denn das Seine sein könnte.

Hierbei liegt die Vermutung nahe, dass die unterschiedlichen Antworten auf die Frage, was denn nun jeweils das Seine sei, u.a. von der gesellschaftlichen Lage abhängt, die der Antwortende einnimmt:

- Wenn ich ein Habenicht bin, dann werde ich tendenziell die Antwort attraktiv finden, jedem das Seine heiße jedem *das Gleiche*.
- Gehöre ich dagegen zu den Begüterten dieser Welt und muss gegebenenfalls den Habenichtsen die Sozialhilfe zahlen, dann werde ich zu der etwas restriktiveren Antwort neigen, jedem das Seine bedeute nur jedem *das absolut (Überlebens)Notwendige*.
- Und wenn ich schließlich arischer Nazi bin, dann kann ich mir die kranke Definition erlauben, jedem Juden das Seine bedeute jeder Jude ins KZ. Würde sich dann aber herausstellen, dass ich doch ein Viertel- oder Achteljude bin, sähe die Welt schon erheblich anders aus und ich würde die Formel Jedem das Seine dann vermutlich etwas anders definieren²⁹.

Der Grund dafür, dass wir auf die Frage, was das Seine sei, unterschiedliche Antworten bekommen, ist also darin begründet, dass Menschen dazu neigen, die Dinge von *ihrer* Warte aus zu sehen, woraus eine mehr oder minder ausgeprägte *Parteilichkeit* resultiert. Insbesondere in den modernen Gerechtigkeitstheorien hat man sich daher der Frage gewidmet, mit welchen *Verfahren* bei Gerechtigkeitsdissenzen eine größere *Unparteilichkeit* hergestellt werden könne.

II. Unparteilichkeit! Oder: Formale Gerechtigkeit als Verfahrensgerechtigkeit

Man kommt gerechten Lösungen näher, wenn man den Standpunkt einer *unparteilichen* Bewertung einnimmt. Ich nehme an, dass dieser Satz den meisten Leuten mehr oder minder einleuchtet.

Dem Standpunkt einer unparteilichen Bewertung wiederum kommt man näher, wenn man sich bestimmten *Verfahren* unterwirft. Das einschlägigste Verfahrensmodell, das (vermutlich) von einem der Nobelpreisträger für Wirtschaftswissenschaften aus dem Jahr 1994, John C. Harsanyi (*1920, †2000) entwickelt wurde, hat der Moralphilosoph John Rawls (*1921; †2002) zur wohl bekanntesten aller modernen Gerechtigkeitstheorien ausgebaut: „Ein unparteiisches Urteil [...] ist ein solches, das den Grundsätzen entspricht, die im Urzustand be-

²⁹ Nur bei einem echten Fanatiker träfe diese Vermutung nicht zu (Hare 1973, S. 129).

geschlossen würden“³⁰. Rawls’ „Urzustand“ mit seinem „Schleier des Nichtwissens“ ist ein (wenigstens gedankenexperimentelles) *Verfahren*, mit Hilfe dessen man dem Standpunkt einer unparteilichen Bewertung näherkommen kann (wenn man will, wenn man wissen will, was als gerecht = unparteilich gelten kann).

Formal gesehen kann man Gerechtigkeit also als *Verfahrensgerechtigkeit* konzipieren, welche die *Unparteilichkeit* (= die soziale Gerechtigkeit) von institutionellen Spielregeln gewährleisten soll.

Was aber würden die Leute im Urzustand denn nun beschließen? Was käme *inhaltlich* (material) an Gerechtigkeitsgrundsätzen heraus?

III. Gerechtigkeit inhaltlich: nicht egalitär, aber relational

Wenn es nun um die Frage geht, auf welche Spielregeln sich die Parteien im Urzustand denn nun verständigen würden, wie die Gerechtigkeitsgrundsätze also *inhaltlich* aussehen könnten, kommt ein Streit ins Spiel, welcher derzeit die Gemüter im Bereich der politischen Philosophie erhitzt: der Streit, ob Gerechtigkeit grundsätzlich *egalitär* oder *nonegalitär* zu konzipieren ist.

Greifen wir zunächst nochmals auf Rawls zurück. Rawls’ Gerechtigkeitstheorie setzt *zunächst* einmal *egalitaristisch* an, insofern er „[d]ie Gleichverteilung [...] als Maßstab akzeptiert, weil sie zum Ausdruck bringt, wie Menschen zueinander stehen, wenn sie als freie und gleiche moralische Personen vorgestellt werden“³¹. Normativer Ausgangspunkt ist ein im gleichen Bürgerstatus begründeter *egalitärer* Liberalismus³². Das Basisargument für diesen zunächst egalitaristischen Zugang ist, dass die individuellen Fähigkeiten der Menschen (Intelligenz, Flexibilität, Selbstbewusstsein usw.) „das Ergebnis der Lotterie der Natur [seien], und das ist unter moralischen Gesichtspunkten willkürlich“³³. Denn was kann ein von der Schicksalslotterie weniger Begünstigter³⁴ dafür, dass er nun mal weniger aufgeweckt ist als andere? Und weil er nichts dafür kann, dass er bei der Lotterie des Schicksals eine Niete gezogen hat, gibt es zunächst einmal keinen moralischen Grund dafür, dass er im Leben nun schlechter dastehen soll als diejenigen, denen ein Lotteriegewinn beschieden war. Rawls rückt aber aufgrund *ökonomischer* Argumente von dieser Gleichverteilung der Einkommen ab und hat daher Ungleichverteilungen (= höhere Einkommen für die Leistungsfähigen) befürwortet, allerdings nur dann, wenn auch die von der „Lotterie“³⁵ des Schicksals weniger Begünstigten daraus einen Vorteil ziehen können (*difference principle*): Rawls’ Argumentation befürwortet Ungleichheiten aus *ökonomischen* Gründen, setzt aber zunächst

³⁰ Rawls (1971 / 1979), S. 217.

³¹ Rawls (1993 / 1998), S. 395.

³² Es „sind die zwei Grundsätze [...] Ausdruck eines egalitären Liberalismus“ (Rawls 1993 / 1998, S. 70).

³³ Rawls (1971 / 1979, S. 94); vgl. auch ebd., S. 32.

³⁴ Rawls (1971 / 1979), S. 118.

³⁵ Rawls (1971 / 1979, S. 94).

Ungleichheiten aus *ökonomischen* Gründen, setzt aber zunächst einmal aus *ethischen* Gründen *egalitaristisch* an.

