

Thesen, Themen und Materialien zur elften Vorlesungseinheit vom 09.01.2003

Zur Geschichte eines Diskursfeldes: Gerechtigkeit

[Nachlese von Albert Kraler
--> Impressum]

Inhalt:

1 Ein Exkurs zum Einstieg

1.1 Moderne (Normative) Politische Theorie

1.2 Ideengeschichtliche Zugänge zu Gerechtigkeit

1.3 Ideologiekritische Ansätze

2 Historische Gerechtigkeitsdiskurse

2.1 Exkursorische Vorbemerkung und Literaturtipps

2.2 Antike

2.3 Christliches Mittelalter

3 Begriffe der Vorlesung

up

1 Ein Exkurs zum Einstieg

In der zehnten Einheit ist bereits einiges über die Vielfalt von Gerechtigkeitsdiskursen gesagt worden. „Gerechtigkeit“ ist einmal Gegenstand eines wohletablierten Diskurses innerhalb der politischen Philosophie und der normativen Ethik; Gerechtigkeit taucht bisweilen in rechtsphilosophischen Diskursen auf, vor allem wenn es um das Verhältnis bzw. meist den Gegensatz von (gesetztem) Recht und Moral geht. Gerechtigkeit ist auch ein Begriff, der nicht nur im Kontrast zum Rechtssystem gebraucht wird, sondern auch als sein Synonym. Nicht zuletzt taucht der Begriff auch durchaus in Alltagsdiskursen auf.

Wie die individuellen Gerechtigkeitsbegriffe, so sind auch die Kontexte, in denen diese vorkommen, durchaus verschieden. Ein Spiegel dieser empirischen Vielfalt an Begriffen und möglichen Kontexten ist die Vielfalt an theoretischen Zugängen zu Gerechtigkeit. Welcher Zugang gewählt wird, hängt nicht zuletzt von der eigenen theoretischen Position und, wohl am stärksten aber, vom konkreten Erkenntnisinteresse ab, also davon, welche Forschungsfragen im Konkreten zu beantworten sind.

up

1.1 Moderne (Normative) Politische Theorie

- Geht es beispielsweise darum (wie dies etwa das Anliegen John Rawls war), gesellschaftliche Umverteilung oder noch konkreter, den modernen Wohlfahrtsstaat unter der Perspektive von Gerechtigkeit zu begründen und somit über nutzentheoretische (utilitaristische) Erklärungen hinauszugehen, versuch(t)en zeitgenössische PhilosophInnen meist, abstrakte Prinzipien zu formulieren, die auch

intuitiv von einer Vielzahl von Menschen als „gerecht“ akzeptiert werden könn(t)en und von denen abgeleitet dann mehr oder weniger konkrete politische Programme als geboten erscheinen mögen

- *Utilitaristen* dagegen würden in der Regel versuchen, den Wohlfahrtsstaat als letztlich *nützlich* für alle zu begründen und müssten dazu meist andere als die eigentlichen wohlfahrtsstaatlichen Leistungen anführen – wie etwa Verringerung von politischen Konflikten, Sicherheit, weniger Kriminalität etc. durch Verfügungsstellen von Sozialleistungen, um den Wohlfahrtsstaat auch für Privilegierte schmackhaft zu machen. „Fairness“, „gerechtes“/ „solidarisches“ Handeln lässt sich letztlich sehr schlecht unter der Perspektive von Nutzenmaximierung, geschweige denn von individueller Nutzenmaximierung begründen (Die Auseinandersetzung zwischen Utilitarismus und egalitärem Liberalismus „tobte“ bis in die Achtziger Jahre und wurde dann in der politischen Philosophie von der Kommunitarismusdebatte überlagert. In manchen Zweigen der Ethik (zum Beispiel der Gentechnik- oder der Euthanasiedebatte blieb der Utilitarismus als philosophische Richtung weiterhin bedeutend.
- *Kommunitaristen* wiederum würden den Wohlfahrtsstaat wohl weniger über abstrakte Regeln als über die grundsätzliche Solidarität, die konkrete Gemeinschaften miteinander verbindet, zu begründen suchen. Gleichzeitig ist dieser Zugang möglicherweise weniger geeignet, die Form „dichter“ Sozialstaatlichkeit, wie sie etwa in den nordischen Ländern und in weniger starker Form, in Deutschland oder Österreich vorherrscht und die über die Subsistenzsicherung in Notlagen hinausgeht (Arbeitslosengeld steht z.B. jedem zu, der unselbständig erwerbstätig ist, gleichgültig wie reich er oder sie ist), zu begründen, als ein viel spezifischer auf bestimmte soziale *Notlagen* (Unterstandslosigkeit, soziale Verwahrlosung, lange Arbeitslosigkeit etc.) zielendes *Fürsorgesystem*.
- Die Gerechtigkeitsdebatten innerhalb der modernen politischen Philosophie/Ethik zeichnet insgesamt aus, dass sie auf *abstrakte Regeln* aus sind, selbst wenn durchaus Bezug auf konkrete Problematiken genommen wird. Ein zweites, damit zusammenhängendes Merkmal ist, dass es darum geht, möglichst konsistente, sowohl logisch stringente und plausible Theorien zu finden, die praktisch angewendet werden können. Logische Argumentations- und Analysemuster dominieren daher. Es geht jedenfalls dem *Mainstream* der normativen politischen

