

Gerhard Kruij

Marktgerechte Gesellschaft oder sozial gerechter Markt?¹

Zwar erleben wir derzeit eine Phase des wirtschaftlichen Aufschwungs. Vielen Unternehmen geht es gut, die Arbeitslosigkeit geht zurück und es gibt sogar Spielräume für hohe Lohnsteigerungen. Trotzdem darf man sich nicht täuschen: Auch weiterhin stehen die Verhältnisse in Deutschland und letztlich überall auf der Welt unter dem Druck globaler Märkte. Die beschleunigten Prozesse dort führen dazu, dass offenbar immer mehr Lebensbereiche unter den Einfluss des Wirtschaftssystems geraten und von den dort herrschenden Gesetzmäßigkeiten dominiert werden. Alltags-sprachlich verdichtet sich dieser Eindruck in der häufig resignativ gebrauchten (und gar nicht neuen) Wendung: »Geld regiert die Welt.« Jürgen Habermas hat im Blick auf die Mechanismen des Wirtschaftssystems, aber auch staatlicher Bürokratie, von der »Kolonisierung der Lebenswelt«² gesprochen. Bedeutet dies, dass wir uns damit abfinden müssten, in einer auf die Bedürfnisse des Marktes zurechtgestutzten Gesellschaft zu leben, oder ist soziale Gerechtigkeit denkbar, die den Marktmechanismus in intelligenter Weise zum Kampf gegen Ungerechtigkeit nutzt bzw. entsprechend begrenzt und ergänzt?

1. Das Problem

Eine »marktgerechte« Gesellschaft wäre eine Gesellschaft, die den Anspruch politischer Gestaltung aufzugeben und sich ganz einem anonymen Markt mit seinen Verdinglichungsprozessen ausgeliefert hätte. Letztere sind schon von Karl Marx analysiert und in seinem berühmten Kapitel »Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis« meisterhaft beschrieben worden: Den Menschen erscheinen die Bewegungen des Geldes, das Preisverhältnis, die Kapitalmärkte und das Kommen und Gehen von Unternehmen nicht als Produkte ihres eigenen Denkens und Handelns, sondern sie besitzen für sie »die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren«.³ Die Folge ist eine Umkehrung der eigentlichen Verhältnisse, denn durch den Fetischcharakter der Ware erscheinen die über den Warentausch auf dem Markt vermittelten gesellschaftlichen Beziehungen »als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen«.⁴

Muss man daraus den Schluss ziehen, den Kapitalismus um des Menschen willen ab-

schaffen zu müssen?⁵ Mindestens muss man sich eindeutig wehren gegen eine ideologische Überhöhung des Geldes und des Kapitals als der ursprünglichen »Beweger« gesellschaftlicher Entwicklungen. Denn dies würde den menschlichen Ursprung aller gesellschaftlichen Verhältnisse und damit auch die Verantwortung menschlicher Akteure für sie verschleiern und jede Art von Ethik überflüssig machen. Leider trifft man nicht nur die oben genannten Redeweisen, sondern die dargestellte Verschleierung auch bei Ökonomen nicht selten an. Beispielsweise folgte Friedrich August von Hayek in seiner Ablehnung des Begriffs der »sozialen Gerechtigkeit« dieser ideologiefälligen Tendenz zur Naturalisierung des Marktes. Er tat so, als sei der Markt keine von Menschen gemachte und aufrechterhaltene gesellschaftliche Institution, sondern ein naturwüchsiger Prozess, in den man nicht eingreifen dürfe, weil man dann nur sein gutes Funktionieren beeinträchtigen würde.⁶ Jede Form von kritischer ethischer Reflexion auf den Bereich des Wirtschaftens wäre damit freilich obsolet.

2. Die christlich-sozialethische Grundposition

Vergewissern wir uns zunächst der christlich-sozialethischen Grundposition, von der her die Frage nach der moralischen Legitimität des Marktes wie anderer gesellschaftlicher Institutionen zu stellen ist. Nach der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils »Gaudium et Spes« gilt trotz der notwendigen Berücksichtigung von Eigengesetzlichkeiten des Wirtschaftens (der »iusta autonomia« nach GS 36) das folgende Prinzip: »Auch im Wirtschaftsleben sind die Würde der menschlichen Person und ihre ungeschmälerzte Berufung wie auch das Wohl der gesamten Gesellschaft zu achten und zu fördern, ist doch der Mensch Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft.« (GS 63) Dies ist ein für jede Wirtschaftsethik unverrückbarer Grundsatz. So lehnt auch das gerade zehn Jahre alte Gemeinsame Wort der Kirchen »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit«⁷ von 1997 »Marktwirtschaft pur« entschieden ab: »Mit einer Herauslösung der Marktwirtschaft aus ihrer gesellschaftlichen Einbettung würden die demokratische Entwicklung, die soziale Stabilität, der innere Friede und das im Grundgesetz verankerte Ziel der sozialen Gerechtigkeit gefährdet werden.« (Nr. 146) Im Zuge fortschreitender Globalisierung ist freilich klar, dass die Probleme nicht mehr allein auf nationaler Ebene gelöst, sondern weltweit geregelt werden müssen. Dabei sind prinzipiell das Wohl aller Personen und das Wohl der Weltgesellschaft insgesamt zu berücksichtigen. Dies hat auch schon »Gaudium et Spes« gesehen: »Aus der immer engeren und allmählich die ganze Welt erfassenden gegenseitigen Abhängigkeit ergibt sich als Folge, dass das Gemeinwohl, d. h. die Gesamtheit jener Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern ein volleres und leichteres Erreichen der eigenen Vollendung ermöglichen, heute mehr und mehr einen weltweiten Umfang annimmt und deshalb auch Rechte und Pflichten in sich begreift, die die ganze Menschheit betreffen. Jede Gruppe muss den Bedürfnissen und berechtigten An-

