

Amartya Sens Theorie der Gerechtigkeit – kritisch nachgefragt

In ZEE 3/2013 hat Traugott Jähnichen Amartya Sens Buch „Die Idee der Gerechtigkeit“¹ vorgestellt, verbunden mit einigen kritischen Anfragen zu deren Rezeption im Bereich der deutschsprachigen evangelischen Sozialethik. Die folgenden Bemerkungen beziehen sich nicht auf Jähnichens Darstellung, welche die verschiedenen Aspekte von Sens Theorie der Gerechtigkeit mit grosser Klarheit bündelt, sondern auf diese Theorie selbst, die aus meiner Sicht eine Reihe von Fragen aufwirft. Deren Klärung ist nicht zuletzt deshalb angezeigt, weil diese Theorie breit rezipiert worden ist und wird, und zwar sowohl auf der Ebene der internationalen Institutionen, insbesondere solchen, die mit Entwicklungszusammenarbeit befasst sind, als auch im Bereich der theologischen und kirchlichen Sozialethik. Ich beziehe mich bei meinen Bemerkungen auf das genannte Buch von Sen, da dieses die umfassendste und differenzierteste Ausarbeitung seiner Gerechtigkeitstheorie darstellt, in welcher er zugleich zu einer Reihe von Einwänden seiner Kritiker Stellung nimmt. Um dies vorweg zu betonen: Ich halte es für ein grossartiges und in vieler Hinsicht inspirierendes Buch, das von einer beeindruckenden intellektuellen Neugier und Belesenheit zeugt. Die grosse Stärke dieses Buches liegt aus meiner Sicht in der Kritik des „transzendentalen Institutionalismus“, wie Sen diese Richtung des Gerechtigkeitsdiskurses nennt, welche überzeugend in der Auseinandersetzung mit der Theorie von John Rawls vorgeführt wird. Doch ist die Alternative, die Sen zu profilieren sucht, in entscheidenden Punkten sehr viel weniger überzeugend, und sie fordert zu einer Reihe von kritischen Anfragen heraus, wie im Folgenden verdeutlicht werden soll.

Sen beansprucht, eine Theorie der Gerechtigkeit vorzulegen. Von einer solchen Theorie erwartet man an erster Stelle eine Klärung der Frage, was Gerechtigkeit ist und worin sie besteht. Dazu gehört insbesondere eine Beantwortung der Frage „Warum überhaupt Gerechtigkeit?“, also eine Auskunft darüber, warum Gerechtigkeit – und nicht etwas anderes – die Norm ist oder sein soll, unter der das menschliche Zusammenleben steht und durch welche dieses geordnet wird. Was genau ist es, das uns gesellschaftliche Zustände oder auch Entscheidungen und Handlungen nicht bloss als gut oder schlecht, sondern als gerecht oder ungerecht bewerten lässt? Solche Fragen stehen jedoch nicht im Fokus von Sens Interesse. Die kritisch gegen den transzendentalen Institutionalismus gewendete Stossrichtung seines Buches geht vielmehr dahin, dass eine Theorie der Gerechtigkeit sich an dem *Leben* orientieren müsse, das Menschen tatsächlich führen können. (46ff) Bei dieser Forderung hat Sen nicht das Konzept der Gerechtigkeit als solches im Blick. Es geht ihm nicht darum zu klären, ob und in welcher Weise die Norm der Gerechtigkeit dem menschlichen Leben und Zusammenleben eingeschrieben ist und von welcher Art diese Norm ist, d.h. was sie beinhaltet, ob z.B. Gleichheit oder etwas anderes. Eine solche Klärung wäre zweifellos wichtig, will man verhindern, dass das menschliche Leben und Zusammenleben in das Korsett von Gerechtigkeitskonzeptionen gezwängt wird, die im Widerspruch stehen zu den ihm selbst inhärenten Gerechtigkeitsmassstäben, falls es solche gibt. Bei Sen zielt demgegenüber die Forderung, die Theorie der Gerechtigkeit am wirklichen Leben der Menschen zu orientieren, auf das, was er „Materialien der Gerechtigkeit“ nennt. (253ff) Dabei geht es um die Frage, was für das menschliche Leben wichtig und wesentlich ist und in Bezug worauf daher Gerechtigkeit herrschen soll, d.h. worauf die Norm der Gerechtigkeit – was immer sie beinhaltet – appliziert werden soll. Dem liegt der Gedanke zugrunde, dass ein gesellschaftlicher Zustand nur dann gerecht genannt zu werden verdient, wenn Gerechtigkeit herrscht in Bezug auf die

¹ Amartya Sen, Die Idee der Gerechtigkeit, München: C.H.Beck, 2010.

wesentlichen Aspekte des menschlichen Lebens und nicht bloss in Bezug auf Unwesentliches. Daher muss sich eine Theorie der Gerechtigkeit für die Frage interessieren, was für das menschliche Leben wichtig und wesentlich ist, und hier hat Sens *capability*-Ansatz seinen Ort, der die Freiheit im Sinne der Chance oder Befähigung, eigene Ziele verfolgen und mit Gründen zwischen verschiedenen Lebensweisen wählen zu können, ins Zentrum stellt. Darüber hinaus zielt die Forderung, dass eine Theorie der Gerechtigkeit sich am wirklichen Leben statt an Gerechtigkeitsidealen orientieren soll, auf die Tatsache, dass unter realen Bedingungen das Bemühen um Gerechtigkeit in einem Spannungsfeld konfligierender Ansprüche, Interessen und Notwendigkeiten erfolgt, die zu Kompromissen zwingen, sei es zwischen unterschiedlichen, gleichermassen begründeten Gerechtigkeitsansprüchen oder zwischen dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit einerseits und anderen Erfordernissen wie z.B. ökonomischen Zwängen andererseits. Daher geht es unter realen Bedingungen stets nur um die Suche nach der „besseren Gerechtigkeit“ und nicht um vollkommene Gerechtigkeit.

