

# Soziale Gerechtigkeit in der christlichen Soziallehre<sup>1</sup>

*Gerhard Kruip*

## I. Was ist, was will und was kann christliche Soziallehre?

Die christliche Soziallehre wäre missverstanden, sähe man in ihr ein Kompendium<sup>2</sup> ethischer Prinzipien oder konkreter Handlungsmaximen, die sich einfach aus der biblischen Offenbarung, dem christlichen Glauben, der kirchlichen Tradition oder durch die Autorität des Lehramtes deduktiv ergäben. Vielmehr ist es das Selbstverständnis christlicher Sozialethik mindestens in katholischer Tradition, dass sie versucht, motiviert aus dem christlichen Glauben, ethische Prinzipien und Maximen zu entwickeln, die von allen Menschen grundsätzlich durch vernünftige Einsicht akzeptiert werden können. Mit anderen Worten: christliche Sozialethik erhebt den Anspruch, eine kognitivistische, vernunftbasierte und universelle Ethik zu sein; sie muss sich dadurch aber auch der Kritik aller anderen stellen, die diesen Anspruch ebenfalls erheben. Wer Vernunftethik betreibt, setzt sich vernünftiger Kritik aus und muss sich argumentativ rechtfertigen. Christliche Sozialethik ist deshalb notwendig auf ergebnisoffene Dialoge und in-

---

<sup>1</sup> Die hier formulierten Überlegungen gehen teilweise auf Arbeiten zurück, die bereits publiziert sind: *G. Kruip*, Was ist soziale Gerechtigkeit? Grundsätzliche Überlegungen zur aktuellen Sozialstaatsdebatte in Deutschland, in: J. Jans (Hrsg.), Für die Freiheit verantwortlich: Festschrift für Karl-Wilhelm Merks zum 65. Geburtstag, 2004, 221 ff.; *ders.*, Das Soziale weiter denken, in: Stimmen der Zeit 129 (2004) 6, S. 398 ff.; *ders.*, Warum wir das Soziale „neu denken“ müssen, in: Impulse (Erzbistum Köln) 74 (2005) 2, S. 2 ff.; *ders.*, Was ist soziale Gerechtigkeit? Korreferat zum Vortrag des DGB-Bundesvorsitzenden M. Sommer, in: D. Horster (Hrsg.), Sozialstaat und Gerechtigkeit: Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2004, 2005, S. 87 ff.

<sup>2</sup> Dies gilt, obwohl der Vatikan jüngst ein Kompendium der katholischen Soziallehre herausgegeben hat, das die verschiedenen Texte systematisch ordnet und an manchen Stellen den Eindruck erwecken könnte, es handele sich in erster Linie um eine deduktiv entfaltete Prinzipienlehre. Vgl. Päpstlicher Rat *Justitia et Pax* (Hrsg.), Kompendium der Soziallehre der Kirche, 2006. Eine genauere Analyse des Kompendiums ergibt, dass es durchaus mit einem offeneren Konzept von Soziallehre vereinbar ist, wie nicht nur ich es vertrete. Vgl. *G. Kruip*, Systematische Bestandsaufnahme: Der neue „Sozialkatechismus“ sichert das Erbe päpstlicher Sozialverkündigung, in: Herder Korrespondenz 59 (2005) 1, S. 11 ff.

terdisziplinäre Zusammenarbeit sowie auch auf interkonfessionelle, letztlich sogar interreligiöse Verständigung angewiesen.

