

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

10. Jahrgang

1959

Heft 3

Die Sehbedingung der Gerechtigkeit

Von Nikolaus Monzel, München

Nachdem die große französische Revolution der alten, nach Ständen gestuften Staats- und Gesellschaftsordnung in Europa den Todesstoß versetzt hatte, sind durch das Anwachsen demokratischer Ideen und Einrichtungen zahlreiche Unterschiede in den politischen Rechten, im gesellschaftlichen Ansehen und in den äußeren Lebensgewohnheiten der Bevölkerungsschichten und -gruppen eingeebnet worden. Aber gerade die darin wirksame soziale Dynamik hat bei vielen die Hoffnungen auf noch gerechtere Verhältnisse gesteigert. Leitidee solcher Gerechtigkeitserwartungen ist der Gedanke der Gleichheit. Hierin liegt ein wesentlicher Unterschied zur seelischen Haltung früherer Zeiten, die große, zum Teil sehr lastende gesellschaftliche und politische Ungleichheiten als unantastbare Traditionen und als weise Fügungen der göttlichen Vorsehung ansahen und zu ertragen bereit waren. Es hat sich ein aggressives Gerechtigkeitspathos erhoben, für dessen Breitenwirkung die Geschichte kein Beispiel bietet. Liebe, Güte, Wohlwollen, Mitleid und verwandte Gesinnungen gelten als unwichtig oder ganz überflüssig, wenn nur die Gerechtigkeit im öffentlichen Zusammenleben der Menschen verwirklicht wird. Nur Gerechtigkeit! oder doch: Gerechtigkeit zuerst!, so lautet allenthalben die Parole.

Daraus spricht ein Gerechtigkeitsfanatismus, der blind ist; denn er verkennt die Notwendigkeit einer bestimmten seelischen Voraussetzung, die wirksam sein muß, wenn nicht das Streben nach gerechten Ordnungen in Staat und Gesellschaft sein Ziel verfehlen soll. Diese für eine fruchtbare Auswirkung des Strebens nach gestaltender, Ordnung schaffender Gerechtigkeit notwendige Voraussetzung ist die Nächstenliebe, die selber wiederum, wenn sie sich selber ganz verstehen will und ihre volle Kraft entfalten soll, in der Gottesliebe gründen muß.

Entschieden und mit Spott wenden sich gegen diese These die Vertreter des marxistischen oder »wissenschaftlichen« Sozialismus. Im Hinblick auf sie hat Werner Sombart behauptet: »Es ist ein besonders markantes Kennzeichen fast aller sozialistischen Denker der Neuzeit, daß sie ohne Liebe waren«¹⁾. Vor einem

¹⁾ Werner Sombart, *Der proletarische Sozialismus*, 2 Bde, 1924, 1. Bd. 54.

so weitgehenden kategorischen Urteil über die moralische Qualität anderer Menschen muß uns jedoch der Gedanke an die Unerforschlichkeit des Menschenherzens bewahren. Im übrigen geht es am Eingang der Überlegungen, die wir hier anstellen, nicht um die sittliche Bewertung bestimmter Personen, sondern um die Frage, ob in der marxistischen Soziallehre, die ja trotz ihres naturwissenschaftlich-deterministischen Gewandes einen unverkennbaren ethisch-aktiven Einschlag hat, der Nächstenliebe eine wesentliche Aufgabe zugewiesen wird. Diese Frage muß verneint werden. Das im marxistischen Schrifttum vorwaltende Ethos ist getragen von einem radikalen Gerechtigkeitsfanatismus, dessen Beziehungslosigkeit zu jeder Ethik der Liebe aufs deutlichste von Karl Marx ausgesprochen wurde, als er den auf das Liebesgebot des Neuen Testaments sich berufenden religiösen Sozialismus von Wilhelm Weitling kurzerhand als »Liebessabbellei« abtat^{*)}).

In der christlich-sozialethischen Literatur wird allgemein die Gerechtigkeit in irgendeinen Zusammenhang mit der Liebe gebracht. Man pflegt zu sagen: »Zuerst muß die Gerechtigkeit das Gerüst des sozialen Lebens durch gerechte Gesetze und Einrichtungen aufbauen; dann soll die Nächstenliebe die Lücken ausfüllen und das Ganze beseelen und belebend durchwärmen«. Diese Auffassung ist unzureichend. Auch sie verkennt das wesentliche Fundierungsverhältnis von Nächstenliebe und gerechter Sozialgestaltung. Die Aufgabe der Nächstenliebe beginnt nicht erst, wenn das Haus gebaut ist. Nach einem unaufhebbaren Sinngesetz ist die Nächstenliebe das unentbehrliche Fundament der gestaltenden Gerechtigkeit. Der gläubige Christ findet dieses Fundierungsgesetz positiv ausgesprochen in den Worten Jesu Christi: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Gemüte. Das ist das erste und wichtigste Gebot. Ein zweites ist diesem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Auf diesen zwei Geboten ruht das ganze Gesetz und die Propheten« (Mt 22, 37–40). Eigentlich sollte es nicht schwerfallen, die – wenigstens theoretische – Abweichung von diesem Herrenwort zu erkennen, wenn im christlich-sozialethischen Schrifttum unserer Zeit der Nächstenliebe nur sekundäre Funktionen wie Belebung, Durchwärmung und Ergänzung, aber keine grundlegende, konstruktive Aufgabe bei der gerechten Sozialgestaltung zugeschrieben wird.

Was das Wort Jesu Christi über den Zusammenhang aller sittlichen Gebote mit dem Hauptgebot der Liebe in der Form eines göttlichen Imperativs ausspricht, soll im folgenden für das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit in der Sozialgestaltung durch einige Erwägungen über die Gerechtigkeit und ihre Voraussetzungen möglichst einsichtig gemacht werden.

Hier sind allerdings zwei Einschränkungen zu machen. Wo es sich nur um die *Tauschgerechtigkeit* oder nur um die äußere Befolgung staatlicher Gesetze und Vorschriften, um die *Legalgerechtigkeit*, handelt, gilt die These von der sinnnotwendigen Fundierung der Gerechtigkeit durch die Liebe nicht. Gewiß gilt auch hier der Imperativ der christlichen Lebenslehre: »Alles, was ihr tut, sei in Liebe getan!« (1 Kor 16, 14). Aber die Erfahrung lehrt uns, daß es in vielen Fällen auch ohne Nächsten- und Gottesliebe möglich ist, die Tauschgerechtigkeit zu wahren und die Legalgerechtigkeit als Werk zu erfüllen.