Ich vermute, dass Sen die Auffassung zurückweisen würde, dass die erste und wichtigste Aufgabe einer Theorie der Gerechtigkeit darin besteht zu klären, was Gerechtigkeit ist. Landet man bei einem solchen Unterfangen nicht unweigerlich in dem nicht entscheidbaren Konflikt zwischen unterschiedlichen Gerechtigkeitskonzeptionen, wie er von Sen am Beispiel des ökonomischen Egalitarians, des Libertären und des Utilitaristen veranschaulicht wird? (41ff) Dies hält Sen freilich nicht davon ab, sich selbst in diesem Konfliktfeld zu positionieren und eine eigene Gerechtigkeitskonzeption zu vertreten, und zwar in Bezug auf die „soziale Gerechtigkeit“. (318ff) Danach hat die soziale Gerechtigkeit ihren Kern in der Gleichheit. Sieht man sich die Gründe näher an, die Sen zur Stützung dieser egalitaristischen Auffassung vorbringt, dann können sie allerdings kaum überzeugen. Erstens wird geltend gemacht, „dass offenbar alle anerkannten und befürworteten normativen Theorien sozialer Gerechtigkeit die Gleichheit von *etwas* fordern, von etwas, das in der jeweiligen Theorie als besonders wichtig gilt“ (318). Das ist in Anbetracht der elaborierten Argumente, die die Egalitarismuskritik der zurückliegenden Jahrzehnte gegen eine gleichheitsorientierte Konzeption von Gerechtigkeit im Allgemeinen und von sozialer Gerechtigkeit im Besonderen vorgetragen hat, ein recht schwaches Argument. Zweitens wird argumentiert, dass Gleichheit schon deswegen von zentraler Bedeutung für derartige Theorien sei, weil diese, um nicht als „voreingenommen und willkürlich“ (320) zu gelten, die Bedingung der „Nicht-Diskriminierung“ erfüllen müssen. Diesem Argument liegt ersichtlich ein fragwürdiges Verständnis von Diskriminierung zugrunde. Diskriminierung besteht nicht darin, dass Menschen nicht das Gleiche bekommen wie andere Menschen, sondern vielmehr darin, dass Menschen etwas vorenthalten wird, auf das sie *denselben Anspruch* haben wie andere Menschen, denen das Betreffende zuerkannt und gewährt wird. So begriffen zielt die Forderung nach Nicht-Diskriminierung gar nicht auf Gleichheit, sondern darauf, jedem das zukommen zu lassen, worauf er ein Recht hat, was dann Gleichheit mit anderen zur notwendigen *Folge* hat. Dieser alles entscheidende, im Fokus der Egalitarismuskritik stehende Unterschied zwischen Gleichheit als *Ziel* oder *Forderung* der Gerechtigkeit und Gleichheit als *Folge* oder *Ergebnis* von Gerechtigkeit wird von Sen nicht diskutiert. Schliesslich scheint Sen drittens der Meinung zu sein, dass Gleichheit sich als eine Folge aus den Bedingungen der Unparteilichkeit und Objektivität ergibt: „Die Forderung, Menschen (unter einem wichtigen Gesichtspunkt) als gleich anzusehen, bezieht sich meiner Meinung nach auf die normativen Bedingungen der Unparteilichkeit und Objektivität.“ (320) Dieser Satz wirft die Frage auf, ob die Gleichheit von Menschen, sei es als Menschen, als Bürger, als Sozialhilfeberechtigte usw., tatsächlich etwas ist, das vom Blick des Betrachters abhängt und sich seiner unparteilichen und objektiven Einstellung verdankt, welche dann

zur „Forderung“ erhoben werden kann. Ist diese Gleichheit nicht vielmehr mit dem Menschsein, Bürgersein, Sozialhilfeberechtigter-Sein usw. gegeben und somit etwas, das vom Betrachter nur konstatiert und anerkannt werden kann? Evident macht dieser Satz nur Sinn, wenn in ihm Gleichheit wiederum im Sinne von Nicht-Diskriminierung aufgefasst wird, für die in der Tat ein unparteilicher und objektiver Blick darauf, worin Menschen gleich und worin sie ungleich sind, Voraussetzung ist. Aber das ist dann, wie gesagt, keine egalitaristische Position, die Gleichheit als Ziel oder Forderung der Gerechtigkeit begreift, sondern eine Position, für die Gleichheit die Folge von Gerechtigkeit (von Nicht-Diskriminierung) ist. Das ist alles, was Sen zugunsten seiner egalitaristischen Auffassung von sozialer Gerechtigkeit vorbringt. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass der Vorwurf der Willkür, den Sen gegen Rawls erhebt, ganz ebenso auf sein eigenes Verständnis von sozialer Gerechtigkeit zutrifft. Im weiteren Verlauf seiner Überlegungen klammert Sen die Frage „Warum Gleichheit?“ aus und konzentriert sich stattdessen auf die in seiner Sicht "entscheidende" (320) Frage „Gleichheit wovon?“, bei deren Beantwortung sein *capability*-Ansatz im Zentrum steht.

Offenbar fällt jedoch für Sen die Gerechtigkeit nicht einfach mit der sozialen Gerechtigkeit ineins. Vielmehr finden sich viele Stellen in seinem Buch, in denen sich ein nonegalitaristisches Gerechtigkeitsverständnis zeigt. Beispielhaft hierfür ist das folgende Zitat: „Viertens ist Gleichheit nicht der einzige Wert, mit dem sich eine Theorie der Gerechtigkeit befassen muss, und sie ist nicht einmal das einzige Gebiet, auf dem die Idee der Befähigung Nutzen hat. ... Zum Beispiel kann man für eine Institution oder eine Strategie eintreten, nicht weil sie die Gleichheit von Befähigungen erhöht, sondern weil sie die Befähigungen aller vermehrt (selbst wenn die Verteilung dadurch nicht gleichmässiger wird). Chancengleichheit, oder realistischer: Verminderung von Chancenungleichheit, verdient sicherlich unsere Aufmerksamkeit, aber die allgemeine Verbesserung der Chancen aller ebenso.“ (325) Auch „die allgemeine Verbesserung der Chancen aller“ ist hiernach etwas, womit sich eine Theorie der Gerechtigkeit befassen muss. Das lässt sich nur im Sinne eines nonegalitaristischen Gerechtigkeitsverständnisses interpretieren. Wenn man freilich der Auffassung ist, dass es (in einem nonegalitaristischen Sinne) ein Gebot der Gerechtigkeit ist, Menschen ein Leben zu ermöglichen, bei dem sie eine möglichst grosse Freiheit der Wahl zwischen verschiedenen Optionen haben, z.B. indem die Armut bekämpft wird, unter der Menschen leiden, warum sollen dann derartige soziale Verbesserungen nicht eine Forderung gerade der *sozialen Gerechtigkeit* sein? Welchen Sinn macht es, die soziale Gerechtigkeit auf Gleichheit zu reduzieren? Nicht zuletzt von der Stossrichtung von Sens Buch her, welches den Fokus statt auf Gerechtigkeitsideale auf den Aspekt der Verwirklichung von Gerechtigkeit legen will, ist zu fragen, ob eine egalitaristische Konzeption von sozialer Gerechtigkeit im Sinne der Gleichheit der Verwirklichungschancen aller nicht dahin tendiert, ein in der heutigen globalen Welt unerreichbares Ideal aufzurichten, das nur Frustration und Unzufriedenheit zur Folge haben kann. Zwar gibt es Stellen in Sens Buch, an denen er explizit verneint, dass die Quintessenz seiner Gerechtigkeitstheorie in der Forderung nach Befähigungs- und Chancengleichheit liegt (vgl. bes. 322). Aber das ist nicht im Sinne einer Rücknahme oder Einschränkung seines egalitaristischen Verständnisses von sozialer Gerechtigkeit gemeint, das genau diese Forderung und dieses Ziel impliziert, sondern vielmehr in dem Sinne, dass die Forderung nach Befähigungs- und Chancengleichheit nicht der einzige und ausschliessliche Gesichtspunkt sein dürfe. Vielmehr könne diese Forderung in Konflikt mit anderen Erwägungen wie dem Prozessaspekt der Freiheit (322f) oder nonegalitaristischen Gerechtigkeitsaspekten (324) geraten. Am Ideal sozialer Gerechtigkeit im Sinne der Gleichheit der Chancen aller ändert das freilich nichts.

