

Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung¹

OTFRIED HÖFFE

Die Gerechtigkeit ist ein merkwürdiger Begriff. Sie beinhaltet ein Leitziel der Menschheit, das die verschiedenen Kulturen und Epochen eint. Denn allerorten sehnt sich die Menschheit nach einer Welt, in der Gerechtigkeit herrscht, und allzeit fordert sie diese Welt auch ein. Trotzdem ist der Gehalt hoch umstritten. Schon vor zweieinhalb Jahrhunderten stellt ein Mathematiker, Physiker und Philosoph, Blaise Pascal, spöttisch fest, die Gerechtigkeit werde durch einen Fluss begrenzt; diesseits und jenseits des Rheins herrschten nämlich unterschiedliche Gerechtigkeiten (vgl. Pascal 1669: Nr. 60). Im Zeitalter der Globalisierung sind diese Unterschiede erheblich gewachsen. Gleichwohl sucht die Philosophie nach einem unstrittigen Kern.

Auch die Globalisierung fällt durch eine Merkwürdigkeit auf; sie ist freilich von anderer Art. Noch immer herrscht in der Debatte eine ökonomistische Verkürzung vor, die die Globalisierung nur auf den Wirtschafts- und Finanzmärkten stattfinden sieht, verbunden mit (negativen) Auswirkungen auf die Arbeitsmärkte. Wer dagegen bereit ist, die Welt ohne Scheuklappen wahrzunehmen, bemerkt einen weit üppigeren Strauß von Phänomenen. Sie bündeln sich in drei Dimensionen: in einer globalen Gewaltgemeinschaft hinsichtlich Kriegen, grenzüberschreitender Kriminalität und Umweltschäden; in einer globalen Kooperationsgemeinschaft – nicht nur der Güter, Finanzen und Dienstleistungen, sondern auch der Bildung, Wissenschaft und Kultur; endlich in einer globalen Schicksalsgemeinschaft – sichtbar in den großen Wanderbewe-

1 Nähere Überlegungen zu diesen Fragen in Höffe (2002, 2004a); für eine gedrängte Fassung vgl. Höffe (2004b).

gungen, in Naturkatastrophen und dem Entwicklungsbedarf großer Weltregionen.

Die folgenden Überlegungen beginnen mit einem globalisierungsfähigen Begriff der Gerechtigkeit (Abschnitt I), sie schließen an eine Rahmenordnung für die dreidimensionale Globalisierung, die dem globalisierungsfähigen Gerechtigkeitsbegriff genügt (Abschnitt II); und sie enden mit einigen Aufgaben, die innerhalb des Ordnungsrahmens zu lösen sind (Abschnitt III).

I Ein globalisierungsfähiger Gerechtigkeitsbegriff

Offensichtlich ist die Gerechtigkeit nicht allein in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik gefragt. Vor allem im Zeitalter der Globalisierung steht schon die Grundlagendebatte unter diesem Anspruch. Sie darf sich daher nicht auf den Westen, schon gar nicht auf seine heutigen Vorlieben festlegen, sondern hat einen interkulturellen Gerechtigkeitsdiskurs mit exemplarischen Zeugnissen aus anderen Kulturen zu führen.

Das erste Zeugnis besteht in einem Negativbefund. Der Westen versteht heute unter der Gerechtigkeit die soziale Gerechtigkeit, setzt diese mit einer Umverteilung materieller Güter von Reich nach Arm gleich und fordert, die Umverteilung nicht nur innerhalb eines Staates, sondern auch im Weltmaßstab, also zwischen den reichen und armen Ländern vorzunehmen. Dieses Verständnis ist aber geschichtlich gesehen sehr neu und geographisch betrachtet nur eng begrenzt gültig. Im Westen ist es nämlich der klassischen Gerechtigkeitsphilosophie unbekannt, und anderen Kulturen ist es bis heute fremd.

Die Suche nach einem globalisierungsfähigen Begriff hebt daher mit einer Ernüchterung, sogar doppelten Ernüchterung an. Die politische Debatte liebt, im Namen der Gerechtigkeit ausufernde Forderungen zu stellen und diese an die anderen zu richten. Dagegen erinnert die Philosophie daran – erste Ernüchterung –, dass der Ausdruck *Gerechtigkeit* wie das Eigenschaftswort gerecht zunächst weit Bescheideneres meint. Mit der Vorsilbe *Ge-* wird lediglich das Kernwort *Recht* verstärkt. Die Gerechtigkeit ist kein Universalschlüssel, um alle Türen binnenstaatlicher oder zwischenstaatlicher Alimentierung zu öffnen. Sie bedeutet nur eine verstärkte *Rechtheit*. Diese stellt ihre Forderungen – zweite Ernüchterung – zunächst an sich. Die Gerechtigkeit zeichnet Menschen aus, die sich an Recht und Gesetz halten; sie bedeutet jene Eigenschaft von Personen, die auch Rechtschaffenheit heißt.

Das zweite interkulturelle Zeugnis: Die personale Gerechtigkeit zählt nicht etwa nur im Abendland, sondern beispielsweise in altägyptischen Weisheitstexten zu den Vorzügen eines vortrefflichen Menschen (vgl. Höffe 2007). Noch weitere Kulturen schätzen sie als eine Kardinaltugend ein, also gemäß *cardo*: Türangel, als eine Tugend, um die sich vieles andere dreht.