Dieses Verständnis wurde auch durch die erste Enzyklika Papst Benedikt XVI eindrucksvoll bestätigt. „Die Soziallehre der Kirche argumentiert von der Vernunft und vom Naturrecht her, das heißt von dem aus, was allen Menschen wesensgemäß ist.“ (Deus est Caritas 28)<sup>3</sup>. Die Kirche hat dabei freilich nicht nur die Aufgabe, „auf dem Weg der Argumentation in das Ringen der Vernunft ein[zu]treten, [...] sie muss die seelischen Kräfte wecken, ohne die Gerechtigkeit, die immer Verzichte verlangt, sich nicht durchsetzen und nicht gedeihen kann.“ (ebd.) Das spezifisch Christliche oder die besondere Rolle der Kirche kommen also vor allem bei der Motivation zu moralischem Handeln ins Spiel. Für den Papst ist die Frage nach der Gerechtigkeit „eine Frage der praktischen Vernunft; aber damit die Vernunft recht funktionieren kann, muss sie immer wieder gereinigt werden, denn ihre ethische Erblindung durch das Obsiegen des Interesses und der Macht, die die Vernunft blenden, ist eine nie ganz zu bannende Gefahr.“ (ebd.) Dabei kommt der Kirche eine besondere, aber zugleich eng begrenzte Aufgabe zu. Möglichen Befürchtungen, der Anspruch einer solchen Soziallehre beinhalte auch einen politischen Machtanspruch der Kirche, tritt Papst Benedikt VI bewusst entgegen: „Die Kirche kann nicht und darf nicht den politischen Kampf an sich reißen, um die möglichst gerechte Gesellschaft zu verwirklichen. Sie kann und darf nicht sich an die Stelle des Staates setzen. [...] Die gerechte Gesellschaft kann nicht das Werk der Kirche sein, sondern muss von der Politik geschaffen werden. Aber das Mühen um die Gerechtigkeit durch eine Öffnung von Erkenntnis und Willen für die Erfordernisse des Guten geht sie zutiefst an.“ (ebd.) Im Bestreben, in eine vernünftige und von allen verstehbare Diskussion einzusteigen, werden heute seitens der theologischen Sozialethik auch die neuesten Ansätze der praktischen Philosophie aufgegriffen, wobei Autoren wie *John Rawls*, *Jürgen Habermas*, *Amartya Sen* und *Martha Nussbaum* sowie die sich um diese Ansätze entwickelnde intensive Diskussion eine große Rolle spielen.

Am besten gefällt mir persönlich eine Definition, die der heutige Papst, damals noch als Kardinal, in einem gegenüber der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung kritischen Text (im Dokument *Libertatis Conscientia* von 1986) formuliert hat: „Die soziale Unterweisung der Kirche ist entstanden aus der Begegnung der Botschaft des Evangeliums und ihrer Forderungen [...] mit den Problemen, die sich aus dem Leben der Gesellschaft ergeben. Indem man sich der Schätze der Weisheit und der Human-

---

<sup>3</sup> Diese und andere offizielle Texte der Soziallehre der katholischen Kirche finden sich am einfachsten auf den Internet-Seiten des Vaticans: [www.vatican.va](http://www.vatican.va). Generell wird bei solchen Dokumenten die innere Zitierweise nach Abschnittsnummern verwendet.

wissenschaften bediente, bildete sich so etwas wie eine Lehre, die den ethischen Aspekt jenes Lebens betrifft [...]. Da diese Unterweisung wesentlich auf das Handeln ausgerichtet ist, entwickelt sie sich entsprechend den wechselnden Umständen der Geschichte. Darum enthält sie neben fortwährend geltenden Prinzipien auch veränderliche Beurteilungen. Sie bildet kein geschlossenes System, sondern bleibt stets offen für neue Fragen, die sich ständig stellen; sie erfordert den Beitrag jeglicher Begabungen, Erfahrungen und Kompetenzen.“ (LC 72) In diesem Zitat wird ein Bewusstsein der eigenen historischen Genese und der eigenen Fehlbarkeit ebenso deutlich wie das Angewiesensein auf den interdisziplinären Dialog und den Dialog mit nicht-kirchlichen Gesprächspartnern. Es ist also klar, dass auch innerhalb der katholischen Tradition nicht nur der Papst als Träger einer kirchlichen Soziallehre angesehen wird, sondern auch die Bischöfe, ganze Bischofskonferenzen, aber auch einzelne kirchliche Verbände und Gruppen. So haben beispielsweise die lateinamerikanischen Bischöfe durch ihre Versammlungen in Medellín (1968), Puebla (1979) und Santo Domingo (1992) erheblich zur Lehrentwicklung beigetragen. Wichtige Impulse kamen auch von der US-amerikanischen Bischofskonferenz, die zum ersten Mal ein wichtiges Hirten Schreiben in einem offenen Dialogverfahren erstellte.<sup>4</sup> In Deutschland hat das gemeinsame Dokument des Rates der Evangelischen Kirche und der Deutschen Bischofskonferenz „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ von 1997 eine besondere Resonanz gefunden.<sup>5</sup>

Um den Eindruck eines in sich geschlossenen, deduktiven Systems zu vermeiden, spreche ich nicht gerne von *Soziallehre*, sondern lieber von *Sozialethik*.<sup>6</sup> Alle christlichen Kirchen haben Sozialethiken ausgebildet,

---

<sup>4</sup> US-amerikanische Bischöfe, *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA / Aus deutscher Sicht kommentiert von F. Hengsbach*, 1987.

