

Gerechtigkeit

Facetten einer Diskussion

Erste Ferienakademie der Stipendiatinnen
und Stipendiaten der Rosa-Luxemburg-Stiftung

Berlin, März 2000

Manuskripte 7/2000

ISBN 3-320-02962-2

Vorwort

Erste Ferienakademie der Stipendiatinnen und Stipendiaten der Rosa-Luxemburg-Stiftung – Eröffnung neuer Horizonte

Seit Januar werden 38 Stipendiatinnen und Stipendiaten vom Studienwerk der Rosa Luxemburg Stiftung mit einem Studienstipendium oder Promotionsstipendium aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung gefördert, so konnte im März 2000 konstatiert werden. Fast alle Stipendiatinnen und Stipendiaten nahmen an der Ferienakademie im Jugendtagungs- und -begegnungshaus "Alte Feuerwache" in Berlin-Kreuzberg teil. Alle kamen mit großen Erwartungen. Es war das erste Treffen. Man war neugierig aufeinander und auf die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, aber auch Freunde und Gäste der Stiftung.

Vielfältige Diskussionen, Kurzweiligkeit und gute Laune prägten das Bild der ersten Ferienakademie des Studienwerkes der Rosa-Luxemburg-Stiftung. Das Treffen Ende März stand im Zeichen des diesjährigen Leitthemas unserer Stiftung – Soziale Gerechtigkeit. In einem Workshop und mehreren Seminaren stritten Studierende und Promovierende gemeinsam mit Vertrauensdozentinnen und Vertrauensdozenten, Mitgliedern des Beirates für Forschungs- und Studienförderung und anderen Gästen über ihre Sicht auf soziale Gerechtigkeit.

Unterschiedliche Positionen aus den Feldern Philosophie, Soziologie, Rechts- und Politikwissenschaft im Hinblick auf soziale Gerechtigkeit wurden von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern während des Workshops vertreten und gaben Anlass zu kontroversen Debatten. Während der Seminare tauschten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer ambitioniert Gedanken aus über ihren Begriff von sozialer Gerechtigkeit, über Aspekte, die sich aus dem Verhältnis von Klassen, Ethnien und Geschlechtern ergeben, über aktuelle Felder praktischer Gesundheits- und Sozialpolitik.

Das Spektrum der geförderten Stipendiatinnen und Stipendiaten ist breit gefächert: Menschen aus unterschiedlichsten Zusammenhängen, deren Engagement von der kommunalen Arbeit in oder im Umfeld von Fraktionen bis hin zur Mitarbeit in MigrantInnengruppen, Antifa-Gruppen, der örtlichen Kirchengemeinde oder der studentischen Selbstverwaltung reicht. Ebenso vielfältig waren die angesprochenen Themen.

Während eines Gespräches mit den Abgeordneten der Fraktion der PDS im Bundestag, Maritta Böttcher und Heinrich Fink, hatten die Stipendiatinnen und Stipendiaten Gelegenheit, ihre Ansprüche an Bildungs- und Wissenschaftspolitik zu formulieren.

Nach drei Tagen des wissenschaftlichen Meinungsstreites gab es für jeden neue Erkenntnisse, neue Betrachtungsweisen, aber auch viele neu entwickelte Fragestellungen. Damit war das

Ziel der ersten Ferienakademie erreicht. Es sollten Gelegenheit zum wissenschaftlichen Meinungsstreit und Gedankenanstöße gegeben werden, die die Stipendiatinnen und Stipendiaten befähigen, gelerntes Fachwissen in seine sozialen Wirkungsmöglichkeiten hinein zu übersetzen. Die aufgeworfenen Fragestellungen sollen dazu verhelfen, Orientierungen selbst zu finden und den Willen zur Mitgestaltung zu entwickeln.

Für das Studienwerk ergeben sich neue Erkenntnisse. Wünsche und Anregungen für die künftige Gestaltung der ideellen Förderung als zweite Hauptsäule neben der materiellen Förderung waren von den Stipendiatinnen und Stipendiaten erbeten und teilweise eher bescheiden vorgetragen worden. Das Studienwerk wird die ideelle Förderung weitgehend an den Interessen und Wünschen der Geförderten ausrichten.

Erklärtes Ziel ist es, individuelle Befähigung zu entdecken und vielfältig zu fördern. Wir verstehen darunter demokratische Pluralität und sozialverantwortliches institutionelles Handeln. Junge leistungsorientierte und gesellschaftlich engagierte Menschen sollen motiviert werden, in ihren späteren Tätigkeitsbereichen mit hoher Verantwortung zu handeln.

Entsprechend dieser Ziele will das Studienwerk der Stiftung ein spezielles Förderprogramm mit Fachtagungen, Ferienakademien, Doktorandenseminaren und Studienreisen anbieten. Das Programm, zugeschnitten auf den Bildungsbedarf unserer Stipendiatinnen und Stipendiaten, wird schrittweise im Verhältnis zu den wachsenden Fördermitteln, die die Stiftung und das Studienwerk in den kommenden Jahren erhalten, aufgebaut.

Dr. Sigrid Pfeiffer ist Referentin des Studienwerks

Michael Brie

Freiheit ist immer die Freiheit der Anderen
Rosa Luxemburgs
Entdeckung eines radikal sozialen Freiheitsbegriffs

Freiheit ohne Gleichheit ist Ausbeutung.

Gleichheit ohne Freiheit ist Unterdrückung.

Freiheit und Gleichheit haben eine gemeinsame Wurzel – Gerechtigkeit.

Es gehört zu den bestürzendsten Vorurteilen der westlichen Gesellschaften, Freiheit stünde im Gegensatz zur Gerechtigkeit. Vor die Alternative gestellt, so die herrschende Meinung, zwischen Freiheit oder Gerechtigkeit entscheiden zu sollen, müsse der Freiheit die Priorität gegeben werden. Nur hoffnungslose Traditionalisten, verbohnte Kommunisten oder totalitäre Fundamentalisten würden noch anders denken. Der Zeitgeist nickt zu solchen Selbstverständlichkeiten.

Misstrauen kommt nur deshalb auf, weil die heutigen Freiheiten in so wundersamer Weise mit den Privilegien weniger zusammenfallen. Wir sollten wissen, dass auch wir in vielerlei Hinsicht zu diesen Privilegierten gehören und vielleicht auch deshalb instinktiv in diesen Chor einstimmen. Mit großer Selbstverständlichkeit setzt die Politik der Globalisierung Freiheiten, die wenige privilegieren und viele diskriminieren, durch. Wir sind dafür – buchstäblich – bestens gerüstet. Und wo es fehlt, werden schnelle Eingreiftruppen und globale Aufklärungssysteme noch angeschafft. Der Rache wollen wir mit Raketenabwehrschirmen begegnen.

Diese Legitimation der Privilegien weniger als Freiheit aller könnte als gewöhnlicher Zynismus jeder Herrschaft abgetan werden, wenn nicht die unverschämte Einvernahme Rosa Luxemburgs für diese herrschaftssichernde Freiheitsideologie hinzukäme. Dies in Deutschland, dem Land ihrer niemals wirklich zur Rechenschaft gezogenen Mörder, hinzunehmen, geht zu weit.

»Freiheit ist immer Freiheit der Andersdenkenden«, schrieb Rosa Luxemburg im Sommer 1918 in kritischer Auseinandersetzung mit den Bolschewiki in ihrer Schrift »Die russische Revolution«. Freiheit dürfen nicht zum »Privilegium« werden. Kein Satz von ihr wird öfter und lieber von (fast) allen Seiten zitiert als dieser. Und keiner wird dabei seichter entsorgt als gerade dieser. Es ist, als hätte er seine Sprengkraft in der Auseinandersetzung mit dem Staatssozialismus, an dessen Beginn wie Ende er stand, erschöpft.

Das aber ist ein fataler Irrtum. Man führe sich noch einmal die Umstände, unter denen Rosa Luxemburg diesen Satz schrieb, vor Augen: Sie, die zwischen 1915 und 1918 über 1200 Tage in deutschen Gefängnissen eingesperrt ist, sie, deren teuerster Freund, Hans Diefenbach, im

Krieg fällt, sie, die gegen die Barbarei des Militarismus mit in Deutschland unerhörter Schärfe protestiert hatte und dafür wie eine Kriminelle verurteilt wurde, sie, die sich gegen die Barbarei des Weltkrieges mit ihrer ganzen Persönlichkeit gewandt hatte, fällt ein hartes Urteil über ihre engsten politischen Freunde, die gerade eine Revolution gewonnen und den Krieg für sich beendet haben.

Obwohl die Diktatur der Bolschewiki eine Diktatur der mit Rosa Luxemburg »Gleichgesinnten« war, obwohl die sozialen Ziele dieser Diktatur auch ihre Ziele waren, obwohl sie hoffen konnte, durch derartige Gewalt befreit zu werden, obwohl sie durch diese Diktatur begünstigt zu sein schien, lehnte Rosa Luxemburg diese ab. Höheres als ihre eigenen Interessen sah sie auf dem Spiel. Aber zum ersten Mal in ihrem Leben unterdrückte Rosa Luxemburg aus politischen Rücksichten ihr eigenes Andersdenken in der Öffentlichkeit. Vielleicht war dies ihr größter politischer Fehler. Erst drei Jahre nach ihrem Tode, viel zu spät, erschien diese Schrift.

In ihrer Auseinandersetzung mit den Bolschewiki und der immanenten Tendenz vieler radikaler Linker zur Diktatur ging es Rosa Luxemburg um mehr als um die Errungenschaften der »formalen« Demokratie. Es ging ihr um die Freiheit in der Gleichheit, es ging um die Verbindung von politischer Freiheit und sozialer Gleichheit, und es ging um einen radikal neuen Begriff von Freiheit überhaupt. Genau dies aber scheint immer wieder »überlesen« worden zu sein.

Rosa Luxemburg macht für sich, eingemauert seit drei Jahren in Gefängnissen, eine fundamentale Entdeckung – Freiheit ist immer die Freiheit der Anderen! Oder anders gesagt: Sie findet für ihre Lebenspraxis eine philosophische Maxime. Dort, wo andere Freiheit als das Recht des Einzelnen auf Willkür sehen, das nur am Recht der anderen auf gleiche Willkür seine Grenze findet, dort, wo andere Freiheit als natürliches Recht des einzelnen sehen, das nur durch die gleichen natürlichen Rechte anderer beschränkt wird, dort erkennt Rosa Luxemburg, dass Freiheit ein gesellschaftliches, ein verpflichtendes Verhältnis von Menschen zueinander ist. Und der Kern dieses Verhältnisses ist ein Verhalten, in dem Menschen die Freiheit anderer Menschen ermöglichen.

Gegen jeden Opportunismus gewandt, forderte Rosa Luxemburg, dass Freiheit, damit sie wirkliche Freiheit ist und nicht der verdeckte Zwang zur Anpassung, die Freiheit der anderen als Andersseiende ermöglichen müsse. Das Verhalten als freier Mensch, so versteht und praktiziert sie es, besteht genau darin, anderen die Möglichkeit zu geben, als Andere frei zu sein. Bevor Freiheit ein Recht ist, ist sie eine Pflicht. Die Gleichheit in der Freiheit ist eine Gleichheit der Verschiedenen.

Es hat eben niemand Freiheit von Natur aus oder per Geburt. Die Würde des Menschen wie seine Freiheit sind antastbar. Niemand kann dauerhaft Ansprüche auf Rechte für sich durchsetzen, wenn er nicht wirklich so frei ist, sie anderen zuzugestehen und tätig zu

ermöglichen. Freiheit ist kein Gut, das man sich nehmen, rauben oder kaufen kann. Man muss es vor allem geben, für andere erkämpfen und durchsetzen.

Freiheit in diesem Luxemburgianischen Verständnis ist unendlich weit vom marktliberalen Egoismus oder dem Selbstverwirklichungs-Kult der »neuen Mitte« entfernt. Freiheit, wie sie Rosa Luxemburg als soziale Tugend praktizierte, war Kampf für die Freiheit der Anderen. Nicht jene Gesellschaft ist eine Gesellschaft von Freien, deren Bürgerinnen und Bürger sich nur gegen die eigene Unterdrückung wehren. Zu schnell, so lehrt die Erfahrung, sind sie dabei, andere zu unterdrücken, wenn Machtverhältnisse es erlauben und eigene Egoismen es »fordern«. Nur jene Menschen sind wirklich frei, die sich gegen die Unterdrückung anderer auch dann wehren, wenn sie selbst von dieser Unterdrückung profitieren.

Nur jene Gesellschaft ist frei zu nennen, in der tatsächlich die freie Entwicklung einer und eines jeden zur solidarischen Entwicklung aller beiträgt. Und nur Blindgläubige oder Zyniker können glauben, dass dies die »unsichtbaren« Hände des Marktes oder die »sichtbaren« Hände des Staates auch ohne unser Zutun besorgen würden. Dies genau hieße, bequem oder feige auf Freiheit zu verzichten, sie an andere zu delegieren und damit unfrei zu werden.

Die Freiheit, Geld in Aktien anzulegen, deren Bewegung zu einer totalitären Kapitalverwertung wird, die die Weltgesellschaft beherrscht und Reichtum wie Armut, Gesundheit und Krankheit, Bildung und Analphabetentum, Frieden und Krieg an gegensätzliche soziale Gruppen, Klassen, Völker und Erdteile verteilt, wäre für Rosa Luxemburg grausame Unterdrückung gewesen. Die Freiheit, die darin besteht, dass jene fünf Prozent der Weltbevölkerung, die in den USA leben, ein Viertel aller Naturressourcen der Erde verbrauchen, und die Westeuropäer dem nur wenig nachstehen, hätte sie als brutale Herrschaft gebrandmarkt. Die hochgerüstete »freiheitliche Weltordnung« der Pax americana wäre für sie Imperialpolitik gewesen. Die jetzt neu durchgesetzte Freiheit, sich die genetischen Kodes und die

Wissensbestände als privates Eigentum aneignen zu dürfen, hätte sie als verbrecherischen Raub gezeißelt.

Die Vernichtung der biologischen Vielfalt dieser Erde hätte sie, die mit jedem Tier und jeder Pflanze litt, als Barbarei verflucht.

Rosa Luxemburgs Verständnis von Freiheit hat die Gerechtigkeit als Grundlage. Nur die, die anderen ein freies Leben als Andere ermöglichen, handeln gerecht. Ein solcher Begriff von Freiheit, der in der Gerechtigkeit gründet, ist nicht nur extrem kritisch gegenüber der Verwandlung von Freiheit in die Barbarei privilegierter Nutznießung sozialer Vorrechte, sondern gleichzeitig gegen alle gesellschaftlichen Strukturen und die sie garantierenden Herrschaftsverhältnisse gerichtet, die diese Barbarei erst ermöglichen. Das auch von ihr immer wieder gebrauchte Wort »Sozialismus oder Barbarei« könnte auch »Freiheit oder Barbarei«, »Gerechtigkeit oder Barbarei« buchstabiert werden. Und der Satz »Freiheit oder Sozialismus« wäre für sie genauso sinnlos gewesen wie der Satz »Freiheit oder Freiheit«.

Während der herrschende Neoliberalismus eine Herrschaft als Freiheit feiert, die die sozialen Chancen zwischen Reich und Arm, Nord und Süd, gegenwärtigen und zukünftigen Generationen immer weiter polarisiert und Freiheit interessengeleitet mit Privileg vertauscht, während dieser Neoliberalismus Freiheit als Barbarei der gewaltsamen Durchsetzung herrschaftlicher Privilegien praktiziert und dafür WTO und IWF, Weltbank oder NATO einsetzt, führt Rosa Luxemburgs Entdeckung, dass Freiheit immer die Freiheit der Anderen ist, zu der Erkenntnis, dass wirkliche Freiheit in der Gerechtigkeit gründet. Kapitalismus, Militarismus und Nationalismus sowie die politische Diktatur gerade auch der Gleichgesinnten waren für sie Fratzen einer Barbarei, der sie die Freiheit als Freiheit der Anderen, und damit die Freiheit als praktizierte Gerechtigkeit gegenüberstellte.

Vielleicht hat Rosa Luxemburg tatsächlich den auswegslosen Gang in Aufstand und Tod gewählt, weil sie für sich angesichts der Alternativen ihrer Zeit keine Möglichkeit mehr sah, sich der Barbarei zu entziehen und frei zu sein. Weder in einer Sozialdemokratie, die die Grundstrukturen des Kapitalismus auch dann nicht ankratzte, als sie die Möglichkeit dazu hatte, noch in einem Parteikommunismus, der die eigene Diktatur vorbereitete, hätte sie als freier Mensch noch wirken können. Ihr Martyrium entlässt uns aber nicht aus der Pflicht, neue eigene Wege der Freiheit zu suchen. Ein Schritt dazu wäre es, Rosa Luxemburgs radikal soziales Verständnis von Freiheit wiederzuentdecken.

Prof. Dr. Michael Brie ist Mitglied des Geschäftsführenden Ausschusses der Rosa-Luxemburg-Stiftung und Leiter des Studienwerkes

Stefanie Ehmsen

Thesen zur Dissertation: Die Neue Frauenbewegung in den USA und Deutschland – Ein Vergleich zur Institutionalisierung sozialer Bewegungen

Die normative Frage nach sozialer Gerechtigkeit geht – bei aller Ungeklärtheit, was damit gemeint sei – von einem Zustand ungerechter Verhältnisse aus, die zunächst näher bestimmt werden müssen. Die Neuen Sozialen Bewegungen der 60/70er Jahre thematisierten wesentliche Bereiche, in denen die westlich-demokratischen Industriegesellschaften in ihren Grundzügen Prinzipien von Demokratie und Gerechtigkeit verletzten. Einige Ziele des Protestes waren neo-kolonialistische Politik, partizipationsfeindliche Strukturen, in Deutschland die fehlende Auseinandersetzung mit dem Faschismus, das Geschlechterverhältnis als Ort biologischer Rollenzuschreibungen und autoritärer Verhaltensmuster. Die Neue Frauenbewegung legte mit ihren Protesten eine „verletzliche Flanke des modernen Elitismus“ bloß (Roth 1994), durch die Feststellung, dass das Merkmal Geschlecht Zugangsbarrieren und Zuweisungen von Aufgaben schafft, die dem demokratischen Gleichheitsversprechen widersprechen. Der folgende Text enthält ausschnittshaft einige Grundüberlegungen zum Thema meiner Dissertation, die die Neue Frauenbewegung in den USA und Deutschland unter dem Gesichtspunkt vergleicht, wie sie sich zu bestehenden gesellschaftlichen Institutionen verhalten und welche Spuren ihre Forderungen dort hinterlassen haben.

Die Spatzen pfeifen es von den Dächern: Es gibt sie nicht mehr, die Frauenbewegung. Die, die sie noch gekannt haben, erinnern sich nostalgisch, vermissen sie, versuchen Wiederbelebungsversuche. Viele junge Frauen verziehen bei ihrer Erwähnung gequält das Gesicht, schrecken beim Wort Emanzipation zusammen, wollen nicht männerfeindlich sein. Wo ist sie hin, die Frauenbewegung? Darüber herrscht weitgehend Klarheit: In die Institutionen hat sie sich begeben. Dort ist sie hingeflüchtet, hat sich angepasst, vereinnahmen lassen, oder: ist erwachsen geworden, realistisch und politikfähig. Unterschiedliche Meinungen nicht nur zwischen emanzipierten Frauen und ihren konservativen GegnerInnen, sondern auch unter frauenbewegten Frauen selbst. Das ist angesichts der Unterschiedlichkeit von Frauen nicht verwunderlich.

Dass sich die Frauen einer Gesellschaft nicht ohne weiteres zu einer politischen Interessensgruppe zusammenschließen, ist nicht erst seit der dekonstruktivistischen Kritik am

„Wir Frauen“ thematisiert worden. Vor fünfzig Jahren erklärte Simone de Beauvoir bereits, was gegen eine Bündelung und Artikulation geschlechtsspezifischer Interessen von Frauen spricht: „Sie leben verstreut unter den Männern“ (de Beauvoir 1952), d.h.: Frauen als Gruppe sind aufgrund sozialer Stellung und ethnischer Herkunft so heterogen und zudem durch Lebensgemeinschaften an Männer gebunden, dass ihre politischen Interessen häufig nicht miteinander zu vereinbaren sind – „Als bürgerliche Frauen sind sie solidarisch mit den bürgerlichen Männern und nicht mit den Frauen des Proletariats, als Weiße mit den weißen Männern und nicht mit den schwarzen Frauen.“ Daraus schlussfolgert die Politologin Ute Gerhard vierzig Jahre später, dass der Zusammenschluss von Frauen auf Grund ihrer Verschiedenheit „eher verwunderlich, als Besonderheit bemerkenswert“ sei (Gerhard 1992). Trotzdem ist es historisch immer wieder zu dieser Besonderheit gekommen, zuletzt in Form der Neuen Frauenbewegung. Klar ist aber, dass diese nicht einheitlich auf bestimmte Themen und Formen ausgerichtet ist, sondern immer schon Ort von Auseinandersetzung und Differenzen war. Und so haben auch Fragen der Institutionalisierung immer schon Anlass zu Streit gegeben.

Was hat es mit ihr auf sich? Was sagt sie aus über Möglichkeiten und Unmöglichkeiten gesellschaftlicher Veränderungen? Die USA sind hier, wie so oft, leuchtendes Vorbild und abschreckendes Beispiel zugleich. Ein Vergleich zwischen der US-amerikanischen und der deutschen Neuen Frauenbewegung erweitert das Spektrum möglicher Antworten auf diese Fragen über Vor- und Nachteile der Institutionalisierung. Anhand von drei Thesen will ich diese Entwicklung beleuchten. Bestenfalls entsteht dadurch ein Prisma, durch das gesamtgesellschaftliche Entwicklungen klarer gesehen werden können.

1. Die Institutionalisierung von Forderungen, oder: das Anrufen institutioneller politischer Organe ist immer schon ein Ziel von Emanzipationsbewegungen gewesen, und das mit gutem Grund.
2. Die Neuen Sozialen Bewegungen zeichnen sich dadurch aus, dass sie gerade diesen klassischen Formen institutionalisierter Politik skeptisch gegenüberstanden, und auch das mit gutem Grund.
3. Fast unausweichlich folgt daraus: Die Institutionalisierung von Bewegungsthemen und -forderungen ist nicht gut oder schlecht, sondern widersprüchlich.

1 Die Institutionalisierung als Ziel von Emanzipationsbewegungen

Frauenbewegung entstand immer schon im Zusammenhang mit anderen Emanzipationsbewegungen. Bis ins 20. Jahrhundert hinein ging es wesentlich darum, *formale* Ungleichheit, also die Ungleichheit vor dem Gesetz abzuschaffen. In den USA organisierten sich Frauen im Kontext der Anti-Sklavereibewegung des 19. und der Bürgerrechtsbewegung des 20. Jahrhunderts. Die politische Argumentation ist hier recht klar: Der Staat verspricht in seiner Verfassung Gleichheit, schließt aber gleichzeitig mehrere Gruppen der Bevölkerung davon aus. Diese kämpfen um ihre formale Gleichstellung als Voraussetzung für weitere politische Einflußnahme. Indem die US-amerikanische Frauenbewegung an die rechtlichen Erfolge der antirassistischen Bewegungen anknüpft, definiert sie Frauen als eine Interessensgruppe unter anderen. Dadurch entsteht ein Gleichheitsbegriff nach dem Motto „alle sind gleich und alle können das Gleiche tun“. Der Schwerpunkt liegt hier nicht auf „Frausein“, sondern auf „Individuum sein“.

2. Die Skepsis der Neuen Sozialen Bewegungen

Steht erst mal im Gesetz, dass alle gleich sein sollen, dann kann es daran nicht liegen, wenn es denn trotzdem nicht alle sind. Diese Erkenntnis hat die Neuen Sozialen Bewegungen von den etablierten Formen der Politik und damit auch den Institutionen weggetrieben: Anstelle dessen trat die Suche nach anderen Mechanismen der Unterdrückung und Diskriminierung, die nicht einfach per Gesetz abzuschaffen sind. Die Neue Frauenbewegung beider Länder brachte mit dem zentralen Satz "Das Private ist politisch" Familienstrukturen, Beziehungsmuster, Sexualität, Erziehung, Hausarbeit, Schönheitsideale und vieles mehr ans Tageslicht gesellschaftstheoretischer Diskussion und politischer Praxis. Sie schaffte Diskussions-, Lern- und Ausdrucksformen, die gerade außerhalb von Institutionen geschlechtsspezifische Rollenmuster aufzubrechen halfen.

Es gibt also zwei Stränge von Frauenbewegung, die sich in beiden Ländern finden: Die institutionsfreudigen Verfechterinnen von gleichen Rechten und Gleichberechtigung auf der einen Seite und die institutionsskeptischen Kämpferinnen für Autonomie und Selbstbestimmung auf der anderen Seite. Nun stehen sich beide aber nicht einfach seit dreißig Jahren feindselig gegenüber. In den sechziger und siebziger Jahren glaubten noch viele AktivistInnen der Neuen Sozialen Bewegungen, sie würden eine Gesellschaftsumwälzung selbst miterleben. Dieser Glaube wurde in den achtziger und neunziger Jahren durch

konservativen backlash auf kultureller wie auf ökonomischer Ebene schwer erschüttert. Der Kampf um den Erhalt mühsam erkämpfter Fortschritte hat die Gegensätze relativiert: In den Institutionen ist die Frauenbewegung nicht einfach nur etabliert, sondern ringt um Selbsterhaltung. Daraus ergibt sich der folgende Punkt.

3.: Institutionalisierung ist widersprüchlich.

Die Formulierung des Titels, „Institutionalisierung sozialer Bewegungen“, lässt ein Paradox vermuten. Eine Bewegung, die sich institutionalisiert, verliert ihre typischen Charakteristika: Spontaneität, Unberechenbarkeit und Autonomie. Die österreichische Frauenrechtlerin Rosa Mayreder sieht in ihrer Typisierung sozialer Bewegungen von 1917 die Phase, in der eine soziale Bewegung in die Räume der Macht eintritt, gleichsam als tödliche an: „Mit der Erlangung der Macht endet die soziale Bewegung als solche; denn sie verliert die Tendenz, das Herrschende, zu dem sie nun gehört, zu verändern.“ (Wobbe 1993). Der etwas hoffnungsvollere Ansatz des Bewegungsforschers Roland Roth geht davon aus, dass eine „institutionelle Stabilisierung des Dagegenseins in sozialer, kultureller und politischer Hinsicht“ möglich sei (Roth 1994).

Institutionalisierung heißt nicht nur, dass es einer Bewegung gelungen ist, ihre Kritik dauerhaft zu verankern. Sondern sie ist auch ein Weg des Bestehenden, Kritik an den eigenen Grundlagen, Strukturen und Prämissen abzufedern. Daraus entsteht ein Spannungsfeld von Veränderung und Abwehr.

Anhand von zwei empirischen Feldern untersucht meine Arbeit dieses Verhältnis und die Spuren, die die Neue Frauenbewegung in den Institutionen hinterlassen hat. Es sind dies zum einen Quotierung in Deutschland und Affirmative Action in den USA und zum anderen die Frauenforschung bzw. Women's Studies an den Universitäten.

1. Quotierung und Affirmative Action sind gesetzliche Regelungen, die der Unterrepräsentanz von Frauen in bestimmten Positionen entgegenwirken sollen. Es sind beides Maßnahmen, die davon ausgehen, dass es eine strukturelle Diskriminierung von Frauen als Gruppe gibt und die versuchen, diese Diskriminierung durch gesetzlich vorgeschriebene Förderung auszugleichen. Damit stellen sie den demokratischen Anspruch bloß, es würden sowieso alle gleich behandelt. Die Existenz solcher Regelungen ist also schon ein Zugeständnis an feministische Kritik. Die Heftigkeit konservativer Hasstiraden gegen solche Regelungen, die in keinem

Verhältnis zu deren tatsächlicher Durchsetzungskraft stehen, bestätigt das. Gleichzeitig werden bei der Umsetzung dieser Maßnahmen auch die Mechanismen deutlich, mit denen die Institutionen Veränderung und Kritik abwehren. Sie zeigen nahezu unerschöpfliche Möglichkeiten, Prozesse der Veränderung zu verschleppen oder zu verhindern.

Dies geschieht auf der formalen Ebene mit Hilfe von einschränkenden Klauseln, Ermessensspielräumen oder ungeklärten Kompetenzen. Auf der informellen Ebene ist abwertendes, herablassendes oder auch klar ausgrenzendes Verhalten den geförderten Frauen gegenüber zu beobachten. Es wirken dann genau die klassischen Rollenmuster, die mit Hilfe der fördernden Maßnahmen aufgebrochen werden sollen.

2. Das zweite Beispiel, das meine Arbeit untersucht, ist die Frauenforschung bzw. die women's studies an der Universität. Die Wissenschaft war ein wichtiges politisches Feld der Frauenbewegung, Frauenforschung galt als ihr theoretischer Arm. Es ging nicht nur darum, mehr Frauen in die Universitäten zu bringen, sondern auch darum, einen anderen Begriff von Wissenschaft zu etablieren. Dieser kritisierte die herrschende Prämisse, wissenschaftliche Forschung sei neutral und leidenschaftslos und werde nicht von sozialen Wesen, sondern vorurteilslosen Wissenschaftlern gemacht.

Die Einführung von Frauenforschungslehrstühlen in Deutschland und ganzen Studiengängen oder Fachbereichen in den USA ist wiederum ein Zugeständnis an diese Kritik. Es wird eingestanden, dass die Kategorie „Geschlecht“ eine für die Wissenschaft relevante ist. Gleichzeitig ist zu beobachten, dass Frauen und feministische Ansätze im Wissenschaftsbetrieb einem enormen Druck ausgesetzt sind. Ihnen wird die Beweislast aufgebürdet, ernsthafte Wissenschaft zu betreiben und ihren StudentInnen nichts zu schenken. Damit stößt auch hier die formale Eingliederung auf informelle Abwehr.

Und damit stoßen die beiden Stränge feministischer Forderungen wieder zusammen. Ohne dass Frauen darin unterstützt werden, zu allen gesellschaftlichen Bereichen Zugang zu haben, ist es schwierig, traditionelle Geschlechterstereotypen aufzubrechen. Also sind institutionelle Maßnahmen durchaus wichtig. Gleichzeitig scheitert deren Durchsetzungskraft oft genug an der Ebene der konkreten Beziehungen von Männern und Frauen.

Die Untersuchung der Institutionalisierungsprozesse der Frauenbewegung gibt keine eindeutigen Antworten, sondern stößt auf Ambivalenzen und Widersprüchen, die der Gesamtgesellschaft zu eigen sind. Mit den Worten Frigga Haugs: „Wie sehr diese

Gesellschaft zu ihrem Fortbestand die Frauenunterdrückung braucht, ist bislang ebensowenig klar wie die umgekehrte Frage, ob die Frauen zu ihrer Befreiung die Struktur der gesamten Gesellschaft in Frage stellen müssen und welche Schritte die Bewegung daher gehen muss.“ (Haug 1996).

Stephanie Ehmsen promoviert an der Freien Universität Berlin zum Thema „Die neue Frauenbewegung in den USA und Deutschland – ein Vergleich zur Institutionalisierung sozialer Bewegungen“

Literatur:

- de Beauvoir, Simone, 1992 (1952): Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbek bei Hamburg.
- Gerhard, Ute, 1992: Westdeutsche Frauenbewegung: Zwischen Autonomie und dem Recht auf Gleichheit, in: Feministische Studien, 2, 1992, S.35-55.
- Haug, Frigga, 1996: Frauen-Politiken, Berlin/Hamburg.
- Katzenstein, Mary Fainsod/Carol McClurg Mueller (ed.), 1987: The Women's Movement of the United States and Western Europe. Consciousness, Political Opportunity, and Public Policy, Philadelphia.
- Roth, Roland, 1994: Demokratie von unten: neue soziale Bewegungen auf dem Weg zur politischen Institution, Köln.
- Wobbe, Theresa, 1993: Rosa Mayreder: Zum typischen Verlauf sozialer Bewegungen, in: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, 2, S.98-105.

Markus Euskirchen

Militärsteuerverweigerung Individuelles Konzept und politisches Vorhaben

Während auch 1999 rund 165 000 junge Männer (ca. 34% der Wehrpflichtigen) den Kriegsdienst mit der Waffe aus Gewissensgründen verweigerten, gibt es im Bereich des "Kriegsdienstes mit der Steuer" nach wie vor keine rechtlichen Möglichkeiten zur Gewissensentlastung. Seit Jahren arbeitet allerdings eine internationale Bewegung auf eine parlamentarisch-rechtliche Regelung von Rüstungssteuerverweigerung hin. Darüberhinaus lassen sich die bisherigen Erfahrungen zu konkreten Vorschlägen der Steuerverweigerung zusammenfassen.¹

Internationale politische Geschichte

Organisierte Kriegsteuerverweigerung gibt es in USA seit den 40er Jahren. Sie entstand aus Initiativen gegen "freiwillige" Kriegsanleihen und ging in den 60ern im Protest gegen den Vietnamkrieg und das Wettrüsten auf. Die "National Campaign for a Peace Tax Fund" bringt ihren Friedensteuergesetzentwurf seit 1979 immer wieder in die parlamentarische Beratung in Washington ein.²

1986 fand in Tübingen die 1. Internationale Konferenz der Friedenssteuer-Initiativen und Kriegsteuerverweigerer mit Teilnehmern aus 12 Staaten, u.a. aus USA, Japan und Australien statt. Es folgten Konferenzen im Zweijahresrhythmus 1988 in den Niederlanden (Vierhouten), 1990 in Italien (Aosta), 1992 in Belgien (Brüssel), 1994 in Spanien (Hondarribia)³, 1996 in England (Hoddesdon), 1998 in Indien (Neu-Delhi) und 2000 in den USA (Washington DC). 1996 wurde die „Conscience and Peace Tax International“ (CPTI)⁴ gegründet, als internationale und gemeinnützige Organisation nach belgischem Recht eingetragen und besitzt den UNO-Status einer Non-Governmental-Organisation (NGO). Ziel ist die Anerkennung des Rechts, Steuern für Waffen, Kriegsvorbereitung und Krieg aus Gewissensgründen zu verweigern und die Aufnahme dieses Rechts in den Katalog der Allgemeinen Menschenrechte. Zur Zeit sind Gesetzesvorlagen dazu in Australien, Belgien, Kanada, Deutschland, Großbritannien, Italien, Niederlande und USA in Vorbereitung oder bereits in die Parlamente eingebracht.⁵

Organisierte Steuerverweigerung in Deutschland

In Deutschland gab es Anfang der 80er Jahre erste einzelne und organisierte Aktionen der Steuerverweigerung. Im März 1983 bildete sich die "Friedenssteuer-Initiative" (FSI). Kirchliche MitarbeiterInnen bildeten bald die Gruppe "Steuern zu Pflugscharen".⁶ Anfang der neunziger Jahre kam es aus Protest gegen den Golfkrieg und die von der Bundesregierung zu seiner Finanzierung überwiesenen 17 Milliarden DM zu einem massenhaften öffentlichen Interesse an Möglichkeiten der Steuerverweigerung.⁷

¹ Einen guten Interneteinstieg zum Thema bietet eine Linkliste bei <http://www.dfg-vk.de/links/book18.htm>

² vgl. Tiedemann, 96

³ Dominique Saillard: Konferenzbericht: Kriegsteuerverweigerung: ein Recht oder eine Pflicht? in: ami 11/94, 33f.

⁴ <http://home.earthlink.net/~rpackard/>

⁵ Übersicht über Normen, Gesetzentwürfe, Literatur, Rechtsprechung und Kontaktadressen: Datenbank Gewissensfreiheit, <http://www.rz.uni-frankfurt.de/~pati/index.htm#steuer>

⁶ <http://www.quakers.net/nwfs/szp.html>

⁷ Wer Steuern zahlt, finanziert Rüstung, in: ami 5/92, 33ff.