Im Anschluss daran und immer noch bescheiden bezeichnet Gerechtigkeit das Amt, dem die Aufrechterhaltung von Gesetz und Recht obliegt: die Gerichtsbehörde, die nach dem lateinischen Ausdruck für Gerechtigkeit *Justiz* heißt. Die personale Gerechtigkeit ergänzt sich erneut in vielen, vielleicht sogar (fast) allen Kulturen, die wir kennen, um eine erste politische Gerechtigkeit, die Justizgerechtigkeit. Bis heute heißt im Zivilrecht, jemandem Gerechtigkeit widerfahren lassen, ihm zu seinem Recht zu verhelfen, und im Strafrecht, ausschließlich Schuldige und lediglich nach der Schwere des Verschuldens zu bestrafen. Nach einem Sprichwort ist man „auf hoher See und vor Gericht in Gottes Hand“. Damit dieses böse Sprichwort widerlegt werde, soll die Justiz für alle Menschen leisten, was der altbabylonische „König der Gerechtigkeit“, Hammurapi, den Schwachen, Witwen und Waisen verspricht (vgl. Höffe 2007: Nr. 14): Die Richterschaft verstehe sich als das beseelte Recht und ver helfe unterschiedslos jedem zu seinen berechtigten Ansprüchen. Wie es Aischylos in der *Orestie* beispielhaft zeigt, ist das Gerichtswesen eine Innovation von wahrhaft weltgeschichtlichem Rang. Es hebt nämlich die doppelte Privat-Justiz auf: die private Auslegung des Rechts und dessen private Durchsetzung.

Um deren unvermeidliche Folge, den etwa aus isländischen Sagas bekannten Flächenbrand der Gewalt zu überwinden, müssen nur beide Grundformen der Gerechtigkeit zusammenkommen. Die politische Gerechtigkeit sorgt für ein Gerichtswesen und die personale Gerechtigkeit für unparteiische Urteile der Richter. Aus diesem Grund sind große Richtergestalten wie der chinesische Richter Di ein Vorbild für persönliche Rechtschaffenheit und für eine korruptionsfreie, funktionierende Justiz zugleich.²

Wegen ernüchternder Erfahrungen gibt die Menschheit im Laufe ihrer Geschichte andere Leitziele auf; der Gerechtigkeit dagegen belässt sie das überragende Gewicht bis heute. Selbst einer der schärfsten Moralkritiker, Friedrich Nietzsche, spendet der „Objektivität des gerechten, des *richtenden* Auges“ ein Lob, das nicht größer ausfallen könnte:

2 Wer den Richter auf unterhaltsame Weise kennen lernen will, lese den Sinologen Robert van Gulik, seine Kriminalromane um den Richter Di, der von 630 bis 700 n. Chr. lebte (vgl. Gulik 1998).

„wenn [es] sich selbst unter dem Ansturm persönlicher Verletzung [...] nicht trübt, nun, so ist das ein Stück Vollendung und höchster Meisterschaft auf Erden“ (Nietzsche 1988 [1887]: 2. Abhandlung, Nr. 11).

Die interkulturelle Bedeutung beider Aufgaben, der personalen und der Justiz-Gerechtigkeit, hat eine nicht zu unterschätzende Tragweite: Dem angeblichen Kampf der Kulturen zum Trotz, also entgegen der übereilten Diagnose von Samuel P. Huntington (1996), lässt sich die gesamte Menschheit zunächst einmal als eine Gemeinschaft, als eine Gerechtigkeitsgemeinschaft, ansprechen. Und für allfällige Kontroversen bietet diese Gemeinschaft einen Lösungsrahmen, der nicht nur Erfolg verspricht, sondern darüber hinaus den höchsten, rechts-moralischen Rang einnimmt.

Der interkulturelle Konsens setzt sich fort in dem bis heute unstrittigen Kern der Gerechtigkeit. Von der Antike über die Justitia-Darstellungen der bildenden Kunst bis zum bedeutendsten Gerechtigkeitstheoretiker des letzten Jahrhunderts, John Rawls mit dem Gedanken eines Schleiers des Nichtwissens (Rawls 1971: § 24), besteht der Kern in Gleichheit bzw. Unparteilichkeit. Gegen die Gefahr, die Großen und Mächtigen davon auszunehmen, ergänzt Papst Hadrian VI.: „Fiat iustitia, pereat mundus.“ Damit meint er nicht: „Es herrsche Gerechtigkeit, selbst wenn die Welt darüber zugrunde gehe“. Er erklärt vielmehr zweierlei, erstens positiv: „Es geschehe (Straf-)Gerechtigkeit, auch wenn es einen Großen der Welt trifft“, was verbietet, so der negative Aspekt, irgend jemanden, und sei er noch so reich, verdienstvoll oder mächtig, von der Strafgerechtigkeit auszunehmen. Heute, im Zeitalter der Globalisierung, sind die großen und kleinen Diktatoren und deren zahllose Schergen der Strafgerechtigkeit auszusetzen, mit einem Zusatz, der sich von selbst verstehen sollte: in der Unparteilichkeit. Völkermord darf nicht mancherorts streng geahndet, andernorts dagegen achselzuckend hingenommen werden.

Diese Gerechtigkeitsforderung hat eine historische Tiefendimension, deretwegen sich ein noch wenig vertrauter Begriff aufdrängt, der der anamnetischen Gerechtigkeit: Nur ein Weltgedächtnis, das die Untaten nicht länger in parteilicher Auswahl bewahrt, das überdies an die mancherorts nachhaltige, andernorts aber fehlende Wiedergutmachung erinnert, nur ein gerechtes Weltgedächtnis, hilft künftigen Gewalttaten vorzubeugen. Noch wichtiger als dieser präventive Gesichtspunkt ist freilich das Gerechtigkeitsargument selbst: Die Fairness gegen die Opfer verlangt, die Erinnerung nicht auf wenige besonders gravierende Verbrechen einzuschränken und selbst diese oft noch selektiv wahrzunehmen. Wo gewisse Genozide tief ins Weltgedächtnis eingegraben, an-

dere dagegen lieber klein geredet oder verdrängt werden, begeht man gegenüber den Opfern ein elementares, anamnetisches Unrecht.