Schauen wir zunächst auf die Tauschgerechtigkeit. Da zeigt sich folgendes: Falls keiner der Beteiligten unter schwerem Druck wirtschaftlicher, politischer

^{*)} Vgl. Ernst Barnikol, *Weitling*, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, herausg. von H. Gunkel u. L. Zscharnack, 2. Aufl. 1931, 5. Bd. 1818.

oder ähnlicher Art steht, genügt zum seelischen Fundament des gerechten Austausches von Gütern und Leistungen das Interesse am Eigennutzen und die Einsicht, daß man selber hergeben muß, was als gleichwertig gilt, wenn der andere das geben soll, was man von ihm erhalten möchte: Do ut des, und wir sind quitt! Die Tauschgerechtigkeit ist erfüllt. Dazu ist die Nächstenliebe keine unentbehrliche Voraussetzung. Anders jedoch, wenn einer der Beteiligten sich in schwerer Notlage befindet. Dann wird ein bloß vom Interesse am Eigennutzen geleiteter Partner den Notleidenden mit einer zu geringen, nichtäquivalenten Gegenleistung abfertigen. Soll in solcher, die Freiheit des Austausches allzusehr einschränkenden Lage die Tauschgerechtigkeit erfüllt werden, so müssen freilich andere Motive hinzukommen: etwa Furcht des Überlegenen vor Bestrafung der Ausbeutung oder ein Gerechtigkeitssinn, der tiefere Fundamente hat als die bloß auf Einsicht in die Verzahnung der beiderseitigen Interessen beruhende Bereitschaft zur Äquivalenz im Austausch. Sehen wir jedoch zunächst einmal von solchen Zwangslagen ab, so müssen wir einräumen: Auch ohne das Fundament der Nächstenliebe ist in vielen Fällen die Tauschgerechtigkeit als Werk voll erfüllbar.

Weisen wir noch kurz auf die zweite Einschränkung unserer These hin. Auch zur Legalgerechtigkeit, zur korrekten Befolgung der staatlichen Gesetze, ist erfahrungsgemäß das Motiv der Nächstenliebe nicht unbedingt notwendig. Es gibt andere Motive, die dazu ausreichen: die Furcht vor der gesetzlichen Strafe oder vor gesellschaftlicher Diskriminierung oder die Einsicht, daß häufige Gesetzesübertretungen auch die Eigeninteressen des Rechtsbrechers gefährden, die durch eine gut funktionierende Rechtsordnung geschützt werden.

Tauschgerechtigkeit und Legalgerechtigkeit nehmen wir also von unserer These aus. Die übrigen Arten der Gerechtigkeit jedoch sind nur voll zu verwirklichen auf dem Fundament der Nächstenliebe. Welche sind das?

Seit Aristoteles ist es in der Ethik üblich, drei Arten der Gerechtigkeit zu unterscheiden: Tauschgerechtigkeit, Legalgerechtigkeit und austeilende Gerechtigkeit – *justitia commutativa*, *justitia legalis*, *justitia distributiva*. Wenn mit dieser Aufzählung alle Grundarten möglicher gerechter Beziehungen zwischen Menschen erfaßt wären, bliebe, nachdem wir die beiden ersten Arten schon ausgeschaltet haben, nur noch die *austeilende Gerechtigkeit* für unsere These von der unentbehrlichen Fundierung der Gerechtigkeit durch die Nächstenliebe übrig. Nun ist aber seit einigen Jahrzehnten, zumal seit dem Erscheinen des päpstlichen Rundschreibens »*Quadragesimo anno*« im Jahre 1931, viel von der »*sozialen Gerechtigkeit*« die Rede. Was ist das? Ist das nur eine neue Bezeichnung für eine oder zwei Arten der Gerechtigkeit, die das traditionelle Einteilungsschema aufzählt, nämlich für die distributive Gerechtigkeit oder auch für die distributive und die legale Gerechtigkeit zugleich – oder aber ist mit der Bezeichnung »*soziale Gerechtigkeit*« eine von der traditionellen Ethik nicht oder kaum beachtete und darum in dem üblichen Einteilungsschema nicht eigens genannte Grundart der Gerechtigkeit gemeint? Wir übergangen hier die bloß terminologische Seite der Frage. Wir wenden uns der Sache selber zu und können feststellen, daß von der üblichen dreiteiligen Aufzählung ein wichtiges Stück der sozialen Wirklichkeit unserer Tage – und auch früherer Zeiten – nicht erfaßt wird: das spannungsreiche Feld der Beziehungen, die zwischen den verschiedenen Sozialgebilden sich abspielen, welche nicht Ausgliederungen des Staates sind, sondern als Gruppen, Kreise, Schichten, Klassen, Verbände und dergleichen im Rahmen des Staates oder über diesen Rahmen hinaus ein gewisses Eigenleben führen und eine eigene Dynamik gegen- und miteinander sowie in ihrem Verhältnis zum Staat entfalten. Es handelt

sich um das, was wir seit Hegel, Robert von Mohl und Heinrich von Stein als die »Gesellschaft« vom Staat zu unterscheiden pflegen. Die Gerechtigkeit in den Beziehungen zwischen den Gruppierungen, die insgesamt die *Gesellschaft* im umschriebenen Sinne ausmachen, wird von der aristotelischen Gerechtigkeitslehre zum großen Teil nicht erfaßt. Der entscheidende Grund dafür liegt wohl darin, daß der Staat, von dem Aristoteles spricht und den er als die *societas perfecta* preist, ein *totaler* Staat ist, in dem für ein wirklich eigenständiges Leben gesellschaftlicher Gruppierungen kein Platz ist.