Mittlerweile hat sich die Bewegung in Deutschland reorganisiert und im „Netzwerk Friedenssteuer“⁸ zusammengeschlossen. Von dort aus leistet sie Basis- und parlamentarische Aufbauarbeit,⁹ sie unterstützt Steuerverweigernde mit dem Know-How der gesammelten Erfahrungen.¹⁰ Alles unter dem Leitziel: Artikel 4 GG muß ergänzt werden: „Niemand darf gegen sein Gewissen gezwungen werden, mit Steuern Militär und Rüstung zu finanzieren.“¹¹ Die Zahl der Fälle (800, Stand 1991¹²) erzeugte und erzeugt Handlungsdruck beim Gesetzgeber. Dieser äußerte sich bisher in drei Gesetzesinitiativen - alle aus den Reihen der Grünen bzw. Bündnisgrünen:¹³ das „Gesetz zur Errichtung und Finanzierung eines Friedensfonds“ (1986), „Gesetz zur Befreiung von Militärsteuern“ (1991) und den entsprechenden Artikel im „Gesetz zur Verfassungsreform“ (1994): "(4) Wer aus Gewissensgründen Rechtspflichten nicht erfüllen kann, muß die Möglichkeit erhalten, gleichbelastende oder gleichwertige Leistungen zu erbringen." In den drei Vorstößen ist durchaus von dem je vorhergehenden gelernt worden, die Hauptunterschiede und -kritikpunkte zeigt am besten eine synoptische Darstellung:¹⁴

Vorhaben	Mechanismus	Kritikpunkte
1. Friedensfonds grüne BT-Fraktion 1986 BT-Drucksache 10/5420	nach Verweigerung: <ul style="list-style-type: none"> • verhältnismäßige Zahlung in einen Fonds, der ausschließlich nichtmilitärischen Zwecken dient. • ausführliche Bestimmung dieser Zwecke im Gesetz 	<ol style="list-style-type: none"> 1. <u>indirekte Steuern</u>: nicht berücksichtigt. 2. <u>Finanzverfassung</u>: Zweckbestimmung von Steuern widerspricht Budgethoheit des Parlaments. 3. <u>allenfalls Verdünnung</u>: Verteidigungshaushalt nach wie vor aus allgemeinem Steueraufkommen, zu dem auch der Verweigerer nach wie vor beiträgt 4. <u>Augenwischerei durch Umverteilung</u>: Entlastung des allgemeinen Haushalts durch den Fonds, Mittel des allg. Haushalts werden frei für klassischen Verteidigungshaushalt.

⁸ <http://www.quakers.net/nwfs/index.html>

⁹ So gibt es die Friedenssteuer-Nachrichten zweimal jährlich bei Uta Pfefferle Auwaldstr. 67, 79110 Freiburg, tel 0761/167-11 (fax -63) für 20 DM.

¹⁰ Beispielfälle stellen ein hilfreiches Mittel dar: Keine Steuerverweigerung aus Gewissensgründen, in: ami 7-8/92, 25f.

¹¹ Friedenspreis für Aristide und Netzwerk Friedenssteuer, in: ami 11/93, 39ff.

¹² Diese Zahl nennt der Gesetzesentwurf von 1991, BT-Drucksache 12/74, S. 5.

¹³ Dokumente abrufbar bei http://www.parlamentsspiegel.de/hyperdoc/parla_index.htm

¹⁴ Tabelle in Anlehnung an die sehr ausführlichen Kommentierungen der Gesetzesentwürfe durch den Juristen Paul Tiedemann: *Das Recht der Steuerverweigerung aus Gewissensgründen*, Hildesheim [u.a.] (Olms) 1991

2. Befreiung von Militärsteuern MdBs von Bündnis 90 1991 BT-Drucksache 12/74	1. Einrichtung eines „ <u>Militärfonds</u> “ zur ausschließlichen Finanzierung von Rüstungs- und Militärausgaben 2. Erhebung einer <u>Zwecksteuer</u> zur Finanzierung des Militärfonds nach Verweigerung: • Zwecksteuer fließt in den Rüstungskonversionsfonds	1. <u>indirekte Steuern</u> : nicht berücksichtigt. 2. <u>terminologisch unpragmatische „Begriffspolitik“</u>
3. Gesetz zur Verfassungsreform Bündnis 90 1994 BT Drucksache 12/6686	Schaffung eine <u>Verfassungsartikelsabsatzes</u> mit nachfolgender gesetzlicher Regelung zur Steuerverweigerung aus Gewissensgründen (ohne ausdrücklichen Bezug auf Rüstungs- und Militärthematik) nach Verweigerung: • anteilige Erlassung der direkten Steuern, entsprechende Erhöhung der Einkommenssteuer • gegen Belege: Erstattung eines anteiligen Betrags der belegten indirekten Steuern (oder Zwangsbeiträge) bei gleichzeitiger Verpflichtung der Spende oder Stiftung der erlassenen und zurückerstatteten Beiträge	1. <u>Öffnung des Instruments</u> u.U. auch für andere Anliegen: hier hat sich jedoch einzig bisher die Abtreibungsthematik als ‚gewissenstauglich‘ angedeutet. Kann taktisch auch zum Vorteil werden, da das Unternehmen so Anknüpfungspunkte über die friedenspolitische, antimilitaristische Lobby hinaus gewinnt.

Die aktuelle Strategie des Netzwerks zielt eher auf die Sammlung von Bündnispartnerinnen und -partnern aus allen politischen Parteien und Fraktionen des Bundestags als auf die Umsetzung eines neuen Gesetzesentwurfs. Das Netzwerk wirbt dabei mit dem Thema als solchem und seiner grundrechtlichen Relevanz. Dabei wird die liberal-bürgerrechtliche Dimension der Grundrechteproblematik der Gewissensfreiheit gegenüber dem traditionellen antimilitaristischen Anliegen ganz in den Vordergrund gerückt.¹⁵ Nur im Hintergrund werden die konkreten Gesetzesvorlagen weiterentwickelt, um sie zum gegebenen Zeitpunkt fundiert vorlegen zu können. Es bleibt die Frage, wie sich das Thema bei dieser Vorgehensweise - Prozessieren und Bündnispartner im Bundestag suchen - medial forcieren lässt.

Rüstungssteuerverweigerung ist also zum Dauerthema geworden. Indes: Es fehlt der letzte Funken Öffentlichkeit. Die Bundesregierung hat sich über "humanitäre" Einsätze in Kambodscha, Somalia, Bosnien kontinuierlich an die "Normalität" weltweiter militärischer Einsatzfähigkeit herangearbeitet. Mit der anstehenden Restrukturierung der Bundeswehr und dem damit Verbundenen finanziellen Mehraufwand für militärische Zwecke stellt sich die Frage der zwangsweisen steuerlichen Unterstützung des Militärs verschärfter denn je.

Die Anleitung zum Selberbasteln

Noch gibt es in Deutschland keine gesetzliche Grundlage für die Verweigerung von Militärsteuern aus Gewissensgründen. Das Bundesverfassungsgericht hat jedoch wiederholt festgestellt, dass mit dem Grundrecht auf Freiheit des Gewissens (GG Artikel 4,1)¹⁶ auch das

¹⁵ Auch die Bewegung in den USA stützt sich zunehmend auf das Konzept des „Religious Freedom“ - der antimilitaristische Impetus tritt dabei zugunsten der bürgerrechtlichen Orientierung (und der Akzeptanz über die politischen Lager hinweg) zurück.

¹⁶ GG Art. 4,1: „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.“

Recht verbunden ist, dem eigenen Gewissen entsprechend zu leben und zu handeln. Die Verfassungswirklichkeit im Falle der Steuerverweigerung aus Gewissensgründen sieht bis heute anders aus. So zeigt sich bei den Finanzbehörden und in den bisher etwa 50 Prozessen bei den Finanzgerichten der Länder, dem Bundesfinanzhof sowie dem Bundesverfassungsgericht erst ein sehr langsamer Lernprozess.¹⁷

Verweigerungs- und Prozesspraxis dient nach wie vor dazu, immer wieder für das Recht auf Gewissensfreiheit bei der Steuerzahlung einzutreten, Behördenvorgänge zu produzieren und die inhaltlichen Argumentationen über die Verwaltung in die Rechtsprechung zu tragen und schließlich zu politisieren. Hierbei soll der folgende knappe Überblick über den Ablauf einer Rüstungssteuerverweigerung aus Gewissensgründen in der derzeitigen Praxis helfen.

Schritt 1: Der Antrag

- Erklärung, dass man/frau nicht zur Mitfinanzierung von Militär und Rüstung herangezogen werden will (formlos als Anlage zum Lohnsteuer-Jahresausgleich oder zur Steuererklärung)
- Grundlage: Abgabenordnung (AO) § 163 Abweichende Festsetzung, d.h. Verringerung („nach Lage des einzelnen Falles unbillig“), § 222 Stundung („erhebliche Härte“), § 227 Erlass („erhebliche Unbilligkeit“)¹⁸: GG Art. 4,1
- wichtig: Begründung/Darlegung der Gewissensnot
- Selbständige: Antrag zusammen mit Einkommenssteuererklärung
- Nichtselbständige: im Lohnsteuer-Jahresausgleich, eventuell auch bei monatlicher Lohnsteueranmeldung durch den Arbeitgeber (am besten: Arbeitgeber zur Mitwirkung gewinnen, der den Antrag zusammen mit der Lohnsteueranmeldung einreicht).

Abgabenordnung vom 16.3.1976 (BGBl. I 1976, 613)

§ 163 Abweichende Festsetzung von Steuern aus Billigkeitsgründen

(1) Steuern können niedriger festgesetzt werden, und einzelne Besteuerungsgrundlagen, die die Steuern erhöhen, können bei der Festsetzung der Steuer unberücksichtigt bleiben, wenn die Erhebung der Steuer nach Lage des einzelnen Falles unbillig wäre. Mit Zustimmung des Steuerpflichtigen kann bei Steuern vom Einkommen zugelassen werden, daß einzelne Besteuerungsgrundlagen, soweit sie die Steuer erhöhen, bei der Steuerfestsetzung erst zu einer späteren Zeit und, soweit sie die Steuer mindern, schon zu einer früheren Zeit berücksichtigt werden. Die Entscheidung über die abweichende Festsetzung kann mit der Steuerfestsetzung verbunden werden.

(2) (aufgehoben)

§ 222 Stundung

Die Finanzbehörden können Ansprüche aus dem Steuerschuldverhältnis ganz oder teilweise stunden, wenn die Einziehung bei Fälligkeit eine erhebliche Härte für den Schuldner bedeuten würde und der Anspruch durch die Stundung nicht gefährdet erscheint. Die Stundung soll in der Regel nur auf Antrag und gegen Sicherheitsleistung gewährt werden. Steueransprüche gegen den Steuerschuldner können nicht gestundet werden, soweit ein Dritter (Entrichtungspflichtiger) die Steuer für Rechnung des Steuerschuldners zu entrichten, insbesondere einzubehalten und abzuführen hat. Die Stundung des Haftungsanspruchs gegen den Entrichtungspflichtigen ist ausgeschlossen, soweit er Steuerabzugsbeträge einbehalten oder Beträge, die eine Steuer enthalten, eingenommen hat.

§ 227 Erlass

(1) Die Finanzbehörden können Ansprüche aus dem Steuerschuldverhältnis ganz oder zum Teil erlassen, wenn deren Einziehung nach Lage des einzelnen Falles unbillig wäre; unter den gleichen Voraussetzungen können bereits entrichtete Beträge erstattet oder angerechnet werden.

(2) (aufgehoben)

Schritt 2: Einspruch gegen den Einkommenssteuervorauszahlungsbescheid

- Einspruch innerhalb von vier Wochen (formloses Schreiben)
- wahrscheinliche Reaktion: Ablehnung (muss begründet werden).

Schritt 3: Widerspruch

- begründeter Widerspruch gegen diesen Ablehnungsbescheid innerhalb vier Wochen (gleichzeitig Aussetzung der Vollziehung und erneut Stundung wg. laufendem Verfahren)
- wahrscheinlich: Ablehnung des Widerspruchs

Schritt 4: Die Beschwerde

- Beschwerde bei der örtlich zuständigen Oberfinanzdirektion innerhalb vier Wochen (incl. Aussetzung der Vollziehung und Stundung).
- In der Regel: Abweisung der Beschwerde (Kosten bis hierher: 3x Briefporto)
- Ablehnung der Oberfinanzdirektion wird (falls Klage ausbleibt) rechtskräftig und die Steuern sind zu bezahlen

¹⁷ vgl. Tiedemann, P.: *Das Recht der Steuerverweigerung aus Gewissensgründen*, Hildesheim [u.a.] (Olms) 1991, 82ff.

¹⁸ Die Texte finden sich bei http://www.rz.uni-frankfurt.de/~pati/21_000.htm.

Schritt 5: Die Mahnungsrunden

- Mahnung, Drohung mit Säumnisgebühren (1%)
- 2 weitere Mahnungen, Vollstreckungsdrohung
(ab hier wird's dann teuer: also entweder bezahlen oder klagen)

Schritt 6: Die Klage

- Klage beim zuständigen Finanzgericht gegen die Ablehnung der Beschwerde durch die Oberfinanzdirektion
- Anwaltszwang auf Beschluss möglich (§ 62 Finanzgerichtsordnung, FGO), immer teuer, Stundensätze und Anwaltsgebührentabellen!
- Gerichtskostenrisiko ca.:

15 DM	bei einem Streitwert von	300 DM
96 DM	bei einem Streitwert von	3.000 DM
414 DM	bei einem Streitwert von	30.000 DM

Weitere Schritte können sein: Revision beim Bundesfinanzhof, Verfassungsbeschwerde... Wichtig: Einem ersten Schritt müssen nicht zwingend alle weiteren folgen. Die Zinsen auf den nicht gezahlten Steueranteil fallen während des laufenden Gerichtsverfahrens zugunsten des Verweigerers an. Es existiert ein bundesweites Sperrkonto¹⁹ (Rechtsanwalt-Anderkonto), auf das die verweigerten Beträge ab dem Schritt 5 überwiesen werden können, um sich nicht dem Vorwurf der persönlichen finanziellen Vorteilnahme auszusetzen. Hinweise und Musterbriefe für die wichtigsten Konstellationen (Selbständige, Abhängige Beschäftigte, Spenden, Erbschaften, Außergewöhnliche Belastungen) liefert die ausgezeichnete Internetseite von Ralf Cüppers.²⁰ Ein in diesem Zusammenhang noch völlig ausgespartes Thema bleiben die indirekten Steuern (z.B. die Mehrwertsteuer), die ja auch einen Rüstungssteueranteil enthalten, da sie in das allgemeine Steueraufkommen fließen.

In den bisher etwa 50 Verfahren gab es noch keine einzige positive Entscheidung für einen Verweigerer. Aber auch ein negativer Urteilsspruch wirkt im Sinne des „steten Tropfens“ und lässt sich in den meisten Fällen öffentlichkeitswirksam im Hinblick auf die allgemeine Umsetzung der Idee der Steuerverweigerung verwerten.²¹

Steuerpraktische und -rechtliche Querulanz alleine haben keine Aussicht auf Erfolg im Hinblick auf eine politische Regelung im Sinne der Gewissensbelasteten. Das Ganze ist auch hier mehr als die Summe seiner Teile. Die Aktivitäten der vielen Verweigerer und Verweigerinnen - Spenden, Finanzverwaltungen mit dem Thema beschäftigen, Steuern vermeiden... - wurden erst dadurch wirksam, dass sich darüber hinaus Betroffene und Interessierte organisieren, die gemeinsam ihre Argumentationen erarbeiteten und stärkten, das Thema propagierten, MdBs anschrieben und ansprachen...

Probleme und Perspektiven eines politischen Vorgehens

Der Jurist Paul Tiedemann macht in seinem für das Thema zentralen Buch einen weiteren Gesetzesvorschlag, mit dem er aus allen Vorhaben und Prozessen der Vergangenheit die Lehren zieht: „Gesetz zur Sicherung der Gewissensfreiheit auf dem Gebiet des Abgabenrechts (GSGA)“.²² Der Vorschlag versucht die Idee, die schon hinter dem neuformulierten Grundgesetzartikel von 1994 stand - Gewissensfreiheit in Steuerfragen -, in einfacher

¹⁹ Netzwerk Friedenssteuer: Rechtsanwalt Kierig, Konto Nr. 800 0085, Ökobank Frankfurt (BLZ 500 901 00)

²⁰ Ralf Cüppers: Wie verweigere ich die Kriegssteuerzahlungen? <http://www.dfg-vk.de/abruestung/abrsteue.htm>

²¹ 39 Fälle von 1958 bis 1997 ‚rezensiert‘ und katalogisiert http://www.rz.uni-frankfurt.de/~pati/24_000.htm, 14 Fälle von 1982 bis 1986 sind dokumentiert in Tiedemann, 109ff. Derzeit (April 2000) sind mindestens vier Fälle anhängig bei den Finanzgerichten München, Heidelberg, Gotha und Freiburg.

²² Tiedemann, 147ff.

Gesetzesform umzusetzen. Damit liegt also ein ausformulierter, fundiert begründeter Entwurf auf dem Tisch. Es stellt sich also mal wieder die Strategiefrage: Wie lässt sich ein erneutes parlamentarisches Vorhaben angehen?

Naheliegender wäre es, über eine Regierungsfraktion bzw. über diejenige der Regierungsfractionen, in deren Reihen sich genau die Leute wiederfinden, die die Vorhaben der Jahre '86, '91 und '94 vorangetrieben haben, damals noch als Oppositionsvorlagen vorzugehen. Hier ließe sich eine Menge konkreter Personen bei ihren [früheren] Worten und Taten nehmen und auf einen Neuanlauf „verpflichten“, der dann als Vorlage einer Regierungsfraktion gute Chancen auf eine Mehrheit hätte. Wäre vielleicht die Möglichkeit einer ministeriellen Vorlage denkbar? L. Volmer, der als zuständiger Grünen-Sprecher den Entwurf 1986 unterschrieb, ist heute Staatsminister im Auswärtigen Amt. Hier käme begünstigend der ganze bürokratische Apparat des Ministeriums mit seinem juristischen Know-How hinzu, der im Sinne der Vorlage eingespannt werden könnte, um diese juristisch „hie- und stichfest“ zu machen.

Es bleibt die Initiative über die derzeit antimilitaristisch einschlägige Oppositionsfraktion der PDS. In der Sache besteht damit wenig Hoffnung: Selbst Oppositionsvorlagen, die von der Idee her der Mehrheit (d.h. der Regierung) sinnvoll erscheinen, versanden erfahrungsgemäß in den Ausschüssen und tauchen bestenfalls irgendwann als Regierungsvorlagen wieder auf. Die Oppositionsvorlage wäre allenfalls symbolisch wirksam zu machen - falls sie begleitet würde von konkreter Aktion, bspw. der demonstrativen Steuerverweigerung der Fraktionsangehörigen. Abgeordnete in den Landtagen sowie die letzten Aufrechten bei den Bündnisgrünen könnten das Thema dauerhaft und mit einiger symbolischer Bedeutung auf die Tagesordnung bringen, indem sie ihr Gewissen prüfen und die notwendigen Konsequenzen ziehen. Gelingt es, das Thema immer wieder im Zusammenhang Grundrechte-Gewissensfreiheit zu diskutieren, dann besteht sogar die Möglichkeit, einzelne Sympathisanten²³ aus weiteren Parteien anzusprechen. Die Notwendigkeit des Zusammenhangs individueller Praxis und gemeinsamen politischen Vorgehens fasst der noch heute bedingt gültige Spruch von Erhard Eppler aus dem Jahre 1991 zusammen: „Werden Sie zwei Millionen, dann müssen wir ein Gesetz machen.“ Bedingt: Nach einem weiteren Jahrzehnt in erster Linie medial vermittelter und auf der Grundlage symbolisch gültiger Zusammenhänge ausgetragener Politik wird immer klarer: So wichtig die unzähligen privaten Einzelfälle sind, um Druck „von unten“ zu erzeugen - ein einziger medienwirksam skandalisierter und somit öffentlicher Fall eines „Promis“ wiegt tausend- oder millionenfach schwerer. Je nachdem ob Tageszeitung oder Tagesschau berichtet.

Markus Euskirchen promoviert an der Freien Universität Berlin zum Thema „Militärrituale in Deutschland“

²³ Peter Conradi (SPD) machte immer wieder den Minderheitenstandpunkt innerhalb seiner Partei klar und formulierte ihn auch in den BT-Debatten. Auch linksliberale bzw. grundrechte-liberale FDPler und FDPlerinnen kommen hier als Bündnispartner in Frage.

Literatur:

Krauß, W. (Hg.): Was gehört dem Kaiser? Das Problem der Kriegssteuern, Weisenheim am Berg (Agape Verlag) 1984

Tiedemann, P.: Das Recht der Steuerverweigerung aus Gewissensgründen, Hildesheim [u.a.] (Olms) 1991

Links:

Ralf Cüppers: Wie verweigere ich die Kriegssteuerzahlungen?

<http://www.dfg-vk.de/abruestung/abrsteue.htm>

Datenbank Gewissensfreiheit: <http://www.rz.uni-frankfurt.de/~pati/index.htm#steuer>

Gesammelte Links zum Thema ‚Friedenssteuer‘: <http://www.dfg-vk.de/links/book18.htm>

Markus Euskirchen

Der Schlaf der Gerechten¹

1899 schreibt Rosa Luxemburg in ihrer Polemik gegen die reformistische Linie in der SPD (den sog. Bernsteinschen "Revisionismus"):

"Da sind wir glücklich bei dem Prinzip der Gerechtigkeit angelangt, bei diesem alten, seit Jahrtausenden von allen Weltverbesserern in Ermangelung sicherer geschichtlicher Beförderungsmittel gerittenen Renner, bei der klapprigen Rosinante, auf der alle Don Quichottes der Geschichte zur großen Weltreform hinausritten, um schließlich nichts anderes heimzubringen als ein blaues Auge."²

Die Polemik gegen die Idee der "Gerechtigkeit" (die sich auch bei Marx findet³) richtet sich hier gegen die ("opportunistische", "vulgärökonomische") Vorstellung, Sozialismus ließe sich auch ohne eine grundlegend, revolutionäre Umgestaltung der Produktionsweise verwirklichen, einfach durch eine "gerechtere Verteilung" des gesellschaftlichen Arbeitsprodukts und durch eine erweiterte demokratische Partizipation der Arbeiter. Eine solche Gerechtigkeitsvorstellung erschöpft sich, wie Luxemburg karikierend bemerkt, im "Bestreben nach einer 'gerechten', 'gerechteren' [...], ja einer 'noch gerechteren' [...] Verteilung", kurz, in dem Plan, "die Arbeiter an dem gesellschaftlichen Reichtum teilnehmen zu lassen, die Armen in Reiche zu verwandeln"⁴. Es handelt sich also, um das bekannte Gleichnis zu bemühen, darum, den Kuchen gerechter (gleichmäßiger) zu verteilen, ohne die Organisation der Bäckerei, die private Verfügung über die Produktionsmittel, die Arbeitsordnung, das Lohnverhältnis usw. in Frage zu stellen. Zu glauben, dass Gerechtigkeit in der bestehenden Gesellschaftsordnung möglich sei, heißt aber, so Luxemburg, den Kampf für eine andere, tatsächlich gerechte Gesellschaftsordnung aufzugeben. So zielen die vom Ideal der gerechten Verteilung inspirierten Vorschläge zur Sozialreform

"im Grunde genommen nicht auf die Verwirklichung der sozialistischen Ordnung, sondern bloß auf die Reformierung der kapitalistischen, nicht auf die Aufhebung des Lohnsystems, sondern auf das Mehr oder Weniger der

¹ Der vorliegende Text entspricht nicht dem im Workshop "Soziale Gerechtigkeit" der "Ferienakademie" gehaltenen Referat über die "Diskrepanz zwischen kultureller Aufwertung und sozialem Ausschluss des mobilen Fremden". Eine frühere Arbeit zu diesem Thema, in der allerdings Bemerkungen zur Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit des Phänomens noch keine Rolle spielen, findet sich unter <http://www.hilfekonzern.de/h6/ldsldb.htm>. Anstelle des Referats hier im Nachhinein ein paar orthodoxe Überlegungen zu "Gerechtigkeit und Klassenkampf".

² Rosa Luxemburg: Sozialreform oder Revolution, als html-dokument unter http://www.mlwerke.de/rl/rl_aae.htm

³ Vgl. Marx: Das Kapital, Erster Band, MEW 23, S. 99, Anm. 38:

"Proudhon schöpft erst sein Ideal der Gerechtigkeit, der *justice éternelle*, aus den der Warenproduktion entsprechenden Rechtsverhältnissen, wodurch, nebenbei bemerkt, auch der für alle Spießbürger so tröstliche Beweis geliefert wird, daß die Form der Warenproduktion ebenso ewig ist wie die Gerechtigkeit. Dann umgekehrt will er die wirkliche Warenproduktion und das ihr entsprechende wirkliche Recht diesem Ideal gemäß ummodelln. Was würde man von einem Chemiker denken, der, statt die wirklichen Gesetze des Stoffwechsels zu studieren und auf Basis derselben bestimmte Aufgaben zu lösen, den Stoffwechsel durch die 'ewigen Ideen' der 'naturalité' und der 'affinité' ummodelln wollte? Weiß man etwa mehr über den 'Wucher', wenn man sagt, er widerspreche der 'justice éternelle' und der 'équité éternelle' und der 'mutualité éternelle' und andren 'vérités éternelles', als die Kirchenväter wussten, wenn sie sagten, er widerspreche der 'grâce éternelle', der 'foi éternelle', der 'volonté éternelle de dieu'?"

⁴ Rosa Luxemburg: Sozialreform oder Revolution, a.a.O.

Ausbeutung, mit einem Worte auf die Beseitigung der kapitalistischen Auswüchse und nicht des Kapitalismus selbst"⁵.

Rosa Luxemburg konnte dem reformistisch beschränkten Projekt einer gleichmäßigeren Verteilung des Reichtums noch ungebrochen die ehernen Gewissheiten des wissenschaftlichen Sozialismus entgegenhalten: Wenn der Sozialismus mit naturgesetzlicher Notwendigkeit aus dem Zusammenbruch des Kapitalismus folgt, so ist alles was man braucht, eine gute Zusammenbruchstheorie - und kein Gerechtigkeitsideal. Heute, nach dem Zusammenbruch nicht des Kapitalismus, sondern des sozialistischen Großversuchs, kann sich kein linkes Projekt mehr auf vergleichbare theoretische Gewissheiten gründen. Die Ratlosigkeit ist allgemein und wird gerne zugegeben. So deutete während der Berliner Ferienakademie alles darauf hin, dass in der Partei, die bisher am meisten damit zu tun hatte, der als "undemokratisch", "inhuman", "gefühllos" oder einfach bloß "unattraktiv" erkannte "wissenschaftliche Sozialismus" à la Luxemburg geradezu verzweifelt vermieden und durch eine noch nicht ganz richtig eingeübte, unverbindliche, irgendwie "liberale" Ideologie des "Menschlichen" und "Guten" ersetzt worden ist, von deren häufig beschworenen politischen Formeln "demokratischer Sozialismus", "humaner Sozialismus", "moderner Sozialismus", "Linkssozialismus" usw. man - um dem utopischen Gehalt der Begriffe nicht zu beschädigen - nicht so genau sagen könne und dürfe, worum es sich dabei eigentlich handele. Dabei ist es interessant zu sehen, wie (100 Jahre nach Rosa Luxemburgs Spott über die "klapprige Rosinante") die bemühte Abkehr von der kommunistischen Ideologie unmittelbar zum bürgerlichen Ideal der Gerechtigkeit inkl. seiner verteilungssozialistischen Einschränkung (Gerechtigkeit als gerechte Verteilung des Arbeitsprodukts im nationalstaatlichen Rahmen) zurückführt.

"Gerechtigkeit ist modern"⁶, wirbt die PDS. Dem Referat von Dr. Michael Chrapa war zu entnehmen, dass die Idee, "den Gerechtigkeitsbonus zu schnappen"⁷ auf eine Meinungsumfrage in den Haushalten von Sachsen-Anhalt zurückgeht. 67% der Befragten gaben dabei an, dass sie das "Erleben sozialer Gerechtigkeit" als ein "gewichtiges ungelöstes Problem" für die Gesellschaft betrachteten.⁸ Mit der programmatischen Formel "soziale Gerechtigkeit" versucht also die PDS die "Gerechtigkeitslücke" zu besetzen, die durch die Hinwendung der SPD zur Ideologie der "Innovation" und zur Schicht der "Neuen Mitte" entstanden ist. Allerdings ist sie auf diesem Terrain nicht allein. Die höchsten Stimmen für "soziale Gerechtigkeit" erbrachten in der von Dr. Chrapa vorgestellten Studie neben den PDS-Wählern (77%) die Anhänger der DVU (72%)⁹. Da der Begriff also bequem auch von rechts zu besetzen ist (in Form eines "rechten Antikapitalismus" oder "sozialen Patriotismus", der sich - strukturell antisemitisch - gegen das "internationale Finanzkapital" und - manifest rassistisch - gegen "Billiglohn-Konkurrenz" und "Überfremdung" richtet) käme alles darauf an, den Begriff der "sozialen Gerechtigkeit" so zu bestimmen, dass genau diese Verwechslung mit einem rechten, völkisch-protektionistischen, national-sozialen Gerechtigkeitsbegriff nicht möglich ist.

⁵ Rosa Luxemburg: Sozialreform oder Revolution, a.a.O.

⁶ Gerechtigkeit ist modern. Eine notwendige Antwort auf Gerhard Schröder und Tony Blair. Gregor Gysi: Zwölf Thesen für eine Politik des modernen Sozialismus. Hg. von der Bundesstiftung Rosa Luxemburg, Berlin, August 1999

⁷ Referat Dr. Michael Chrapa am 29. März 2000: "Subjektive Gerechtigkeitsvorstellungen und Meinungsbilder in der Bevölkerung"

⁸ FOKUS-Studie "Bilanz '99", Datenmaterial zum Vortrag von Dr. Chrapa

⁹ Zum Vergleich: FDP 47%, CDU 48%, SPD 56%, Bündnis'90/Die Grünen 57%

Für den Versuch, Gerechtigkeit oder Sozialismus als etwas zu begreifen, das nicht nur die gleichmäßige Verteilung von Kühlschränken und Autos unter den Angehörigen des eigenen Volkes betrifft, sondern auch die Art und Weise, wie und wo diese hergestellt werden, und welche Ausbeutungs- oder Solidaritätsverhältnisse sich aus diesem Unterschied des Wie und Wo ergeben, stand in der kommunistischen Tradition der Begriff des "Internationalismus" (oder des "proletarischen Internationalismus"¹⁰). In den Vorträgen der Vertrauensdozenten wurde "soziale Gerechtigkeit" allerdings in einem doppelt beschränkten Sinn diskutiert: zum einen innerhalb des vorgegebenen, kapitalistischen Produktionssystems, zum anderen innerhalb des Rahmens von Nation oder Gemeinschaft. Innerhalb dieses Rahmens wurde Gerechtigkeit einmal unverfänglich-philosophisch als "harmonische Verbindung von Gleichheit und Ungleichheit", einmal verfassungspolitisch als "flexiblere demokratische Gestaltung" der Institutionen, und ein anderes Mal ökonomisch als "Umverteilung", "Entlastung", "Steuergerechtigkeit" gefasst, kurzum als "gerechte Verteilung"¹¹ des gesellschaftlichen Reichtums an die Mitglieder der Gesellschaft.

Mögliche inter- oder nicht-nationale Implikationen konnte die Rede von Gerechtigkeit aufgrund der weitgehenden Einschränkung des Blickwinkels auf nationale Verteilungsgerechtigkeit kaum haben. Augenfällig war auch das völlige Fehlen eines anderen Begriffs, der für die marxistische Tradition - und jedenfalls für Rosa Luxemburg - noch untrennbar mit dem Gerechtigkeit verbunden war: "Klassenkampf"¹². Selbstverständlich geht es hier nicht darum, der Klassenkampfrhetorik vergangener Zeiten nachzutruern. Aber es geht um die - im Klassenkampfdenken sozusagen überpräsenste - Aufmerksamkeit dafür, dass gesellschaftliche Begriffe immer auch Kampfbegriffe sind, dass also z.B. Gerechtigkeit gerade nicht als "harmonischer" Ausgleich gesellschaftlicher Interessen zu denken ist, sondern als Begriff, den eine Klasse oder "gesellschaftliche Gruppe" in der Auseinandersetzung mit einer anderen Klasse oder "gesellschaftlichen Gruppe" ins Feld führt, sei es, um die bestehenden Herrschaftsverhältnisse zu legitimieren oder sie zu anzugreifen. Wenn also von Gerechtigkeit so gesprochen wird, als handele es sich dabei um ein allgemein menschliches Interesse, das leider nur noch nicht von allen als solches erkannt worden sei, so stellt sich die Frage welches Interesse, welcher Antagonismus,

¹⁰ "Proletarisch" im Unterschied zum Internationalismus des Weltmarkts, der allerdings, wie Marx schreibt, sehr viel selbstverständlicher ist als die internationale Organisierung der Arbeiter, vgl. Marx: Kritik des Gothaer Programms, MEW Bd. 19, S. 25:

"In der Tat steht das internationale Bekenntnis des [Gothaer] Programms noch unendlich tief unter dem der Freihandelspartei. Auch sie behauptet, das Ergebnis ihres Strebens sei 'die internationale Völkerverbrüderung'. Sie tut aber auch etwas, um den Handel international zu machen, und begnügt sich keineswegs bei dem Bewusstsein - dass alle Völker bei sich zu Haus Handel treiben."

¹¹ Zum Begriff der "gerechten Verteilung" merkt Marx in seinen Randglossen zum Gothaer Programms an: "Was ist 'gerechte' Verteilung? Behaupten die Bourgeois nicht, dass die heutige Verteilung 'gerecht' ist? Und ist sie in der Tat nicht die einzige 'gerechte' Verteilung auf Grundlage der heutigen Produktionsweise? Werden die ökonomischen Verhältnisse durch Rechtsbegriffe geregelt, oder entspringen nicht umgekehrt die Rechtsverhältnisse aus den ökonomischen?" (Marx, Kritik des Gothaer Programms, MEW Bd. 19, S. 19)

¹² Vgl. z.B. Rosa Luxemburg: Sozialreform oder Revolution, a.a.O.: "Und wenn [Bernstein] gegen 'die Erhebung der materiellen Faktoren zu den omnipotenten (allmächtigen) Mächten der Entwicklung', gegen die 'Verachtung des Ideals' in der Sozialdemokratie zu Felde zieht, wenn er dem Idealismus, der Moral das Wort redet, gleichzeitig aber gegen die einzige Quelle der moralischen Wiedergeburt des Proletariats, gegen den revolutionären Klassenkampf eifert - was tut er im Grunde genommen anderes, als der Arbeiterklasse die Quintessenz der Moral der Bourgeoisie: die Aussöhnung mit der bestehenden Ordnung und die Übertragung der Hoffnung ins Jenseits der sittlichen Vorstellungswelt predigen?"

welcher real existierende "Klassenkampf" durch den freundlichen Wunsch nach "mehr Gerechtigkeit" verdeckt werden soll. Hier kann Althussers Satz "Jamais oublier la lutte de classe" daran erinnern, dass man sich wohl oder übel immer - auch in der Theorie - mitten im "Klassenkampf" befindet. Wobei, wie Althusser betont, der "Klassenkampf" keine Auseinandersetzung fertig existierender Klassen ist, sondern die Klassen durch den Kampf überhaupt erst konstituiert werden. In diesem Sinn könnte man sich fragen, welche "Klasse" durch welchen Kampf für "soziale Gerechtigkeit" konstituiert werden soll.

Denkbar (und leider real) ist z.B. die Konstruktion eine Klasse von tatsächlichen oder imaginären "Modernisierungsverlierern", die sich im Gefühl der eigenen Benachteiligung oder in der Verteidigung relativer Privilegien auf angestammte Rechte der Zugehörigkeit und Normalität (Nationalität, "kulturelle Identität", Arbeitsdisziplin, Treue zum Betrieb etc.) berufen und sich in einem aggressiven "Klassenkampf nach unten" gegen die Nicht-Zugehörigen wenden, die ihnen ihren Anteil an "ihrem" Kuchen streitig zu machen drohen. Denkbar (und unter der Bedingung einer gelingenden Globalisierung "von unten" vielleicht nicht vollkommen unreal) wäre aber auch ein "Klassenkampf", der sich dezidiert gegen jene Muster der nationalen Zugehörigkeit und kulturellen Identität wendet, die zwischen den verschiedenen Opfern kapitalistischer Vergesellschaftung fast unüberwindliche Gräben aufreißen. Die "Identität" dieser Klasse bestünde in ihrer Nicht-Identität, in der Eigenschaft ihrer Mitglieder, in der einen oder anderen Weise "nicht dazuzugehören", und vielleicht ließe sich auf der Basis dieser gemeinsamen Nicht-Zugehörigkeit nicht nur die Frage nach der Gerechtigkeit noch einmal neu (in ihrem weltweiten Zusammenhang) stellen, sondern auch die nach einer möglichen anderen Gesellschaft. Dafür würden sich allerdings, wie zu befürchten ist, bei einer Meinungsumfrage in repräsentativen deutschen Wählerhaushalten keine Mehrheiten finden.