Eine Klärung des Konzepts der Gerechtigkeit ist nicht zuletzt im Blick auf einige Thesen und Unterscheidungen ein Desiderat, auf die Sen grossen Wert legt. So plädiert er für einen komparativen

oder relationalen Zugang zur Gerechtigkeit, und er verbindet dies mit dem Vorschlag, die Theorie kollektiver Entscheidungen für die Theorie der Gerechtigkeit fruchtbar zu machen. (115ff) Dies ist kritisch gewendet gegen einen „transzendentalen“ Ansatz, der, wie der Ansatz von Rawls, auf nicht-komparativem Wege Gerechtigkeitsgrundsätze aufstellt, die das Ideal einer vollkommen gerechten Gesellschaft zu definieren erlauben. Beim komparativen Zugang zur Gerechtigkeit geht es demgegenüber um die vergleichende Bewertung alternativer Optionen oder Zustände als ‚gerechter‘ oder ‚weniger gerecht‘. Allerdings wirft dies die Frage auf, ob nicht jede derartige Bewertung normative Kriterien der Gerechtigkeit – wie z.B. die Menschenrechte – voraussetzen muss, gemessen an denen Optionen oder Zustände gerechter oder weniger gerecht sind und die als solche nicht-komparativen bzw. nicht-relationalen Charakter haben. Ein komparativer Zugang zur Gerechtigkeit kann ein heuristisches Mittel sein, um solche Kriterien ausfindig zu machen, die bei Gerechtigkeitsüberlegungen leitend sind. Doch sind es ersichtlich zwei verschiedene Arten von Überlegungen, einerseits zu untersuchen, ob solche Gerechtigkeitskriterien je für sich normative Geltung haben (oder haben sollen), oder andererseits zu untersuchen, welches Gewicht ihnen bei der Bewertung alternativer Zustände oder Optionen zukommen soll, bei der sie in Konkurrenz und Konflikt mit anderen Gerechtigkeitsnormen geraten können. Dass es hier überhaupt zum Konflikt kommen kann, setzt ihre normative Geltung voraus, und diese erfordert andere als komparative Überlegungen. Insofern kann die zweite Art der Überlegung die erste nicht ersetzen. Es geht nicht um eine Alternative, wie Sen sich zu zeigen bemüht, sondern es bedarf beider Arten der Überlegung für die Klärung unterschiedlicher Fragen. In seinem Bestreben, einen Neuansatz in der Theorie der Gerechtigkeit zu profilieren, tendiert Sen dahin, Gegensätze aufzumachen, die keine wirklichen Gegensätze sind.

Das gilt auch für Sens Unterscheidung zwischen einem auf Regeln konzentrierten und einem auf Realisierung konzentrierten Verständnis von Gerechtigkeit. (38) Auch hier ist die Frage, ob es sich dabei tatsächlich um eine Alternative handelt. Wir können Regeln als gerecht oder ungerecht bewerten, und wir können reale gesellschaftliche Zustände als gerecht oder ungerecht bewerten. Letzteres setzt wiederum normative Gerechtigkeitskriterien voraus, anhand deren die Bewertung erfolgt, und diese haben die Form von Regeln. Folglich muss auch ein auf Verwirklichung konzentriertes Verständnis der Gerechtigkeit sich mit der Frage auseinandersetzen, welche Regeln als Maßstäbe der Gerechtigkeit gelten sollen, was Sen ja auch tut, zum Beispiel wenn er für die soziale Gerechtigkeit die Regel der Gleichverteilung aufstellt. Worauf Sen zu Recht aufmerksam macht, ist die Tatsache, dass es für die Beurteilung der Gerechtigkeit einer Gesellschaft nicht ausreicht, lediglich die Regeln und Institutionen in Betracht zu ziehen, die in dieser Gesellschaft in *normativer* Geltung stehen – z.B. in Gestalt einer Verfassung oder staatlicher Gesetze –, sondern dass hierfür auch der Grad ihrer *faktischen* Geltung, d.h. ihrer realen Umsetzung und Befolgung in Betracht gezogen werden muss. Aber es macht keinen Sinn, die Konzentration auf Verwirklichungen als Alternative zur Konzentration auf Regeln zu präsentieren und der Theorie der Gerechtigkeit die Aufgabe zuzuweisen, sich statt auf Regeln oder Institutionen auf Verwirklichungen zu konzentrieren.