sprüchen anderer Gruppen, ja dem Gemeinwohl der ganzen Menschheitsfamilie Rechnung tragen.« (GS 26) Die Sozialenzyklika »Centesimus annus« von 1991 und zuletzt das 2004 veröffentlichte »Kompendium der Soziallehre der Kirche«⁸ wiederholen die traditionelle Lehre von der »universalen Bestimmung der Güter der Erde«, die letztlich für alle Menschen da seien.

3. Sind Markt und Ethik unvereinbar?

Für das Verhältnis von Ethik und kapitalistischer Marktwirtschaft scheint es für die meisten Zeitgenossen/-innen dann nur die folgende Alternative zu geben: Entweder bezieht man eine starke moralische Position und sieht sich dann gezwungen, den Kapitalismus mit seinem Gewinnstreben und wegen der durch ihn hervorgebrachten wachsenden Ungleichheiten kategorisch abzulehnen. Oder man sieht realistischere ein, dass Marktwirtschaften ihre Dynamik dem Eigeninteresse der Beteiligten verdanken, dass ein hohes Maß an Gleichheit Eingriffe in den Markt erforderlich machen würden, die diesen zerstören müssten, und zieht daraus den Schluss, dass Ethik hier nichts zu suchen hat. Beide Positionen sind in gefährlicher Weise naiv und überaus unfruchtbar. Sie verhindern nämlich, dass moralische Einsichten in konkrete Politik umgesetzt werden können. Erste könnte ja ihre moralischen Positionen erst realisieren, wenn der Kapitalismus eines ferneren Tages vielleicht einmal grundsätzlich überwunden wäre. Letztere lehnt eine systematische Umsetzung von Ethik in der Wirtschaft überhaupt ab.

Beide Positionen übersehen, was die Institution Markt in modernen Gesellschaften auszeichnet, dass sie nämlich kein Naturereignis ist, sondern eine von Menschen gemachte und bewusst gestaltbare gesellschaftliche Einrichtung. Die Bürger/-innen zumindest einer demokratischen Gesellschaft sind über ihre unterschiedliche Stellung im Produktionsprozess hinaus auch immer »citoyens«. Obwohl Menschen ihre Produktion

und Reproduktion über einen Markt regulieren, können sie in einer demokratischen Gesellschaft die Regeln für diesen Markt, seine Anfangs- und Rahmenbedingungen, gemeinsam koordinieren. Der Markt kann dann als ein Instrument dazu dienen, den Wirtschaftsprozess so zu gestalten, dass er dynamischer, effizienter, innovativer wird. Zugleich braucht er aber eine Rahmenordnung, die sicherstellt, dass die unerwünschten Nebenwirkungen des Wettbewerbs begrenzt und diejenigen Menschen abgesichert werden, die nicht in der Lage sind, sich am Wettbewerb zu beteiligen. Auch das Sozialwort von 1997 verlangt deshalb »eine verbindliche weltweite Rahmenordnung für wirtschaftliches und soziales Handeln« (Nr. 163).

Solche Überlegungen haben vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg ihren Niederschlag im ordoliberalen Prinzip der »Sozialen Marktwirtschaft« gefunden, das für lange Zeit die Wirtschaftspolitik bestimmt hat.⁹ Während es zunächst eher von »links« als »verschleierter Kapitalismus« kritisiert wurde, kommt heute die Kritik eher von neoliberaler Seite, die in diesem Konzept einen heimlichen Hang zum Sozialismus vermutet.¹⁰ Mir scheint es die einzige Möglichkeit zu sein, Markt und Wettbewerb moralisch zu rechtfertigen.