Stephan Gregory promoviert an der Bauhaus-Universität Weimar zum Thema „In Zeiten des Verrats. Zu einer politischen Subgeschichte der Wahrheit.“

Markus Euskirchen

Der Schlaf der Gerechten¹

1899 schreibt Rosa Luxemburg in ihrer Polemik gegen die reformistische Linie in der SPD (den sog. Bernsteinschen "Revisionismus"):

"Da sind wir glücklich bei dem Prinzip der Gerechtigkeit angelangt, bei diesem alten, seit Jahrtausenden von allen Weltverbesserern in Ermangelung sicherer geschichtlicher Beförderungsmittel gerittenen Renner, bei der klapprigen Rosinante, auf der alle Don Quichottes der Geschichte zur großen Weltreform hinausritten, um schließlich nichts andres heimzubringen als ein blaues Auge."²

Die Polemik gegen die Idee der "Gerechtigkeit" (die sich auch bei Marx findet³) richtet sich hier gegen die ("opportunistische", "vulgärökonomische") Vorstellung, Sozialismus ließe sich auch ohne eine grundlegend, revolutionäre Umgestaltung der Produktionsweise verwirklichen, einfach durch eine "gerechtere Verteilung" des gesellschaftlichen Arbeitsprodukts und durch eine erweiterte demokratische Partizipation der Arbeiter. Eine solche Gerechtigkeitsvorstellung erschöpft sich, wie Luxemburg karikierend bemerkt, im "Bestreben nach einer 'gerechten', 'gerechteren' [...], ja einer 'noch gerechteren' [...] Verteilung", kurz, in dem Plan, "die Arbeiter an dem gesellschaftlichen Reichtum teilnehmen zu lassen, die Armen in Reiche zu verwandeln"⁴. Es handelt sich also, um das bekannte Gleichnis zu bemühen, darum, den Kuchen gerechter (gleichmäßiger) zu verteilen, ohne die Organisation der Bäckerei, die private Verfügung über die Produktionsmittel, die Arbeitsordnung, das Lohnverhältnis usw. in Frage zu stellen. Zu glauben, dass Gerechtigkeit in der bestehenden Gesellschaftsordnung möglich sei, heißt aber, so Luxemburg, den Kampf für eine andere, tatsächlich gerechte Gesellschaftsordnung aufzugeben. So zielen die vom Ideal der gerechten Verteilung inspirierten Vorschläge zur Sozialreform

"im Grunde genommen nicht auf die Verwirklichung der sozialistischen Ordnung, sondern bloß auf die Reformierung der kapitalistischen, nicht auf die Aufhebung des Lohnsystems, sondern auf das Mehr oder Weniger der

¹ Der vorliegende Text entspricht nicht dem im Workshop "Soziale Gerechtigkeit" der "Ferienakademie" gehaltenen Referat über die "Diskrepanz zwischen kultureller Aufwertung und sozialem Ausschluss des mobilen Fremden". Eine frühere Arbeit zu diesem Thema, in der allerdings Bemerkungen zur Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit des Phänomens noch keine Rolle spielen, findet sich unter <http://www.hilfekonzern.de/h6/ldsldb.htm>. Anstelle des Referats hier im Nachhinein ein paar orthodoxe Überlegungen zu "Gerechtigkeit und Klassenkampf".

² Rosa Luxemburg: Sozialreform oder Revolution, als html-dokument unter http://www.mlwerke.de/rl/rl_aae.htm

³ Vgl. Marx: Das Kapital, Erster Band, MEW 23, S. 99, Anm. 38:

"Proudhon schöpft erst sein Ideal der Gerechtigkeit, der *justice éternelle*, aus den der Warenproduktion entsprechenden Rechtsverhältnissen, wodurch, nebenbei bemerkt, auch der für alle Spießbürger so tröstliche Beweis geliefert wird, daß die Form der Warenproduktion ebenso ewig ist wie die Gerechtigkeit. Dann umgekehrt will er die wirkliche Warenproduktion und das ihr entsprechende wirkliche Recht diesem Ideal gemäß ummodelln. Was würde man von einem Chemiker denken, der, statt die wirklichen Gesetze des Stoffwechsels zu studieren und auf Basis derselben bestimmte Aufgaben zu lösen, den Stoffwechsel durch die 'ewigen Ideen' der 'naturalité' und der 'affinité' ummodelln wollte? Weiß man etwa mehr über den 'Wucher', wenn man sagt, er widerspreche der 'justice éternelle' und der 'équité éternelle' und der 'mutualité éternelle' und andren 'vérités éternelles', als die Kirchenväter wussten, wenn sie sagten, er widerspreche der 'grâce éternelle', der 'foi éternelle', der 'volonté éternelle de dieu'?"

⁴ Rosa Luxemburg: Sozialreform oder Revolution, a.a.O.

Ausbeutung, mit einem Worte auf die Beseitigung der kapitalistischen Auswüchse und nicht des Kapitalismus selbst"⁵.

Rosa Luxemburg konnte dem reformistisch beschränkten Projekt einer gleichmäßigeren Verteilung des Reichtums noch ungebrochen die ehernen Gewissheiten des wissenschaftlichen Sozialismus entgegenhalten: Wenn der Sozialismus mit naturgesetzlicher Notwendigkeit aus dem Zusammenbruch des Kapitalismus folgt, so ist alles was man braucht, eine gute Zusammenbruchstheorie - und kein Gerechtigkeitsideal. Heute, nach dem Zusammenbruch nicht des Kapitalismus, sondern des sozialistischen Großversuchs, kann sich kein linkes Projekt mehr auf vergleichbare theoretische Gewissheiten gründen. Die Ratlosigkeit ist allgemein und wird gerne zugegeben. So deutete während der Berliner Ferienakademie alles darauf hin, dass in der Partei, die bisher am meisten damit zu tun hatte, der als "undemokratisch", "inhuman", "gefühllos" oder einfach bloß "unattraktiv" erkannte "wissenschaftliche Sozialismus" à la Luxemburg geradezu verzweifelt vermieden und durch eine noch nicht ganz richtig eingeübte, unverbindliche, irgendwie "liberale" Ideologie des "Menschlichen" und "Guten" ersetzt worden ist, von deren häufig beschworenen politischen Formeln "demokratischer Sozialismus", "humaner Sozialismus", "moderner Sozialismus", "Linkssozialismus" usw. man - um dem utopischen Gehalt der Begriffe nicht zu beschädigen - nicht so genau sagen könne und dürfe, worum es sich dabei eigentlich handele. Dabei ist es interessant zu sehen, wie (100 Jahre nach Rosa Luxemburgs Spott über die "klapprige Rosinante") die bemühte Abkehr von der kommunistischen Ideologie unmittelbar zum bürgerlichen Ideal der Gerechtigkeit inkl. seiner verteilungssozialistischen Einschränkung (Gerechtigkeit als gerechte Verteilung des Arbeitsprodukts im nationalstaatlichen Rahmen) zurückführt.

"Gerechtigkeit ist modern"⁶, wirbt die PDS. Dem Referat von Dr. Michael Chrapa war zu entnehmen, dass die Idee, "den Gerechtigkeitsbonus zu schnappen"⁷ auf eine Meinungsumfrage in den Haushalten von Sachsen-Anhalt zurückgeht. 67% der Befragten gaben dabei an, dass sie das "Erleben sozialer Gerechtigkeit" als ein "gewichtiges ungelöstes Problem" für die Gesellschaft betrachteten.⁸ Mit der programmatischen Formel "soziale Gerechtigkeit" versucht also die PDS die "Gerechtigkeitslücke" zu besetzen, die durch die Hinwendung der SPD zur Ideologie der "Innovation" und zur Schicht der "Neuen Mitte" entstanden ist. Allerdings ist sie auf diesem Terrain nicht allein. Die höchsten Stimmen für "soziale Gerechtigkeit" erbrachten in der von Dr. Chrapa vorgestellten Studie neben den PDS-Wählern (77%) die Anhänger der DVU (72%)⁹. Da der Begriff also bequem auch von rechts zu besetzen ist (in Form eines "rechten Antikapitalismus" oder "sozialen Patriotismus", der sich - strukturell antisemitisch - gegen das "internationale Finanzkapital" und - manifest rassistisch - gegen "Billiglohn-Konkurrenz" und "Überfremdung" richtet) käme alles darauf an, den Begriff der "sozialen Gerechtigkeit" so zu bestimmen, dass genau diese Verwechslung mit einem rechten, völkisch-protektionistischen, national-sozialen Gerechtigkeitsbegriff nicht möglich ist.

⁵ Rosa Luxemburg: Sozialreform oder Revolution, a.a.O.

⁶ Gerechtigkeit ist modern. Eine notwendige Antwort auf Gerhard Schröder und Tony Blair. Gregor Gysi: Zwölf Thesen für eine Politik des modernen Sozialismus. Hg. von der Bundesstiftung Rosa Luxemburg, Berlin, August 1999

⁷ Referat Dr. Michael Chrapa am 29. März 2000: "Subjektive Gerechtigkeitsvorstellungen und Meinungsbilder in der Bevölkerung"

⁸ FOKUS-Studie "Bilanz '99", Datenmaterial zum Vortrag von Dr. Chrapa

⁹ Zum Vergleich: FDP 47%, CDU 48%, SPD 56%, Bündnis'90/Die Grünen 57%

Für den Versuch, Gerechtigkeit oder Sozialismus als etwas zu begreifen, das nicht nur die gleichmäßige Verteilung von Kühlschränken und Autos unter den Angehörigen des eigenen Volkes betrifft, sondern auch die Art und Weise, wie und wo diese hergestellt werden, und welche Ausbeutungs- oder Solidaritätsverhältnisse sich aus diesem Unterschied des Wie und Wo ergeben, stand in der kommunistischen Tradition der Begriff des "Internationalismus" (oder des "proletarischen Internationalismus"¹⁰). In den Vorträgen der Vertrauensdozenten wurde "soziale Gerechtigkeit" allerdings in einem doppelt beschränkten Sinn diskutiert: zum einen innerhalb des vorgegebenen, kapitalistischen Produktionssystems, zum anderen innerhalb des Rahmens von Nation oder Gemeinschaft. Innerhalb dieses Rahmens wurde Gerechtigkeit einmal unverfänglich-philosophisch als "harmonische Verbindung von Gleichheit und Ungleichheit", einmal verfassungspolitisch als "flexiblere demokratische Gestaltung" der Institutionen, und ein anderes Mal ökonomisch als "Umverteilung", "Entlastung", "Steuergerechtigkeit" gefasst, kurzum als "gerechte Verteilung"¹¹ des gesellschaftlichen Reichtums an die Mitglieder der Gesellschaft.

Mögliche inter- oder nicht-nationale Implikationen konnte die Rede von Gerechtigkeit aufgrund der weitgehenden Einschränkung des Blickwinkels auf nationale Verteilungsgerechtigkeit kaum haben. Augenfällig war auch das völlige Fehlen eines anderen Begriffs, der für die marxistische Tradition - und jedenfalls für Rosa Luxemburg - noch untrennbar mit dem Gerechtigkeit verbunden war: "Klassenkampf"¹². Selbstverständlich geht es hier nicht darum, der Klassenkampfrhetorik vergangener Zeiten nachzutruern. Aber es geht um die - im Klassenkampfdenken sozusagen überpräsenste - Aufmerksamkeit dafür, dass gesellschaftliche Begriffe immer auch Kampfbegriffe sind, dass also z.B. Gerechtigkeit gerade nicht als "harmonischer" Ausgleich gesellschaftlicher Interessen zu denken ist, sondern als Begriff, den eine Klasse oder "gesellschaftliche Gruppe" in der Auseinandersetzung mit einer anderen Klasse oder "gesellschaftlichen Gruppe" ins Feld führt, sei es, um die bestehenden Herrschaftsverhältnisse zu legitimieren oder sie zu anzugreifen. Wenn also von Gerechtigkeit so gesprochen wird, als handele es sich dabei um ein allgemein menschliches Interesse, das leider nur noch nicht von allen als solches erkannt worden sei, so stellt sich die Frage welches Interesse, welcher Antagonismus,

¹⁰ "Proletarisch" im Unterschied zum Internationalismus des Weltmarkts, der allerdings, wie Marx schreibt, sehr viel selbstverständlicher ist als die internationale Organisierung der Arbeiter, vgl. Marx: Kritik des Gothaer Programms, MEW Bd. 19, S. 25:

"In der Tat steht das internationale Bekenntnis des [Gothaer] Programms noch unendlich tief unter dem der Freihandelspartei. Auch sie behauptet, das Ergebnis ihres Strebens sei 'die internationale Völkerverbrüderung'. Sie tut aber auch etwas, um den Handel international zu machen, und begnügt sich keineswegs bei dem Bewusstsein - dass alle Völker bei sich zu Haus Handel treiben."

¹¹ Zum Begriff der "gerechten Verteilung" merkt Marx in seinen Randglossen zum Gothaer Programms an: "Was ist 'gerechte' Verteilung? Behaupten die Bourgeois nicht, dass die heutige Verteilung 'gerecht' ist? Und ist sie in der Tat nicht die einzige 'gerechte' Verteilung auf Grundlage der heutigen Produktionsweise? Werden die ökonomischen Verhältnisse durch Rechtsbegriffe geregelt, oder entspringen nicht umgekehrt die Rechtsverhältnisse aus den ökonomischen?" (Marx, Kritik des Gothaer Programms, MEW Bd. 19, S. 19)

¹² Vgl. z.B. Rosa Luxemburg: Sozialreform oder Revolution, a.a.O.: "Und wenn [Bernstein] gegen 'die Erhebung der materiellen Faktoren zu den omnipotenten (allmächtigen) Mächten der Entwicklung', gegen die 'Verachtung des Ideals' in der Sozialdemokratie zu Felde zieht, wenn er dem Idealismus, der Moral das Wort redet, gleichzeitig aber gegen die einzige Quelle der moralischen Wiedergeburt des Proletariats, gegen den revolutionären Klassenkampf eifert - was tut er im Grunde genommen anderes, als der Arbeiterklasse die Quintessenz der Moral der Bourgeoisie: die Aussöhnung mit der bestehenden Ordnung und die Übertragung der Hoffnung ins Jenseits der sittlichen Vorstellungswelt predigen?"

welcher real existierende "Klassenkampf" durch den freundlichen Wunsch nach "mehr Gerechtigkeit" verdeckt werden soll. Hier kann Althussers Satz "Jamais oublier la lutte de classe" daran erinnern, dass man sich wohl oder übel immer - auch in der Theorie - mitten im "Klassenkampf" befindet. Wobei, wie Althusser betont, der "Klassenkampf" keine Auseinandersetzung fertig existierender Klassen ist, sondern die Klassen durch den Kampf überhaupt erst konstituiert werden. In diesem Sinn könnte man sich fragen, welche "Klasse" durch welchen Kampf für "soziale Gerechtigkeit" konstituiert werden soll.

Denkbar (und leider real) ist z.B. die Konstruktion einer Klasse von tatsächlichen oder imaginären "Modernisierungsverlierern", die sich im Gefühl der eigenen Benachteiligung oder in der Verteidigung relativer Privilegien auf angestammte Rechte der Zugehörigkeit und Normalität (Nationalität, "kulturelle Identität", Arbeitsdisziplin, Treue zum Betrieb etc.) berufen und sich in einem aggressiven "Klassenkampf nach unten" gegen die Nicht-Zugehörigen wenden, die ihnen ihren Anteil an "ihrem" Kuchen streitig zu machen drohen. Denkbar (und unter der Bedingung einer gelingenden Globalisierung "von unten" vielleicht nicht vollkommen unreal) wäre aber auch ein "Klassenkampf", der sich dezidiert gegen jene Muster der nationalen Zugehörigkeit und kulturellen Identität wendet, die zwischen den verschiedenen Opfern kapitalistischer Vergesellschaftung fast unüberwindliche Gräben aufreißen. Die "Identität" dieser Klasse bestünde in ihrer Nicht-Identität, in der Eigenschaft ihrer Mitglieder, in der einen oder anderen Weise "nicht dazuzugehören", und vielleicht ließe sich auf der Basis dieser gemeinsamen Nicht-Zugehörigkeit nicht nur die Frage nach der Gerechtigkeit noch einmal neu (in ihrem weltweiten Zusammenhang) stellen, sondern auch die nach einer möglichen anderen Gesellschaft. Dafür würden sich allerdings, wie zu befürchten ist, bei einer Meinungsumfrage in repräsentativen deutschen Wählerhaushalten keine Mehrheiten finden.

Stephan Gregory promoviert an der Bauhaus-Universität Weimar zum Thema „In Zeiten des Verrats. Zu einer politischen Subgeschichte der Wahrheit.“

Johannes Heinrichs

Viergliederung der Demokratie als evolutionäre Synthese

1. Das Gegenteil von Mittelmaß

Dass es in der Politik darum gehe, jeweils eine „goldene Mitte,, zwischen extremen Haltungen zu finden, sei nicht bestritten. Aber das kann leicht allzu hausbacken verstanden werden. Wo, bitte, liegt beispielsweise die „goldene Mitte,, sagen wir zwischen völliger Verwerfung der Gentechnik und ihrer kritiklosen Anwendung? Das lässt sich nicht so leicht „ermitteln,, wie es eine Metermaßvorstellung nahe legt. Oder, ein grundsätzlicheres Beispiel, wo liegt in der Ausländerfrage die „Mitte,, zwischen Nationalismus und einer derzeit noch gängigen Multi-Kulti-Haltung, die alle nationalen Identitäten aufzulösen geeignet ist? Ich habe sie mit dem Titel „Gastfreundschaft der Kulturen,, zu kennzeichnen versucht (Heinrichs 1994). „Goldene Mitten,, in einem tieferen, ernstzunehmenden Sinn stellen nichts Mittelmäßiges und schematisch Ausgleichendes dar, sondern sind qualitativ höhere Synthesen von Prinzipien. Sie haben mit einem bloß quantitativen Austarieren so wenig zu tun, dass das geometrische Bild der Mitte fragwürdig wird, wenn man mit ihm mehr verbindet als den Hinweis auf die Aufgabe einer schöpferischen Synthese anstelle eines Entweder-Oder. „Solche festgefahrenen Gegensätze aufzuheben das einzige Interesse der Vernunft,, (Hegel). Nochmals: ein schöpferisches, kein schematisches Interesse!

2. Vernunft in der Demokratie?

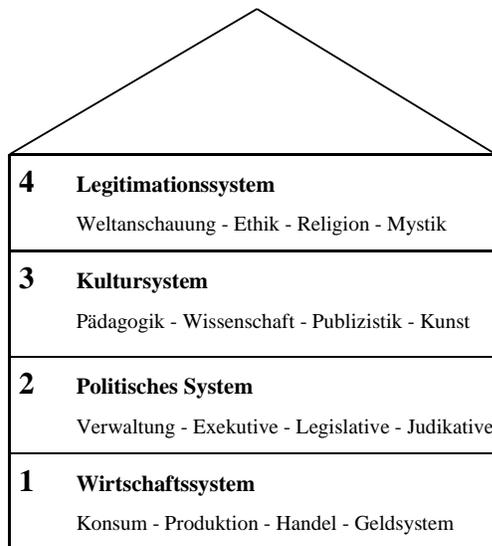
Wer heute von Demokratie spricht, denkt sicher nicht an Vernunft, eher an das unvernünftige Arrangement vielfacher Unvernunft. Und doch besteht die gegenwärtige Aufgabe darin, Demokratie weiterzudenken. Wie ist der demokratischen Grundidee einer Einheit von Regierenden und Regierten (um nicht von „Herrschenden,, und „Beherrschten,, zu sprechen) Rechnung zu tragen? Die Gedanken dazu aus der Zeit der Erfindung der Dampfmaschine und der Französischen Revolution reichen nicht aus. Doch wo gibt es heute ein lebendiges Bewusstsein dafür, dass Demokratie eine Denk- und Entwicklungsaufgabe sei – nicht minder als der Computer im Verhältnis zur Dampfmaschine? Wir finden solches Bewusstsein bei unseren derzeitigen Politikern – und selbst bei Verfassungsjuristen - nur selten.

3. Ein Stück Theorie sozialen Handelns

Um beim technischen Vergleich anzuknüpfen: Menschliche Gesellschaften sind quasi-kybernetische Systeme aus menschlichen Handlungen. Es ergeben sich daraus Strukturen, denen ebenso genau Rechnung zu tragen ist wie den physikalischen und biologischen Naturgesetzen. Eine Handlungs-Systemtheorie basiert auf einer Typologie des sozialen Handelns mit den Hauptstufen:

- (1) physisches Behandeln, instrumentales Handeln oder Gütertausch,
- (2) einseitig strategisch-zielorientiertes Handeln,
- (3) kommunikatives, Gegenseitigkeit suchendes Handeln,
- (4) metakommunikatives Handeln.

Das Stufungsprinzip ist ein solches der praktisch-sozialen Reflexion, d.h. der intentionalen Orientierung an den Handlungen anderer. Handlungen und insbesondere soziale Handlungen sind Reflexionsprozesse. Deshalb bildet der Grad der inneren (nicht äußerlich-nachträglichen)



wegen dieser gar nicht
aus menschlichem
is-Systemtheorie als
heit ist letztlich eine

er Handelnden, liefert
(der siebziger Jahre)
i-kybernetischer Art.
dar.
nen Rechts-Staat als
Verdeutlichung wird
nn.

Figur 1: Hierarchie der Subsysteme

Jedes dieser Subsysteme muss stets als Funktion des Ganzen berücksichtigt werden (Integrationsprinzip), differenziert sich aber in einer modernen Gesellschaft – mehr oder minder konsequent – real von den anderen (Differenzierungsprinzip). Nur durch Differenzierung der Systemebenen ist Integration, *gemeinsame Freiheit*, unter der modernen Bedingung von größtmöglicher *individueller Freiheit* möglich. Die derzeitige, scheinbar naturwüchsige Prägung des sozialen Ganzen von unten nach oben, also von der Wirtschaft über die Politik in den „Überbau“, – ein Hauptproblem unserer Zeit - beruht auf mangelnder Differenzierung, umgekehrt wie einst die Bestimmung des Ganzen durch Gottesgnadentum.

5. Viergliederung des Sozialen: ein gestuftes System von Kompetenzen

Viergliederung des sozialen, staatlichen Systems bedeutet nun, der ohnehin latent vorhandenen Differenzierung konsequent durch Institutionen Rechnung zu tragen, so dass es zu einer *vernunftbestimmten Regulierung von oben nach unten*, von den Grundwerten über die kulturellen

und politischen Werte bis hin zu den wirtschaftlichen Zielen und Mitteln kommen kann. Solche hierarchische Integration bedeutet alles andere als Integralismus traditioneller Art, alles andere als neue Priesterherrschaft und Gottesgnadentum, wenn jede Ebene demokratisch bestimmt wird und ihre sachgemäße Eigenart behält.

Konkret: Wir brauchen jeweils fachkompetente, unabhängig voneinander gewählte Parlamente und Exekutivorgane für jede Systemebene: ein Wirtschaftsparlament, diesem übergeordnet (rahmensetzend, nicht etwa planwirtschaftend) das im engeren Sinn politische Parlament, diesem durch Rahmenkompetenzen übergeordnet ein Kulturparlament sowie eine diesem nochmals übergeordnete Grundwerteversammlung.

6. Viergliederung als potenzierte Gewaltenteilung

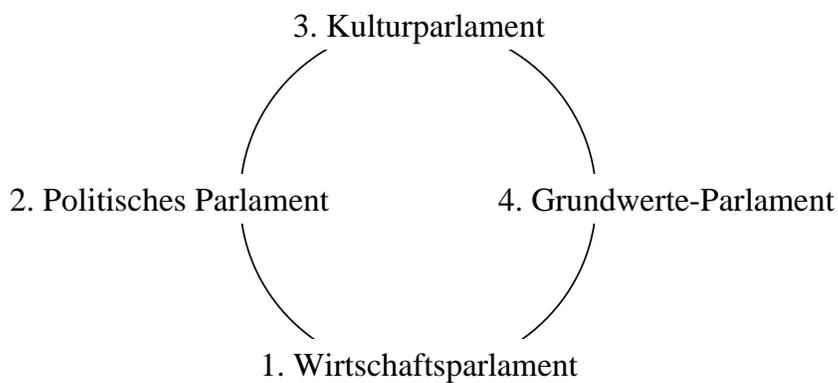
Es handelt sich um nichts Geringeres als um ein erweitertes Konzept von Gewaltenteilung. Die traditionelle, leider in unserer Verfassungswirklichkeit höchst verwässerte, geschweige denn über den Bewusstseinsstand der Französischen Revolution hinaus weitergedachte Gewaltenteilung, umfasst, je nach der Stellung der Amtsmacht zu den Gesetzen, in reflexionslogischer Ordnung, d. h. neuer Begründung:

1. die Verwaltungs-Exekutive, die bestehende Gesetze bloß anzuwenden hat; sie ist evidenterweise von der folgenden Exekutive unterschieden;
2. die politische Exekutive, die Entscheidungsvollmacht im Rahmen der Gesetze hat;
3. die Legislative, die über Gesetze berät und sie in Kraft setzt;



ng der Gesetze

ren Sinne des iterte, nämlich Gewalten sich Auf jeder dieser ne der Rechts- mär im Recht ellen, religiös tlich-politische ie umfasst das n der engeren atlich-rechtlich heits-, Rechts-,



ars pro toto in den
wird. Denn sie ist
irenen,,) durch die
hen Volksvertreter

Figur 3: Der Systemkreis des Sozialen als Staat

Unsere bisherige Demokratie kennt nur den scheinbaren Allround-Politiker, der für alles und nichts zuständig und verantwortlich ist. Sicher gibt es eine durch Sachlogik erzwungene Spezialisierung der Parlamentarier in parlamentarischen Kommissionen. Doch gerade hier fehlt die Transparenz, fehlen direkte Wahl und Verantwortung der betreffenden Abgeordneten für ihren Zuständigkeitsbereich. Da es Streit zwischen den Ebenen des parlamentarischen Systems geben wird (z. B. über eine grundwertekonforme Wirtschaftspolitik), sind mehrere Lesungen sowie Schlichtungsverfahren als Rückkoppelungsverfahren vorzusehen.

Durch die „Spartendemokratie,, (Burkhard Wehner) im Sinne der systemischen Viergliederung können Bürgernähe mit Sachkompetenz weitgehend verbunden werden: schlicht durch mehrfache Stimmabgabe für jeden der großen Sachbereiche, die Systemebenen, und die sie jeweils repräsentierenden, für kompetent erachteten und bevorzugten Kandidaten. Das wäre die Chance, die in unseren bestenfalls halbdemokratischen Institutionen derzeit noch nicht bestehende Sach- und Bürgernähe zu gewinnen. Dabei ist von untergeordneter Bedeutung, ob diese verschiedenen Abstimmungen am selben Tag oder zeitlich getrennt stattfinden.

7. *Synthese von direkter und repräsentativer Demokratie*

Leider haben sich die Parteien, gestützt auf die 5%-Klausel, noch mehr aber auf das undifferenzierte, gedankenlose Politikverständnis, zu unerträglichen, am Viergliederungspostulat gemessen, „vorsintflutlich,, undifferenzierten Machtblöcken entwickelt, die jede Sachlichkeit in der Diskussion der öffentlichen Angelegenheiten vom Prinzip her unterbinden. Das Prinzip der Viergliederung ist Sachlichkeit, das der Allround-Parteien un-differenzierte Macht und damit Unsachlichkeit.

Solange es die spezifischen Wirtschaftspolitiker, Kulturpolitiker, Grundwertepolitiker noch nicht in ihren eigenen verfassungsmäßigen Rollen gibt, sind wir auf die Mitwirkung der bisherigen „politischen,, Allround-Politiker der Parteien angewiesen. Wir brauchen aber außerparteiliche Bewegungen, die sich dieses konstruktive Reformkonzept zu eigen machen. Die Bewegung für

direkte Demokratie will die scheinbar verfassungsgemäßen Privilegien der Parteien unterlaufen. Auf der anderen Seite reicht aber der bloß quantitative Gesichtspunkt, der bei Volksabstimmungen zum Zuge kommt, nicht aus. Bekannt sind die angeblichen oder wirklichen Gefahren, die von einer bloß quantitativen Abbildung des Mehrheitswillens ausgehen (Stichwort Todesstrafe). Demokratie ist möglichst quantitativ umfassende und zugleich qualifizierte Partizipation aller mündigen Bürger an der Gestaltung des Gemeinwesens. Es muss auch eine Qualifizierung der Willensbildung durch das repräsentative Prinzip und die mit ihm möglicherweise verbundene Sachkompetenz gewährleistet sein. Daher ist das berechtigte Anliegen *direkter Demokratie* mit dem repräsentativen in eine innere Synthese zu bringen: Diese Synthese kann die systemtheoretisch begründete Viergliederung mit ihrem gestuften, rückgekoppelten Kompetenzsystem leisten. Auch in dieser Hinsicht ein „goldener Mittelweg“, – wenn man solche Ausdrucksweise nicht hausbacken versteht.

8. *Zur Grundwerte-Ebene: Integration statt Integralismus oder Wertrelativismus*

Solche hierarchisch-zirkuläre Integration bedeutet nun alles andere als Integralismus traditioneller Art, alles andere als neue Priesterherrschaft und Gottesgnadentum. Staatskirchenartige Privilegien bilden das Gegenteil von demokratischer Regelung der religiös-ethischen Grundwerte. Gemeint ist auch nicht eine mehrheitliche Abstimmung über religiöse Wahrheitsfragen, sondern die Bildung eines demokratischen Konsenses über das, was an gemeinsamen Grundwerten des Gemeinwesens – bei religiös-weltanschaulichem Pluralismus – von der großen Mehrheit anerkannt werden kann. Dies ist viel mehr, als einerseits religiöse Fundamentalisten und mildere Vertreter alleinseligmachender Positionen (die über Grundwerte und ihre Auslegung mittelalterlich verfügen wollen) wie andererseits solche „postmodernen“, Pluralismusvertreter anerkennen wollen, die meinen, ein modernes Gemeinwesen brauche keine gemeinsam anerkannten Grundwerte.

Das Gegenteil ist der Fall. Die unantastbare Würde des Menschen, die zu achten und zu schützen die Verpflichtung aller staatlichen Gewalt ist (Art. 1,1 GG), stellt letztlich einen religiösen und religiös begründeten Grundwert dar.

Das Problem mit den aus ihr folgenden Grundrechten der Persönlichkeit, zum Beispiel auch dem Recht auf Arbeit, als Bestandteil der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 auch zum deutschen Grundgesetz gehörig, besteht darin, dass sie nicht wirksam durchgesetzt werden können. Bei diesem „Recht auf Arbeit“, geht es um den unbedingt zu achtenden Vorrang des Menschen vor dem nur scheinbar auch arbeitenden Kapital und seinen Maschinen. Dieses und manche andere Persönlichkeitsrechte (z.B. weltweit das Recht auf ausreichende Ernährung, das Recht auf chemisch unvergiftete Nahrung und sauberes Wasser) können nicht effektiv durchgesetzt werden, weil wir – national wie global - keine demokratisch gewählten und verantwortlichen Grundwerterversammlungen haben, die Rahmenrichtlinien an die ihr untergeordneten parlamentarischen und exekutiven Ebenen des Gemeinwesens bindend

weitergeben könnte. *Der sogenannte „Werteverfall ist nicht in einem Mangel des moralischen Bewußtseins der großen Mehrheit der Bevölkerung begründet, sondern in der mangelnden Durchsetzbarkeit von Grundwerten in demokratischen Verfahren, in undurchdachter und nicht einmal halb verwirklichter Demokratie.*

In der ganzen ökologischen Frage, nicht allein einer materiellen Überlebensfrage der Menschheit, sondern einer Frage ihres sittlichen Selbstrespektes, verbinden sich religiös fundierte Letztwerte und Grundwerte des Gemeinwesens unmittelbar mit wirtschaftlichen Fragen, ebenso wie bei dem erwähnten Recht auf Arbeit. Da es sich um Grundwerte handelt, ist keineswegs die Wirtschaftspolitik allein dafür zuständig. Diese hätte vielmehr die bindenden Vorgaben des Grundwerte-Parlaments zu realisieren. Dann käme die Diskussion auf den Tisch, *ob und mit welcher Wirtschaftsordnung solche Grundrechte realisierbar sind.*

Die zirkuläre Anordnung der sozialen Subsysteme in der obigen Figur 3 zeigt gut die unmittelbare Nachbarschaft von Grundwerten und Wirtschaft, ebenso wie auf der anderen Seite von Wirtschaft und Politik.

9. *„Freiheit des Geisteslebens,, auf der kulturellen Ebene*

Andere Grundwerte rechtlich verbindlich zu setzen, hätte zunächst „nur,, kulturelle Folgen, nicht allein in Form von Restriktionen wie das Verbot unnötiger Gewaltdarstellungen in den öffentlichen Medien oder die effektive Unterbindung von Kinderpornographie im Internet. Es handelt sich grundlegend um die Durchsetzung effektiver Freiheit der Wissenschaft - unserer großen, milliardenschweren, für ein modernes Gemeinwesen grundlegenden Wahrheitserforschungs- und Aufklärungs-Institution! - von konfessioneller, politischer und wirtschaftlicher Bevormundung in ihren nicht transparenten, unkontrollierbaren Formen. Die gleiche Steuerung durch ein Kulturparlament und seine exekutiven Organe ist für Pädagogik, Publizistik und Kunst zu fordern. Das hat mit einer Verplanung des frei-gesellschaftlichen Kulturlebens nichts zu tun, viel weniger als unter den derzeitigen Bedingungen der wirtschaftlich und machtpolitisch dominierten Kultursteuerung.

Kultur ist bislang nicht nur in den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten, sondern bis weit ins Schul- und sogar Wissenschaftssystem hinein vom Proporz der Konfessionen sowie der universal zuständigen Parteien und ihren scheinbar universal gebildeten und kompetenten (unter machtpolitischem Gesichtspunkt gewählten) Abgeordneten abhängig. Über die unsachgemäße Vermachtung von Wissenschaft und Schule und deren verheerende Folgen für die Bewusstseinsrevolution der Menschen wäre vieles zu berichten. Auch über die fortschreitende Zerstörung des Mediums einer nationalen Kultur, der Sprache.

Der moderne Staat muss ebenso wesentlich Kulturstaat wie Wirtschaftsstaat sein – um durch transparente Rahmengesetzgebung größtmögliche kulturelle Freiheit für die freigesellschaftlichen Eigeninitiativen gewähren zu können. Ohne „Freiheit des Geisteslebens,, wie sie von der anthroposophischen „Dreigliederungsbewegung,, seit über 70 Jahren gefordert wird (die

notwendige Differenzierung des „Geisteslebens,, in religiös-weltanschauliche Grundwerte und kulturelle Werte fehlt leider), ist keine befriedigende Weiterentwicklung der Demokratie möglich.

10. Der individualethische Ethik-Boom als Ablenkungs-Ideologie

Man erkennt: Es geht hier nicht um irgendwelche Mittelweg-Kompromisse, sondern um die heute anstehende eine *schöpferische Synthese von modernem, individualistischem Freiheitsverständnis und sozialer Verbindlichkeit*. Statt effektiver Durchsetzung konsensfähiger Grundwerte ergeht man sich heute in einem florierenden ideologischen Ethik-Boom:

in Individual-Ethik für alle Lebenslagen und Berufsrollen: Dem einzelnen wird appellierend angelastet, was gesamtgesellschaftlich-strukturell nicht geleistet wird. Das Natur und soziale Gerechtigkeit verheerende Finanzsystem bildet ein Hauptbeispiel für diese „ethische,, Ablenkungs-Ideologie. Der gegenwärtige Kapitalismus stellt einen Religionsersatz, ja eine Pseudo-Religion dar, gegen deren systemische Allgegenwart die ethischen Ermahnungen und Verhaltensregeln für die einzelnen nicht allein machtlos sind, sondern Ablenkungsfunktion haben.

Das wichtigste ethische Postulat an den einzelnen (ohne den sich freilich nichts bewegt) ist heute das Durchschauen der großen Zusammenhänge durch unbestechliche, denkende wie fühlende, Wahrheitsliebe. Keine Religion und Ethik ist höher als die Wahrheit, die freilich niemand ein- für allemal gepachtet hat, deren Erkenntnis jeder/jede sich freilich etwas kosten lassen muss.

11. Ein neues Paradigma sozialer Bewegungen

Das umrissene Demokratiekonzept wäre, sogar unabhängig von einem zu erwartenden weltweiten Finanzkollaps, zugleich die Chance, ein anderes, natur- und menschengerechteres Geldsystem, mit parlamentarischen Mitteln durchzusetzen. Ohne demokratische Grundlagenbesinnung hilft uns jedoch ein Börsenkrach sowenig weiter wie die vorangegangenen Weltkriege. Es gilt, nicht ökonomistisch allein auf die so wichtige Frage des Geldsystems zu pochen, sondern sich zu verbünden mit all den Gruppen, die auf verschiedenen Wegen eine durchdachte und realistische, qualitative Erneuerung unserer demokratischen Gemeinwesen anzielen: sei es von einem spirituell und ökologischen Denken her, sei es im Namen der „Freiheit des Geisteslebens,, und der „Bildungsfreiheit,, sei es im Sinne neuer Formen von direkter Demokratie. Auch der Einsatz für eine natürliche Wirtschaftsordnung muss vom Gedanken einer wesentlichen strukturellen Weiterentwicklung der Demokratie, d. h. einer freieren Gesellschaft, beseelt sein, um mit vielen Bündnispartnern zum Erfolg zu führen.

