



Die Frage nach der Gerechtigkeit ist geeignet, den Juristen in Verlegenheit zu setzen. Zu groß und bedeutungsschwer scheint der Begriff, zu anspruchsvoll und unerreichbar das hohe Gut, zu gering und klein dimensioniert hingegen die Probleme, mit denen er in seiner alltäglichen Arbeit konfrontiert wird. Der Jurist „zögert, auch nur das Wort Gerechtigkeit zu verwenden, weil es ihm unsicher, unklar, vieldeutig erscheint und er sich vor den Implikationen des Begriffs fürchtet, die er nicht übersieht“ (Josef Isensee). Deshalb fragt er nicht im direkten Durchgriff nach der Gerechtigkeit, sondern fühlt sich zuallererst auf die gewissenhafte Bindung an die Gesetze verpflichtet. Deren Auslegung und Anwendung hat Vorrang.

Es stellt keine Flucht vor dem Wesen der Gerechtigkeit dar, sondern eher eine professionelle Tugend, wenn der Rechtsanwender zunächst einmal die konkrete Rechtslage erkundet und sich nicht bei jedem Problem sofort auf eigene Faust nach der schlechthin gerechten Lösung macht. Ohnehin könnte sich hinter dem vermeintlichen Rückgriff auf „die“ Gerechtigkeit nur allzu leicht eine bestimmte politische Programmatik, eine partikuläre Ethik oder eigenes Interesse verbergen. Gerechtigkeit wäre dann lediglich Etikett für das von einem selbst für richtig oder erwünscht Gehaltene.

So richtig das nun alles ist, so gilt dennoch und ganz unabwieslich: Immer wenn es grundsätzlich wird, dann kommt die Gerechtigkeit ins Spiel, dann können wir uns der Zumutung nicht entziehen, grundsätzlich über fundamentale Fragen unseres Zusammenlebens nachzudenken. Soziale Gerechtigkeit, Steuergerechtigkeit, Generationengerechtigkeit und die gerechte Bewältigung einer vorrechtsstaatlichen Vergangenheit mögen als Beispiele genügen. Doch wo bei diesem im Grunde grenzenlosen, Bibliotheken füllenden Thema der Gerechtigkeit und des Rechts anfangen?

Am Beginn steht die Erinnerung daran, dass es sich bei der Gerechtigkeit um eine der vier sogenannten Kardinaltugenden handelt. Die anderen drei (fortitudo, Tapferkeit; prudentia, Klugheit; temperantia, Mäßigung) sind ersichtlich personbezogen. Auch wenn man natürlich von einem gerechten Herrscher oder Richter sprechen kann, so ist doch Gerechtigkeit im Grunde die einzige der Kardinaltugenden, die sich von vornherein auf eine soziale Organisation, letztlich auf die politische Ordnung insgesamt und somit auf den Staat beziehen lässt. Sie ist „in der klassischen Reihe der Kardinaltugenden deren höchste und sozialtheologisch bedeutsamste“ (Alexander Hollerbach). In diesem Sinne charakterisiert John Rawls Gerechtigkeit als eine Tugend sozialer Institutionen – und eben nicht von Individuen.

Dass dem Recht ein bestimmter Gerechtigkeitsbezug innewohnt, hat schon das römische Recht, dieses Unrecht der Juristen, zum Ausdruck gebracht. An hervorgehobener Stelle heißt es dort (Dig. 1.1.1.1.): Ius est autem a iustitia appellatum (Das Recht ist aber nach der Gerechtigkeit, iustitia, benannt). Die Glosse fügte hinzu: Sicut a matre sua; ergo prius fuit iustitia quam ius („So wie von seiner Mutter; also ist die Gerechtigkeit vor dem Recht da gewesen“). Wie das ius in iustitia steckt, so das Recht in Gerechtigkeit. Im 20. Jahrhundert hat Gustav Radbruch, einer der bekanntesten Rechtsphilosophen, den Gedanken weniger semantisch als teleologisch formuliert: Recht sei diejenige „Wirklichkeit, die den Sinn hat, der Gerechtigkeit zu dienen“.