Vielleicht liegt das Grundproblem sowohl der Theorien, die Sen kritisiert und von denen er sich abgrenzt, als auch seiner eigenen Theorie darin, dass man Konzeptionen der Gerechtigkeit zu entwickeln sucht, ohne zuvor die grundlegendere Frage beantwortet zu haben, worum es sich beim Phänomen der Gerechtigkeit überhaupt handelt. Was ist es, das uns Zustände oder Regeln nicht bloss als gut oder schlecht, sondern als gerecht oder ungerecht bewerten lässt? Es muss sich dabei ja um etwas handeln, das irgendwie der menschlichen Lebenswirklichkeit eingeschrieben ist. Ich will dies an einem Beispiel aus der Einleitung zu Sens Buch näher verdeutlichen, auf das Sen an

verschiedenen Stellen seines Buches zurückkommt, nämlich dem Beispiel von den drei Kindern, die sich um eine Flöte streiten (41): Anne verlangt die Flöte für sich mit dem Argument, dass sie als Einzige von den Dreien Flöte spielen könne. Bob meldet seinen Besitzanspruch an mit dem Argument, dass er so arm sei, dass er kein eigenes Spielzeug besitze. Clara schliesslich beansprucht die Flöte mit dem Argument, dass sie sie in langer Arbeitszeit hergestellt hat. Sen dient dieses Beispiel dazu, die Argumentationsmuster unterschiedlicher Gerechtigkeitstheorien zu illustrieren (worauf es an dieser Stelle nicht ankommen soll).² Intuitiv scheint der Anspruch von Clara am meisten einzuleuchten. Inwiefern halten wir es für gerecht, wenn sie die Flöte bekommt, und für ungerecht, wenn ihr die Flöte zugunsten eines der anderen Kinder weggenommen wird? Offenbar tun wir dies aufgrund einer sozialen Regel, von der wir überzeugt sind, nämlich dass derjenige, der etwas ganz aus eigenen Mitteln und ohne fremde Unterstützung hergestellt hat, auch darüber verfügen können soll. Weniger offensichtlich ist bei diesem Beispiel, dass genau genommen noch eine zweite Regel hinzukommen muss, um Claras Anspruch zu sichern. Die Tatsache, dass Clara die Flöte hergestellt hat, sichert ihr noch nicht die *soziale Position*, in der dieser Anspruch gründet. Diese Position hat sie erst dadurch, dass sie von den übrigen Beteiligten als Herstellerin der Flöte *anerkannt* wird. Die betreffende Regel lautet also, dass derjenige, der etwas hergestellt hat, auch als dessen Hersteller sozial anerkannt werden muss. Dass diese Regel keineswegs trivial ist, zeigt sich an den juristischen Auseinandersetzungen, die um Urheberrechte geführt werden, bei denen eben diese Anerkennung strittig ist und erkämpft wird. Clara kann also genau genommen auf zweierlei Weise Ungerechtigkeit widerfahren, nämlich durch Verletzung dieser beiden Regeln: Ihr kann die Anerkennung als Herstellerin der Flöte verweigert werden, obgleich sie diese hergestellt hat; und sie kann zwar als Herstellerin der Flöte anerkannt werden, aber gleichzeitig kann ihr die Achtung ihres hieraus resultierenden Verfügungsrechtes über die Flöte verweigert werden. Was man sich an diesem Beispiel klarmachen kann, ist die Tatsache, dass die Gerechtigkeit, die im Bereich sozialer Beziehungen gilt, es mit *Anerkennung* und *Achtung* zu tun hat, wobei Letztere sich auf die Rechte bezieht, die mit sozialen Positionen verknüpft sind, welche Gegenstand der Anerkennung sind. So kann auch einem Flüchtling auf zweierlei Weise Ungerechtigkeit widerfahren, nämlich erstens dadurch, dass ihm die behördliche Anerkennung als Flüchtling verweigert wird, obgleich der die Kriterien für einen Flüchtlingsstatus – z.B. politische Verfolgung – erfüllt, und zweitens dadurch, dass er zwar als Flüchtling anerkannt, ihm aber die Achtung der hieraus resultierenden Ansprüche und Rechte verweigert wird. Die soziale Welt ist durch eine unüberschaubar grosse Zahl von sozialen Regeln geordnet, die festlegen, wem aufgrund welcher Kriterien welche Anerkennung und welche Achtung geschuldet sind. So begriffen lässt sich die Gerechtigkeit, die im Bereich sozialer Beziehungen gilt, sehr einfach definieren: Diese Gerechtigkeit ist dann gegeben, wenn allen erstens die Anerkennung von sozialen Positionen und zweitens die Achtung der hiermit verknüpften Rechte zuteil wird, die ihnen aufgrund geltender sozialer Regeln geschuldet sind. Diese Gerechtigkeit ist also weder egalitaristisch noch nonegalitaristisch. Weder geht es darum, dass alle das Gleiche bekommen, noch darum, dass alle „genug“ in einem nonegalitaristischen Sinne bekommen, sondern

² Man mag sich an diesem Beispiel noch einmal die Kritik verdeutlichen, die oben an Sens Auffassung von einem „komparativen Zugang zur Gerechtigkeit“ geübt wurde. Angenommen, jeder der Ansprüche der drei Kinder auf die Flöte lässt sich gleichermaßen gut begründen. Dann wird man eine Lösung, die z.B. Anne und Bob ein Nutzungsrecht einräumt, Clara aber das Besitzrecht belässt, als ‚gerechter‘ bewerten als eine Lösung, die Anne und Bob von der Nutzung ausschliesst oder die umgekehrt Clara ihr Besitzrecht nimmt. Aber das setzt, wie gesagt, voraus, dass die Ansprüche der drei Kinder als die hier in Betracht kommenden *normativen Kriterien* der Gerechtigkeit je für sich gut begründet sind, und diese Begründung beruht nicht auf komparativen Erwägungen.

es geht einzig darum, dass alle das bekommen, worauf sie aufgrund geltender sozialer Regeln einen gültigen Anspruch bzw. ein Recht haben.

