

Gerechtigkeit im Verhältnis zu Recht und Moral – Von den Anfängen bis zur Gegenwart

1. Platon	1
2. Aristoteles	3
3. Das Zeitalter der Individualisierung	4
4. Die Gegenwart	7
Literatur.....	9

1. Platon

Platon zog bei der Erkundung dessen, was Gerechtigkeit ist, eine Parallele zwischen dem Gemeinwesen und dem einzelnen Menschen und sagte, es sei für die Klärung einfacher, dasselbe in großen Buchstaben zu lesen und „nachdem wir diese zuerst gelesen, dann erst die kleineren zu betrachten, ob sie wirklich dieselben sind“ (Politeia 368d). Das bedeutete folgendes: Platon erkannte am Gemeinwesen, wie es sich dann auch beim Menschen verhalten sollte. Wenn die Tugenden sowohl im Gemeinwesen als auch beim einzelnen Menschen miteinander harmonierten, sprach Platon von einer gerechten Gesellschaft oder einem gerechten Menschen. Gerechtigkeit bezeichnete er deshalb als die vierte Tugend neben den drei anderen, Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit. Diese wurden von ihm den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen zugeordnet, sodass dem Lehrstand die Tugend der Weisheit zukam, dem Wehrstand die Tapferkeit und dem Nährstand, darin vereinigten sich Bauern und Handwerker, die Tugend der Besonnenheit. Die Stände sollten sich nicht wechselseitig ihren Platz in der Gesellschaft streitig machen, also nicht in Konkurrenz zueinander treten, was dem Gemeinwesen auf Dauer bis hin zu seinem möglichen Untergang abträglich sein würde. Das Gemeinwesen habe nur Bestand, wenn die Stände und somit die Tugenden miteinander harmonierten. Ist das der Fall, sprach Platon von einem gerechten Gemeinwesen. Analog verhielt es sich seiner Ansicht nach mit dem Menschen. Den Organen wurden von ihm Tugenden zugeordnet: Dem Kopf die Weisheit, dem Herzen die Tapferkeit und dem Bauch die Besonnenheit. Die Organe müssten die ihnen zukommenden Aufgabe erfüllen. Die Tugenden sollten harmonisch zusammenwirken,

dann handle es sich um einen gerechten Menschen. Schematisiert sieht das Gesagte so aus:

Gemeinwesen	Mensch	Tugenden
1. Lehrstand	1. Kopf	1. Weisheit
2. Wehrstand	2. Herz	2. Tapferkeit
3. Nährstand	3. Bauch	3. Besonnenheit

Wir können hier sehr schön den öffentlichen und den individuellen Bereich in Parallelität sehen. Im Gegensatz zu dem im 15. Jahrhundert einsetzenden Individualisierungsprozess, auf den ich zurückkommen werde, muss man für die Polis noch festhalten, dass keiner seinen Stand und damit seinen Beruf wechseln konnte. Wer einem Stand, beispielsweise dem Nährstand angehörte, konnte nicht in den Lehrstand wechseln oder umgekehrt. Heute ist es uns Menschen möglich, den Beruf und auch den Ort seiner Ausübung mehrfach zu wechseln.

Was bedeutete das nun für das Recht bei Platon? In seiner Schrift *Nomoi* heißt es, dass die Tugenden Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit die Grundlagen der Gesetze sein müssen, ganz gleich, ob der Gesetzgeber von Zeus bestellt ist, womit der naturrechtliche Gesetzgeber gemeint ist, oder jeder andere Gesetzgeber, also auch der staatliche. Ganz gleich also, welcher Gesetzgeber angesprochen wird, er solle jedenfalls sein Augenmerk auf nichts anderes als auf die höchste Tugend: auf die vollendete Gerechtigkeit richten (vgl. 630a-d). Platon hielt daher die Gerechtigkeit für die Basis des Rechts, gleich welcher Art, ob nun Naturrecht oder gesetztes Recht. Er ging damit von der Identität von Gerechtigkeit bzw. Moral oder Tugend und Recht aus.