Theorien nicht darum, eine „adäquatere“ Beschreibung der sozialen Realität zu liefern, noch Erklärungen für soziale/politische Phänomene zu finden (diese werden vorausgesetzt). Aus diesem Grund hinken normativ politische Theorien der sozial-wissenschaftlichen Theorieentwicklung oft hinterher. Das lässt sich sehr gut an Nationalismus-/Multikulturalismusdebatten nachvollziehen, die in der normativen Theorie vor allem die Frage berühren, welche Möglichkeiten es gibt, Lösungen für nationale und ethnische Konflikte zu finden: Wann ist die Sezession eines Minderheitsgebietes statthaft? Gibt es alternative Möglichkeiten, Selbstbestimmungsforderungen von Minderheiten zu akkomodieren? Welche Form soll ein Staat annehmen, in dem es starke und territorial verankerte Minderheiten gibt (Föderalismus versus unitarischer Staat)? Welche Rechte sollen autochthonen Minderheiten zugestanden werden? Welche Rechte sollen neuen, auf Einwanderung zurückzuführenden Minderheiten zugestanden werden? – usw. Normative Nationalismus-/ Multikulturalismuskonzepte tun sich etwa im Allgemeinen schwer, konstruktivistische Ansätze mitzudenken. Ethnische Differenzen werden vorausgesetzt und nicht weiter theoretisiert, weil sie als (pragmatischer) Ausgangspunkt für normative Fragestellungen dienen. Es geht letztlich darum, praktikable Lösungen für drängende aktuelle Probleme zu finden. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint es auch legitim, manche Deutungsvorschläge aktueller Probleme beiseite zu lassen. Dies kann auch als (Selbst-) Beschränkung normativer Theorieansätze gedeutet werden, die durch die Anwendungsorientierung gegeben erscheint. Wenn zum Beispiel gezeigt wird, dass Xenophobie, Rassismus und systematische Benachteiligung von Minderheiten ursächlich mit der dominanten politischen Organisationsweise moderner Gesellschaften – der Nationalstaatsform – zusammenhängt, dann muss die Folgerung lauten, dass letztlich erst eine andere, inklusivere Organisationsform dem Problem ein Ende bereiten wird – klarerweise eine illusorische Folgerung. Normative Lösungsansätze werden daher an einer weniger fundamentalen Ebene der Problematik einsetzen, um überhaupt zu Vorschlägen für die politische Praxis kommen zu können. Gleichzeitig muss zur Verteidigung kritischer Ansätze, die auf einer fundamentalen Ebene ansetzen und für die unmittelbare Praxis zunächst einmal unbrauchbar erscheinen mögen, angemerkt werden, dass sie durch ihren utopischen Impetus erst ein Problembewusstsein ermöglichen, das – wenn auch auf einer „niedrigeren“ Ebene, wiederum in praktisch orientierte, normative Ansätze einfließen kann.

- Manchmal werden, auch noch in der modernen Philosophie, Gerechtigkeitsbegriffe und –konzepte bzw. normative Ansätze überhaupt mit weitergehenden erkenntnistheoretischen Positionen verknüpft und begründet. Die Verknüpfung praktischer Philosophie (=Moralphilosophie, Ethik) mit erkenntnistheoretischen Positionen beruht letztlich auf einem rationalistischen Optimismus, der davon ausgeht, dass auch Prinzipien praktischen Handelns rationaler Erkenntnis zugänglich ist.

up

1.2 Ideengeschichtliche Zugänge zu Gerechtigkeit

- Ideengeschichtliche Zugänge haben ein gegenüber normativen Ansätzen offensichtlich unterschiedliches Erkenntnisinteresse: Es geht um die Rekonstruktion von – in unserem Fall – Gerechtigkeitsvorstellungen über die Zeit. Dazu können im Einzelnen alle bisher in der Vorlesung vorgestellten Analyseansätze angewendet werden: Hermeneutische Methoden (Vgl. Sechste Einheit), Ideologiekritische-, begriffsgeschichtliche Ansätze, „paradigmengeschichtliche“ Ansätze (vgl. Achte Einheit) genauso wie die Diskursanalyse Foucaults (Vgl. Neunte Einheit).
- Auch hier ist die konkrete Fragestellung letztlich ausschlaggebend dafür, welche Ansätze gewählt werden. Außerdem ist es durchaus gewinnbringend, verschiedene analytische/ theoretische Zugänge miteinander zu verknüpfen. Hermeneutische Methoden des Textverstehens z.B. werden in der Regel immer, wenn es um die Interpretation von Texten geht, mehr oder weniger in die Analyse einfließen. Geht es aber zum Beispiel um die Frage, wie es zu einer bestimmten Gerechtigkeitsvorstellung in einer konkreten Gesellschaft gekommen ist, wird zusätzlich zur Textanalyse wohl die Analyse von Institutionen (z.B. das Rechtssystem oder religiöse Institutionen wie die Kirche) bzw. überhaupt, die Analyse breiterer Gesellschaften hinzutreten müssen.
- Die historisch-rekonstruierende Analyse von Gerechtigkeitsvorstellungen kann auf verschiedener Weise erfolgen:

- Als **Begriffsgeschichte** – in der Gefolge Kosellecks (siehe Achte Einheit): dieser Ansatz ist zunächst einmal naheliegend. Er geht von der Annahme aus, dass die Begriffe, die eine Gesellschaft von sich hat, Ausdruck über Wertvorstellungen, Weltanschauungen, Gewichtungungen und nicht zuletzt, über konkrete Verhältnisse geben. Wie in der zehnten Einheit angedeutet, führt dieser Ansatz allerdings nicht besonders weit, wenn der in Frage stehende Begriff als solcher kaum als sozial wirkmächtiger Begriff gebraucht wird. Für den Begriff der Gerechtigkeit kann genau dies gezeigt werden – er tritt bis in die Moderne hauptsächlich als religiös oder juristisch gefasster Begriff in Erscheinung.
- Als **Paradigmengeschichte**: Gerechtigkeitsdebatten hatten trotz der relativ geringen Breitenwirkung des Begriffes auf eine weitere Gesellschaft jedenfalls einen festen Platz in Philosophie insgesamt und der politischen Philosophie im Besonderen. Diese Debatten fanden nie im „luftleeren“ Raum statt – sie schlossen an frühere Diskussionen an, setzten diese fort oder beriefen sich in ihren Argumentationen auf frühere Autoritäten. Gerechtigkeitsdebatten über die Zeit bieten sich insofern für eine paradigmengeschichtliche Analyse an: Welche politischen (Sprach-)Traditionen waren zu einer bestimmten Zeit bestimmend? Was konnte in einer gewissen Zeit gesagt werden? Wie subvertierten bestimmte Denker das enge Korsett bestimmender Denkmuster? – das alles sind mögliche Fragen, die eine paradigmengeschichtliche Analyse leiten können. Eine derartige Analyse wird sich (idealerweise) nicht auf ethisch-moralische philosophische Diskussionen beschränken – Gewinnbringender ist eine Analyse, die auch solche Diskussionen mitbedenkt, innerhalb derer Gerechtigkeitsvorstellungen artikuliert werden, aber vielleicht nicht im Zentrum stehen – grundsätzliche Begründungen von staatlicher Ordnung wie bei Thomas Hobbes oder John Locke, oder Demokratiedebatten von Jean-Jacques Rousseau bis Alexis de Tocqueville berühren immer auch Gerechtigkeitsaspekte – eine Analyse, die versucht implizit oder zumindest nicht zentral verhandelte Dimensionen, wie in unserem Beispiel, Gerechtigkeit ins Zentrum der Analyse zu stellen, sind oft die spannendsten Interpretationen der Ideengeschichte.
- Als **Diskursanalyse (Foucault)**: Eine Gerechtigkeitsanalyse als

Diskursanalyse ist eine weitere sinnvolle Möglichkeit, „Gerechtigkeit“ in ideengeschichtlicher Weise auf die Spur zu kommen. Wie schon bei einer breiter angelegten Paradigmengeschichte, wären Gerechtigkeitsdiskurse ein in der Analyse verwendetes Konstrukt, durch das verschiedene Texte, Institutionen und Machtverhältnisse als demselben Phänomen zugehörig erfahrbar werden. Ein möglicher Ansatzpunkt bestünde z.B. darin, etwa soziale Kämpfe im ausgehenden Mittelalter und der frühen Neuzeit auf „Gerechtigkeitsinstitutionen“ – Rechtssystem und Kirche zu beziehen. Immer wieder wurde die potentielle soziale Botschaft der Bibel als Bezugspunkt für nicht nur geistige Erneuerungsbewegungen genommen – die diversen Bettelorden und „ketzerischen“ Bewegungen im Mittelalter wären ein Beispiel dafür, genauso wie die Bauernbewegung Deutschlands (unter Thomas Münzer) im frühen 16.Jh. Diese „sozialen Bewegungen“ brachten einerseits rechtfertigenden Texte hervor, die andererseits (auf Seiten der Kirche und „staatlicher“ Akteure) Anstoß dazu gaben, wiederum Texte zu verfassen, die jene Gerechtigkeitsvorstellungen als „ketzerisch“ oder als Missverständnis (der Bibel) delegitimieren und entkräften sollten. Die „Resultante“ dieser Auseinandersetzung (um eine Metapher aus der Geometrie zu verwenden) ist ein bestimmter Gerechtigkeitsdiskurs, in dem es einerseits darum geht zu bestimmen, was als gerecht gelten kann (sind die herrschenden Verhältnisse gerecht?), andererseits auch darum, wer dies zu bestimmen hat (angefangen damit, ob Laien den Sinngehalt der Bibel erfassen können oder dazu einer Auslegung bedürfen bis hin zur Frage der Veränderbarkeit einer gegebenen weltlichen Ordnung). Das Beispiel, wenn auch nicht unbedingt ein klassischer Topos für Foucault'sche Analysen (in deren Zentrum die sich entfaltende Moderne steht), zeigt jedenfalls, dass eine diskursanalytische Untersuchung von Gerechtigkeit durchaus Sinn macht und in dieser zudem gewisse Aspekte deutlich gemacht werden können, die ansonsten weniger thematisiert werden (Gerechtigkeitsdiskurse als Macht- und Wissensdiskurse usw.).

up

1.3 Ideologiekritische Ansätze

- Ideologiekritische Ansätze sollen hier gesondert angeführt werden, weil

sie nicht von vornherein an eine gewisse Zeitdimension gebunden sind – sie sind sowohl für gegenwärtige als auch für vergangene Perioden gleichermaßen interessante Analyseangebote.

- Mit **Althusser** (siehe Achte Einheit) werden Gerechtigkeitsvorstellungen als ideologische Konstrukte interessant und können dementsprechend analysiert werden. Ideologie besteht dabei eben nicht nur aus sprachlichen Diskursen oder identitären Prozessen, sondern weist durchaus auch materielle Dimensionen auf. Mit dieser Verschiebung in der Analyse rücken auch Institutionen in den Vordergrund, welche die Gesellschaftsmitglieder zu bestimmten Gerechtigkeitsvorstellungen sozialisieren – ideologische Staatsapparate, wie sie Althusser nennt. Mit Althusser könnte man/frau „Gerechtigkeit“ als das interpretieren, was unter den herrschenden Verhältnissen (des Kapitalismus) als „normal“ gelten kann (z.B. Ungleichheit zwischen den Klassen, Gegensatz von öffentlich und privat, Schutz des Privateigentums usw.). Diese „Normalität“ wird von verschiedensten ideologischen Staatsapparaten vermittelt (der Kirche, der Schule, der Familie....) und für das individuelle Gesellschaftsmitglied plausibel. Das heißt nicht, dass es nicht etwa alternative Gerechtigkeitsdiskurse geben könnte, die weniger affirmativ ausgerichtet sind, aber in der Regel werden sie kaum an der Oberfläche dessen kratzen, was fundamental für moderne kapitalistische Gesellschaften gelten kann (der klassische, orthodoxe Marxismus würde das aber durchaus für sich beanspruchen). Die Althusser'sche Methode – gesellschaftliche Verhältnisse als Ausdruck ideologischer Konstellationen zu betrachten – kann im Grunde für moderne, kapitalistische verfasste Gesellschaften genauso verwendet werden, wie für vormoderne Gesellschaften.
- Die **Cultural Studies**, ebenfalls in der Achten Einheit besprochen, unterscheiden sich in ihrem Fokus sowohl von einer Althusser'schen Ideologiekritik (weil tendenziell eher Mikrostrukturen im Vordergrund stehen), als auch von den oben angeführten ideengeschichtlichen Zugängen (weil es nicht um politische (Kon-)Texte im engeren Sinn, sondern um kulturelle Äußerungen einer breiteren Bevölkerung geht, die als politische Texte gedeutet werden können). Mit den Cultural Studies können Phänomene erfasst werden, die üblicherweise eher eine Schattenexistenz in der politischen Geschichte insgesamt und der Ideengeschichte im Besonderen führen. Auch die Cultural Studies, obwohl sie üblicherweise einen starken Gegenwartsbezug haben, können im Prinzip auf historische Verhältnisse „angewendet“ werden