Es gibt also einen sozusagen intrinsischen Bezug von Recht und Gerechtigkeit. Was nicht hochmütig heißen soll, dass die Juristen sozusagen die geborenen Hohepriester der Gerechtigkeit wären. Für Gerechtigkeitsfragen existiert kein Professionsprivileg. Und es ist nicht blauäugig in dem Sinne gemeint, das positive Recht werde den Anforderungen schon immer irgendwie genügen. Denn „zwischen Recht und Gerechtigkeit waltet nicht prästabiler Harmonie“ (Isensee). Die Verknüpfung des Rechts mit der Gerechtigkeit stellt keine Identitätsbehauptung dar. Gemeint ist die notwendige Orientierung des Rechts an oder Hinordnung zur Gerechtigkeit.

Dass das Recht keineswegs automatisch mit der Gerechtigkeit identisch ist, hat Immanuel Kant an einer vielzitierten Stelle seiner „Metaphysik der Sitten“ zum Ausdruck gebracht und damit praktisch einen doppelten Rechtsbegriff geschaffen. Dieser Abschnitt trägt die Überschrift: Was ist Recht? Kant antwortet: Was geltendes, positives Recht ist, welche Regeln also zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort gelten (Quid sit iuris?), das könne der Jurist kraft eigener Kompetenz angeben (das ist sozusagen das Recht großgeschrieben). Aber ob diese Regeln auch recht, also richtig oder eben: gerecht seien, und woran man Recht und Unrecht unterscheiden könne, das ergebe sich erst bei einer rechtsphilosophischen Betrachtung. Damit ist sozusagen die rechtsphilosophi-

„Wir hatten Gerechtigkeit erhofft ...

... doch bekommen haben wir den Rechtsstaat.“ Hat die DDR-Bürgerrechtlerin Bärbel Bohley mit ihrer Klage wohl recht? Oder ist sie nicht vielmehr ungerecht gegenüber dem freiheitlichen Verfassungsstaat, der alleine vor allzu großen Irrtümern und Ungerechtigkeiten bewahren kann? Ein Essay von Professor Dr. Horst Dreier

sche Urfrage nach der Richtigkeit oder der Gerechtigkeit des Rechts formuliert.

Wenn wir also Identität von Recht und Gerechtigkeit nicht unterstellen können, so müssen wir mit Differenz und Diskrepanz rechnen. Es kann ungerechte Gesetze geben, sozusagen gesetzliche Unrecht. Das ist schon wieder eine Formulierung von Gustav Radbruch, der im Jahr 1946 eine später nach ihm benannte Formel geprägt hat, die man getrost eine Gerechtigkeitsformel nennen kann und die zu den wohl meistzitierten Sentenzen eines Rechtsphilosophen des 20. Jahrhunderts gehört. Sie lautet sinngemäß: Wenn es zu einem Konflikt zwischen dem positiven Recht und der Gerechtigkeit kommt, dann muss im Normalfall auch das ungerechte oder unzweckmäßige positive Recht den Vorrang genießen. Erlangt der Widerspruch zu den Geboten der Gerechtigkeit aber ein unerträgliches Ausmaß, haben wir es also mit Fällen extremen Unrechts zu tun, dann muss das positive Recht weichen. Es muss sozusagen als nichtexistent behandelt werden.

Radbruchs Formel ist keine bloß papierne Philosophenwendung geblieben. Mit ihrer Hilfe hat man unter anderem in konkreter und folgenreicher Weise versucht, die strafrechtliche Aufarbeitung der NS-Vergangenheit anzuleiten; sie hat aber auch – bei den Mauerschützenprozessen eine zentrale Rolle gespielt. Dahinter steckt im Übrigen die Erfahrung, dass man sich darüber, was absolut ungerecht ist, in aller Regel leichter verständigen kann als darüber, was die beste oder eben die gerechteste Regelung wäre.