2. Aristoteles

Gehen wir einen Schritt weiter. Aristoteles trennte im Gegensatz zu Platon die Betrachtung der Gesellschaft und die des einzelnen Menschen strikt voneinander; eine Sichtweise, die unserer heutigen entspricht. Im Gemeinwesen erkannte Aristoteles zwei Formen und drei Arten von Gerechtigkeit und nannte sie partikulare Gerechtigkeiten:

- Er führte zunächst die distributive oder verteilende Gerechtigkeit an. Von ihr kannte er zwei Arten: „Eine Art [ist] die, die sich bezieht auf die Zuerteilung von Ehre oder Geld oder anderen Gütern, die unter die Staatsangehörigen zur Verteilung gelangen können – denn hier kann der eine ungleich viel und gleich viel erhalten wie der andere –; eine andere ist die, die den Verkehr der einzelnen untereinander regelt“ (11301b 30 ff.). Man könnte die erste Art auch Leistungsgerechtigkeit nennen, denn dabei kam es Aristoteles auf die Angemessenheit der Verteilung an. Jeder sollte das seinen Verdiensten um das Gemeinwesen Entsprechende bekommen (vgl. Gärtner 2012, 30). Als zweite Art der distributiven Gerechtigkeit wird der Äquivalententausch genannt.
- Aristoteles kannte weiterhin die kommutative oder ausgleichende Gerechtigkeit, die den Benachteiligten einen Ausgleich zubilligt, so dass sie gleichgestellt würden (vgl. 1131b 25). Wenn jemand bei einem Gesetzesverstoß einen Schaden erlitten hat, sollte der Richter dieses Unrecht ausgleichen (vgl. 1132a 6). „Der Richter stellt [somit] die Gleichheit [wieder] her“ (1132a 25).
- Die Basis beider Gerechtigkeitsformen ist der Gedanke, dass im Gemeinwesen alle Menschen gleich behandelt werden sollten, denn Ungleichbehandlung wurde als Kränkung und Erniedrigung empfunden und sei somit eine Verletzung der Würde. Aristoteles war darum der Auffassung, dass gerecht derjenige sei, der ein „Freund der Gleichheit“ ist (vgl. 1129a 35). Die Gleichheit ist die zentrale Eigenschaft der allgemeinen Gerechtigkeit und damit selbstverständlich auch der drei hier genannten Arten der partikularen Gerechtigkeiten, der distributiven, der des Äquivalententauschs und der kommutativen oder ausgleichenden Gerechtigkeit.

Nun noch zur Beantwortung der Frage, in welchem Verhältnis Recht und Gerechtigkeit bei Aristoteles standen: Sie standen in Wechselwirkung. Auf der einen Seite sei das Recht nur dann gerecht, wenn alle gleich behandelt würden. Auf der anderen Seite sei nur derjenige gerecht, der das Recht achtete: „Da uns der Gesetzesübertreter als ungerecht und der Beobachter des Gesetzes als gerecht galt, so ist offenbar alles Gesetzliche in einem bestimmten Sinne gerecht und Recht“ (1129b 12 f.).

Nun sind Theorien immer Reaktionen auf soziale Veränderungen, denn die Eule der Minerva beginnt ihren Flug erst bei einbrechender Dunkelheit. Darum war die wohl einschneidendste soziale Veränderung in der Neuzeit, der einsetzende Individualisierungsprozess, für die weitere Entwicklung des Gerechtigkeitsbegriffs von großer Bedeutung.

3. Das Zeitalter der Individualisierung

Das entscheidende Datum für den zu jener Zeit einsetzenden Individualisierungsprozess war die Erfindung des Buchdrucks im Jahre 1440. Erst ab diesem Zeitpunkt war der Autor eines Buches unzweifelhaft zu identifizieren. Bis dahin war ein Buch oft ein Gemeinschaftswerk und musste es sein, weil durch das handschriftliche Kopieren der Bücher in Klöstern mancher Kopist das hinzusetzte oder wegließ, was ihm sinnvoll oder überflüssig erschien. Das machte es schwer, den ursprünglichen Autor zu bestimmen. Ein bemerkenswertes Dokument, das den beginnenden Individualisierungsprozess in zweierlei Hinsicht gut belegt, ist die *Nachfolge Christi* („De imitatione Christi“) des Thomas von Kempfen (1380-1471). Der erste Beleg dafür, dass die *Nachfolge Christi* ein augenfälliges Dokument für den einsetzenden Individualisierungsprozess ist, ist ein äußerer, der durch den Zeitpunkt der Publikation dieses Buches gegeben ist: Die heute vorliegende Fassung wurde von Thomas von Kempfen 1441, also ein Jahr nach der Erfindung des Buchdrucks, vollendet. Doch bis dahin gab es schon mehrere handschriftlich kopierte Fassungen. „Schon um 1500 waren die Gelehrten [aus den genannten Gründen] darüber uneins, wer das Werk verfasst habe“ (Kranz 2012, 23). Der zweite Beleg für den beginnenden