Alle diese Wege konvergieren und können, ja müssen zum Erfolg führen, während die Exklusivität eines einzigen Weges ins Abseits der Erfolglosigkeit führen muss – weil noch nicht erfasst ist, um welche große Gesamtaufgabe es sich handelt: um den Sprung aus dem Teufelskreis einer gedankenlos ökonomisch dominierten, *weil überhaupt - trotz ungeheurer, zersplitterter Verwissenschaftlichung – an integrativen Gedanken armen Gesellschaft*.

Dass dieser vielfache Pfad sich in verfassungssystematischer Hinsicht in einen vierfachen Bündeln lässt, darf dabei ohne Dogmatismus hinzugefügt werden. Es handelt sich bei der Viergliederung nicht um eine politische Sonderidee, sondern um eine geistesgeschichtlich notwendig anstehende Synthese-Aufgabe von großer, geradezu evolutionärer Tragweite.

12. Zusammenfassung: die Synthesen einer kommunikativen Gesellschaft

Die uns aufgegebenen Synthesen oder – wenn man denn so will – die „Goldenen Mitten,, die teils nur kurz angedeutet wurden, sind folgende:

- von liberalistischer Freiheit und theokratischer Wertdurchsetzung
- von individualistischer und gemeinschaftlich-dialogischer Freiheit
- von Individualethik und Sozialethik
- von idealistischer und materialistischer Orientierung
- von wertkonservativer und strukturrevolutionärer Haltung
- von nationalsprachlicher Kultur und kosmopolitischer Ethik
- von staatlicher Planung (Rahmensetzung) und freigesellschaftlichen Aktivitäten
- von direkter und repräsentativer Demokratie : „strukturierte Demokratie,,
- von Quantität und Qualität der Stimmen
- von Bürgernähe und Sachkompetenz der Gewählten
- von Expertentum und Ganzheitlichkeit
- von feinfühligem Werte-Kommunikation und diskursiver Sachlichkeit

Die letzte Synthese versucht die derzeit gängige Moderede vom „Diskurs,, zu korrigieren. Kommunikation in und über Werte geht über Diskurs weit hinaus, sofern unter Diskurs argumentative, sachbezogene Rede verstanden wird. Demokratie meint keine bloß diskursive, sondern darüber hinaus eine *kommunikative Gesellschaft*.

Ausführlichere Schriften des Verfassers zum Thema (mit weiterer Literatur):

Gastfreundschaft der Kulturen. Multikulturelle Gesellschaft in Europa und deutsche Identität, Essen 1994.

Sprung aus dem Teufelskreis. Logik des Sozialen und Natürliche Wirtschaftslehre, Wien 1997 (ISBN 3-901787-00-3).

Der vierfache Pfad. Das ganzheitliche Paradigma von Gesellschaftsreform, in: Der 3. Weg, 2/1999.

Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Die Widersprüche der Epoche sind auf die Spitze getrieben, in: Der 3. Weg 1/1999.

Die Demokratie der Zukunft. Alternativen zum ideologischen Ethik-Boom und zum Versagen der Parteiendemokratie, in: Ethik-Kodex 2000, hg. von R. S. Tomek/M. Hosang, Köln 2000, S. 45-65.

Prof. Dr. Johannes Heinrichs hat einen Lehrstuhl an der Humboldt-Universität an der Landwirtschaftlich-Gärtnerischen Fakultät

Dirk Jörke

Auf der Suche nach Gerechtigkeit

Von Robert Musil stammt der schöne Satz, dass es mehr als schwierig sei, der Gerechtigkeit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Damit hat er sehr treffend ein Problem benannt, das uns heute und in den nächsten Wochen immer wieder bewusst werden wird. Dass es nämlich nahezu unmöglich ist, sich auf eine Bedeutung von Gerechtigkeit zu verständigen. Und selbst wenn man sich, was sehr unwahrscheinlich ist, auf eine Definition hat einigen können - etwa indem man davon ausgeht, dass Gerechtigkeit darin besteht, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln -, dann steht das größte Problem noch bevor.

Denn was folgt aus dieser Begriffsbestimmung für die Praxis, wie ist eine derartige Gerechtigkeit konkret anwendbar in den alltäglichen Handlungen und den sozialen Institutionen?

Ein weiteres Problem tritt hinzu: Wenn Solidarität und Gerechtigkeit in relativ kleinen Gemeinschaften, die auf Tradition und engen sozialen Beziehungen beruhen, z.B. ein Clan oder eine Alte Dorfgemeinschaft, vielleicht noch vorkommen mögen, ist dies in modernen, pluralistischen Gesellschaften immer unwahrscheinlicher und damit auch kostspieliger geworden. **Kurz: es gibt einigen Grund für die Vermutung, dass es mit der Gerechtigkeit sowohl in der Theorie wie in der Praxis nicht zum besten gestellt ist.**

Im folgenden möchte ich versuchen, einen kurzen Überblick über die derzeitige Gerechtigkeitsdebatte zu geben. In einem ersten Schritt werde ich auf den sozioökonomischen Hintergrund der aktuellen Diskussion eingehen, bei der es sich vor allem um die Suche nach **sozialer** Gerechtigkeit handelt. Dann werde ich zweitens kurz die inzwischen klassische Unterscheidung zwischen Leistungs- und Bedarfsgerechtigkeit diskutieren und daran anschließend eine erste These formulieren. Im dritten und abschließenden Teil möchte ich drei Gerechtigkeitstheorien, die die aktuelle philosophische Diskussion bestimmen, knapp umreißen, und daran anschließend das Gerechtigkeitsdilemma moderner pluralistischer Gesellschaften aufzeigen.

1. Zum sozioökonomischen Hintergrund

Die Frage nach Gerechtigkeit ist zwar schon immer ein Thema der politischen Auseinandersetzung gewesen, doch in den 60er und 70er Jahre sowie teilweise noch in den 80ern stellte sie eher ein Randphänomen dar. Dies hat sich aber spätestens seit der Wiedervereinigung deutlich verändert. Nach der anfänglichen Euphorie kam bald der soziale und finanzpolitische Katzenjammer. Die Transferleistungen des Westens auf der einen Seite und der immense Zusammenbruch der Produktivität in den neuen Bundesländern auf der anderen Seite führten zu einer erheblichen Belastung sowohl vieler privater Haushalte als auch der öffentlichen Kassen. Diese Situation wurde durch die Wirtschaftskrise von 1993 zusätzlich verschärft. Die damalige Bundesregierung versuchte diesen negativen Trend durch eine unternehmerfreundliche Wirtschaftspolitik aufzufangen. Es kam zu Steuersenkungen und

einer umfangreichen Ausweitung der Abschreibungsmöglichkeiten. So sind zum Beispiel die Einnahmen aus der veranlagten Einkommenssteuer, die vornehmlich von kleineren Unternehmen und Selbständigen wie Architekten und Ärzten abgeführt wird, von 1990 bis 1997 von 20 Mrd. auf ca. 2 Mrd. DM jährlich zurückgegangen. Die Wirtschaft hat sich, wenn auch auf niedrigem Niveau, in der Folge von der Rezession wieder erholt. Wobei die Exportindustrie mit erheblich höheren Umsatzsteigerungen eine Ausnahme darstellte. Indes sind dadurch die sozialen Kosten der Einheit und der Wirtschaftskrise nicht aufgefangen worden. Im Gegenteil: die Zahl der Arbeitslosen ist seit 1990 kontinuierlich gestiegen. Betrug die Arbeitslosenquote 1990 noch 6,2 %, so liegt sie heute bei knapp 10 %. Und auch die Zahl der Sozialhilfeempfänger hat erheblich zugenommen. So lebt derzeit in Hamburg, nach London immerhin die zweitreichste Region Europas, inzwischen jedes fünfte Kind von Sozialhilfe. Gleichzeitig scheinen die Reichen immer reicher zu werden – genaue Zahlen liegen bezeichnender Weise nicht vor, doch es gibt Indikatoren. Man denke hier nur an den Aktienboom der letzten Jahre, und auch der Anstieg des Luxuskonsums deutet darauf hin. Und nicht zuletzt möchte ich hier an die horrenden Gehälter für Topmanager, die immer mal wieder durch die Presse geistern, erinnern.

Eine wesentliche Folge dieser Entwicklung ist, dass in den letzten Jahren die Frage nach der sozialen Gerechtigkeit wieder verstärkt die politische Agenda bestimmt hat. Und ich sage wohl nicht zuviel, wenn ich behaupte, dass das Verlangen nach sozialer Gerechtigkeit dann auch einer der ausschlaggebenden Gründe für den Sieg der SPD bei der letzten Bundestagswahl gewesen ist. Nun, wie wir wissen, sind viele der damit verknüpften Hoffnungen enttäuscht worden, und die Serie der drastischen Wahlniederlagen der Sozialdemokraten im letzten Sommer und Herbst hat dies eindrucksvoll belegt. Allerdings ist im Zusammenhang mit der **Diskussion um die Wiedereinführung der Vermögenssteuer** von den meisten Politikern der Regierungskoalition mit Vehemenz darauf verwiesen worden, dass es keine ‚Gerechtigkeitslücke‘ gäbe. Die neue Regierung habe schließlich die sozialen Härten der Kohl-Ära – hier vor allem die Kürzung der Lohnfortzahlung im Krankheitsfall sowie die sogenannte Rentenanpassung – wieder zurückgenommen, den Eingangssteuersatz gesenkt und das Kindergeld erhöht. Die ehemalige ‚Gerechtigkeitslücke‘ sei mithin geschlossen worden und Armut in Deutschland keine gravierende Erscheinung mehr. Hinzu käme, dass die Erwartungen angesichts der angespannten Haushaltslage, die dem Verteilungsspielraum nun einmal enge Grenzen setzen würde, von Anfang an überzogen gewesen seien. Und schlussendlich sei das beste Mittel zur Bekämpfung der sozialen Schieflage die Reduzierung der Arbeitslosigkeit. Und dieses Ziel erreiche man am besten, indem man ein günstiges Investitionsklima schaffe. Diese Argumentation hat zumindest die Delegierten des letzten SPD-Parteitages überzeugt: die Forderung nach einer Vermögenssteuer bzw. Vermögensabgabe ist mit großer Mehrheit abgelehnt worden.

Soweit der aktuelle Stand der politischen Auseinandersetzung. Mit der sozialen Gerechtigkeit scheint es also so einfach nicht zu sein. Man gewinnt den Eindruck, dass wir vor einem Scherbenhaufen stehen.

Was tun?

Eine Möglichkeit der Orientierung, die ich im folgenden aufgreifen möchte, ist vielleicht die Suche nach einer Begriffsbestimmung. Denn womöglich hängt das momentane Unbehagen mit einer irgendwie fehlgeleiteten Vorstellung von Gerechtigkeit zusammen?

Was aber bedeutet Gerechtigkeit?

Gibt es ein Gerechtigkeitsprinzip? Oder gibt es mehrere Gerechtigkeiten, und in welchem Verhältnis stehen diese zueinander?

Hängen Gerechtigkeitsvorstellungen vom sozialen Kontext ab? Oder gibt es nicht vielmehr eine universell gültige Norm der Gerechtigkeit?

Welchen Stellenwert hat Gerechtigkeit in einer Ordnung bzw. Hierarchie von Werten?

Und schließlich: Wie hängen die abstrakte Gerechtigkeit und soziale Gerechtigkeit zusammen?

Fragen, die uns sicherlich noch beschäftigen werden.

Ich möchte in den verbleibenden Abschnitten meines Vortrages diese Fragen selbstverständlich nicht zu beantworten versuchen. Statt dessen werde ich zum einen auf eine inzwischen klassische Unterteilung von Verteilungsprinzipien eingehen und zum anderen – wie bereits angekündigt – einen knappen Überblick über aktuelle philosophische Gerechtigkeitstheorien geben. Zunächst zu den Verteilungsprinzipien.

2. Leistungs- und Bedarfsprinzip

In der wissenschaftlichen Diskussion werden gemeinhin drei Verteilungsprinzipien unterschieden, die jeweils festzulegen beanspruchen, wie eine sozial gerechte Verteilung von Lebenslagen auszusehen hat: das Gleichheits-, das Leistungs- und das Bedarfsprinzip.

Das **Gleichheitsprinzip** erklärt eine Güterverteilung für gerecht, in der jeder unabhängig von seinem Bedarf und seiner Leistungsfähigkeit das Gleiche erhält. Es dient heutzutage allerdings nur als eine Art Kontrastfolie, vor der sich insbesondere das Leistungsprinzip hervorheben lässt. Mit anderen Worten: es findet sich kaum noch jemand, der es vertritt. Dies um so mehr, als die realsozialistischen Versuche, die zumindest den ideologischen Anspruch hatten, das Gleichheitsprinzip zu verwirklichen, kläglich gescheitert sind.

Anders verhält es sich mit dem Bedarfs- und dem Leistungsprinzip. Um diese beiden Prinzipien kreist momentan die sozialökonomische Debatte. Das **Leistungsprinzip** lässt sich etwa auf folgende Formel bringen: Wenn gleiche Leistungen, dann gleiche Einkommen. Die Instanz, die über die entsprechende Gewichtung der Leistungen entscheidet, ist der Markt. Dieses Verteilungsprinzip besticht durch seine einfache Handhabung und genießt in modernen Industrienationen eine hohe Popularität. Dies nicht zuletzt, weil es auf staatliche Eingriffe verzichtet und damit – so das entscheidende Argument – gleichermaßen ein Maximum an individueller Freiheit wie ein hohes Wachstum gewährleistet. Frei nach Adam Smith: Wenn jeder an sich denkt, dann ist an alle gedacht. Indes haben Kritiker schon sehr früh darauf hingewiesen, dass das, was sich in der Theorie gut anhören mag, nicht unbedingt für die Praxis taugt. Und dies galt (und gilt) insbesondere für die Annahme, dass der Markt die Freiheit des Individuums gewährleisten kann. Denn solange bestimmte – noch näher einzugrenzende – Grundbedürfnisse des Menschen nicht sicher gestellt sind, etwa infolge von Krankheit, Alter oder Arbeitslosigkeit, ist es mit der Freiheit nicht allzu weit her.

Und genau aus diesem Grund ist dem Leistungsprinzip das **Bedarfsprinzip** zur Seite gestellt worden. Es dient vor allem als eine Art Korrekturprinzip, das die extremen Auswirkungen des Leistungsprinzips abfedern soll. Mit dem Sozialstaat ist dieses Prinzip institutionalisiert worden. Allerdings gab es schon immer einen Streit darüber, wie umfangreich diese soziale Absicherung sein soll. Ist sie doch auch mit erheblichen Transaktionskosten, man denke hier nur an den immensen Verwaltungsaufwand, verbunden und beeinträchtigt darüber hinaus das Leistungsprinzip in doppelter Weise. Denn zum einen – so wird von liberaler Seite eingewandt – schmälern die sozialstaatlichen Abzüge die Leistungsbereitschaft gerade der produktivsten Mitglieder der Gesellschaft und führen somit zu einer künstlichen Hemmung des volkswirtschaftlichen Wachstums. Zum anderen würde durch zu hohe Sozialleistungen die Bereitschaft zur Annahme niedrig bezahlter Jobs erheblich gesenkt werden; ein Argument, das in den letzten Jahren erheblich an Popularität gewonnen hat. Mit anderen Worten: von liberaler Seite werden, je nach Umfang der Korrektur, mehr oder minder erhebliche Konflikte mit dem Leistungsprinzip gesehen.

Dies führt mich zu meiner ersten These: Kann man in den 60er und 70er Jahren noch von einer relativ breiten Akzeptanz des Bedarfsprinzips und einer daraus resultierenden relativ umfangreichen wohlfahrtsstaatlichen Tätigkeit ausgehen, so scheint in den letzten Jahren eher eine Verschiebung zugunsten des Leistungsprinzips stattgefunden zu haben. Vor diesem Hintergrund lässt sich die Tatsache, dass immer mehr bundesdeutsche Sozialämter ihre Klienten bei Androhung der Mittelstreichung in zumeist prekäre und schlecht entlohnte Arbeitsverhältnisse drängen, als eine Umsetzung sozio-kultureller Erwartungen interpretieren. Und auch die jüngst angekündigte Steuerreform, die zu einer erheblichen finanziellen Entlastung von Unternehmen und Arbeitnehmern führen soll, bei gleichzeitiger Kürzung der staatlichen Transferleistungen, ist dann nur allzu folgerichtig.

3. Die aktuelle Philosophische Gerechtigkeitsdebatte

Im letzten Teil möchte ich auf Gerechtigkeitstheorien eingehen, die derzeit in der politischen Philosophie diskutiert werden. Allerdings beschränke ich mich auf eine knappe Darstellung der jeweiligen Gerechtigkeitsprinzipien. Wohl niemand hat die politische Philosophie der letzten 25 Jahre so sehr geprägt wie der Amerikaner **John Rawls**. Seine im Jahr 1971 veröffentlichte *Theorie der Gerechtigkeit* prägt die philosophische Auseinandersetzung über Gerechtigkeit bis heute. Mittels eines anspruchsvollen Begründungsprogramm kommt er zur Formulierung von **zwei Gerechtigkeitsgrundsätzen**, die seiner Meinung nach eine **universelle Gültigkeit** besitzen. Der **erste Grundsatz** lautet: „Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle verträglich ist“ (81). Das ist eine klassisch liberale Formulierung, die auf die Gewährleistung von individuellen Grundrechten, wie das Recht auf Unversehrtheit der Person, Vertragsfreiheit, Meinungsfreiheit, Religionsfreiheit und aktives und passives Wahlrecht, abzielt. Soweit, so gut. Nun ist sich Rawls jedoch darüber im klaren, dass diese Grundrechte wenig bedeuten, solange nicht alle Mitglieder der Gesellschaft in der Lage sind, diese tatsächlich und nahezu in gleicher Weise in Anspruch zu nehmen. Und eben dies erfordert, so Rawls, zumindest eine gewisse Form der **Chancengleichheit**. Diese soll der **zweite Gerechtigkeitsgrundsatz** garantieren: „Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass vernünftiger Weise zu erwarten ist, dass sie zu

jedermanns Vorteil dienen“ (81). Damit hat Rawls sein **Differenzprinzip** eingeführt. Mit diesem versucht er gewissermaßen, das Gleichheits- und das Leistungsprinzip miteinander zu vermitteln. Sozioökonomische Ungleichheit ist für Rawls nämlich zunächst einmal ungerecht. Allerdings räumt er ein, dass eine absolute Gleichverteilung der Güter mit erheblichen Kosten verbunden ist und die Leistungsfähigkeit einer Volkswirtschaft beeinträchtigen könnte. Und dies würde – so seine Argumentation – alle Gesellschaftsmitglieder benachteiligen. Genau diesen negativen Konsequenzen einer Gleichverteilung soll das Differenzprinzip entgegenwirken. Es besagt, dass ökonomische Ungleichheiten gerecht sind, aber nur insofern sie für die am schlechtesten Gestellten am vorteilhaftesten sind. Also, wenn bei einer absoluten Gleichverteilung der Einkommen jedes Gesellschaftsmitglied 2000 Mark im Monat erhält, dann ist diese Verteilung nach Rawls weniger gerechtfertigt, als eine, bei der zwar einige 5000 Mark, die am schlechtesten Gestellten aber auch 3000 Mark bekommen. Eine Verteilung, bei der einige 10 000 Mark und andere nur 1000 Mark erhalten, ist dagegen ungerecht. Eine solche Verteilung muss dementsprechend korrigiert werden, und zwar möglichst dahingehend, dass eine Verteilung erreicht wird, die für die Schlechtgestellten am günstigsten ist. Rawls lehnt also eine reine Marktwirtschaft ab. Vielmehr liefert er eine **Rechtfertigung des sozialdemokratischen Wohlfahrtsstaates**. Umverteilung, auch in erheblichem Umfang, ist gerecht.

Eine fundamentale Kritik an dieser Gerechtigkeitstheorie hat der ebenfalls aus den USA stammende **Robert Nozick** formuliert. Für ihn sind wohlfahrtsstaatliche Umverteilungsmechanismen grundsätzlich ungerecht. **Steuern und Abgaben, die mit dem Ziel der Herstellung von mehr Verteilungsgerechtigkeit erhoben werden, seien eine Art von Zwangsarbeit und daher unmoralisch**. Nozick begründet dies durch das **Prinzip des Eigentums an der eigenen Person**. Er vertritt den Standpunkt, daß dieses Eigentumsrecht eine sozialdemokratische Umverteilungspolitik ausschließt. Was ich durch meine Arbeit erwirtschaftet habe, sei einzig und allein mein Eigentum. Staatliche Umverteilungspolitik sei dagegen Diebstahl. Eine **gerechte Verteilung** der Güter könne daher lediglich ein **freier Markt** gewährleisten. Denn wenn jeder das Recht auf die jeweils von ihm produzierten Güter hat, dann ist eine gerechte Verteilung einfach jede, die aus freien Tauschakten hervorgeht. Und jede Verteilung, die durch freie Übertragungen aus einer gerechten hervorgeht, ist ebenfalls gerecht. Eine Besteuerung dieser Tauschakte dagegen ist ungerecht, vor allem dann, wenn damit ein Ausgleich sozialer Benachteiligungen finanziert werden soll.

Legitim ist für Nozick also nur ein **liberaler Nachtwächterstaat**, der für die Aufrechterhaltung der Sicherheit und Ordnung, ohne die ein Markt nicht funktionieren kann, zu sorgen hat. Für Polizei und Justiz dürfen daher, soweit wie nötig, Steuern erhoben werden.

Es ist leicht zu sehen, daß wir hier den Versuch einer **philosophischen Rechtfertigung neoliberaler Wirtschafts- und Sozialpolitik** vor uns haben, wie sie dann in den 80er Jahren vor allem in den USA und in Großbritannien auch umgesetzt worden ist.

Nun gibt es jedoch noch eine weitere Kritik an Rawls, die jedoch nicht – wie es bei Nozick der Fall ist – die politische Zielrichtung der Theorie der Gerechtigkeit grundsätzlich hinterfragt. Vielmehr zielt die Kritik von **Michael Walzer** auf das Problem der Anwendbarkeit. Walzer kritisiert in seinem Buch *Sphären der Gerechtigkeit* die **leere Universalität** der von Rawls formulierten Gerechtigkeitsprinzipien. Walzer bestreitet, dass diese Prinzipien für alle Gesellschaften und zu allen Zeiten Gültigkeit besitzen könnten.

Gerechtigkeitsprinzipien würden sich vielmehr von Gesellschaft zu Gesellschaft, je nach den kulturellen Überzeugungen, unterscheiden. Es gäbe mithin **keine absolute Gerechtigkeit**, die unabhängig von diesen kulturellen Überzeugungen existiert. „Gerechtigkeit ist kein absoluter, sondern ein relativer Begriff, dessen je konkreter Inhalt in Relation steht zu bestimmten sozialen Zielen und Sinngehalten“ (440). Gerechtigkeitsprinzipien könnten daher auch immer nur aus der Praxis und den kulturellen Überzeugungen einer konkreten Gesellschaft abgeleitet werden. Folglich sei es auch äußerst problematisch, eine Gesellschaft anhand von angeblich universell gültigen Prinzipien einer Kritik zu unterwerfen. Eine **Kritik** an den gesellschaftlichen Verhältnissen müßte sich vielmehr auf die in der jeweiligen **Gesellschaft verankerten Gerechtigkeitsprinzipien** berufen. Nur wenn sie sich auf die Gerechtigkeitsempfindungen der Gesellschaftsmitglieder berufen kann, ist diese Kritik legitim.

Dieses Argument von Walzer führt mich abschließend zu meiner **zweiten These**. In den letzten 20 Jahren läßt sich in allen westlichen Industriegesellschaften eine Auflösung des nationalen Zusammengehörigkeitsgefühls beobachten. Es hat zwar immer unterschiedliche soziokulturelle Milieus gegeben, doch in letzter Zeit hat hier eine Pluralisierung und Internationalisierung stattgefunden. Dies hat nun zur Folge, daß sich immer mehr Menschen eher mit denjenigen, die zwar im Ausland leben, aber einen gleichen Lebensstil pflegen, verbunden fühlen als etwa mit den Einwohnern ihrer Stadt. So haben viele Jugendliche, die regelmäßig MTV gucken und zu McDonalds gehen wesentlich mehr mit ihresgleichen aus England gemeinsam als mit dem Rentnerehepaar, das über ihnen wohnt. Und auch die wirtschaftlichen und politischen Eliten orientieren sich in ihren Wertmaßstäben stärker an den entsprechenden Eliten der USA als an das, was man vielleicht vorsichtig als ‚Volkes Stimme‘ bezeichnen könnte. Dies wird m.E. an den Gehaltsvorstellungen von Topmanagern besonders offenbar.

Die Folge von all dem ist eine zunehmende Entfremdung der Gesellschaftsmitglieder untereinander mit der Konsequenz, dass es kaum noch eine gemeinsame kulturelle Grundlage gibt, aus der dann verbindliche Gerechtigkeitsprinzipien erwachsen könnten. Vor diesem Hintergrund ist es daher kaum verwunderlich, dass über das, was Gerechtigkeit denn nun eigentlich bedeutet, in der Gesellschaft wenig Einigkeit besteht.

Dirk Jörke promoviert an der Technischen Universität Darmstadt zum Thema „Demokratie als Erfahrung. John Dewey und die Politische Philosophie der Gegenwart.“

Céline Jouin

Der Sozialstaat in Frankreich: Das Ende der französischen Ausnahme?

Bevor ich mich mit der Frage des französischen Sozialstaats beschäftige, möchte ich kurz über die Krise des Sozialstaats in Europa sprechen.

Im Laufe der letzten 20 Jahre wurde der Einfluss und die Gewalt der Staaten in Europa reduziert. Seine Militär- und Währungssouveränität sowie seine Regulierungsfähigkeit der Wirtschaft und Informationsvermittlung wurde verringert und zusammengestrichen. Der öffentlichen Meinung nach, ist der Staat immer machtloser gegenüber den Unternehmen und den Weltmärkten geworden. Die Konzepte „Staat“ und „Bürger“ wurden tabuisiert und durch „Marktgesellschaft“ und „Individuum“ ersetzt. Es sind nicht nur die Liberalen und Konservativen, die einen Kreuzzug gegen den Staat anführen, sondern auch die Sozialdemokraten Europas. Sogar die europäische Linke hat die Enteignung des Staates akzeptiert.

Tony Blair und Gerhard Schröder behaupten in dem in London am 8. Juni 1999 verfassten Manifest „Europa, der dritte Weg: die neue Mitte“, dass es sich empfiehlt das Modell des Staates als Hauptstütze der sozialen Gerechtigkeit aufzugeben, da es ihrer Meinung nach eine Sozialhilfeempfängergesellschaft produziert. Also muss man, wie der Berater Blairs Anthony Giddens äußert, einen „Investor-Sozialstaat“ bauen, damit jedes Individuum seine aktive Rolle wiederfindet. Gleichzeitig muss das dramatische Modell des Klassenkampfes aufgegeben werden, da es ihnen zu archaisch scheint, und durch eine Dynamik des Ausschlusses und Einchlusses ersetzt werden. Alles in allem beschränken sich für Blair und Schröder die Probleme der Arbeit auf die Probleme des Arbeitsmarktes. Der Begriff „Recht auf Arbeit“ ist durch den Term „Beschäftigungsfähigkeit“ ausgewechselt.

Der Premierminister Jospin kann in Frankreich nicht den selben Diskurs halten, weil die französische Linke nach alter Tradition stark am Staat und am republikanischen Egalitarismus festhält. Jospin verfolgt auch die Politik „der neuen Mitte“, womit die Verteidigung des Sozialstaates lediglich zur rhetorischen Taktik wird. Es versteht sich von selbst, dass diese angebliche Wende der Sozialdemokratie weder besonders links noch als neu zu betrachten ist.

1. Die Entwicklung des französischen Sozialstaates

An dieser Stelle ein kleiner Rückblick auf die Entwicklung des französischen Sozialstaates des 20. Jahrhunderts, um die aktuellen Probleme besser verstehen zu können.

Der Sozialstaat ist in Frankreich wie in den anderen Ländern Europas ein Resultat der Sozialkämpfe des 19. Jh. und der ersten Hälfte des 20. Jh. Er wurde nach der großen Weltwirtschaftskrise 1929 errichtet und 1936 von der „Front Populaire“ konsolidiert. Die Linke gewann zum ersten Mal die Parlamentswahlen und stellte Leon Blum als Vorsitzenden. Zu dieser Zeit wurde zum ersten Mal bezahlter Urlaub gewährt und die 40 - Stundenwoche begründet: Die Bilder von fahrradfahrenden Arbeitern an der Küste Frankreichs sind in die Geschichte eingegangen.

Zwischen 1945 und 1975, während der Jahre des Aufschwungs, gelang es dem Sozialstaat bei der Wiederverteilung des Reichtums die Ungleichheiten zwischen dem Kapital und der Arbeit zu beschränken. Am Ende der 60er Jahre fing der Mehrwert des Kapitals an zu sinken und löste damit den Kampf gegen den Sozialstaat aus. Er wurde beschuldigt, das Verantwortungsgefühl der Individuen zu zerstören und die öffentlichen Schulden zu vermehren.

In Frankreich ist der Unterschied zwischen der Rhetorik zur Verteidigung des Sozialstaates und der tatsächlichen Politik offenkundig zu Tage getreten.

Hier einige Beispiele:

Ab 1983, d.h. nach dem Abgang des Premierministers Pierre Maurois und zwei Jahre nach den Präsidentschaftswahlen Mitterrands verfolgten die Sozialisten eine rechte Wirtschaftspolitik, die vor allem die Verminderung der Inflationsrate und der Haushaltsausgaben als Ziel hatte. Die Arbeitslosigkeit ist niemals derart gestiegen wie zu dieser Zeit. Ein weiteres Beispiel:

1995 wurde Jacques Chirac dank seines Mottos „die soziale Lücke zu reduzieren“ zum Präsidenten der Republik gewählt. Das Thema der sozialen Gerechtigkeit zu integrieren war eine reine Wahltaktik, es blieb bei einem frommen Wunsch. Man könnte die Situation folgendermaßen zusammenfassen: In Frankreich muss man den Sozialstaat verteidigen, um gewählt zu werden, ihn aber schwächen, um die Macht zu bewahren.

2. Die Politik der Regierung Jospins

Weiterhin möchte ich die aktuelle Politik der Regierung Jospins in Bezug auf den Sozialstaat ausführlicher analysieren.

Die Regierung Jospins hat im Vergleich zu seiner ohnehin bescheidenen Wahlzusage auf viele der angekündigten Ziele verzichtet. Der Plan Juppés zur Reform des Sozialsystems der sogenannten „*securité sociale*“ wurde im Dezember 1995 durch einen Generalstreik blockiert. Zu dieser Zeit hat die sozialistische Partei dieses Projekt einstimmig kritisiert, wendet es aber heutzutage trotzdem an. Dabei beschleunigt sich die Privatisierung des Sozialen Netzes nach dem amerikanischen Modell der Pensionskassen. Dominique Strauss-Kahn, Ex Finanz- und Wirtschaftsminister der Sozialisten, der infolge seiner Verwicklung in die MNEF-Affäre zurücktreten musste, hat die Idee einer „*grand soir fiscal*“, d.h. einer Wiederverteilung des Reichtums durch Versteuerung, kategorisch begraben. Strauss-Kahn hat beispielsweise die steuerlichen Privilegien der Aktienvorkaufsrechte enorm vergrößert, die nun neben den Zinserträgen von 20% noch von der Sozialsteuer (CSG *Contribution sociale Generalisée*) befreit wurden. Als Gründer des „Kreis der Industrie“ vertritt er die Lobby der Arbeitgeber stärker als die der Arbeitnehmer. Er hat freimütig behauptet: „Die Epoche der Identifikation der Linken mit der fortdauernden Ausdehnung der öffentlichen Sphäre ist abgelaufen“. Sein Nachfolger Herr Sautter verfolgte dieselbe Politik und hat gestern seinen Rücktritt angekündigt weil sich seine Politik zu stark gegen die Gewerkschaften richtete.

Außerdem beschleunigen sich die Privatisierungen besonders seit 1997, damit der Stabilitätspakt von Amsterdam und die Erfüllung der Währungskriterien eingehalten werden konnten. Es wurden die Unternehmen CNP (*Caisse Nationale de Prévoyance*), Thomson und die *Société Générale des Eaux* (Wasserwerke) an der Börse verkauft. Besonders problematisch scheint die Situation bei der Privatisierung der Wasserversorgung, einem ohnehin zur Neige gehenden Rohstoff.

Kommen wir nun auf die Einwanderungsgesetze zu sprechen. Die „Pasqua“-Gesetze (Innenminister der RPR) wurden durch die rechten Parteien ausgearbeitet und maßgeblich von der extremrechten Partei „Front National“ von Jean-Marie Le Pen beeinflusst. Sie versuchten eine „Nulleinwanderung“ zu erreichen. Obwohl die aktuellen Immigrationsgesetze theoretisch lin-

ke Maßnahmen sind, stellen sie eine Kontinuität der „Pasqua“-Gesetze dar, und Frankreich weist Ausländer nach wie vor an der Grenze zurück.

Trotz dieser eher pessimistischen Bilanz gibt es zwei Maßnahmen, die in die Richtung der sozialen Gerechtigkeit zu wirken scheinen.

Zuerst: Die Bereitstellung von vielen Arbeitsplätzen im Rahmen von Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen für Jugendliche (Les emplois-jeune) in Krankenhäusern, Gymnasien und öffentlichen Verkehrsmitteln etc. Jedoch kann diese Maßnahme nur als eine Notlösung betrachtet werden, da die neuen Arbeitsplätze nicht hin zu einer wirklichen Arbeit führen. Sie sind eine Maske, um die Labilität ihrer sozialen Situation zu verstecken und die Arbeitslosenstatistiken zu verschönern.

Die zweite der scheinbaren Sozialmaßnahmen ist das Gesetz der 35 Stunden Woche. Der Sozialstaat hatte in seiner Geschichte immer wieder eine Reduktion der Arbeitszeit angestrebt, um damit die Arbeitslosigkeit zu bekämpfen. In diesem Fall wurden den Arbeitgebern Zugeständnisse eingeräumt, die das Potential zur Schaffung neuer Arbeitsplätze zerstört. Die 35 - Stunden Woche bedeutet nach diesem Gesetz eigentlich nur, dass im Jahresdurchschnitt 35 Stunden pro Woche gearbeitet werden, es ist also eine Überarbeitung zu einem bestimmten Teil des Jahres und dadurch eine inoffizielle Arbeitslosigkeit zu einem anderen Jahresteil möglich. Deshalb kämpften die Gewerkschaften gegen eine solche Formulierung des Gesetzes, die ihnen zufolge die Flexibilität und Labilität der Arbeit vergrößert.

3. L'exception française

Um nun zusammenzufassen, will ich mich mit dem Ausdruck der „L'exception française - Die französische Ausnahme“ beschäftigen. Dieser Terminus kennzeichnet die staatliche Lenkung der Wirtschaft, welche in Frankreich stärker ausgeprägt ist als in anderen Ländern, sowie die extreme Zentralisierung. Mir scheint, dass es sich nicht mehr wirklich um eine französische Ausnahme handelt.

Die liberale Sozialpolitik der letzten 20 Jahre hat die Werkzeuge zum Einschreiten des Staates in die Wirtschaft zerbrochen.

Die Währungsführung ist an die von politischen Gewalten unabhängige Europäische Zentralbank delegiert. Das Soziale Netz ist geschwächt. Durch die Privatisierung wurden die Möglichkeiten einer aktiven Wirtschaftspolitik vergeblich. Steuergeschenke an die Arbeitgeber erlaubten ihnen eine schnelle Bereicherung. Die französische Linke verwirft, nicht weniger als

„the third way“ oder die „neue Mitte“ von Blair und Schröder, die alte keynesianische Linke. Diese förderte die Wiederankurbelung der Wirtschaft durch die Nachfrage, die Beschränkung des Einflusses der Märkte, einen starken Egalitarismus und die Vollbeschäftigung.

Die neue Linke ist in Frankreich auch Neo-keynesianisch. Ihre Politik ist in der Tat eine Politik des rechten Zentrums. Herr Jospin behauptete vor kurzem: „Ich sage ja zur Marktwirtschaft aber Nein zur totalen Vermarktung der Gesellschaft“.