(auch wenn sie, weil sie sich in Wirklichkeit nicht durch eine klar definierte Methode, sondern eher durch ein bestimmtes Forschungsprogramm bzw. Erkenntnisinteresse auszeichnen, nicht tatsächlich „angewendet“ werden können – vielmehr wird man/frau sich vom Zugang der Cultural Studies inspirieren lassen). Populärmusik, Populärliteratur, Moden u.a. wären klassische Beispiele für mögliche Forschungsgegenstände für Cultural Studies.

up

2 Historische Gerechtigkeitsdiskurse

2.1 Exkursorische Vorbemerkung und Literaturtipps

An dieser Stelle steht, im Gegensatz zu früheren Malen, lediglich eine Art Thesenblatt zum Inhalt der Vorlesung. Der dritte (thematische) Block der Vorlesung (der erste behandelte grundsätzliche Fragen, was Theorie überhaupt sein kann; der zweite konkrete theoretische Ansätze) bietet sich besser als die vorhergehenden dazu an, selbst in die einschlägige Literatur hineinzuschmökern. Deshalb wird von einer umfassenderen Darstellung an dieser Stelle Abstand genommen und stattdessen die Lektüre ausgewählter Texte empfohlen:

Über die Geschichte von Gerechtigkeitsdiskursen informiert sehr gut ein Artikel von Eva Kreisky, an dem die Vorlesungen zum Thema Gerechtigkeit (Zehnte, elfte und zwölfte Einheit) sich auch orientieren:

Eva Kreisky, Die Maskuline Unterseite politischer Gerechtigkeitsdiskurse, in: Andreas Dornheim, Winfried Franzen, Alexander Thumfart, Arno Waschkuhn (Hsg): Gerechtigkeit. Interdisziplinäre Grundlagen. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 168-207

Im selben Band findet sich ein weiterer sehr brauchbarer Artikel, der Eva Kreiskys Beitrag in manchen Punkten ergänzt. Auch in ihm findet sich ein historischer Abriss von Gerechtigkeitsdebatten, der von Aristoteles bis zu modernen Gerechtigkeitsdebatten führt:

Wolfgang Kersting: Gleiche gleich und Ungleiche ungleich. Prinzipien sozialer Gerechtigkeit, in: Andreas Dornheim, Winfried Franzen, Alexander Thumfart, Arno Waschkuhn (Hsg): Gerechtigkeit. Interdisziplinäre Grundlagen. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 46-77

Manche mögen sich für die Vorlesung erwartet haben, dass einzelne Denker in chronologischer Reihenfolge vorgestellt werden würden und werden sich vorsichtshalber bereits mit einschlägigen Büchern oder Vorlesungsmanuskripten eingedeckt haben, in denen alle wichtigen politischen Theoretiker von der Antike bis zur Moderne kurz dargestellt sind. Die Vorlesung folgt bekanntlich nicht diesem Muster, aber eine etwaige Vorsorge mit entsprechenden Überblicksdarstellungen war (und ist) jedenfalls nicht umsonst. Chronologisch aufbereitete ideengeschichtliche Handbücher stellen eine gute und empfehlenswerte Quelle dar, um einen ersten Überblick über eine große Zahl von Theoretikern zu bekommen. Für den thematischen Vorlesungsteil sind sie empfehlenswert, weil sie gut über den allgemeinen biographischen und theoretischen Kontext informieren, innerhalb derer Theorien zu (in unserem Fall:) Gerechtigkeit entwickelt wurden. Zwei der gängigsten Bücher sollen an dieser Stelle empfohlen werden.

Hans Fenske, Dieter Mertens, Wolfgang Reinhard, Klaus Rosen (1987): Geschichte der politischen Ideen. Von Homer bis zur Gegenwart. Frankfurt/M: Fischer

Hans Maier, Heinz Rausch, Horst Denzer (Hsg) (1986): Klassiker des Politischen Denkens. Bd. 1: Von Plato bis Hobbes; Bd.2: Von John Locke bis Max Weber, München: C.H. Beck

up

2.2 Antike

- In der Geschichte des (europäischen) politischen Denkens ist „Gerechtigkeit“ – jedenfalls als ein von religiösen Konnotationen weitgehend befreiter Topos eine Erfindung der Griechen.

