

„Handbuch Friedensethik“ - gar nicht auf verlorenem Posten

Friedhelm Hengsbach SJ, Nell-Breuning Institut

Vortrag beim Abendforum „Friedensethik – politisch auf verlorenem Posten?“

27.03.2017, Großer Saal im Haus der EKD

Zeichen der Zeit

Den Herausgebern und dem Verlag ist es gelungen, das Handbuch Friedensethik in einer außergewöhnlichen „Anstrengung „just in time“ zu veröffentlichen. Die Staats- und Regierungschefs der Europäischen Union gedenken in diesen Tagen der Römischen Verträge und sind im Jubel darüber vereint, dass dieses Europa bereits mehr als 70 Jahre lang vor kriegerischen Konflikten verschont geblieben ist. Aber militärische Gewalt hat sich rund um die EU herum entladen, als souverän respektierte Staaten entpuppen sich als aggressive Gegner, als „hostes iniusti“, während neue Kriege, oft zugleich Stellvertreterkriege im Anschluss und als Folge der „Arabellion“ entbrannt sind. Das nach dem Fall der Mauer verheißene Ende der Geschichte ist nicht eingetreten, die Erwartung einer neuen globalen Friedensordnung wurde bereits in Lauf eines Jahres durch den ersten Golfkrieg enttäuscht. Derzeit inszenieren politische Akteure eine Sicherheitsdebatte, welche die Bevölkerung darauf vorbereiten möchte, dass Deutschland mehr internationale Verantwortung zu übernehmen habe. Sie verdrängt die herkömmlichen Deutungsmuster der Friedensbewegung. Und die katholischen Bischöfe spielen mit dem Gedanken, die finanzielle Unterstützung der katholischen Friedensbewegung Pax Christi aufzugeben. Im Evangelium nach Lukas wundert Jesus sich über den verstellten Blick seiner Landsleute: „Das Aussehen der Erde und des Himmels könnt ihr deuten. Warum könnt ihr dann die Zeichen dieser Zeit nicht deuten?“ (Lk. 12,56). Die Autoren des Handbuchs sind in der Lage, achtsam und kritisch die Zeichen der Zeit zu deuten.

Aufbau

Das Handbuch ist ein Monument. Es verkörpert eine Mammutarbeit von 73 Autoren, die in 70 Beiträgen ein Panorama friedensethischer Reflexionen und deren vielfältiger Bezugfelder erschlossen haben. Die einzelnen Beiträge sind übersichtlich strukturiert - den inhaltlichen Ausführungen ist jeweils eine Zusammenfassung vorangestellt, mit einem Fazit oder einem Ausblick werden sie abgeschlossen. Drei Reflexionsachsen verlaufen entlang geschichtlicher, normativer und interdisziplinärer Forschungsfelder.

Sehr hilfreich finde ich es, dass unmittelbar nach der Einführung in das Handbuch durch die Herausgeberin und den Herausgeber die Sache, um die es geht, definiert wird. So werden im ersten Teil (70 S.) die Grundbegriffe des Friedens, der Ethik und der Friedensethik präzisiert und übersichtlich erläutert. Der zweite Teil (374 S.) enthält friedensethische Diskurse, wie sie in den christlichen und säkularen Hauptströmungen der abendländischen Tradition zu finden sind. Sie sind gegliedert in die Abschnitte der Lehre vom gerechten Krieg, des Leitbilds vom gerechten Frieden, des Pazifismus sowie der politischen Theorie internationaler Beziehungen, soweit diese sich auf Krieg und Frieden bezieht. Der dritte Teil (71 S.) erweitert die Reflexionsperspektive von Krieg und Frieden auf religiöse und säkulare Kontexte des Judentums, des Islams, des Hinduismus und des Buddhismus. Im vierten Teil (290 S.) finden sich friedensethische Analysen zu aktuellen Kontroversen und Entwicklungen. Die Abschnitte dieses Teils schließen an die vier begrifflichen Kategorien der Herrschaft, des Rechts, der Gerechtigkeit und der Gewalt an, deren friedensethische Bedeutung im ersten Teil besonders herausgestellt worden war. Der abschließende fünfte Teil (38 S.) bietet eine ethische Selbstreflexion der in der Friedens- und

Konfliktforschung tätigen kollektiven und individuellen Akteure sowie ihres Engagements innerhalb institutioneller oder zivilgesellschaftlicher Bezugfelder.