Als ob diese beiden Konzepte nicht verbunden wären !

Es ist dringend, ein politisches Europa zu bauen und sich nicht mit einer ausschließlich wirtschaftlichen Institution zufrieden zu geben, um die Unterordnung der Politik gegenüber der Wirtschaft zu stoppen.

Seien wir aber nicht zu pessimistisch. Die Kabinettsumbildung von gestern (28.3.2000) beweist, dass im französischen Staat noch eine Dialogfähigkeit existiert:

Der Erziehungsminister Allègre wurde wegen der starken Proteste von Seiten der Lehrer und Schüler entlassen sowie der Finanz- und Wirtschaftsminister musste aufgrund seiner Differenzen mit den Gewerkschaften seine Stelle räumen.

Céline Jouin promoviert an der Humboldt-Universität Berlin zum Thema „Proudhon und Marx: Analyse des „Elend der Philosophie“.

Gleichzeitig verteidigt sie in diesem Jahr an der Universität Paris-X-Nanterre das Diplôme d'Etudes Approfondies.

Andreas Korpas

Das Gefühl der Gemeinschaft als Vorbedingung sozialer Gerechtigkeit

Zum Thema meines kurzen Vortrages im Rahmen der Ferienakademie der Rosa-Luxemburg-Stiftung habe ich den Titel: "Das Gefühl der Gemeinschaft als Vorbedingung sozialer Gerechtigkeit" gewählt, ohne zu wissen, dass mein Vorredner über die Thematik der sozialen Gerechtigkeit in der evangelischen Akademie sprechen würde.

Erfreulicherweise ergibt sich dadurch für mich eine günstige Gelegenheit zur thematischen Überleitung, da ich soziale Gerechtigkeit primär als individuelles, psychologisches und vor allem pädagogisches Problem betrachte und erst in zweiter Instanz als gesellschaftliche Aufgabe. Das starre hierarchische Muster von Gesellschaft und Individuum führt meines Erachtens dazu, dass Menschen in hochentwickelten Industrienationen die Verantwortung gegenüber weniger Privilegierten und sozial Benachteiligten sehr leicht abgeben können, ohne sich mit moralischen Bedenken belasten zu müssen.

Die vorgeblich noch stark in der Gesellschaft verankerte christliche Ethik lehrt jedoch genau das Gegenteil - der Mensch soll um seiner selbst willen geachtet werden. Die Verantwortung für den Anderen liegt dann bei jedem Einzelnen. Der praktizierende Christ sieht sich von vornherein in einer Gemeinschaft von Christen, der Ausschluss des Anderen aufgrund sozialer Benachteiligung verbietet sich durch die christliche Ethik. Die Gemeinschaft der Christenheit, die Gemeinschaft aller Menschen im Glauben an die Schöpfung durch Gott, schreibt als soziale Verpflichtung die Verantwortung für den Menschen neben mir ein.

Dieser positive christliche Wert gilt in einer solcherart monetär orientierten Gesellschaft wie der gegenwärtigen, in der man bereits von *human resources* spricht, nichts mehr. Menschen werden nach ihrem Marktwert, ihrer wirtschaftlichen Verwertbarkeit taxiert. Dieser entspricht dem Grad der Ausbildung und der gewonnenen beruflichen Erfahrung.

Mangelnde Ausbildung oder andersgeartete Benachteiligungen führen zum Ausschluss aus der Gemeinschaft und ins soziale Abseits. Der Mensch in der Gemeinschaft definiert sich heute zudem selbst über seine marktwirtschaftliche Verwertbarkeit. Langzeitarbeitslose sprechen häufig von der deprimierenden Erfahrung 'irgendwie nicht mehr dazugehören'.

Ökonomisch unausweichlich scheinende Forderungen, wie die nach Flexibilität des Arbeitsortes und der Arbeitszeit, zerstören wiederum massiv soziale Bindungen. Menschen werden durch den Existenzdruck aus sozialen Milieus herausgerissen, in denen sie sich wohl und geborgen fühlten, Freundschaften und Partnerschaften zerbrechen. Auch der arbeitende Mensch vereinsamt zunehmend und verliert den Halt durch die Gemeinschaft. Der lockere Umgang, den heute viele Vorgesetzte mit ihren Angestellten pflegen, ist lediglich ein Zeichen dafür, dass der Existenzdruck so groß geworden ist, dass Vorgesetzte ihre Autorität nicht einmal mehr ausüben brauchen. Soziale Bindungen können unter den Verhältnissen des alltäglichen Konkurrenzkampfes und der ständigen Angst um den Verlust des Arbeitsplatzes kaum entstehen.

Die gegenwärtige Lage in den entwickelten Industrienationen ist gekennzeichnet vom Kampf jeder gegen jeden auf der Grundlage einer Ideologie, die mit den Begriffen Freiheit und Individualität in der Mitte (Deutschland) bzw. zu Anfang des 18. Jahrhunderts (Frankreich) unter dem Namen der Aufklärung ihren Siegeszug begonnen hat. Auf der Grundlage protestantisch-calvinistischer bzw. puritanischer Religionszugehörigkeit wurde die Arbeit und

der Gelderwerb zur Grundlage einer neuen Ethik, die einzig und allein auf die Mehrung von Reichtum ausgerichtet war. Damit in Einklang stand die Herauslösung aus den althergebrachten Zunft-, Dorf- und Familiengemeinschaften. Die um 1800 einsetzende Industrialisierung West- und Mitteleuropas und die wachsende Urbanisierung breiter Bevölkerungsgruppen verstärkte diese Entwicklung noch.

Althergebrachte Bindungen gingen verloren, neue entstanden nicht im selben Maße. Die Arbeiterschaft fand erst nach und nach unter dem Einsatz der sich formierenden Gewerkschaften zum Verständnis einer Gruppen- bzw. Klassenzugehörigkeit. Dieses Selbstverständnis und der wachsende Einfluss der Gewerkschaften bescherte breiten Kreisen der Arbeiterschaft in den ersten drei Nachkriegsjahrzehnten dieses Jahrhunderts v. a. in Westeuropa und Nordamerika einen Wohlstand, der in der bisherigen Geschichte seinesgleichen suchte. Dennoch wurde das Problem der Armut nicht gelöst. Einen gemeinsamen Konsens von der Notwendigkeit der Solidarität auch außerhalb des Arbeitskampfes hat es in diesen Jahrzehnten nicht gegeben. Mit dem Beginn der massenweisen Entlassungen und der Vernichtung ganzer Industrie- bzw. Wirtschaftszweige seit dem Ende der 80er Jahre zeigte sich deutlich, dass die eigene existentielle Absicherung dem Gedanken an den Kollegen, der die Arbeit verlor, voranging. Solidarität konnte wiederum nur bedingt in Arbeitskämpfen entstehen. Wer jedoch draußen war, der blieb es in der Regel auch.

Auch heute kämpfen Gewerkschafter nur für Mitglieder und Mitglieder sind normalerweise jene, die eine Arbeit haben. Menschen ohne Arbeit werden von nahezu allen Interessengemeinschaften ausgeschlossen. Zudem schwindet der Einfluss der Gewerkschaften dramatisch, da die Entwicklung seit den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts wegführt von personalintensiven Industriezweigen hin zu Klein- und Kleinstunternehmen mit wenig Personal, so dass die Bildung eines Betriebsrates häufig kaum mehr möglich ist.

Solidarisches Verhalten von Arbeitnehmern untereinander ist somit immer schwieriger zu steuern. Der Kampf um die eigene Existenzsicherung führt nicht selten zu einem gnadenlosen Konkurrenzdenken gleichgestellter und gleichausgebildeter Arbeitnehmer. Dieser soziale und ökonomische Druck macht die meisten Menschen blind für wachsenden Sozialabbau und den Versuch der Minimierung gleicher Bildungschancen. Deshalb ist es heute um so wichtiger, das Gefühl von Gemeinschaft zu stärken.

Ich mache zuerst den Versuch einer Bestimmung dessen, was Gemeinschaft bedeutet, trenne den Begriff von Staat und Gemeinwohl und versuche dann mit einigen Gedanken Vorschläge für eine Diskussion über die Etablierung eines Gefühls der Gemeinschaft als Vorbedingung sozialer Gerechtigkeit zu geben.

1. Versuch einer Bestimmung von Gemeinschaft:

Gemeinschaft bedeutet das Miteinanderleben einer Gruppe, in der eine wesentliche Übereinstimmung in Bezug auf Normen, Werte oder Ziele besteht, die ein gemeinsames Handeln ermöglichen sollen, das wiederum dem Nutzen der Gemeinschaft dient.

Der **Gemeinschaftsbegriff** kann in mehrfacher Hinsicht gefasst werden:

1. kommunikativ - als eine durch Sprechen und Handeln verursachte Gemeinschaft
2. sozialphilosophisch - als eine Gemeinschaft, die gebildet wird durch einen gemeinsamen Kontext zweckfreien Zusammenlebens

3. juristisch - als ein gemeinsames Verhältnis zu Sachen
4. politisch - als eine Gemeinschaft, die durch gemeinsame ideologische Interessen geprägt wird
5. gefühlsmäßig - als freundschaftliche oder partnerschaftliche Beziehung zu einem anderen Menschen

Eine wichtige Unterscheidung erfährt der Gemeinschaftsbegriff durch die Trennung vom Begriff des Gemeinwesens und des Staates. Nach Ferdinand Tönnies ("Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlungen des Communismus und des Socialismus als empirische Kulturformen." Leipzig 1878; später mit dem Untertitel "Grundbegriffe der reinen Soziologie") ist die *Gemeinschaft* ein naturhaft gewachsener, wertbetonter Verband, der dem rationalen Zweckverbund der *Gesellschaft* gegenübergestellt wird. Die Gemeinschaft ist geprägt von einer gemeinsamen Sprache, Sitte und Tradition. Sie ist Ausdruck der natürlichen Verbundenheit der Menschen untereinander. Im Gegensatz dazu wird die Gesellschaft als künstliches Gebilde betrachtet, die den Raum der Öffentlichkeit markiert.

Die Gemeinschaft wäre auch zu trennen vom Begriff des *Gemeinwesens* ('res publica'), der sich vielmehr als Leben innerhalb eines durchorganisierten Gesellschaftsverbandes ansehen lässt. Die Trennung in den vertraglich organisierten Staat und die bürgerliche Lebensform des Gemeinwesens wird schon vom Frühaufklärer Christian Wolff vollzogen. Bei Kant ist das Gemeinwesen der Zustand der bürgerlichen Gesellschaft, der der Republik als Bezeichnung für den verfassungsmäßigen Staat zugeordnet wird. Heute bezeichnet der Begriff des Gemeinwesens die Totalität der Bereiche Staat, Gesellschaft und Wirtschaft, deren Zusammenwirken bestimmt, was das Politische sein soll.

2. Staat

Staat und *Gemeinschaft* unterscheiden sich grundlegend. Der Staat ist die Einheit aus Staatsvolk, als der Gesamtheit der zum Staatsvolk in einem besonderen Rechtsverhältnis stehenden Personen, der Staatsgewalt, d. h. einer einheitlichen Entscheidungs-, Verfügungs- und Befehlsgewalt und dem Staatsterritorium. Neuerdings greift man zurück auf die Staatstheorie einer organischen Einheit. Dabei wird der Staat als durch die praktische Vernunft hervorgebrachte zweckrationale Organisation verstanden, der seine Einheit durch seine Institutionen herstellt und sichert. Der Staat ist nicht Gemeinschaft, sondern eher die abstrakte Form eines Bindegliedes zwischen Gemeinschaft und Regenten. Immer wieder Erwähnung findet die Rousseausche Vertragstheorie des *contrat social*. Einzig in der Demokratie allerdings wird der Regent von der Masse des Volkes bestimmt.

3. Gemeinwohl

Abgeleitet aus den Begriffen der Gemeinschaft und des Gemeinwesens ist die Idee vom *Gemeinwohl* (lat. *Bonum commune*, engl. *Common wealth*) als gesellschaftlicher Zustand, in dem das allgemeine Wohl einer menschlichen Gemeinschaft als soziales Grundprinzip und sittliches Kriterium gilt. Ziel des am Gemeinwohl orientierten staatlichen Handelns ist es, das rechtliche und politische Gleichgewicht zwischen Individual- und Kollektivinteressen durch eine gerechte Verteilung von erstrebenswerten Gütern und zu tragenden Lasten herzustellen.

In Zusammenhang mit der Vorstellung von Gemeinschaft und Gemeinwohl entstand in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bei Adam Smith die Vorstellung der *economic welfare*, einer Ausrichtung des Staates auf das Wohlergehen aller Mitglieder des Staates. Smith knüpft

an sein nationalökonomisches Hauptwerk "An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations" ("Eine Untersuchung über Natur und Ursachen des Volkswohlstandes", London 1776), das die Analyse der Ursachen des Nationalreichtums beinhaltet, die Forderung an den klugen Staatsmann Wirtschafts- und Finanzpolitik im Interesse des Gemeinwohls zu betreiben. Das Werk wird heute häufig als theoretisches Fundament des Liberalismus betrachtet. Es wird die These vertreten, dass der freie Markt relativ geringe Profite, hohe Löhne und niedrige Preise hervorruft und damit im Interesse der Allgemeinheit liege.

Diese auch ansatzweise von Hutcheson, Hume und Turgot entwickelte Vorstellung steht in engem Zusammenhang mit der industriellen Entwicklung seit der Mitte des 18. Jahrhunderts in England, dem massenweisen Manufakturbetrieb und der Urbanisierung und Proletarisierung breiter Bevölkerungsschichten.

Die im Umkreis der Aufklärung stark diskutierte Bedeutung und Herkunft des Moralbegriffes kann als ein Ausgangspunkt nationalökonomischer Überlegungen angesehen werden.

Die Hauptfrage damals war 'ob die Moral aus der Vernunft oder aus dem Gefühl herzuleiten sei'. Für die deutsche Schulphilosophie typisch war die Behauptung einer vernunftmäßigen Moralvorstellung, während in Großbritannien eher die gefühlsmäßige Vorstellung überwog, so bei Hutcheson und Shaftesbury. In der deutschen Frühromantik wird dann ausgehend vom holländischen Philosophen Frans Hemsterhuis die Moralisierung des Weltalls zur Vorbedingung einer neuen glücklichen Zeit.

Die Frage nach Moral und Verantwortung ist gerade heute wieder besonders aktuell. Was das Problem der gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskussion in der Gesellschaft angeht, zeigt sich, dass die rational wohl wenig angezweifelte Notwendigkeit sozialer Gerechtigkeit solange nicht durchgesetzt werden kann, bis auch eine gefühlsmäßige Bereitschaft bei der breiten Bevölkerungsmehrheit vorhanden ist.

Diese Fragen reichen wiederum zurück ins 18. Jahrhundert:

Bei Hutcheson und Bentham findet sich die Formel, das oberste Ziel des sittlichen Handelns sei in der Förderung des größten Glücks der größten Zahl ('the greatest happiness of the greatest number') zu sehen. Mill vertritt die These, dass nur diejenigen glücklich sein können die ihren Geist auf etwas anderes richten als auf das eigene Glück. Ein edles Verhalten ('nobleness of conduct'), zeichne sich dadurch aus, andere Menschen glücklicher zu machen, wovon schließlich die Welt im Ganzen einen Gewinn hat. Diese Gedanken werden unter dem Begriff *Sozialeudämonismus* zusammengefasst.

Auch die sogenannte *moral-sense*-Theorie sehe ich als Modell einer gegenwärtigen Diskussion sozialer Gerechtigkeit: Der moralische Sinn veranlaßt den Menschen zur Billigung altruistischer Motive und zur Missbilligung menschenfeindlicher Neigungen. Er führt zu einer Form des Altruismus i. S. einer wohlwollenden Einstellung des Menschen, die sich auf das größtmögliche Glück bzw. die größtmögliche Vervollkommnung eines sozialen Ganzen richtet.

4. Das Gefühl der Gemeinschaft als Vorbedingung sozialer Gerechtigkeit

Ein solches Denken, dass die Ziele der Gemeinschaft höher als die individuelle Selbstverwirklichung bewertet bzw. erkennt, dass das Individuum sich nur durch den Dienst an der Gemeinschaft verwirklichen kann, gilt es heute wiederzubeleben bzw. in die Diskussion einzuführen. Es könnte als Gegengewicht gegen die deprivativen Erscheinungen des sich globalisierenden Kapitalismus instrumentalisiert werden. Das Bewusstsein vom Primat

der Gemeinschaft soll dem täglichen Existenzkampf die Härten nehmen und soziale Wärme an die Stelle von Sozialneid stellen. Ich sehe hier vor allem die Medien in der Verantwortung, deren oft einseitige Berichterstattung über den Missbrauch sozialer Leistungen häufig dazu führen kann, dass ganze Gruppen von Menschen kriminalisiert werden. Solidarität ist unter diesen Bedingungen kaum möglich.. Deshalb ist um so wichtiger, das Gefühl von Gemeinschaft zu stärken.

5. *Wie kann das erreicht werden?*

5.1. *Beispiele verstehen und nutzen lernen!*

Umsetzung: Unter Beispielen verstehe ich die Analyse großer Massenbewegungen vergangener Jahrzehnte oder Jahrhunderte. Die Frage muss lauten: Wie wurde die Verbindung großer Menschenmassen unter einer gemeinsamen Idee (z. B. "Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit"), einem gemeinsamen Ideal (z. B. der Beendigung der Alleinherrschaft der SED in der DDR) oder auch unter einem gemeinsamen Feindbild zu Zeiten des Krieges bewerkstelligt? Zu welchen Zeiten war das Gefühl der Gemeinschaft besonders stark? Zu welchen Ergebnissen hat es geführt? Wie können heute Menschen dazu bewegt werden, die Gemeinschaft wieder als Ideal anzuerkennen?

5.2. *Wie kann eine neuerwachte Solidarität zu stärkerer Demokratie und letztlich zu einem demokratischen Sozialismus führen?*

Möglicher Weg: Solidarisches Verhalten untereinander stärkt das Vertrauen in die Gemeinschaft. Das Vertrauen in die Gemeinschaft stärkt wiederum das Vertrauen in die Demokratie. Mehr Vertrauen in die Demokratie wird aber letztendlich dazu führen, dass die Stimmbeteiligung bei wichtigen Wahlen wieder steigt.

Solidarisches Denken auf breiter Basis bereitet auch den Boden für mehr Basisdemokratie. Wichtige Gesetze können schneller verabschiedet, die Meinung der Mehrheit zügig in Politik umgewandelt werden. Durch sinnvolle Überzeugungsarbeit, weit weg von dem Versuch einer Manipulation, muss breitflächig der gesamtökonomische Nutzen solidarischen Verhaltens plausibel gemacht werden. Ich verstehe darunter:

- a) Eine neue Steuermoral! Die Regierung Kohl hat über lange Jahre ihrer Amtszeit das Lügen und Betrügen gegenüber dem Staat und damit gegenüber der Gemeinschaft per Gesetz institutionalisiert. Durch Abschreibemodelle und Steuerschlupflöcher entstand die verbreitete Meinung, dass es regelrecht einer Dummheit gleichkäme, dem Staat die gesetzmäßig vorgeschriebenen Steuern abzuführen. Besonders den Besserverdienenden muss die Möglichkeit genommen werden, ihre Steuern dem Finanzamt vorzuenthalten. Dazu bedarf es eines wirklichen solidarischen Konsens. Es muss das Gefühl von Stolz auf die geleistete Arbeit und den auch für andere erwirtschafteten Beitrag zum Nationaleinkommen geweckt werden (Gefühl einer *Wirtschaftsgemeinschaft*).
- b) Sozialleistungen dürfen nicht mehr als selbstverständlich hingenommen werden. Der Wert der darin enthaltenen Arbeit muss den Empfängern sichtbar sein. Das kann durch einfache Zahlen auch Menschen ohne höhere Schulbildung verständlich gemacht werden (*Solidargemeinschaft*).
- c) Eine neue und wirklich soziale Steuergesetzgebung: Bestehende Steuergesetze müssen einfacher formuliert werden. Neue Steuergesetze müssen so beschaffen sein, dass das Prinzip der Verhältnismäßigkeit gewahrt bleibt. Bezieher von Niedriglöhnen müssen steuerlich viel stärker entlastet, Besserverdienende im gleichen Verhältnis belastet

werden. Die Summe der zu entrichteten Steuern muss sich daran orientieren, in welchem Maß sich der Steuerzahler bereits von einem festzulegenden Durchschnittseinkommen entfernt hat. Derjenige, dessen Verdienst dieses Einkommen weit übersteigt hat mehr Ressourcen als ein anderer, dessen Verdienst sich im Rahmen dieses Einkommens bewegt.

- d) Wahrung gleicher Chancen in der Ausbildung. Gleiche Ausbildungschancen, unabhängig von den finanziellen Mitteln der Eltern, gehören notwendig zur Etablierung eines Gefühls der Gemeinschaft. Studiengebühren für Universitäten kommen deshalb nicht in Frage.
- e) Massive Werbung für solidarisches Verhalten im Alltag. Was ich oben unter dem Begriff Sozialeudämonismus und moral sense beschrieben habe, kann als Muster für die gegenwärtige Theoriebildung verstanden werden. Dabei geht es nicht darum, Modelle wiederzubeleben, die ihre Untauglichkeit scheinbar bewiesen haben, sondern in ihnen eine Anregung für die gegenwärtige Diskussion um soziale Gerechtigkeit zu finden. Begriffe wie *Moral*, *Sittlichkeit* und *Nächstenliebe* haben durchaus Platz in einer Diskussion, in der es darum gehen muss, die Würde des Menschen von seiner wirtschaftlichen Verwertbarkeit zu entkoppeln.

Ein demokratischer Sozialismus kann sich nur dann etablieren, wenn das Bewusstsein, zu einer Gemeinschaft zu gehören, ein allgemein akzeptiertes Gut geworden ist. Solidarität ist erst dann möglich, wenn es keine Ausschlusskriterien mehr gibt, die wichtiger scheinen als Unterstützung für Menschen, die, in welcher Beziehung auch immer, benachteiligt sind. Ich betrachte deshalb das Gefühl der Gemeinschaft als die wichtigste Bedingung einer gesamtgesellschaftlichen Etablierung wirklicher sozialer Gerechtigkeit.

Andreas Korpas promoviert an der Freien Universität Berlin zum Thema „Enzyklopädie und Utopie: Die Totalität des Wissens als Bedingung historischer Gestaltungsprozesse im Allgemeinen Brouillon des Friedrich von Hardenberg“

Stephanie Maxim und Abdurrahman Gülbeyaz

GERECHTIGKEIT UND BEGRIFFLICHKEIT. EIN GEGENSATZ?

Stephanie Maxim

1. Fragestellung

Unser Beitrag beschäftigt sich mit dem Zwiespalt, den das diesjährige Schwerpunktthema der Rosa - Luxemburg - Stiftung in mir hervorrief, als ich zum ersten Mal von ihm hörte.

Einerseits rief es in mir das Misstrauen hervor, ob der Begriff der Gerechtigkeit aufgrund des verallgemeinernden Prinzips, das er impliziert, eine Gewalt in sich birgt, die gerade das, was „so etwas wie Gerechtigkeit sein könnte“, unterdrückt. Dieses Misstrauen stammt aus einer Reihe von Texten, die auf einen Abbau der scheinbaren Gewissheit zielen, die mit Kategorien wie die des Geschlechts, der Ethnizität, der Kulturen usw. verbunden sind und die die totalisierenden und diskriminierenden Wirkungen solcher Verallgemeinerungen, aufzeigen.

Nun birgt offensichtlich die Forderung nach Gerechtigkeit die Gefahr in sich, einen allgemeinen Begriff von Gerechtigkeit entwickeln zu wollen, nach dessen Maßstab entschieden werden kann, was in diesem oder jenen Einzelfall, dieser oder jener Situation gerecht oder ungerecht ist. Offensichtlich erzwingt ein solcher Maßstab eine Entscheidung über einen Einzelfall auf der Grundlage einer allgemeinen Regel, die niemals (definitionsgemäß) alle Besonderheiten dieses Falles berücksichtigen kann. Dass ich versucht bin, in diesem Fall zu sagen, dass ein solcher Maßstab niemals allen Besonderheiten dieses Falles „gerecht“ werden kann, zeigt aber auch, dass „der Antrieb/die Motivation“ aus der diese Bedenken gegen verallgemeinernde Begriffe und Kategorien stammen vielleicht selbst von einer Forderung nach Gerechtigkeit durchdrungen sind. Auch wenn die eingangs erwähnten Texte sich in der Regel nicht explizit auf einen Anspruch auf Gerechtigkeit berufen, so scheint dies doch ihr initiiender Grund zu sein.

(Und darin besteht das Andererseits des Zwiespalts)

All dies wirft jedoch die Frage auf, welchem Verständnis von Gerechtigkeit wir folgen können, wenn nicht einem berechnenden, und in welchem Modus wir über Gerechtigkeit wir sprechen können, wenn nicht in einem begrifflichen. Die Frage, auf die sich alles zuspitzt ist die, ob -vorausgesetzt, dass es eine Gerechtigkeit als solche gibt- diese in Gestalt eines allgemeinen Rechts auftreten kann. (Denn wenn Gerechtigkeit in der Gestalt eines allgemeinen Prinzips auftritt ist sie auf eine Kraft/Gewalt angewiesen, die ihr zur Anerkennung verhilft)

Der dekonstruktivistische Text „Gesetzeskraft“ von J. Derrida bringt eine interessante Perspektive in diese Fragen hinein. Es handelt sich hierbei um einen Text, der sich umfassend mit dem Verhältnis zwischen Dekonstruktion und Gerechtigkeit befasst. Er ist für uns interessant, weil er mehr oder weniger direkt um die Frage kreist, ob und in welcher Weise eine radikale Kritik (bezogen auf den Text müsste man eigentlich sagen Dekonstruktion) der Legitimität eines Gerechtigkeitsanspruchs eines allgemeinen Rechts, selbst einer „Idee von Gerechtigkeit“ entstammt, die sich nicht einer berechnenden Logik zuordnen lässt, die sich aber auch nicht - und das ist immens wichtig - der Auseinandersetzung mit dem Recht und seinen Ansprüchen, entziehen kann.

Derrida insistiert also (vielleicht überraschenderweise) darauf, dass wir uns der Aufgabe nach Gerechtigkeit zu fragen, trotz oder gerade wegen aller Bedenken, die man zu Recht gegen den Begriff der Gerechtigkeit vorbringen kann, nicht entledigen können.

Der Text „Gesetzeskraft“ folgt hierbei zwei Vorgehensweisen, die man häufig in Texten findet, die als dekonstruktivistisch gelten und die sich in der Regel ergänzen:

Der eine Stil ist von begründender und dem Anschein nach ungeschichtlicher Art: vorgetragen werden logisch - formale Paradoxien, die meist darin münden zentrale Axiome auf die wissenschaftliche und philosophische Theorien gründen, ihren Grund zu entziehen und ihren aporetischen Charakter herauszuarbeiten. Der andere Stil besteht in einem eher geschichtlichen Vorgehen. Er besteht in einer sorgfältigen Lesung und Interpretation von Texten, die nach der Vorgeschichte, den Bedingungen und Möglichkeiten, der in diesen Texten enthaltenen Aussagen, Begriffen und Axiomen fragt. Da diese beiden Stile einander ergänzen ist es vielleicht etwas problematisch, dass wir uns im folgenden lediglich auf den Teil konzentrieren, in dem Derrida, einige Aporien herausarbeitet, die das Verhältnis zwischen Recht und Gerechtigkeit unumgänglich zu strukturieren scheinen.

Dieses Vorgehen wird der Vielschichtigkeit unserer Textvorlage sicherlich nicht gerecht und vereinfacht diese auf wahrscheinlich unzulässige Weise. Es erschien uns jedoch notwendig, um in dieser Kürze einen ersten Einblick in das problematische Verhältnis zwischen Recht und Gerechtigkeit geben zu können.

2. Zur Möglichkeit der Gerechtigkeit in Gestalt des Rechts

Derridas Analyse der Struktur einer gerechten Entscheidung im Rahmen des Rechts (oder besser seine Analyse der Möglichkeit eine rechtliche Entscheidung als gerecht zu charakterisieren) bringt einen bedenkenswerten Hinweis hinsichtlich der Frage, welchem Verständnis von Gerechtigkeit wir legitim folgen können und vielleicht auch müssen, hervor: Indem Derrida die impliziten Bedingungen untersucht, an die eine rechtmäßige Entscheidung gebunden ist, wenn sie gleichzeitig auch einen Anspruch auf Gerechtigkeit erfüllen soll, wird eine tiefgehende Aporie im Verhältnis zwischen Recht und Gerechtigkeit sichtbar:

Zunächst setzt eine Entscheidung, damit sie gerecht oder ungerecht sein kann, voraus, dass sie frei und verantwortlich ist. Wenn ein Wesen nicht frei ist, so Derrida, wenn es bei dieser oder jener Tat sich nicht frei verhält, wird man wohl kaum sagen, dass seine Entscheidung gerecht oder ungerecht ist.

Um als gerecht und angemessen *erkannt* zu werden, muss diese Entscheidung sich aber auch, an einem Gesetz ausrichten, einer Vorschrift oder einer Regel folgen. (Folgte Gerechtigkeit keiner Regel, wiederholte sie sich nicht in einer gewissen Regelmäßigkeit, so fehlte jedes Kriterium, nach dem Gerechtigkeit (wieder) erkannt werden könnte.)

Die Aporie im Verhältnis zwischen Recht und Gerechtigkeit besteht nun darin, dass eine Handlung nicht *gleichzeitig (im selben Augenblick)* frei und verantwortlich sein kann *und* einer vorgegebenen Regel folgen kann. Denn paradoxerweise verlangt dies, dass im Augenblick der Entscheidung, diese zugleich einer Regel unterstehen muss und ohne sie auskommen muß, soll sie gerecht sein. Dies wird deutlich, wenn man die Handlungen eines Richters betrachtet. Folgt dieser lediglich einem Gesetz, so mag seine Handlung sich zwar als gesetzmäßig erweisen, nicht aber als gerecht, frei und verantwortungsbewusst. Folgt er lediglich eine Regel, ohne sie erneut zu bestätigen, zu bejahen, hat er keine Entscheidung getroffen. Um eine gerechte Entscheidung treffen zu können (Frei und verantwortlich, aber trotzdem einer Regel folgend) muß er dem Gesetz zustimmen und ihren Wert bestätigen. In diesem Moment wiederholt sich im Prinzip die Gründung oder Stiftung des Gesetzes, ohne sich auf einen legitimen Metadiskurs beziehen zu können setzt er das Gesetz erneut

ein.(Dieser Akt kann sich auf keiner absichernden Grundlage vollziehen, er ist grund - los und vollzieht sich jenseits jeder Gewissheit und Versicherung.) Ohne sich auf einen vergewissernden Grund beziehen zu können muss der Richter das Prinzip des Gesetzes frei bestätigen und bejahen. Das Gesetz wird suspendiert und erneut eingesetzt.

Es kommt jedoch noch eine weitere Schwierigkeit hinzu: Erschöpft sich eine solche Entscheidung lediglich in der erhaltenden und bestätigenden Reproduktion des Gesetzes kann sie ebenfalls nicht als gerecht bezeichnet werden. Denn die Ausübung der Gerechtigkeit als Recht erfordert - soll sie gerecht sein - nicht nur eine Übereinstimmung mit einem bereits vorgegebenen Gesetz, einer Vorschrift oder Regel, sondern auch eine Berücksichtigung des je besonderen Einzelfalles.

Derrida schreibt hierzu:

„Jeder Fall ist anders, jede Entscheidung ist verschieden und bedarf einer vollkommen einzigartigen Deutung, für die keine bestehende, eingetragene, codierte Regel vollkommen eintreten kann und darf. Wenn eine solche Regel ein ausreichender ein ausreichend sicherer Garant für die Deutung ist, erweist sich der Richter als eine Rechenmaschine (was manchmal zutrifft) und kann nicht als gerecht frei und verantwortungsbewußt gelten. Umgekehrt kann er auch nicht dann als gerecht frei und verantwortungsbewußt gelten, wenn er sich auf kein Recht, keine Regel bezieht oder wenn er keine Regel für vorgegeben hält, die über seine Deutung hinausgeht, und deshalb die Entscheidung suspendiert, beim Unentscheidbaren stehenbleibt oder bar aller Regeln und Prinzipien improvisiert. „

Dies macht es unmöglich, so Derrida, in *der Gegenwart* zu sagen, eine Entscheidung oder irgend jemand *sind* gerecht. Eine gerechte Entscheidung verlangt nämlich, dass sie *zugleich* (im selben Augenblick) frei und verantwortlich ist und einer wiedererkennbaren Regel (einer wiederholbaren Berechnung) folgt. Diese Gleichzeitigkeit ist jedoch unmöglich: Soll die Berechnung *frei* und *verantwortlich* erfolgen, so muss über sie *vor* ihrer Ausführung entschieden werden. Die Entscheidung etwas zu berechnen darf und kann sich dann aber selbst nicht dem Berechenbaren zuordnen lassen (erfolgte die Entscheidung in einem berechnenden Modus könnte sie keine Entscheidung über die Berechnung als solche treffen).Derrida charakterisiert diesen Moment als Unentscheidbar. Er betont hierbei, dass das Unentscheidbare nicht einfach das Schwanken oder Spannung zwischen zwei Entscheidungen ist, sondern die Erfahrung dessen, was dem Berechenbaren, der Regel nicht zugeordnet werden kann, die sich aber der unmöglichen Entscheidung ausliefern und das Recht und die Regel berücksichtigen muss. Ausschlaggebend ist nun, dass jede Entscheidung, die den Anspruch erhebt gerecht zu sein diese Erfahrung, die sich nicht dem Berechenbaren, der Regel zuordnen lässt, in sich trägt.

„Eine Entscheidung, die sich nicht der Prüfung des Unentscheidbaren unterziehen würde, wäre keine freie Entscheidung, sie wäre eine programmierbare Anwendung oder ein berechenbares Vorgehen. Sie wäre vielleicht rechtens, nicht aber gerecht. Im Augenblick der Suspension, der der Augenblick des Unentscheidbaren ist, ist sie allerdings eben sowenig gerecht, da allein eine Entscheidung gerecht sein kann.“

Dies bedeutet jedoch nicht, dass das Moment der Unentscheidbarkeit in der Entscheidung oder durch die Entscheidung aufgehoben wird, es ist niemals ein Vergangenes, Überholtes

oder Überschrittenes, denn wenn eine Entscheidung nur eine Entscheidung „ist“, indem sie sich der Erfahrung der Unentscheidbarkeit unterzieht, dann gehört dies zu ihrer wesentlichen Struktur.

Sie dekonstruiert im Inneren einer jeden Entscheidung, jede Gewissheit, jede vermeintliche Kriteriologie, welche die Gerechtigkeit einer Entscheidung (ver)sichert.

Deshalb kann man nicht, so Derrida, „*unmittelbar, auf direkte Weise* von der Gerechtigkeit sprechen() :man kann die Gerechtigkeit nicht thematisieren oder objektivieren, man kann nicht sagen, „dies ist gerecht“ und noch weniger „ich bin gerecht“, ohne bereits die Gerechtigkeit, ja das Recht zu verraten.“

Wenn es eine Gerechtigkeit als solche gibt, so habe ich Derrida verstanden, besteht sie in der unmöglichen Erfahrung der Aporie, die das Verhältnis zwischen Recht und Gerechtigkeit strukturiert (dem unlösbaren Problem, dass eine gerechte Entscheidung gleichzeitig einer Regel unterstehen muss und ohne sie auskommen muss, also dem Augenblick, in dem die Bejahung einer Regel regelfrei erfolgen muss) Diese Aporie dekonstruiert die Gewißheit mit der man *gegenwärtig* sagen kann, diese Entscheidung *ist* gerecht. Wenn es also überhaupt eine Gerechtigkeit gibt, muss sie in dem Raum zwischen dem Berechenbaren und dem Unberechenbaren liegen. In diesem Fall wäre sie ein absolut Anderes als eine Gerechtigkeit in Gestalt des Rechts oder das Verharren in einer Unentschiedenheit, die sich auf die Unberechenbarkeit der Gerechtigkeit beriefe. Eine solche Gerechtigkeit kann nicht in Unentschiedenheit verharren, weil sie die Erfahrung dessen ist, was dem Berechenbaren, der Regel nicht zugeordnet werden kann, die sich aber der unmöglichen Entscheidung ausliefern und das Recht und die Regel berücksichtigen muss.

In dieser Aporie, die Abu nun eingehender erläutern wird, deutet sich vielleicht die Möglichkeit eines anderen Verständnisses von Gerechtigkeit an.