Spieltheoretisch ausgedrückt: Das Spiel des Tausches auf einem Markt kann und muss eingebettet werden in das Metaspiel des Aushandelns der Spielregeln für diesen Markt.¹¹ Während die einzelnen Spielzüge den Regeln und Anreizstrukturen des Marktes entsprechen sollen und dürfen, müssen die Spielregeln selbst fundamentalen ethischen Kriterien gehorchen.¹² Selbst wenn auch der Bereich des Politischen als Metaebene über den Code der Macht und den Wettbewerb um Aufmerksamkeit in den Medien systemisch strukturiert ist und keine direkte Kommunikation erlaubt, bietet der Freiraum zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit so etwas wie ein Meta-Meta-Spiel, das ähnlich wie die Umgangssprache die oberste Metasprache für die Wissenschaftssprachen das oberste Metaspiel für die Spiele der verschiedenen Subsysteme

darstellt.¹³ Zu einer gerechteren politischen Gestaltung dieser Spielregeln sind alle verpflichtet. Zwar setzt auch im Bereich des Wirtschaftens Sollen Können voraus. Wenn Wirtschaftsunternehmer ökonomisch zu einem Handeln gezwungen werden, das moralische Probleme impliziert, dann erzeugt dieses Nicht-Können unter den gegebenen ungerichten Spielregeln die moralische Pflicht, sich für gerechtere Spielregeln einzusetzen, die das eigene, als moralisch richtig erachtete Handeln auch tatsächlich ermöglichen und möglichst auch noch ökonomisch belohnen.¹⁴ Allein schon aus diesem Grund müssen die Akteure auch dann eine Sensibilität für die moralische Qualität ihrer Spielzüge behalten, wenn richtigerweise in modernen Gesellschaften die Moral v. a. in den Spielregeln zu verorten ist. Das bedeutet dann auch, dass das Spiel der ökonomischen Marktkräfte nicht so dominant werden darf, dass zu wenige den »moral point of view« noch einzunehmen bereit sind. Von der oben skizzierten christlich-sozialethischen Grundposition her ist auch klar, dass es für eine christliche Sozialethik nicht genügt, sozialethische Normen allein kontraktualistisch aus Eigeninteressenkalkülen der ökonomisch interessierten und für andere interessanten Beteiligten abzuleiten.¹⁵ Es ist um der Gerechtigkeit willen notwendig, einen »moral point of view« einzunehmen, der niemanden ausschließt und die Interessen aller Beteiligten in fairer Weise berücksichtigt.

Eine theologische Kritik des Fetischismus, wie sie z. B. von befreiungstheologischen Autoren häufig vorgebracht wurde¹⁶, bräuchte sich dann nur auf diejenigen Ideologien und Praktiken zu beziehen, in denen dieses Spiel des Marktes ideologisch als das Spiel schlechthin, als oberstes Metaspiel der gesellschaftlichen Beziehungen verabsolutiert würde und dann tatsächlich die Menschen der Herrschaft der Dinge unterworfen würden. Gelingt es jedoch, den Markt als ein Instrument einer ökonomischen Koordination einzusetzen, die tatsächlich allen Menschen und dem ganzen Menschen dient, braucht der Fetischismus-Vorwurf ein solches System nicht

zu treffen.¹⁷ Dann müsste die prinzipielle Verurteilung des Kapitalismus einer pragmatischeren Bewertung verschiedener Alternativen innerhalb des Kapitalismus¹⁸ weichen. Das Kriterium sozialer Gerechtigkeit muss dann freilich auf gesellschaftliche Prozesse, Strukturen und Institutionen angewandt werden, weil das Problem der Gerechtigkeit in modernen Gesellschaften gar nicht mehr anders als institutionen- oder strukturenethisch angegangen werden kann. Das gilt auch für das immer drängender werdende Problem, dass sich eine globalisierte Wirtschaft auch nur durch globale Rahmenbedingungen steuern lässt. Dies wäre bei entsprechendem gemeinsamen politischen Willen aber durchaus möglich. Deshalb formulierte auch das Gemeinsame Wort der Kirchen 1997 im Blick auf die Globalisierung: »Globalisierung ereignet sich nicht wie eine Naturgewalt, sie verlangt nach politischer Gestaltung.« (Nr. 88)

4. Was aber ist »soziale Gerechtigkeit«?

Arno Anzenbacher verwendet den Begriff als Bezeichnung einer umfassenden sozialethischen Gerechtigkeitskonzeption, die sich in bestimmte Teilgerechtigkeiten ausdifferenziert, in Anlehnung an klassische Einteilungen etwa in die *iustitia commutativa*, *contributiva*, *legalis* und *distributiva*.¹⁹ Ich neige dazu, den Begriff der »sozialen Gerechtigkeit« in einem engeren Sinn zu verstehen, nämlich im Blick auf diejenigen Gerechtigkeiten, die im Zusammenhang mit Fragen des Sozialstaates und der sozialen Sicherung im Mittelpunkt stehen. Dabei ist diese Einschränkung auch motiviert durch die Unterscheidung, die John Rawls²⁰ durch seine beiden bekannten Gerechtigkeitsprinzipien in die Begrifflichkeiten einbezieht. Im ersten Gerechtigkeitsprinzip geht es um ein System möglichst umfangreicher, aber für alle gleicher Rechte und Freiheiten. Hier bedeutet Gerechtigkeit zwingend Gleichheit. Im zweiten Gerechtigkeitsprinzip geht es um faire Chancengerechtigkeit und um die Rechtfertigung von Differenzen in der Ausstattung mit Gütern wie Einkommen oder Vermögen. Hier ist nicht

formale Gleichheit das Kriterium, sondern die besondere Situation und die Bedürfnisse Einzelner und die Frage, wann Ungleichheiten gerechtfertigt sein können.