Eine anamnetische Gerechtigkeit beschränkt sich nicht auf eine unparteiliche Erinnerung an die großen Untaten der Welt. Im Gedächtnis behält sie auch die vielen Glanzleistungen der Menschheit, also die kleinen und großen, teils mehr persönlichen, teils eher kollektiven Leistungen aus Wirtschaft, Wissenschaft und Philosophie, aus Medizin und Technik, aus Musik, Kunst und Architektur, nicht zuletzt aus Recht, Politik und der Welt von Mitleid und Wohltätigkeit.

Zur globalen Strafgerechtigkeit bildet einen wichtigen Baustein das neue Weltstraßgericht, das aber von einem andersartigen Großen, nicht einer natürlichen Person, sondern einem wichtigen Gemeinwesen boykottiert wird. Wer den Boykott der USA – zu Recht – kritisiert, darf allerdings nicht andernorts gegen das Prinzip der Unparteilichkeit verstoßen. Die personale Gerechtigkeit beispielsweise, die wir von unseren Politikern, Richtern und Verwaltungsbeamten, auch Lehrern und anderen Erziehern verlangen, die Verbote von Willkür, Parteilichkeit und Korruption, muss man von der Führungselite der Zweiten und Dritten Welt ebenso einfordern. Alles andere wäre ein Paternalismus der Ersten Welt, der in der Zweiten und Dritten Welt die Würde beider Gruppen missachtet, die der einfachen Bevölkerung und deren Führung. Vermutlich nicht absichtlich, aber durch die Tat würde man nämlich der einfachen Bevölkerung das Recht absprechen, von den Inhabern öffentlicher Ämter willkür- und korruptionsfrei behandelt zu werden. Und den Politikern, Richtern und Beamten unterstellte man, eventuell erneut *à contre coeur*, dass sie nicht voll moral- und gerechtigkeitsfähig seien; denn nur unter dieser Voraussetzung dürfte man sie der strengen Gerechtigkeitsforderung entziehen. Gegen diesen moralischen, genauer rechtsmoralischen Paternalismus erhebt die Achtung jedes einzelnen Menschen und jeder einzelnen Kultur einen klaren Einspruch.

II Eine globale Gerechtigkeitsordnung

Verlässt man die Verbindung von personaler Gerechtigkeit und Justiz und kommt zur politischen Rahmenordnung, also zur globalen politischen Gerechtigkeit, so stößt man auf eine weitere, mittlerweile dritte Merkwürdigkeit: Philosophen sprechen gern über das Universale, und doch vernachlässigen sie – mit Kant als einziger Ausnahme unter den Großen – die Gerechtigkeit der universalen politischen Gemeinschaft (vgl. Höffe 2002: Kap. 8.3).

Eine universale Rechts- und Friedensordnung rechtfertigt sich aus den für die Einzelstaaten bekannten Grundsätzen. Diese wiederum folgen aus dem Kern der Gerechtigkeit, der Gleichheit. Ihretwegen beginnt die politische Gerechtigkeit mit der Herrschaft von Regeln, dem Recht. Da Regeln sich nicht selber zur Wirklichkeit bringen, braucht es zweitens, angefangen mit der Justiz, öffentliche Gewalten. Diese führt das dritte Gerechtigkeitsprinzip, die Demokratie, auf die Betroffenen, das Volk, zurück. Und das vierte erklärt die Menschenrechte zu einem Maßstab der öffentlichen Gewalten, dem selbst der demokratische Souverän sich beugen muss.³ Ein Gemeinwesen, das die vier Prinzipien anerkennt – das Recht, die öffentlichen Gewalten, die Demokratie und die Menschenrechte –, kann sich demokratischer Rechtsstaat, liberale Demokratie oder kürzer: Republik nennen.

Die Einleitung verwies auf drei Dimensionen der Globalisierung, auf eine „globale Gewaltgemeinschaft“, eine „globale Kooperationsgemeinschaft“ und eine „globale Schicksalsgemeinschaft“. Bekanntlich entsteht in allen drei Bereichen ein Handlungsbedarf, von dem einen Großteil die Einzelstaaten weder allein noch in zwischenstaatlicher Kooperation decken können. Dies gilt für die internationale Friedensordnung, für den internationalen Umwelt-, namentlich Klimaschutz und für die Einrichtung internationaler Gerichte, nicht zuletzt für soziale und ökologische Mindestkriterien. Sollen diese Aufgaben innerhalb des globalen Handlungsbedarfs nach Maßgabe politischer Gerechtigkeit bewältigt werden, so braucht es ein gewisses Maß an globaler Rechtsstaatlichkeit und ebenso an globaler Demokratie. Man kann hier von einer demokratischen Weltrechtsordnung oder einer Weltrepublik sprechen. Es versteht sich, dass sie nur in subsidiärer und föderaler Form und auch erst langfristig zu realisieren ist. Keineswegs darf man sich eine Gestalt vorstellen, die sich allzu leicht kritisieren lässt, nämlich ein Weltstaat, der von New York oder Nairobi aus zentralistisch regiert werde.

Der globale Handlungsbedarf drängt jedenfalls auf eine demokratische Weltrechtsordnung hin. Trotzdem findet ein so radikaler Bruch mit dem Vertrauten statt, dass Einwände laut werden. Fünf davon sind so gravierend, dass sie den Gedanken einer demokratischen Weltrechtsordnung zu Fall bringen könnten. Daher ist ihre Vetokraft zu prüfen.