Was aber macht nun eine gerechte Ordnung aus, woran kann man eine ungerechte Ordnung erkennen? Was sind die Kriterien der Gerechtigkeit, und wie kann man überhaupt Gewissheit über sie erlangen? Gibt es valide „Test“verfahren oder handhabbare Kriterien, um mit Bestimmtheit über die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit einer konkreten Rechtsordnung oder einzelner ihrer Elemente urteilen zu können?

Ein naheliegender Antwortversuch besteht darin, sich sogenannte Gerechtigkeitsformeln zu bedienen, also bestimmter Regeln und Handlungsweisen, die gleichsam aus sich heraus eine gerechte Ordnung oder eine gerechte Entscheidung hervorbringen. Die bekannteste dürfte die Suum-cuique-Formel sein, also die Forderung, „jedem das Seine“ (suum cuique) zu geben. Sie hat eine außerordentlich lange Tradition und begegnet schon in Platons Politeia (332c). Gerecht ist danach, jedem das ihm Zukommende zu geben. Die Formel hat auch Eingang in das römische Recht gefunden, wenn es dort (Inst. 1.1. pr.) fast schon programmatisch heißt: Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens. (Gerechtigkeit ist der unwandelbare und dauerhafte Wille, jedem das Seine zu gewähren.)

Bei näherem Hinsehen erweist sich diese Formel indes als völlig inhaltsleer. Denn sie bietet keine inhaltlich belastbare Antwort auf die alles entscheidende materielle Frage, was denn jedem gebührt, sondern setzt eine entsprechende Antwort oder Vorentscheidung stillschweigend voraus. Wenn sie zuweilen als plausibel erscheint, dann nur deswegen, weil ihrer Anwendung stabile, in einem bestimmten maßgeblichen Sozialverband vorherrschende und von den meisten Mitgliedern geteilte Auffassungen über das jedem Gebührende bestehen. Die zugrundeliegenden Prämissen müssen dann gar nicht mehr expliziert werden. Sie fallen nun aber völlig anders aus je nachdem, ob sie in einer antiken Sklavenhaltergesellschaft, in der ständischen Welt des Mittelalters oder in der modernen, egalitären Grundrechtsdemokratie formuliert werden.

Schon Platons Idealstaat mit seinem strikt ständischen Aufbau und starken Zügen einer Erziehungsdiktatur illustriert das Problem, auf einen vermeintlich zeitlosen und universell anwendbaren Topos Bezug zu nehmen. Mit den heutigen Vorstellungen dessen, was jedem gebührt, hat all das wenig zu tun. Vollends macht der Um-

stand, dass die Inschrift „Jedem das Seine“ über den Eingangstoren von Konzentrationslagern der Nationalsozialisten stand, in nachgerade makabrer Weise deutlich, wie unterschiedlich sich das suum cuique deuten lässt. Diese Formel kann letztlich zur Rechtfertigung jeder beliebigen Ordnung dienen.

Auch eine zweite sehr verbreitete Gerechtigkeitsformel, die goldene Regel, hilft letztlich nicht weiter. In der negativen Version lautet sie bekanntlich kinderreimäßig: „Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem andern zu“ (Tobias 4,16 – ein apokrypher Text). In der positiven Fassung: „Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch! Das ist das Gesetz und die Propheten.“ (Matthäus 7, 12). Oder: „Wie ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, so tut ihnen auch.“ (Lukas 6, 31). Das entscheidende Kriterium ist hier also der Grundsatz der Reziprozität.

Doch der Verweis auf das, was man von den anderen erwartet, ist letztlich wieder zirkulär. Denn wenn die Reziprozität nicht in völligem Belieben enden soll, bedarf sie der Objektivierung. Dann lautet sie aber schlicht: Verhalte dich so, wie du dich anderen gegenüber einer anerkannten Ordnung gemäß verhalten sollst. Und diese anerkannte Ordnung muss dann wieder – wie bei „Jedem das Seine“ – prämissenhaft als objektiv gültig vorausgesetzt werden.