Nun können allerdings auch geltende soziale Regeln – seien sie ungeschrieben oder geschrieben und z.B. institutionalisiert im Recht – noch einmal auf ihre Gerechtigkeit hin befragt werden, und damit begibt man sich auf eine andere Ebene der Gerechtigkeit, nämlich auf diejenige der moralischen Gerechtigkeit.³ Ein wesentlicher Unterschied zwischen diesen beiden Ebenen besteht darin, dass soziale Regeln durch Übereinkunft oder Beschluss festgesetzt oder geändert werden können – nur weil sie gegebenenfalls geändert werden können, macht es Sinn, sie auf ihre Gerechtigkeit hin zu befragen –, während moralische Normen nicht aufgrund einer Übereinkunft oder eines Beschlusses gelten. Zwischen der Gerechtigkeit, wie sie durch soziale Regeln legitimiert wird, und der moralischen Gerechtigkeit können sich tiefgreifende Spannungen und Gegensätze auftun. So lässt sich die Kritik von Karl Marx an den kapitalistischen Ausbeutungsverhältnissen seiner Zeit als eine moralische Kritik an den herrschenden sozialen bzw. politischen Standards der Gerechtigkeit begreifen, die diese Verhältnisse – insbesondere das uneingeschränkte Verfügungsrecht über das Privateigentum an Produktionsmitteln – als gerecht legitimierten. In dem Sarkasmus, mit dem Marx im ersten Band des „Kapital“ anhand einschlägiger Dokumente die Kinderarbeit in den englischen Kohlegruben protokolliert, spürt man seine tiefe moralische Empörung. Auch die moralische Gerechtigkeit ist an soziale Positionen geknüpft, und es ist diese Verknüpfung der Moral mit der Struktur des Sozialen, worin die Erklärung dafür liegt, dass wir in moralischen Belangen nicht bloss von richtig oder falsch, gut oder schlecht, sondern von gerecht oder ungerecht sprechen können. Wenn wir es nicht bloss als moralisch schlecht, sondern als ein moralisches Unrecht ansehen, wenn Clara die Flöte weggenommen wird, dann ist dabei die Anerkennung ihrer sozialen Position als Herstellerin der Flöte vorausgesetzt, und es wird etwas eingefordert, das mit dieser Position zu tun hat. Der Unterschied zu der obenstehenden Betrachtung dieses Beispiels unter dem Aspekt sozialer Regeln besteht jetzt darin, dass wir Clara aufgrund dieser sozialen Position einen *moralischen* Anspruch auf die Flöte zubilligen. Auch bei der moralischen Gerechtigkeit geht es also um *Anerkennung* und *Achtung*, nur dass die Achtung sich auf moralische Ansprüche oder Rechte bezieht, die mit sozialen Positionen verknüpft sind. Man mag sich diese Verbindung von sozialer Anerkennung und moralischer Achtung am Beispiel der Menschenwürde verdeutlichen. Auch hier kann Menschen auf zweierlei Weise Unrecht angetan werden, nämlich einerseits, indem ihnen die soziale Anerkennung als Menschen verweigert wird und sie als Nicht-Menschen oder „Untermenschen“ behandelt werden, und andererseits, indem ihnen die Achtung der moralischen Ansprüche verweigert wird, die sie aufgrund der sozialen Position des Menschseins, d.h. als Mitglieder der menschlichen Gemeinschaft (und nicht etwa aufgrund ihrer biologischen Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies (!), wie dies eine naturalistische bzw. biologistische Auffassung des Menschseins unterstellt, die bis in kirchliche Dokumente und theologische Lehrbücher anzutreffen ist) haben.

Die moralische Gerechtigkeit ist also die höchste und letzte Instanz, wenn es um die Beurteilung der Gerechtigkeit von sozialen Regeln oder von gesellschaftlichen Zuständen oder Verwirklichungen geht. Wie die meisten Gerechtigkeitstheoretiker unterscheidet Sen nicht zwischen der in sozialen Regeln institutionalisierten Gerechtigkeit und der moralischen Gerechtigkeit. Doch kommt dieser Unterscheidung ersichtlich grosse Bedeutung für das Verständnis der Dynamik gesellschaftlicher

³ Zur Unterscheidung dieser beiden Ebenen der Gerechtigkeit und zu deren innerer Beziehung vgl. Johannes Fischer, *Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht*, Stuttgart: Kohlhammer, 2012, 73ff.

Veränderungen zu, die zu einem nicht unerheblichen Teil aus dem Spannungsverhältnis zwischen diesen beiden Ebenen resultiert. Die moralische Kritik kann dabei so weitgehend und so radikal sein, dass sie die soziale Ordnung in Gestalt der Gliederung einer Gesellschaft in soziale Positionen bzw. Kategorien wie „Stände“ oder „Klassen“ *insgesamt* in Frage stellt – also die gesellschaftliche *Anerkennungsstruktur* –, wie dies in den bürgerlichen Revolutionen mit ihrer Kritik der ständischen Ordnung der Fall gewesen ist, die an Stelle des Standes (Adel, Klerus, Bauern) das *Menschsein* als die für die gesellschaftliche und politische Ordnung fundamentale soziale Kategorie etablierte, bezüglich derer alle gleich sind (vgl. die Gleichheitsforderung der französischen Revolution). Nicht zuletzt kommt mit der Unterscheidung dieser beiden Ebenen die Gerechtigkeit als etwas in den Blick, das sozial bzw. politisch *gestaltet* werden kann und muss, nämlich über die Etablierung und Durchsetzung von sozialen Regeln z.B. in Gestalt von staatlichen Gesetzen, mit denen ein möglichst grosses Mass an moralischer Gerechtigkeit verwirklicht wird. In der Tat kann es dabei nicht um das Ideal einer vollkommen gerechten Gesellschaft gehen. Diesbezüglich sind Sens Argumente absolut überzeugend. Das Bemühen um Gerechtigkeit steht unter realen Bedingungen stets unter dem Zwang des Kompromisses, sei es zwischen verschiedenen Auffassungen von moralischer Gerechtigkeit oder zwischen moralischen Forderungen und anderen Notwendigkeiten oder Zwängen wie z.B. leeren öffentlichen Kassen.

Oben wurde gesagt, dass die in sozialen Regeln institutionalisierte Gerechtigkeit weder egalitaristisch noch nonegalitaristisch ist. Wie steht es diesbezüglich mit der moralischen Gerechtigkeit? Könnte es nicht sein, dass sie ihren Kern in der Gleichheit hat und dass dementsprechend moralisch begründete soziale Regeln am Ziel grösstmöglicher Gleichheit orientiert sein müssen? In diesem Fall müsste man freilich annehmen, dass anstelle der Frage „Was bedeutet es für einen Menschen, elementare Güter wie ausreichend Nahrung, medizinische Versorgung, schulische Bildung etc. entbehren zu müssen?“ die Frage „Was bedeutet es für einen Menschen, nicht über gleich viel an Gütern zu verfügen wie begütertere Menschen?“ massgebend für die Erkenntnis dessen zu sein hat, was einem Menschen unter dem Gesichtspunkt moralischer Gerechtigkeit geschuldet ist. Liegt der Grund dafür, warum wir Menschen, die unter Armutsbedingungen leben, einen moralischen Anspruch auf Hilfe zubilligen, nicht in der Erwägung, was ein Leben in Armut bedeutet – wozu nicht zuletzt die Tatsache gehört, dass Armut Menschen elementarer Freiheiten im Sinne von Verwirklichungschancen beraubt? Sind es nicht Erwägungen dieser Art, die Armut als eine Lebenslage vor Augen stellen, der Menschen nicht ausgesetzt sein *sollten*, was sich zu der Überzeugung verdichten kann, dass Menschen in einer solchen Lebenslage einen moralischen *Anspruch* auf Hilfe haben? Dann handelt es sich bei diesem Anspruch um einen nonegalitaristischen Anspruch. Einen Hinweis geben hier nicht zuletzt die Menschenrechte, bei denen es sich um *moralisch* motivierte *nonegalitaristische* soziale bzw. politische Rechte handelt, die über ihre Anerkennung durch die UNO in Kraft gesetzt werden.