An diesem Punkt betreten nun die sog. *Non-Egalitaristen* unter den philosophischen Gerechtigkeitstheoretikern die Arena. Das entscheidende Gegenargument bringt der amerikanische Philosoph Harry Frankfurt so auf den Punkt: „Es kommt darauf an, ob Menschen ein gutes Leben führen, und nicht, wie deren Leben relativ zu dem Leben anderer steht“³⁶. Oder wie die Basler Philosophin Angelika Krebs formuliert: „Der Nonegalitarismus [...] versteht Gerechtigkeit [...] über absolute Standards“³⁷. Dem Nonegalitarismus gehe es gerade „nicht um Gleichheit, sondern um die Erfüllung eines absoluten oder nicht-komparativen Standards für alle (zu einem menschenwürdigen Leben gehört Nahrung, niemand soll hungern müssen)“³⁸. In diesem Sinn erklärt auch der Philosoph Wolfgang Kersting: „Der Sozialstaat ist dazu da, daß jeder Bürger genug bekommt“³⁹.

Die Frage, die sich hier natürlich sogleich anschließt, lautet: Was ist „genug“? Mir scheint, dass man bei der Beantwortung dieser Frage zwei Größen auseinanderhalten sollte: nämlich *Egalität* und *Relationalität*. Denn auch Rawls fordert ja gar keine *Egalität*, keine Gleichheit, wenn es um ökonomische (z.B. steuerliche oder sozialstaatliche) Umverteilungen geht⁴⁰. Der Streit betrifft also eigentlich gar nicht die Frage der (Un)Gleichheit (auch Rawls plädiert schlussendlich für Ungleichheit), vielmehr geht der Streit um die Frage, ob soziale Mindeststandards *absolut* (*basic needs*) oder *relational* (zum sonstigen Lebensstandard in einer Gesellschaft) anzusetzen sind. Ich möchte den sog. Nonegalitarismus daher lieber als Theorie *absoluter* oder *non-relationaler Gerechtigkeit* bezeichnen. Und ich neige zu der Vermutung, dass bei dieser Theorie non-relationaler Gerechtigkeit eine Verwechslung von *Ungerechtigkeit* und *Unglück* vorliegt. Inwiefern?

Nehmen wir z.B. an, *alle* Menschen auf dieser Erde wären (etwa aufgrund einer vorherigen Meteoriteneinschlags und der anschließenden globalen Temperatursenkung) gleichermaßen unterernährt und müssten allesamt mit dem Hungertod rechnen. Zweifelsohne könnte hier niemand mehr ein *gutes* Leben führen (niemand wünscht sich Hunger und Tod). In dieser Situation wären also absolute Mindeststandards (*basic needs*) nicht gewährleistet.

- Wenn *alle* hungern müssen, wäre das ein *Unglück* für jeden einzelnen, aber es wäre *kein gesellschaftliches Gerechtigkeitsproblem*. Niemand hätte dann zwar das Seine an Nahrung, aber als ungerecht könnten wir in diesem Fall allenfalls das Schicksal (oder den Kosmos oder Gott) bezeichnen, nicht aber Menschen oder die Gesellschaft. Es handelte sich dann also *nicht* um eine *gesellschaftliche* oder *politische* Gerechtigkeitsfrage, also um *keine* Frage sozialer Ungerechtigkeit. Wenn alle gleichermaßen hungern müssen, handelt es sich nur eine Frage eines guten - bzw hier: schlechten - Lebens oder eine Frage des Unglücks.

³⁶ Frankfurt (1997 / 2000), S. 41.

³⁷ Krebs (2003), S. 242.

³⁸ Krebs (2000), S. 15.

³⁹ Kersting (2000), S. 385*.

⁴⁰ Das ist bei den politischen (Menschen)Rechten anders.

- Ein Problem der sozialen *Gerechtigkeit* liegt dagegen dann vor, „wenn die einen hungern müssen und die anderen Austern und Champagner schlürfen“⁴¹. Die *Relation* Hunger / Champagner ist das gerechtigkeitsrelevante Moment.

Aber auch dann, wenn niemand des Hungers sterben muss, wenn also bestimmte absolute = überlebensnotwendige Standards (*basic needs*) gewährleistet sind, spielen Relationen m.E. eine relevante Rolle, denn es ist gar nicht möglich, ein angemessenes (oder anständiges) Minimum (*decent minimum*) ohne Bezug auf den Lebensstandard im Rest der Gesellschaft zu definieren.

Als Anwalt für dieses relationale Verständnis von Gerechtigkeit möchte ich einen Moralphilosophen heranziehen, bei dem so mancher das vielleicht nicht vermutet hätte, nämlich den Erfinder der modernen Marktwirtschaft Adam Smith (*1723; †1790). Er schreibt:

Unter lebenswichtigen Gütern verstehe ich nicht nur solche, die unerlässlich zum Erhalt des Lebens sind, sondern auch Dinge, ohne die achtbaren Leuten, selbst aus der untersten Schicht, ein Auskommen nach den Gewohnheiten des Landes nicht zugemutet werden sollte. Ein Leinenhemd ist beispielsweise, genaugenommen, nicht unbedingt zum Leben notwendig. Griechen und Römer lebten, wie ich glaube, sehr bequem und behaglich, obwohl sie Leinen noch nicht kannten. Doch heutzutage würde sich weithin in Europa jeder achtbare Tagelöhner schämen, wenn er in der Öffentlichkeit ohne Leinenhemd erscheinen müßte. Denn eine solche Armut würde als schimpflich gelten [...]. Ebenso gehören heute in England Lederschuhe aus Lebensgewohnheit unbedingt zur notwendigen Ausstattung. Selbst die ärmste Person, ob Mann oder Frau, würde sich aus Selbstachtung scheuen, sich in der Öffentlichkeit ohne Schuhe zu zeigen“⁴².

Ich neige also zu der Vermutung, dass Gerechtigkeit nicht unbedingt Gleichheit fordert, also im Hinblick auf sozialstaatliche Umverteilungen *keinen egalitären* Charakter besitzt, dass aber *alle* Fragen der sozialen Gerechtigkeit (= *gesellschaftliche* oder *politische* Gerechtigkeitsfragen) *relationalen* Charakter aufweisen.