Es ist möglich und in wechselndem Maße je nach Zeiten und Umständen notwendig, daß die Beziehungen zwischen Gruppen der Gesellschaft zum Teil staatlich geregelt werden; daß der Staat kraft seiner Autorität und Macht bestimmte Aufgaben, Ansprüche und Lasten auf bestimmte gesellschaftliche Gruppierungen verteilt. Dabei kommt es also auf die *justitia distributiva* des Staates an. Befolgen die gesellschaftlichen Gruppierungen die entsprechenden Weisungen und Gesetze des Staates, so erfüllen sie die *justitia legalis*, und zwar nicht nur als eine Anzahl von Einzelmenschen, sondern hier eben als nichtstaatliche, gesellschaftliche Gruppen. Aber wer oder was ist das nun: der Staat? Mit Recht wird er heute aufgefaßt als eine Befehls- und Verwaltungsorganisation, die aus dem Kräftespiel der gesellschaftlichen Gruppen entsteht und dadurch auch immer wieder verändert wird. Das Kräftespiel selber, ob es nun bis zu staatlichen Regelungen führt oder nur zu Übereinkünften nichtstaatlicher, gesellschaftlicher Art, ist das Feld, wo die soziale Gerechtigkeit walten soll. Hier haben wir ein Feld von Beziehungen, das die staatstotalitäre Gerechtigkeitslehre nicht sieht³⁾.

Wir können nach diesen Klarstellungen über die Arten der Gerechtigkeit unsere These jetzt genauer umgrenzen. Sie gilt im strengen Sinne nicht von allen Arten der Gerechtigkeit, sondern muß so formuliert werden: Keine Obrigkeit kann in bezug auf einzelne Menschen oder auf Gruppen die *distributive* Gerechtigkeit, und keine Gesellschaftsgruppe kann in ihrem Verhältnis zu anderen Gruppen die *soziale* Gerechtigkeit auf die Dauer einigermaßen vollständig erfüllen, wenn die Menschen, die da gerecht handeln sollen und wollen, nicht von wirklicher Nächstenliebe beseelt sind. Fassen wir die distributive und die soziale Gerechtigkeit zusammen in dem Ausdruck »Ordnung schaffende Gerechtigkeit«, so gewinnen wir die kürzere Formulierung: *Ordnung schaffende Gerechtigkeit ist einigermaßen vollständig nur möglich auf dem Fundament der Nächstenliebe.*

Versuchen wir jetzt, uns diesen sinn-notwendigen Zusammenhang einsichtig zu machen. Es sind dabei zwei Grundfragen zu beantworten: Worin besteht Ordnung schaffende Gerechtigkeit? und: Wie ist sie erkennbar? Die Antwort auf die erste Frage gewinnen wir mittels einer Überlegung, die sich in drei Stufen vollzieht. Das mag recht umständlich erscheinen; aber es kommt dabei einiges zur Sprache, das für unser Thema im ganzen von Bedeutung ist.

Auf der *ersten Stufe* der Überlegung befassen wir uns mit einer Auffassung von der Gerechtigkeit, die zwar nur selten von kritisch Denkenden in der Theorie vertreten, aber gar nicht so selten von mächtigen Männern in Staat und Gesellschaft proklamiert und angestrebt wird. Diese Auffassung besagt: Gerecht sein

³⁾ Vgl. Werner Schöllgen, *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, 1953, 23 ff (Handbuch der katholischen Sittenlehre, herausg. von F. Tillmann, 5. Bd). – Ferner die Zusammenfassung der Diskussion über den Begriff der sozialen Gerechtigkeit bei Joachim Giers, *Zum Begriff der justitia socialis*, in: Münchener Theologische Zschr. 7 (1956) 61 ff und neuerdings Johannes Meßner, *Das Naturrecht*, 1958, 383 f.

(hier immer gemeint im Sinne der Ordnung schaffenden, distributiven und sozialen Gerechtigkeit) heißt, jedem gleich viel geben. – Aber diese Auffassung ist falsch. Sie paßt auch auf Verhaltensweisen, die in sich ungerecht sind. Stellen wir uns z. B. folgende Lage vor: Eine kleine, aber mächtige Klasse von privaten Großunternehmern beutet die von ihnen wirtschaftlich abhängigen Menschen in verschiedenem Maße aus, die Lohnarbeiter mehr als nicht leicht ersetzbare Angestellte, die von ihnen abhängigen Kleinunternehmer mehr als die etwas weniger abhängigen Lieferfirmen mittlerer Größe. Da geschieht also, sofern es sich wirklich um Ausbeutung der abhängigen Arbeitskraft oder um unfairen, die echte Leistungskonkurrenz lähmenden Machteinsatz handelt, viel Ungerechtigkeit. Wenn nun an die Stelle der privatkapitalistischen Großunternehmer ein politischer Diktator mit wenigen Helfern tritt und alle Unterschiede der Ausbeutung hinwegfegt durch allgemeine Enteignung und Zwangsarbeit aller in einer umfassenden Staatswirtschaft unter gleichem Zwang und zu gleichen Löhnen, dann ist – bis auf den kleinen Rest, der in der unterschiedlichen Behandlung der Helfer des Diktators und dessen eigener Vorrangstellung besteht – jene Losung verwirklicht: Jedem gleich viel! Aber sie bedeutet dann: Den meisten wird *Unrecht* getan. Wladimir Solowjew sagt einmal unter Hinweis auf die orientalischen Despotien: »Die gleichmäßige Verteilung der Ungerechtigkeit macht diese noch nicht zur Gerechtigkeit. Der Begriff der Gleichheit an und für sich, abstrakt genommen, ist nur ein mathematischer, aber kein ethischer«⁴⁾. Zur Ordnung schaffenden Gerechtigkeit gehört zum mindesten die Anerkennung der Menschenwürde, die jedem Menschen zukommt, und die Respektierung der Güter und Ansprüche, die, gemäß unserer in der Geschichte gewachsenen Einsicht, zur Menschenwürde gehören: Recht auf persönliches Eigentum, leibliche Unantastbarkeit des Nichtstraffälligen, Gewissensfreiheit u. a. m. Wir müssen also die Formulierung »Gerecht sein heißt, jedem gleich viel geben« durch eine andere ersetzen.