<sup>5</sup> *M. Heimbach-Steins/A. Lienkamp* (Hrsg.), *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 M. Heimbach-Steins und A. Lienkamp. Unter Mitarbeit von G. Kruip und S. Lunte, 1997.

<sup>6</sup> Vgl. *G. Kruip*, *Kein geschlossenes System: Wo steht die Christliche Gesellschaftsethik heute?* in: *Herder-Korrespondenz* 52 (1998) 7, 351 ff. Einen guten Einblick in den Diskussionsstand zu Grundlagenfragen innerhalb katholischer christlicher Sozialethik bieten die folgenden Sammelbände: *M. Heimbach-Steins* u.a. (Hrsg.), *Christliche Sozialethik: Ein Lehrbuch*, 2 Bände, 2004/2005; *K. Gabriel* (Hrsg.), *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 43 (2002): Thema: Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten, 2002; *H.-J. Höhn* (Hrsg.), *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, 1997; *M. Heimbach-Steins/A. Lienkamp/J. Wiemeyer* (Hrsg.), *Brennpunkt Sozialethik: Theorien, Aufgaben, Methoden*, 1995. Zur evangelischen Sozialethik vgl. z.B. *U.H.J. Körtner*, *Evangelische Sozialethik: Grundlagen und Themenfelder*, 1999.

wobei die Katholische Sozialethik über lange Zeit besonders in Deutschland (über die Politik des Zentrums und später der CDU/CSU) sehr einflussreich war. Wegen der breiten Gemeinsamkeiten zwischen den Konfessionen ist es aber heute sinnvoll, von einer *christlichen* Sozialethik zu sprechen, wohl wissend, dass es weiterhin Unterschiede zwischen den Konfessionen gibt. Sie beziehen sich vor allem auf inhaltliche Schwerpunkte, verwendete Argumentationsstile, die zitierten Quellen und teilweise auch auf das Verständnis des Verhältnisses von Ethik und Theologie. Im Blick auf konkrete Einzelfragen sind jedoch die Positionen *innerhalb* der Konfessionen oft kontroverser als *zwischen* den Konfessionen. Auf Grund meiner eigenen Herkunft und Ausbildung ist nicht verwunderlich, dass meine Ausführungen stark von einer katholischen Perspektive geprägt sind.

Als ein letzter wichtiger Punkt ist noch hervorzuheben, dass sich das Eigenschaftswort „sozial“ im Kompositum „Sozialethik“ auf gesellschaftliche Strukturen und Institutionen allgemein bezieht, nicht nur auf Fragen des Sozialstaats und der sozialen Sicherungssysteme. Sozialethik bildet den Gegenpol zur Individualethik, insofern es ihr nicht um das moralische Handeln des Einzelnen und die dafür notwendigen Haltungen und Einstellungen geht, sondern um die ethische Analyse und Bewertung gesellschaftlicher Institutionen und Strukturen. Diese sind einerseits Gegenstand menschlichen Handelns, weil sie ja, wenn auch nicht immer bewusst und direkt, von Menschen hervorgebracht werden und gesellschaftliches Produkt sind. Andererseits stellen sie aber zugleich für das Handeln der Einzelnen Restriktionen dar. Für viele Bereiche des menschlichen Zusammenlebens kommt der Veränderung von Strukturen und Institutionen eine vorrangige Bedeutung zu, weil es ohne deren Reform kaum möglich ist, moralisch richtig zu handeln.<sup>7</sup>

## II. Was ist „soziale Gerechtigkeit“?

Offenbar wurde der Begriff der „sozialen Gerechtigkeit“ zuerst im Kontext des Sozialkatholizismus im 19. Jahrhundert gebraucht. Nach *Arno Anzenbacher*, der sich seinerseits auf *Arthur F. Utz* beruft, geht er zurück auf den italienischen Neuscholastiker *Luigi Taparelli* (1793–1862).<sup>8</sup> Innerhalb des Corpus der päpstlichen Sozialenzykliken wird er zum ersten Mal in Quadra-

---

<sup>7</sup> Vgl. exemplarisch zu dieser Problematik *M. Schramm*, Spielregeln gestalten sich nicht von selbst: Institutionenethik und Individualethos in Wettbewerbssystemen, in: D. Aufderheide/M. Dabrowski (Hrsg.), *Wirtschaftsethik und Moralökonomik: Normen, soziale Ordnung und der Beitrag der Ökonomik*, 1997, S. 147 ff.; *Th. Hausmanninger*, Sozialethik als Strukturethik, in: Höhn (Fn. 6), S. 59 ff.