Letztlich wird man festhalten müssen: Die goldene Regel taugt möglicherweise für funktionierende, auf festen Moral- und Verhaltenscodices aufbauende kleinere soziale Verbände mit unmittelbarer Wechselseitigkeit der Verhaltensweisen und Handlungen der Gruppenmitglieder bei gleichzeitigem Einverständnis über die Maximen der Handlungen. Die Regel taugt indes nicht für soziale Großverbände im Staatenformat, wo außerordentlich komplexe und vielschichtige Problemlagen zu bewältigen sind und die Gerechtigkeitsvorstellungen der Gesellschaftsmitglieder stark auseinanderdriften können.

Wenn die kompakten Gerechtigkeitsformeln nicht weiterhelfen, so könnte die Rechts- und Staatsphilosophie womöglich die Antwort auf die Frage nach der gerechten sozialen und staatlichen Ordnung geben. Ergibt sich vielleicht aus dem Erfahrungsschatz jahrtausendelangen Nachdenkens ein gewisser Mindestvorrat an gemeinsamen Beständen, eine Art eiserner Gerechtigkeitsrats? In der Tat begegnet zuweilen die Auffassung, die freiheitliche moderne Verfassungsordnung beruhe gleichsam auf einem Gesamtarrangement von zweieinhalb Jahrtausenden Geistes- und Kulturgeschichte, bilde sozusagen das Gesamtprodukt von antiker Philosophie, christlich-jüdischem Denken, Spätscholastik und Aufklärung. Doch ist die Gefahr groß, hier einen ziemlich ungenießbaren Begründungsbrei anzurühren, der die gewaltige Kluft zwischen Antike sowie Mittelalter einerseits und Neuzeit andererseits ignoriert.

Damit sind natürlich weder die gewaltigen Kulturleistungen der Antike und des Mittelalters verneint noch ist die Bedeutung des antiken und christlichen Erbes für die moderne Kulturwelt in Abrede gestellt. Doch wenn es um die Frage der gerechten Staatsordnung geht, dann darf man nicht der Versuchung nachgeben, den fundamentalen Bruch zwischen dem Vernunftnaturrecht der Aufklärung und der aus ihr erwachsenen politischen Welt westlicher Demokratien einerseits sowie den antiken wie mittelalterlichen Vorstellungen andererseits mit harmonisierenden Vorstellungen eines Gesamterbes zuzukleimen.

Dieser Bruch wird schon daran deutlich, dass die Grundfrage an die Legitimität staatlicher Herrschaft völlig unterschiedlich formuliert wird. Die Antike fragt: Welche Herrschaft ist gerecht? Die Neuzeit hingegen: Ist Herrschaft überhaupt gerecht? Für die rationalistische Naturrechtslehre des 17. und 18. Jahrhunderts mit ihren bedeutendsten Vertretern wie Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant ist der Staat nichts Natürliches mehr, sondern im Gegensatz zu den Lehren von Aristoteles und Thomas von Aquin ein im Grunde künstli-

ches Produkt. Nicht zufällig ist der Naturzustand bei Aristoteles ein völlig anderer als bei Hobbes: Hier der absolut unerträgliche und überwindungsbedürftige Kampfplatz eines Krieges aller gegen aller, dort der erstrebenswerte Zielpunkt des sittlichen Lebens in der Polis.

Eine tiefe Differenz besteht auch zwischen dem ontologischen Naturrecht der Antike und des Mittelalters sowie dem rationalen Naturrecht der Neuzeit. Das ontologisch-metaphysische Naturrecht (Platon, Stoa, Thomas von Aquin) geht von der Existenz vorgelagerter, überpositiver Ideen, Werte und Gebote aus, die vom Menschen zu erkennen und zu achten waren. Das neuzeitliche Denken hingegen verneint solche unverrückbar vorgegebenen, nur noch vom Menschen zu erkennenden Wahrheiten. Es verlegt den Gründungsakt der Erkenntnis in den Vernunftvollzug des Menschen hinein. Normativität ist nicht mehr vorgegeben, sondern aufgegeben (Hans Ruffel). Der Mensch wird zum Herrscher und Beherrscher seiner selbst, zum „autonomen Produzenten seiner Gesichtswelt“ (Hasso Hofmann).

