

Neue Erwägungen zu Solidarität und Gerechtigkeit

Hille Haker

Hille Hakers Ausführungen beginnen mit dem verhängnisvollen Mangel an Solidarität in den Interpretationen der „Marktgerechtigkeit“ im 21. Jahrhundert. Die in den USA lehrende Autorin zeigt dazu eine Alternative auf, nämlich die Dialektik von Gerechtigkeit und Solidarität. Während bei der Gerechtigkeit die „Gleichheit“ aller betont wird, stehen bei der Solidarität „Differenz“ und „Vielfalt“ im Vordergrund. Beide Konzepte lassen sich mit Hilfe neuerer Deutungen der Anerkennungstheorie verknüpfen, in denen das Persönliche, das Gesellschaftliche und das Politische miteinander verbunden werden. Im Artikel wird allerdings ein kritischer Ansatz verfolgt, der eher bei der Missachtung ansetzt als bei der Anerkennung. Die Ethik generell und insbesondere die christliche Ethik widmen sich den Erfahrungen und Narrationen derer, die von den auf Leistung beruhenden Gerechtigkeitsansätzen weder gesehen noch gehört werden. Dadurch sollen die Rechtsverletzungen und Stigmatisierungen erkennbar werden, die diesen Menschen gegenüber begangen werden. Geht man von Unrechtserfahrungen aus und nicht von einer normativen Gerechtigkeitstheorie, dann wird deutlich, dass zwischen Gerechtigkeit und Solidarität eine dialektische Beziehung besteht: Durch Solidarität werden nicht nur die unvermeidlichen Schwachstellen der Gerechtigkeit oder die Kluft zwischen Theorie und Praxis enthüllt, sondern es wird auch deutlich Stellung für diejenigen bezogen, die Unrecht erleiden. Solidarität ist handlungsorientiert; sie zielt darauf, Institutionen gerechter zu machen, und sie setzt sich für Veränderungen zugunsten derer ein, die am meisten unter Unrecht zu leiden haben.

Andererseits braucht die kritische und parteiliche Solidarität aber auch die unparteiliche, auf Gleichberechtigung gerichtete Gerechtigkeitsperspektive als Kritik an der Ideologie, die mit jedem Identitätskonzept und jeder Identitätspolitik verbunden ist.

Alltag in Europa?

„Nur fünf Euro, gerade mal 5 Euro‘ flüstert Maria, eine junge Prostituierte mit eingesunkenen Wangen und ungepflegtem Haar, als sie sich kürzlich an einem Abend unter der Woche aus dem Schatten der mit Graffiti übersäten Straße im Zentrum Athens löst. Während ein frostiger Wind Papier und Abfall über den schmutzigen Bürgersteig treibt, sieht der griechische Fotograf Angelos Tzortzinis, wie Maria ihren Preis auf umgerechnet 6,50 US-Dollar senkt. Maria nennt ihren richtigen Namen nicht. Sie hofft, ein wenig Geld zu verdienen, von dem sie sich etwas zu essen kaufen kann. Und auch eine billige und gefährliche neue Droge, die sich im Zuge der Krise in Griechenland verbreitet hat und die - wenn auch nur eine Zeit lang - Marias Sorgen ganz sicher vertreibt.

Fünf Jahre dauert die Wirtschaftskrise des Landes nun schon an. Die Arbeitslosigkeit unter jungen Menschen liegt bei fast 60 Prozent, und eine nicht unbeträchtliche Zahl von Frauen und Männern bietet ihre Körper zu Spottpreisen an, um überhaupt an Geld zu kommen. Dem griechischen Sozialforschungszentrum zufolge ist die Zahl der Menschen, die käuflichen Sex anbieten, in den letzten zwei Jahren um 150 Prozent gestiegen. Deutlich mehr Prostituierte nehmen höhere Risiken auf sich, indem sie ungeschützten Sex haben, der besser bezahlt wird. Und noch mehr Prostituierte erleiden Gewalt oder werden vergewaltigt.

Nun droht eine neue Gefahr, nämlich ein neuer Typ von kristallinen Metamphetaminen, der nach der türkischen Wasserpfeife als Shisha bezeichnet wird oder auch als Kokain der Armen. Shisha wird aus Barbituraten und anderen Stoffen wie Alkohol, Chlorinen und sogar Batteriesäure hergestellt. [...]