Entsprechend unterschiedlicher Dringlichkeiten, wird man »soziale Gerechtigkeit« mehrstufig denken müssen:

Zunächst muss ein soziokulturelles Existenzminimum für alle sichergestellt werden (Bedarfsgerechtigkeit). Weil wir einander als moralische Personen und Mitbürger/-innen eines demokratischen Gemeinwesens anerkennen, müssen wir einander in Not helfen und uns mit demjenigen Minimum an Gütern ausstatten, das erforderlich ist, um an diesem Gemeinwesen als Gleichberechtigte beteiligt sein zu können.²¹ Das soziokulturelle Minimum umfasst die Ausstattung mit Gütern, die notwendig sind, um, wie Hinsch es nennt, »öffentlich anerkannte Bedürfnisse«²² zu befriedigen, die von allen vernünftigerweise als grundlegend für ein menschenwürdiges Leben betrachtet werden. Damit sind Pflichten begründet gegenüber all jenen, die ihren Lebensunterhalt nicht aus eigener Kraft erarbeiten können, vor allem so genannte »Marktpassive« wie Kinder, Kranke und alte Menschen, aber auch diejenigen, denen der Zugang zum Arbeitsmarkt, aus welchen Gründen auch immer, versperrt ist. Praktisch bedeutet diese Forderung nach einem soziokulturellen Existenzminimum, die sozialen Sicherungssysteme armutsfest zu machen.²³ Die Ausgestaltung dieses Minimums muss allerdings auch mögliche unbeabsichtigte Nebenfolgen bedenken. Der Zugang zum Arbeitsmarkt bleibt ein besonders wichtiges Kriterium für Chancen- bzw. Beteiligungsgerechtigkeit. Das soziokulturelle Minimum darf nicht dazu verführen, sich in der Arbeitslosigkeit einzurichten.

Als zweite Stufe muss für alle faire Chancengleichheit erreicht werden. Berücksichtigt man nämlich, dass die Bürger/-innen eines Gemeinwesens einen erheblichen Teil ihrer Selbstachtung aus ihrer aktiven Beteiligung an ihrem Gemeinwesen beziehen, dann reicht eine bloße materielle Alimentierung nicht aus, sondern es kommt dann, wie

Amartya Sen hervorgehoben hat, insbesondere auf die realen Chancen, die »capabilities« an.²⁴ Alle Bürger/-innen müssen über Ressourcen verfügen und Fähigkeiten entwickeln können, formal bestehende Chancen auch tatsächlich zu nutzen. Aus diesem Grund ist in den letzten Jahren in der sozial-ethischen Diskussion der Begriff der »Beteiligungsgerechtigkeit« in den Mittelpunkt gerückt.²⁵ Es widerspricht beispielsweise der wechselseitigen Anerkennung als Bürger/-innen, wenn wir diesen auf längere Zeit und ohne Aussicht auf Besserung den Zugang zum Arbeitsmarkt versperren und ihnen dadurch die Möglichkeit nehmen, selbst für ihren Lebensunterhalt zu sorgen. Weil Arbeitslosigkeit ein wirklich massives soziales Übel darstellt, ist es notwendig, die Zugänge zum Arbeitsmarkt auch dann zu erleichtern, wenn dies auf Kosten der Besitzstände der Arbeitsplatzbesitzer geht. Vergleichende Studien zeigen, dass Deregulierung und Flexibilisierung Arbeitslosigkeit abbauen helfen, während umgekehrt zu starre Regulierungen Arbeitsplätze kosten.