Vor allem denkt die rationalistische Naturrechtslehre des 17./18. Jahrhunderts entschieden vom Individuum her. Das sieht man deutlich bei der Verwendung der beiden tragenden Hauptelemente der neuen Lehre: dem Gedanken des Naturzustandes und der Lehre vom Gesellschafts- beziehungsweise Herrschaftsvertrag. Im Naturzustand sind alle Menschen frei und gleich. Sie werden losgelöst von allen sozialen Bindungen gedacht, eine normative Ordnung existiert nicht. Infolgedessen herrschen anarchische Regellosigkeit und das vermeintliche „Recht“ des Stärkeren, wie es besonders krass von Thomas Hobbes geschildert, aber nur geringfügig milder als ein Status „iustitia vacuus“ von Kant gekennzeichnet wird.

Um diesen unerträglichen Zustand zu überwinden und ein friedliches Zusammenleben zu sichern, bedarf es den Naturrechtskonzeptionen zufolge eines Vertrages: Das ist der in vielen Varianten begegnende Herrschafts- und/oder Gesellschaftsvertrag. Wie auch immer er im Einzelnen konzipiert ist: Legitimationsgrund der politischen Ordnungen ist der einzelne, freie und gleiche Mensch, der sich im Wege eines Kontraktes mit anderen zusammenschließt und ein politisches Gemeinwesen, einen Staat, eine Civitas, ein Commonwealth (Hobbes) gründet. Sein Wille schafft den Staat, sein Wille rechtfertigt ihn. Dieser Gedanke: dass Herrschaft sich auf Zustimmung der Herrschaftsunterworfenen gründet, ist bis auf den heutigen Tag die entscheidende Legitimationsfigur staatlicher Ordnung und Herrschaft.

Für die Frage nach der gerechten Staatsordnung ist nun von Bedeutung, dass ungeachtet gleicher Prämissen die Maßstäbe für die Legitimität politischer Herrschaft keineswegs bei allen gleich sind. Vielmehr sind diese Maßstäbe komplexer und anspruchsvoller geworden.

Bei Thomas Hobbes gibt es ein einziges maßgebliches Kriterium für die Legitimität und damit die Gerechtigkeit des Staates, das alle anderen aus dem Feld schlägt: die Sicherung des innerstaatlichen Friedens, die Beendigung des Krieges aller gegen alle, die Garantie des staatlichen Gewaltmonopols. Das ist nur möglich durch die Etablierung einer absoluten souveränen Gewalt, des Leviathan. Dieser ist Garant von Frieden und Ordnung, und nur darauf kommt es an.

John Locke hält in seinen „Treatises on Government“ (1689) an der Notwendigkeit eines souveränen Staates als Ordnungsfaktor fest, formuliert aber die Idee gewisser vorstaatlicher Rechte des Menschen (life, liberty, property). Diese gibt der Mensch auch beim Übergang vom Naturzustand in das politische Gemeinwesen nicht auf. Zur Gewährung von Sicherheit durch den Staat hinzu tritt die Wahrung von Freiheit gegenüber dem Staat, wozu auch die Gewaltenteilung dient. Staatliche Herrschaft findet jetzt eine Grenze an den Rechten der Bürger. Neben die Legitimation der Herrschaft tritt ihre Limitation. Gab es bei Hobbes nur den souveränen Staat, so erweitert dieser sich bei Locke zum Rechtsstaat. Zum Friedenszweck gestellt sich der Freiheitszweck.

Wenn man Locke den Ahnherrn des Liberalismus nennt, dann muss Jean-Jacques Rousseau als Kirchenvater der Demokratie gelten. Sein Gesellschaftsvertrag (Contrat Social, 1762) ist die Antwort auf die Frage, wie individuelle Freiheit und staatliche Ordnung miteinander vereinbar sind. Dabei setzt Rousseau ganz auf die Idee kollektiver Selbstbestimmung des Volkes in Gestalt direkt demokratischer Beschlussfassung. Es geht hier weniger um individuelle Reservatrechte, die sich mit seinem Ansatz nur schwer begründen lassen, sondern um den demokratischen Grundgedanken einer aktiven Gestaltung des Staates durch die Staatsbürger. Das Legitimitätsniveau staatlicher Ordnungen wird um eine neue Dimension erweitert, um den Gedanken demokratischer Selbstbestimmung.