Meist wird Shisha geraucht, aber zunehmend auch intravenös gespritzt. Wegen der darin enthaltenen ätzenden Stoffe landet eine steigende Zahl von Abhängigen in der Notaufnahme. Gesundheitsexperten sagen, dass die Injektionen auch ein Grund dafür sind, dass es in Griechenland zu einem alarmierenden Anstieg von AIDS-Fällen kommt; diese sind zwischen 2011 und 2012 um 50 Prozent angestiegen, weil mehr Menschen Drogen nehmen.“ (New York Times, 21. 5. 2013)

Die Geschichte von Maria aus einem Artikel in der *New York Times* wirft ein Licht auf die neueren Entwicklungen in der Europäischen Union, vor allem auf den Anstieg der Armut- und Arbeitslosenrate in den Ländern, die von der Finanzkrise am härtesten getroffen wurden. Diese Länder sind nun mit politischen Sparmaßnahmen konfrontiert, die angeblich nicht nur im Interesse zukünftigen Wohlstands notwendig sind, sondern auch im Namen der Gerechtigkeit. Denn Griechenland, Spanien, Portugal, Italien, Irland oder Zypern können, so heißt es, solange nicht mehr im Rahmen ihrer zu beträchtlichen Teilen auf dem Finanzka-

pitalismus basierenden Volkswirtschaften weiterarbeiten, solange sie nicht die sozialen und ökonomischen Reformen umgesetzt haben, die ihre Staatsverschuldung senken sollen. Diese Reformen, so die Auffassung nicht nur der Regierungen der genannten Länder, sondern der Mehrzahl der Mitgliedsstaaten der Europäischen Union, seien nicht nur deshalb notwendig, weil durch sie die Eurozone gerettet werden kann, sondern auch, weil sie gerecht seien. Wenn diese Maßnahmen und das ihnen zugrundeliegende Konzept sozialer Gerechtigkeit zu höheren Arbeitslosenzahlen und zum Anstieg von Armut, Krankheit, Obdachlosigkeit und der sozialen Spaltung zwischen Arm und Reich führen, dann sei das zumindest im Moment unvermeidlich. Natürlich besteht die Hoffnung, dass sich die Volkswirtschaften nach einer Zeit der Rezession wieder erholen und dann den Menschen in Europa - einschließlich der Menschen in Südeuropa - wieder eine neue Chance auf Wohlstand bieten.

Maria allerdings wird diese Zukunft, wenn sie denn jemals eintrifft, vielleicht nicht mehr erleben. Und selbst wenn - werden ihre Wunden jemals heilen? Ist nicht abzusehen, dass sie ihre Selbstachtung weitgehend verlieren wird, ihre gesellschaftliche Anerkennung, ihre Gesundheit sowie die Fähigkeit, sich in einen Arbeitsmarkt zu „integrieren“, der mit Sicherheit die Ärmsten der Armen so leicht nicht „aufnehmen“ wird? Es stellt sich daher die Frage, was eigentlich mit den Menschen geschehen wird, die die Drogen überlebt haben, die vielleicht an HIV/Aids leiden oder wie Maria nur überlebt haben, indem sie ihren Körper verkauften? Was bedeutet Gerechtigkeit für Maria und für die Millionen Frauen, Männer und Kinder, die zur sogenannten „untersten Milliarde“ gehören, also für die Ärmsten der Armen und die Menschen, die auf der Erde am wenigsten Achtung und Respekt erfahren?

Christliche Ethik als Ethik der Solidarität und Gerechtigkeit

„Vom Gott Jesu reden, heißt unbedingt, fremdes Leid zur Sprache bringen und versäumte Verantwortung, verweigernde Solidarität beklagen.“¹

Was würde es für die christliche Theologie bedeuten, das Konzept der Solidarität vor dem Hintergrund dieser Metz'schen Erkenntnis zu betrachten und also zu erkennen, dass eine Theologie bedeutungslos ist, wenn sie sich nicht den Leidenden widmet und das Leugnen von Verantwortung sowie die Verweigerung von Solidarität nicht beklagt? Im Folgenden möchte ich kurz einige programmatische Aspekte einer christlichen politischen Ethik im Sinne von Metz' Politischer Theologie andeuten. Dadurch soll unser Reden über die Vielfalt im Kontext von Gerechtigkeit und Solidarität verortet werden, statt das Thema „nur“ im Rahmen eines liberalen Konzepts von Toleranz unter Fremden in pluralistischen Gesellschaften zu behandeln.

Christliche Ethik und Theologie, die sich an Metz' neuer Politischer Theologie

orientiert, nimmt ihren Ausgang bei den negativen Erfahrungen des Leidens, die nach Verantwortung und Solidarität rufen. Es ist eine Ethik, die jene Praxis und Politik, in denen Verantwortung und Solidarität nicht vorkommen, einer *Kritik* unterzieht. Es ist eine Ethik, die ethische Forderungen *kontextualisiert*, indem sie sich den Narrationen derer zuwendet, die – wie Maria im Artikel der *New York Times* – missachtet und zum Schweigen gebracht werden und die von jener Politik ignoriert werden, die darauf zielt, den Status quo einer ungerechten Marktwirtschaft eher zu festigen als zu überwinden. Und es ist eine Ethik, die aus ihrer eigenen theologischen Tradition heraus, in der Gesellschaft als vielfältige Gemeinschaft der Gerechtigkeit und der Solidarität anvisiert wird, *konstruktive* Einsichten eröffnen will.