Akzente

(1) Begriffliche Abgrenzung

Der so genannte Nestor der Katholischen Soziallehre, Oswald von Nell-Breuning beharrte stets darauf, dass diejenigen, die sich auf ernsthafte Gespräche einlassen, sich über die zentralen Begriffe verständigen, bevor sie den Dialog über kontroverse Inhalte beginnen. Das Handbuch folgt dieser Empfehlung, indem die Leserinnen und Leser mit der Vielfalt methodischer Zugänge zu einer friedensethischen Reflexion vertraut gemacht werden. Der Begriff eines „negativen Friedens“, nämlich der Abwesenheit von Gewalt und Krieg, ist von den Friedensbedingungen, etwa einer gesunden wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung, einer intakten Umwelt oder von gerechten gesellschaftlichen Verhältnissen gereinigt. Damit ist er präzise, allerdings auch sehr eng gefasst. Dagegen weist der Begriff des „positiven Friedens“, nämlich vor Not und Gewalt geschützt zu sein, sich selbst frei entfalten, in kultureller Vielfalt leben und vom aktuellen zum potentiellen Grad der Selbstverwirklichung voranschreiten zu können, ein reichhaltiges Profil auf, wirkt jedoch sehr vage. Unverzichtbar ist die Unterscheidung zwischen einem persönlichen Frieden bzw. dem Schutz vor Gewalt als der Verletzung persönlicher Integrität, und einem strukturellem Frieden, der durch eine rechtliche und politische Friedensordnung gewährleistet ist. Einem inneren Frieden, der in den Grenzen eines Staates herrscht, wird der Weltfriede gegenüber gestellt.

Die aktuelle politische Debatte ist sehr stark vom Begriff der „Sicherheit“ besetzt, welche die Friedensdiskussion weithin verdrängt hat. Umso inspirierender wirkt die Deutung, dass „Friede“ ein soziales, intersubjektives Verhältnis markiert, den wechselseitigen Respekt, der den jeweils anderen schont, nicht verletzt, während der Begriff der „Sicherheit“ ein asoziales Verhältnis anzeigt, einen individuell oder kollektiv einseitigen Ausgangspunkt, eine empfundene Bedrohung durch einen fremden Gegner, eine Situation, die von Christa Wolf als „Vorkrieg“ geschildert wird. Die begriffliche Unterscheidung zwischen Sicherheit und Frieden verweist auf die von politischen und wirtschaftlichen Eliten propagierte Dichotomie zwischen realer Sicherheitspolitik mit militärischen Mitteln und friedensethischem bzw. pazifistischem Idealismus, der notfalls therapiebedürftig sei. Als Beispiele für die realpolitische Plausibilität werden die „friedenschaffende“ atomare Abschreckung während der Blockkonfrontation und die Intervention der Nato im Kosovo-Konflikt auch ohne UN-Mandat genannt. Vermutlich ist diese Dichotomie ein höchst fragwürdiges Konstrukt. Es stehen sich wohl eher zwei mentale Deutungsmuster gegenüber, die um die öffentliche Lufthoheit ringen, damit die Bevölkerung den eigenen Präferenzen zustimmt, militärische Gewalt entweder begrenzt zuzulassen oder entschieden auszuschließen.

Vorab klärend und erhellend finde ich die Unterscheidung zwischen „Moral“ als einem regelgeleiteten Handeln und „Ethik“ als methodischer Reflexion über moralisches Handeln, sowie die Unterscheidung zwischen Individual- und Sozialethik bzw. zwischen Tugend- und Strukturethik.

(2) Bezugfelder der Friedensethik

Wenn Frieden als ein intersubjektives Verhältnis begriffen wird, liegt es nahe, die friedensethische Reflexion als ein dialogisches Verhältnis zu anderen wissenschaftlichen

Disziplinen zu rekonstruieren. Beispielhaft identifiziert das Handbuch die friedensethische Bedeutung der Kategorien der Herrschaft, des Rechts, der Gerechtigkeit und der Gewalt. Sie strukturieren die umfassenden friedensethischen Analysen, die sich auf aktuelle Herausforderungen und Entwicklungen im vierten Teil des Handbuchs beziehen.