Auch Immanuel Kant leitet die gesetzgebende Gewalt in einem Staat aus dem vereinigten Willen des Volkes ab und gebraucht wiederholt die Wendung, niemand sei obligiert (also verpflichtet) außer durch seine Zustimmung oder Beistimmung (also Zustimmung). Freilich muss, anders als bei Rousseau, der vereinigte Wille aller nicht als empirischer betätigt worden sein. Kant nimmt eine bemerkenswerte Virtualisierung des Erfordernisses der Übereinstimmung vor. Ihm zufolge liegt die Funktion der Vorstellung eines ursprünglichen Vertrages darin, jeden Gesetzgeber (auch den monarchischen) darauf zu verpflichten, seine Gesetze so zu geben, „als ob sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes haben entspringen können, und jeden Untertan, sofern er Bürger sein will, so zu sehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zustimmte“. Denn das ist der Probestein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes.“ (Über den Gemeinspruch, 1793). Was Kant schließlich unter dem Dach seiner Rede von der „wahren Republik“ fasst (Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, 1797, § 52), meint im Kern eine repräsentative Demokratie, flankiert von rechtsstaatlichen Garantien und dem zentralen Recht eines jeden auf Freiheit.

Was bedeutet das heute? Eine pauschale, aber im Kern richtige Antwort könnte lauten: mehr als je zuvor.

Schaut man auf das 20. Jahrhundert zurück, so hat sich in der Tat ein eindrucksvoller Wandlungsprozess vollzogen. Noch in der Zwischenkriegszeit favorisierten eine Vielzahl philosophischer Theorien und eine sehr heterogene politische Praxis zum Teil extrem entgegengesetzte Modelle für den gerechten Staat: liberale, aber vor allem auch autoritäre und totalitäre. Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges herrscht eine staunenswerte Homogenität vor, jedenfalls in Europa und Nordamerika sowie in zahlreichen weiteren Staaten dieser Welt. Seit Jahrzehnten besteht ein fester Konsens, der sich auch in einer Überfülle von internationalen Verträgen, Deklarationen und Dokumenten niederschlägt. Ihm zufolge gehören zu einer legitimen, und das heißt: einer im Großen und Ganzen als anerkennungswürdig und sohin gerechten politischen Ordnung bestimmte Elemente, die charakteristisch für den freiheitlichen Verfassungsstaat sind. Und diese Elemente sind ausgeformt

worden in der Staatsphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts.

Es tritt hier ein Prozess zutage, der in faszinierender Weise die Verworfenheit von Rechtsphilosophie und Staatsrecht erweist. Die moderne Grundrechtsdemokratie ist maßgeblich dadurch charakterisiert, dass zentrale Theoreme neuzeitlicher Staatsphilosophie als normative Grundsätze Eingang in die Verfassung gefunden haben, ja ihr geradezu ihren Stempel aufdrücken. Staatliches Gewaltmonopol, rechtsstaatliche Garantien und individuelle Freiheitsrechte, das zentrale Legitimationsprinzip der Demokratie – das alles ist nicht länger bloße Forderung rechtsethischer Reflexion und sozialphilosophischer Konstruktion. Vielmehr sind diese Elemente zu verbindlichen normativen Sätzen höchsten Ranges geworden, sind in der Verfassungskodifikation niedergelegt.