Soweit die Ordnung, nun das Durcheinander (oder mit den Worten von Jon Elster: das ‘messy [*unordentliche, verschmutzte*] business’) in der Gerechtigkeitstheorie. Denn: Der Hinweis auf die Relevanz von Relationen macht die Sache nun nicht gerade einfacher (einfacher sind die Lösungen des nonegalitären Gerechtigkeitsverständnisses). Denn mit den Relationen kommen die sehr unterschiedlichen lokalen Mischungsverhältnisse der diversen Interessen ins Spiel. Und damit landen wir wiederum beim Erfordernis einer ‘flexiblen Gerechtigkeit’.

⁴¹ So die treffende Formulierung bei *Krebs* (2000, S. 21).

⁴² *Smith* (1776 / 1978), S. 747.

F. Flexible Gerechtigkeit

Es mag sein, dass Gott aufgrund seines universalen Überblicks für jede Streitfrage eine eindeutige Lösung bieten kann. Wir sind aber nicht Gott, und so haben wir *die* Gerechtigkeit, die all unsere Probleme eindeutig lösen könnte, leider nicht in der Tasche. Daher müssen wir uns wohl oder übel mit *second-best*-Lösungen zufrieden geben. Und als Logo für die (m.E. komparativ beste) *second-best*-Lösung schlage ich vor: '*flexible* Gerechtigkeit' (ob der Begriff glücklich ist, weiß ich nicht; mir fällt jedenfalls nichts Besseres ein).

Ich vermute, dass *flexible Gerechtigkeit* gewissermaßen die aktuelle Variante des klassischen *suum cuique* darstellt: was jeweils 'das Seine' ist, stellt sich 'lokal' unterschiedlich dar, und darauf muss man flexibel reagieren.

Abschließend möchte ich zumindest das Erfordernis einer solchen Theorie der flexiblen Gerechtigkeit etwas erläutern.

I. Konzeptionelle Indizien für das Erfordernis einer Theorie der flexiblen Gerechtigkeit

Selbst wenn man die globalen Gerechtigkeitsprobleme außen vor lässt und sich auf nationale Fragen (wie etwa die Probleme der Organtransplantation oder der sozialpolitischen Flankierung des Arbeitsmarkts) konzentriert, kommt man nicht umhin festzustellen, dass sich schon hier kein singuläres Gerechtigkeitsprinzip oder -verfahren identifizieren lässt, das auf sämtliche Entscheidungsprobleme gleichermaßen passt⁴³. Wie man in puncto Organtransplantation schlussendlich konkret vorgeht dürfte herzlich wenig damit zu tun haben, was man in puncto sozialpolitischer Flankierung des Arbeitsmarkts am Ende als faire Lösung betrachtet.

Dass man sich einer größeren Gerechtigkeit nur sachlogisch und lokal differenziert, pluralitätsbewusst, kompromissbereit (gegebenenfalls unter Inkaufnahme von *tragic choices*), kurz: flexibel annähern kann, legt eine ganze Reihe konzeptioneller Indizien aus den einschlägigen Ethikdebatten der letzten Jahre nahe:

1. Konzeptionelles Indiz 1: Die *Spheres of Justice* (Michael Walzer)

Einer der ersten Gerechtigkeitstheoretiker, der in konzeptionell grundsätzlicher Weise von einer Pluralität diverser Verteilungsverfahren ausging, war der (kommunitaristische?) Moralphilosoph Michael Walzer⁴⁴. Er geht von unterschiedlichen *spheres of justice* aus, deren irreduzible Pluralität nicht durch ein einziges (philosophisch überhöhtes) Gerechtigkeitsprinzip aufgehoben werden könnten:

⁴³ So Schmidt (1992), S. 6f..

⁴⁴ Walzer (1983 / 1992).

„In einem klaren Gegensatz dazu steht die Basisannahme der meisten Philosophen, die über Gerechtigkeit nachgedacht haben, und zwar von Platon angefangen; für sie gibt es nur ein einziges philosophiefähiges bzw. philosophisch begründetes Verteilungssystem“⁴⁵. Nach Walzer aber gibt es „einfach keine einzige richtige Verteilungsregel oder einen konsistenten Satz von Verteilungsregeln, nach der man alle heute begehrten Güter verteilen könnte. Dies ist der Punkt meiner Meinungsverschiedenheit mit John Rawls und anderen Philosophen, deren ‘Gerechtigkeitsprinzipien’ in der Lage sein sollen zu bestimmen, wie alle wichtigen Güter verteilt werden sollen“⁴⁶.

Man müsse also von einer Pluralität unterschiedlicher Verteilungsregeln ausgehen, wobei Walzer der Meinung zu sein scheint, dass man dieser Verschiedenheit mit dem Verweis auf unterschiedliche gesellschaftliche Sphären (wie Politik, Wirtschaft, Bildung, Gesundheit usw.) Genüge getan habe:

So „möchte ich die allgemeine Vorstellung von einer Eigenständigkeit von Gerechtigkeitsregeln und von der Autonomie einzelner Verteilungssphären vertreten. Keine einzelne sachliche Verteilungsregel kann Allgemein-Zuständigkeit beanspruchen, aber dennoch gibt es eine universelle Verfahrensregel: Jedes Gut soll nach den Geltungskriterien seiner eigenen ‘Sphäre’ zugeteilt werden“⁴⁷.

2. Konzeptionelles Indiz 2: Local Justice (Jon Elster)

In konzeptioneller Fortführung des Ansatzes von Walzer⁴⁸ entwickelte norwegische Philosoph und Politikwissenschaftler Jon Elster (*1940) in den 90er Jahren sein Forschungsprogramm einer *Local Justice*⁴⁹.

Ausgangspunkt war schlicht die empirische Beobachtung, dass die Kriterien einer gerechten Verteilung knapper Güter (u.a. medizinische Güter und Dienstleistungen, Studienplätze, gesellschaftliche Positionen, Sozialwohnungen, Arbeitsplätze bzw. Entlassungen, Kindergärten, Staatsbürgerschaften) lokal (= sachlich, zeitlich, örtlich) stark variierten:

„In one sense of ‘local’ [...] the word refers to the fact that different institutional sectors use different substantive principles of allocation. [...] By enabling crossnational comparisons, these projects suggest a different sense of ‘local’: allocative principles and practices can differ across countries, as well as across arenas. [...]

⁴⁵ Walzer (1983 / 1992), S. 29.

⁴⁶ Walzer (1983 / 1992), S. 12.

⁴⁷ Walzer (1983 / 1992), S. 12.