Der Begriff der „*Herrschaft*“ wird in Anlehnung an Max Weber verstanden als die „Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angegebenen Personen Gehorsam zu finden“. Der legitime Träger dieser Chance ist in der abendländischen Tradition der souveräne Staat, dessen Gewaltmonopol den innerstaatlichen Frieden gewährleistet. Der Weltfriede kann indessen nur im günstigen Fall garantiert werden, wenn alle Staaten ernsthaft bereit sind, diesen Frieden zu sichern. Diese Voraussetzung ist jedoch mehrfach in Frage gestellt. Die postdemokratische Debatte sieht sie selbst in formal intakten parlamentarischen Demokratien brüchig geworden, umso mehr in „fragilen“ Staaten, die von Bürgerkriegen und transnationalen „neuen Kriegen“ befallen sind. Künstliche, von außen diktierte Grenzziehungen werden von aggressiv auftretenden Gegnern gewaltsam aufgekündigt. Die ursprünglich freiwillige Übertragung eines Teils nationaler Souveränität auf supranationale Organe verhindert nicht heftige Reibungen und Konflikte zwischen den verschiedenen Ebenen einer geteilten hoheitlichen Kompetenz. Davon ist die so genannte „Doppeldemokratie“ der EU besonders stark betroffen. Kants „ewiger Friede“ hatte bereits die verschiedenen Möglichkeiten einer solchen „geteilten Souveränität“ skizziert, die fragilen Modelle eines Weltstaats bzw. einer Konföderation sowie das Modell einer Republik freiwillig verbündeter und souverän bleibender Staaten, das die Europäische Union derzeit für realisierbar hält.

Die Kategorie des nationalstaatlichen „*Rechts*“ ist bereits während der iberischen Expansionskriege von damaligen Spätscholastikern zu einer globalen Völkerrechtsordnung weiter entwickelt worden. Nach dem Ersten Weltkrieg hat es die Gründung des Völkerbunds angestoßen, und nach dem Zweiten Weltkrieg die der Vereinten Nationen. Der Grundsatz des Gewaltverbots ächtet den Krieg der Staaten und scheint damit die Lehre vom gerechten Krieg abgelöst zu haben. Trotzdem ist der globale Frieden, den die Charta der UN gewährleisten wollte, verletzbar und brüchig geblieben. Zum einen deshalb, weil der Sicherheitsrat sich selbst blockiert, sobald eine Vetomacht in militärische Konflikte involviert ist. Zum andern wegen der Ausnahmen, die den Grundsatz des Gewaltverbots relativieren. Die erste Ausnahme besteht in dem temporären Notrecht kollektiver oder individueller Selbstverteidigung, bis der Sicherheitsrat Zwangsmaßnahmen, auch militärischer Art, anordnet. Die zweite Ausnahme sind „humanitäre Interventionen“, die der Sicherheitsrat anordnet, die inzwischen als „Schutzverantwortung“ (responsability to protect) gegenüber der einheimischen Bevölkerung umgedeutet werden, um missbräuchliche Übergriffe auszuschließen. Ungeachtet dessen ist es einem souveränen Staat gestattet, einen befreundeten Staat einzuladen, ihn dabei (auch militärisch) zu unterstützen, die eigenen Interessen zu behaupten. Das UN-Regime des Gewaltverbots bleibt wegen der Selbstblockade des Sicherheitsrats, der interpretationsfähigen Ausnahmen insbesondere bei innerstaatlichen Konflikten und wegen der zunehmenden Abkopplung und Verselbständigung des Völkerrechts von der friedensethischen Reflexion extrem störanfällig.