Hasso Hofmann hat den Vorgang ebenso kompakt wie präzise beschrieben: „Mit den Artikeln 1, 2 und 3 des Grundgesetzes über Menschenwürde, Freiheit und Gleichheit nebst dem Anwendungsbefehl des Art. 1 Abs. 3 GG und mitsamt den Grundsätzen des Art. 20 über Volkssouveränität, Gewaltenteilung und Sozialstaatlichkeit hat der Grundgesetzgeber die zentralen philosophischen Lehrstücke des Naturrechts, genauer: des Vernunftrechts der Aufklärung, und dazu das Postulat sozialer Gerechtigkeit in die geltende Rechtsordnung inkorporiert.“

Dabei ist von entscheidender Bedeutung, dass mit den genannten materiellen Garantien und institutionellen Sicherungen lediglich ein Rahmen für den gesamtgesellschaftlichen Diskurs geschaffen ist. Auf diesen kommt es in concreto maßgeblich an. Die Verfassung wäre missverständlich, wenn man in ihr und mit ihr schon alle relevanten Entscheidungen als getroffen ansehen würde oder müsste. Sie trägt zwar zur Rationalisierung des politischen Prozesses bei, macht ihn aber nicht überflüssig: Sie regelt Entscheidungsprozesse, weniger Entscheidungsergebnisse. Die Verfassung bietet eben einen in vielerlei Hinsicht recht weiten Rahmen, innerhalb dessen sich der Kampf um die verschiedenen Gerechtigkeitsfragen im Sinne eines Kampfes um das bessere Argument und die bessere Lösung täglich neu entfalten kann.

Schon Radbruch hat davon gesprochen, dass man den gesamten politischen Tageskampf als eine endlose Diskussion über die Gerechtigkeit begreifen könne. Hier gilt es nun, angesichts der vielen denkbaren Möglichkeiten unterschiedlicher Antworten nicht den Absolutismus einer bestimmten Gerechtigkeitsauffassung zu praktizieren, sondern – im Rahmen verfassungsfester Prinzipien – auf die offene Diskussion in einer freiheitlichen und pluralen Gesellschaft mit ihrem zum Teil gegenläufigen Wert- und Richtigkeitsvorstellungen zu vertrauen.

Niemand kann, niemand darf sich im pluralen und freiheitlichen Verfassungsstaat im Besitz der reinen Wahrheit und des absoluten Wissens über die Gerechtigkeit wännen – auch nicht die Mehrheit des Volkes oder seiner Vertreter. „Die liberale Demokratie beansprucht nicht, die Frage nach der ‚wahren‘ Gerechtigkeit beantworten zu können“ (Isensee). Unsicherheit und Unvollkommenheit bleiben zentrale Aspekte des Ringens um die Gerechtigkeit.

Wenn die DDR-Bürgerrechtlerin Bärbel Bohley nach der Wiedervereinigung in ihrem berühmten Ausruf geklagt hat: „Wir hatten Gerechtigkeit erhofft, doch bekommen haben wir den Rechtsstaat“, so scheint das den zentralen Punkt zu verfehlen und den Wert rechtsstaatlicher Garantien zu gering einzuschätzen. Denn Gerechtigkeit ist kein fester Besitz oder vorgegebener Bestand. Auch der freiheitliche Verfassungsstaat kann nur unvollkommene Gerechtigkeit bieten. Aber es ist schon viel gewonnen, wenn das stets neue und stets irrumsanfällige Ringen um die jeweils beste und gerechte Problemlösung auf der Basis verlässlicher gewährleisterter Grund- und Menschenrechte erfolgt – und wenn die staatliche Hoheitsgewalt, die eine letztlich mit Mehrheit getroffene Entscheidung zu verantworten hat, ihrerseits rechtsstaatlich limitiert und demokratisch legitimiert ist.

Der freiheitliche Verfassungsstaat ist kein Garant für die Realisierung einer absoluten Gerechtigkeit. Aber seine materiellen Garantien, institutionellen Sicherungen und prozeduralen Vorkehrungen bewahren uns womöglich vor allzu großen Irrtümern und Ungerechtigkeiten. Gerechtigkeit bleibt dauerhafte Aufgabe – unser aller Aufgabe.



Horst Dreier, lehrt seit 1995 Rechtsphilosophie, Staats- und Verwaltungsrecht an der Justus-Maximilians-Universität Würzburg, wo er sich 1989 habilitiert hatte. Vor der Rückkehr nach Würzburg war Dreier Rufen nach Heidelberg und Hamburg gefolgt. Von 2001 bis 2007 gehörte Dreier, 1954 in Hannover geboren, dem Nationalen Ethikrat an.