⁴⁸ Schon bei Walzer (1983 / 1992), S. 442 findet sich die Vokabel „lokal“, etwa: „Jede konkrete Beschreibung von distributiver Gerechtigkeit ist ein Lokalkolorit“. Umgekehrt erklärt auch Elster (1992), p. 11: „The title of Michael Walzer’s *Spheres of Justice* is obviously a forerunner of the phrase ‘local justice’“.

⁴⁹ Elster (1990); Elster (1992). Hierzu etwa: Schmidt (1992); Elster (1995 / Ed.); Schmidt / Hartmann (1997); Bultmann (1999).

[A] third sense in which allocative decisions are ‘local’ has become clear. [...] [I]t turned out that local [*allocation*] centers [*z.B. Nierenverteilungszentren*] [...] apply their own variants of the general scheme⁵⁰.

Nun kann man aber nicht einfach sagen, dass man in einem lokalen Fall *der* Gerechtigkeit näher gekommen sei als in einem anderen lokalen Fall. Vielmehr handelt es sich um unterschiedliche Mischungen mehr oder weniger angemessener Gerechtigkeitskriterien, die alleamt eine bedauerliche Distanz zu idealen Gerechtigkeitsverhältnissen aufweisen:

„Probleme lokaler Gerechtigkeit werfen häufig schwierige Abwägungsfragen auf. Nicht selten erfordern sie ‘tragic choices’⁵¹, die keinerlei optimale Lösungen zulassen; zum einen, weil mehrere ‘gleich gute’ Entscheidungsoptionen zur Verfügung stehen, die allesamt mit guten Argumenten verteidigt werden können und deshalb eine begründete Auswahl erschweren, zum anderen aber auch deshalb, weil jede Wahl mit unbefriedigenden Konsequenzen bzw. Nebenfolgen verbunden ist⁵².

Insoweit Gerechtigkeitsentscheidungen lokalen Charakter aufweisen, werden die Dinge schwieriger:

„[L]ocal justice is above all a very messy [*unordentliches, verschmutztes*] business. To a large extent it is made up of compromises, exceptions, and idiosyncratic features⁵³.

3. Konzeptionelles Indiz 3: *The Law of Peoples* (John Rawls)

John Rawls (*1921; †2002) hat mit seinem ersten Hauptwerk zwar eine im Prinzip universal angelegte Gerechtigkeitstheorie vorgelegt, war sich aber bereits damals über die Anwendungsgrenzen seiner Konzeption völlig im Klaren. So erklärte bereits 1971:

„The situation where someone is considering how to allocate certain commodities [...] is not within the scope⁵⁴.

Gegen Ende seines so fruchtbaren Schaffens hat Rawls dann zur Überraschung vieler die Reichweite seines gerechtigkeitstheoretisch zentralen Differenzprinzip lokal (hier: national) begrenzt⁵⁵. Der sachliche Grund hierfür liegt in der Tatsache, dass Rawls konzeptionell weder von einer biologischen Menschheitsfamilie noch von kulturellen Wertegemeinschaften, sondern stets von der Figur einer Kooperationsgesellschaft ausgegangen ist, was sich innerhalb von Staatsgrenzen deutlich plausibler darstellen lässt als in globalem Maßstab (trotz Globalisierung).

⁵⁰ Elster (1992), p. 3.

⁵¹ Klassisch hierzu: Calabresi / Bobbit (1978).

⁵² Schmidt (1992), S. 6.

⁵³ Elster (1992), p. 15.

⁵⁴ Rawls (1971), p. 64.

⁵⁵ Rawls (1999 / 2002).

Überhaupt scheint sich Rawls der Grenzen, die seine allgemeine Begründungstheorie von Gerechtigkeit auf der Anwendungsebene aufweist, klar bewusst gewesen zu sein.

„Wir dürfen von einer philosophischen Konzeption nicht zuviel erwarten“⁵⁶.

4. Konzeptionelles Indiz 4: *Plural Affiliation (Amartya Sen)*

Pluralität und Lokalität der Gerechtigkeitsdimension werden schließlich auch von dem indischstämmigen Wirtschafts-Nobelpreisträger Amartya Sen (*1933) hervorgehoben, wobei Sen eine - wie ich finde - konzeptionell interessante Auseinandersetzung mit Rawls' Gerechtigkeitsphilosophie und seinem „Recht der Völker“ bietet⁵⁷.

Er unterscheidet zunächst als mögliche Konzeptionen globaler Gerechtigkeit einen Großen Universalismus (z.B. eine *original position* mit allen Menschen und dementsprechend ein globales *difference principle*) von einem Nationalen Partikularismus (also z.B. Rawls' eigenes *Recht der Völker*). Diesen beiden Möglichkeiten setzt er sein eigenes Gerechtigkeitskonzept der *plural affiliations* (der pluralen Zugehörigkeiten) entgegen:

„Der Ausgangspunkt dieses Ansatzes - ich werde ihn ‘plurale Zugehörigkeit’ nennen - kann in der Anerkennung der Tatsache bestehen, daß wir alle multiple Identitäten haben und daß jede dieser Identitäten Interessen und Forderungen mit sich bringt, die Interessen und Forderungen, die aus anderen Identitäten entstehen, wesentlich ergänzen oder mit ihnen ernsthaft in Konkurrenz stehen“⁵⁸.

Die moraltheoretische Relevanz dieser *plural affiliations* liegt darin, dass in jeder lokalen Situation eine unterschiedliche Mischung relevanter (berechtigter) Interessen vorliegt, die in der Konsequenz auch unterschiedliche = lokal gerechte Lösungen nahe legen. Wenn Menschen *plurale* Identitäten haben (z.B. ist jemand Deutsche, Frau, Ärztin und Christin), dann kann jede dieser Identitätsbestandteile in einer Rawls'schen *original position* durchgespielt werden. Diese Frau kann sich z.B. fragen, welchen Rechte und Pflichten sich aus ihrer Identität in einer weltweiten Gemeinschaft von Ärzten ergeben, oder welchen Rechte und Pflichten aus ihrer Identität in einer weltweiten Gemeinschaft von Christen Ärzten resultieren⁵⁹. Jedenfalls ist der Bezugspunkt für das Nachdenken über Gerechtigkeit (und nur darum geht es hier) nicht mehr nur die eigene Nation, sondern eben jene Vielfalt von *plural affiliations*. So besteht ein interessanter Punkt des pragmatisch orientierten Vorschlags Sens, dass er nicht den extremen Alternativen bei Rawls folgen muss, der einerseits eine grundsätzlich philosophisch orientierte Gerechtigkeits Theorie entwickelt hat, diese andererseits aber aus konzeptionellen Gründen dann nicht in weltweitem Maßstab anwenden kann. Sen dagegen lokalisiert (pluralisiert, flexibilisiert) Rawls' *Urzustand* gewissermaßen.