Individualisierungsprozess ist der Inhalt des Buches: Es widmet sich dem Individuum, spricht den Leser in der zweiten Person Singular an und steht damit im Kontrast „zu dem in den mittelalterlichen Jahrhunderten überstark betonten Gemeinschaftsgedanken“ (Kranz 2012, 31). Thomas von Kempen nahm den Individualismus „bereits im Ansatz vorweg“ (Kranz 2012, 31).

Weitere Indizien für den einsetzenden Individualisierungsprozess sind die ersten Selbstporträts nördlich der Alpen. Sie entstanden ebenfalls im 15. Jahrhundert, namentlich das erste aus einer Reihe weiterer von Albrecht Dürer aus dem Jahre 1484. Bis dahin war nicht immer klar, welcher Künstler ein Werk geschaffen hatte, da in den Werkstätten meist im Kollektiv gearbeitet wurde. So bekommt man bei einer Führung im Naumburger Dom zu den berühmten Stifterfiguren aus dem 13. Jahrhundert, wie der Uta, zu hören, dass sie aus der Werkstatt der Meister von Reims stammten, die den Höhepunkt ihres Schaffens im Mainzer Dom hatten und auch Schöpfer der Stifterfiguren im Naumburger Dom seien.

Die Religion reagierte ebenfalls: Durch die Reformation gewann das christliche Individuum Vorrang vor der Gemeinde. Die katholische Gemeinschaftsreligion war bei dieser sozialen Entwicklung nicht mehr unbedingt zeitgemäß. Darum war die Reformation eine soziale Notwendigkeit, sodass man sagen kann: Wenn es Luther nicht gewesen wäre, hätte es ein anderer machen müssen. Die Subjektivierung durch den Protestantismus nennt Herbert Schnädelbach „Aufklärung im inneren Bereich der Religion“ (Schnädelbach 2006, 336). Auf den Kontrast zur katholischen Gemeinschaftsreligion ging bereits Ludwig Feuerbach 1830 in seinen *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* ein, wenn er feststellte: Im Protestantismus trat die Person in den Mittelpunkt, wohingegen die katholische Kirche das gemeinschaftliche Sein war, in der der Mensch noch nicht auf sich gestellt war, sondern in der Gemeinschaft der Gläubigen stand und dort höchsten Genuss fand (vgl. Feuerbach 1960, 4 ff.).

Für andere übrigens, wie für den Trierer Soziologen Alois Hahn, setzte der Individualisierungsprozess früher ein, und zwar mit der Einführung der Ohrenbeichte durch das vierte Laterankonzil von 1215 (vgl. Hahn 2000, 201 f.). Die Ohrenbeichte

ist das individuelle Schuldbekenntnis vor Gott. Vor diesem Datum wäre die Einführung der Ohrenbeichte daran gescheitert, dass die Zeit dafür noch nicht reif war, denn bis dahin bekannte die Gemeinde als ganze ihre Schuld vor Gott. Nun sind 200 Jahre Differenz in der Einschätzung für den Beginn der Individualisierung nicht verwunderlich, denn sie ist ein stetiger, über die Jahrhunderte andauernder Prozess.

Was unterscheidet nun nach dem Einsetzen des Individualisierungsprozesses das Gemeinwesen von jenem zur Zeit Platons und Aristoteles'? Wenn die Menschen Individuen werden, lösen sie sich von den sicheren Handlungsregeln und -orientierungen, die sie durch ihre Standeszugehörigkeit hatten. Der Stand, der Clan, die Familientradition und die religiöse Gemeinschaft, so wie sie noch in der Antike und im Mittelalter Bestand hatten, verpflichteten die Menschen zur Orientierung an den inneren Regeln der jeweiligen Gemeinschaften, z.B. denen des Adels. Im 11. Gesang der *Ilias*, Vers 401 ff. scheint Odysseus aus unserer heutigen Sicht vor die Wahl gestellt zu sein, im Kampfe standzuhalten oder zu fliehen. Doch als Angehöriger des adligen Standes hatte er überhaupt keine Wahl, sondern konnte nur standhalten (vgl. Müller 1977, 263). Jemand, der sich seinerzeit außerhalb der Gemeinschaft stellte und sich als Individuum gerierte, wurde *idiótes* (Einzelner) genannt – das also, was wir heute einen Idioten nennen. „Ein Leben als Einzelner (*idiótes*) war praktisch kaum möglich, schwierig und unvorteilhaft“ (Luhmann 2000, 8). Das galt auch noch für die mittelalterlichen christlichen Gemeinschaften und Familien.