(3) Gerechter Krieg / Gerechter Friede

Die Lehre vom gerechten Krieg nimmt in der christlich und säkular geprägten abendländischen Tradition einen friedensethisch beherrschenden Raum ein, was der II. Teil des Handbuchs eindrucksvoll, allerdings in unverkennbarer Ambivalenz belegt. In der griechischen Antike wird zum einen ein Menschenbild entworfen, das den Menschen auf Kooperation ausrichtet, um sich dem Ziel der Muße und dem gesellschaftlichen Frieden anzunähern. Wie das Ziel der Arbeit die

persönliche Muße ist, so verfolgt die staatliche Gesetzgebung das Ziel, den Frieden zu sichern. Die Tugend der Tapferkeit allerdings bewahrt vor dem Schicksal, Sklave eines fremden Herrn zu werden. Cicero folgt dem kosmopolitischen, pazifistischen Ideal der Stoa und verteidigt die staatliche Gesetzgebung, den inneren Frieden zu gewährleisten. Aber dem Römischen Imperium steht von Natur aus das Recht zu, seinen Bestand militärisch zu sichern. Augustinus statuiert den Vorrang des Friedens vor dem Krieg, denn Frieden gibt es ohne Krieg, Krieg jedoch nicht ohne den Frieden als dessen Überwindung. Der Krieg zerstört sowohl die Beziehung der Menschen zu Gott als auch die der Menschen zueinander. Der Kirchenlehrer präzisiert die einschränkenden Kriterien, um einen Krieg zu beginnen, aber auch die Grenzen der Kriegführung selbst, nämlich den Schutz der Zivilbevölkerung, das Verbot der Folter und die Unzulässigkeit heiliger Kriege. Einen ersten Wendepunkt der Lehre vom gerechten Krieg leiten die Völkerrechtler der Neuzeit ein. Der radikale Abschied bzw. eine grundlegende Revision der Lehre des gerechten Kriegs fand in Europa angesichts der Existenz, Lagerung und Perfektionierung von Atomwaffen durch die Supermächte einschließlich ihrer jeweiligen Bündnispartner statt. Selbst diejenigen (zu denen ich selbst gehörte), welche die Lehre vom gerechten Krieg als den Versuch gedeutet haben, die Bedingungen des Rechts der Kriegführung und der Art ihn zu führen, so rigoros zu definieren, dass kriegerische Gewalt faktisch ausgeschlossen blieb, haben sich dieser Bewegung angeschlossen. Zwar gab es vereinzelt verwegene Verteidiger einer atomaren Kriegführung, etwa den Jesuitenpater Gustav Gundlach, der in den 1950er Jahren die atomare Verteidigung der westlichen Freiheit, die auf einen sowjetischen Erstschlag reagiert, als gerechtfertigt ansah, insofern die „Majestät Gottes und seiner Ordnung“ angegriffen sei. Aber gleichzeitig wurde in der Öffentlichkeit bewusst, wie sehr die Parolen führender Politiker, die das Vernichtungspotential dieser Waffen als einer „Weiterentwicklung der Artillerie“ und als „singulärer Waffen“ relativierten oder sogar ausschlossen, dass die nukleare Abschreckung jemals versagen könnte, die militärstrategischen Planungen übertünchten, die eine atomare Option ausdrücklich einschlossen. Die Strategie des Nato-Bündnisses, dessen Bestandteil die Bundeswehr ist, beruht ja auf der unbeweisbaren Annahme, dass die Existenz von Kernwaffen ein hinreichendes Instrument sei, abzuschrecken und einen Krieg zu vermeiden, der einen Atomwaffeneinsatz und die Vorbereitung dazu einschließt. Diese Annahme wurde als Selbstwiderspruch aufgedeckt. Denn die Androhung, Kernwaffen einzusetzen, ist nur glaubhaft, wenn die Fähigkeit und Bereitschaft erkennbar besteht, genau das zu tun, was auf jeden Fall verhindert werden soll. Dass im Gegensatz dazu die deutschen Bischöfe meinen, die Strategie der atomaren Abschreckung, die sie 1983 unter der Voraussetzung ethisch geduldet hatten, dass sie befristet und mit der Pflicht verbunden sei, nach Alternativen zu suchen, habe nichts von ihrer Gültigkeit verloren, klingt immerhin seltsam. Während in Europa die sozialetische und politische Anhänglichkeit an die Lehre vom gerechten Krieg tendenziell schwindet, ist in den USA eine Renaissance der Frage nach einer verhältnismäßigen Kriegführung zu beobachten. Sie resultiert aus den Erkenntnissen menschenrechtswidriger Übergriffe US-amerikanischer Soldaten gegen vietnamesische Zivilisten sowie aus den schwerwiegenden humanitären und ökologischen Spätfolgen einer weithin unkontrollierten Kriegführung in Vietnam. Vergleichbare Reflexionen der Kriegführung wären zudem auf strikte Grenzen zu richten, die den in den Syrienkonflikt verwickelten Allianzen zu setzen sind.