- Gegenstand war zum einen die Lebensführung des Individuums („Tugend“, „gutes Leben“), zum anderen die Frage, welche politische Ordnung als gerecht gelten könne.
- Für **Platon** bestand zwischen individuellem und kollektivem Handeln eine nahezu vollständige Übereinstimmung und setzte individuelle Charakteristika (z.B. den Aufbau der Seele) mit kollektiven Charakteristika (z.B. die Standesordnung) wechselseitig in Bezug.
- Für Platon ist Gerechtigkeit ein „Herrschendes“, „Anordnendes“ – eine „haushaltende Tugend, Plätze bestimmend, Portionen vorschneidend, Tafel ordnend, geradezu amtlich sind ihr alle anderen Tugenden nachgeordnet.“ (Ernst Bloch, Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt/M, 1985, zitiert nach Eva Kreisky, Die Maskuline Unterseite..., p.183).
- Platons Impetus ist ein konservativer: es gibt eine feste Ordnung und die ist gerecht. „Gerechtigkeit“ dient hier nicht als normativer Horizont für konkretes Handeln, sondern ist etwas Metaphysisches, das erkannt werden kann, sie ist die natürliche Ordnung der Dinge, und insofern etwas sehr starres.
- Für Platon ist Gerechtigkeit (bezogen auf den einzelnen Menschen) letztlich eine Tugend, sich in die Ordnung der Dinge einzufügen, einer seiner Natur entsprechende Stellung einzunehmen und entsprechende Handlungen zu tätigen.
- **Aristoteles** hatte ihm gegenüber einen abstrakteren Begriff von Gerechtigkeit, den er zudem analytisch weiter unterschied, nämlich in distributive Gerechtigkeit (austeilende Gerechtigkeit) einerseits und kommutative Gerechtigkeit (ausgleichende Gerechtigkeit).
- Die **analytische Stärke** der aristotelischen Begriffsbildung ist einer der Hauptgründe dafür, wieso moderne Gerechtigkeitsdiskurse immer wieder an den antiken Philosophen anschließen.
- **Distributive Gerechtigkeit (Austeilende Gerechtigkeit):** Gerechtigkeit nach dem Prinzip „Jedem das Seine“: Sie bedeutet verhältnismäßige Gleichheit in der Behandlung mehrerer Personen bei der Zuteilung sozialer Vorteile und Ehren. In der Antike implizierte das eine stark naturalisierende Sichtweise, die soziale Stellung und individuelle Eigenschaften als naturgegeben deutete (z.B. Sklaven müssen von der

Natur aus dienen, sie dienen, weil sie nicht herrschen können, weil ihre intellektuellen Fähigkeiten beschränkt sind, während reiche Bürger, gerade weil sie nicht arbeiten müssen, herrschen können und die vollen menschliche Fähigkeiten ausbilden können usw.). In der moderne wird distributive Gerechtigkeit meist umgekehrt gedeutet, als *redistributive* Gerechtigkeit, als Auftrag zur Umverteilung. Progressive, prozentuale Beitragssysteme (Steuer gleichermaßen wie Sozialversicherungsbeiträge) können unter diesem Lichte gesehen werden: Jede(r) gibt, was er/sie geben kann und prozentual berechnete Beiträge sind gerechter als fixe Beitragsätze, die für alle gleich sind.

- **Kommutative Gerechtigkeit (Iustitia directiva):** Sie ist die Gerechtigkeit unter von Natur Ungleichen, aber vor Gesetz gleichem. Sie bezieht sich auf rechtliche Ansprüche, z.B. innerhalb eines Vertragsverhältnisses oder dem Gesetz nach und drückt sich als Strafe, Wiedergutmachung, Entschädigung usw. aus.
- Grundsätzlich deutet Aristoteles **Gerechtigkeit als etwas Proportionales**, als etwas Verhältnismäßiges , entweder entsprechend einer individuellen Würdigkeit oder entsprechend der geltenden Prinzipien eines rechtlichen Verhältnisses.
- Neben der Gerechtigkeit war für Aristoteles das Prinzip der **Freundschaft** ein entscheidendes Prinzip politischer (und moralischer) Ordnung, als dessen modernes Äquivalent **Solidarität** gedeutet werden könnte.

up

2.3 Christliches Mittelalter

- Mit der Vorherrschaft des Christentums, die zwar nicht völlig zeitgleich, aber doch auch mit politisch „unsichereren“ Zeiten (Niedergang des römischen Reiches, politische Fragmentierung im Mittelalter...) einherging, wurde Gerechtigkeit verinnerlicht und von etwaigen politischen Konnotationen bereinigt: sie wurde verinnerlicht. Ein früher Ausdruck der Entwertung des Politischen und der Vorrangstellung des Religiös-Geistigen ist **Augustinus** Unterscheidung zwischen Weltstaat und Gottesstaat.

- Gerechtigkeit wurde demnach eher als persönliche Tugend, denn als politisches Prinzip gesehen.
- Im Hochmittelalter, in der Blütezeit der **Scholastik**, fand allerdings wieder eine Verschiebung in Richtung einer politischeren Lesart von Gerechtigkeit statt, die zum Teil in der Wiederentdeckung der aristotelischen Schriften begründet ist.
- Als einer der bedeutendsten (auch politischen) Theoretiker der Scholastik ist Thomas von Aquin zu nennen. Aufbauend auf die patristische Tradition (d.h. auf die Kirchenväter wie Augustinus oder Ambrosius) und der wiederentdeckten aristotelischen Schriften entwickelte er eine komplexe Vorstellung von Gerechtigkeit, die er auf verschiedenen Ebenen ansiedelte:
 - **Lex Aeterna** (Ewiges Gesetz): Gesetz der Schöpfungsordnung, das Bewegungsprinzip der von ihm so genannten *Schöpfungsordnung* (Gegenpart: *Erlösungsordnung*). Ist auf Gott gerichtet und entspricht im ungefähren einer Wirkungsweise, die wir mit „naturgesetzlich“ übersetzen würden.
 - **Lex Naturalis** (Naturgesetz): vernunftgemäßes Handeln, auf der Basis der (beschränkten) Einsicht in das Ewige Gesetz. Dazu gehören Prinzipien und Phänomene wie der Zusammenschluss von Menschen zu Gemeinschaften, die Ausrichtung auf das Gemeinsame Wohl usw. Ein Ausdruck dieses „Naturgesetzes“ sind für Thomas die Zehn Gebote.
 - **Lex Humana** (Menschliches Gesetz): Nach Thomas von Aquin ist das Menschliche Gesetz lediglich Ausformulierung des Ewigen bzw. des Naturgesetzes. Sofern menschliche Gesetze vom Natur- oder Ewigen Gesetz abweichen, kann es nicht wirklich Gesetz sein. Dies ist dann auch die „Sollbruchstelle“ in der Theorie Thomas von Aquins, in der ein politisches Widerstandsrecht gegenüber der herrschaftlichen Ordnung zumindest denkbar wird.
 - **Gerechtigkeitsprinzipien**: In Hinsicht auf spezifische (analytische) Gerechtigkeitsbegriffe nimmt Thomas die beiden aristotelischen Begriffe – *distributive* und *kommutative* Gerechtigkeit auf – und ergänzte sie durch einen dritten, demjenigen der **Gesetzesgerechtigkeit**, das als Prinzip die Pflichten des Einzelnen gegenüber dem Ganzen akzentuiert. Für