Doch davon lösten sich die Menschen und schafften neue, größere Gemeinschaften, die Gesellschaft und den Staat. Das Gemeinwesen war bis dahin eine von Gott gegebene und eingerichtete Ordnung. Doch als die Religion zu dieser Zeit allmählich ihre gesellschaftlich integrierende Kraft verlor, mussten die Menschen die Legitimität der Staatsordnung begründen, die nicht mehr auf Gott zurückgeführt wurde, sondern auf die Bürger. Nahe liegend war es, so wie Thomas Hobbes, an eine Vertragstheorie zu denken: Von Natur aus freie Bürger schließen sich zusammen und festigen diesen Zusammenschluss auf der Basis eines freiwillig geschlossenen Vertrags. Als die Menschen in der Renaissance begannen, sich selbst als autonom zu betrachten, waren die feudalen und absolutistischen Zustände nicht länger haltbar: Die Bürger

konstituierten den Staat selbst. Eine Orientierung für diesen neuen Weg musste gefunden werden. Da man unsicher war, ob man die richtige Ordnung gefunden hatte, konnte man die Natur befragen und als Orientierung auf sie zurückgreifen. Große naturrechtliche Ideen, vor allem die Ideen der Gerechtigkeit, der Gleichberechtigung, der Freiheit und des Eigentums, konnten sich ihren Weg in die Kodifizierungen bahnen, wie beispielsweise in das preußische Landrecht von 1794. Die Menschen konstituierten ihr Recht jedoch selbst, orientiert an der Idee der Gerechtigkeit. Alle Menschen sollten vor dem Gesetz gleich sein.

4. Die Gegenwart

Aristoteles betonte noch, dass für ihn jegliche Tugend in der Gerechtigkeit enthalten sei (vgl. 1129b 29). Bei ihm also nahm die Gerechtigkeit innerhalb seiner Moralphilosophie noch eine prominente Stelle ein und es gab eine direkte Verknüpfung von Moral, das ist bei Aristoteles die Tugendethik¹, und Gerechtigkeit. „Sie gilt als die vollkommenste Tugend, weil sie die Anwendung der vollkommensten Tugend ist“ (1129b 30). Aristoteles resümierte: Gerechtigkeit und Moral „sind dasselbe, ihr Begriff aber ist nicht derselbe, sondern insofern es sich um die Beziehung auf andere handelt, redet man von Gerechtigkeit, insofern es sich aber um einen Habitus handelt, der sich in den Akten der Gerechtigkeit auswirkt, redet man von Tugend schlechthin“ (1130a 12 f.). Während Platon noch eine Parallelität oder gar Identität zwischen einem gerechten Menschen und einer gerechten Gesellschaft annahm, machte Aristoteles einen deutlichen Unterschied zwischen einem gerechten Menschen, das ist für ihn ein tugendhafter Mensch, und einer gerechten Gesellschaft oder Institution. Damit war er Vorreiter der heutigen Sicht auf die Gerechtigkeit.

Heute ist vornehmlich die letztgenannte Form, also die auf Institutionen bezogene, gemeint, wenn von Gerechtigkeit die Rede ist. Die Institutionengerechtigkeit ist ein Begriff, der sich später in der Philosophie etabliert hat (vgl. Rawls 1975, 19). Auch John Rawls, der mit seiner *Theory of Justice* die wohl bedeutendste

¹ Die Benennung der Aristotelischen Ethik als Tugendethik ist verhältnismäßig neu. Vgl. dazu Horster 2012, 51 ff.

Gerechtigkeitstheorie der Gegenwart vorgelegt hat, widmete sich ohne Umschweife direkt der Gerechtigkeit im Gemeinwesen.