Das tun wir auf der *zweiten Stufe* unserer Überlegung. Wir wählen jetzt versuchsweise die Formulierung: Gerecht sein heißt, jedem gleich viel Güter, Ansprüche, Vorteile usw. zugestehen. – Diese Formulierung entspricht der marxistischen Gerechtigkeitsidee. So lehrten Marx und Engels: Volle Gerechtigkeit wird in der Gesellschaft erst erreicht sein, wenn alle gleiche Arbeit leisten und gleichen Lohn erhalten. Das wird in Zukunft einmal sinnvoll möglich sein, weil alle Funktionen in Produktion und Verwaltung dank der fortschreitenden Technik und der organisierenden Kraft der über sich selbst hinausdrängenden kapitalistischen Wirtschaftsweise immer mehr vereinfacht werden, so daß schließlich trotz gewisser unaufhebbarer Verschiedenheiten der Individuen jeder, der über ein durchschnittliches Allgemeinwissen verfügt, jede Funktion erfüllen und jeden Posten übernehmen kann. Ein ständiger Wechsel der Tätigkeit ist dann möglich und auch erwünscht, damit die »knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit« verschwinde. Sind so im Grunde alle Arbeitsleistungen gleichwertig geworden, dann ist es auch gerecht, daß alle Löhne gleich werden⁵⁾.

Bis in unsere Zeit teilen die Anhänger von Marx und Engels diese Erwartungen. Lenin schrieb im Jahre 1917, der erhoffte Zeitpunkt der allgemeinen Funk-

⁴⁾ Wladimir Solowjew, *Die Rechtfertigung des Guten*, in: Ausgewählte Werke, deutsche Ausg. von H. Köhler, 2. Bd. 2. Aufl. 1922, 351.

⁵⁾ Vgl. Werner Sombart, *a. a. O.* 266 ff.

tionsvereinfachung sei ungefähr erreicht⁶⁾. Jeder Nichtanalphabet könne demnächst jede Funktion übernehmen. Darum müsse man jetzt schon anfangen, die ganze Volkswirtschaft so zu organisieren, daß alle Tätigen den »gewöhnlichen Arbeiterlohn« beziehen. Zunächst unter der Zwangskontrolle des bewaffneten Proletariates, später aber, dank der kommunistischen Aufklärung und Erziehung »ohne alle Rechtsnormen« und jeden staatlichen Zwang, werde ein Zustand erreicht werden, den Lenin so beschreibt: »Die gesamte Gesellschaft wird ein Büro und eine Fabrik mit gleicher Arbeit und gleichem Lohn sein«.

Als man nun in Sowjetrußland daran ging, dieses Programm des beliebigen Austausches der Menschen in Produktion und Verwaltung und der gleichmäßigen Entlohnung mit dem »gewöhnlichen Arbeiterlohn« zu verwirklichen, hatte das ein rapides Sinken der wirtschaftlichen Produktion und ein schlimmes Durcheinander in der Verwaltung zur Folge. Darum forderte Lenin schon im April 1918 den Kampf gegen die Gleichmacherei. Abstufungen der Löhne und Gehälter nach Befähigung und Leistung seien vorerst noch unvermeidlich, weil die »Verhältnisse« sich nicht so schnell entwickelt hätten, wie man noch 1917 gehofft hatte. Aber das sei bloß eine »Unterbrechung der Offensive«; grundsätzlich werde das marxistische Ziel der gleichen Entlohnung aller nicht aufgegeben⁷⁾.

Die »Unterbrechung der Offensive« im Kampf um eine egalitäre Wirtschaft und Gesellschaft in Sowjetrußland dauert bekanntlich bis heute an. Man muß sich dem Druck der Erfahrung fügen, daß die fortschreitende Technik der Produktion und Verwaltung sich im ganzen nicht vereinfacht und daß das Spezialistentum nicht überflüssig wird. Ist die Bedienung mancher Maschinen und Büroapparaturen auch einfacher geworden, so setzt doch gerade die Konstruktion, Reparatur und eingreifende Kontrolle solcher Einrichtungen sehr spezielle Kenntnisse und Fähigkeiten voraus, deren Erlernung und Einübung niemals jedermanns Sache sein wird. Nur eine »verblüffende Unkenntnis«⁸⁾ der neuzeitlichen Technik und Arbeitswelt oder ein wirklichkeitsblinder, utopischer Zukunftsglaube kann das bestreiten.

Aus Erfahrung, die allerdings nur als eine vorläufige angesehen wird, weiß man in Sowjetrußland auch, daß die Gleichmacherei unpraktisch und *unproduktiv* ist. Es kommt aber darauf an, zu sehen, daß sie auch *ungerecht* ist, weil die Menschen in einem viel tieferen und volleren Sinne, als die Marxisten annehmen, ungleich sind und bleiben und weil diese Ungleichheiten auf jeder Stufe der Entwicklung der Produktions- und der Verwaltungstechnik sich auswirken werden. Es ist ungerecht, von Frauen nach Art und Maß die gleichen körperlichen und geistigen Arbeiten zu verlangen wie von Männern, von geistig Unselbständigen das gleiche Maß von Verantwortlichkeit wie von Menschen, die in stärkeren Graden dazu befähigt und darin bewährt sind, vom praktisch Veranlagten ebensoviel Geistesarbeit wie vom theoretisch Begabten usw. Und nie werden alle in der Wirtschaft Tätigen das gleiche Maß der Mühe des Erlernens und Einübens, der Anstrengung und der Verantwortlichkeit für größere Zusammenhänge aufbringen. Die Gleichheit vor der Maschine, dem Schreibtisch und dem Lohnschalter ist und bleibt eine ungerechte Forderung.

Aber wie ist es denn mit der Gleichheit vor dem *Gesetz*? Seit der französischen

⁶⁾ Lenin, *Staat und Revolution*, 1917, deutsche Übers. in den Ausgewählten Werken, 2 Bde. 1947, vgl. bes. 2. Bd. 189–237.

⁷⁾ Lenin, *Die nächsten Aufgaben der Sowjetmacht*, 1918, vgl. bes. in den Ausgewählten Werken, 2. Bd. 362–370.

⁸⁾ Werner Sombart, *a. a. O.*

Revolution von 1789 ist dieser Grundsatz bekanntlich in die meisten modernen Staatsverfassungen aufgenommen worden. Sehen wir zu, welchen Sinn er hat und wo seine Grenzen liegen.