Das Paradox der nuklearen Abschreckung sowie die Erwartung einer Neuen Friedensordnung nach dem vorläufigen Ende der Ost-West-Konfrontation haben die beiden Großkirchen in Deutschland dazu bewogen, sich auf die Umkehr zu einem Konzept und Leitbild des gerechten Friedens einzulassen, zu einem Paradigmenwechsel von der antik-römischen Formel: „Si vis pacem para bellum“ zu der Formel: „Si vis pacem para pacem“. Das Wort der deutschen Bischöfe: „Gerechter Friede“ von 2000 und die 2007 veröffentlichte „Friedensdenkschrift der Evangelischen Kirche Deutschlands“ haben eine Vorgeschichte: Die Weltkirchenversammlung in

Vancouver sah 1986 in weltweiten Ungerechtigkeiten und in der Gefährdung der natürlichen Lebensgrundlagen die wichtigsten Ursachen für Kriege und gewaltsame Konflikte. In den Jahren 1988/89 erklärte die Ökumenische Versammlung in der DDR zu den Themen: „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“, dass mit der Überwindung der Institution des Krieges die Lehre vom gerechten Krieg an ein Ende gekommen und folglich eine neue Lehre vom gerechten Frieden zu entwickeln sei. Unter den Bedingungen militärischer Großkonflikte, neuer Stellvertreterkriege und innerstaatlicher Konflikte sind nämlich die Grenzen einer rechtmäßigen Anwendung von Gewalt, etwa der Schutz der Zivilbevölkerung sowie die Verhältnismäßigkeit militärischer Waffeneinsätze nicht mehr einzuhalten. Folglich besteht das Leitbild des gerechten Friedens nicht mehr bloß darin, den Handlungsmodus „Gewalt“ auszuschalten. Die herzustellen „Bedingungen des Friedens“ lassen sich durch einen Perspektivenwechsel kennzeichnen, der vier Dimensionen enthält - das Vermeiden von Gewalt und der Schutz vor Gewalt als zentrales Grundelement; eine vermehrte Freiheit zu einem Leben in Würde; der Abbau von Not durch die Korrektur sozio-ökonomischer Asymmetrien; der Respekt vor kulturellen Verschiedenheiten und das konstruktive Bewältigen der Konflikte, die aus ihnen entstehen. Aus solchen Dimensionen positiven Friedens haben die Kirchen drei konvergierende Prämissen formuliert. Erstens hat die zivile und Gewalt vermeidende Bearbeitung von Konflikten Vorrang. Zweitens ist das Leitbild gerechten Friedens darauf angewiesen, dass eine Rechtsordnung bewahrt und durchgesetzt wird. Drittens ist die Anwendung militärischer Gewalt grundsätzlich verboten.

(4) Gerechtigkeit

Aristoteles ist davon überzeugt, dass weder der Morgenstern noch der Abendstern so wunderschön sind wie die Gerechtigkeit - als herausragende Tugend, weil sie auf andere gerichtet und vor allem, weil sie die Grundnorm politischer Ordnungen ist. So kann Augustinus fragen, was denn die Staaten, denen die Gerechtigkeit fehlt, anderes seien als große Räuberbanden. Aufschlussreich belegen die Reflexionen des Handbuchs, dass sowohl die kriegerische Gewalt als auch das Leitbild des Friedens durch das Adjektiv „gerecht“ auf die Grundnorm des gesellschaftlichen und politischen Lebens bezogen und diesem Maßstab unterworfen sind. Für den Krieg wird dieser normative Bezugspunkt nicht bestritten. Gilt er auch für den Frieden? Die Kirchen scheinen der Bearbeitung von Konflikten, die Gewalt vermeidet, Vorrang einzuräumen und die Anwendung militärischer Gewalt grundsätzlich zu verbieten. Aber das grundsätzliche Gewaltverbot schließt wohl nicht aus, dass in extremen Situationen die Gewalt, die angewendet wird, um die Rechtsordnung zu bewahren oder durchzusetzen, damit verfolgte und bedrohte Menschen geschützt werden, zu rechtfertigen ist. Folglich kann in äußersten Konfliktfällen eine Entscheidung gerechtfertigt sein, die elementare Normen der Gerechtigkeit mit Gewalt durchzusetzen, höher gewichtet, als dem grundsätzlichen Verbot der Anwendung von Gewalt zu folgen.