Marktgerechtigkeit verhindert Solidarität

Der Gerechtigkeitsbegriff, der der Politik der Europäischen Union wie auch der internationalen Politik in Bezug auf die Frage der Armut zugrunde liegt, ist vor allem ökonomisch geprägt. Er basiert mehr auf der *Leistung*, die sich von Person zu Person und von Gruppe zu Gruppe unterscheidet, und weniger auf den *Grundbedürfnissen*, die allen Menschen gemeinsam sind und die in der Erklärung der Menschenrechte aufgeführt werden. Diese Bedürfnisse reichen vom Anspruch auf Nahrung, Wohnung und Arbeit bis zu grundlegenden Freiheiten und der Möglichkeit, am gesellschaftlichen und politischen Leben zu partizipieren. Demgegenüber ist die Wirtschaftspolitik derzeit eher auf die Stabilität des Marktes ausgerichtet als auf gesellschaftliche Stabilität. Das führt zu einem Konzept von „Marktgerechtigkeit“, in dem dieser immer wieder der Vorrang gegenüber der „sozialen Gerechtigkeit“ eingeräumt wird. Marktgerechtigkeit scheint strukturell indifferent zu sein gegenüber den gesellschaftlichen Auswirkungen der Finanzreformen, und in dem auf Leistung basierenden Begriff der Chancengerechtigkeit ist für das Konzept der Solidarität eigentlich kein Platz.

Ein solches Konzept hat nur wenig gemein mit der jüdisch-christlichen Antwort auf das Leiden und mit der Verheißung des Gottesreiches, also mit einer Gerechtigkeit, deren Grundlage erstens im Bund Gottes mit allen Menschen besteht, zweitens in der bedingungslosen Anerkennung jedes einzelnen Menschen, unabhängig davon, wie wenig Achtung ihm oder ihr womöglich in der jeweiligen Kultur oder Gesellschaft entgegengebracht wird, und drittens in der empathischen Anteilnahme, der Barmherzigkeit, die die Transformation vom Leiden zum Wohlergehen, vom Unrecht zur Gerechtigkeit und von der Exklusion zur Integration fordert.

Dieses Gerechtigkeitskonzept basiert nicht auf einem ökonomischen Vertragsverhältnis, das unter Berufung auf die für alle gleichermaßen geltenden Regeln die Tatsache verschleiert, dass es einer „Gerechtigkeit“ das Wort redet, die die strukturelle Ungleichheit in den sozialen und wirtschaftlichen Gegebenheiten der heutigen Welt hinnimmt. Im Gegensatz dazu beruht das theologisch-

ethische Verständnis von Gerechtigkeit auf einem Gesellschaftsvertrag, der zum einen die Gleichheit aller Menschen unabhängig von den zwischen ihnen bestehenden Unterschieden festschreibt, zum anderen aber die Tatsache anerkennt, dass manche Unterschiede in Ungleichheiten begründet liegen, die von Gesellschaften, die nach Gerechtigkeit streben, nicht hingenommen werden können.

Mein knapper Verweis auf die derzeitige europäische und internationale Politik, die von einem ökonomischen Gerechtigkeitsverständnis geprägt ist – einem Verständnis, das für die Verteilung von materiellen und immateriellen sozialen Gütern eher nach den jeweiligen Bemühungen und Leistungen anstatt nach den jeweiligen Bedürfnissen und Rechten plädiert – könnte voreingenommen klingen. Doch das Verhältnis zwischen dem normativen (und universalistischen) Prinzip der Gleichheit, das für jeden einzelnen Menschen gilt, und der strukturellen Ungleichheit zwischen Menschen, die in vielerlei Hinsicht unterschiedlich sind (unterschiedlich in Bezug auf ihren sozialen, kulturellen, ethnischen oder religiösen Hintergrund), stellt in allen Gerechtigkeitstheorien ein Problem dar. Deshalb steht jede Gerechtigkeitstheorie vor der Aufgabe, zu erläutern, wie die normative Behauptung der Gleichheit sich in politische Strategien übersetzen lässt, die mit tatsächlicher Ungleichheit zu tun haben, ohne dabei die Anerkennung des oder der anderen in seiner oder ihrer Andersheit außer Acht zu lassen. Gleichheit schließt die Anerkennung von Differenz nicht aus – doch die Frage ist, wann die Anerkennung der Differenz zum Feigenblatt für das Hinnehmen von Ungleichheit wird und damit zu einem Unrecht. Und genau an dieser Stelle wird das Verhältnis zwischen Gerechtigkeit und Solidarität interessant.

Das Differenzprinzip von John Rawls, einem der wichtigsten Gerechtigkeitstheoretiker des 20. Jahrhunderts, lautet: „Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen, und b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offenstehen.“² Zahlreiche Kritiker haben dem nicht zugestimmt. Rawls hätte sein Differenzprinzip auch als ein *mit Gerechtigkeit verknüpftes Solidaritätsprinzip* bezeichnen können. Denn es zielt darauf, bei Mitgliedern einer bestimmten Gesellschaft strukturelles Unrecht und ungleiche Ausgangsbedingungen oder ungleiche Chancen auf Entwicklung zu kompensieren, oder darauf, den je individuellen Traum eines guten Lebens zu verwirklichen. Rawls' politisch links stehendes Konzept des „gleichen Zugangs“ zu den Gütern einer Gesellschaft, wie es im ersten Gerechtigkeitsprinzip zum Ausdruck kommt, wurde zwar von der