Erst wenn für alle ein soziokulturelles Existenzminimum und Chancengerechtigkeit gewährleistet sind, kann die Einführung eines Systems unterschiedlicher leistungsbezogener ökonomischer Anreize moralisch gerechtfertigt werden. Viele führen dafür als Kriterium die Leistungsgerechtigkeit ins Feld. In der Tat sind unsere Intuitionen in dieser Hinsicht sehr stark, wie dies auch die empirische Gerechtigkeitsforschung nachgewiesen hat.²⁶ Allerdings ist durchaus nicht klar, wie Leistungsgerechtigkeit zu operationalisieren wäre.²⁷ Denn erstens ist es ausgesprochen schwierig, zu messen, welchen Beitrag die Einzelnen zu einem kooperativ erzielten Ergebnis beigesteuert haben. Und zweitens stellt sich die Frage, wie damit umzugehen ist, dass die Kooperationspartner möglicherweise nur zu sehr unterschiedlichen Beiträgen fähig sind. Steht denen, die nur zu weniger in der Lage sind, dann auch nur ein geringerer Anteil am Ertrag zu? Haben sie ihn wirklich »verdient«? In welchem Verhältnis stehen Verdienst nach objektiver und Verdienst nach

subjektiver Leistung? Leistungsgerechtigkeit ist also offenbar ein sehr problematisches Prinzip der gerechten Verteilung. Und die Realisierung von Leistungsgerechtigkeit über Marktprozesse, wie sich das ihre Verfechter meist vorstellen, führt zu weiteren Problemen, hängen doch Marktpreise gerade nicht von der Leistung, sondern von Angebot und Nachfrage ab – wenn der Wettbewerb überhaupt funktioniert. Doch hat diese Einsicht nicht unbedingt zur Konsequenz, auf leistungsbezogene Anreize ganz zu verzichten. Denn im Sinne einer auf freiwilligen und einigermassen fairen Vereinbarungen beruhenden, »abgeleiteten« Leistungsgerechtigkeit aus Klugheitserwägungen können Anreizsysteme gerechtfertigt werden, wenn sich zeigen lässt, dass sie von allgemeinem Nutzen sind.

Erst wenn in einem Gemeinwesen alle mit dem sozialen Minimum ausgestattet sind, sie in den Genuss fairer Chancengleichheit kommen und ein faires Anreizsystem zur Belohnung von Leistungen installiert ist, stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien eine noch darüber hinausgehende Verteilung erfolgen soll. An dieser Stelle bietet es sich nun an, auf das berühmte Differenzprinzip nach John Rawls zurückzugreifen, auch wenn seine Begründung problematisch ist.²⁸ Das Differenzprinzip²⁹ besagt, dass Ungleichheiten insoweit legitim sind, als es unter der Voraussetzung dieser Ungleichheit den Ärmsten einer Gesellschaft besser geht als unter der Voraussetzung geringerer Ungleichheit. Notwendige Hintergrundannahme ist, dass gesellschaftliche Kooperationen in der Regel keine Nullsummenspiele sind, sondern meist win-win-Situationen, die sich daraus ergeben, dass durch die Besserstellung der einen Anreize geschaffen werden, die wirtschaftliches Wachstum und höhere Produktivität auslösen, so dass auch die anderen besser gestellt werden können. Ungleichheiten können so lange allen Beteiligten gegenüber gerechtfertigt werden, als sie die Voraussetzung darstellen, dass auch die am wenigsten Begünstigten von ihnen noch einen Nutzen haben. Solange nicht Ungleichheit an sich abgelehnt wird, werden die Ärmsten einer Verbesserung ihrer

Situation zustimmen, auch wenn dies mit einer noch größeren Verbesserung der Situation der Reichsten verbunden ist. Sie werden ihre Zustimmung ab dem Punkt verweigern, an dem eine Besserstellung der Reichen für sie ohne Auswirkung bleibt oder sie sogar schlechter stellt als vorher.

Auch das Differenzprinzip ist schwer zu operationalisieren. Es dürfte ausgesprochen schwierig sein, empirisch begründete Einschätzungen dazu abzugeben, ob die Position der Ärmsten durch mehr Ungleichheit noch verbessert werden könnte, oder ob dazu Ungleichheit abgebaut werden muss. Überprüft werden kann dies allenfalls, indem man die Auswirkungen konkreter einzelner Maßnahmen möglichst genau abzuschätzen versucht. Wenn beispielsweise Steuererleichterungen für Unternehmen im Endeffekt zu höheren Staatseinnahmen führten, die dann auch zur Verbesserung von sozialer Sicherung und Chancengerechtigkeit genutzt werden könnten, dann wäre das Kriterium erfüllt. Möglicherweise haben sich durch die neuen Herausforderungen des Sozialstaates, z. B. durch den demographischen Wandel und die Globalisierung, die Bedingungen so verändert, dass heute mehr Ungleichheit zugelassen werden muss als in Zeiten noch relativ abgegrenzter Volkswirtschaften. Bei notwendigen Reformen darf jedoch das soziokulturelle Minimum nicht beeinträchtigt werden. Und die weiter zu entwickelnden Anreizsysteme müssen kompatibel sein zum System gleicher Rechte und Freiheiten sowie dem Prinzip der fairen Chancengleichheit; es darf also keine Diskriminierungen geben. Das, was an Umverteilung weiterhin notwendig ist, muss außerdem so gestaltet werden, dass nicht nur bestimmte Gruppen, sondern alle Gruppen der Gesellschaft an der Aufgabe der Umverteilung entsprechend ihrer Leistungsfähigkeit beteiligt werden. Das heißt unter anderem, dass Umverteilung in erster Linie Sache des Steuersystems und nicht der Sozialversicherungen sein sollte, denn am Sozialversicherungssystem sind nur die abhängig Beschäftigten beteiligt, und durch Beitragsbemessungsgrenzen werden die Besser-

gestellten immer nur unterproportional herangezogen.