Werden Verwirklichungschancen oder Befähigungen in der soeben angedeuteten Weise als eine Forderung der moralischen Gerechtigkeit begriffen, dann sind sie nicht „Materialien der Gerechtigkeit“, auf die Gerechtigkeitsnormen wie die Gleichverteilung lediglich appliziert werden. Vielmehr sind sie dann etwas, das Menschen unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit *unmittelbar* geschuldet ist (und nicht erst vermittelt über hinzukommende Gerechtigkeitsprinzipien). Sen geht hier anders vor. Er ist von der Vorstellung geleitet, dass jede Theorie der Gerechtigkeit einen „Informationsschwerpunkt“ auswählen muss, der die Frage betrifft, worin der „individuelle Vorteil“ oder die „Begünstigung“ einer Person besteht. (258ff) Während Utilitaristen hier das Glück einsetzen oder Ökonomen das Einkommen oder Rawls die Grundgüter, setzt Sen hier die Befähigung einer Person ein, die Dinge zu tun, die sie mit gutem Grund hochschätzt. Um die Gerechtigkeit geht es

dann erst in einem *zweiten* Schritt, nämlich unter der Fragestellung, wie dieser individuelle Vorteil – das „Material der Gerechtigkeit“ – gerecht verteilt werden soll, wobei Sen hier, wie erwähnt, auf ein egalitaristisches Konzept von sozialer Gerechtigkeit rekurriert. Demgegenüber gilt es zu sehen, dass wir das, was für das menschliche Leben wichtig und wesentlich ist, in unterschiedlicher Weise in den Blick fassen können, einerseits in einer *Strebensperspektive* – Wonach streben Menschen? Worin suchen sie ihren individuellen Vorteil? – oder andererseits in der oben skizzierten Weise in einer *moralischen Perspektive*, die die Frage ins Zentrum stellt, was es für Menschen bedeutet, bestimmten Situationen oder Lebenslagen wie Armut und dem Fehlen jeglicher individueller Verwirklichungschancen ausgesetzt zu sein und welche moralischen Ansprüche ihnen dementsprechend zuzubilligen sind. In der letzteren Perspektive tritt dann das als wesentlich Erkannte *unmittelbar* als eine Forderung der moralischen Gerechtigkeit in den Blick, und hierin haben, wie gesagt, die Menschenrechte ihre Grundlage. Ob eine Theorie der Gerechtigkeit tatsächlich einen einzigen Informationsschwerpunkt auswählen sollte, kann man im Übrigen anfragen. Geht man von den tatsächlichen Situationen und Lebenslagen aus, in denen Menschen sich befinden, dann kommt ein ganzes Bündel von Aspekten zusammen. So besteht das Übel der Armut nicht nur in der massiven Einschränkung von Verwirklichungschancen, sondern ganz elementar auch in physischem Leiden wie Hunger oder Krankheit oder in der Zerrüttung der sozialen Beziehungen durch manifeste Gewalt wie in den Favelas Südamerikas. Bei alledem handelt es sich um etwas, das *in sich* ein Übel ist und nicht etwa bloss deshalb, weil dadurch Verwirklichungschancen eingeschränkt werden. Aber gewiss macht Sens *capability*-Ansatz auf einen sehr wesentlichen Aspekt des menschlichen Lebens aufmerksam, und im Vergleich mit anderen Theorien der Gerechtigkeit, die jeweils auf einen einzigen Informationsschwerpunkt zu fokussieren suchen, hat er zweifellos grosse Vorzüge. Im Übrigen deutet Sen selbst an verschiedenen Stellen an, dass Befähigung oder Verwirklichungschancen zwar ein wesentlicher, aber nicht der einzige Gesichtspunkt ist, der für das menschliche Leben relevant ist. Das freilich setzt ein Fragezeichen hinter die von Sen allzu scharf konturierte Alternative zwischen Gütern einerseits und Verwirklichungschancen andererseits. Für den Hungernden ist ganz unmittelbar das Gut der Nahrung wichtig, und dieses ist in Anbetracht des physischen Leidensdrucks nicht bloss ein Mittel für Verwirklichungschancen.

Auf dem Hintergrund der sozialen Spannungen und Konflikte, die gegenwärtig viele Länder Europas erschüttern, fällt ins Auge, dass ein wichtiger Aspekt der Gerechtigkeit in Sens Buch völlig ausgeblendet bleibt. In der Rubrik „Materialien der Gerechtigkeit“ werden zwar individuelle Vorteile und Begünstigungen behandelt, die gerecht verteilt werden sollen, nicht aber soziale Pflichten und Lasten, deren Verteilung ebenfalls Gerechtigkeitsfragen aufwirft. Auch hier geht es schliesslich um eine Frage der *sozialen Gerechtigkeit*. Damit individuelle Vorteile gerecht verteilt werden können, müssen ja zuerst die Ressourcen geschaffen werden, aus denen diese Verteilung erfolgt. Unter nationalstaatlichen Bedingungen geht es dabei um die Belastung der Bürgerinnen und Bürger mit Steuern und Abgaben. Das sich hier stellende Gerechtigkeitsproblem lässt sich folgendermassen beschreiben: Es ist ihre (auf *Anerkennung* beruhende) soziale Position als Bürgerinnen und Bürger, aufgrund deren Personen in der Pflicht sind, einen Beitrag zu den Ressourcen des Gemeinwesens zu leisten, den sie mit einer entsprechenden Einschränkung ihres individuellen Lebensstandards bezahlen müssen. In Bezug auf diese soziale Position aber sind alle Bürgerinnen und Bürger gleich. Daher ist es eine Forderung der Gerechtigkeit, dass sie einen *gleichen* Beitrag leisten. Das schliesst aus, dass die Lasten nur einem Teil der Bürgerinnen und Bürger aufgebürdet werden, während andere davon freigestellt werden oder es ihnen – z.B. aufgrund einer nachlässigen staatlichen Kontrolle und Strafverfolgung – ermöglicht wird, sich dieser Pflicht zu entziehen. In diesem Fall