Der Satz: »Alle Menschen sind vor dem Gesetze gleich« läßt verschiedene Deutungen zu, die jedoch einander nicht ausschließen. Die erste Deutung bezieht sich auf die bestehenden Gesetze. Sie besagt: Die *bestehenden* Gesetze sind auf jeden, auf den sie zutreffen, ohne Ansehen der Person anzuwenden. Die Symbolfigur der Gerechtigkeit, die Justitia, hält mit verbundenen Augen die Waage in der Hand. Diese Deutung ist für uns selbstverständlich, aber sie besagt noch zu wenig. – Die zweite Deutung bezieht sich auf die *Abfassung* von Gesetzen und besagt: Die Gesetze sind so abzufassen, daß den allgemeinen, jedem Menschen zukommenden Menschenrechten kein Eintrag geschieht. Nimmt der Gesetzgeber darauf nicht genug Rücksicht, dann sind seine Gesetze ungerecht. Diese Deutung geht schon tiefer, aber auch sie besagt noch zu wenig. – Die dritte Deutung erst stellt den vollen Sinn des Satzes von der Rechtsgleichheit heraus. Sie besagt: Gleiche Tatbestände sind gleichartig zu behandeln.

Jeder Tatbestand, der einer gesetzlichen Beurteilung unterworfen wird, besteht aus einem Komplex von Teiltatbeständen, von Bedingungen, Ursachen, Umständen und dergleichen. Manche dieser Teilbestände sind häufig anzutreffen. Diese Gleichheit oder Gleichartigkeit ist eine Voraussetzung dafür, daß überhaupt allgemeine Regelungen durch das Gesetz möglich sind. Zum Gesamttatbestand aber gehört in jedem Einzelfall nicht nur das Vorkommen öfter möglicher Umstände und nicht nur die Tatsache, daß es sich um Menschen mit gleichen allgemeinen Menschenrechten handelt, sondern auch die Tatsache, daß die Menschen *ungleich* sind nach Geschlecht, Alter, körperlicher, geistiger, sittlicher Veranlagung, nach Weltanschauung, Stellung, Aufgaben, Verantwortung usw. Gerade deshalb fordert die Gerechtigkeit schon für die Gesetzbücher auch Sondernormen für bestimmte Gruppen je nach Beruf, Stellung, Alter und dergleichen. Gerade deshalb geben ferner fast alle modernen Gesetzbücher auch einen gewissen Spielraum dem freien Ermessen dessen, der als Richter oder in anderer Eigenschaft die Gesetze anwendet. Die in Person und Umständen liegenden Ungleichheiten sind so zahlreich und verschiedenartig, daß sie niemals von vornherein durch allgemeine Rechtsbestimmungen und auch nicht durch Sondernormen, die ja auch im Vergleich zur konkreten Wirklichkeit noch etwas Allgemeines sind, ganz erfaßt werden können. Daraus ergibt sich zweierlei. *Erstens*: Ein Gesetzgeber ist um so gerechter, je mehr er die Gesetze so gestaltet, daß in ihrem Rahmen und mit ihrer Hilfe nicht nur die Menschenwürde und die allgemeinen Menschenrechte gesichert sind, sondern auch den jeweils verschiedenen Tatbeständen, den berechtigten Verschiedenheiten der Gruppen und der einzelnen Rechnung getragen werden kann. *Zweitens*: Jeder, der als Richter oder Vorgesetzter oder auch als untergeordnetes Glied im sozialen Leben die Gesetze anzuwenden hat, ist dabei um so gerechter, je mehr er in diesem Rahmen die Verschiedenheiten der Menschen nach Alter, Geschlecht, Begabung, Weltanschauung und beruflicher Verantwortung berücksichtigt, immer mehr sich annähernd, sein Tun und Urteilen immer mehr anpassend jenem Innenbereich des Mitmenschen, in dem jeder ein unverwechselbares Ich, eine ursprüngliche, unaufhebbare Individualität, die Verwirklichung eines einzigartigen Gedankens Gottes, »ein einmaliges Wunder« (Nietzsche) ist.

Es ist uns allen versagt, diesen innersten Kern der Individualität unserer Mitmenschen adäquat zu erfassen und ihm ganz gerecht zu werden. Das kann nur

Gott, weil Er allwissend ist. Aber die Aufgabe der Ordnung schaffenden menschlichen Gerechtigkeit ist es, durch Gesetze, Einrichtungen und Vereinbarungen wenigstens so weit der Eigenart der zusammenlebenden Menschen gerecht zu werden, als sie sich durch die allgemeinen Schemata der Zugehörigkeit zu Geschlecht und Altersstufe, zu Rasse, Nationalität, Weltanschauungsgruppe, Beruf, Stellung usw. einfangen läßt. Nur so wird hier das Gebot der Gerechtigkeit erfüllt, die nach einer alten klassischen Formulierung in der Bereitschaft besteht, jedem das Seine zu geben. Damit haben wir, auf der *dritten* Stufe unserer Überlegung, die vollwertige Antwort ausgesprochen auf die Frage: Was heißt gerecht sein?

Ehe wir die Grundlegung der Ordnung schaffenden Gerechtigkeit durch die Liebe klar erkennen können, bleibt uns noch die Frage zu beantworten: Wie ist es uns überhaupt möglich, die Eigenart der Menschen zu erkennen, die anderen Berufen oder Klassen, anderen Schichten und Stellungen, anderen Weltanschauungsgruppen, Nationalitäten und Rassen usw. angehören? »Wären von Natur alle Menschen gleich«, so schreibt Theodor Haecker einmal, »könnte ja das soziale Problem nicht allzu schwierig sein. Und gewiß, sie sind gleich, und das ist das erste, aber sie sind auch ungleich, und hier beginnt die Gerechtigkeit als Schwierigkeit.«⁹⁾ Wie nun können wir diese schwierige Pflicht im gesamten Sozialleben erfüllen? Ist doch jedem von uns die Neigung angeboren, die Mitmenschen nicht so, wie sie wirklich sind, sondern vor allem unter dem Gesichtspunkt zu beurteilen, wieweit sie Mittel oder Hemmnis sein können für unser eigenes Begehren und Habenwollen. Dazu kommt die durch unsere Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe wie Schicht, Klasse, Landsmannschaft, Religionsgemeinschaft, Nation und dergleichen gegebene Standortsgebundenheit unseres Erkennens und Urteilens, die ein Hauptthema der modernen Wissenssoziologie ist. Welches ist nun das wichtigste Mittel, diese Selbstbezogenheit und Einengung vor allem unseres sozialen Erkennens zu durchstoßen, damit wir überhaupt sehen können, was anderen gerechterweise zukommt? Noch wichtiger als die denkende Bemühung, ja zu dieser erst beharrlich antreibend und sie ins Freie lenkend, ist die *Liebe*, der durch die Liebe aus seiner Ichbezogenheit und sozialen Standortsgebundenheit in etwa gelöste, auf den Mitmenschen hingeleitete Blick unseres erweiterten Ich.