Ein *erster Einspruch* besagt, dass mit der demokratischen Weltrechtsordnung der Staatlichkeit ein Exklusivrecht zugesprochen, und den Alternativen wie dem Markt oder dem Regieren ohne Staatlichkeit, der

3 Kritiker werfen dem Gedanken der Menschenrechte gern Eurozentrismus vor. Tatsächlich findet sich die Grundlage, die unantastbare Würde des Menschen, auch außerhalb des Abendlands, beispielsweise beim zweitwichtigsten Klassiker des Konfuzianismus, bei Meng Zi (vgl. Roetz 2001).

governance without government, jede Steuerungsfähigkeit abgestritten werde. Dem lässt sich dreierlei entgegen halten. Erstens tritt die globale Rechtsordnung bescheiden, lediglich als Inbegriff öffentlicher Gewalten auf, ohne sie zu etatistisch zu verstehen. Zweitens verzichten die öffentlichen Gewalten auf jeden Imperialismus; sie beanspruchen kein Exklusivrecht, sondern belassen den genannten Alternativen ein Recht. Drittens wird auf die politische Wirklichkeit verwiesen: Schon jetzt werden von den inter- und supranationalen Regelwerken und Organisationen staatsähnliche Funktionen übernommen: Sie geben nämlich Regeln vor, womit sie in legislative Aufgaben eintreten. Ein Teil sorgt für die Einhaltung der Regeln, übernimmt also exekutive Aufgaben. Und mancherorts kennt man sogar Schiedsinstanzen. Nimmt man dies alles zusammen, so zeichnen sich schon jetzt ‚sanfte‘ Formen öffentlicher Gewalten ab: *soft legislation*, *soft executive power* und *soft judicial power*.

Nach einem *zweiten* Einspruch setze die globale Rechtsordnung ein so überragendes Prinzip wie die Menschenrechte aufs Spiel. Denn deren Gewährleistung sei bisher nur dem Einzelstaat gelungen. Dieser Einwand ist nicht falsch, aber nur zu einem Drittel wahr: Ohne Zweifel werden im Westen die Menschenrechte vornehmlich von den Einzelstaaten geschützt. Und Bürgerschaften, für die nur Internationale Organisationen sorgen, ergeht es bislang selten gut. Das zweite Drittel der Wahrheit erkennt, dass der Westen zunächst einmal die Rechte gefährdet: Frankreich verfolgt die Hugenotten, und die USA werden mangels britischer Religionstoleranz gegründet. Das letzte Drittel der Wahrheit: Wo die Menschenrechte schon heute geschützt werden, gibt es jene erste Stufe von Weltrecht, die die Rechtshistoriker vom römischen *ius gentium*, einem internationalen Privatrecht, kennen. Es ist ein Recht, das von seinem Kern her allen Kulturen der Welt gemeinsam sein und trotzdem einzelstaatlich (,national) durchgesetzt werden kann (vgl. Höffe 2002: Kap. 8.1).

Auch der zweite Einspruch hat also nicht die Kraft eines absoluten, wohl die eines konstruktiven Vetos: Für die grundlegende Rechtssicherung bleiben die Einzelstaaten verantwortlich. Ihnen gebührt der Rang von Erst- oder Primärstaaten, während die Weltrechtsordnung nur ein Sekundärstaat ist, im Fall großregionaler Zwischenstufen wie der Europäischen Union sogar lediglich ein Tertiärstaat.

Nach dem *dritten Einspruch* gebe es für den Schutz der Menschenrechte ein einfacheres Mittel. Gemäß der These „globaler Friede durch globale Demokratisierung“ könne sich die Weltfriedenspolitik mit einer Weltdemokratisierungspolitik begnügen. Zur einschlägigen Gefahr, dem Angriffskrieg, hat die Politikwissenschaft eine berühmte These Kants aufgegriffen (1795: Erster Definitivartikel). Danach sollen Republiken,

in etwa: liberale Demokratien, zu einem Angriffskrieg wenig geneigt sein. Kant ist nicht so wirklichkeitsfremd, den Demokratien eine reine Friedfertigkeit zu unterstellen. Er beruft sich auf das aufgeklärte Selbstinteresse. Weil „die Beistimmung der Staatsbürger [...] erfordert“ sei, werden diese, „da sie alle Drangsale des Krieges über sich selbst beschließen müssten“, kaum „ein so schlimmes“ Spiel anfangen (Kant 1795: 351).

Erneut mahnt die Geschichte zur Skepsis: Die junge französische Republik überzog unter einem klaren Herrschaftsinteresse Europa mit Krieg. Die noch ältere Republik, die Vereinigten Staaten breiteten sich nach Westen gewiss nicht interkulturell koexistenzfähig aus. Ohnehin spricht das aufgeklärte Selbstinteresse nicht immer gegen den Krieg: Findet er in der Ferne statt, so verspüren die Bürger weniger Drangsale und noch einmal weniger beim Krieg gegen einen weit schwächeren Feind. Ferner lenken Kriege von innenpolitischen Schwierigkeiten ab oder dienen hegemonialen und anderen geostrategischen Interessen. Infolgedessen hat der dritte Einspruch wieder nur die Kraft eines konstruktiven Vetos: Der Rechts- und Friedensschutz, den schon eine weltweite Demokratisierung zustande bringt, bleibt ihr überlassen. Wie schon die Individuen, so haben aber auch die Staaten einen Anspruch, dass allfällige Konflikte nicht durch Macht entschieden werden, sondern durch Recht.