Thomas folgen alle diese Begriffe dem aristotelischen Prinzip des „ius suum“ („jedem das Seine“).

- Bei dem von Thomas zusätzlich eingeführtem Gerechtigkeitsprinzip handelt es sich im Grunde um ein altes Problem innerhalb der politischen Theorie: dem **Problem der politischen Verpflichtung**. Bereits seit den Anfängen des abendländischen politischen Denkens wird dieses als nicht nur herrschaftstechnisch interessante Frage diskutiert, sondern auch als ein *moralisches* Problem gedeutet. Einer der bekanntesten und gleichzeitig lesenswertesten Abhandlungen über das Problem der Gehorsamspflicht ist Platons Dialog **Kriton** (er ist gleichzeitig einer der kürzesten Dialoge). Der Dialog spielt in einer Gefängniszelle, in der Sokrates, der so eben von den Athenern zum Tod verurteilt worden ist, auf den Tag seiner Hinrichtung wartet. Er bekommt Besuch von seinem Freund Kriton, der ihn dazu überreden will zu fliehen – Sokrates Freunde hätten die Flucht bereits vorbereitet. Obwohl Sokrates das Urteil der Athener für ungerecht und falsch hält (er wurde der Blasphemie und der Verderbung der Jugend beschuldigt), hält er es genauso falsch, wie ein Dieb still und heimlich aus dem Gefängnis und aus Athen überhaupt zu fliehen. Sokrates erklärt Kriton in der Folge, warum er nicht fliehen könne und zählt im wesentlichen zwei Gründe auf
 - Die Tatsache, dass Sokrates vor dem Prozess nicht geflohen ist, muss als Einverständnis mit den Gesetzen gewertet werden. Flöhe er jetzt, bräche er die Übereinkunft, die ihn, Sokrates, mit der politischen Gemeinschaft verbinde.
 - Sich des Urteils zu entziehen, wäre nicht nur ein individueller Akt, sondern richte sich letztlich gegen die politische Ordnung Athens an sich. Sokrates verdankt aber all das, was er ist, seiner Stadt. Eine Gehorsamspflicht entsteht also auch aus einer Art „Dankbarkeit“ gegenüber der konkreten Gemeinschaft, der man/frau angehört: Denn nur in der Gemeinschaft ist man/frau wirklich *Mensch*.
- Die Verpflichtung des Einzelnen gegenüber dem Ganzen ist in zweierlei Hinsicht „problematisch“:
 - wenn die eigenen fundamentalen Interessen von der politischen Gemeinschaft übergangen oder in ihrer

Entfaltung beschränkt werden oder kollektive Entscheidungen völlig gegen die ureigensten Interessen verstoßen (z.B. Freiheit und Leben). In moralphilosophischer Perspektive können Beschränkungen der Autonomie des Individuum z.B. damit begründet werden, dass dieses die Regeln, die zu einer Entscheidung geführt haben akzeptiert hat (an der Entscheidung beteiligt war) und daher auch das Ergebnis respektieren muss. Der Konflikt zwischen Individuum und Kollektiv/ dem Ganzen kann in bestimmten Fällen freilich immer noch die Frage aufwerfen, ob eine *Ausnahme von der Gehorsamspflicht* (Dispens) geboten ist.

- wenn kollektive Entscheidungen bzw. Entscheidungen von Organen des Kollektivs (z.B. Regierung, Herrscher) gegen andere, höherwertige Normen verstoßen. Die Frage, ob weiterhin (1) Gehorsam zu leisten ist oder (2) man/frau von einer etwaigen Gehorsamspflicht entbunden ist oder (3) vielmehr eine Pflicht zu Ungehorsam (aktives Widerstandsrecht) entsteht, war lange Zeit einer der heißest umstrittenen Fragen innerhalb der politischen Theorie.

up

3 Begriffe der Vorlesung

Utilitarismus

Kommutative Gerechtigkeit, distributive Gerechtigkeit

Oikos (Haus) versus Polis

Gutes Leben

Proportion, etwas Proportionales

Scholastik

Solidarität

Äquivalent

Kirchenväter, Patristik

Gesetzesgerechtigkeit

Gehorsamspflicht

Widerstandsrecht

Exemplarische Begriffserklärung:

Scholastik (von lateinisch *schola*: Schule), philosophische und theologische Bewegung, die mit Hilfe der natürlichen menschlichen Vernunft und insbesondere der Philosophie des **Aristoteles** versucht, übernatürliche Phänomene der christlichen **Offenbarung** zu verstehen. Die Strömung, die von Mitte des 11. bis Mitte des 15. Jahrhunderts den Diskurs an den christlichen Hochschulen und Universitäten Europas bestimmte, wollte letztlich die Philosophie der Griechen und Römer mit dem religiösen Wissen des **Christentums** zu einem geordneten System verbinden. In einem weiteren Sinn bezeichnet der Begriff Scholastik die charakteristische Geisteshaltung und die philosophischen Methoden der genannten Epoche oder eine ähnlich geartete Denkweise zu anderer Zeit. Als Scholastiker galten ursprünglich die führenden Köpfe der mittelalterlichen Klosterschulen, aus denen sich später die Universitäten entwickelten, doch bezog sich der Terminus schon bald auf alle Gelehrten, die **Philosophie** oder **Theologie** an einer Hochschule unterrichteten.