Hille Haker ist seit 2010 Professorin für Ethik an der Loyola-Universität Chicago, USA. Sie ist Mitglied der „European Group on Ethics in Sciences and New Technologies to the European Commission“ (EGE), Mitherausgeberin mehrerer wissenschaftlicher Zeitschriften, u.a. von CONCIILIUM. Veröffentlichungen u.a.: Hauptsache gesund? Ethische Fragen der Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik (2011), Medical Ethics in Health Care Chaplaincy (Mitherausgeberin, 2009), Religiöser Pluralismus in der Klinikseelsorge (Mitherausgeberin, 2013). Für CONCIILIUM gab sie zuletzt mit L. C. Susin und E. Messi Metogo das Heft über „Postkoloniale Theologie“ mit heraus (2/2013). Anschrift: Richard A. McCormick Chair of Ethics, Loyola University Chicago, College of Arts and Sciences, Crown Center 321, 1032 W. Sheridan Rd., Chicago, IL 60660, USA. E-Mail: hhaker@luc.edu.

westlichen Philosophie und politischen Theorie begrüßt. Die Solidaritätsdimension der Gerechtigkeit wurde jedoch immer wieder übersehen oder explizit negiert.

Heute jedoch lässt man uns nur noch die Möglichkeit, zu akzeptieren, dass in unserer globalisierten Ökonomie für keines der beiden Prinzipien Platz ist: Die normative Grundlage einer gerechten Gesellschaft, nämlich das gleiche Recht jedes Menschen auf grundlegende Freiheit, scheint nurmehr eine utopische Idee zu sein, die nicht ins 21. Jahrhundert passt. Es herrscht die Ansicht, dass diese, selbst wenn sie theoretisch in sich stimmig wäre, sich nicht in die Realpolitik einer globalisierten Welt überführen ließe. Des Weiteren wurde die These, dass Ungleichheit nur dann akzeptiert werden kann, wenn sie den am wenigsten Begünstigten nutzt, durch ein breiteres Verständnis von Unterschiedlichkeit und Vielfalt ersetzt, das außer Acht lässt, dass es einen Unterschied zwischen der Toleranz gegenüber Unterschiedlichkeit und der Tolerierung von Unrecht gibt.

Zum Verhältnis von Solidarität und Gerechtigkeit: Anerkennung als Brückenbegriff

Was bedeutet das für die christliche Theologie und Ethik? Auf theoretischer Ebene müssen wir klären, wie Gerechtigkeit und Solidarität sich zueinander verhalten. In praktischer Hinsicht muss die christliche Gemeinschaft jedoch zeigen, dass Gerechtigkeit und Solidarität *verwirklicht* werden können. Meine These lautet, dass dies nur möglich ist, wenn ein dritter Begriff eingeführt wird, der deutlich macht, warum Gerechtigkeit und Solidarität sich nicht voneinander trennen lassen. Dieser Begriff ist die *Anerkennung*, und er ist inzwischen gut in der politischen Theorie und Ethik etabliert. Die theologische Ethik kann ihn auch aus ihrer eigenen Tradition herleiten, und zwar von Gottes bedingungsloser Annahme jedes Menschen, die nicht von dessen sozialem oder ökonomischem Status abhängt: Erforderlich für die Deutung von Gerechtigkeit und Solidarität und der Beziehung zwischen beiden ist, dass jeder Mensch anerkennt, ein Mensch - und nur *einer* - unter anderen Menschen zu sein. So besteht beispielsweise nach Axel Honneths Konzept die Aufgabe der Ethik darin, die Strukturen des Unrechts in Anbetracht der Missachtung zu untersuchen, welche sich in persönlicher Geringschätzung, sozialer Diskriminierung und der Verweigerung politischer Rechte zeigt. Deshalb sieht er die Aufgabe, gegen jede Missachtung in persönlichen Beziehungen, gesellschaftlichen Strukturen und politischen Institutionen anzugehen, und fordert die Einbeziehung von Sorge und Solidarität als der „anderen Seite“ der Gerechtigkeit.³

Gewiss kann ich Honneth in dieser Analyse folgen, doch in seinem hegelianischen Konzept wird der „Kampf um Anerkennung“ immer noch fast ausschließlich denen überlassen, die unter Missachtung zu leiden haben. Ob dieser Kampf von Erfolg gekrönt ist oder nicht, hängt eher von der Solidarität *zwischen* den unter Unrecht Leidenden ab als von einer bestimmten moralischen Deutung der einem

Moralsubjekt auferlegten Pflichten. Dieses Verständnis ist zu konkretisieren als Fürsprache *für* oder Solidarität *mit* denen, die unter Unrecht leiden, und es muss die Solidarität *unter* ihnen begleiten.