5. Bildungsgerechtigkeit als Schlüssel zu sozialer Gerechtigkeit heute

Auf einen besonderen Akzent möchte ich noch hinweisen: Die Forderung nach Chancengleichheit betrifft besonders die nachkommenden Generationen.³⁰ Es gibt keinen Grund dafür, dass Kinder aus unteren Schichten, insbesondere aus Migrantenfamilien, in ihren Startchancen so stark durch ihre Herkunft beeinträchtigt bleiben, wie das zuletzt die PISA-Studien ans Licht gebracht haben. Chancengleichheit verlangt deshalb Umverteilung zugunsten der Verbesserung der Chancen der Benachteiligten. Chancengleichheit ist übrigens auch ökonomisch sinnvoll. Gesamtgesellschaftlich ist es nämlich höchst nachteilig, wenn Arbeitskräftepotenziale und ohne Chancengleichheit unentdeckt bleibende Begabungen von Kindern »ungenutzt« bleiben. Die wichtigste Institution zur Förderung von Chancengerechtigkeit ist heute das Bildungssystem. Die Konkretisierung von Chancengerechtigkeit in einer Wissensgesellschaft heißt Bildungsgerechtigkeit.³¹ In einer Wirtschaft, die in wachsendem Maße von modernen Kommunikationstechnologien geprägt ist, in der immer schneller neueste wissenschaftliche Ergebnisse umgesetzt werden, die sich zunehmend weltweit vernetzen und deren hochkomplexe Arbeitsabläufe ein vielseitigeres Kompetenzprofil erfordern, haben gering Qualifizierte immer weniger Chancen, einen Arbeitsplatz zu finden.

Da auch für andere Lebensbereiche, von der politischen Partizipation über die Beteiligung am kulturellen Leben bis hin zur persönlichen Lebensgestaltung, die eigene Ausstattung mit Bildungsgütern immer bedeutsamer wird, ist klar, dass »Bildungsarmut« zu einer zentralen »Sozialen Frage« der Gegenwart wird. An der Verteilung des Zugangs zu Bildungsangeboten und den effektiven Möglichkeiten zu ihrer Wahrnehmung entscheidet sich zunehmend, ob die

Verhältnisse einer Gesellschaft als »gerecht« gelten können. Auf der Finanzierungsseite des Bildungssystems ist es nicht einzusehen, dass im Bereich von Kindertagesstätten und Kindergärten, in denen grundlegende soziale und kognitive Fähigkeiten eingeübt werden, eine soziale Selektion stattfindet, weil hier Gebühren verlangt werden, die manche Eltern nicht zahlen können oder wollen, und in vielen Regionen außerdem zu wenig Plätze vorhanden sind. Auf der anderen Seite findet durch den Verzicht auf Studiengebühren eine Umverteilung von unten nach oben statt. Alle, auch diejenigen, die nicht studieren, finanzieren durch ihre Steuern die Ausbildung von Kindern von überwiegend besser gestellten Eltern mit und ermöglichen ihnen meist, einen Beruf mit überdurchschnittlichem Einkommen und überdurchschnittlicher Arbeitsplatzsicherheit zu ergreifen. Studiengebühren wären unter der Voraussetzung sinnvoll und gerecht, dass ein gut funktionierendes Bildungsgutschein-, Stipendien- oder Kreditsystem dafür sorgte, dass niemand nur deshalb nicht studieren kann, weil es ihm an Geld mangelt.

6. Schlussüberlegungen

Die Bürger/-innen unseres Staates werden freilich erst dann einen konstruktiven Beitrag zur Bewältigung der gegenwärtigen Gerechtigkeitsfragen leisten können, wenn sie über ausreichendes Hintergrundwissen über das Funktionieren von Marktwirtschaft und Sozialstaat sowie der Verflechtungen beider im Globalisierungsprozess verfügen. Außerdem brauchen sie das notwendige ethiktheoretische Wissen, um differenzierte sozialethische Urteile fällen zu können. Dazu bedarf es verstärkter politischer und sozialethischer Bildung – zu beiden kann und muss auch der Religionsunterricht seinen Beitrag leisten.