Die zu diesem Zweck erforderliche Weltrechtsordnung setze aber, so ein *vierter Einspruch*, als gegeben voraus, was tatsächlich fehle: ein allen Menschen gemeinsames Rechtsempfinden, ein Weltrechtsbewusstsein. Dass es schon im Westen an Gemeinsamkeit mangelt, lässt sich leicht belegen. Wegen der Unterschiede darf man aber die Gemeinsamkeiten nicht übersehen, etwa die Gebote der Gleichheit und der Unparteilichkeit, weiterhin Verfahrensregeln von der Art „man höre auch die andere Seite“ oder die Unschuldsvermutung. Vor allem finden sich in so gut wie allen Rechtsordnungen dieselben Grund-Rechtsgüter geschützt, und dies geschieht spätestens seit dem Kodex Hamurapi, also seit mehr als dreieinhalb Jahrtausenden. Allerorten sind Übergriffe auf Leib und Leben, auf Eigentum und Ehre strafbar, ferner Brandstiftung, Maß-, Gewichts- und Urkundenfälschung. Die Menschenrechtsverträge der Vereinten Nationen belegen noch weit mehr Gemeinsamkeiten. Es fehlt nur, aber auch immerhin an der Bereitschaft, die Gemeinsamkeiten unparteilich und wirksam durchzusetzen.

Das Veto fällt also erneut nicht absolut, sondern relativ und konstruktiv aus; es lautet fast banal: Das Weltrechtsbewusstsein braucht zwar noch Zeit, um sich zu entfalten; die bestehenden Gemeinsamkeiten

sind jedoch so groß, dass sie Weltorganisationen, sogar Weltgerichte ermöglichen.

Um weder die westliche Kultur noch die Gegenwart zu bevorzugen, werfe man einen weiteren Blick in andere Rechtskulturen: Im 16. Jahrhundert gründen zwei weitsichtige Politiker, zwei Staatsmänner, mit den Führern der „Fünf zivilisierten Nationen“ einen Friedens- und Völkerbund. Unter den zivilisierten Nationen könnte man Deutschland erwarten. Beginnt man nämlich – im Alphabet und für Europa – mit Frankreich und Großbritannien und schließt Italien mit Spanien an, so bliebe ein fünfter Platz frei. Tatsächlich besetzt ihn Seneca, aber nicht der Zeitgenosse Ciceros. Die zivilisierten Nationen sind fünf Irokesenstämme, die sich einige Generationen vor den Europäern (1648 in Münster und Osnabrück) auf einen Frieden verständigten und sogar vier oder fünf Jahrhunderte vor der Europäischen Einigung eine politische Einheit bildeten, geleitet von zwei Oberhäuptlingen und einem Rat von 50 Häuptlingen.

Dieser Irokesen-Bund bleibt nicht unbekannt; niemand geringerer als Johann Gottfried Herder (1793-97) rühmt ihn unter dem Titel „Zum ewigen Frieden“. Zusammen mit dem Untertitel „Eine irokesische Anstalt“ verfolgt er ein dreifaches Ziel. Gegen eine bloß philosophische Konstruktion beruft er sich auf eine geschichtliche Wirklichkeit. Gegen die Selbstüberschätzung der europäischen Kultur führt er eine nichteuropäische, angeblich wilde, in Wahrheit aber zivilisierte, nämlich friedensfähige Kultur an. Und dass, wie Herder sagt, eine „fremde unvorhergesehene Übergewalt“, gemeint sind die eingewanderten Europäer, „das schöne Projekt der Wilden“ bald stört, weist schließlich darauf hin, dass „ein regional begrenzter Bund nicht genügt.“ (Herder 1991 [1793-1797]: 118. Brief) Um das Schicksal der Irokesen, ihren Untergang als halbwegs eigenständige Kultur zu verhindern, muss man den Völkerbund regional entgrenzen und einen globalen Bund schaffen.

Das führt zum *fünften* und für den zweiten Teil letzten *Einspruch*. Besonders prominent erhebt ihn eine Gruppe von Philosophen, die man die Kommunitaristen nennt. Danach droht im Zeitalter der Globalisierung eine Nivellierung der Kulturen, gegen die es einen kräftigen Kontrapunkt brauche, eine Stärkung der Besonderheiten, auf dass der gesellschaftliche und kulturelle Reichtum der Welt und vor allem die daran gebundene Identität der einzelnen Menschen gewahrt bleiben. Die höchste Einheit, in der Begriffe wie Gerechtigkeit und Solidarität noch Sinn und Bedeutung haben, bestehe jedenfalls in Einzelstaaten.

Das hier zuständige konstruktive Veto gibt den Kommunitaristen Recht, aber erneut nur zu einem Drittel: Die Menschen haben das Recht auf kollektive Eigenarten, ein Recht auf Besonderheit und Differenz.

Weil die Folge, eine Vielfalt von Geschichte, Tradition und Religion, von Sprache, Kultur und geteilter Werte den Reichtum der Menschheit mehrt, hat sie sogar ein Interesse daran, dass das Recht auf Besonderheit kräftig wahrgenommen werde. Das Weltrecht darf nur einen Rechtsrahmen bilden, der mit dem Recht auf Besonderheit sich für eine Vielfalt von Unterschieden offen hält.

Nur ein Beispiel: Der Hinduismus darf die Kuh zum heiligen Tier erklären, diese Erklärung aber weder seinen muslimischen Mitbürgern noch den Sikhs und schon gar nicht der ganzen Welt aufzwingen. Dass es schwierige Grenzfragen gibt, versteht sich. Die Frage, ob die Sikhs als Turbanträger gleichwohl der in Großbritannien geltenden Helmpflicht unterliegen, oder die Frage: ob das Töten von Tieren lediglich nach Kriterien von Veterinärmedizin und Tierschutz stattfindet oder zusätzlich nach religiösen Gesichtspunkten bestimmt werde, die die Tierschutzregeln ‚ermäßigen‘ – diese und weitere Fragen fordern schwierige Güterabwägungen heraus. Diese müssen nicht allorts gleich ausfallen. Religiös motivierte Menschenopfer oder die Benachteiligung der Frau sollte das Weltrecht nicht zulassen.