Abdurrahman Gülbeyaz:

Diese Aporie formuliert Derrida im Anschluss an seine Gedankenbewegung – und in ihr –, in der er die Frage aufstellt, ob diese dekonstruktivistische „Idee der Gerechtigkeit“ mit der regulativen Idee Kants oder mit einem messianischen Versprechen gleichzusetzen sei, ob die dekonstruktivistische „Idee der Gerechtigkeit“ in einen Horizont des Typs gerückt werden könnte / dürfte / sollte, dessen zahlreichen und einander, so Derrida, sehr ähnlichen Arten (Messianismus jüdischen, christlichen oder islamischen Typs, Idee im Kantischen Sinne, Eschato-teleologie neo-hegelianischen, marxistischen oder postmarxistischen Typs usw.) miteinander um das absolute Privileg einer irreduktiblen Besonderheit wetteifern. Diese Frage beantwortet er, indem er sagt, dass das Besondere des geschichtlichen Orts, auf den er sich dunkel bezieht, der vielleicht der geschichtlicher Ort der Dekonstruktion ist, erlaubt, den Typus, dem sich die dekonstruktivistische „Idee der Gerechtigkeit zuordnen lässt, als Ursprung, Bedingung, Möglichkeit und Versprechen all dieser o.g. Horizonte zu erahnen. Diese sind seine Exemplifikationen. Die Gefahr, das, was Steffi bereits explizit oder implizit geschildert hat, partiell zu wiederholen, in Kauf nehmend, will ich kurz auf diesen Ort eingehen, der nach Derrida nicht nur eine zumindest genealogische *Differance* zwischen den erwähnten Horizonten und dem Typus, dem die Idee der Gerechtigkeit angehört, erlaubt, sondern auch die Dekonstruktion in die Lage versetzt, von einem ungesicherten Rand aus, an dem, so Derrida, der Schwindel und der Taumel lauert, das Gesetz des irreduktiblen Wetteiferns wahrzunehmen, ohne an ihm teilnehmen zu müssen. Ich zitiere Derrida wörtlich nicht zuletzt wegen der poetischen Aura der Aussage: „damit ist gesagt, dass wir von nun an stets das Risiko eingehen (ich rede hier zumindest in meinem eigenen Namen), nicht mehr im

Rennen zu sein.“ Er fügt hinzu, dass dies aber nicht dazu führt, dass man zu einem bloßen Zuschauer wird, sondern im Gegenteil dazu, schneller und intensiver zu laufen. Nun nach diesem kleinen Umweg zurück zu dem Ort. Dieser Ort ist der Ort am dem sich die doppelte Bewegung, der die Dekonstruktion entspricht, betätigt. Der Ort, an dem sich die Dekonstruktion der von dem Gedächtnis übertragenen, grenzenlosen und folglich notwendigen, übermäßigen und unberechenbaren Verantwortung stellt, erstens „die Geschichte, den Ursprung, den Sinn, d.h. die Grenzen der Begriffe der Gerechtigkeit, des Gesetztes, des Rechts, und die Grenzen der Werte, der Normen, der Vorschriften ins Gedächtnis zurückzurufen.

Zweitens und zugleich fordert diese Verantwortung gegenüber dem Gedächtnis auch eine Verantwortung gegenüber einem ganzen Netz der Begriffe, von dem sich der Begriff der Verantwortung nicht trennen kann (Eigenschaft, Richtigkeit, Eigentum, Intentionalität, Wille, Freiheit, Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Subjekt, Ich, Person, Gemeinschaft, Entscheidung usw.). Dieser Verantwortung folgt die zweite Bewegung der Dekonstruktion in Form einer Infragestellung der Kreditwürdigkeit der in einer gewissen Form vorgegebenen oder vorherrschenden Begriffe durch die Vorführung – wie bereits gesagt – logisch-formaler Paradoxien und der den einzelnen Axiomen innewohnenden Aporien.

Derrida begründet seinen Vorbehalt gegen die von mir eingangs genannten und ähnlichen Horizonte unter anderem dadurch, dass er unter Bezugnahme auf die Etymologie des griechischen Wortes darauf hinweist, dass Horizont eine Öffnung und zugleich eine Grenze ist, welche die Öffnung beschränkt. [*hóros=Grenze, horízein=begrenzen*] „ein Horizont ist eine Öffnung und eine Grenze“, so Derrida, „und als solcher erweist sich entweder für einen unendlichen Fortschritt oder für eine Erwartung als bestimmend.“

Im Kontrast vor allem mit dem Erwartungsmoment des Horizontes formuliert er die Aporie: „So wenig sie sich auch vergegenwärtigen, präsentieren, darstellen lässt: die Gerechtigkeit wartet nicht. Sie ist jenes, was nicht warten darf, was nicht warten muss.“ Vor dem Hintergrund der bisher referierten Gedanken Derridas bezüglich der Struktur der Gerechtigkeit erlaube ich mir, davon auszugehen, dass es verständlich gemacht werden konnte, dass ohne die Entscheidung und zwar die freie Entscheidung, die sich der Prüfung des Unentscheidbaren unterzieht, eine Gerechtigkeit nicht denkbar, zumindest nicht praktisch anwendbar ist. Eine solche gerechte, angemessene Entscheidung, so Derrida, „ist immer sofort, *unmittelbar* erforderlich, `right away´. Sie kann sich nicht zuerst eine unendliche Information besorgen, das grenzenlose Wissen um die Bedingungen, die Regeln, die hypothetischen Imperative, die sie rechtfertigen könnten. Selbst wenn sie sich über ein solches Wissen verfügen würde, selbst wenn sie sich die hierzu nötige Zeit ließe und das notwendige Wissen sich aneignete, so wäre trotzdem der Augenblick *als solcher* stets ein endlicher Augenblick der Dringlichkeit und der Überstürzung; zumindest, wenn man voraussetzt, dass er nicht die Konsequenz oder die Wirkung dieses theoretischen oder historischen Wissens, dieses Nachdenkens oder dieser Überlegung sein kann – sein darf, [...]“ Dies leuchtet insofern ein, als Derrida, wie bereits von Steffi vorgetragen, im Zuge seiner Formulierung der Aporie der freien Entscheidung zeigt, dass sie, ohne auf eine Regel oder auf irgend etwas Verbindliches als das legitimierende, die Angemessenheit verbürgende Moment zu rekurrieren, auskommen muss (was aber nicht bedeutet, dass sie dadurch von der Pflicht der Konfrontation mit der Regel mit dem Bestimmend-Bestehenden, entlastet wird).

Die Gerechtigkeit setzt voraus, dass der Augenblick der Entscheidung immer eine Unterbrechung der juristisch-, ethisch- oder politisch-kognitiven Überlegung ist, die ihm vorausgehen *muss* und vorausgehen *soll*. Sie muss die Zeit zerreißen und den verschiedenen Dialektiken trotzen. Sie wird, so Derrida, in der Nacht des Nicht-Wissens und der Nicht-Regelung getroffen. „Diese Nacht ist nicht die eines Fehlens der Regel und des Wissens,

sondern die einer erneuten Einrichtung oder Einsetzung der Regel, der definitionsgemäß kein Wissen und keine Garantie vorausgehen.“ Zur Erläuterung der Struktur der Dringlichkeit der gerechten Entscheidung bedient sich Derrida der Unterscheidung zwischen dem Performativum und Konstativum und ordnet die Irreduktibilität der überstürzenden Dringlichkeit, die er im gleichen Zug ungeachtet dessen, wie fundiert, wie gewandt sie auch vielleicht erscheinen mag, als Unbesonnenheit, Ahnungslosigkeit, Unbewusstsein paraphrasiert, der performativen Struktur der Sprechhandlungen zu. Das performative Übergreifen, der stets übermäßige Vorstoß und Vorsprung der Deutung, die Dringlichkeit und die Überstützung, die der Gerechtigkeit strukturell eignen, kennen keinen Erwartungshorizont. „Gerade deshalb steht ihr *vielleicht* eine Zu-kunft (to-come) offen, kommt sie vielleicht auf uns zu.“ Derrida warnt davor, diese Zu-kunft mit der Zukunft zu verwechseln, welche die Gegenwart stets zu reproduzieren vermag. „Die Gerechtigkeit bleibt *im Kommen*, sie muss noch kommen, sie hat, sie ist Zu-kunft, sie ist die Dimension ausstehender Ereignisse, deren Kommen irreduktibel ist.“

„‘Vielleicht’ – wenn es um (die) Gerechtigkeit geht, muss man immer ‘vielleicht’ sagen. Die Gerechtigkeit ist der Zukunft geweiht, es gibt Gerechtigkeit nur dann, wenn sich etwas ereignen kann, was als Ereignis die Berechnungen, die Regeln, die Programme, die Vorwegnahmen usw. übersteigt. Als Erfahrung der absoluten Andersheit ist die Gerechtigkeit undarstellbar, doch darin liegt die Chance des Ereignisses und die Bedingung der Geschichte.“

Derrida weist zum Schluss darauf hin, das Übermäßige der Gerechtigkeit, durch das diese sich nicht im Recht und der Berechnung erschöpft, das Übermäßige des Undarstellbaren, durch das es über das Bestimmbare hinaus schießt, nicht als Alibi dienen dürfen, um sich von juristisch-politischen Kämpfen fernzuhalten. Im absoluten Gegensatz befiehlt die Gerechtigkeit nach Derrida die Forderung, den stetigen immer unzufriedenen Ruf nach einem Zuwachs der Gerechtigkeit und dies jenseits der vorgegebenen und überlieferten Bestimmungen dessen, was man in bestimmten Zusammenhängen als Gerechtigkeit, als Möglichkeit der Gerechtigkeit bezeichnet. „Die jeder Berechnung, jedem Kalkül gänzlich fremde Gerechtigkeit *befiehlt* also die Berechnung und das Kalkül. Dieses Berechnen muss sich so eng wie möglich an jenes halten, was man mit der Gerechtigkeit in Verbindung bringt.“ Dieses erstreckt sich über das Recht hinaus auf all jene Bereiche, die von dem Recht nicht getrennt werden können, die nicht vom Recht isoliert gedacht werden können: das Politische, das Ökonomische, das Psycho-Soziologische, das Philosophische, das Literarische usw.

Dieses Kalkül muss sich an den Bezug zwischen dem Berechenbaren und Unberechenbaren richten, es muss diesen Bezug im bereits gezeigten aporetischen Sinne der verantwortungsbewussten, freien Entscheidung, also ohne sich einer Regel zu unterwerfen, aushandeln. Darüber hinaus muss man dieses Kalkulieren „auch in der größten Entferntheit tun, jenseits der bereits identifizierbaren Gebiete der Moral, der Politik, des Rechts, jenseits der Unterscheidung zwischen dem Nationalen und dem Internationalen, dem Öffentlichen und dem Privaten usw.“ Etwas konkreter fordert Derrida in diesem Sinne nach einer endlosen Politisierung, die niemals eine totale eine abgeschlossene Politisierung sein kann und darf, deren Vorstoßen jedes Mal und zwingend die Grundlagen des aus Berechnung und Abgrenzung resultierenden Rechts erneut in Erwägung ziehen und folglich neu deuten muss, die zugleich darauf aus ist, jenseits der identifizierten Gebiete der juridischer Politisierung, „die in großem Maße geopolitisch ist, jenseits aller absichtlichen Ablenkungen, jenseits aller bestimmten und besonderen Wiederaneignungen des internationalen Rechts“ regelmäßig andere, zunächst zweitrangig, marginal erscheinende Zonen zu erschließen.

3. Schlussbemerkungen

Der hier kurz referierte Text Derridas wiedergibt mit Ausnahme einiger weniger Anmerkungen seinen Eröffnungsvortrag auf dem Kolloquium der Cardozo School of Law in New York über „Deconstruction und die possibility of justice“ im Jahre 1989. Dieser Text markiert zusammen mit dem 1985 für François Lyotard geschriebenen Artikel, in dem er das Problem der Vor-urteile auf das richterliche Urteil selbst bezieht, den Auftakt für eine Ausweitung der dekonstruktiven Arbeit auf das Gebiet des Rechts.

Der Weg, den Derrida diesen Text entlang konstruiert und zugleich erschließt, scheint sich in erster Linie nach zwei Zielen auszurichten, die ineinander fließen und immer wieder eins zu werden tendieren.

1. Er redet über die Möglichkeit der Gerechtigkeit, indem er über das Recht also über die praktische Anwendung dessen redet, was als Gerechtigkeit bezeichnet wird. Er prüft die dem Recht und der darin angenommenen Gerechtigkeit zugrundeliegende Axiomatik auf die innere strukturelle Konsistenz hin und zeigt anhand einer Reihe von Aporien oder einer Reihe unterschiedlicher – theoretisch unendlicher – Gestalten des gleichen aporetischen Potentials darin auf das Ungerechte im Recht, er legt so einen Unterschied zwischen Recht und Gerechtigkeit frei, der insofern kein “wahrer” Unterschied im Sinne eines Gegensatzes ist, als sein Wirken sich nicht logisch regeln und beherrschen läßt, was in einer Art Symbiose zwischen beiden begründet zu sein scheint. Das Recht kann nämlich eine Ausübung / ein ausgeübt-Werden nur im Namen der Gerechtigkeit beanspruchen; die Gerechtigkeit wiederum ist auf das Recht angewiesen als den Ort in dem sie sich einrichten kann. Unter nachdrücklichem Hinweis auf die grundsätzliche und beabsichtigte Instabilität, auf die “Kontamination” der Unterschiede, läßt er die Aporien eine Unterscheidung zwischen der Gerechtigkeit, “die unendlich ist, unberechenbar, widerspenstig gegen jede Regel, der Symmetrie gegenüber fremd, heterogen und heterotrop”, und ihrer Ausübung in Gestalt des Rechts, das “ausgleichbar und satzungsgemäß, berechenbar, ein System geregelter, eingetragener, codierter Vorschriften (ist)”, hervorbringen.

2. Indem er in der oben angedeuteten Mittelbarkeit über die Möglichkeit der Gerechtigkeit redet, redet er gleichzeitig über die Möglichkeit der Dekonstruktion, so dass der Text auch als eine Apologie für Dekonstruktion gelesen werden dürfte. Nicht zuletzt als eine Antwort auf die Kritik, die unterstellt, dass die Themen der Gerechtigkeit, der Ethik oder der Politik nicht in dem Mittelpunkt der Mehrheit der dekonstruktivistischen Texte stehen, will Derrida zeigen, dass das Problemfeld des Rechts, des Gesetzes, und der Gerechtigkeit sogar der eigentliche Ort – wenn es denn so etwas wie einen eignen Ort gäbe – der Dekonstruktion wäre, dass Dekonstruktion nur dort, wo Gerechtigkeit ist, möglich ist, ja, dass Dekonstruktion Gerechtigkeit ist.

Wenn wir nun abschließend die gewissermaßen unzulässige Frage doch noch stellen würden, was die Gerechtigkeit ist, die ja als Erfahrung der absoluten Andersheit unberechenbar, undarstellbar, unvergegenwärtigbar ist, als Dimension ausstehender Ereignisse stets *im Kommen* bleibt, erhielten wir zwar folgerichtigerweise keine Antwort aber wertvolle Hinweise, die auf die Richtung(en) deuteten, in die sich jede Überlegung bezüglich der Gerechtigkeit –zumindest auch – bewegen müßte. Diesbezüglich müßte an erster Stelle der von Derrida mehrfach aber flüchtig erwähnte Gerechtigkeitsbegriff von Lévinas erwähnt werden. Demnach ist die Gerechtigkeit “die Beziehung zum Anderen”, sie zeigt sich in der Geradheit / Rechtschaffenheit des Empfangs, der dem Antlitz des Anderen bereitet wird. Die Gerechtigkeit beruht bei Lévinas “nicht auf Gleichheit, auf einem berechneten Gleichmaß, auf

einer angemessenen verteilung, auf der austeilenden Gerechtigkeit, sondern auf einer absoluten Asymmetrie.“

Die dekonstruktive “Idee der Gerechtigkeit”, die die Dekonstruktion des Glaubens an die bestimmende Gewißheit einer gegenwärtigen Gerechtigkeit um der Gerechtigkeit Willen erfordert, geht, wie bereits wiederholt erwähnt, von der Idee einer unendlichen Gerechtigkeit: “unendlich ist diese Gerechtigkeit, weil sie sich nicht reduzieren, auf etwas zurückführen läßt, irreduktibel ist sie, weil sie dem Anderen gebührt, dem Anderen sich verdankt; [...] In meinen Augen ist diese “Idee der Gerechtigkeit” aufgrund ihres bejahenden Wesens irreduktibel, aufgrund ihrer Forderung nach einer Gabe ohne Austausch, ohne Zirkulation, ohne Rekognition, ohne ökonomischen Kreis, ohne Kalkül und ohne Regel, ohne Vernunft oder ohne Rationalität im Sinne des ordnenden, regelnden, regulierenden Beherrschens.”

Stephanie Maxim promoviert an der Universität Hamburg zum Thema „Wissen und Geschlecht: Zur Notwendigkeit einer kritischen und offenen Auseinandersetzung mit Wissen als eines zentralen Bestandteils einer bewussten Koedukation“

Abdurrahman Gülbeyaz promoviert an Universität Hamburg zum Thema „Migrationsbedingte Transformationsprozesse im Musikverhalten am Beispiel der aus der Türkei stammenden Migrantinnen und Migranten

Stephan Moebius

Der Begriff der „sozialen Gerechtigkeit“ in der Diskussion:

Gliederung:

1. Was bedeutet „Gerechtigkeit“ im Denken von Emmanuel Lévinas?
Nachskizzierung einiger Essentials Lévinas'schen Denkens und Annäherung an seinen Begriff der Gerechtigkeit.
2. Wie kann Ungerechtigkeit im Sinne sozialer Exklusion entstehen?
Durch welche Mechanismen kann die Gerechtigkeit Lévinas' manipuliert werden?
3. Inwiefern ist die Dekonstruktion mit dem Lévinas'schen Gerechtigkeitsbegriff verknüpft? Wie kann sie zu dem, was Lévinas mit Gerechtigkeit bezeichnet, praktisch beitragen?

Die Dekonstruktion – ein ethisch-politischer Ansatz zu sozialer Gerechtigkeit?

Annäherung an den Begriff der sozialen Gerechtigkeit über das Denken von Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida

Der folgende Vortrag wird sich, wie schon der Titel andeutet, mit der Dekonstruktion und ihrem Beitrag zur sozialen Gerechtigkeit beschäftigen – aber nicht nur.

Der Terminus „soziale Gerechtigkeit“ verweist dabei schon anhand des Adjektivs „sozial“ auf eine Ebene, die, folgt man dem lateinischen Stamm des Wortes, auf den socius, den Gefährten oder allgemeiner – den anderen Menschen verweist. Aber was ist Gerechtigkeit?

Im folgenden werde ich einen Begriff der Gerechtigkeit vorstellen, wie ihn der französische Philosoph Emmanuel Lévinas herausgearbeitet hat.

Im Anschluss daran soll in Kürze verdeutlicht werden, wie Gerechtigkeit im Lévinas'schen Sinne in Ungerechtigkeit - im Sinne sozialer Exklusion, Stigmatisierung oder Ghettoisierung - münden kann.

Inwiefern die Dekonstruktion einen Beitrag zur Gerechtigkeit, wie sie Lévinas versteht, liefern kann, wird gegen Ende erläutert.

Zunächst zu der Frage: Was bedeutet „Gerechtigkeit“ im Denken von Emmanuel Lévinas?

Um darauf zu antworten, erscheint es sinnvoll, einige wenige Essentials der Philosophie Lévinas' in Kürze nachzuskizzieren.

Emmanuel Lévinas, der 1906 in Litauen als Sohn jüdischer Eltern geboren wurde, greift in seinem Denken einerseits auf die hebräische Bibel als auch auf die Phänomenologie Husserls zurück. Sein Denken bewegt sich im Rahmen einer Kritik der Fundamentalontologie Heideggers, der er eine Ethik jenseits der ontologisch geprägten, abendländischen Philosophie entgegensetzen will, ferner in Bezug zu Descartes, Plato und dem Poststrukturalismus.

Lévinas' Zielrichtung lässt sich einen Satz von Dostojewski kleiden, der besagt:

„Wir alle sind für alles um uns herum verantwortlich und vor allen Dingen für den Anderen verantwortlich, und keiner mehr als ich selbst.“

Lévinas geht es vor allem um einen Humanismus des anderen Menschen.

Für ihn ist Verantwortung für den Anderen die wesentliche und primäre Form der Subjektivität. Das Verantwortlichwerden ist der Prozess der Subjektwerdung und betrifft nur „mich“ persönlich und muss einzig von „mir“ realisiert werden. Diese Verantwortung ist nicht zu verwechseln mit vertraglicher Verpflichtung, dem Befolgen von Regeln oder kalkulierte wechselseitigen Nutzen. Die primäre Art von Verantwortung ist nach Lévinas unendlich und ohne Erwartung von Gegenleistung. Sie entsteht nach Lévinas in der zwischenmenschlichen Beziehung, in der Nähe des Anderen, in der Begegnung von-Angesicht-zu-Angesicht; Verantwortung entsteht über das Bild hinaus, das ich mir vom Anderen mache, aus seinem Antlitz, wie Lévinas sagt, das nicht nur als Gesicht, sondern auch im Sinne des leiblich-sinnlichen Sich-Ausdrückens verstanden werden kann. Ein Erscheinen, das die Idee des Anderen in „mir“ überschreitet. Durch das Sich-Ausdrücken des Anderen, den Anruf des Antlitzes, in der Begegnung oder Beziehung zu ihm, bin „ich“ aufgefordert zu antworten, d.h. verantwortlich. Damit „ich“ aber dem Anderen

antworten und verantwortlich gegenüberzutreten kann, muss „ich“ den Anderen in seiner Andersheit sein lassen und darf ihn nicht als Gleichen betrachten. Man missversteht nach Lévinas den Anderen, der als Fremder zu „mir“ kam, in seiner Eigenart, wenn man ihn nur als Gleichen begreift, wenn man sich nicht um ihn in seiner Andersheit bemüht. Wenn mir am Anderen nichts Fremdes, nichts Unbekanntes mehr entgleitet, habe ich ihn nämlich am Ende doch nur angeglichen, ihn in meine Verständniskategorien und seine Andersheit in Selbiges eingefügt. Aus diesem Grund betont Lévinas, dass der Andere der unendliche, absolute Andere ist – er ist einzigartig. Denn woher kann das „Ich“ sicher sein, dass der begegnende Andere ein alter ego ist und nicht *unendlich* anders. Oder wie der Soziologe Georg Simmel sagt: „Selbst in die engsten Verhältnisse kommt ein Zug von Fremdheit.“ Versuche ich beispielsweise den Anderen mittels einer Kategorie zu identifizieren, begegne ich nach Lévinas nicht mehr einer Andersheit, sondern Selbiges. Auf die Gefahr, dass Andersheit und Einzigartigkeit auf diese Weise ausgelöscht wird, will Lévinas mit dem Begriff „Totalität“ im Titel seines ersten Hauptwerkes „Totalität und Unendlichkeit“ (1961) aufmerksam machen. Nach Lévinas können die Anderen nicht auf Selbiges reduziert werden und falls dies doch geschieht, mittels Objektivierung oder Kategorisierung, wenden wir Gewalt an den Anderen an. Lévinas schließt also die Möglichkeit aus, den Anderen in Begriffe, Kategorisierungen oder Thematisierungen einzuholen, will man ihm verantwortlich begegnen.

„Diese Herauslösung aus aller Objektivität bedeutet für das Sein positiv seine Gegenwärtigung im Antlitz, seinen Ausdruck, seine Sprache. Das Andere als Anderes ist der andere Mensch. Es bedarf der sprachlichen Beziehung, um ihn ‚sein zu lassen‘; dazu achtet ihn die bloße ‚Enthüllung‘, in der er sich als Thema darstellt, nicht genug. Dieses in der Rede von Angesicht zu Angesicht Ansprechen nennen wir Gerechtigkeit.“(Lévinas 1987: 95)

Lévinas reserviert in seinem ersten Hauptwerk den Begriff der Gerechtigkeit für die Tatsache der Begegnung mit dem anderen Menschen als dem absolut/ unendlich Anderen, der mich in die Verantwortung ruft. Insofern besagt Gerechtigkeit: Jedem ist der Andere der Nächste und hat Vorrang vor allem anderen (vgl. Lévinas 1987:

97). Verantwortung entsteht bei der Begegnung, bei der Nähe des unendlich Anderen, vor dessen Thematisierung. Weiter heißt es bei Lévinas:

„Die Gerechtigkeit besteht darin, aufs neue den Ausdruck möglich zu machen; im Ausdruck, in der Nicht-Gegenseitigkeit, präsentiert sich die Person in ihrer Einzigkeit“ (Lévinas 1987: 432)

Fassen wir zusammen: Gerechtigkeit bedeutet bei Lévinas, dem unendlich Anderen zu begegnen, ihn dabei in seiner absoluten Andersheit „sein zu lassen“ und dabei das Sich-Ausdrücken des Anderen als unendlich Anderem möglich zu machen.

Die Beziehung zum unendlich Anderen kann aber auch verfehlt werden, d.h. der Andere wird nicht mehr als absolut Anderer erfahren. Dadurch mündet nach Lévinas die Beziehung in Ungerechtigkeit -- bis hin zu sozialer Exklusion. Welche Mechanismen können zu solch einer Manipulation meiner Verantwortung für den Anderen und zu einer Verunmöglichung der absoluten Andersheit führen?

Verantwortung und damit den moralischen Impuls aufzuheben, könnte beispielsweise erfolgen, wenn die Nähe durch eine geistige und physische Trennung ersetzt wird. Nach dem Soziologen Zygmunt Bauman gibt es drei grundlegende Arrangements, die zu einer Indifferenz sozialen Handelns gegenüber dem Anderen führen:

1. Die Distanz zwischen dem Handeln und dessen Konsequenzen wird über den Wirkungsbereich des moralischen Impulses hinweg ausgedehnt. (In Verwaltungssystemen beispielsweise werden die Handlungskonsequenzen aus dem Bereich moralischen Handelns durch die Hierarchie von Befehl und Gehorsam genommen. Beamte sind so in einer vermittelnden Position, d.h. von den Urhebern als auch vom Endresultat ihrer Handlungsweisungen weit entfernt. Der Einzelne trägt dabei keine Verantwortung, denkt er. Er hat ja „nur“ etwas ausgeführt, für das er sich nicht verantwortlich fühlt. Er sieht auch die Konsequenzen seines Handelns nicht.)
2. Ein Teil der „Anderen“ wird aus der Gruppe potentieller Antlitze, die moralisches Verhalten auf sich ziehen, ausgegrenzt.
3. Die Zielgruppen des Handelns werden in Einheiten mit spezifischen Merkmalen aufgelöst, [so dass es keine Gelegenheit zur Rekonstruktion des

Antlitzes gibt und das Ziel des Handelns von moralischen Wertmaßstäben befreit ist]. (vgl. Bauman 1992: 241)

Mich interessieren heute besonders die letzten zwei Arrangements. Die absolute Andersheit im Lévinas'schen Sinne kann durch Zuschreibungen von kohärenten bzw. essentialistischen oder biologistischen Identitäten zerstört werden. Folglich kann eine geistige Trennung durch Kategorisierung, Thematisierung oder Definierung des anderen Menschen entstehen, die den Ruf des Anderen zur Verantwortung ins Leere schallen lässt. In dieser Art und Weise möchte ich denjenigen Stimmen beipflichten, die sagen: „Die Massenvernichtung begann mit der Klassifikation in Deutsche und Juden.“ Handlungen zielen nämlich dann eher auf spezifische, zugeschriebene Charakterzüge, Identitätspositionen oder Stereotype. Die Unendlichkeit des Anderen wird nicht mehr wahrgenommen und durch die eigene Definition in die Totalität des Eigenen integriert. Anders gesagt: Der Andere wird als ein Exemplar eines Typus definiert, wodurch die individuellen Züge allmählich überlagert werden. Aus diesem Grund betont Lévinas die (ich zitiere) „Aufmerksamkeit auf das Wort oder Empfang des Antlitzes, Gastlichkeit und nicht Thematisierung“.(Lévinas 1987: 434) oder Kategorisierung.

Wie können wir dieser Manipulation von Verantwortung und der sozialen Exklusion, die ihren Anfang in Kategorisierung und Klassifikation hat, entgegentreten? Lévinas' Philosophie bietet zwar einige normative Beurteilungs- und Begründungskriterien, die eine klare Zurückweisung von Klassifizierung oder zugeschriebenen biologistischen oder essentialistischen Identitätspositionen provoziert. Aus diesem Grund bietet sie auch einen wichtigen Beitrag zur Beurteilung gesellschaftlicher Probleme und eine ethische Fundierung für die Reflexion sozial- und politikwissenschaftlicher Themen. Auf der anderen Seite ersetzt die Philosophie Lévinas' nicht eine sozialwissenschaftlich oder historisch reflektierte Analyse und bietet uns zunächst kein „Handwerkszeug“, um eine Herauslösung aus den Thematisierungen und Kategorisierungen zu erreichen. Um die Frage zu beantworten, wie gegen Klassifikationen vorgegangen werden kann, will ich auf die Dekonstruktion zurückgreifen, die maßgeblich die Mittel bereithält,

Kategorisierungen weniger als reale oder natürliche Tatsachen zu begreifen, sondern als historisch, sozio-kulturelle Produkte. Wahrscheinlich kennen manche die feministische Theorie von Judith Butler, die in ihren Werken einen entscheidenden Beitrag dafür geliefert hat, wie beispielsweise geschlechtliche als auch sexuelle Kategorien und Identitäten ihrer Natürlichkeit beraubt werden können.

Interessanterweise hat die Dekonstruktion des französischen Philosophen Jacques Derrida sich in den letzten Jahren immer mehr zu einer ethisch-politischen Richtung und zu dem ihm befreundeten Lévinas hin bewegt. So schreibt Derrida, in Rekurs auf Lévinas, in seinem Buch „Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität“(1991): „Die Beziehung zum Anderen – das heißt die Gerechtigkeit.“ Und weiter heißt es:

Die Dekonstruktion gehe von der Idee einer unendlichen Gerechtigkeit aus:

„Unendlich ist diese Gerechtigkeit, weil sie sich nicht reduzieren, auf etwas zurückführen lässt, [...] weil sie dem Anderen gebührt, dem Anderen sich verdankt [...] vor jedem Vertragsabschluß, da sie vom Anderen gekommen, da sie das Kommen des Anderen ist, diese immer anderen Besonderen.“(Derrida 1991: 51) Einzigartigen.

Wie können wir diese Gerechtigkeit der Dekonstruktion verstehen, angenommen wir verstehen unter Gerechtigkeit die Beziehung zum unendlich Anderen, der mich in die Verantwortung ruft?

Die Praxis der Dekonstruktion zeigt auf, wie Bedeutungen und angebliche Wesenheiten innerhalb einer symbolischen Ordnung historisch und kulturell produziert werden. Mit symbolischer Ordnung ist folgendes gemeint: Jedes soziale Element bekommt seine Identität nicht durch irgendeine natürliche inhärente Wirklichkeit, sondern durch seinen Platz innerhalb der Kette von Signifikanten und deren unzähligen Querverweisen. Eine Ordnung, die durch ein differentielles System von Bedeutungen konstruiert ist, besitzt auch immer ein konstitutives Außen, d.h. ein Außen, über das sie sich wesentlich definiert. Z.B. definiert sich die heterosexuelle Ordnung über das, was es nicht ist: Homosexualität oder Bisexualität etc. Die Dekonstruktion fragt auch beständig nach der Konstruktion oder Produktion dieses Außen bzw. nach dem, was von der herrschenden Ordnung qua Naturalisierung ausgeschlossen wird. Dieses permanente Fragen nach der Alterität bzw. nach dem konstruierten Ausschluss könnte man als den ethischen Moment der Dekonstruktion

betrachten. Welche anderen Menschen werden beispielsweise bei einer Konstruktion sozialer Ordnung ausgeschlossen?, fragt sie sich. Durch welchen Ausschluss kann diese Ordnung überhaupt existieren? Dadurch, dass die Dekonstruktion darauf aufmerksam macht, dass keine Kategorie eine Natürlichkeit aufweisen kann, ermöglicht sie uns, festgeschriebene Essentialismen und Biologismen und Totalitäten (wie z.B. von Ethnie, Rasse, Volk, Nation, sex. und geschtl. Identitäten etc.) als diskursiv konstruiert und damit politisch veränderbar zu betrachten.

Wie wir gesehen haben, begreift Lévinas unter Gerechtigkeit die Beziehung zum unendlich Anderen, eine Beziehung, die den Anderen anders sein lässt und mich in die Verantwortung ruft. In dem heute von mir angeschnittenen Beispiel essentialistischer oder biologistischer Klassifikationen von Menschen entdeckten wir die Auslöschung von Andersheit, die zu sozialer Exklusion führen kann. Die Praxis der Dekonstruktion entlarvt diese Kategorisierungen als Konstruktionen innerhalb einer symbolischen Ordnung. Sie spürt dadurch die Unendlichkeit bzw. die Einzigartigkeit des Anderen jenseits der Kategorisierung auf und ermöglicht somit das von Lévinas beschriebene Sich-Ausdrücken in der Begegnung – die Beziehung zum unendlich Anderen – das heißt – für Lévinas wie für Derrida – eine Eröffnung von (sozialer) Gerechtigkeit.

Literatur

Bauman, Zygmunt, 1992, Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust. Hamburg

Derrida, Jacques, 1991, Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität. Frankfurt/M.

Lévinas, Emmanuel, 1987 [Org. 1961], Totalität und Unendlichkeit. Freiburg/München

Stephan Moebius promoviert an der Universität Bremen zum Thema „Emmanuel Lévinas und die Sozialwissenschaften“

SOZIALE GERECHTIGKEIT - AKTUELLES THEMA FÜR DIE PDS

Was ist soziale Gerechtigkeit? Eine große Frage - und manchmal trifft sie uns wie eine Keule. Dann hören wir: Wie wollen Sie denn nun soziale Gerechtigkeit herstellen? Kommen sie rüber mit ihren Konzepten! Was wollen Sie denn anders machen als die anderen Parteien, die auch von sozialer Gerechtigkeit reden? Wo soll denn das Geld herkommen? Umverteilung geht doch nicht - und Sparen muss sein. Salonbolschewisten! Bürgerschreck! Populisten! Das nennt sich dann "Entzauberung" oder "sachliche Auseinandersetzung". Wir werden in "Einzelpolitiken" zerlegt und sind wie erschlagen, weil soziale Gerechtigkeit eben nicht vollständig in "Einzelpolitiken" aufgelöst werden kann, weil sie keine Ressortfrage, sondern eine politische Grundfrage ist.

Rede von Lothar Bisky auf der Bundeskonferenz der PDS am
4. Dezember 1999

Vorbemerkungen

Aktuelle Äußerungen aus der PDS zu den verschiedenen Aspekten sozialer Gerechtigkeit werden betrachtet. Die exemplarischen Ausführungen beschränken sich dabei auf den Zeitraum von etwa 1997 bis 2000.

Nicht Gegenstand der Betrachtung sollen hier alltagspolitische Projekte sein, welche von der PDS in (quasi) Regierungsverantwortung (Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen-Anhalt) oder in Oppositionsfunktion verwirklicht werden (dritter Arbeitsmarkt, ABM-Maßnahmen und dergleichen). Dies hat mehrere Gründe. U. a.: erstens sind derartige Vorhaben durch die derzeitigen Umstellungen innerhalb der EU (Osterweiterung 2008 und daraus resultierender Minderung von Fördermaßnahmen für die ostdeutschen Bundesländer) und in der Bundesrepublik selbst (Änderung im Länderfinanzausgleich 2004/05) in ihrer Langfristigkeit innerhalb eines kapitalistisch ausgerichteten Wirtschaftssystems fraglich. Weiter lassen sich solche Vorstellungen heute meist nur exemplarisch verwirklichen, was an ihrem Charakter als Maßnahmen zur Erlangung sozialer Gerechtigkeit deutliche Ansätze zur grundsätzlichen Kritik erkennen lässt. Um hier nicht Wählerbetrug zu begehen, müsste die PDS kurz- oder mindestens mittelfristig einen starken Einfluss auf die Gesetzgebung des Bundes erlangen. Dies steht nicht in Aussicht. So bleiben die Abhängigkeiten vom Bund und von der in den ostdeutschen Ländern nur geringen Wirtschaftskraft als letztlich ausschlaggebende Faktoren (auf die finanzielle Ausstattung) alltags-realer Politik für soziale Gerechtigkeit bestimmend. Dieser Aspekt muss m. E. in kommenden Wahlkämpfen und bei der Darstellung der Parteipolitik nach außen viel stärkere Beachtung finden. Auch um die verantwortlichen Mandatsträger in die Pflicht nehmen zu können und um einem Anwachsen des Stromes von Karrieristen a la B'90/Grüne (Fischer, Schlauch, Röstel, Trittin usw.) entgegenzuwirken.