Die Wahrheit dieses Satzes erfahren wir wohl am ehesten im *privaten* Leben von Mensch zu Mensch. Zwar sagt ein Sprichwort: »Liebe macht blind.« Aber das paßt nur auf die sinnlichen Begierden. Sehen wir davon ab, so ist dasjenige zwischenmenschliche Verhältnis, das uns am stärksten in der seelischen Blindheit gegenüber dem anderen verharren läßt, die Gleichgültigkeit. Scharfsichtiger schon als die Gleichgültigkeit macht uns der Haß – der Haß, der sich in den anderen einzubohren sucht, um seine verwundbaren Stellen zu entdecken¹⁰⁾. Der Blick des Gleichgültigen ist stumpf. Der Blick des Hassenden ist scharf, aber einseitig nur auf die Schwächen des anderen eingestellt. Der Blick des Liebenden jedoch kann noch tiefer dringen, bis an den Kern der anderen Person, und kann so umfassend sein, daß er die guten und schlechten Eigenschaften des geliebten Menschen in ihrem Zusammenhange mit dem liebend bejahten Personkern des anderen sieht.

Das Gesagte gilt entsprechend auch für das *öffentliche* Leben, für unser Ver-

⁹⁾ Theodor Haecker, *Tag- und Nachtbücher*, 3. Aufl. 1958, 293.

¹⁰⁾ Vgl. Theodor Litt, *Individuum und Gemeinschaft*, 3. Aufl. 1926, 192 ff. und Nikolaus Monzel, *Struktursoziologie und Kirchenbegriff*, 1939, 66 ff.

hältnis zu den Menschen anderer sozialer Schichten und Gruppen und für deren Verhältnis zueinander. Auch hier sind wir dann in größter Blindheit für die Eigenart, Rechte, Aufgaben und Nöte der anderen Schichten und Gruppen, wenn diese uns gleichgültig sind. Ach hier werden wir schon sehender, aber einseitig nur die Fehler sehend und das Gesamtbild der anderen sozialen Einheiten verzerrend, wenn wir sie hassen. Zu einer relativ vollständigen Erkenntnis anderer Gruppen, ihrer Eigenart, Bestimmung und berechtigten Ansprüche ist nur der befähigt, dem wirkliche Liebe die Augen öffnet für das, was jeweils gerecht ist.

Hier rühren wir an die lange Zeit hindurch wenig beachtete, aber vor einigen Jahrzehnten durch Max Scheler, August Brunner, Hans Urs von Balthasar und andere wieder aufgegriffene Lehre des heiligen Augustinus über den Zusammenhang von Liebe und Erkenntnis¹¹⁾. Augustinus sagt: »Niemand wird erkannt, es sei denn durch die Freundschaft.« Aus Erfahrung wußte das dieser tiefe Denker, der auf alten Bildern als Symbol seiner großen Liebeskraft ein brennendes Herz in Händen hält. Wir aber dürfen ihn wohl fragen: Wie kann man denn lieben, was man gar nicht kennt? Seine Antwort lautet: »Es wird nicht geliebt, was man gar nicht kennt. Wenn man aber liebt, was man zu irgendeinem Teile erkennt, dann bewirkt die Liebe, daß man es besser und voller erkennt«¹²⁾. Das gilt für die privaten Beziehungen der Menschen zueinander und auch für die Erkenntnis dessen, was in der öffentlichen Sozialordnung den Menschen der verschiedenen sozialen Gruppierungen gerechterweise zukommt.

Immer stehen der vollen Erkenntnis dessen, was die anderen sind und beanspruchen können, zwei Hindernisse in uns selber entgegen. Das erste ist die Selbstsucht. Sie verleitet uns, die anderen Menschen und Gruppen nur als Mittel oder Hemmnis für unser ichbezogenes Begehren und Wollen zu beachten und in Rechnung zu setzen. Das zweite Hindernis ist die geistige Trägheit. Sie hindert uns, aufzubrechen aus dem engen Gehäuse unserer gewohnten Denk- und Wertungsweisen, die durch die eigene soziale Gruppenzugehörigkeit geformt sind. Wodurch können diese Selbstsucht und diese Trägheit, die uns an der Erkenntnis des Rechtes der anderen hindern, überwunden werden, wenn nicht durch die Liebe? Natürlich gibt es vielerlei Fachwissen, das nicht von der Wegbahnung durch die Liebe abhängig ist. Und selten ist in unserer komplizierten Sozialwelt spezielles Fachwissen überflüssig, wenn es um Abhilfe sozialer Mißstände geht. Aber der Verstand des Nichtliebenden gleicht, wie Urs von Balthasar ausführt, »dem Blick des Kurzsichtigen: scharf, sogar überscharf für das Einzelne, ist er unfähig, weite Perspektiven der Wahrheit zu überblicken«¹³⁾. Die Liebe aber, so sagt Carl Hilty mit Recht, »macht viel klüger als alles andere. Sie allein gibt den rechten, durchdringenden Einblick in das Wesen der Menschen und Dinge und in die richtigen Wege und Mittel, mit denen ihnen zu helfen ist«¹⁴⁾.

Hiermit haben wir gefunden, worauf unsere Untersuchung ausging, den tiefsten Grund für das Sinngesetz: Die Ordnung schaffende Gerechtigkeit setzt die Liebe voraus. Wir finden auch sonst im neueren christlichen Schrifttum über die soziale Gerechtigkeit die Notwendigkeit der Liebe betont; aber fast nie ist die Untersuchung bis zu dem hier aufgezeigten Punkt durchgeführt.

¹¹⁾ Vgl. Max Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, in: *Moralia*, 1923, 110ff. – August Brunner, *Erkenntnistheorie*, 1948, 89–97. – Hans Urs von Balthasar, *Wahrheit*, 1947, 1. Bd. 113ff.

¹²⁾ Augustinus, *De diversis quaestionibus*, c. 71 und *Tractatus in Joannem*, c. 96, 4, Migne PL 40, 82 u. 35, 1876.