Nach dieser Erörterung von fünf Einwänden kann man eine Zwischenbilanz ziehen: Ein Weltrecht, das die politische Gerechtigkeit gebietet, lässt sich auf drei Ebenen einrichten: (1) als *nationales Weltrecht*, das globalisierungsfähige Gerechtigkeitsprinzipien wie die Menschenrechte innerstaatlich gewährleistet; (2) als *internationales Weltrecht*, das Weltrechte durch zwischenstaatliche Vereinbarungen, durch ein Völkerrecht, schützt, und (3) als eine *subsidiäre, komplementäre und föderale Weltrechtsordnung*, die das internationale Weltrecht supranational erweitert. Auf der dritten und letzten Ebene wird man zu einem Weltbürger, aber nicht im exklusiven, sondern komplementären Verständnis. Ob man primär Deutscher, Franzose, Italiener oder Pole ist und Europabürger erst danach, werden die Demokratien Europas noch zu entscheiden haben. Primär ist man jedenfalls eines von beiden, Staats- oder Europabürger, sekundär das andere, folglich in gestufter Weise beides zusammen, und tertiär ist man Weltbürger: Bürger einer subsidiären und föderalen Weltrechtsordnung.

III Sozialkriterien, Umweltschutz, Entwicklungspolitik

Der dritte Bereich der Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung, kürzer: der globalen Gerechtigkeit, diskutiert endlich einige der längst vermissten Aufgaben eines Weltrechts. Dazu gehören zweifellos ele-

mentare Sozial- und Umweltschutzkriterien, nicht zuletzt eine globale Entwicklungspolitik.

Zweifelloos ist der Reichtum der Erde ungleich verteilt. Erstaunlicherweise leiden aber oft die ressourcenreichen Länder unter Armut: unter materieller Armut, unter einem geringen Bildungs- und Ausbildungsstand, einem Mangel an elementarer Gesundheitsversorgung und an elementarem Rechtsschutz. Nach einem zweiteiligen Dogma der internationalen Gerechtigkeitsdebatte gilt die Verteilungsgerechtigkeit als der exklusive Kern der Gerechtigkeit und bezieht sich die Verteilung auf das jeweilige Ergebnis, nicht auf die Anfangsbedingungen. Die Annahme, es gebe eine vorgegebene Menge von Ressourcen, die auf alle Staaten möglichst gleich zu verteilen sind, übersieht aber, dass das zu Verteilende größtenteils erarbeitet werden muss. Infolgedessen ist man für die gegebene Situation nicht allein-, aber doch mitverantwortlich. Im Verdrängen dieser Mitverantwortung wiederholt sich auf westlicher Seite der schon genannte moralische Paternalismus, und auf der ‚anderen‘ Seite liegt ein Freifahrtschein für Fehlverhalten. Die Alternative: Nicht der gegenwärtige Stand der Verteilung ist entscheidend, sondern eine Verbindung der originären Verteilung mit der seitherigen Eigenleistung, und zusätzlich kommt es auf die Korrektur von Unrecht an.

Während sich die originäre Verteilung ‚im Dunkel der Vorgeschichte‘ verliert, konnten sich die Menschen seither an ihre äußeren Bedingungen anpassen. Durch eigene Leistungen, etwa ihre Arbeits- und Sozialkultur, einschließlich ihrer Bevölkerungsentwicklung, vermochten sie selbst unter extremen Naturgegebenheiten wie der Antarktis, den Sand- oder Steinwüsten oder extremer Höhenlagen wie denen von Tibet für ein erträgliches Auskommen zu sorgen. Vom Standpunkt der Gerechtigkeit sind daher die einzelnen Gemeinwesen zunächst einmal als selbstverantwortlich anzusehen. Auch wenn es hart klingt, ist ihnen gegebenenfalls ein Politikversagen vorzuwerfen. Und tatsächlich gibt es das, beispielsweise die Vernachlässigung ländlicher Entwicklung, die Bevorzugung der Großgrundbesitzer und Großhändler vor den Kleinbauern und Kleinhändlern und die Förderung wenig sinnvoller, aber anscheinend prestigereicher Großprojekte. Mitverantwortlich sind geringe Einkommens- und Vermögenssteuern für die Reichen, ferner eine weit verbreitete Misswirtschaft und Korruption, nicht zuletzt das Bevölkerungswachstum.

Einige dieser Faktoren sind allerdings einer Machtelite anzulasten, der es auf Selbstbereicherung statt auf das Gemeinwohl ankommt. Erst dafür trägt die Weltordnung eine gewisse Mitverantwortung. Denn jede Gruppe, die innerhalb des Staates eine Übermacht an Gewaltmitteln kontrolliert, pflegt das Völkerrecht als legale Regierung anzuerkennen.

Dadurch erhält diese die volle Verfügungsgewalt über die Rohstoffe, zugleich das Recht, im Namen des Staates Kredite aufzunehmen, folglich der Bürgerschaft eine Schuldentilgung trotz wechselnder Regierungen aufzubürden. Weil beide Befugnisse die Macht- und Geldgier wecken, stabilisieren sie den Wechsel korrupter Regierungen. Nicht überall, wo es jemandem schlecht geht, steht ihm eine gerechtigkeitsgebotene Hilfe zu, wohl aber dort, wo die Not mitverschuldet ist. In diesem Sinn drängt sich eine Änderung des derzeitigen an bloßer Macht orientierten Souveränitätsverständnisses in Richtung auf ein Minimum an rechtsstaatlicher Demokratie auf.

Neben den selbst verantworteten und den von außen mitverantworteten Ursachen geht mangelnde Entwicklung auf ein drittes Faktorenbündel zurück: auf ein massives Unrecht von außen. Bei Kolonialisierung, bei Sklaverei und der Vertreibung aus angestammten Lebensräumen gebietet die korrektive Gerechtigkeit, Entschädigung zu leisten. Freilich kann weder undifferenziert jedes arme Gemeinwesen sich auf vergangenes Unrecht berufen, noch schuldet die Entschädigung undifferenziert die gesamte reichere Welt. Gemäß dem Verursacherprinzip ist vielmehr der jeweils Verantwortliche zuständig.