<sup>8</sup> *A. Anzenbacher*, *Christliche Sozialethik: Einführung und Prinzipien*, 1998, S. 221.

gesimo Anno 1931 verwendet. Dies weist (wie auch andere Beobachtungen) darauf hin, dass die gesamte Sozialstaatsentwicklung in Europa stark von (unterschiedlichen) religiösen Wurzeln geprägt wurde.<sup>9</sup> „Soziale Gerechtigkeit“ meint eine Leitvorstellung von Gerechtigkeit, die vor allem für den Kontext gesellschaftlicher Modernisierung seit der Industrialisierung im 19. Jahrhundert und deren spezifischen sozialen Risiken notwendig wurde.

Es ist nicht überraschend, dass der Begriff heute sehr unterschiedlich benutzt wird und ihm in der Systematik des Nachdenkens über Gerechtigkeit insgesamt ein unterschiedlicher Status zugewiesen wird. *Arno Anzenbacher* verwendet den Begriff als Bezeichnung einer umfassenden sozial-ethischen Gerechtigkeitskonzeption, die sich in bestimmte Teilgerechtigkeiten ausdifferenziert, in Anlehnung an klassische Einteilungen etwa in die *iustitia commutativa*, *contributiva*, *legalis* und *distributiva*.<sup>10</sup> Ich neige dazu, den Begriff der Sozialen Gerechtigkeit in einem engeren Sinn zu verstehen, und zwar nur im Sinne der Beteiligungs- und Verteilungsgerechtigkeit, weil dies diejenigen Gerechtigkeiten sind, 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 Rawls*<sup>11</sup> durch seine beiden bekannten Gerechtigkeitsprinzipien in die Begrifflichkeiten einzieht. Im ersten Gerechtigkeitsprinzip geht es um ein System möglichst umfangreicher, aber für alle gleicher Rechte und Freiheiten. Hier bedeutet Gerechtigkeit zwingend Gleichheit. Sie bleibt dafür weitgehend formal und zeichnet sich dadurch aus, dass die konkreten Individuen in ihrer Partikularität gerade keine Rolle spielen. Im zweiten Gerechtigkeitsprinzip von *Rawls* geht es um die Frage einer fairen Chancengerechtigkeit und um die Rechtfertigung von Differenzen in der Ausstattung mit Gütern wie Einkommen oder Vermögen. Hier geht es nicht um formale Gleichheit, sondern um die besondere Situation und die Bedürfnisse Einzelner und die Frage, wann Ungleichheiten gerechtfertigt sein können. Im Folgenden beschränke ich mich auf Aussagen zur Sozialen Gerechtigkeit in diesem engeren Sinne.

---

<sup>9</sup> Vgl. *K. Gabriel*, Obsiegt das amerikanische Modell? Die religiösen Wurzeln der europäischen Sozialstaaten, in: *Herder Korrespondenz* 57 (2003) 11, S. 550 ff.

<sup>10</sup> *Anzenbacher* (Fn. 8), S. 222.

<sup>11</sup> *J. Rawls*, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 7. Aufl. 1993. Vgl. auch seine überarbeitete Neufassung *J. Rawls*, *Gerechtigkeit als Fairneß: Ein Neuentwurf*, 2003; *P. Koller*, *Soziale Gerechtigkeit: Begriff und Begründung*, in: *Erwägen-Wissen-Ethik* 14 (2003) 2, S. 237 ff. und die sich an seinen Beitrag anschließende Diskussion.