Vorgehensweise

Exemplarisch werden, um den Rahmen des Beitrages nicht zu sprengen, Äußerungen zu folgendenden Aspekten sozialer Gerechtigkeit zitiert:

- Globalisierung, Arbeitslosigkeit, Ökologie, soziale Sicherungssysteme – soziale Grund-sicherung, Vermögens-, Luxussteuer.

Abschließend wird eine Äußerung des amtierenden Parteivorsitzenden für einen Weg zur Lösung der genannten Aufgaben, erweitert um dazu passende Ausführungen von Michael Chrapa (im *Freitag* vom 9. Juni 2000), dokumentiert.

Globalisierung

„Die auch in anderen Abschnitten erhobene Forderung nach einer Demokratisierung von WTO, IWF usw. scheint mir illusorisch. Niemand spricht ihnen Veränderbarkeit ab, nur handelt es sich hierbei um patriarchale Weltmachtzentren in denen es nicht darum geht (wenn auch anders postuliert), soziale und ökologische Gerechtigkeit auf der Welt durchzusetzen,

sondern darum, legitimiert Einflussphären für Wirtschaft und Banken aufrechtzuerhalten und Weltentwicklung zu bestimmen. Sie sind ein Widerspruch in sich. Eine echte Demokratisierung würde sie überflüssig machen. Hierarchische Strukturen sind patriarchale Strukturen. Sie stehen in einem unversöhnlichen Gegensatz zu Basisorientierung und Gleichheit., [1]

„Eine einfache Wahrheit wird durch die Realität Tag für Tag bewiesen: Märkte kennen keine soziale Gerechtigkeit, und die Mehrheit der abhängig Beschäftigten hat nichts von steigenden Gewinnen und Vermögen. Die viel beschworene Globalisierung führte bisher dazu, daß die Völker in eine zerstörerische Konkurrenz zueinander gesetzt wurden. Die Kluft zwischen arm und reich vergrößerte sich. Als seien die Verhältnisse von Gott gegeben, werden immer häufiger Menschen mit Hinweis auf die Globalisierung unter Druck gesetzt, wenn es um Löhne oder Sozialleistungen geht. Sozialer Fortschritt und demokratische Rechte stehen spätestens dann zur Disposition, wenn sie angeblich zu viel kosten., [2]

Arbeitslosigkeit

„Für mich ist die Hauptbotschaft: Wir streiten in diesem Wahlkampf für soziale Gerechtigkeit! Und heißt, wir streiten gegen Massenarbeitslosigkeit., [3]

„Nun greift auch die neue Regierung denen in die Tasche, die durch den nachhaltigen Verlust ihres Arbeitsplatzes ohnehin wenig haben, den Empfängern von Arbeitslosenhilfe. Sie folgt auch beim Thema soziale Gerechtigkeit den Schleichwegen der Union und deren fiskalischer Verblendung: "Nehmen ist seliger denn Geben!" Kampf den Arbeitslosen statt der Arbeitslosigkeit., [4]

Ökologie

„Soziale Gerechtigkeit - das umfasst solidarisches Wirken für ein menschenwürdiges Leben aller in den so genannten Entwicklungsländern gegen den Ausschluss großer Teile der Menschheit von elementaren Lebensbedingungen. Das schließt eine gerechte Verteilung der Nutzung des Umweltraumes ein., [5]

„Dem "einwandfreien Funktionieren" von hochgradig vermachteten Weltmärkten ist soziale Gerechtigkeit und ökologische Nachhaltigkeit fremd. Von der Verbesserung der Angebotsstärke der gegenwärtigen Hauptakteure dieser Märkte den Zugang zu sozialer und ökologischer Nachhaltigkeit zu erwarten, ist daher entweder weltfremd oder bewusste ideologische Täuschung. Ohne starke, sozial und ökologisch ausgerichtete gesellschaftliche Kräfte und eine entsprechende globale und regionale Regulierung ist Umsteuern unmöglich., [6]

Soziale Sicherungssysteme – soziale Grundsicherung

„Die soziale Ungerechtigkeit muss überwunden werden. Soziale Gerechtigkeit soll allen wirtschafts-, sozial- und finanzpolitischen Entscheidungen zugrunde gelegt und die Umverteilung von unten nach oben beendet werden! Umverteilung von oben nach unten ist nicht, wie von Regierung und selbst Teilen der SPD und der Grünen dargestellt, ein Anachronismus, sondern eine dringliche Zukunftsaufgabe. Wir wollen uns daran beteiligen, die sozialen Sicherungssysteme zu verteidigen und sie auf neuen Grundlagen auszubauen,, [7]

„Die Vorstellungen der PDS zur sozialen Gerechtigkeit stehen im krassen Gegensatz zu den - noch -vorherrschenden Auffassungen. Eine sozial gerecht funktionierende Gesellschaft muss Verantwortung für die elementaren sozialen Menschenrechte auf Existenz, Wohnen, Bildung, Ausbildung, Arbeit, Information, Kultur - kurz: auf gesellschaftliche Teilhabe, übernehmen. Hierzu braucht es erstens eine ausreichende existenzsichernde Grundsicherung für alle und zweitens ausreichend anständig bezahlte Arbeitsplätze für alle, die arbeiten können und wollen.,, [8]

„Für ein Rentenmodell der Zukunft, das den raschen Wandel mit sozialer Sicherheit verbindet, diskutiert die PDS auch über flexible Anwartschaften, Lebensarbeitszeitkonten, Rente mit Grundbetrag, soziale Grundsicherung, flexible Altersgrenze ab 60 ohne Abschläge und private Zusatzvorsorge für Bezieher höherer Einkommen.,, [9]

Vermögens-, Luxussteuer

„Vermögenssteuer: Zeichen für soziale Gerechtigkeit

Zu den Diskussionen innerhalb der SPD um die höhere Besteuerung großer Vermögen erklärt die finanzpolitische Sprecherin der PDS-Fraktion im Bundestag, Barbara Höll:

Ein Zeichen dafür, dass es die Bundesregierung ernst meint mit ihren Versprechungen von mehr sozialer Gerechtigkeit, wäre die Wiedererhebung der Vermögenssteuer. Dies würde Vermögende und Besserverdienende wieder stärker in die Verantwortung nehmen und gleichzeitig die Staatskassen füllen.,, [10]

„Luxussteuer für soziale Gerechtigkeit „,

Zu den Anträgen "Besteuerung von Luxusgütern", "Ermäßigter Mehrwertsteuersatz für arbeitsintensive Dienstleistungen« erklärt die finanzpolitische Sprecherin der Bundestagsgruppe der PDS, Barbara Höll: Die Bundesrepublik befindet sich im Wahl-Jahr 1998 in einem Jahr der Rekorde: Das Geldvermögen stieg auf über fünf Billionen DM, die Zahl der offiziell registrierten Arbeitslosen ist mit fast 5 Millionen Menschen auf dem Höchststand, ebenso die Zahl der Sozialhilfeempfängerinnen und -empfänger, die zum Jahresanfang rund 2,9 Millionen betrug. Mit Senkung der Mindestlöhne und Zwangsarbeit für Empfängerinnen und Empfänger öffentlicher Leistungen will die Regierung Kohl dem Problem der Massenarbeitslosigkeit beikommen. Dies ist der falsche Weg. Die PDS hat einen Antrag zur Besteuerung des Erwerbs und des Besitzes von Luxusgegenständen eingebracht. Der Kauf von Luxusgegenständen soll mit einem über die Mehrwertsteuer hinausgehenden

Satz von 6 Prozent auf den Nettowarenwert, also mit derzeit 21 Prozent belastet werden. Der Besitz von Luxusgegenständen wird abhängig von geeigneten technischen Daten oder des gemeinen Warenwerts mit einem angemessenen Prozentsatz besteuert.,

Ausblick - Wege

„...Im Folgenden schlug L. Bisky eine Gesprächsofferte zur sozialen Gerechtigkeit vor. Ausgangspunkte dafür: die hohen Erwartungen der Wählerinnen und Wähler an die PDS (auch als Opposition), die mit wachsender Sorge verfolgte Krise der rotgrünen Regierung, die Notwendigkeit, die Rückkehr der Union an die Macht im Bund zu verhindern, die jüngsten Demonstrationen Betroffener für die Sicherung sozialer Rechte... Daraus leitete L. Bisky als Aufgabe ab, die PDS solle ihre Verantwortung für Gespräche zur sozialen Gerechtigkeit signalisieren, sie solle den erforderlichen ergebnisorientierten gesellschaftlichen Lernprozess mit initiieren. Gesprächspartner könnten all die sein, deren leitendes Motiv der Sozialgedanke ist: zum Beispiel DGB, Einzelgewerkschaften, Arbeitslosenverband, Bauernverband, Kuratorium Ostdeutscher Verbände, christliche Kirchen, der Zentralrat der Juden, Kritische Aktionäre, der Bund der Steuerzahler. Es sei höchste Zeit, das "beziehungslose Nebeneinander" zu überwinden. Die Gespräche sollten durch den Parteivorstand, den Parteivorsitzenden, die Fraktion geführt werden., [11]

Unter dem Titel „Der Systemfalle entgehen., veröffentlichte der *Freitag* am 9. Juni 2000 einen Artikel von Michael Chrapa, in welchem dieser seine Gedanken für die Zukunft der PDS „als Zwitter aus Partei und Bewegung., mit „lebensweltorientiertem Politik-Ansatz., formuliert. Er schreibt: „Bei den bisher in der PDS geführten Debatten dominierte bislang eher der mit dem Stichwort ‚Systemorientierung‘ zu charakterisierende erste Ansatz. ... Die PDS sollte im politischen System den Wettbewerb um Macht betreiben. Beim zweiten Ansatz wäre stattdessen vom Stichwort ‚Lebensweltorientierung‘ und einer kritischen Wertung der Reformchancen im vorhandenen politischen System auszugehen.,

Chrapa kritisiert weiter, dass „der Ansatz, sich vor allem als ‚Partei des Alltags‘ zu definieren ... zuletzt von der Sichtweise ‚Partei im und für das Parlament‘ überlagert., wurde.

Nach der Präzisierung der oben erwähnten zukünftigen Existenz als Zwitter aus Partei und Bewegung führt er praktische Punkte an, die die PDS auf einen solchen Weg führen sollten: „Daran anknüpfend wäre im Sinne von Selbstermächtigung ein Wirken in Zusammenschlüssen sinnvoll, das Menschen aus Ohnmachtsempfindungen aktiv werden lässt. Die PDS hat dabei auch die Aufgabe, spezielle Ressourcen – Personen, Informationen, Geld, Ausrüstung – einzubringen, all das, was bisher unter dem Label ‚Dienstleistungspartei‘ diskutiert wurde., Und schlussfolgert: „Parallel zur programmatischen Debatte sollte daher eine zweite ‚Überlebensaufgabe‘ in der Suche nach einem alltagspraktischen Grundkonsens und einer wirksamen Organisationsweise der Partei bestehen.,

Schlussbetrachtung

Aus den angeführten Zitaten ist zu erkennen, dass es der PDS sehr gut gelingt, die Thematik soziale Gerechtigkeit in Beziehung zu aktuellen Themen zu setzen.

Jedoch muss die Arbeit zukünftig auch daraufhin überprüft werden, dass die Klippen der parlamentarischen Demokratie mit Blick auf das Ziel soziale Gerechtigkeit erkannt und unter Nutzung der vielfältigen Formen außerparlamentarischer Arbeit umschifft werden. Gerade hier sind die Grenzen des marktwirtschaftlich-kapitalistischen Systems doch sehr gut zu erkennen, d. h. dass dieses Ziel, wenn überhaupt, nur unter Nutzung der Lobby (sozial, wie auch immer!, benachteiligte Bevölkerung) und grundlegender Änderungen im rechtlichen System erreicht werden kann. Augenwischerei bis hin zur, durch Unwissen oder wie auch immer herbeigeführten, Wählertäuschung werden ansonsten dazu führen, dass die PDS nicht als (linke) Alternative zu den anderen Parteien gesehen und mit Nichtwahl bestraft wird. Soziale Gerechtigkeit ist ein Teil Selbstdefinition der Partei und muss, wie der Umweltschutz bei den Grünen, als Überschrift über allen Sachthemen behandelt werden. Und bei Regierungsbeteiligungen etc. darf dieses Ziel, auch unter Einsatz schonungsloser Selbst- und Koalitionskritik nie aus den Augen verloren werden.

Matthias Reinecke promoviert an der Universität Bergakademie Freiberg zum Thema „Untersuchungen zum Mechanismus der Aktivierung dielektischer Oberflächen für die chemische Abscheidung von Metallstrukturen unter besonderer Beachtung ihrer Eignung für den Einsatz in elektrochemischen Sensoren,,

Literatur

- [1] PRESSEDIENST Nummer 05 vom 04.02.2000. Kritik der Thesen der Programmkommission. Von Elke Wolf, für die Ökologische Plattform in der Programmkommission.
- [2] Rheinblick 05/99, Christian Christen, Mitarbeiter der Abgeordneten Ulla Lötzer (MdB).
- [3] DISPUT 2-98, Margot Piens.
- [4] Klaus Grehn (sozialpolitischer Sprecher der PDS-Bundestagsfraktion) zur Ablehnung eines Ersten Gesetzes zur Korrektur von Fehlentwicklungen im Recht der Arbeitslosenhilfe.
- [5] Ökologische Zukunftspolitik der PDS, Positionspapier für die thematische Debatte der 3. Tagung des 6. Parteitag, Verfasser: Parteivorstand der PDS / Umweltpolitische Sprecher der Fraktionen, März 2000.
- [6] Dokumente zur programmatischen Debatte, Gerechtigkeit ist modern, Eine notwendige Antwort auf Gerhard Schröder und Tony Blair, Gregor Gysi: Zwölf Thesen für eine Politik des modernen Sozialismus, Herausgegeben von der Bundesstiftung Rosa Luxemburg - August 1999.
- [7] PDS-Wahlprogramm für die Bundestagswahlen 1998.
- [8] Stellungnahme der Bundestagsfraktion zum Thema „Soziale Gerechtigkeit,,
- [9] PRESSEDIENST Nummer 51 vom 23.12.1999, Wandel braucht soziale Sicherheit, Eckpunkte eines Rentenkonzepts der PDS-Bundestagsfraktion.
- [10] PRESSEDIENST
- [11] Angebot zum Dialog über soziale Gerechtigkeit.
- [12] Von der Sitzung des Parteivorstandes am 1. November 1999.
- [13] M. Chrapa: Der Systemfalle entgehen. Freitag, 9. Juni 2000.

Stephanie Ristow

Die Politik der PDS im Kreis Parchim in Bezug auf soziale Gerechtigkeit

Organisiert bin ich im Kreisverband Parchim. 1999 wurde ich in den Kreisvorstand gewählt. Seitdem arbeite ich aktiver an der Politikgestaltung im Kreis mit.

Der Kreis Parchim liegt im Südwesten von Mecklenburg/Vorpommern an der Grenze zum Land Brandenburg. Parchim ist der zweitgrößte Landkreis Mecklenburg/Vorpommerns und mit 109 000 Einwohnern sehr dünn besiedelt. 22 000 Einwohner leben in der Kreisstadt. Im Kreis gibt es 92 Städte und Gemeinden (7 Städte).

Dominierend sind Landwirtschaft, Tourismus und Verarbeitende Industrie.

Im Kreistag ist die CDU die stärkste Fraktion mit ca. 56% (26 Sitze und ein gewählter Einzelbewerber, der sich der Fraktion anschloss). Die PDS hat mit ca. 19% 11 Sitze und die SPD mit ca. 24 % 15 Sitze.

Soviel als Einblick, damit eine ungefähre Vorstellung von den Bedingungen in unserem Kreis besteht.

Es ist etwas kompliziert, die Arbeit im Kreis im Hinblick auf soziale Gerechtigkeit zu beschreiben. Also werde ich dies an einigen Beispielen aufzeigen, die sich über die Altersgruppen erstrecken sollen.

1. Kinderbetreuung

Die Kosten für die Kinderbetreuung sind gestaffelt, um Rücksicht auf den finanziellen Hintergrund der Familien zu nehmen. Ich halte dies für einen Schritt in die richtige Richtung, dennoch ist es ein zu kurzer Schritt. Obwohl einkommensabhängig, ist der Mindestbetrag für einen Kindergartenplatz bei 300- 400 DM anzusiedeln. Für eine Familie mit einem geringen Einkommen eindeutig zu hoch. Muss man von vielleicht 1200 DM Netto- Einkommen noch 300 - 400 DM für die Kinderbetreuung abgeben, was bleibt da?

Fakt ist, dass dieser Punkt Länderaufgabe ist. Im Gesetz des Landes Mecklenburg/Vorpommern ist der Anspruch auf einen Platz gesichert, wenn man Arbeit hat oder sucht. Dennoch ist ein Teil der Umsetzung Aufgabe des Kreises. Im Landkreis Parchim ist es überaus kompliziert, als Arbeitssuchende/r einen Platz für die Kinderbetreuung zu bekommen. Wenn dann tatsächlich ein Platz gefunden ist - für die Betreuung wie vieler Kinder reicht das Arbeitslosengeld? Wie sieht es aus mit der sozialen Gerechtigkeit?

Sollte das Land die Kinderbetreuung kostenlos anbieten- Welch immense Kosten kämen auf das Land zu?

2. Schülerbeförderung

Laut Landesschulgesetz ist die Schülerbeförderung der Klassen 11-13 freiwillige Aufgabe des Kreises. Im Moment ist es im Kreis Parchim so, dass die Eigenbeteiligung jedes Schülers bei 30,- DM im Monat liegt. Gerade wurde von der CDU im Kreistag der Antrag eingebracht, diese Vereinbarung zu überarbeiten und die Eigenbeteiligung zu erhöhen - der Kreishaushalt ist schließlich nicht ausgeglichen!

Wird Bildung nicht mehr für alle zugänglich gemacht? Wie steht es mit einer alleinstehenden, arbeitslosen Mutter, deren drei Kinder das Gymnasium besuchen möchten? Ist das sozial gerecht? Ist diese Richtung gar beabsichtigt?

3. Chancengleichheit für Kinder und Jugendliche in der Freizeit

Freizeitangebote für Kinder und Jugendliche sind knapp. Vor allem im ländlichen Raum besteht ein riesiges Defizit, was dies betrifft. Aber auch in den Städten ist die Situation nicht wesentlich besser. Gibt es auf dem Land gar keinen Sportverein, ist der in der Stadt viel zu teuer.

Beispiel:

Lübz- ehemalige Kreisstadt, jetzt im Kreis Parchim.

Der Lübzer Sportverein als mitgliederstärkster Sportverein des Kreises erhält keinerlei Unterstützung von der Stadt. Für die Sportplätze und Turnhallen müssen horrenden Mieten gezahlt werden. So kommt es dazu, dass ein 17-jähriger, der im Verein Fußball spielen möchte, im halben Jahr 90 DM Mitgliedsbeitrag zahlen muss. Nicht etwa, weil der Verein Gewinn machen will, oder sein ehrenamtlichen Mitarbeiter irgendwann mal entschädigt werden, sondern weil die Unkosten nur so zu decken sind.

Ist das für jeden finanzierbar? Ist diese- vielleicht unfreiwillige- Selektion gerecht?

4. Ausbildungsplätze

Klar ist, dass die Ausbildungsplätze schon lange nicht mehr reichen. Wie lässt sich bei der Verteilung der vorhandenen Plätze Gerechtigkeit ausüben? Sind bestimmte Gruppen durch Gesetze besser zu stellen? Kann diese Bundesangelegenheit nicht doch dahingehend befriedigend gelöst werden, indem alle Betriebe gesetzlich verpflichtet werden auszubilden? Ist dies den Betrieben gegenüber gerecht? Und wie geht es nach der Ausbildung weiter?

5. Arbeit und Wohnen

Geht es hier sozial gerecht zu? Gerecht wäre doch, wenn jeder seinen Lebensunterhalt selbst verdienen könnte. Wenn jeder arbeiten könnte. In der Region Parchim beträgt die Arbeitslosenquote momentan 22 %. Dabei sind nicht die zahllosen Umschulungen, Weiterbildungen und ABM- Maßnahmen enthalten (häufig völlig nutzlose und teure Unternehmungen: es gibt Leute, die schon die 5. Umschulung mitmachen)

Spricht diese Zahl für Gerechtigkeit?

Auch hier ist die Verteilung der zentrale Punkt.

Wie vieles andere, sind auch die Wohnbedingungen geldabhängig. So sind bestimmte Wohngegenden Konzentrationspunkte für bestimmte soziale Schichten.

Dementsprechend ist die Qualität in diesen Gebieten. Auch ein unmittelbarer Bezug zu anderen Punkten, wie z.B. Chancengleichheit für Kinder und Jugendliche lässt sich herstellen. In besseren Wohngegenden finden sich z. B. häufiger Spielplätze.

Ich denke, diese Ansatzpunkte bieten genügend Stoff für eine Diskussion.

Stephanie Ristow studiert an der Freien Universität Berlin Psychologie

Viola Schubert-Lehnhardt

Sozialökologische Gesundheitspolitik und Lebenskultur. Grundlagen für eine Gesundheitsförderungspolitik in Deutschland

Das Gesundheitswesen der Bundesrepublik Deutschland unterliegt gegenwärtig vielfältigen Wandlungs- und notwendigen Neuorientierungsprozessen. Angefangen bei der generellen Aufgabenstellung von Gesundheitspolitik, Fragen ihrer finanziellen Absicherung bis hin zu Folgen für Strukturbereiche, die eng mit dem Gesundheitswesen verbunden sind, geht es um Weichenstellungen für das gesamte System der sozialen Sicherung, die zukunftsträchtig sein müssen. Zu überdenken und zu präzisieren sind in diesem Zusammenhang sowohl die Ziele von Gesundheitspolitik, deren notwendigerweise gruppen- beziehungsweise interessenspezifische Ausrichtung, als auch die sich daraus gleichermaßen (neu) ergebenden Leitbilder für in Heilberufen Tätige und für Bürger beziehungsweise Patienten. Anliegen des vorliegenden Artikels sind Diskussionsanregungen zum notwendigen generellen Paradigmenwechsel in der Gesundheitspolitik der BRD und zur Verwirklichung der dabei unverzichtbaren demokratischen Teilhabe der Bevölkerung an der Bestimmung gesundheitspolitischer Zielstellungen und den Formen ihrer Umsetzung.

Schließlich geht es auch um eine verbesserte adressatenbezogene Ausrichtung künftiger gesundheitspolitischer Ansätze am Beispiel der Geschlechterspezifika. Als besondere Chance für die Initiierung von Transformationsprozessen werden dabei Erfahrungen einer gesamtgesellschaftlich orientierten Gesundheitspolitik der DDR beziehungsweise die aufgrund ihrer vielfältigeren Sozialisationserfahrungen vorhandene »doppelte« Kompetenz von Bürgern der neuen Bundesländer angesehen.

Ein besonders Merkmal heutiger Gesundheitspolitik besteht darin, dass nahezu jede Rede, jeder Artikel und jede Entschließung spätestens beim dritten Absatz bei der Kostenproblematik angelangt ist. Dort werden dann wesentlich die Ursachen für bestehende Krisenerscheinungen verortet und man wendet sich im folgenden nun hauptsächlich monetären Überlegungen zu. Je nach Gusto und Herkunft (Arbeitsstelle) des Autors stehen dann eher Möglichkeiten der Ausgabensenkung oder der Erhöhung von Einnahmen im Mittelpunkt der Überlegungen – die Literatur und Vorschläge dazu sind vielfältig und lassen beim Lesen der zahlreichen finanzökonomischen Fachtermini (fast) vergessen, dass es um Gesundheit und Wohlbefinden von Menschen geht. Gesprochen wird vom »Markt der Dienstleistungsanbieter«, vom »Patienten als Kunden«, von der »Effizienz des Systems« ...

Gerade weil der Kostenaspekt alles überlagert, soll er hier weitestgehend ausgespart werden. Denn zum einen ist die sogenannte Kostenexplosion im Gesundheitswesen geschickt herbeigeredet worden (Braun/Kühn/Reiners 1999), zum anderen ist Gesundheit keine Ware. Sie kann, wie Ulrich Deppe in seiner Argumentation zeigt, prinzipiell keinen Warencharakter annehmen (und entsprechend ist die Natur des Arzt-Patient-Verhältnisses im Kern ebenfalls kein marktwirtschaftliches). Denn bei Gesundheit handelt es sich um ein lebensnotwendiges, nicht käufliches Gut. Es ist ein kollektives Gut, ähnlich wie Bildung. Zudem kann auf Krankheit nicht wie auf andere Konsumgüter »verzichtet« werden, weil der Patient in der Regel nicht weiß, wann und warum er krank wird, an welcher Krankheit er wann leiden wird. Und er hat in der Regel ebenfalls nicht die Möglichkeit, Art, Zeitpunkt und Umfang der in Anspruch zu nehmenden Leistungen selbst zu bestimmen. Krankheit ist ein vom Individuum

kaum steuerbares Ereignis, sondern ein allgemeines Lebensrisiko. Die »Konsumentensouveränität« ist daher im Gesundheitswesen deutlich eingeschränkt. Folglich ist das Arzt-Patienten-Verhältnis keine »gewöhnliche« Produzenten-Konsumenten-Beziehung. Es gibt kein Gleichgewicht von Anbietern und Nachfragen, sondern der nachfragende Patient wird mit dem »Monopol« ärztlichen Wissens konfrontiert. Es besteht also »Anbieterdominanz«. Dies drückt sich auch darin aus, dass die Nachfrage des Patienten als Konsument zunächst unspezifisch ist und erst durch die Kompetenz eines medizinischen Experten spezifiziert und definiert wird. Dieser wiederum hat aufgrund der begrenzten Wissenschaftlichkeit der praktischen Medizin einen großen Ermessensspielraum in seinem diagnostischen und therapeutischen Vorgehen. Die Nachfrage nach medizinischen Leistungen ist darüber hinaus nicht preis-elastisch, das heißt, dass sie mit sinkenden Preisen nicht steigt beziehungsweise mit steigenden Preisen nicht notwendig sinkt.

Der Patient ist in der Regel nicht in der Lage, die ärztliche Tätigkeit fachkundig beurteilen oder kontrollieren zu können. Er ist in seiner Urteilsfähigkeit stark eingeschränkt, da ein erhebliches Informations- und Kompetenzgefälle zwischen ihm und dem Arzt besteht. Entscheidungen von Patienten sind deshalb von Defiziten und Unsicherheiten geprägt. Darüber hinaus befindet sich der Patient insbesondere bei ernsthafteren Erkrankungen in einem emotionalen Zustand, der rationale Entscheidungen reduziert. Auch ist umgekehrt der rationale Zugang zum Patienten nicht immer gewährleistet. Patienten befinden sich daher durch ihr Kranksein in einer Position der Schwäche und Abhängigkeit (Deppe 1996: 148/149).

Wenn der Begriff Krise hier überhaupt gebraucht werden soll, dann in einem anderem Zusammenhang. Der gegenwärtige Zustand ist aus meiner Sicht nicht vorrangig als Krise bei der Finanzierung von kurativen Leistungen zu sehen, sondern besteht vor allem im vorherrschenden Verständnis der Aufgaben des Gesundheitswesens. Das heißt darin, dass dieses in Deutschland überwiegend auf kurative Leistungen orientiert ist und soziale Zusammenhänge von Gesundheit und Krankheit weitgehend ausgeblendet sind. Weiterhin scheint oftmals eher die Verwaltung von Krankheiten oder die Organisation des Wettbewerbes im Mittelpunkt (gesundheits?)politischer Aktivitäten zu stehen und das eigentliche Ziel einer Gesundheitsförderungs politik – die Schaffung gesundheitsförderlicher Lebensbedingungen für alle – eher in den Hintergrund gedrängt worden zu sein. Der im Zuge der deutschen Vereinigung noch erstarkte Konservatismus und Neoliberalismus haben dazu wesentlich mit beigetragen.

Damit einher geht die systematische Unterschätzung von sozialer Prävention und Rehabilitation. Hier ist ein Paradigmenwechsel hin zu Gesundheitsförderung, Prävention und Rehabilitation angesagt. Aus einem »ungeliebten Stiefkind« darf dabei nicht lediglich ein »Wunschkind« eines speziellen staatlichen Ressorts gemacht werden, sondern hierin besteht einer der zentralen Punkte emanzipatorischer Innovationsprozesse auf allen gesellschaftlichen Ebenen. Nur ein solcher breiter Ansatz entspricht dem in der Ottawa-Charta der WHO enthaltenen Verständnis von Gesundheitsförderung: Dieses Dokument ordnet Gesundheitsförderung nicht lediglich eingeschränkt dem Gesundheitswesen zu, sondern versteht darunter die Beseitigung sozialer Ungleichheit und den Kampf gegen Armut, Arbeitslosigkeit und Obdachlosigkeit. Die damit einhergehende Notwendigkeit, ressortübergreifende soziale, ökonomische und politische Konzepte zu entwickeln und durchzusetzen, ist eng mit der aktiven Beteiligung der Bürgerinnen und Bürger verbunden.

›BürgerInnenbeteiligung‹ fördern Insbesondere dann, wenn die Bürger und Patienten nicht lediglich als Kunden auf einem Gesundheits- beziehungsweise Dienstleistungsmarkt betrachtet werden, verbindet sich mit der Forderung nach breiter Beteiligung ein großer Anspruch. Demokratische Teilhabe der Bevölkerung an politischen Gestaltungsprozessen reduziert sich dann nicht auf Forderungen nach Umgestaltung der Einnahmeprinzipien für das Gesundheitswesen beziehungsweise die Krankenkassen (zum Beispiel durch Aufnahme der Beamten in die gesetzliche Krankenversicherung, den Wegfall der beitragsfreien Mitversicherung von Ehepartnern etc.), nach veränderten Finanzierungsbedingungen für prophylaktische Leistungen durch die Kassen oder nach der Umverteilung von Titeln im Staatshaushalt zugunsten des Gesundheitswesens. Vielmehr bedeutet demokratische Teilhabe der Bürger vor allen Dingen auch Initiierung von lokalen Gesundheitsinitiativen, Schaffung von sozialen Netzwerken, Entwicklung kommunaler Strukturen usw. zur Planung und Herstellung von gesundheitsförderlichen Verhältnissen in allen Lebensbereichen.

›BürgerInnenbeteiligung‹ erweist sich so als ein Konzept, das in diesem Umfeld relativ neu ist und zu dem eine große Bandbreite von Interpretationen existiert. Mitarbeiter des Gesundheitsamtes Herne fassten ihre Erfahrungen wie folgt zusammen: »Der eine Pol ist stark von medizinischem gesundheitlichen Expertenwissen geprägt und verbindet mit Bürgerbeteiligung eher eine Teilnahme von Ziel- und Risikogruppen an gesundheitsfördernden Programmen, die zumeist nur Ausgestaltungsmöglichkeiten in Teilbereichen zulassen, um die Akzeptanz dieser Programme und Verhaltensinterventionen zu erhöhen. Hier liegt die Gefahr nahe, dass die Bürgerbeteiligung ›nur der Form nach‹ stattfindet ... Der andere Pol setzt ... auf Selbstbestimmung und Eigenaktivität der Bürger, favorisiert Gesundheitsinitiativen und Selbsthilfeaktivitäten ... Hier liegt die Gefahr darin, dass auf Fremdhilfe, Expertenwissen und fachliche Interventionen gänzlich verzichtet wird« (Brandenburg/Nowak/Winkler 1992: 272). Über einzuschlagende »Mittelwege« und die dabei vorhandene Wechselbeziehung zwischen individueller, kollektiver und gesellschaftlicher Verantwortung wurde auch auf dem Berliner Gesundheitstag diskutiert (www.gesundheitstag.de).

Die Beschreibung des zuerst genannten Pols scheint zunächst auch auf die Verhältnisse in der DDR und den rückblickend oft angeführten hohen Stellenwert prophylaktischen Handelns in der damaligen Gesundheitspolitik (an das wieder anzuknüpfen sei) zuzutreffen. Bei genauerer Analyse stellen sich die einstigen Verhältnisse, die heute nach wie vor Bewusstsein, Lebenshaltungen und Erwartungen der Menschen in den neuen Bundesländern mitbestimmen, jedoch komplizierter dar. Einerseits gab es den politischen Anspruch und darauf basierende politische Konzepte, die bewusst an das, Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte, Verständnis von Medizin als sozialer Wissenschaft anknüpften. Bereits S. Neumann, R. Leubuscher und R. Virchow formulierten damals Kernprinzipien für Gesundheitspolitik. »Die Gesundheit eines Volkes ist von unmittelbarer gesellschaftlicher Bedeutung; daher hat die Gesellschaft die Pflicht, die Gesundheit ihrer Mitglieder zu schützen und zu sichern. (...) Soziale und wirtschaftliche Bedingungen haben in vielen Fällen einen entscheidenden Einfluß auf Gesundheit und Krankheit; diese Beziehungen müssen wissenschaftlich untersucht werden. (...) Die zur Gesundheitsförderung und Krankheitsbekämpfung unternommenen Schritte müssen sowohl sozialer wie medizinischer Natur sein« (Labisch 1986: 326f.).

Diese demokratischen Traditionen beeinflussten die politischen Grundsatzzorientierungen in der DDR dahingehend, dass Gesundheitsförderung als allgemeine sozialpolitische Aufgabe festgeschrieben wurde. So hieß es zum Beispiel bereits 1947(!) in den gesundheitspolitischen Richtlinien der SED, dass »die Gesundheitspolitik nicht die Domäne der medizinischen und

sozialpolitischen Fachleute oder der ärztlichen Wissenschaft sein darf, sondern auf alle staatlichen Funktionen ausstrahlen und zu einer Angelegenheit des ganzen Volkes werden muß« (Lehmann 1947: 1). Drei Orientierungen standen dabei (bis Mitte der siebziger Jahre auch mit sichtbarem Erfolg) im Vordergrund: die Schaffung menschenwürdiger lebensumweltlicher Bedingungen, speziell auf den Feldern Arbeit, kommunale Umwelt, soziale Grundrechte (Arbeit, Bildung, Wohnung, Erholung, soziale Gerechtigkeit), der Schutz solcher sozialen Gruppen, die aus eigenem Vermögen ihr Recht auf Gesundheitsschutz nicht oder nur begrenzt wahrnehmen können (sozial Benachteiligte, Behinderte, Mütter, Kinder, Kinderreiche, alte Menschen ...) und die Gestaltung eines Gesundheits- und Sozialwesens, in der Einheit von prophylaktischen, diagnostischen, therapeutischen, rehabilitativen und sozialmedizinischen Aufgaben (Niehoff 1990: 273).

Hieran schloss sich in den folgenden Jahren quer durch alle gesellschaftlichen Ebenen eine ganze Reihe von Gesetzen, Einrichtungen und Initiativen an, die diesem ganzheitlichen Gesundheitsverständnis Rechnung trugen. Erinnert sei zum Beispiel an die Mutter-Kind-Betreuung – hier insbesondere die durchgängige Impfprophylaxe und die Handhabung des jugendzahnärztlichen Dienstes –, an die Dispensairebetreuung bei bestimmten Krankheiten, an Reihenröntgenuntersuchungen zur Prophylaxe von TBC u.a.m. Auch wenn diese Angebote (wie die gesamte Gesundheitspolitik) stark paternalistisch geprägt waren und teilweise wenig Raum für bürgerschaftliches Engagement boten, haben sie eines erreicht: der Gedanke der gesellschaftlichen Prävention ist bei der Bevölkerung in den neuen Bundesländern tief verwurzelt. Im Zusammenhang mit den jetzt möglichen demokratischen Entwicklungen hin zu wirklicher Mitgestaltung ergeben sich daraus große Chancen zur Herausbildung neuer Ansätze für eine Gesundheitsförderungs politik in Deutschland. Aus dieser Sicht ist es sicher keineswegs zufällig, dass im April dieses Jahres in Sachsen-Anhalt ein Modellprojekt zur integrierten Versorgung für Diabetiker gestartet wurde. Damit knüpft ein weiteres der neuen Bundesländer (ähnliche Modelle gibt es bereits seit 1998 in Thüringen) bewusst an bewährte Traditionen an. Im Gegensatz zur sonst meist üblichen Verfahrensweise der alleinigen Betreuung durch den Hausarzt überweisen hier die Hausärzte im Bedarfsfall Diabetes-Patienten an spezielle Schwerpunktpraxen niedergelassener Ärzte. Diese kooperieren wiederum mit Krankenhäusern, die über speziell geschultes Personal verfügen.