Ein zweites Thema: Ob natürliche Ressourcen oder Klimaschutz – selbst eine vorsichtige Extrapolation der ‚ökologischen Weltlage‘ kommt zu so düsteren Aussichten, dass der Umweltschutz in der Weltrechtsordnung einen hohen Rang verdient. Gegen eine globale Verantwortung könnte zwar die staatliche Souveränität sprechen. Wo die Umwelt ein grenzüberschreitendes Gut ist, gehört sie aber nicht einzelnen Staaten. Nicht der Souveränitätsverzicht ist bei grenzüberschreitenden Belastungen angezeigt, sondern der Respekt vor der Souveränität der anderen Staaten. Bei hinreichenden Gewinnaussichten, etwa hinsichtlich der Arbeitsplätze und der Gewerbesteuer, nehmen aber die unmittelbar Betroffenen Risiken in Kauf, die die mittelbar Betroffenen, die nächsten Generationen, zu Recht ablehnen.

Hier ist die Gerechtigkeit zwischen den Generationen gefordert: Weil die naturale Natur, die von keiner Generation geschaffen, ein Gemeineigentum der Menschheit ist, müssen jede Generation und jeder Einzelstaat, die sich etwas vom Gemeineigentum nehmen, in anderer Weise etwas Gleichwertiges zurückgeben. Der leitende Gerechtigkeitsgrundsatz lautet daher: Die Summe aus natürlicher Natur und künstlichen (technischen) Äquivalenten, die ökologische Bilanz, darf sich nicht verschlechtern. Dabei kommt es auf den Pro-Kopf-Wert an. Eine Generation, die sich das Recht nimmt, durch eine wachsende Bevölkerung die Umwelt stärker zu belasten, hat die Pflicht, die ökologische Bilanz im selben Maß zu steigern. Weil in diesem Bereich die Gegenwart auf Kos-

ten der Zukunft lebt und dieses Unrecht nur in globaler Vernetzung behoben werden kann, ist einmal mehr die dritte Dimension des Weltrechts, die Weltrechtsordnung, gefordert.

Bei Sozialkriterien schließlich ist das globale Weltrecht dort verantwortlich, wo die Einzelstaaten es nicht von allein anerkennen. Man kann sich allerdings fragen, warum die Weltrepublik überhaupt zuständig sein soll. Zwei Argumente sprechen dafür: Das erste, weltbürgerliche Argument ist dort relevant, wo die volkswirtschaftlichen Gewinne fast ausschließlich einer dünnen Oberschicht zugute kommen. Die dadurch Benachteiligten, also der überwiegende Teil der Bevölkerung, dürfen sich in ihrer Rolle als Welt-Bürger an die Weltrepublik wenden und von ihr Hilfe für soziale Minimalbedingungen erwarten. Das zweite, völkerrechtliche Argument geht vom Wettbewerb der Volkswirtschaften aus: Weil man um der höheren Attraktivität für Kapital und Unternehmen willen vielerorts die sozialen, aber auch ökologischen Kriterien der Konkurrenten zu unterbieten sucht, werden diese Kriterien fast zwangsläufig abgeschwächt. Da im Rahmen weltweit verbindlicher Vereinbarungen zwangsfreie Maßnahmen vorzuziehen sind, könnten die sozial verantwortlichen Staaten freiwillig jene Großregionen fairen Handels einrichten, die nur den Wettbewerbern Zugang erlauben, die die sozialen und ökologischen Minimalbedingungen erfüllen. Darüber hinaus wäre auf tarifäre und nicht-tarifäre Handelshemmnisse zu verzichten. Nicht zuletzt sollte man helfen, Exportindustrien in den ärmeren Ländern zu entwickeln.

Diese Bedingungen sind allerdings härter als sie klingen. Die Agrarsubventionen des Westens übersteigen nämlich dessen Entwicklungshilfe um ein Vielfaches. Vor allem jedoch beeinträchtigen sie zusammen mit den hohen Agrarzöllen die Entwicklungsländer dort empfindlich, wo sie am ehesten konkurrenzfähig sein könnten: bei der landwirtschaftlichen Produktion. Die doppelte Moral der Reichen, Liberalisierung untereinander, aber Handelsschranken gegen die Armen, kostet Afrika weit mehr, als es an Entwicklungshilfe bezieht.

Diese Situation lässt sich verallgemeinern: Im Gegensatz zu vielen Kritikern liegt das Problem nicht vornehmlich bei der ökonomischen Globalisierung, also einer Öffnung der Wirtschafts-, Finanz- und Arbeitsmärkte, sondern bei deren Nichtöffnung. Man redet von Liberalisierung, schottet aber die eigenen Märkte ab: der Westen gegen die Entwicklungsländer und diese sowohl untereinander als auch gegen die Industrienationen.

Dieses Vorgehen, eine ‚koloniale Handelspolitik‘, die die Entwicklungsländer weitgehend bloß als Absatzgebiete für die eigenen Waren ansieht, verstößt nicht erst gegen so weiche Verbindlichkeiten wie Mit-

leid und Menschenliebe, sondern schon gegen die harte Gerechtigkeit, sogar gegen deren bescheidenstes Verständnis, die Unparteilichkeit. Anstelle eines freien, dann alle Länder gleich berechtigenden Welthandels findet eine Selbstprivilegierung der schon reichen Länder und zugleich eine Diskriminierung der armen statt.