Man wird die Gerechtigkeit heute als ein Ideal ansehen müssen, das – um einen Gedanken von Jürgen Habermas aufzugreifen (vgl. Habermas 1989, 132 f.) –, wie alle Aufklärungsideale, regulativ und konstitutiv zugleich sind. Ideale strukturieren unsere Wirklichkeit. Nehmen wir die Institution des Gerichtsprozesses. Der Prozess kommt überhaupt nur zustande, weil ihm die Idee der Gerechtigkeit zugrunde liegt und die Parteien, die einen solchen Prozess anstreben, davon überzeugt sind, dass durch ihn Gerechtigkeit hergestellt wird, denn sonst würde niemand den Weg zum Gericht antreten. Die Gerechtigkeit ist demnach konstitutiv für das Zustandekommen und die Durchführung des Prozesses. Zugleich aber ist die Gerechtigkeit regulativ, weil man sich an der Idealvorstellung von Gerechtigkeit orientiert und versucht, sie in jedem Prozess erneut und zwar noch besser als vorher zu realisieren.

Seit Kant sind Moral und Gerechtigkeit nicht mehr so gleichzusetzen wie noch bei den antiken Philosophen (vgl. Horn/Scarano 2002, 164). Gerechtigkeit bezieht sich heute auf Institutionen, wie auf den eben angeführten Gerichtsprozess, Moral hingegen auf individuelles menschliches Handeln. Der Individualisierungsprozess ist verbunden mit der Loslösung von Gemeinschaftsregeln und der Hinwendung zu moralischen Normen, die dem Individuum als Orientierung in der Interaktion dienen sollen. Man kann feststellen, ob ein Mensch sich in seinem Handeln an moralischen Normen orientiert. Moralische Regeln sollen eingedenk dessen, dass Menschen verletzlich sind, diejenigen schützen, die vom Handeln anderer betroffen sind. Man spricht hingegen nicht von moralischen oder unmoralischen Institutionen, sondern von gerechten oder ungerechten. Bezogen auf Institutionen spricht man von einem gerechten Urteil, Gericht oder Prozess. Man spricht zwar auch von einem gerechten oder ungerechten Richter. In dem Fall aber ist die Institution des Richters gemeint.

Festzuhalten bleibt, dass wir heute Gerechtigkeit im Sinne von Habermas als konstitutiv und regulativ zugleich ansehen müssen. Gerechtigkeit ist für uns heute eine

so selbstverständliche konstitutive Idee geworden, dass sie unserem Zusammenleben zugrunde liegt und es formt.

Literatur

- Aristoteles: Nikomachische Ethik (330 v. Chr.), auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes, herausgegeben von Günther Bien, Hamburg 1972. Aus dieser Ausgabe wird hier zitiert.
- Feuerbach, Ludwig: Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, in: ders., Sämtliche Werke, neu herausgegeben von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl, zweite, unveränderte Auflage (1903-1911), 1. Band, Stuttgart-Bad Cannstatt 1960
- Gärtner, Wolfgang: Philosophische Impulse: Recht und Gerechtigkeit von Aristoteles bis Habermas. Eine Einführung in die Ethik der Gerechtigkeit, Berlin 2012
- Habermas, Jürgen: Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII. Frankfurt/Main 1989
- Hahn, Alois: Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozess, in: ders., Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kultursoziologie, Frankfurt/M. 2000, S. 197-236.
- Horn, Christoph/Scarano, Nico (Hg.): Philosophie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 2002
- Horster, Detlef (Hg.): Texte zur Ethik, Stuttgart 2012
- Kranz, Gisbert: Thomas von Kempen. Der stille Reformator vom Niederrhein. Ergänzt und neu herausgegeben von Peter Weinmann, Kvelaer 2012
- Luhmann, Niklas: Die Politik der Gesellschaft, Frankfurt/M. 2000
- Müller, Rudolf Wolfgang: Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike, Frankfurt/M. 1977
- Platons sämtliche Werke, in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, herausgegeben von Walter F. Otto, Ernesto Grassi und Gert Plamböck, Rowohlt Verlag, Hamburg 1957 ff. Aus dieser Ausgabe wird hier zitiert.
- Rawls, John: A Theory of Justice, Cambridge/Mass. 1971, deutsch: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1975
- Schnädelbach, Herbert: Aufklärung und Religionskritik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 54. Jg. (Nr. 3/2006), S. 331-345.