### III. Was bedeutet soziale Gerechtigkeit in christlicher Sozialethik?

Überblickt man die Geschichte kirchlicher Äußerungen zu Gerechtigkeitsfragen, so fällt auf, dass es trotz vieler Kontinuitäten auch einen bemerkenswerten Wandel von Gerechtigkeitsvorstellungen gegeben hat, was nochmals ein Beleg dafür ist, dass die „katholische Soziallehre“ sehr wohl eine historische Entwicklung hinter sich hat und auch in sich noch einmal plural ist. In der ersten Sozialenzyklika *Rerum Novarum* von 1891 steht unverkennbar noch eine standesgesellschaftliche Ordnungsvorstellung im Hintergrund, die zudem mit einem starken antimarxistischen Impetus vorgetragen wird: „Vor allem ist also von der einmal gegebenen unveränderlichen Ordnung der Dinge auszugehen, wonach in der bürgerlichen Gesellschaft eine Gleichmachung von hoch und niedrig, von arm und reich schlechthin nicht möglich ist. Es mögen die Sozialisten solche Träume zu verwirklichen suchen, aber man kämpft umsonst gegen die Naturordnung an. Es werden immerdar in der Menschheit die größten und tiefgreifendsten Ungleichheiten bestehen.“ (RN 14). 90 Jahre später, nach einer relativ erfolgreichen Sozialstaatsentwicklung in den reichen westlichen Ländern, deutlichen Krisenerscheinungen im Ostblock, anhaltender extremer Armut in der sogenannten „Dritten Welt“ und vor allem nach dem kirchenpolitischen Großereignis des Zweiten Vatikanischen Konzils zeigt die Enzyklika Papst Johannes Pauls II., *Laborem Exercens* (1981), wie sehr sich die Akzente verschoben haben: „Um soziale Gerechtigkeit in den verschiedenen Teilen der Welt, in den verschiedenen Ländern und in ihren Beziehungen untereinander zu verwirklichen, bedarf es immer neuer solidarischer Anstrengungen der Werktätigen untereinander und mit ihnen. Diese Solidarität muss immer dort zur Stelle sein, wo die gesellschaftliche Herabwürdigung des Subjekts der Arbeit, die Ausbeutung der Arbeitnehmer und das wachsende Ausmaß von Elend oder sogar Hunger sie herausfordern. Die Kirche weiß sich dazu strengstens verpflichtet, denn sie sieht es als ihre Sendung und ihren Dienst, als Prüfstein ihrer Treue zu Christus an und muss sich darin als die ‚Kirche der Armen‘ bewähren.“ (LE 8,6). Nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus sieht sich der Papst zwar in seiner Kritik an Marxismus und Kommunismus bestätigt, hält aber deutlich an seiner sozialetischen Kritik an den kapitalistischen Ländern fest, ja verstärkt diese sogar, indem er schreibt: „Die marxistische Lösung ist gescheitert, aber in der Welt bestehen nach wie vor Formen der Ausgrenzung und Ausbeutung, insbesondere in der Dritten Welt, sowie Erscheinungen menschlicher Entfremdung, besonders in den Industrieländern, gegen die die Kirche mit Nachdruck ihre Stimme erhebt. Massen von Menschen leben noch immer in Situationen großen materiellen und morali-

schen Elends. [...] Es besteht die Gefahr, dass sich eine radikale kapitalistische Ideologie breitmacht [...].“Während es von den lehramtlichen Texten her kaum möglich ist, die verschiedensten Aussagen zu Fragen der Sozialethik in eindeutiger Weise systematisch zu ordnen und in Form eines in sich geschlossenen Lehrgebäudes darzustellen, gab es innerhalb der wissenschaftlichen Disziplin theologischer Sozialethik selbstverständlich immer wieder solche Versuche, die hier nicht ausführlich dargelegt werden können. In der klassischen Trias der „Sozialprinzipien“, die die „Personalität“, die „Solidarität“ und die „Subsidiarität“ umfassen<sup>12</sup> und jüngst durch die „Nachhaltigkeit“ ergänzt wurden<sup>13</sup>, kommt die Gerechtigkeit gar nicht vor. *Reinhard Marx* und *Helge Wulsdorf* entfalten die Sozialethik in der Weise, dass sie das Personprinzip an die Spitze stellen<sup>14</sup>. Aber als Person ist der Mensch zugleich auf andere angewiesen und auf sie hingeeordnet. Personalität und Sozialität des Menschen gehören deshalb von Anfang an zusammen. Aus beiden können die grundlegenden Menschenrechte abgeleitet werden, so dass bereits hier die Gerechtigkeit als Prinzip der Gestaltung einer Ordnung der Freiheit für aufeinander angewiesene Personen ins Spiel kommt. Solidarität, Subsidiarität und Nachhaltigkeit werden dann auf dieser Grundlage als Prinzipien der Ausfaltung und Ausgestaltung von Gerechtigkeit begriffen, haben also einen niedrigeren Rang als Personalität und Gerechtigkeit.