⁵⁶ Rawls (1993 / 1998), S. 495.

⁵⁷ Für hilfreiche Hinweise danke ich Jürgen Volkert.

⁵⁸ Sen (1999 / 2002), S. 472.

⁵⁹ Sen (1999 / 2002), S. 473.

„Das Mittel des Urzustands kann in weniger umfassenden, weniger einmaligen und weniger durchstrukturierten Formen genutzt werden, ohne einer kanonischen Formulierung von seiten des nationalen Partikularismus absoluten Vorrang einzuräumen“⁶⁰.

Kurz gesagt:

Sen „plädiert dafür, das Rawlssche Urzustandsverfahren *flexibel* zu handhaben“⁶¹.

Diese flexible Handhabung eröffnet mittlere, pragmatisch orientierte Lösungen von Gerechtigkeitsproblemen.

II. Probleme

Was tatsächlich wahr ist, ist eine Sache, ob einem diese Wahrheit gefällt oder nicht, eine andere. Ich bin einerseits der Überzeugung, dass wir keine einfachere Lösung unserer Gerechtigkeitsprobleme bekommen als die einer lokalen Flexibilisierung der Gerechtigkeit. Andererseits kann ich nicht sagen, dass mir diese Wahrheit (so sie denn eine ist) sonderlich gefällt. Sie weist nämlich eine ganze Reihe von problematischen Merkmalen auf, die gerade einen Theologen (mit der regulativen Idee eines Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit im Kopf) nicht gerade in Euphorie versetzen. Ich möchte abschließend drei dieser - zusammenhängenden - Probleme benennen:

1. *Widerstreit, normative Konflikte, tragic choices, Kompromiss*

Ich komme auf meine These 1 zurück, dass - vermutlich *unlösbar* - *Widerstreite* differenter Gerechtigkeitsvorstellungen - anders formuliert: echte normative Konflikte⁶² - zum Vorschein kommen, sobald man sich in das Gestrüpp von Anwendungsproblemen begibt. Dies scheint mir zunächst einmal eine schlichte Erfahrung zu sein: Warum streiten wir uns seit Jahrzehnten über die Abtreibung? Weil ein normativer Konflikt (Widerstreit) hinsichtlich der Frage besteht, wem man wie gerecht werden müsse (dem Embryo, der Frau). Worin liegt der Grund für die Differenzen bei der Ausgestaltung der Finanzierung unseres Gesundheitssystems? In einem normativen Konflikt (Widerstreit) hinsichtlich der Frage, woran wir die Institutionen unserer Gesellschaft ausrichten sollen (z.B. nach dem Gesichtspunkt einer risikoäquivalenten Leistungsgerechtigkeit oder einer Solidaritätsgerechtigkeit⁶³)? Ich vermute, dass

⁶⁰ Sen (1999 / 2002), S. 472f..

⁶¹ Horn / Scarano (2002), S. 354.

⁶² „Als ‚normativ‘ seien hier Konflikte bezeichnet, bei denen es nicht allein um konfligierende Interessen, sondern um ‚Grundsätzliches‘ geht“ (Kaufmann 1997, S. 156).

⁶³ Hierzu ein m.E. trotz aller Wahlkampfretorik aufschlussreiches Zitat von Joschka Fischer: „Ich bin freiwillig gesetzlich versichert. [...] Ich bin dort aus Überzeugung. [...] Ich möchte nicht, dass wir eine zweigeteilte

an der alten These Max Webers von einem (faktisch) unlöslichen Widerstreit von „letzten Wertmaßstäben“⁶⁴ - und es schon *deswegen* nicht *die* von vornherein klare ethische Lösung gesellschaftlicher oder sozialpolitischer Gerechtigkeitsprobleme geben könne⁶⁵ - mehr dran ist als Weber-Kritiker einzugestehen bereit sind.

Wir haben nämlich (nach wie vor) das normative Problem, dass wir die normativen Probleme nicht loswerden. Dabei schien die Problemlösung schon gefunden: Sowohl die in der Tradition der Aufklärung stehende Moralphilosophie (Immanuel Kant, Jürgen Habermas, John Rawls) als auch die moderne Institutionenökonomik (James Buchanan) oder -ethik (Karl Homann) kommen darin überein, dass in der Moderne die innovative Governance normativer Konflikte (klassisch: der Religionskriegen zu Beginn der Neuzeit) darin besteht, diese normativen Konflikte über die Inhalte des (weltanschaulich, moralisch, religiös) Guten gerade *nicht* durch eine normative Aufarbeitung (= Zuspitzung) des Konflikts zu lösen, sondern durch einen „Pragmatismus der in den Verfahrensregeln enthaltenen Vernunft“⁶⁶, also gewissermaßen durch eine „Höher-Legung“ auf eine formal konsensfähige Ebene. Das war und ist in der Tat eine außerordentlich intelligente und zweckmäßige Strategie, doch hat sie offenbar ihre Grenzen: Wir stehen immer noch vor einer Vielzahl normativer Konflikte⁶⁷. Ich nehme an, dass die Ursache für diese anhaltenden normativen Konflikte in unserer Gesellschaft letztlich in den Differenzen hinsichtlich der letzten Wertmaßstäbe liegt. Weber formuliert diesen normativen Widerstreit zum Teil recht drastisch:

„Es handelt sich nämlich zwischen den Werten letztlich überall und immer nicht nur um Alternativen, sondern um unüberbrückbar tödlichen Kampf, so wie zwischen ‘Gott’ und ‘Teufel’“⁶⁸.