Anmerkungen

- 1 Zu diesem und verwandten Themen habe ich mich bereits des Öfteren geäußert. Deshalb sind auch thematische Überschneidungen und Ähnlichkeiten im Wort-

laut zu früheren Publikationen nicht zu vermeiden. Vgl. etwa zuletzt: *Gerhard Kruij* (2007), Soziale Gerechtigkeit in der christlichen Soziallehre. In: *Hermann-Josef Blanke* (Hg.), *Der Umbau des Sozialstaats zwischen Freiheitlichkeit und Solidarität*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 225–242; *ders.* (2006), Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit. Wertüberzeugungen Europas vor der Herausforderung des Globalisierungsprozesses. In: *Ralf Elm* (Hg.), *Vernunft und Freiheit in der Kultur Europas*. Freiburg i.Br., Alber, 425–465; *ders.* (2005), Was ist soziale Gerechtigkeit? Korreferat zum Vortrag des DGB-Bundesvorsitzenden Michael Sommer. In: *Detlef Horster* (Hg.), *Sozialstaat und Gerechtigkeit: Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2004*. Weilerswige: Velbrück, 87–99. Zur aktuellen Debatte unter Sozialethikern vgl. auch *Hermann-Josef Große Kracht, Ulrike Kostka, Michael Schramm* (Hg.) (2006), *Der fraglich gewordene Sozialstaat: Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme*. Paderborn u. a.: Schöningh.

- 2 *Jürgen Habermas* (1987), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Bd. 2. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 522.
- 3 *Karl Marx* (1984), *Das Kapital*. Bd. 1 (MEW 23). Berlin: Dietz, 89.
- 4 *Marx* (1984), 87.
- 5 Im Jahre 2005 gab es im Anschluss an die »Heuschrecken«-Metapher von Franz Müntefering eine aufgeregte Debatte um Kapitalismus und Kapitalismuskritik. Hierzu *Gerhard Kruij* (2005), *Wer mag schon den Kapitalismus? Die Naivität moralischer Empörung und die Komplexität des Marktes*. In: *Herder Korrespondenz* 59 (2005) 7, 348–352.
- 6 *Friedrich A. von Hayek* (1977), *Drei Vorlesungen über Demokratie, Gerechtigkeit und Sozialismus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 23.
- 7 Das Sozialwort ist u. a. abgedruckt in *Marianne Heimbach-Steins, Andreas Lienkamp* (Hgg.) (1997), *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit: Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*. / Eingeleitet und kommentiert von Marianne Heimbach-Steins und Andreas Lienkamp. Unter Mitarbeit von Gerhard Kruij und Stefan Lunte. München: Bernward bei Don Bosco.
- 8 Jetzt auch auf Deutsch: *Päpstlicher Rat Justitia et Pax* (Hg.) (2006): *Compendium der Soziallehre der Kirche*. Freiburg i.Br.: Herder; vgl. dazu *Gerhard Kruij*, *Systematische Bestandsaufnahme: Der neue »Sozialkatechismus« sichert das Erbe päpstlicher Sozialverkündigung*. In: *Herder Korrespondenz* 59(2005)1, 11–15.
- 9 Siehe auch: *Franz Josef Stegmann* (1993b), *Soziale Marktwirtschaft – was ist das?* In: *Stimmen der Zeit* 211 (1993) 5, 291–302; *Rolf H. Hasse, Hermann Schnieder, Klaus Weigelt* (Hgg.) (2005), *Lexikon Soziale Marktwirtschaft: Wirtschaftspolitik von A bis Z*. Paderborn: Schöningh; *Frank von Auer, Franz Segbers*, (Hgg.) (1996), *Markt und Menschlichkeit: Kirchliche*