Viel wichtiger als die Frage des theoretischen Status innerhalb eines Sets von Sozialprinzipien ist jedoch die Frage, was die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit im heutigen gesellschaftlichen Kontext bedeutet. Dabei scheint mir das Verhältnis von Gerechtigkeit und Gleichheit, wie es ja auch jüngst in der praktischen Philosophie heftig diskutiert wird<sup>15</sup>, im öffentlichen Bewusstsein in Deutschland und in den ethischen Auffassungen der politischen Akteure neu bestimmt werden zu müssen.

#### IV. Gerechtigkeit und Gleichheit

Die aktuelle philosophische Debatte macht deutlich, dass die Frage „Warum Gleichheit?“ von der Frage „Gleichheit von was?“ zu unterscheiden

<sup>12</sup> *Anzenbacher* (Fn. 8), S. 178 ff.

<sup>13</sup> *M. Vogt*, Das neue Sozialprinzip der ‚Nachhaltigkeit‘ als Antwort auf die ökologische Herausforderung, in: *W. Korff* u.a. (Hrsg.), *Handbuch der Wirtschaftsethik* Bd. 1, 1999, 237 ff.

<sup>14</sup> *R. Marx/H. Wulsdorf*, *Christliche Sozialethik: Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder*, 2002.

<sup>15</sup> *A. Krebs* (Hrsg.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit: Texte der neuen Egalitarismuskritik*, 2000; *W. Kersting*, *Kritik der Gleichheit: Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral*, 2002.

ist. M.E. ist Gerechtigkeit nicht von Gleichheit zu trennen, jedoch kann sich die Forderung nach Gleichheit auf sehr verschiedene Aspekte des gerecht zu gestaltenden Verhältnisses beziehen. Es gibt einen recht breiten Konsens bis hin zu verbindlichen rechtlichen Kodifizierungen in der Forderung, dass alle Menschen gewisse gleiche minimale Rechte (Menschenrechte) beanspruchen können und auch die darüber hinausgehenden Rechte von Staatsbürgern (z.B. das Wahlrecht) gleich verteilt sein müssen. Dazu gehört sicherlich auch ein soziokulturelles Existenzminimum, das jedoch von Gesellschaft zu Gesellschaft schon wieder unterschiedlich hoch ausfällt. Etwas weniger eindeutig ist schon die Frage zu klären, welche Gleichheit genau in der Rede von der Chancengleichheit gemeint ist bzw. welche Ungleichheiten durch andere ungleiche Behandlungen möglicherweise ausgeglichen werden müssen. Bei Tauschakten wird man die Gleichheit in der Wertgleichheit der getauschten Güter zu sehen haben. Da diese aber kaum eindeutig festgestellt werden kann, weil der Wert vom Nutzen des Gutes abhängt und dieser für die Beteiligten verschieden ist, muss man sich damit begnügen, beim Tausch von Gütern die Freiwilligkeit des Tausches zu verlangen. Ähnliches gilt für die Entsprechung von Arbeitsleistung und Entlohnung, wobei hier schon deutlich wird, wie diese Entsprechung eben im Ergebnis zu sehr ungleichen Güterausstattungen führen kann. Schließlich ist die Einsicht wichtig, dass eine Ergebnisgleichheit der Güterverteilung nur hergestellt werden könnte durch Umverteilungsmaßnahmen, die sehr schnell in Widerspruch geraten müssten zur Forderung nach gleichen Freiheitsrechten, Freiheit der Tauschverhältnisse und gleichen Chancen. Insofern ist im Zusammenhang mit dem Thema der „sozialen Gerechtigkeit“ sofort die Frage nach „gerechtfertigten Ungleichheiten“<sup>16</sup> zu stellen. Christliche Sozialethik ist heute zwar geprägt von einem stark egalitaristischen Impuls, der auch theologische Gründe hat (gleiche Gottebenbildlichkeit aller Menschen). Doch ist auch von einer christlichen Gerechtigkeitsvorstellung her zu akzeptieren und zu betonen, dass eine egalitaristische Gerechtigkeitskonzeption nicht gleichbedeutend ist und sein darf mit der Forderung nach Herstellung einer im Ergebnis gleichen Verteilung von Gütern für alle Menschen.