Ich bin der Auffassung, dass die Ethik gut daran tun würde, auch *konzeptionell* mit solchen Wert-Widerstreiten zu rechnen. Denn zwei (beliebte) Auswege sind m.E. wissenschaftliche Sackgassen:

(1) Die erste Scheinlösung wäre die *kirchliche Dogmatisierung* des eigenen Wertstandpunkts:

Medizin bekommen. [...] Für mich ist die Solidarität und damit auch keine Kopfpauschale, sondern ein Festhalten daran, dass ich als Minister Maximalbetrag bezahle und mein Fahrer eben wesentlich weniger - wir sind dieselbe Altersgruppe -, das ist für mich mehr als nur ein Effizienzkriterium. Das ist für mich eine Grundsatzfrage unserer Gesellschaft: ob wir bei aller Individualität auch in Zukunft zusammenhalten wollen. Und dieses aufzukündigen, das ist der Kern dessen, was Herr Westerwelle vorgeschlagen hat“ (*Joschka Fischer* der Sendung ‘Berlin Mitte spezial, politische Talkshow mit Maybrit Illner: Der TV-Dreikampf mit Joschka Fischer, Guido Westerwelle und Oskar Lafontaine’, ZDF am 8. September 2005, 21.00 - 22.00 Uhr).

⁶⁴ Weber (1922 / 1988), S. 151.

⁶⁵ Vgl. das eingangs gebrachte Zitat (Weber 1922 / 1988, S. 506).

⁶⁶ Hunter (1997), S. 75. Beispielsweise hielten die „Baumeister der Aufklärung [...] die Säkularisierung der öffentlichen Sphäre durch die Privatisierung der Religion für eine innovative Lösung des Pluralismusproblems und des Konfliktes, der unvermeidlich durch den Pluralismus verschärft wurde“ (ebd., 29).

⁶⁷ Zum Teil, so muss man sagen, wird diese Lösung sogar als Teil des Problems betrachtet: Denn die reine Verfahrensorientierung erscheint vielen moralisch sensiblen Zeitgenossen *aufgrund* ihrer formalen Neutralität als nicht zustimmungsfähig (weil inhaltlich = moralisch defizitär).

⁶⁸ Weber (1922 / 1988), S. 508.

„Denn es gibt eben überhaupt keinen logisch haltbaren Standpunkt, von dem aus man ihn ablehnen könnte, außer dem einer durch *kirchliche* Dogmen eindeutig vorgeschriebenen Rangfolge der Werte“⁶⁹.

Eine kirchliche Dogmatisierung kann sich zwar die eigene Glaubensgewissheit stärken, vermag aber natürlich nicht der prinzipiellen Kontingenz aller Wahrheitshypothesen entgehen.

(2) Zum anderen mag eine

„gesteigerte[n] Sorgfalt bei der Offenlegung der obersten Wertmaßstäbe“⁷⁰

einen gewissen Informationswert haben, das bloß konfessorische Deklarieren des eigenen Wertstandpunkts trägt als solches aber nichts zur Wahrheitsfrage und zur argumentativen Abarbeitung normativer Konflikte bei.

Ich denke, es ist zweckmäßig, auf diese Problemlage in zweifacher Weise zu reagieren:

(1) Zum einen muss man m.E. - mit Hans Albert - Webers apodiktische Behauptung, Entscheidungen seien *grundsätzlich* rational nicht zugänglich⁷¹ und in der Konsequenz daher auch kritikimmun, zumindest prinzipiell bestreiten⁷². Man muss dann freilich bereits sein,

„ethische Aussagen und Systeme [*wie naturwissenschaftliche Tatsachenbehauptungen auch*] nicht als *Dogmen*⁷³, sondern als *Hypothesen* zu behandeln“⁷⁴.

(2) Und zum anderen eröffnet Max Weber selber einen zumindest *pragmatisch* orientierten Ausweg aus der Sackgasse eines bloß konfessorischen Bekennens widerstreitender letzter Werte. Denn nachdem er die Wertekollision mit dem tödlichen Kampf zwischen Gott und Teufel verglichen hat, fährt er bemerkenswerterweise fort:

„Zwischen diesen [*letzten Werten und Idealen*] gibt es keine Relativierungen und Kompromisse. Wohlgemerkt: dem *Sinn* nach nicht. Denn es gibt sie, wie jedermann im Leben erfährt, der Tatsache und folglich dem äußeren Schein nach, und zwar auf Schritt und Tritt. In fast jeder einzelnen wichtigen Stellungnahme realer

⁶⁹ Weber (1922 / 1988), S. 510.

⁷⁰ Weisser (1951), S. 14.

⁷¹ „Schon so einfache Fragen aber, wie die: inwieweit ein Zweck die unvermeidlichen Mittel heiligen solle, wie auch die andere: inwieweit die nicht gewollten Nebenerfolge in Kauf genommen werden sollen, wie vollends die dritte, wie Konflikte zwischen mehreren in concreto kollidierenden, gewollten oder gesollten Zwecken zu schlichten seien, sind ganz und gar Sache der Wahl oder des Kompromisses. Es gibt keinerlei (rationales oder empirisches) wissenschaftliches Verfahren irgendwelcher Art, welches hier eine Entscheidung geben könnte“ (Weber 1922 / 1988, S. 509).

⁷² Während Ingo Pies hier einen Unterschied zwischen privaten und sozialen Zielen (Werten, Idealen) macht und eine „Kritikimmunität zugestehen kann, [...] *sofern* sich diese Immunität nicht auf soziale [= *Gerechtigkeitsziele*], sondern lediglich auf individuelle, d.h. private Lebensführung betreffende Ziele [= *Ziele des Guten*] bezieht“ (Pies 1993, S. 18, A. 54), würde ich - vermutlich auch, weil ich Theologe bin - mit Albert (1968 / 1991, S. 86) die „Kritikimmunität sogenannter letzter Voraussetzungen“ grundsätzlich ablehnen.

⁷³ Der Begriff „Dogma“ meint *hier* die Schließung der Kritisierbarkeit. Theologisch gesehen sind die christlichen Dogmen keine Dogmen in diesem Sinn, denn Dogmen sind Wetten auf die Wahrheit von Hypothesen: Natürlich unterliegen auch die *Dogmen* der katholischen Kirche der Falsifizierungslogik; Dogmen *können* (prinzipiell) falsifiziert werden, sind falsifizierbar, sie sind aber Wetten, dass sie nicht falsifiziert *werden* (weder auf Erden noch beim Jüngsten Gericht).

⁷⁴ Albert (1968 / 1991), S. 90. Albert nennt u.a. die Möglichkeit, „zur kritischen Durchleuchtung gegebener Wertorientierungen nach relevanten Widersprüchen zu suchen“ (ebd., S. 91) oder die Suche nach „Inkongruenzen zwischen Kosmologie und Ethik“ (ebd., S. 92) (= „Kongruenz-Postulat“).