Grundlegende Merkmale

Das Hauptinteresse der Scholastiker zielte nicht darauf ab, neue Tatsachen zu entdecken, sondern bereits in der Antike erworbene Erkenntnisse mit der christlichen Offenbarung in Einklang zu bringen. Hierin liegt der wesentliche Unterschied zwischen der Scholastik und dem modernen Denken seit der **Renaissance**.

Die Absicht der Scholastiker setzte bestimmte Positionen voraus. Vor allem waren sie von der grundsätzlichen Möglichkeit einer harmonischen Übereinstimmung zwischen Vernunft und Offenbarung überzeugt. Da nach ihrer Auffassung Gott die Quelle für jede Formen der Erkenntnis bildete und Wahrhaftigkeit zu seinen Haupteigenschaften gehörte, könne er, so meinten sie, sich auch nicht in zwei unterschiedlichen Ausdrucksweisen ein und desselben widersprechen. Jeder scheinbare Gegensatz zwischen Vernunft und göttlicher Offenbarung beruhe entweder auf einer fälschlichen Anwendung der Vernunft oder auf einer inadäquaten Interpretation der christlichen Botschaft. Da die Scholastiker letztere für das direkt offenbarte Wort Gottes hielten, verorteten sie sie auf einer höheren Wahrheitsebene als die natürliche Vernunft und gaben im Zweifelsfall dem Glauben den Vorzug. Auch stand die Entscheidung des Theologen über der des Philosophen. Ab dem frühen 13. Jahrhundert räumten sie der Philosophie in deren eigenem Bereich größere Freiheiten ein. Gleichwohl nannte man sie im gesamten scholastischen Zeitalter die Dienerin der Theologie, nicht nur, weil sich ihre Erkenntnisse der theologischen Wahrheit unterzuordnen hatten, sondern auch, weil sich die Theologen der Philosophie bedienten, um den Gehalt der Offenbarung zu begreifen und zu erklären.

Die Position der Scholastik bildete einen scharfen Kontrast zur Theorie der doppelten Wahrheit des spanisch-arabischen Mediziners und Philosophen **Averroës**. Er behauptete, dass der Weg zur Wahrheit entweder über die Philosophie oder über die islamische Theologie führe, nur die Philosophie jedoch ans höchste Ziel gelange. Die so genannten theologischen Wahrheiten stellten dagegen eine unvollkommene Hilfe für das einfache Volk dar. Averroës ging sogar so weit, zu behaupten, die philosophische Wahrheit könne und dürfe, zumindest dem Wortlaut nach, den Lehren des Islam widersprechen.

Da die Scholastiker auf die Harmonie zwischen Glauben und Vernunft bauten, wollten sie die genauen Kompetenzen und Aufgaben der zwei Bereiche abstecken. Viele frühe Gelehrte, z. B. der italienische Kleriker und Philosoph **Anselm**, trennten nicht präzise zwischen beiden und gingen allzu optimistisch davon aus, dass die Vernunft in der Lage sei, bestimmte Aspekte der Offenbarung zu beweisen. Erst auf dem Höhepunkt der reifen

Scholastik schuf der italienische Theologe und Philosoph **Thomas von Aquin** ein Gleichgewicht zwischen Glauben und Vernunft. Angefangen mit dem Schotten **Johannes Duns Scotus**, schränkten seine Nachfolger indes die Gebiete der Wahrheit, die auf der Vernunft gründeten, immer weiter ein und hielten fest, dass zahlreiche Lehren, die man zuvor für philosophisch fundiert gehalten hatte, in Wahrheit einzig auf dem Glauben basierten. Zu derlei Einschränkungen kam es u. a. deshalb, weil die Scholastiker die Forderungen für eine wissenschaftliche Beweisführung zum unabdingbaren Gesetz erhoben, die Aristoteles als erster in seinem *Organon* festgeschrieben hatte. Diese Regeln waren so streng, dass es zumeist nicht einmal ihrem Verfasser gelang, sie über die Mathematik hinaus anzuwenden. Dieser hoffnungslose Versuch führte schließlich dazu, dass viele Denker das Vertrauen in die menschliche Vernunft und die Philosophie verloren, eine Haltung, die insbesondere die frühe **Renaissance** und die ersten protestantischen Reformatoren wie etwa **Martin Luther** kennzeichnete.

In der Regel bezeugten die Scholastiker den so genannten philosophischen und theologischen Autoritäten hohen Respekt. Dazu zählten die bedeutenden antiken Philosophen sowie die frühen **Kirchenväter**. Die Scholastiker achteten darauf, bei jedem eigene Gedanken die Schriften dieser in ihren Augen kulturell und geistig überragenden Vorbilder heranzuziehen. Auch nachdem sie längst begonnen hatten, eigenständige philosophische Werke zu verfassen, glaubten sie noch, ihrer Meinung auf diese Weise Gewicht verleihen zu müssen. Dies brachte ihnen späterhin die Kritik ein, sie hätten lediglich die Ideen der Alten zusammengefasst und wiederholt, obgleich Philosophen wie Thomas von Aquin oder Johannes Duns Scotus einen sehr flexiblen und unabhängigen Umgang mit deren Texten zeigten. Oftmals verbogen sie letztere zur Untermauerung ihrer eigenen Thesen sogar so sehr, dass die eigentliche Absicht der Autoren kaum noch zu erkennen war. Häufig stellte die Bezugnahme auf antike Größen auch einen reinen Topos dar, der die individuellen Ausführungen eines Kommentators einleitete oder abschloss und auf dessen Kontinuität in Bezug auf die Tradition verweisen sollte. Ohnehin galt das Interesse der Scholastiker erklärtermaßen nicht dem Neuen und Originellen, und viele Gelehrte hielten sich an diesem Punkt absichtlich so weit wie möglich zurück.