Meines Erachtens ist es am sinnvollsten, eine Theorie der gerechten Verteilung mehrstufig anzulegen. Es ist relativ einfach zu zeigen, dass allen Mitgliedern der Gesellschaft ein soziokulturelles Existenzminimum zugesichert werden muss. Der entscheidende Grund dafür ist die Geltung der allgemeinen Menschenrechte und des Selbstverständnisses demokratischer Gesellschaften, die ihren Mitgliedern nicht nur formal Mitwirkungs-

---

<sup>16</sup> Vgl. *W. Hinsch*, Gerechtfertigte Ungleichheiten: Eine Studie über die Grundsätze sozialer Gerechtigkeit, 2002.

rechte einräumen müssen, sondern auch dafür zu sorgen haben, dass die materiellen Grundlagen dafür gewährleistet sind.<sup>17</sup>

Wenn in einem Gemeinwesen alle mit dem sozialen Minimum ausgestattet sind, muss darüber hinaus sichergestellt sein, dass alle in den Genuss fairer Chancengleichheit kommen. Dies ist sowohl eine Frage der Fairness gegenüber zukünftigen Generationen wie auch eine Frage der Klugheit, da die Ausbildung der Kinder und die Förderung möglichst aller Begabungen im wohlverstandenen Eigeninteresse aller Mitglieder der Gesellschaft liegt.<sup>18</sup> Wenn es darüber hinaus noch etwas zu verteilen gibt, und das ist natürlich der Fall in unseren Wohlstandsgesellschaften, dann stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien diese Verteilung erfolgen soll.

An dieser Stelle<sup>19</sup> bietet es sich nun an, auf das berühmte Differenzprinzip nach *John Rawls* zurückzugreifen, auch wenn seine Begründung problematisch ist. Diese ist vielfach kritisiert worden, weil die Maximin-Regel von einer unbegründeten Risikoaversität der Teilnehmer im Urzustand ausgeht. Ich halte es wie *Hinsch* für plausibler, das Differenzprinzip als dasjenige Verteilungsprinzip auszuweisen, das mit der Idee der öffentlichen Rechtfertigung kompatibel ist.<sup>20</sup>

Das Differenzprinzip<sup>21</sup> 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. Populärer ausgedrückt: der Kuchen muss erst gebacken werden, bevor man ihn verteilen kann; und der Bäcker will einen Nutzen davon haben, wenn er mehr Kuchen backen soll, als er selbst zu verspeisen gedenkt.

Wenn man von einem egalitaristischen Punkt ausgeht, an dem zunächst einmal alle das Gleiche an Güterausstattung bekommen, so ist leicht einzusehen, dass Ungleichheiten so lange allen Beteiligten gegenüber gerecht-

---

<sup>17</sup> Vgl. besonders *M. Möhring-Hesse*, Die demokratische Ordnung der Verteilung: Eine Theorie der sozialen Gerechtigkeit, 2004.

<sup>18</sup> Vgl. *G. Kruip*, Chancengerechtigkeit: Neue Generationen haben ein Recht auf Umverteilung, in: P. Schallenberg (Hrsg.), „Als wögen Tränen unsere Arbeit auf“: Menschliche Arbeit im gesellschaftlichen Wandel. 50 Jahre Sozialinstitut Kommende Dortmund, 1999, S. 195 ff.

<sup>19</sup> Auf den folgenden beiden Seiten verwende ich Textteile aus *Kruip* (Fn. 1), in: Jans (Hrsg.), 2004.

<sup>20</sup> So *Hinsch* (Fn. 16), S. 267 ff.

<sup>21</sup> *Rawls* (Fn. 11), 1993, S. 86 ff.

fertigt werden können, als sie die Voraussetzung darstellen, dass auch die am wenigsten Begünstigten von ihr 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 – nennen wir ihn den D-Punkt –, an dem eine Besserstellung der Reichen für sie ohne Auswirkung bleibt oder sie sogar schlechter stellt als vorher.