Der Preis für eine Alternative, eine gerechte statt einer kolonialen Handelspolitik, ist freilich hoch. Er besteht in einem zunehmend kostbaren Gut: in Arbeitsplätzen, die verloren gehen, denn man verhilft den ärmeren Ländern zu Exportindustrien. Und noch einmal mehr Arbeitsplätze gehen verloren, wenn man im eigenen Land die Subvention zukunftsloser Arbeitsplätze stoppt. Investiert man stattdessen in die Zukunft, in Bildung und Wissen, so werden auch neue Arbeitsplätze geschaffen und die Erhaltung bestehender Arbeitsplätze gesichert.

IV Fazit

Zu Beginn dieser Überlegungen standen Bedenken gegen ein Übergewicht der so genannten sozialen Gerechtigkeit. Sie laufen allerdings nicht auf eine vollständige Ablehnung hinaus. Vor allem aber ist eines zweifellos unzulässig, und dieses gilt unabhängig von der Frage, ob die Bedenken berechtigt oder unberechtigt sind: Wer den hoch klingenden Ausdruck soziale Gerechtigkeit im Munde führt, trotzdem im eigenen Land jedem der wenigen Neugeborenen zur Geburt einen ‚Geschenkgutschein‘ überreicht, nämlich Schulden von 200.000 Euro, immerhin also den Gegenwert einer Eigentumswohnung, und wer im Weltmaßstab von *sozialer Gerechtigkeit* redet, ohne den Entwicklungsländern Arbeitsplätze zu erlauben, die – nicht annähernd in derselben Zahl, zu einem kleinen Teil aber doch – die eigenen Arbeitsplätze gefährden, wer dieser weit verbreiteten Gerechtigkeitskultur anhängt, widerspricht dem unstrittigen Kern der Gerechtigkeit, auf keinen Fall mit zwei Ellen zu messen.

Somit drängt sich folgende Bilanz auf: Trotz kultureller Unterschiede gibt es einen globalisierungsfähigen Gerechtigkeitsbegriff, abgestützt durch den exemplarischen Blick in andere Kulturen und Epochen. Der Begriff beginnt nicht mit den beliebten Ansprüchen an andere, sondern mit einer Forderung an sich. Wird sie, die personale Gerechtigkeit, anerkannt, ebenso die gleichursprüngliche Justizgerechtigkeit, so erkennt man schon jenen Teil globaler Gerechtigkeit an, der gegenüber der Verteilungsgerechtigkeit den nicht zu unterschätzenden Vorteil hat, von der Begrenztheit natürlicher Ressourcen so gut wie unabhängig zu sein. Damit die Justizgerechtigkeit nicht nur innerhalb der Staaten wirksam wird,

sondern auch zwischen den Staaten, die doch längst global vernetzt sind, braucht es eine ebenso globale Rechtsordnung. Sie überlässt freilich den legitimatorischen als auch den politischen Vorrang den Einzelstaaten und deren großregionalen Zusammenschlüssen wie der Europäischen Union. Infolgedessen braucht man weder eine anarchische Unregierbarkeit noch eine zentralistische Weltdiktatur zu befürchten.

Eine globale Gerechtigkeit tritt, exemplarisch gesagt, zwei Strategien entgegen, die beide aber auf gegenläufige Weise dem einleitend genannten Missbrauch erliegen, der Verengung der Gerechtigkeit auf Forderungen nur an andere: Entwicklungsländer verlangen die Teilhabe an den Reichtümern der Welt, unterschlagen aber gern die Aufgabe, in ihren Ländern für die ziemlich ressourcenunabhängigen Gerechtigkeiten, die Rechtschaffenheit, eine korruptionsfreie Justiz und die Gewährleistung der Menschenrechte, zu sorgen. Weil diese Gerechtigkeiten von ihren Ressourcen unabhängig sind, tun sich die reicheren Länder dagegen leicht, sie einzufordern. Daher sperren sie sich gern jener Gerechtigkeit, die da sagt: Wenn ein freier Welthandel, dann auch dort ohne Privilegierung der reichen und Diskriminierung der armen Länder, wo die Ressourcen mit betroffen sind, nicht zuletzt eine so kostbare Ressource wie Arbeitsplätze.

Literatur

- Aischylos: Die Orestie, übers. v. E. Staiger, Stuttgart 1958; gr. in: Gilbert Murray (Hg.) (1960): Aischyli Tragoedias, Oxford: Oxford University Press, S. 207-367.
- Gulik, Robert van (Hg.) (1998): Merkwürdige Kriminalfälle des Richters Di, Zürich: Diogenes.
- Herder, Johann Gottfried (1991 [1793-97]): Werke, hrsg. v. Martin Bollacher, Bd. 7, Briefe zur Beförderung der Humanität, Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker-Verlag.
- Höffe, Otfried (2002): Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München: C.H. Beck.
- Höffe, Otfried (2004a): Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung, München: C.H. Beck.
- Höffe, Otfried (2004b): Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung, München: C.H. Beck.
- Höffe, Otfried (Hg.) (2007): Lesebuch zur Ethik, München: C.H. Beck.
- Huntington, Samuel P. (1996): The Clash of Civilization and the Remaking of World Order, New York: Simon & Schuster.

- Kant, Immanuel (1902 [1795]): Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, in: Preußische Akademie für Wissenschaften (Hg.): Gesammelte Schriften VIII, S. 341-386.
- Nietzsche, Friedrich (1988 [1887]): Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, in: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hg.): Kritische Studienausgabe, Bd. 5, München: Deutscher Taschenbuchverlag/de Gruyter, S. 245-412.
- Pascal, Blaise (1997 [1669]): Pensées, dt. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, hrsg. v. Jean Robert Armogathe, Stuttgart: Reclam.
- Rawls, John (1971): A Theory of Justice, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Roetz, Heiner (2001): Menschenpflicht und Menschenrecht: Überlegungen zum europäischen Naturrecht und der konfuzianischen Ethik, in: Konrad Wegmann (Hg.): Menschenrechte. Rechte und Pflichten in Ost und West, Münster: Lit, S. 1-21.