¹³⁾ a. a. O. 118.

¹⁴⁾ Carl Hilty, *Für schlaflose Nächte*, 1901, 148.

Die einen sagen: Neben der Strenge des Gesetzes müssen auch Milde und Liebe walten. – Es ist aber falsch, die Gerechtigkeit mit der Strenge und die Liebe mit der Milde gleichzusetzen. Milde und Strenge können beide Ausfluß der Liebe sein. So ist es immer bei Gottes Liebe zu uns. So muß auch das abwechselnd milde oder strenge Verhalten des Apostels Paulus gedeutet werden als Ausfluß seiner sorgenden Liebe zu den Korinthern, wenn er ihnen schreibt: »Soll ich mit dem Stocke zu euch kommen, oder in Liebe, im Geiste der Milde?« (1 Kor 4, 21). Auch den Stock würde Paulus aus Liebe schwingen, und auch auf sein Verhalten ließe sich dann der Satz des heiligen Augustinus anwenden, den er betend zu Gott spricht: »Auch wenn du strafst, bist Du die Liebe.« Das gilt immer für die göttliche Strafgerechtigkeit. Das muß auch Leitsatz sein, wenn unter Menschen die Ordnung schaffende Gerechtigkeit manche Wünsche sozialer Gruppen ablehnt und manche Verhaltensweisen mit Strafen belegt.

Andere sagen: Die Gesinnung der Liebe (gemeint ist die christlich-gläubige Liebe) soll die Werke der sozialen Gerechtigkeit verklären und in die höhere Ordnung des Übernatürlichen hineinheben. – Die damit angedeutete und übrigens oft ausgesprochene Parallelisierung von Natur und Übernatur mit Gerechtigkeit und Liebe ist sehr mißverständlich, wenn nicht geradezu falsch. Unsere vorausgegangenen Ausführungen haben gezeigt, daß das Gesetz von der Liebe als Sehbedingung der Gerechtigkeit nicht erst im Lichte der übernatürlichen Offenbarung erkennbar und gültig ist. Es ist ein allgemeines, natürlich erkennbares Gesetz des Zusammenhanges zwischen bestimmten emotionalen und kognitiven Vorgängen des menschlichen Seelenlebens.

Eine dritte Weise der üblichen Darstellung des Zusammenhanges von Gerechtigkeit und Liebe besagt: Die Liebe ist neben der Gerechtigkeit auch notwendig, weil sie die treibende Kraft ist, um das als gerecht Erkannte auch auf die Dauer und ganz zu verwirklichen. – Das kann einen richtigen Sinn haben. Aber sieht man den Zusammenhang *nur* so, dann setzt man die Notwendigkeit der Liebe zu spät an. Wie die Gesinnung der Liebe nicht erst nachträglich zur Gerechtigkeit hinzukommen muß, so muß sie auch nicht nur neben ihr her-, sondern ihr vorausgehen. Sie ist schon notwendig, um überhaupt erkennen zu können, was im vollen Sinne gerecht ist für die so sehr verschiedenen Gruppen des sozialen Lebens. Sie ist nicht nur Miterbauerin, sondern auch unentbehrliche Planerin einer wirklich gerechten Sozialordnung.

Fassen wir nun, was an den üblichen Darstellungen des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Liebe richtig ist, zusammen mit dem, was wir hier darüber ausgeführt haben, so lautet das Ergebnis: Die Gesinnung der Liebe ist erstens die *Sehbedingung* für die Ordnung schaffende Gerechtigkeit und zweitens die *treibende Kraft*. Beides ist Wirkung der Liebe, aber das liebegeleitete Erkennen muß dem liebebewegten Tun im sozialen Leben vorausgehen. Das von der Liebe erleuchtete und bewegte Tun mag dann einmal in Strenge, ein andermal in Milde geschehen. Und man mag ferner dabei noch genauer unterscheiden sogenannte »Werke der Gerechtigkeit« im engeren Sinne, auf die der andere oder die Gemeinschaft einen Rechtsanspruch hat, und sogenannte »Werke der Liebe«, die noch darüber hinaus im freien Überschwang des liebenden Herzens getan werden, um noch voller zu verwirklichen das Ideal einer brüderlich geeinten Gemeinschaft. Im Hinblick auf diese Unterscheidung ist es natürlich richtig, wenn man sagt: Werke der freiwilligen Wohltätigkeit dispensieren nicht von der Erfüllung der Forderungen der Gerechtigkeit. – Aber es geht hier darum, einzusehen, daß das gesamte sittlich wertvolle soziale Tun und Gestalten, auch da, wo es soziale Gerechtigkeit im

engeren Sinne heißt und dauernde Ordnung schaffen soll, nur möglich ist auf dem Fundament und in dem Maße der erleuchtenden und bewegenden Nächstenliebe.

Nächstenliebe gibt es nicht nur im Christentum. Als ethische Forderung wurde sie ausgesprochen von vielen Philosophen und Weisheitslehrern, so z. B. im griechisch-römischen Altertum von den Schulen der Stoa und des Epikur, früher schon von dem chinesischen Weisheitslehrer Laotse und später, bis in unsere Tage hinein, von den Vertretern eines aufklärerischen Humanismus. Und praktisch geübt wird echte Nächstenliebe von vielen, die nicht an den menschgewordenen Gottessohn Jesus Christus glauben. Sie werden, nach seiner Voraussage, beim Endgericht, wenn sie in das Reich Gottes eingehen sollen, verwundert fragen: »Herr, wann haben wir Dir zu essen, zu trinken gegeben, Dich beherbergt, Dich bekleidet, im Gefängnis gesehen und besucht?« Er aber wird ihnen sagen: »Wahrlich ich sage euch, was ihr einem der geringsten meiner Brüder getan habt, habt ihr mir getan« (Mt 25, 37 ff). So ist also wirkliche Nächstenliebe auch weit außerhalb des Christentums möglich, und mancher nichtchristliche Weisheitslehrer mag darum wissen, daß Gerechtigkeit, die mehr ist als Äquivalenz im Tausch und korrekte Haltung gegenüber den Gesetzen der Obrigkeit, die Liebe voraussetzt.