würden die Bürgerinnen und Bürger nicht mit gleicher *Achtung* – nun in Bezug nicht auf Rechte, sondern auf Pflichten – behandelt, und es würden diejenigen benachteiligt, die ihrer Pflicht nachkommen und die sozialen Lasten tragen. Es ist wichtig zu sehen, dass es sich auch hierbei nicht um eine egalitaristische Erwägung handelt. Die Forderung, dass alle einen gleichen Beitrag leisten, ist nicht aus dem Gedanken abgeleitet, dass Gerechtigkeit in der Gleichheit besteht und dass daher, *weil* die einen einen Beitrag leisten, auch die anderen einen gleichen Beitrag leisten müssen. Diese Forderung ergibt sich vielmehr aus der Tatsache, dass alle in Betracht kommenden Personen Bürgerinnen und Bürger des Gemeinwesens und *als solche* gleich sind und dass die Pflicht, einen Beitrag zu leisten, in ihrem Bürgersein begründet ist. Aus der Gleichheit ihrer sozialen Position als Bürgerinnen und Bürger folgt die Gleichheit des zu leistenden Beitrags. Da es aber die Einschränkung des individuellen Lebensstandards ist, in der dieser Beitrag besteht, ist es angemessen, diese Einschränkung, die dem einzelnen je nach Einkommens- und Vermögenslage durch eine bestimmte Beitragshöhe abverlangt wird, zum Mass zu nehmen für diese Gleichheit. Das bedeutet in Zahlen ausgedrückt, dass der Vermögende einen prozentual höheren Beitrag zu leisten hat als der Nicht-Vermögende. Die genaue Festsetzung dieser Verteilung der Lasten ist eine Sache politischer Aushandlungen, bei denen auch noch andere Gesichtspunkte wie ökonomische Rücksichten auf marktwirtschaftliche Erfordernisse eine Rolle spielen. Auch dieser Aspekt der Gerechtigkeit hat eine moralische Dimension, wie die moralische Empörung in vielen Ländern Europas über zutiefst ungerechte soziale Lastenverteilungen zeigt. Diese entzündet sich daran, dass soziale Gerechtigkeitsregeln – „Bürgerinnen und Bürger müssen einen gleichen Beitrag zu den Ressourcen des Gemeinwesens leisten“ – missachtet, verletzt oder politisch ausser Kraft gesetzt werden. Auch hieran zeigt sich die moralische Verankerung sozialer Regeln, wie man sie sich auch am simplen Beispiel eines Versprechens verdeutlichen kann: *Eines* ist die *soziale* Pflicht, die man mit einem Versprechen eingeht (wie z.B. die Pflicht, eine bestimmte Summe Geldes bis zu einem vereinbarten Termin zurückzuzahlen). *Ein anderes* ist die *moralische* Norm oder Pflicht, dass man ein gegebenes Versprechen auch halten soll. In dieser Weise ist auch die Einhaltung sozialer Gerechtigkeitsregeln etwas, das als eine *moralische* Norm oder Pflicht erachtet wird, und daher sorgt ihre Missachtung für moralische Empörung. Es ist eine eigene Frage, warum Gerechtigkeitstheorien dazu tendieren, diesen Pflichtenaspekt der Gerechtigkeit gegenüber dem Anspruchs- oder Rechteaspekt zu vernachlässigen. Eine mögliche Erklärung hierfür könnte sein, dass in einer egalitaristischen Perspektive, wie sie Sen mit seiner Auffassung der sozialen Gerechtigkeit einnimmt, die Frage der Pflichten beantwortet zu sein scheint: Wer mehr hat als andere, muss ausgleichend auch für mehr aufkommen. Doch nach dem Gesagten liegt einem solchen Egalitarismus ein allzu simples und fragwürdiges Verständnis von Gerechtigkeit zugrunde.

Mein schwerwiegendstes Bedenken bezüglich Sens Theorie der Gerechtigkeit sei ans Ende dieser Überlegungen gestellt. Wie anderen Grosstheorien der Gerechtigkeit liegt auch Sens Theorie die Vorstellung zugrunde, dass es Aufgabe einer solchen Theorie ist, zumindest in Umrissen eine materiale Bestimmung der Gerechtigkeit zu entwickeln, die in einer eng gewordenen Welt auf Gerechtigkeitsfragen im globalen Horizont anwendbar ist. Ich halte dies für undurchführbar. Um einzugrenzen, was eine Theorie der Gerechtigkeit leisten kann und was nicht, ist es sinnvoll, zwischen einer formal-deskriptiven und einer material-normativen Bestimmung von Gerechtigkeit zu unterscheiden. Was von einer Theorie der Gerechtigkeit auf jeden Fall erwartet und gefordert werden sollte, ist eine formal-deskriptive Definition der Gerechtigkeit, wie sie z.B. klassisch durch die Ulpiansche Formel aufgestellt wird. Nach dem Gesagten könnte eine solche Definition der Gerechtigkeit als eines zu verwirklichenden, freilich immer nur annäherungsweise zu erreichenden