- und gewerkschaftliche Beiträge zur Erneuerung der sozialen Marktwirtschaft. Reinbek bei Hamburg: rororo.
- 10 So z. B. *Rainer Hank* (2000), *Das Ende der Gleichheit: Oder: Warum der Kapitalismus mehr Wettbewerb braucht*. Frankfurt am Main: Fischer; *Wolfgang Münchau* (2006), *Das Ende der Sozialen Marktwirtschaft*. München: Hanser.
 - 11 Vgl. *Moritz Eppler*, *Karl Marx und die soziale Wirklichkeit*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 48 (1994), 518–542.
 - 12 Zu einer entsprechenden wirtschaftsethischen Argumentation vgl. v. a. *Karl Homann*, *Wettbewerb und Moral*. In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 31 (1990), 43–56; *Karl Homann, Ingo Pies* (1991c), *Wirtschaftsethik und Gefangenendilemma*. In: *Wirtschaftswissenschaftliches Studium* 20 (1991), 608–614; *Karl Homann, Andreas Suchanek* (2000), *Ökonomik: Eine Einführung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
 - 13 Zu Begriff und Bedeutung der »Zivilgesellschaft« vgl. z. B. *Ansgar Klein* (2001), *Der Diskurs der Zivilgesellschaft: Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgerungen*. Opladen. Zur Rolle der Kirche in der Zivilgesellschaft vgl. z. B. *Hermann-Josef Große Kracht* (1997), *Kirche in ziviler Gesellschaft: Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit*. Paderborn: Schöningh, und *Gerhard Kruip, Helmut Reifeld* (Hgg.) (2007), *Church and Civil Society in the Emergent Countries of Argentina, Mexico, Nigeria and South Africa*. St. Augustin; Berlin: KAS.
 - 14 Vgl. *Gerhard Kruip* (2002), *Eine Implementierungstheorie der Moral*. In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 43 (2002), 117–125.
 - 15 Zu meiner Auseinandersetzung mit Karl Homann und den von ihm geprägten sozialethischen Positionen vgl. z. B. *Kruip* (1995), v. a. 372–377.
 - 16 Siehe z. B. die Beiträge im Sammelband *Raúl Fornet-Betancourt* (Hg.) (1991), *Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika*. Freiburg i. Br.; Basel; Wien: Herder (Theologie der Dritten Welt 16).
 - 17 In der Tradition der »sozialen Marktwirtschaft«, wie sie auch durch Müller-Armack geprägt wurde, ist »Markt« immer als ein Instrument verstanden worden, das metaökonomischen Zielen untergeordnet werden müsse. Vgl. hierzu: *Wilhelm Dreier* (1990): *Katholische Soziallehre und die Praxis der sozialen Marktwirtschaft*. In: *Klaus Henning, Arnold Bitzer* (Hg.): *Ethische Aspekte von Wirtschaft und Arbeit*. Mannheim: BI-Wissenschaftsverlag, 101–122.
 - 18 *Michel Albert* (1991), *Capitalisme contre capitalisme*. Paris: Seuil.
 - 19 *Arno Anzenbacher* (1998), *Christliche Sozialethik: Einführung und Prinzipien*. Paderborn: Schöningh, 222.
 - 20 *John Rawls* (1993), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - 21 Siehe auch *Matthias Möhring-Hesse* (2004), *Die demokratische Ordnung der Verteilung: Eine Theorie der sozialen Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main; New York: Campus.
 - 22 *Wilfried Hinsch* (2002), *Gerechtfertigte Ungleichheiten: Eine Studie über die Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*. Berlin; New York: de Gruyter, 169–194.
 - 23 Zu der bereits seit langem geführten Diskussion, wie dies gelingen kann, vgl. z. B. *Stephan Leibfried* (1990), *Soziale Grundsicherung: Das Bedarfsprinzip in der Sozial- und Gesellschaftspolitik der Bundesrepublik*. In: *Georg Vobruba* (Hg.), *Strukturwandel der Sozialpolitik: Lohnarbeitszentrierte Sozialpolitik und soziale Grundsicherung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Edition Suhrkamp; 1569: Neue Folge; 569), 182–232.
 - 24 Vgl. z. B. *Amartya Sen* (2000), *Ökonomie für den Menschen: Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*. München: Hanser.
 - 25 U. a. angeregt durch *Josef Homeyer* u. a. (1998), *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit: Beschäftigung erweitern, Arbeitslose integrieren, Zukunft sichern: Neun Gebote für die Wirtschafts- und Sozialpolitik*, Memorandum einer Expertengruppe, 29.10.1998. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
 - 26 Vgl. z. B. *Stefan Liebig, Holger Lengfeld* (Hg.) (2002), *Interdisziplinäre Gerechtigkeitsforschung: Zur Verknüpfung empirischer und normativer Perspektiven*. Frankfurt am Main; New York: Campus.
 - 27 Vgl. die Argumentation bei *Hinsch* 2002, 239–266.
 - 28 So *Hinsch* 2002, 267–293.
 - 29 *Rawls* 1993, 86–95.
 - 30 Siehe hierzu auch *Gerhard Kruip*, *Chancengerechtigkeit* (1999): *Neue Generationen haben ein Recht auf Umverteilung*. In: *Peter Schallenberg* (Hg.), *»Als wögen Tränen unsere Arbeit auf« – Menschliche Arbeit im gesellschaftlichen Wandel: 50 Jahre Sozialinstitut Kommende Dortmund*. Münster: Lit, 195–207.
 - 31 Siehe auch *Marianne Heimbach-Steins, Gerhard Kruip* (Hgg.) (2003), *Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit: Sozialethische Sondierungen*. Bielefeld: W. Bertelsmann, und *Gerhard Kruip* (2006), *Bildungsarmut – eine der zentralen »Sozialen Fragen« der Gegenwart*. In: *Misereor* (Hg.), *Bildung*. Aachen: Misereor, 16–21. Demnächst wird erscheinen: *Marianne Heimbach-Steins, Gerhard Kruip, Axel Bernd Kunze* (Hgg.) (2007), *Das Menschenrecht auf Bildung und seine Umsetzung in Deutschland* (Forum Bildungsethik; 1), Bielefeld: W. Bertelsmann. Siehe auch unsere Web-Seite www.menschenrecht-auf-bildung.de.