Ob mit solchen großkirchlichen Positionen, die sich trotz ökumenischer Übereinstimmung nicht ganz harmonisieren lassen, ein Brückenschlag zum pragmatischen Pazifismus gelingen kann? Dessen philosophische Wurzel ist die pragmatische Philosophie. Pragmatische Pazifisten urteilen und handeln situationsbezogen, flexibel und fallweise, sie reagieren auf unerwartete, dramatische Veränderungen der politischen Lage. Daraus lassen sich drei Thesen eines Pazifismus als tentativer Leitidee formulieren: Militärische Interventionen sind erstens nicht ein für alle Mal geboten, sondern im Einzelfall abzuwägen, wenn unter Berücksichtigung der besonderen Situation zwischen Gewaltanwendung und Gewaltverzicht entschieden werden muss. Die friedliebende Option bietet zweitens keine Garantie dafür, dass die ihr entsprechende Entscheidung ethisch vorzugswürdig ist. Jede Situation sollte drittens so gedeutet werden, dass

friedliche Auswege aus der Krise plausibel bleiben. Eine solche Sichtweise erzeugt kontrafaktische Konditionalsätze: „Was wäre, wenn?“, die sich, obwohl auf Fakten bezogen nur wertgeladen beantworten lassen. Wer diesem Verfahren folgt, entdeckt zwei erkenntnisleitende Regeln - zum einen nach erfolgversprechenden friedfertigen Alternativen zu suchen, und zum andern den Blick zu schärfen für die unkontrollierbaren, irreversiblen Neben- und Spätfolgen einer militärischen Intervention.

„Friede ist das Werk der Gerechtigkeit - opus iustitiae pax“. Aber was ist Gerechtigkeit? Im Dialog mit Sokrates behauptet Trasymachos, dass Gerechtigkeit nur das sei, was die jeweils Mächtigen dazu erklären. Diese Auffassung ließe sich durch die Werbung der parteipolitischen Eliten zu Beginn des neuen Jahrhunderts bestätigen, die an Stelle der Verteilungsgerechtigkeit eine neue Gerechtigkeit zu definieren suchten, die den Herausforderungen der Globalisierung, des demographischen Wandels und der veränderten Lebensstile besser angepasst sei, nämlich die formale Chancengleichheit. Bedenkenswert an dieser Debatte sind drei Einsichten: Dass in weltanschaulich neutralen Gesellschaften die Mitglieder selbst ermitteln müssen, welche normativen Überzeugungen als für sie allgemein verbindlich anzuerkennen sind. Diese Verpflichtung kann weder einem außenstehenden Beobachter noch einer partikulären Gruppe in der Gesellschaft überlassen werden. Zudem sind die normativen Überzeugungen einer Gesellschaft jeweils als Antworten auf eine aktuelle Situation zu begreifen, die als Herausforderungen gedeutet werden. Und schließlich lässt eine solche Reaktion jeweils zwei Antworten zu, nämlich die Anpassung an die Situation oder einen kreativen Gegenentwurf. Deshalb kann die Definition der Gerechtigkeit als Gleichheitsvermutung in einer Situation, die durch eine wachsende gesellschaftliche Ungleichheit und Polarisierung gekennzeichnet ist, mit guten Gründen vertreten werden.