Menschen kreuzen und verschlingen sich ja die Wertsphären. Das Verflachende des ‘Alltags’ in diesem eigentlichsten Sinn des Wortes besteht ja gerade darin: daß der in ihm dahinlebende Mensch sich dieser teils psychologisch, teils pragmatisch bedingten Vermengung todföndlicher Werte nicht bewußt wird und vor allem: auch gar nicht bewußt werden *will*, daß er sich vielmehr der Wahl zwischen ‘Gott’ und ‘Teufel’ und der eigenen letzten Entscheidung darüber: welcher der kollidierenden Werte von dem Einen und welcher von dem Andern regiert werde, entzieht⁷⁵.

Es sind genau diese Relativierungen und Kompromisse, die es im Alltag nun doch gibt, die den Ausgangspunkt des Konzepts einer *flexiblen Gerechtigkeit* auf der *Anwendungsebene* bilden. Denn den grundsätzlichen Widerstreit der diversen Gerechtigkeitskonzeptionen löst auch eine Theorie der flexiblen Gerechtigkeit nicht auf (wegen dieses bestehenden Widerstreits sollte es sie ja überhaupt geben), aber vermutlich erleichtert sie das *handling* dieses Widerstreits - zumindest in der Weise, dass man nicht gerechtigkeits-theoretischen Illusionen hinterherläuft.

2. Das Beliebigkeitsproblem

Natürlich legt sich sogleich der Verdacht nahe, dass Flexibilität auf Beliebigkeit hinauslaufen könnte. Da jedoch weder eine sachlogisch vorgebbare Lösung noch irgendeine entscheidungstheoretische Metaregel in Sicht ist, dürfte diese Beliebigkeit gar nicht zu umgehen sein. Inhaltliche Beliebigkeit kann allein durch die Ernsthaftigkeit der Beteiligten und/oder die formale Qualität der Verfahrensregeln vermieden werden⁷⁶.

3. Der infinite Regress der Versuche einer lexikografischen Hierarchisierung oder gewichtenden Indizierung divergenter Gerechtigkeitskriterien

Zur Vermeidung einer (faktisch immer möglichen) Beliebigkeit bei der flexiblen Handhabung diverser Gerechtigkeitskriterien legt sich verschiedene verfahrenstechnische Möglichkeiten nahe, u.a. eine lexikografische Hierarchisierung oder eine gewichtende Indizierung:

- Das Modell einer *lexikografischen Hierarchisierung* (dem auch Rawls zuneigt) ordnet die diversen Gerechtigkeitskriterien in einer Rangordnung, die dann Schritt für Schritt von oben nach unten abzarbeiten ist: Erst wenn das höherrangige Gerechtigkeitskriterium entweder erfüllt ist oder aber keine eindeutige Lösung hergibt, geht man zum nächsten nachrangigen Kriterium weiter.

⁷⁵ Weber (1922 / 1988), S. 508.

⁷⁶ Geeignete Rahmenstrukturen für lokale Entscheidungsprozesse dürften entscheidend dafür sein, dass man aus lokalen Erfahrungen lernt so schrittweise bessere Entscheidungen zu ermöglichen werden.

- Ein die diversen Gerechtigkeitsdimensionen *gewichtendes Indexmodell* würde den einzelnen Kriterien unterschiedliche Gewichte zuteilen (quantifiziert etwa in Punktwerten) und dann - quasi utilitaristisch - diejenige der *tragic choices* präferieren, deren (Punkte)Summe vergleichsweise am höchsten ist.

Ich hege die Befürchtung, dass man den Ansinnen einer lexikografischen Hierarchisierung oder einer gewichtenden Indizierung der diversen Gerechtigkeitskategorien insgesamt deswegen nur geringe Aussichten auf Erfolg bescheinigen kann, weil sie schon rein sachlogisch auf das eben skizzierte Weber-Problem zurückfallen. So m.E. zu recht Volker H. Schmidt:

„Beide Modelle münden freilich sehr rasch in einem infiniten Regreß und/oder Begründungszirkel: Die Probleme der Gewichtung (nämlich der relativen Höherbewertung einzelner Faktoren) stellen sich erneut, ohne das *[sic!]* gefundene Lösungen anders als durch differierende Werturteile ausgewiesen werden könnten“⁷⁷.

Damit aber stünden wir erneut vor dem Problem des Widerstreits letzter Werte und Gerechtigkeitsvorstellungen. Mittels lexikografischer Hierarchisierung oder gewichtender Indizierung kann man ein Gerechtigkeitsproblem zwar vielleicht normativ *für sich* lösen, nicht aber einen *empirisch* bestehenden Gesellschaftskonflikt.

Schluss

Das Konzept einer flexiblen Gerechtigkeit versetzt vermutlich weder Ökonomen noch Ethiker in Euphorie, da es keine eindeutigen Problemlösungen bietet. Aber zumindest religiös kann man sich mit dem Gedanken trösten, dass ja bereits in der Bergpredigt von einem Suchen die Rede ist:

„³³ Sucht aber zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit“ (Mt 6,33).

Die vollkommene Gerechtigkeit werden wir von uns aus nicht finden, vielmehr müssen wir uns mit der Suche bescheiden. Das ist mühselig, aber wenigstens nicht langweilig.

Literatur

Albert, Hans (1968 / 1991): Traktat über kritische Vernunft, 5. Aufl., Tübingen.

Aufderheide, Detlef (2004): Governanceethik und der Ansatz der Regeltransparenz. Anknüpfungspunkte und Perspektiven, in: Wieland, Josef (Hrsg.): Governanceethik im Diskurs (Institutionelle und Evolutorische Ökonomik; Bd. 26), Marburg, S. 121 – 146.

Bultmann, Peter Friedrich (1999): Lokale Gerechtigkeit im Einbürgerungsrecht (Schriften zum Öffentlichen Recht; Bd. 792), Berlin.

Calabresi, Guido / Bobbit, Philip (1978): Tragic Choices, New York.

⁷⁷ Schmidt (1992), S. 8.