Auf dem Weg zu einem neuen Verständnis von Gerechtigkeit und Solidarität

Zur Illustration dessen, was ich unter der Anerkennung in der wechselseitigen Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Solidarität verstehe, möchte ich auf einen Gedanken zurückgreifen, den Paul Ricœur in einem seiner letzten Werke entfaltet hat, ausgehend von einem Zitat von Thomas Nagel. Nagel geht es um unsere individuellen Sichtweisen, die sich nicht durch einen „Blick von nirgendwo“ ersetzen lassen, wie er in seinem bekannten gleichnamigen Buch ausgeführt hat. Trotzdem, so Nagel, lässt sich eine auf Gleichheit zielende Perspektive einnehmen, ohne die persönliche Sichtweise außer Acht zu lassen:

„Jeder von uns geht zunächst immer aus von einem typischen Gefüge je eigener Anliegen, Wünsche und Interessen und ist in der Lage wahrzunehmen, dass auch andere dies tun. In einem zweiten Schritt kann er dann in Gedanken sich von seiner besonderen Stellung in der Welt subtrahieren und einfach allgemein über all die Menschen nachdenken, um die es geht - ohne künftig noch den von ihnen, der er faktisch selbst ist, als Ich auszusondern.“⁴

Diese Fähigkeit, eine Distanz zu den eigenen Wünschen und Sichtweisen einzunehmen, ist die Voraussetzung der Fähigkeit, moralische Urteile zu fällen. Ricœur hat dies als „anthropologische“ Voraussetzung bezeichnet. Dieses Hin und Her zwischen meiner persönlichen Sichtweise und dem unpersönlichen Blick, bei dem ich nur ein Mensch unter allen anderen bin, unterscheidet sich nach Ricœur nicht von der Fähigkeit, Prioritäten bezüglich meiner verschiedenen Wünsche zu setzen. Dies stimmt mit den starken Wertungen überein, die Charles Taylor eingeführt hat. Hierbei geht es um die Gewichtungen zwischen meinen unterschiedlichen Wünschen oder Gütern. Dieser Bewertungsvorgang zwischen Wünschen und Gütern bezieht sich auf das Konzept einer idealen moralischen Identität.⁵ In Taylors Konzept folgt die Hierarchisierung der Wünsche oder Interessen der Vorstellung eines idealisierten Selbst. Doch natürlich lassen sich die Interessen nicht von meinem sozialen Kontext, meiner Kultur, meiner Religion oder von der historischen Situation ablösen, in der sie ihren Ort haben. Wichtig ist dabei nur, dass die starken Wertungen mit einem Ideal der persönlichen Identität verbunden sind, das sich in Taylors Verständnis mit der moralischen Identität deckt.

Dagegen stimmt bei Ricœur die moralische Identität nicht mit einer idealisierten Selbst-Identität auf der Grundlage der starken Wertungen überein, sondern die moralische Identität deckt sich stattdessen mit einer persönlichen Identität, die

die Perspektive der Gerechtigkeit integriert. Wenn also das gleiche oder zumindest ein vergleichbares „Aushandeln“ oder Ausgleichen zwischen unterschiedlichen Interessen stattfindet wie im Hierarchisierungsprozess der starken Wertungen, wenn ich also zwischen meiner persönlichen und der unpersönlichen Sichtweise hin- und herwechsle, dann ist dieser Vorgang erst durch die entsprechend eingeführte Intersubjektivität ein *moralischer* Aushandlungsprozess. Es ist genau diese Fähigkeit zum moralischen Urteil, die Fähigkeit zu urteilen, „ohne das Ich, das man selbst ist, zu bevorzugen“, die uns dazu befähigt, unseren Wunsch nach einem guten Leben mit dem Anspruch zu verknüpfen, gerecht zu sein.

In der Sicht Ricœurs ist diese Urteilsbildung tatsächlich ein Aushandeln: als intrasubjektiver oder als intersubjektiver Wertungsprozess. Dieser Aushandlungsprozess geschieht zweifellos nicht ohne Konflikte zwischen unterschiedlichen Wünschen und Interessen, zwischen der persönlichen Sichtweise und der neutralen, auf Gleichheit ausgerichteten Sichtweise und zwischen unterschiedlichen Akteuren. Daher überrascht es nicht, dass Ricœur diese Konflikte als Interpretationskonflikte bezeichnet, in denen es ebenso um Fakten geht wie um Normen. Hierin schließe ich mich Ricœur an: Wenn wir uns zumindest darauf verständigen könnten, dass wir tatsächlich die Fähigkeit zum moralischen Handeln besitzen, die darin besteht, dass wir unsere persönliche Sichtweise transzendieren können, dann können wir in den Aushandlungsprozess darüber eintreten, welche Richtung im Handeln am besten einzuschlagen wäre, um bestehendes Unrecht in einer bestimmten Situation zu bekämpfen.

Inwiefern ist hierbei Anerkennung von Bedeutung? Honneth, Taylor, Judith Butler, Martha Nussbaum und viele andere haben das zunächst so beantwortet, dass Anerkennung eine wichtige Voraussetzung für das Wohlbefinden eines Menschen ist. Axel Honneth hat gezeigt, dass interpersonale, soziale und rechtliche Anerkennung engstens mit der individuellen, sozialen und politischen Identität eines Menschen verknüpft ist. Fehlt diese Anerkennung, dann kann erstens die psycho-physische Integrität eines Menschen gefährdet sein oder Schaden nehmen. Dann kann zweitens die soziale Zugehörigkeit eines Menschen destabilisiert werden oder zerbrechen. Und drittens können die politischen Rechte eingeschränkt sein.