In bezug auf die erwähnten Möglichkeiten in der DDR muss jedoch auch darauf verwiesen werden, dass sehr oft ideologische Borniertheit und unzureichende ökonomische Weichenstellungen die Umsetzung behindert oder gar verhindert haben. Deutliche Brüche bei der Realisierung dieser (der Ottawa-Charta bereits sehr nahestehenden) Orientierung auf Verhältnisprävention setzten Mitte der siebziger Jahre ein. Sie verschärften sich in den achtziger Jahren im Zusammenhang mit der Zunahme politischer Konflikte und allgemeiner Stagnationsprozesse in der DDR. Zunehmend dominierten nun Ratschläge zur Verhaltensprävention; Argumente der sozialen Steuerung und Kontrolle gewannen das Übergewicht. Darauf kann hier jedoch nicht näher eingegangen werden – ausführlich hat sich damit unter anderen Niehoff (1990) beschäftigt.

Auf der letzten Nationalen Gesundheitskonferenz der DDR, die im September 1989 stattgefunden hat, wurde nochmals versucht, gesellschaftspolitische Veränderungen als Ausgangspunkt für Gesundheitsförderung zu formulieren. Aber zum einen blieben die damaligen Forderungen (zum Beispiel nach Schließung besonders gesundheitsgefährdender Produktionsabteilungen) bereits weit hinter den Erwartungen der Bürger nach sozialer

Erneuerung zurück, zum anderen gingen sie schlicht und einfach im Rahmen rasanter genereller politischer Veränderungen unter. Leider erlitt durch die, unter konservativen Vorzeichen stattfindende, deutsche Vereinigung auch die alternative Gesundheitsbewegung in den alten Bundesländern einen Rückschlag. Jetzt ist sie jedoch dabei, erneut an Kraft zu gewinnen, wie unter anderem die Organisation des Berliner Gesundheitstages 2000 zeigt. Insbesondere die Entsendung jeweils einer/eines Delegierten von über 1000 Vereinen und Selbsthilfegruppen zu einem Parlament der Nicht-Regierungsorganisationen zwecks Beratung und Verabschiedung der »Berliner Charta für ein soziales Gesundheitssystem« unterstrich dies deutlich. Das gesamte Programm dieses Gesundheitstages legte einen seiner Schwerpunkte auf die Beteiligung von Bürgern und verknüpfte dabei mehrere Zielstellungen: Erstens das Ziel, dass Gesundheitsförderung zu einem vorrangigen Anliegen in allen gesundheitsrelevanten Bereichen des Alltagslebens der Menschen werden soll. Damit wird die Entwicklung einer gesundheitsfördernden Lebenskultur, die in sozialer und ökologischer Hinsicht die nachhaltigen Lebensinteressen der Menschen stützt und das Bemühen um eine gesündere Lebensweise auch im öffentlichen Handeln zur leichteren Entscheidung macht, angestrebt.

Zweitens die in der Ottawa-Charta bereits verankerte Position »Gesundheitsförderung zielt auf einen Prozess, allen Menschen ein höheres Maß an Selbstbestimmung über ihre Gesundheit zu ermöglichen und sie damit zur Stärkung ihrer Gesundheit zu befähigen« (Ottawa-Charta zur Gesundheitsförderung der WHO). Ausgangspunkt ist dabei das Konzept der Salutogenese, das heißt die Suche nach fördernden Rahmenbedingungen für ein gelingendes Leben in Selbstbestimmung. Die Stärkung gesundheitsfördernder Lebensbedingungen richtet sich entsprechend auf familiäre, wohnliche, nachbarschaftliche, betriebliche und lokale Lebenszusammenhänge und ist vor allem dort um einen Ausgleich ungleicher Lebenschancen bemüht, wo eklatante Defizite die selbstbestimmte Sorge für ein gelingendes Leben beeinträchtigen.

Drittens das Ziel, in entwickelten Industriegesellschaften, in denen nicht mehr Hunger und quantitative materielle Existenznöte großer Bevölkerungsgruppen im Mittelpunkt öffentlicher Sorge stehen, das Interesse an einer nachhaltigen, salutogenetischen und sinnstiftenden Lebensweise zu fördern. Die aktive Bemühung um gesundheitsfördernde Lebensbedingungen kann alle Menschen einbeziehen und ist kein Privileg von Experten oder einzelnen Berufen (GesundheitsAkademie 2000).

»Die skizzierten Bausteine der Salutogenese sind nicht neu. Sie greifen Initiativen und Projekte auf, die sich in den letzten 20 Jahren in der Entwicklung der Gesundheitsförderung in Europa im Rahmen der Leitprogramme der WHO bewährt haben. Neu wäre für Deutschland, daß sie zu einem öffentlichen Gemeinschaftsprogramm in der skizzierten Form verbunden und von den politisch Verantwortlichen in Bund, Ländern und Gemeinden aktiv unterstützt werden« (GesundheitsAkademie 2000). Ihre Umsetzung erfordert unter anderem auch den ständigen Kampf um die Realisierung der gesetzlich bereits garantierten Rechte und Möglichkeiten zur politischen Mitgestaltung, deren gezielte Erweiterung und systematische Einbeziehung weiterer Bevölkerungsgruppen.

Ebenfalls dazu gehören Zieldefinitionen, die die realen Lebenslagen der betroffenen Gruppen berücksichtigen. Bemühungen um Gesundheit folgen stets einem sozialen Leitbild, das nicht nur wandelbar in der Zeit ist, sondern zu einzelnen Zeitpunkten in der Geschichte von spezifischen Gruppen in unterschiedlicher Weise interpretiert wird

(GesundheitsAkademie 2000). Politik insgesamt (nicht nur die Gesundheitspolitik) muß daran gemessen werden, wie sie spezifische Gruppeninteressen im sozialen Konsens repräsentiert und in ihrer Realisierung unterstützt.

Geschlechterspezifik mit denken

Ein Aspekt dieser differenzierten Interessen erscheint hier besonders wichtig, da in Deutschland hinsichtlich der geschlechterspezifischen Ausrichtung von Politik und Gesellschaft ein relativ großer Nachholbedarf existiert. Frauen sind anders krank so lautet ein Buchtitel von Ulrike Maschewsky-Schneider (1997; vgl. auch Arbeitskreis Frauen 1998) – der Nestorin der Frauengesundheitsforschung in Deutschland –, den die Autorin dahingehend ergänzt wissen möchte: Frauen sind auch anders gesund beziehungsweise haben andere Vorstellungen darüber, welche Bedingungen, Möglichkeiten und Ansätze sie für die Förderung ihrer Gesundheit (und die ihrer Familie) haben möchten (Schubert-Lehnhardt 1999).

Frauen in Sachsen-Anhalt haben dies im vorigen Jahr auf einer speziellen Konferenz zum Thema »Frauen Gesundheit Politik« nicht nur thematisiert, sondern auch sehr energisch die Aufnahme ihrer spezifischen Leitbilder und Lebensentwürfe in künftige Politikansätze eingefordert (Ministerium für Arbeit 1999). Demokratie und Teilhabe schließen meines Erachtens, dies sei ausdrücklich betont, das Recht der Frau auf eine selbstbestimmte Lebensplanung, insbesondere in bezug auf den Zeitpunkt und die Anzahl der gewünschten Kinder (und die vorrangige Entscheidungsmöglichkeit der Frau über den Ort und die von ihr bevorzugte Methode der Entbindung), ein. Nicht nur in Hinblick auf die Geschlechterspezifik, auch bei den Mitwirkungsrechten in Betrieben, Wohngebieten, in den Schulen, in der Rechtsprechung u.a.m. gab es in der DDR größere Möglichkeiten, als es sie in der Bundesrepublik gab und derzeit gibt.

Ausgehend von den alten Bundesländern, hat hier bereits seit langem ein weiterer Paradigmenwechsel begonnen – auch hierzu sind vom Berliner Gesundheitstag 1980 wichtige Impulse ausgegangen. Die Philosophin Stopzyk beschreibt den Paradigmenwechsel mit den Worten: »Nein danke, ich denke selbst« – das heißt, Frauen beginnen immer mehr selbst ihre eigenen, von Männern unterschiedlichen Erwartungen, Neigungen und Lebensentwürfe zu thematisieren, zu konzipieren und umzusetzen – was unter anderem in den zahlreichen Gründungen von Frauengesundheitszentren (BmfFSFJ, Materialien zur Frauenpolitik 1997), Netzwerken und Initiativen (Schubert-Lehnhardt 2000) in den neuen Bundesländern sofort nach der Wende seinen Ausdruck findet.

Da von Frauen (wie von Männern auch) Gesundheit als Metapher für Lebenskonzept und Sinnggebung verstanden wird, sind sie immer weniger bereit, sich mit der klassischen Rolle von Patientinnen zu begnügen und fordern zunehmend ihre wirkliche demokratische Teilhabe an den Gestaltungsprozessen künftiger gesellschaftlicher Entwicklungen, darunter der gesundheitspolitischen, ein. Die seit diesem Jahr durch die Ministerin für Arbeit, Frauen, Gesundheit und Soziales in Sachsen-Anhalt forcierte Umsetzung der EU-Richtlinie zum »gender-mainstream-Konzept« bietet eine reale Chance, sozialen Wandel voranzutreiben. Es ist dabei aus meiner Sicht kein Zufall, daß dieser innovative Schritt von einer Ministerin aus den neuen Bundesländern ausging – zehn Jahre Leben zwischen Lust und Frust im geeinten Deutschland haben vor allem die Frauen ihre Lebensbedürfnisse und -ansprüche deutlicher erkennen lassen.

Wenn es darum geht, die Forderungen der Ottawa-Charta der WHO in bezug auf die Gesundheitsförderung von Frauen umzusetzen, dann stehen vor allem die Unterstützung bei der Entwicklung von Wahl und Handlungsalternativen, die Verstärkung der Bestrebungen nach Autonomie und Eigenständigkeit, die Entwicklung von individuellen und kollektiven Bewältigungsstrategien, die Sensibilisierung der Wahrnehmung von Botschaften des Körpers und die Schaffung von Lebensräumen, die der eigenen Entfaltung förderlich sind, im Vordergrund (Bundesvereinigung für Gesundheit 2000: 13).

Damit in enger Verbindung steht die Notwendigkeit einer qualifizierten Gesundheitsberichterstattung, die weit über eine Ansammlung von epidemiologischen Daten hinausgehen muss. Diese Berichte müssen auch etwas aussagen zu den Vorstellungen, Erwartungen und Strategien der Betroffenen. Gerade diesbezüglich gibt es bisher nur wenig gesicherte Erkenntnisse. Hier geht es vor allem um die sich wandelnden Einstellungen, Wertpräferenzen und Erwartungen hinsichtlich des persönlichen Gesundheitshandelns, um vorhandene oder angestrebte »Selbstkompetenzen« in zentralen Gesundheitsfragen des Alltags (Beteiligung in Selbsthilfegruppen, bewusste Lebensführung, Dialog und Konfliktfähigkeit gegenüber Gesundheitsexperten, Nutzung von »Home-Care-Technologien«, Mitwirkung in der kommunalen Gesundheitspolitik etc.) sowie um Unterschiede bei verschiedenen Bevölkerungsgruppen (nationale und regionale Besonderheiten, Geschlechter- und Altersunterschiede, Stadt-Land-Differenzen), insbesondere auch bei Personen mit eingeschränkten sozialen Beteiligungschancen.

Nur bei Realisierung dieser Forderungen kann es gelingen, die im Gesetz über den öffentlichen Gesundheitsdienst enthaltene Aufgabenstellung, »Planung und Durchführung von Maßnahmen der Gesundheitsförderung« zu verwirklichen – diese Aufgabe wird im Gesetzestext von Sachsen-Anhalt (Ministerium für Arbeit 1997) noch vor der Planung und Durchführung von Maßnahmen zur Krankenversorgung genannt! Außerdem ist eine weitere Demokratisierung der Gesellschaft notwendig. Ziel muss eine Gesellschaft sein, in der die Bürgerinnen und Bürger zu den grundlegenden Gesellschaftsproblemen tatsächlich informiert werden, wo sie in die Gestaltung und Kontrolle politischer Angelegenheiten einbezogen werden und wo sie in wichtigen gesellschaftlichen Fragen auch mitentscheiden können.

Literatur

Arbeitskreis Frauen und Gesundheit im Norddeutschen Forschungsverbund Public Health (Hrsg.): Frauen und Gesundheit(en) in Wissenschaft, Praxis und Politik, Bern, Göttingen, Toronto, Seattle, 1998.

Brandenburg, A.; Nowak, M.; Winkler, K.: Gesundheit und Bürgerbeteiligung – Leitideen und Praxis in Herne, in:

Gesundheitswesen, 54(1992), S. 271-276.

Braun, B.; Kühn, H.; Reiners, H.: Das Märchen von der Kostenexplosion – Populäre Irrtümer zur Gesundheitspolitik, Frankfurt/M. 1999.

Bundesvereinigung für Gesundheit e.V. (Hrsg.): Gesundheit: Strukturen und Handlungsfelder, Neuwied 2000, II/4.

Das Gesundheitswesen der DDR: Aufbruch oder Einbruch?, St. Augustin 1990.

Deppe, H.-U.: Gesundheitssystem im Umbruch. Von der DDR zur BRD, Frankfurt/M., New York 1993.

Deppe, H.-U.: Soziale Verantwortung und Transformation von Gesundheitssystemen, Frankfurt/M. 1996.

Die Entwicklung der Frauengesundheitszentren in der Bundesrepublik Deutschland und ihre Bedeutung für die Gesundheitsversorgung von Frauen, in: BmfFSFJ, Materialien zur Frauenpolitik, Nr. 64/August 1997.

GesundheitsAkademie e.V. (Hrsg.): Salutiv. Beiträge zur Gesundheitsförderung und zum Gesundheitstag 2000, Frankfurt/M. 2000.

Labisch, A.: Die gesundheitspolitischen Vorstellungen der deutschen Sozialdemokratie von ihrer Gründung bis zur Parteisplaltung (1883-1917), in: Archiv für Sozialgeschichte, Bd. XVI, hrsg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung in Verbindung mit dem Institut für Sozialgeschichte Braunschweig, Bonn 1986.

Lehmann, H.: Vorwort zu den gesundheitspolitischen Richtlinien der SED vom 31.3.1947, Berlin 1947.

Maschewsky-Schneider, U.: Frauen sind anders krank. Zur gesundheitlichen Lage der Frauen in Deutschland, Weinheim & München 1997.

Ministerium für Arbeit, Soziales und Gesundheit des Landes Sachsen-Anhalt: Gesetz über den Öffentlichen Gesundheitsdienst und die Berufsausübung im Gesundheitswesen im Land Sachsen-Anhalt, November 1997.

Ministerium für Arbeit, Frauen, Gesundheit und Soziales Sachsen-Anhalt (Hrsg.): Frauen Gesundheit Politik. Dokumentation zur Fachtagung am 14. Juli 1999 in Naumburg, Magdeburg 1999.

Niehoff, J.U.: Prävention und Aus- und Weiterbildung in den medizinischen Berufen – Skizze zu Entwicklungstendenzen in der DDR, in: Das Gesundheitswesen der DDR: Aufbruch oder Einbruch?, St. Augustin 1990.

Schubert-Lehnhardt, V.: Frauen sind anders krank. Geschlechtsspezifische Sicht- und Verhaltensweisen bei gesundheitsbezogenen Aspekten der Lebensgestaltung, in: humanismus aktuell, Heft 5/1999.

Schubert-Lehnhardt, V.: Runde Tische als Instrumente von Basisdemokratie – am Beispiel des Frauenpolitischen Runden Tisches in der Stadt Halle, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, Heft 1/2000.

Schriftenreihe der IG »Medizin und Gesellschaft« im trafo Verlag Berlin.

Ich bedanke mich bei Prof. Ernst Luther, Dr. Christel Gibas und

Dipl. med. Birgit Möbest für zahlreiche Hinweise bei der Erarbeitung des Manuskriptes.

Dr. habil. Viola Schubert-Lehnhardt – Jg. 1955; studierte in Leningrad Philosophie, war von 1987 bis 1992 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Ethik und Geschichte der Medizin der Martin-Luther-Universität Halle, 1992 »abgewickelt«, seit 1997 Projektleiterin im Bildungsverein Elbe-Saale e.V.

Stefanie Stegmann/Julia Seipel

Soziale Gerechtigkeit - Reformuniversität - Selbstdarstellung

1. Einführung

Wir möchten in unserem Beitrag einige Überlegungen zur Bedeutung von Reformuniversitäten als Beitrag zu sozialer Gerechtigkeit vorstellen, wobei wir uns dem Thema über das Medium Film nähern. Zwei filmische Selbstdarstellungen der Reformuniversität Oldenburg, eine aus dem Jahr 1974, kurz nach der Gründung, und eine von 1991, dienen uns dabei als Beispiele der Visualisierungen des eigenen Selbstverständnis und seiner Veränderung.

Uns geht es nicht darum, ein abschließendes Urteil zu fällen, wie sozial gerecht eine Reformuniversität ist, sondern wir suchen nach Momenten, in denen Aspekte sozialer Gerechtigkeit in der Selbstdarstellung explizit auftauchen, durchschimmern oder offensichtlich ausgeblendet werden. Wir gehen dabei folgendermaßen vor:

2. Zur Reformuniversität

Unter dem Einfluss allgemeiner gesellschaftlicher Veränderungen in den 1960er und '70er Jahren fand auch der Gedanke der Reform des Universitätswesens immer mehr Zuspruch. In den 1970er Jahren führten diese Überlegungen zur Gründung mehrerer neuer Universitäten, unter anderem in Bremen, Bielefeld sowie in Oldenburg. Diese neuen Hochschulen grenzten sich unter dem Begriff 'Reformuniversität' von den altherwürdigen und althergebrachten ab.

Diese Abgrenzung erfolgte in erster Linie durch Strategien zum Abbau von Hierarchien, d.h. der Gedanke, dass Lehrende, Studierende und nicht-wissenschaftliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter einer Universität PartnerInnen im Arbeitsrahmen Universität sind. Ein Gedanke der sich im Konzept einer 'Lebenswelt Universität' fortführt, das Raum für neue Kommunikationsstile und Lehr- und Lernformen bietet und sich nach Außen fortsetzen soll. Dies gilt einerseits für eine wirtschaftliche und soziale Einbindung in die Region, aber auch für veränderte Zugangsbedingungen, bspw. die Zulassung zum Studium auch ohne Abitur, sowie für das sogenannte Projektstudium, das die Selbstorganisation des Studiums und eigenverantwortliches Lernen vorsieht.

Zusammenfassen lassen sich all diese Bestrebungen vielleicht am besten unter dem Begriff der Demokratisierung der Hochschule.

3. 1974: Aus der Gründungsphase

Demokratisierung kann auch als Motto des Filmes UNIVERSITÄT IN OLDENBURG genannt werden, der 1974, kurz nach der Gründung im Auftrag der Universität von Klaus Amann gedreht wurde. Der Name Carl von Ossietzky Universität wurde übrigens erst 1990 offiziell, nach langen politischen Diskussionen mit der Stadt Oldenburg und dem Land Niedersachsen über das Recht der Namengebung und die Frage nach dem Image, das ein linker, pazifistischer, im Nazi-Deutschland verfolgter und inhaftierter Journalist einer Universität verleiht.

Der Film von 1974 ist aufgrund des Zeitpunktes seiner Herstellung stark geprägt von der Atmosphäre der Gründungsphase und dient zuvorderst der Aufklärung und Information. So wird die Universität in ihrer Entwicklung aus der Pädagogischen Hochschule vorgestellt. Die Information erfolgt vorwiegend auf sprachlicher Ebene, auf der wir wechselweise durch eine Sprecherin und einen Sprecher in Gründungsmotivationen, Entwicklung, Aufbau, Struktur, Inhalte, Probleme und individuelle Besonderheiten der Universität eingeführt werden. In der bildlichen Darstellung überwiegen Bilder des universitären Alltags, wobei hier das eigentliche Studieren auffallend in den Hintergrund tritt. Schwerpunkte liegen auf den Strukturen der universitären Selbstverwaltung. Im Bereich des Studienangebots steht die Lehrerinnen- und Lehrerausbildung im Zentrum - eingegangen wird hier auf das Konzept der einphasigen Ausbildung (ELAB), die besonderen regionalen Schwierigkeiten im Unterricht und das Bestreben, diese gemeinsam mit Schülerinnen, Schülern und Eltern zu lösen. Die Nutzungsmöglichkeiten des Hochschulinternen Fernsehens (HIFO) als neue Einrichtung beziehen sich daher bezeichnenderweise vor allem auf die LehrerInnenausbildung, als Mittel zur Selbstreflexion. Des weiteren wird durch die Einbettung in Bild und Kommentar zu Beginn und am Ende des Filmes die Beziehung zur Stadt Oldenburg und der Region Nord-West besonders betont.

Die filmische Selbstdarstellung von 1974 bekennt und benennt die Probleme dieser noch in den Anfängen steckenden Reformuniversität, um dennoch ihre Stärken zu unterstreichen und explizit zu einem Studium in Oldenburg einzuladen.

4. 1991: Etablierung der Universität

Siebzehn Jahre später, 1991, gab die Universität erneut einen Film in Auftrag, adressiert an Schulen und Andere, die sich über die Universität informieren wollen. Zum Film ist eine schriftliche Beilage erhältlich, der Hinweise zur Stadt, zum Studium, zur Zulassung und zur Carl-von-Ossietzky Universität zu entnehmen sind, denn diese Informationen werden im Film nicht gegeben. Hier erfahren wir durch einige eingeblendete Schriftzüge nur die Zahl der Studierenden und Arbeitsplätze, die Höhe des Haushalts, die Struktur der Studiengänge und möglichen Abschlüsse sowie einige andere Angaben. Weitere Informationen müssen wir aus der bildlichen Darstellung herauslesen, in der uns die Studienfächer exemplarisch vorgestellt und die Disziplinen in ihre weiteren Kontexte eingebettet werden. Viel Raum werden sozialen, nicht auf das Studium bezogenen Aktivitäten eingeräumt, dagegen fehlen Erläuterungen über die Struktur der universitären Selbstverwaltung. Der Bezug zur Stadt und zur Region wird in den Filmverlauf eingeflochten und dabei nicht ausdrücklich betont.

Auffallend an diesem Film ist der spielerische Umgang mit dem Medium, beispielsweise die Trennung von Bild und Tonebene, die fast ausschließlich durch experimentelle Musik bestimmt wird. Im Gegensatz zum ersten Film besticht der zweite weniger durch konkrete Aufklärung und Informationen als durch filmische Kunstgriffe, die durch Irritationen die Aufmerksamkeit der Zuschauerinnen und Zuschauer fesseln.

5. Annäherungen an die Universität und ihr Bezug nach außen

Da die Universität keine gesellschaftsunabhängige Institution ist - auch wenn das innerhalb des sogenannten „Elfenbeinturmes“ gerne angenommen wird - stellt sich in der Überlegung, welche Rolle die Universität für soziale Gerechtigkeit spielt, die Frage nach dem Bezug von Uni und sozialem Umfeld, genauer dem Verhältnis zum Standort und der Region. Dies ist ein Aspekt auf den wir die beiden Filme untersucht haben.

1974 wird sowohl inhaltlich wie formal die Vernetzung der Universität mit der „Öffentlichkeit“ als unumgänglicher und integraler Bildungsauftrag einer Hochschule gefasst. So wird am Beispiel des Projektes „Schule und Elternhaus“ im Rahmen des Lehramtsstudiums auf die Notwendigkeit der Verbindung nach außen für die universitäre Ausbildung verwiesen. Ferner wird die Universität als kulturelle Bereicherung für alle bewertet. Es erfolgt der Hinweis auf die Strukturverbesserung und die wirtschaftliche Erschließung des Nord-West-Raums. Die Hervorhebung einer notwendigen und fruchtbaren

Beziehung zwischen Universität und Gesellschaft zeichnet sich in der Gliederung des Filmes ab. So wird die Annäherung an die Uni mit einer Fahrt durch die Stadt Oldenburg eingeleitet, die von einer Sprecherin mit Daten zur Geschichte und Struktur unterlegt werden. Am Ende des Films wiederholt sich der Verweis auf die positiven Auswirkungen der neugegründeten Universität. Durch die markante Position zu Anfang und Ende wird dieser Aspekt des Films besonders betont.

Ist 1974 noch der Bezug zu außeruniversitären Kontexten zentraler Bestandteil der Reformkonzepte, so präsentiert sich die Universität 1991 als in sich abgeschlossener Bereich. Der Bezug zur Stadt wird nicht an einer hervorgehobenen Stelle verarbeitet, sondern unter den Stichworten „Haushalt“ und „Arbeitsplätze“ abgehandelt, bzw. unter dem Schlagwort 'Fahrradstadt' visuell in den Film eingeflochten. Daneben überwiegt die Darstellung der Universität als sozialer Lebensraum: Hier wird nicht nur studiert, hier wird Musik gemacht, geflirtet, getrunken, gelacht und geraucht, hier werden Pausen eingelegt, persönliche Gespräche geführt; hier wird gelebt und gearbeitet und das auf ineinanderfließende Art und Weise. Aber nicht nur persönliche Betätigungsbereiche, auch die einzelnen Disziplinen der Universität werden mit Hilfe filmischer Mittel - Montage, Kamerafahrten, Zooms - verbunden, gehen ineinander über und visualisieren das beliebte Schlagwort der Interdisziplinarität.

Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass sich die Betonung von einer sozialen Einbindung der Universität in die sie umgebende und durchdringende Gesellschaft der Gründungsphase ersetzt wird durch die Universität als in sich geschlossener, selbstreflexiver und soziale Bedürfnisse abdeckender Raum der 1990er Jahre.

6. Bewegung: Fortschritt und Innovation

Schon bei der ersten Sichtung der Filme ist uns aufgefallen, dass beide sehr stark mit dem Motiv der Bewegung arbeiten, diese jedoch auf gegensätzliche Weise einsetzen.

So ist der Film 'Universität in Oldenburg' fast schon geprägt von Bildern der Fortbewegung: Aufnahmen von Fluren, Wegen, Straßen und Gängen die von unterschiedlichen Personen beschriftet werden. Die Kamera fokussiert oftmals Beine und unterstreicht in Kombination mit der Einblendung verschiedenster Pfade das Moment der Mobilität. Menschen machen sich auf den Weg, suchen nach Neuem, sind in Veränderung

begriffen. Die Bewegung ist nach vorn, auf ein Ziel gerichtet, innovativ. Statt auf die Tradition einer klassischen Universität liegt Reform und Fortschritt im Fokus dieser Selbstdarstellung. Durch die Offenheit des Bewegungsmoments kann der Film als Einladung gelesen werden, mitzuwirken und sich zu beteiligen, etwas Neues zu gestalten. Die Furcht vor der respekt einflößenden Institution Universität wird so vordergründig außer Kraft gesetzt – und so ein Aspekt der Demokratisierung eingelöst.

Auffallend ist, dass im zweiten Film über die Universität Oldenburg die Bewegungsmomente selbstbezüglich sind. Das heißt, die Bewegung geschieht um der Bewegung willen, sie ist durch eine kreisförmige, nicht lineare Struktur gekennzeichnet. Wir sehen keine Fortbewegung sondern sportliche und spielerische Bewegungsformen, Schwimmen, Turmspringen, Jonglieren, Tanzen, die in dafür vorgesehenen, abgeschlossenen Räumen stattfinden. Auch die formale Ebene ist nicht zielgerichtet auf ein Ende hin konzipiert: Der Film endet mit der Einblendung des Filmanfangs, wir sehen einen Angestellten der Mediathek, der die Videokassette des Werbefilms einlegt und abspielen lässt. Der Kreis schließt sich.

In dieser Selbstgenügsamkeit der Bewegung, sei es in der Darstellung oder im formalen Aufbau des Filmes, wiederholt sich die Abgeschlossenheit und Selbstzufriedenheit. Diese hat sich bereits in der Analyse der Darstellung von Beziehungen der Universität nach außen abgezeichnet.

7. „Doing gender“ und „doing university“¹ – zu zwei sozialen Konstruktionen

Bei dem Gedanken an Reformuniversität liegt die Vermutung nahe, dass auf explizite und implizite Ausgrenzungen von Frauen in Rahmen der Universität eingegangen und mögliche Lösungen entworfen werden. In den zwei Filmen lässt sich diese Sensibilität gegenüber Diskriminierungen von Frauen jedoch nicht finden.

Beide Filme demonstrieren, dass Frauen zwar mittlerweile studieren dürfen, Forschung und Lehre jedoch nach wie vor Männerdomäne ist. Zwar sind im ersten Film einige wenige Frauen in den Gremien und Ausschüssen visuell vertreten, doch kommen sie kaum zu Wort, noch wird eine Frau explizit als Lehrende erkennbar. Dabei muss diesem Film zugute gehalten werden, dass zumindest der Kommentar wechselseitig von einer Frau und

¹ Den Begriff des ‚doing university‘ haben wir von Peter Alheit übernommen; vgl. auch: Unveröffentlichter Vortrag am 11.2.2000 in der Universität in Halle: Am Schnittpunkt zweier Lebenswelten: Biographische Strategien von „non-traditionel students“ beim Übergang in die Universität

einem Mann gesprochen wird. Auch im zweiten Film werden Frauen in nach wie vor tradierten Rollen ins Bild gesetzt: als Objekt eines Flirts oder mit Kind in der Mensa - dies mag möglicherweise zeigen, dass an dieser Universität ein Studium auch mit Kind möglich sein soll, dennoch bewirkt es die Reproduktion einer traditionellen Geschlechterordnung, die durch die sexistische Konnotation der zitierten Ausschnitte von "Pretty Woman" betont wird. Die weibliche Hauptfigur ist eine Prostituierte, die durch den Mann gebildet und erzogen werden muss, bevor sie sich in die ausbeuterische, heterosexuelle Zweierbeziehung einbringen darf, die landläufig Happy-End genannt wird.

So bleiben Frauen in der Darstellung nach wie vor das „Andere“, dem gegenüber sich eine „männerbündische Gemeinschaft“ auch unter dem Namen einer Reform-Universität abgrenzen und dadurch immer wieder selbst herstellt.

Hat Modernisierung und Innovation ein Geschlecht? Offensichtlich! Es ist nur ein Blick auf die scheinbar zufällige Auswahl von Männern und Frauen im Film der 90er zu werfen: Frauen erscheinen auf dem Bildschirm, wenn es darum geht, die Fächern Kunst und Musik zu repräsentieren, in denen sie die traditionellen Richtungen vertreten, während auch hier Männer für technische Innovationen zuständig zu sein scheinen. So sehen wir in einer Szene einige Frauen beim Flötenkonzert, die Kamera wird in die Höhe gezogen und wir sehen einen Mann an einem Synthesizer, umgeben von einer Unzahl von Kabeln. Er bewahrt den Überblick und scheint von oben Kontrolle ausüben zu können.

Wie überall so verkörpern auch an der Universität Oldenburg Frauen die traditionellen und künstlerischen Bereiche - solange sie nicht zu experimentell und modern sind - Männer werden dagegen gezeigt, wenn es um Technik und Naturwissenschaften geht.

Ein weiterer Aspekt, in dem Frauen in beiden Filmen auftreten, ist der Bereich der dienstleistenden Angestellten. 1974 gehören die Putzfrauen, die wir zweimal bei ihrer Arbeit sehen, noch zur Universität. Der Film hebt nicht auf Repräsentation einer rein „vergeistigten“ Institution ab, sondern auf ein umfassendes System, das sowohl Lehrende als auch Studierende sowie nicht-wissenschaftliches Personal benötigt. Das Putzen, eine allgemein tabuisierte Tätigkeit, wird explizit in diesen Werbefilm integriert. Diese Tätigkeit mit geringer Anerkennung wird allerdings prototypisch auch hier von Frauen ausgeübt.

Diese Art der Zugehörigkeit zur Universität wird 1991 zwar noch angedeutet, doch sehen wir häufig Körperfragmente, Hände in Gummihandschuhen, die das schmutzige Geschirr vom Fließbandes in der Mensa nehmen; Finger, die Zahlen in die Kasse der

Cafeteria eintippen - entpersonalisierte Körperteile in einem komplexen Versorgungssystem
Universität repräsentieren weibliche Arbeit.

8. Zusammenfassung: Von der Reformuniversität auf dem Weg zur modernisierten Universität

Abschließend möchten wir unsere Erkenntnisse über die Selbstdarstellungen der Carl von Ossietzky Universität aus den 1970er bzw. 90er Jahren kurz zusammenfassen.

1974 wird die Universität ausdrücklich als Reformuniversität definiert und als solche profiliert. Das Profil gewinnt die Universität in diesem Film in Abgrenzung zu klassischen Universitäten sowohl in der Organisationsstruktur als auch über Inhalte. Der Schwerpunkt liegt in der Bestrebung einer Demokratisierung von Universität.

Bezogen auf die Struktur der Universität steht der Prozesscharakter im Vordergrund des Films. Die Universität ist noch in der Entstehung. Wir bekommen Einblicke in unterschiedliche Arbeitszusammenhänge, in Aushandlungsprozesse verschiedener, paritätisch besetzter Gremien, in denen nicht ersichtlich ist, wer Lehrende, Studierende oder anderweitige Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter ist. So wird hier im doppelten Sinne, sowohl visuell als auch durch den Kommentar der Abbau von Hierarchien als ein Eckpfeiler der Reformuniversität unterstrichen und visuell in Szene gesetzt.

Auf inhaltlicher Ebene definiert sich die Reformuniversität, die ja aus einer Pädagogischen Hochschule entstand, insbesondere über die Ausbildung von Lehrerinnen und Lehrern und hier besonders über die einphasige Ausbildung (ELAB). Des Weiteren werden Eigenverantwortlichkeit im Lernen und Forschen durch das Projektstudium, Selbstreflexivität und Kooperationsfähigkeit als notwendige und anzusteuernde Bausteine einer Reformuniversität hervorgehoben. Leitwissenschaften sind 1974 ganz klar die Sozial- und Erziehungswissenschaften, die an den Reformuniversitäten eine enorme Aufwertung erfahren, während in der Darstellung die andern drei Fachbereiche Kommunikation und Ästhetik, Gesellschaftswissenschaften, sowie Mathematik und Naturwissenschaften in den Hintergrund treten.

Aus dem sie jedoch in der Selbstdarstellung von 1991 wieder unbeschadet auftauchen. Hier ist das Thema nicht mehr die Universität als Reformuniversität. Es findet eine Verschiebung von den Sozial- und Erziehungswissenschaften hin zu den Technik- und Naturwissenschaften statt. Gezeigt werden „der schalllose Raum“, das „EnergieLabor“ und das innovative, mit einem Architekturpreis ausgezeichneten Universitätsgebäude in Wechloy,

Standort der Naturwissenschaften. Die Sozial- und Erziehungswissenschaften werden lediglich als Schlagwort eingeblendet. Hier scheint es keine Innovation und Modernisierung zu geben. Beispielhaft werden das Fach Kunst und Musik auffällig traditionell dargestellt: Eine Gruppe Studierender wird beim Portraitzeichnen als ‚pars pro toto‘ für das Fach Kunst gezeigt - wir finden keine Hinweise auf Medieninstallationen, Performances oder die theoretische Ausbildung.

Universitätsreform und Reformuniversität bedeutet Offenheit nach außen und Demokratisierung innen - so stellt es der Film von 1974 dar. Innovation ist und bleibt verhaftet im Gebiet von Technik und Naturwissenschaften - und damit auf männlichem Territorium. Dies zumindest hat uns der Film von 1991 gesagt.

Und mit diesen Beobachtungen möchten wir die Diskussion eröffnen.

9. Die Filme

1. Universität in Oldenburg Regie: Klaus Aman 1974 ca. 20min, 16mm
2. Carl-von-Ossietzky Universität Oldenburg; Regie: Regina Schönberg 1991 ca. 18min, Video

10. Literatur

<http://www.uni-oldenburg.de/uni/vorstellung.html>

Daxner, Michael: Die blockierte Universität; Warum die Wissensgesellschaft eine andere Hochschule braucht; Frankfurt/ New York 1999

Lüthje, Jürgen: Universität Oldenburg, Entwicklung und Profil, Oldenburg 1984

Wetterer, Angelika: Profession und Geschlecht; Über die Marginalität von Frauen in hochqualifizierten Berufen; Frankfurt am Main/ New York 1992

Bathe, Silvia (e.a.): Frauen in der Hochschule, Lehren und Lernen im Wissenschaftsbetrieb; Weinheim 1989

Julia Seipel promoviert an der Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg zum Thema „Migrantinnen-Narrationen im Film: Zur Beziehung von Geschlecht und Ethnizität – Immigrantinnen in Filmen aus Australien in den 1990ern“.

Stefanie Stegmann promoviert an der Arl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg zum Thema „Institution Universität – Habitus –Geschlecht. Zu Haltungen und Habitus von Hochschullehrenden in Reformuniversitäten am Beispiel Oldenburg“