- Detting, Warnfried* (1998): *Wirtschaftskummerland? Wege aus der Globalisierungsfalle*, München.
- Elster, Jon* (1990): *Local Justice*, in: *Archives Européennes de Sociologie* 31 (1990), pp. 117 - 140.
- Elster, Jon* (1992): *Local Justice. How Institutions Allocate Scarce Goods and Necessary Burdens*, Cambridge.
- Elster, Jon* (1995 / Ed.): *Local Justice in America*, New York.
- Emunds, Bernhard* (2006): *Von den ethischen Fallstricken eines Plädoyers für den aktivierenden Sozialstaat*, in: Schramm, Michael et al. (Hg.): *Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder - ethische Grundlagenthemen*, Paderborn / München / Wien / Zürich, S. 160 - 164.
- Frankfurt, Harry* (1997 / 2000): *Gleichheit und Achtung*, in: Krebs, Angelika (Hrsg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*, Frankfurt (M.), S. 38 - 49.
- Hare, Richard M.* (1973): *Freiheit und Vernunft*, Düsseldorf.
- Hastedt, Heiner* (1994): *Gerechtigkeit*, in: Hastedt, Heiner / Martens, Ekkehard (Hrsg.): *Ethik. Ein Grundkurs*, Reinbek, S. 198 - 214.
- Homann, Karl* (1992): *Wirtschaft - Gewinnerorientierung und soziale Gerechtigkeit*, in: Gründel, Johannes (Hrsg.): *Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral. II: Schöpfung - Wirtschaft - Gesellschaft - Kultur*, Düsseldorf, S. 95 - 116.
- Homann, Karl / Pies, Ingo* (1991): *Der neue Institutionalismus und das Problem der Gerechtigkeit*, in: *Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie* 10, S. 79 - 100.
- Horn, Christoph / Scarano, Nico* (2002 / Hrsg.): *Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Frankfurt (M.).
- Hunter, James Davison* (1997): *Der amerikanische Kulturkrieg*, in: Berger, Peter L. (Hrsg.): *Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften. Ein Bericht der Bertelsmann-Stiftung an den Club of Rome*, Gütersloh, S. 29 - 84.
- Kant, Immanuel* (1785 / 1794): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.): *Immanuel Kant. Werkausgabe VII*, Frankfurt (M.), S. 7 - 102.
- Kaufmann, Franz-Xaver* (1997): *Normative Konflikte in Deutschland: Basiskonsens, Wertewandel und soziale Bewegungen*, in: Berger, Peter L. (Hrsg.): *Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften. Ein Bericht der Bertelsmann-Stiftung an den Club of Rome*, Gütersloh, S. 155 - 197.
- Kersting, Wolfgang* (1997): *Gerechtigkeit und Medizin*, in: ders.: *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend*, Frankfurt (M.), S. 170 - 212.
- Kersting, Wolfgang* (2000): *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Stuttgart / Weimar.
- Kliemt, Harmut* (1993): *Reziprozität und Versicherungssouveränität als Leitvorstellungen einer Neuordnung des Gesundheitswesens*, in: Oberender, Peter (Hrsg.): *Institutionelle Erneuerung des Gesundheitswesens in Deutschland*, Baden-Baden, S. 9 - 31.
- Krebs, Angelika* (2000): *Einleitung: Die neue Egalitarismuskritik im Überblick*, in: Krebs, Angelika (Hrsg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*, Frankfurt (M.), S. 7 - 37.
- Krebs, Angelika* (2003): *Warum Gerechtigkeit nicht als Gleichheit zu begreifen ist*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (2), S. 235 - 253.
- Löffler, Winfried* (2001): *Soziale Gerechtigkeit. Wurzeln und Gegenwart eines Konzepts in der Christlichen Soziallehre*, in: Koller, Peter (Hrsg.): *Gerechtigkeit im politischen Diskurs der Gegenwart*, Wien, S. 65 - 88.
- Pies, Ingo* (1993): *Normative Institutionenökonomik. Zur Rationalisierung des politischen Liberalismus*, Tübingen.
- Prüller-Jagenteufel, Gunter M.* (1999): *'Socialwohl' und 'Socialgerechtigkeit'. Zum Einfluß von Luigi Taparelli 'Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts' auf die katholische Sozialverkündigung*, in: Haering, S. / Kandler, J. / Sagmeister, R. (Hgg.): *Gnade und Recht. Beiträge aus Ethik, Moraltheologie und Kirchenrecht (Festschrift G. Holotik)*, Frankfurt u.a., S. 115 - 128.
- Rawls, John* (1971 / 1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt (M.).
- Rawls, John* (1992): *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978 - 1989* (hrsg. v. Wilfried Hinsch), Frankfurt (M.).
- Rawls, John* (1993 / 1998): *Politischer Liberalismus*, Frankfurt (M.).
- Rawls, John* (1999 / 2002): *Das Recht der Völker. Enthält: 'Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft' (Ideen & Argumente)*, Berlin / New York.
- Schmidt, Volker / Hartmann, Brigitte* (1997): *Lokale Gerechtigkeit in Deutschland. Studien zur Verteilung von Bildungs-, Arbeits- und Gesundheitsgütern*, Opladen.

- Schmidt, Volker H.* (1992): Lokale Gerechtigkeit. Perspektiven soziologischer Gerechtigkeitsanalyse, in: Zeitschrift für Soziologie 21, S. 3 - 15.
- Sen, Amartya* (1999 / 2002): Globale Gerechtigkeit. Jenseits internationaler Gleichberechtigung, in: Horn, Christoph / Scarano, Nico (Hrsg.): Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt (M.), S. 466 - 476.
- Sinn, Hans-Werner / Holzner, Christian / Meister, Wolfgang / Ochel, Wolfgang / Werding, Martin* (2002): Aktivierende Sozialhilfe. Ein Weg zu mehr Beschäftigung und Wachstum, in: ifo Schnelldienst Jg. 55 (September 2002), S. 3 - 51.
- Smith, Adam* (1776 / 1978): Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen (hrsg. v. H. C. Recktenwald), München.
- Taparelli, Aloys* (1845): Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts (aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Fridolin Schöttl und Dr. Karl Rinecker), Regensburg.
- Taparelli, Luigi* (1840 - 1843): Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto, Palermo.
- Walzer, Michael* (1983 / 1992): Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit (Theorie und Gesellschaft 23), Frankfurt (M.) / New York.
- Weber, Max* (1922 / 1988): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (hrsg. v. Johannes Winckelmann), 7. Aufl., Tübingen.
- Weisser, Gerhard* (1951): Politik als System aus normativen Urteilen, Göttingen.
- Wieland, Josef* (1999): Die Ethik der Governance (Institutionelle und Evolutorische Ökonomik, Bd. 9), Marburg.
- Wieland, Josef* (2001): Eine Theorie der Governanceethik, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik 2, S. 8 - 33.