Die Auswirkungen lassen sich in unterschiedlichen Zusammenhängen untersuchen: Sie reichen von physischer und psychischer Gewalt über Verfahren der sozialen Exklusion bis hin zur Verweigerung bestimmter Rechte. Wenn jemand über eine gewisse Zeit unmittelbarer, direkter Gewalt durch eine andere Person ausgesetzt ist, dann besteht die große Gefahr, dass die persönliche Identität Schaden nimmt. Ein Mensch - oder eine Gruppe -, der oder die aufgrund eines Gruppenmerkmals (Religion, Kultur, Sexualität, Ethnizität etc.) als „anders“ gebrandmarkt und mit geringerer sozialer Anerkennung bedacht wird, als er oder sie sonst erhalten würde, ist faktisch von zahlreichen gesellschaftlichen Tätigkeiten ausgeschlossen, die den sozialen Zusammenhalt ausmachen.⁶ So ist auch der berühmte Ausspruch von Hannah Arendt zu verstehen: Wenn man nicht das Recht besitzt, Rechte zu haben, lässt sich keine Staatsbürgerschaft erlangen und

ausüben - deshalb ist das Recht, politische Rechte zu haben, eine Voraussetzung der Gleichheit.

Während der letztgenannte Aspekt der Gerechtigkeit, also die politischen Rechte jedes Menschen, im Mittelpunkt der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts stand, hat die Anerkennungstheorie gezeigt, dass diese politische Anerkennung noch mit zwei anderen Typen der Anerkennung verknüpft ist, nämlich mit der sozialen und der persönlichen Anerkennung. Nun könnte man hier einwenden, dass es schwierig ist für eine Gerechtigkeitsethik, sich mit unmittelbarer Gewalt und sozialer Stigmatisierung zu beschäftigen. Trotzdem müssen diese Ebenen ebenso behandelt werden wie die institutionellen Bedingungen politischer Rechte. Dies kann beispielsweise durch staatliche Interventionen zum Schutz der Rechte und der Integrität von Personen geschehen oder im Fall häuslicher Gewalt durch die (staatliche) Übernahme der Behandlungskosten und dergleichen mehr. Ebenso muss auf unterschiedlichen Ebenen durch Antidiskriminierungsprogramme gegen soziale Stigmatisierung angegangen werden, und der soziale Zusammenhalt muss durch Integrationsprogramme gefördert werden. Letztlich aber können rechtliche Interventionen die Zuwendung, die Integration und das advokatorische Engagement nicht ersetzen - sie sind notwendig, um das Unrecht in der Zivilgesellschaft und in den politischen Institutionen zu überwinden. *Solidarität besteht nun aber gerade darin, sich den Menschen zuzuwenden, die gedemütigt und in ihrer Integrität verletzt werden; sie besteht darin, die Menschen einzubeziehen, die gesellschaftlich ausgeschlossen sind; und in politischer und rechtlicher Hinsicht besteht Solidarität darin, für die zu sprechen, die keine Fürsprecher oder Fürsprecherinnen haben.* Gerechtigkeit verlangt nach solchem solidarischen Handeln, um die Praktiken identifizieren zu können, bei denen Diversität nicht einfach nur auf Differenz basiert, sondern auf Ungerechtigkeit. Die Artikulation von Ungerechtigkeit - in Form von Erzählungen - gehört nun aber unverzichtbar zum Prozess des Aushandelns unterschiedlicher Interessen unter dem Blickpunkt der Gleichheit hinzu. Umgekehrt aber ist für die Solidarität die Perspektive der auf Gleichheit gerichteten Gerechtigkeit unverzichtbar, damit die notwendig einseitigen Sichtweisen von Identitätspolitik - d.h. die Solidarisierungen mit den Interessen bestimmter Gruppen, auf denen Solidarität häufig beruht - transzendiert werden können.

Erst dann, wenn wir die Menschen, die von unserer derzeitigen Politik vergessen werden, die in unseren Zivilgesellschaften am Rand stehen und die aus dem Horizont persönlicher Beziehungen verschwunden sind, in unsere Überlegungen zur Ethik der Solidarität und Gerechtigkeit einbeziehen, werden Menschen wie Maria wieder in den Blick der Öffentlichkeit gelangen. Häufig haben sie keine Familie, an die sie sich wenden können, und ihre Freunde müssen ebenso ums Überleben kämpfen wie sie. Sie profitieren nicht von den zahlreichen Errungenschaften moderner Gesellschaften wie dem Gesundheitswesen, menschenwürdigen Unterkünften, Sport, Musik, Filmen, dem Theater oder der Cyberkommunikation, durch die unsere Gesellschaften heute geprägt sind. Und mit Sicherheit werden sie bei den politischen Reformen „abgehängt“, die auf das „Wohl aller“

zielen, das sich im größten Nutzen der meisten konkretisiert statt im größtmöglichen Nutzen für alle, das heißt: für jeden einzelnen Menschen. Darin liegt der Unterschied zwischen der utilitaristisch-ökonomischen Gerechtigkeitstheorie und einer Gerechtigkeitstheorie, deren Grundlage das gleiche Recht jedes einzelnen Menschen bildet.