Aristoteles betrachteten sie als unangefochtene philosophische Autorität und nannten ihn schlicht den Philosophen. **Augustinus** genoss diesen Ruf im Bereich der Theologie, übertroffen allein von der Heiligen Schrift und den offiziellen kirchlichen Konzilien. Die Scholastiker übernahmen die Theorien des Griechen für die empirischen Wissenschaften wie Physik, Astronomie oder Biologie. Die unkritische Übernahme schwächte jedoch letztlich ihre eigene Position.

Gängige Methoden

Zu den grundlegenden Methoden der Scholastik zählte das Operieren mit dem logischen und philosophischen Vokabular des Aristoteles in Lehre, Beweisführung und Diskussion. Einen Text erläuterte man zumeist anhand des Kommentars einer anerkannten Autorität, für die Gebiete der **Logik** und Philosophie gewöhnlich ebenfalls Aristoteles. Theologische Überlegungen beriefen sich auf die Bibel und die *Sententiarum Libri Quatuor*, die Sentenzenbücher des Italieners Peter Lombard, welche die theologischen Gedanken und Konzepte der frühen Kirchenväter zusammenfassten. Die ersten Scholastiker arbeiteten eng am kommentierten Text. Zug um Zug entwickelte sich die Praxis der kritischen Lektüre und die Fähigkeit zu selbständigem Denken. Nun versahen die Gelehrten jene Passagen, die offene Fragen ließen oder der Auslegung bedurften, mit eigenen Anmerkungen. Vom 13. Jahrhundert an bildeten diese zusätzlichen Ausführungen den umfangreichsten und wichtigsten Teil der Kommentare, während die wörtliche Erklärung mehr und mehr in den Hintergrund rückte.

In direktem Zusammenhang mit dem Kommentieren strittiger Fragen stand die Diskussionsform der öffentlichen Disputation. Jeder Professor einer mittelalterlichen Universität musste sich mehrmals pro Jahr vor der versammelten Fakultät und Studentenschaft einem solchen Streitgespräch unterziehen und dabei auf alle kritischen Anfragen zu Aspekten seiner Lehre eingehen. Sowohl im Angriff wie in der Verteidigung galten die Grundsätze der aristotelischen Logik als Richtschnur. Im 13. Jahrhundert wandelte sich die öffentliche Disputation zu einer flexibleren Veranstaltung, die Denkfortschritte in Philosophie und Theologie anregen, überprüfen und verbreiten helfen sollte. Ab Mitte des 14. Jahrhunderts verlor sie jedoch an

Lebendigkeit und sank zu einer rein formalen Institution ab. Die Disputierenden interessierten sich nun kaum noch für Inhalte, sondern vor allem für logische Spitzfindigkeiten und Bedeutungsnuancen. Dies begründete u. a. den schlechten Ruf, den die Scholastik während der Renaissance und zu späteren Zeiten genoss, und führte dazu, dass viele moderne Denker sie ausschließlich als formalistische und logische Pedanterie betrachteten.

Bedeutende Scholastiker

Die berühmtesten Scholastiker des 11. und 12. Jahrhunderts schlossen Anselm von Canterbury, den französischen Theologen und Logiker Pierre Abelard und den Philosophen und Kleriker **Roscelin von Compiègne** ein, der die Schule des **Nominalismus** begründete. Unter den jüdischen Denkern der gleichen Epoche bemühte sich der Rabbiner, Philosoph und Arzt **Maimonides** in ähnlicher Weise wie die christlichen Gelehrten, die Gedanken des Aristoteles mit der göttlichen Offenbarung im Sinne des **Judentums** zu vereinbaren. Unter den Scholastikern des Goldenen Zeitalters im 13. Jahrhundert zeichneten sich neben den Dominikanern Thomas von Aquin und **Albertus Magnus** der englische Mönch Roger Bacon, der italienische Geistliche **Bonaventura** und Johannes Duns Scotus aus, die allesamt dem Franziskanerorden angehörten. Auch der belgische Laienpriester Heinrich von Gent genoss hohes Ansehen. Im 14. Jahrhundert, als die Scholastik ihren Zenit überschritten hatte, trat der Nominalismus an ihre Stelle. Der herausragendste Vertreter dieser neuen Richtung hieß **William von Ockham**, ein überlegener Logiker, der alle philosophischen Systeme der Scholastik attackierte und die Grenzen der natürlichen Vernunft und Philosophie viel enger zog als seine Vorgänger.

Insbesondere im Bereich der Theologie lebte die Scholastik im Spanien des 16. Jahrhunderts wieder auf, wobei Dominikaner wie Francisco de Vitoria und Jesuiten wie **Francisco Suárez** die Federführung innehatten. Papst **Leo XIII.** hoffte im Jahr 1879 seinerseits darauf, die Konzepte der großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts, vor allem jenes des Thomas von Aquin, den modernen Bedürfnissen anzupassen und ihnen dadurch zu einer erneuten Blüte zu verhelfen. Aus dieser Intention entstand die

Neuscholastik, eine etablierte philosophische Strömung unserer Zeit, die u. a. in den Werken des französischen Philosophen und Diplomaten **Jacques Maritain** und in den Schriften des französischen Denkers und Philosophiegeschichtlers Étienne Henri Gilson zum Ausdruck kommt.

Microsoft® Encarta® 98 Enzyklopädie. © 1993-1997 Microsoft Corporation.
Alle Rechte vorbehalten.

[--> Impressum]

up

Die "Nachlesen" zur Vorlesung "Politische Theorien" sind im Wintersemester 2002/2003 entstanden. Die Nachlesen bilden einen guten Einstieg in Themen und Problemstellungen der politischen Theorie. Vielen Dank an den Autor der meisten Nachlesen, Albert Kraler.

zur Übersicht der Nachlesen