In dreifacher Hinsicht führt das Christentum über diese Möglichkeiten im Leben und Erkennen hinaus:

1. Das Gesetz von der Liebe als dem Fundament der Gerechtigkeit ist besonders klar ausgesprochen in den Worten der Bibel, daß am Hauptgebot der Liebe das ganze Gesetz hängt. Wir folgern: Wenn das ganze Sittengesetz daran hängt, wenn die Erfüllung des Sittengesetzes im ganzen an jenes Hauptgebot gebunden ist, dann auch die Gebote der distributiven und sozialen Gerechtigkeit. Aber was heißt hier »gebunden« oder »daran hängt«? Gewöhnlich wird das so verstanden, daß nur Gottes- und Nächstenliebe die Kraft zur dauernden Erfüllung des Sittengesetzes geben kann. Einen volleren Sinn aber erhält jenes Bibelwort, wenn wir es auch so verstehen, daß die Liebe nicht nur die Motivkraft, sondern auch die Sehbedingung für die Gerechtigkeit ist.

2. Am wirksamsten durchsetzen wird sich eine allgemeine Menschenliebe, die jedem Menschen die Menschenwürde zuerkennt und jede Menschengruppe oder -schicht für wert hält, daß ihr die allgemeinen Menschenrechte gesichert werden, dazu aber auch das, was den Menschen in ihrer berechtigten, durch die Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen, Schichten usw. bestimmten Eigenart und Lebensaufgabe zukommt und schließlich noch alles, was zur möglichst vollen Entfaltung der positiven Anlagen eines jeden einzelnen nötig ist – eine solche umfassende Menschenliebe wird sich da am wirksamsten durchsetzen, wo jeder Mensch als Abbild der höchsten und aller Liebe würdigen Person Gottes selber gilt.

3. Von der stärksten, prinzipiell unübertreffbaren Kraft wird die Nächstenliebe da erfüllt sein können, wo wirklich geglaubt wird, daß der persönliche Gott Sein menschliches Abbild so liebenswert gefunden hat, daß Er selber Mensch wurde, wunderbar sich herabneigend zu allem, was Menschenantlitz trägt. Wo diese, uns nur aus der christlichen Offenbarungsreligion bekannte Auffassung nicht bejaht wird, da engt sich, wie die Geschichte zeigt, die Menschenliebe und infolgedessen auch die soziale Gerechtigkeit allzu leicht ein auf die eigene Gruppe, d. h. auf die Schicht oder Klasse oder Nation oder Rasse usw., der man selber angehört.

Im vorchristlichen Altertum schrieb Platon Herrliches von der überirdischen Herkunft und Bestimmung der Menschenseelen; aber nur die Seelen der Edlen

sind damit gemeint, die Seelen derer, die auf Grund ihrer höheren Ideenschau im präexistenten Dasein den Vorzug edlen Seins haben. Nur sie gelten da als lebenswert, und nur ihnen wird in der platonischen Staatstheorie ein Leben in Freiheit und Würde zgedacht. Die Ansprüche der anderen werden in dem geplanten staatlichen Zwangssystem den Zielen der Oberschicht geopfert. Aristoteles, dessen Ethik nicht nur bei Alt- und Neuscholastikern viel gilt, sondern auch von einem modernen Philosophen wie Nicolai Hartmann als eine wahre Fundgrube ethischer Erkenntnis bezeichnet wurde, lehrte, eine breite Schicht von Menschen sei von Natur zur Sklaverei bestimmt und habe grundsätzlich keinen Anspruch auf manche Vorzüge und Rechte, die den zum freien Leben Geborenen zustehen. In der französischen Revolution von 1789 erhoben die Bürger gegen die Feudalherren und das absolutistische Königtum mit den Parolen »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit!« die Forderung nach einer gerechteren Sozialordnung. Erforscher der Geistesgeschichte haben auf den christlichen Ursprung dieser Parolen hingewiesen. Aber den meisten Aktivisten der Revolution und auch den Massen ihrer Anhänger war jener Zusammenhang nicht mehr bewußt. Man glaubte, eine gerechtere Sozialordnung sei möglich ohne die in der Gottesliebe wurzelnde, alle umfassende Gesinnung der christlichen Brüderlichkeit. Weil es mit der Gesinnung der Brüderlichkeit schlecht bestellt war, wurde auch die Gerechtigkeit nicht verwirklicht. Der teuer erkaufte Sieg über Feudalherrschaft und monarchischen Absolutismus brachte keine wirklich gerechte Sozialordnung, sondern führte zu neuen Ungerechtigkeiten, zur Klassengesellschaft des hochkapitalistischen Zeitalters, in der die klassenkämpferische Solidarität stärker ist und mehr gilt als die Objektivität, die jedem das Seine und jeder Gruppe und Schicht das Ihre zuerkennt.

Große Teile der heutigen Menschheit haben sich einem aus dem Wurzelgrund der Liebe herausgelösten Gerechtigkeitsfanatismus verschrieben, sich selber so den Ausblick und Zugang zu einer wirklich gerechten Sozialordnung verbauend. Es ist notwendig, das gesteigerte Verlangen nach Gerechtigkeit ganz eindringlich auf eine Voraussetzung hinzuweisen, ohne die es blind oder kurzsichtig ist. Nennen wir die Liebe die »Sehbedingung« der Gerechtigkeit, so soll sie damit nicht selber als Erkenntnisorgan bezeichnet werden. Aber sie kann die Augen öffnen, den Blick weiten und die geistige Landschaft erhellen. Ortega y Gasset sagt einmal: »Die Liebe ist nicht Pupille, sie ist Licht, Klarheit des hohen Mittags, die wir wie im Brennglas auffangen, um sie über eine Person oder eine Sache hinscheinen zu lassen. Dank der Liebe rückt das begünstigte Objekt in ungewohntes Licht und stellt sich in seiner ganzen Fülle zur Schau . . . Die Liebe ist ein höherer Grad der Aufmerksamkeit.«¹⁵⁾ Es ist töricht, zu meinen, ohne diesen höheren Grad der Aufmerksamkeit könne man in unserer komplizierten Sozialwelt überhaupt erkennen, was eine Ordnung schaffende Gerechtigkeit zu tun hat.

¹⁵⁾ José Ortega y Gasset, *Die Aufgabe unserer Zeit*, deutsche Übers. von H. Weyl, 1928, 233f.