In meiner Interpretation der Anerkennungstheorie macht diese das Individuum sicht- und hörbar, sodass es bei der im Rahmen jeder Gerechtigkeitstheorie notwendigen Abstrahierung buchstäblich nicht mehr übersehen werden kann. Eine auf der kritischen politischen Theorie basierende Ethik, die mit diesem Anerkennungskonzept verknüpft ist, ist nicht einfach eine weitere Weise der Wertschätzung der unterschiedlichen Identitäten einzelner Menschen oder der Identitätspolitik sozialer Gruppen. In Wahrheit lässt sich Anerkennung nicht von einer Ethik des Respekts trennen. Die Anerkennungsethik verfolgt das gleiche Ziel wie eine Ethik der Gleichheit; beide sind auf dreierlei gerichtet: auf die Freiheit jedes Individuums, ein gutes Leben zu leben und dessen Inhalte selbst zu bestimmen, auf tolerante Gesellschaften, die in Frieden miteinander leben können, sowie auf politische Institutionen, in denen jeder und jede eine Chance hat, Gehör zu finden. Durch die kritische Methode, die der Anerkennungstheorie im Gefolge der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule eigen ist, wird bereits die Perspektive von der utopischen und häufig idealisierten Vision einer gerechten Gesellschaft hin zu einer Analyse der Ungerechtigkeit verschoben: Statt die *societas perfecta* zu entwerfen, kommt ein „methodologischer Negativismus“ zur Anwendung. Folglich wird sich eine kritische christliche Ethik einer kritischen Hermeneutik bedienen und den Erfahrungen von Ungerechtigkeit, Demütigung und Stigmatisierung Beachtung schenken, da diese einen wesentlichen Teil ihrer Theorie darstellen. Eine solche kritische christliche Ethik ist theologisch, weil sie, wie Metz sagt, auch bestimmt, wie *von* Gott und *zu* Gott zu sprechen ist: „Vom Gott Jesu reden, heißt unbedingt, fremdes Leid zur Sprache bringen und veräumelte Verantwortung, verweigerte Solidarität beklagen.“ (s.o.)

Christliche Ethik, die von der Autorität der Leidenden ausgeht

Die Autorität der Leidenden darf nicht ignoriert werden, so sagt Metz. Aber den Geschichten von leidenden Menschen zuzuhören und ihnen in die Augen zu blicken, erfordert, dass wir die Anonymität von Strukturen sowie die Distanzen unserer globalisierten Welt hinter uns lassen. Dafür ist es nötig, sich nahezukommen und den oder die andere nahe an sich heranzulassen. Es bedeutet, die Straßenseite zu wechseln und jemandem die Hand zu reichen, wie es Jesus den biblischen Erzählungen zufolge häufig getan hat.

Von daher kann die erste Reaktion auf Geschichten wie die von Maria durchaus in der Anteilnahme bestehen. Doch Anteilnahme muss sich sowohl in Solidarität als auch in Gerechtigkeit konkretisieren: Wenn man anerkennt, dass - wie Nagel

sagt - Maria wie jeder und jede von uns ihre eigenen Sorgen hat, ihre eigenen Wünsche und Interessen, dann bedeutet das, dass sie in einer Hinsicht - oder genauer gesagt in der wichtigsten Hinsicht - als ein uns *gleicher* Mensch angesehen wird, gleich in ihrem Menschsein, das ihre moralische Handlungsfähigkeit einschließt. Genau genommen besteht Solidarität mit Maria darin, die Kommerzialisierung ihres Körpers nicht vorschnell als Sünde zu bezeichnen; Solidarität bedeutet auch, es nicht dabei zu belassen, Maria ein paar Euro zu geben, damit sie den Tag übersteht (auch wenn dies zu einer anteilnehmenden Erwiderung dazugehören kann). Vielmehr bedeutet Solidarität, ihr aufmerksam *zuzuhören*, ihre Geschichte *in den Kontext stattfindender Entwicklungen zu stellen*, die Gründe für Sexarbeit zu *untersuchen* und für politische Reformen *einzutreten*. Solidarität bedeutet auch, *ein Stück des Wegs mit Maria zu gehen*, damit sie wieder Hoffnung schöpfen kann. Dies alles gehört zur tätigen Solidarität, die in vielen Teilen der Welt in christlichen Gemeinden Tag für Tag praktiziert wird. Wie die Feier der Gegenwart Gottes in der Welt belegt auch diese Praxis, dass moralisches Handeln, das auf dem auf Gleichheit ausgerichteten Prinzip der Gerechtigkeit und auf der Anteil nehmenden Antwort der Solidarität mit den Leidenden beruht, möglich, effektiv und politisch umsetzbar ist. Dabei möchte ich - unter Bezug auf Metz - betonen: Christliche Theologie, die ihr Augenmerk stärker auf das Leiden richtet und weniger auf Schuld, kann wohl besser begreifen, warum es keine Gerechtigkeit ohne Solidarität gibt, und warum es umgekehrt keine Solidarität geben kann, wenn die Gerechtigkeit außer Acht gelassen wird.