Gegen die normative Deutung der Gerechtigkeit als Gleichheit werden starke Einwände erhoben. Die Menschen seien verschieden in Bezug auf Talente, Interessen und Einsatzbereitschaft. Die Gesellschaft könne über die Fähigkeiten der Individuen nicht wie über ein Reservoir verfügen. Leitungsschwache würden in eine Aufholjagd zu den Leistungsstarken getrieben, die sie überfordert. Aber „Gleichheit“ ist nicht Identität. Zwillinge sind gleich, aber nicht identisch. Verhältnismäßige Gleichheit bedeutet, dass Menschen in wenigen Merkmalen gleich sind, in vielen anderen sehr verschieden. Was ist dann der Bezugspunkt der Gleichheit? In antiken und feudalen Gesellschaften wurde das Gleiche in Bezug auf Tugenden, Verdienste, gesellschaftliche Positionen oder Funktionen definiert. Die kopernikanische Wende in der Neuzeit definiert das Gleiche in Bezug auf das individuelle Subjekt: Die Mitglieder der Gesellschaft gestehen sich wechselseitig und allgemein das gleiche Recht zu, als Gleiche anerkannt und behandelt zu werden, einander nicht als bloßes Mittel, sondern immer auch als Zweck in sich selbst zu respektieren. Moralische Gleichheit ist indessen vereinbar mit differenzierten gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Positionen, insofern sie in persönlichen Eigenschaften begründet, allen zugänglich sind und für die weniger Begünstigten als vorteilhafter wahrgenommen werden als eine sozio-ökonomisch völlig nivellierte Gesellschaft. In der Proklamation der Menschenrechte, nämlich eines politischen Rechts auf aktive Beteiligung an gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entscheidungen, eines Rechtsanspruchs auf soziokulturelle Mindestsicherung und eines freiheitlichen Abwehrrechts ist der Grundsatz moralischer Gleichheit politisch konkretisiert worden.

Rainer Forst hat auf die Frage der Gerechtigkeit eine vertiefende Antwort gefunden - das Recht auf Rechtfertigung. Er veranschaulicht an zwei Bildern, wie der Grundsatz der Gerechtigkeit auszulegen ist. In dem einen Bild geht es um die Verteilung der bereits vorhandenen Güter. Ein Blick auf das andere Bild entdeckt den Prozess, wie die Güter entstehen, wer die Entscheidung

darüber trifft, welche Güter und wie sie hergestellt werden, wer die Macht über die Produktions- und Gesellschaftsverhältnisse hat, denen die Mehrzahl der Menschen unterworfen ist. Das erste Bild beschreibt die Gesellschaft als ein Warenhaus, als einen Supermarkt, das zweite Bild als ein Beziehungsnetz gleicher und freier Personen. Kern der Gerechtigkeitsfrage besteht demnach nicht in der Antwort darauf, was die Menschen haben oder relativ nicht haben, sondern was sie als souveräne Akteure gesellschaftlich sind. Als solche erkennen sie wechselseitig die Verantwortung für ihr Handeln und füreinander, und dass die Übernahme einer solchen Verantwortung sie verpflichtet. Der wechselseitigen Verantwortung füreinander entspricht ein wechselseitiges Recht auf Rechtfertigung gesellschaftlicher Verhältnisse, die sie als Autoren verursacht oder als Adressaten zu ertragen haben. So erweist sich das Recht auf Rechtfertigung als Kern der Gerechtigkeitsfrage. An diese Positionsbestimmung schließen sich zwei Fragen an: Wer verfügt über das Recht auf Rechtfertigung? Eine erste Antwort könnte lauten: Diejenigen behaupten das Recht auf Rechtfertigung, welche die gesellschaftlichen Verhältnisse verursacht haben. Eine Antwort gemäß dem Grundsatz gleicher Gerechtigkeit lautet: Alle Mitglieder der Gesellschaft, die als gleiche und freie Personen Autoren und Adressaten, Herrschaftsträger und Herrschaftsunterworfenen sind, nehmen das Recht auf Rechtfertigung gesellschaftlicher Verhältnisse in Anspruch. Wie sieht das Verfahren aus, in dem die gesellschaftlichen Verhältnisse überprüft werden, ob sie gut begründet und gerechtfertigt sind? In einem kommunikativen, dialogischen Verfahren gestehen sich alle Beteiligten wechselseitig und allgemein das Recht auf Rechtfertigung gesellschaftlicher Verhältnisse zu - und zwar ohne eine Gruppe auszuschließen, etwa die weniger Begünstigten, die nicht zählen und oft übergangen werden.