gesellschaftlichen *Zustands* folgendermassen lauten: In einer Gesellschaft ist Gerechtigkeit dann gegeben, wenn erstens allen Gesellschaftsmitgliedern die *Anerkennung* von sozialen Positionen sowie die *Achtung* bezüglich der hiermit verknüpften Rechte und Pflichten zuteil wird, die ihnen aufgrund der in dieser Gesellschaft geltenden sozialen Regeln geschuldet sind, und wenn zweitens diese sozialen Regeln in Übereinstimmung sind mit dem, was einem jeden in moralischer Hinsicht an Anerkennung und Achtung geschuldet ist (d.h. wenn diese sozialen Regeln auch moralisch gerecht sind). Auf diese formale Bestimmung kann man sich verständigen, auch wenn man bei der Bewertung konkreter gesellschaftlicher Zustände als ‚gerecht‘ oder ‚ungerecht‘ unterschiedlicher Meinung ist, z.B. weil die Vorstellungen von moralischer Gerechtigkeit auseinandergehen. Demgegenüber ist es unmöglich, eine material-normative Bestimmung der Gerechtigkeit aufzustellen, die über den eigenen kulturellen Horizont hinaus Geltung beanspruchen kann. Dies hat seinen Grund in der Tatsache, dass die materiale Gestalt der Gerechtigkeit durch die Sozialstruktur einer Gesellschaft geprägt ist, d.h. durch ihre Gliederung in soziale Positionen bzw. Kategorien, an die Rechte und Pflichten geknüpft sind. So hatte in der vormodernen, ständisch gegliederten Gesellschaft die Gerechtigkeit in ihrer materialen Ausprägung – z.B. in Form der Rechte des Adels, des Klerus usw. – eine völlig andere Gestalt, als sie sie in modernen westlichen Gesellschaften hat. Auf dem Hintergrund der egalitären Menschenrechtsperspektive, wie sie aus den bürgerlichen Revolutionen des Westens hervorgegangen ist, tendieren Theorien der Gerechtigkeit dazu, diese enge Verwobenheit der Gerechtigkeit mit der Sozialstruktur einer Gesellschaft in ihrer Bedeutung zu unterschätzen. Fragen der Gerechtigkeit scheinen sich dann von vorneherein auf die Ordnung des Zusammenlebens zwischen Menschen *qua Menschen* zu beziehen. Doch entspricht das nicht den sozialen und politischen Realitäten in vielen Regionen der heutigen Welt, in denen nicht das Menschsein, sondern z.B. die Stammeszugehörigkeit oder auch die Religionszugehörigkeit die fundamentale soziale Kategorie ist, an der sich Rechte und Pflichten orientieren. Nicht der individuelle Vorteil des einzelnen steht hier zumeist im Fokus des Gerechtigkeitsempfindens, sondern die Pflichten des einzelnen gegenüber der eigenen Gruppe oder Gemeinschaft, die für ihre Mitglieder sorgt, weshalb es hier als Ungerechtigkeit gilt, wenn sich der einzelne diesen Pflichten zugunsten eigener Vorteile entzieht. Esther Imhof hat in einer erhellenden Fallstudie diese Diskrepanz zwischen westlichen Gerechtigkeitsempfindungen und den Gerechtigkeitsempfindungen in anderen Regionen der Welt am Beispiel eines kirchlichen Entwicklungsprojekts in Nigeria verdeutlicht.⁴ Der Geldgeber in Gestalt des Diakonischen Werks der Evangelischen Kirche in Deutschland erwartete aufgrund seiner egalitären Menschenrechtsperspektive von dem Projektträger, einer nigerianischen Missionskirche, dass das Projekt *allen* dort lebenden Menschen unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit zugute kommen sollte, also Christen *und* Moslems, während die kirchlichen Entwicklungshelfer vor Ort sich allein den Schwestern und Brüdern der eigenen Kirche loyal verbunden und verpflichtet fühlten, weshalb sie zwar dem Wunsch der Geldgeber nachkamen, aber gegen innere Widerstände und ohne eigene Überzeugung und Motivation. In Bezug auf diese Diskrepanz gab es zwischen Geldgeber und Projektträger keinerlei Kommunikation. Wie Imhof des Weiteren verdeutlicht, kann in einer tiefreligiösen und zugleich religiös gespaltenen Gesellschaft wie der nigerianischen von „Öffentlicher Vernunft“ – ein Begriff, auf den Sen in seiner Gerechtigkeitstheorie grossen Wert legt – kaum die Rede sein. Aufgrund dieser engen Verwobenheit der Gerechtigkeit mit der Sozialstruktur einer Gesellschaft sind in der Realität der globalen Welt die Gräben zwischen unterschiedlichen materialen Gerechtigkeitsempfindungen, durch die Menschen getrennt sind, weitaus tiefer, als es die Gräben

⁴ Esther Imhof, Entwicklungszusammenarbeit und Religion. Fallstudie und ethische Reflexion zu einem angespannten Verhältnis, Stuttgart: Kohlhammer, 2012.

zwischen verschiedenen philosophischen Gerechtigkeitstheorien sind, die von vorneherein darin übereinkommen, das Menschsein oder das Bürgersein als die fundamentale soziale Kategorie ins Zentrum zu stellen, und die sich lediglich über die Rechte und Pflichten streiten, die in Bezug auf Menschen oder Bürgerinnen und Bürger gelten.

Um am Ende nicht missverstanden zu werden: Mit diesem Bedenken soll nicht einem Relativismus das Wort geredet werden, also der Meinung, dass unsere menschenrechtlich-egalitäre Auffassung von Gerechtigkeit nur für uns oder für unseren Kulturkreis Gültigkeit hat. Der Fehler des Relativismus besteht darin, dass er ‚Geltung‘ als ‚Geltung für jemanden‘ auffasst. Denselben Fehler begeht ein Universalismus, der unterstellt, dass ‚Geltung‘ gleichbedeutend ist mit ‚Geltung für jedermann im globalen Horizont‘. Geltung ist Geltung, und nicht: Geltung für ... Unsere Auffassung von Gerechtigkeit kann gültig sein, und wir können von dieser Gültigkeit überzeugt sein, ohne dass wir beanspruchen müssen, dass sie auch für die Menschen in anderen Regionen der Welt gültig ist, was ja implizieren würde, dass diese blind oder dumm sind, wenn sie nicht in der Lage sind, dies zu erkennen. Eine solche Sicht der Dinge wäre zutiefst geschichtsvergessen, was die historische Genese unserer eigenen Auffassung von Gerechtigkeit betrifft. Und sie läuft in der Tendenz auf einen Gerechtigkeits-Imperialismus hinaus, der die eigenen Gerechtigkeitsvorstellungen als universal gültig dekretiert und dabei die Augen verschliesst vor den anders gearteten Sozialstrukturen in anderen Regionen der Welt. Wenn wir tatsächlich von unserer menschenrechtlich-egalitären Auffassung von Gerechtigkeit überzeugt sind, dann werden wir es als eine Herausforderung und Aufgabe betrachten dafür zu sorgen, dass diese Auffassung auch in anderen Regionen der Welt gültig und über entsprechende soziale Regeln institutionalisiert *wird*. So, wie die Dinge liegen, ist dies ein langer interkultureller Lern- und Überzeugungsprozess.