Bekanntermaßen sind die unter Unrecht und Missachtung leidenden Menschen bessere Experten in eigener Sache als Ethiker und Ethikerinnen. Doch wenn ihre Stimmen nicht gehört werden, dann können und müssten manchmal unter anderem Theologen und Theologinnen *für* sie sprechen und ihre Geschichten gegen die Interessen und die Rechte anderer zur Geltung bringen. So möchte ich damit schließen, dass Vielfalt sich daran messen lassen muss, dass allen Menschen gleiche Rechte gewährt werden. Das Plädoyer für Vielfalt darf nicht dazu benutzt werden, dass im 21. Jahrhundert Ungleichheit und Unrecht unter ihrer Flagge segeln.

¹ Johann Baptist Metz, *Das Christentum im Pluralismus der Religionen und Kulturen*, in: Luzerner Universitätsreden 14 (2001), 3-14, hier 7.

² John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 2008, 81. Dies modifiziert Rawls in *Politischer Liberalismus* noch einmal. Dort heißt es: „Jede Person hat den gleichen Anspruch auf ein völlig adäquates System gleicher Grundrechte und Freiheiten, das mit demselben System für alle vereinbar ist, und innerhalb dieses Systems wird der faire Wert der gleichen politischen (und nur der politischen) Freiheiten garantiert.“ Das Differenzprinzip lautet nun folgendermaßen: „Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen erfüllen: *erstens* müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offenstehen, und *zweitens* müssen sie sich zum größtmöglichen Vorteil für die am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitglieder auswirken.“ (John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 1998, beide Zitate: 69-70).

³ Axel Honneth, *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*,

Frankfurt am Main 2003. Vgl. auch die jüngste Monographie: Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt am Main 2011. Hier dient Hegels Konzept als Ausgangspunkt für eine Freiheitstheorie, die nicht einfach nur eine Variante einer politisch-liberalen Theorie ist, sondern eine Alternative zu ihr bietet, und zwar auf der Grundlage der Anerkennungstheorie.

⁴ Thomas Nagel, *Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit und andere Schriften zur politischen Philosophie*, Paderborn 1994, 20; zitiert nach Paul Ricoeur, *Reflections on the Just*, Chicago 2007, 67.

⁵ Eine gründliche Analyse von Charles Taylors Argumentation findet sich bei Hille Haker, *Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion, mit einer Interpretation der „Jahrestage“ von Uwe Johnson*, Tübingen 1999.

⁶ Eine sehr eindrucksvolle Untersuchung der Auswirkungen einer solchen Nicht-Zugehörigkeit ist, wie so oft, in einem literarischen Werk zu finden, nämlich Richard Powers' Roman *Der Klang der Zeit* (Frankfurt am Main 2005). Hierin wird der Kampf einer „rassisch hybriden“ Familie im Amerika des 20. Jahrhunderts geschildert. Die Gesellschaft fordert eine eindeutige Zuordnung der Rassen, damit die soziale Zugehörigkeit bestimmt werden kann. Obwohl die „Zugehörigkeit“ einer Rasse schon an sich vielerlei Unrecht schafft, haben es die Kinder eines sogenannten gemischtrassigen Paares anscheinend mit dem rassebedingten Unrecht zu tun und zudem noch mit der sozialen Missachtung ihrer je einzelnen Identitäten.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Überlegungen zum Scheitern von Integration

Regina Ammicht Quinn

Warum scheitert Integration – das Leben in heterogenen, vor allem westlichen Gesellschaften – so häufig? Dieser Text fragt zum einen nach der Blindheit und Taubheit, die der westlichen Politik zugrunde liegt – der Blindheit gegenüber postkolonialer Kritik und der Taubheit gegenüber den Geschichten, aus denen „Geschichte“ besteht –; zum anderen nach dem Konzept von „Kultur“, das sich in einer Neubestimmung von „Rasse“ als „Kultur“ zeigt. Hier wird deutlich, wie das europäische Aufklärungsdenken einerseits den Boden für Vorstellungen und soziale Praktiken des Universalismus und der Gerechtigkeit bereitet hat und unser moralisches Instrumentarium bis heute prägt. Andererseits hat die europäische Aufklärung das Konzept der Rasse hervorgebracht, das kontinuierlich Ungerechtigkeiten produziert. Heute ist es unsere Aufgabe, uns mit dieser ambivalenten Grundlegung des (moralischen) Denkens auseinanderzusetzen. Es ist ein Denken vor allem der westlichen Vernunft, die es Wissenschaft und Gesellschaft ermöglicht, zu kategorisieren, zu sortieren, einzusortieren – und auszusortieren.