Es stellt sich nun natürlich die Frage, ob dieses Differenzprinzip in der aktuellen Debatte wirklich weiterhilft. Befinden wir uns links oder rechts vom D-Punkt? Befindet sich der Sozialstaat in seiner aktuellen Krise in einem Bereich, in dem Ungleichheit noch zu steigern ist, weil dies den am wenigsten Begünstigten noch zugute kommt? Oder liegt er bereits jenseits des Optimums, also in einem Bereich, in dem die Ungleichheit weit über das Maß hinaus geht, das noch nach dem Differenzprinzip gerechtfertigt werden kann? An diesen Fragen zeigt sich, wie schwer es ist, das Differenzprinzip zu operationalisieren. Es dürfte ausgesprochen schwierig sein, empirisch begründete Einschätzungen zu diesen beiden Fragen abzugeben. Man darf allerdings von der Sozialethik auch nicht zu viel erwarten. Sie stellt keinen Algorithmus zur Verfügung, den man vorne mit statistischen Daten füttert, damit hinten Neuformulierungen für das Sozialgesetzbuch herauskommen.

Möglicherweise haben sich außerdem durch die neuen Herausforderungen des Sozialstaates, z.B. durch den demographischen Wandel und die Globalisierung, die Bedingungen so verändert, dass sich der D-Punkt inzwischen verlagert hat. Es spricht einiges dafür, dass im wachsenden internationalen Standortwettbewerb – zumindest solange es global keine verbesserten Rahmenbedingungen gibt – mehr Anreize für Kapitaleigner geboten werden müssen, um eine wirtschaftliche Dynamik zu erzeugen, die den Ärmsten zu Gute kommt. Durch Globalisierung, demographischen Wandel und Individualisierung der Lebensformen kann sich die Zuordnung zwischen der höchstmöglichen Güterproduktion und einem bestimmten Maß an Ungleichheit so verschoben haben, dass heute höhere Anreize notwendig sind, um den gleichen Güterausstoß und einen ähnlichen Anteil für die am wenigsten Begünstigten zu erreichen.

Wenn man das annehmen kann, würde es die paradox erscheinende Konsequenz zur Folge haben, dass wir die Situation der am wenigsten Begünstigten nicht durch mehr, sondern durch weniger Umverteilung langfristig verbessern können. Bei der dann anstehenden Reduktion von sozialen Transferleistungen 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. Das sind keine trivialen Bedingungen. Sie bedeuten mindestens, dass innerhalb der Anreizsysteme Gleiche auch gleich behandelt werden müssen, es also keine Diskriminierungen geben darf. Sie verlangen ein Höchstmaß an Transparenz und Effizienz der Steuerung und Verwaltung. 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 im Sozialversicherungssystem sind nur die abhängig Beschäftigten beteiligt und durch Beitragbemessungsgrenzen werden die Bessergestellten immer nur unterproportional herangezogen.

Ein besonderes Problem, das hier nur kurz angedeutet werden kann, liegt darin, dass die notwendigen Reformen übergangsspezifische Ungerechtigkeiten mit sich bringen, z.B. bei einem Übergang von einem Umlage- zu einem Kapitaldeckungsverfahren, weil die Übergangsgeneration dann doppelt belastet wird. Solche Probleme können nur durch lange Übergangsfristen bewältigt werden.

## V. Soziale Gerechtigkeit und Beteiligung

*Amartya Sen* hat in verschiedenen Arbeiten<sup>22</sup> dadurch neue Akzente in die Debatte um soziale Gerechtigkeit eingebracht, dass er plausibel machte, dass weder formale Freiheitsrechte noch materielle Transferleistungen allein ausreichend seien, um Menschen in die Lage zu versetzen, sich am gesellschaftlichen Leben als eigenständige und eigenverantwortliche Mitglieder zu beteiligen. Vielmehr gehe es um „reale Freiheiten“ und echte „Verwirklichungschancen“. Tatsächlich waren die Debatten um soziale Sicherung zu sehr einseitig auf Fragen der Einkommensverteilung bzw. sozialer Transferzahlungen als monetäre Größen konzentriert. Dabei wurde z.B. die Frage vernachlässigt, ob die so alimentierten Armen in der Lage sein würden, selbst etwas zu tun, um aus ihrer Armut wieder herauszufinden, ob das System sozialer Transferzahlungen nicht möglicherweise sogar Anreize dafür bereitstellen würde, sich mit seiner Lage abzufinden, so dass regelrechte „Armutsfallen“ entstanden seien. In der Tat gibt es viele Anzeichen dafür, dass beispielsweise langanhaltende Arbeitslosigkeit nicht nur ein materielles Armutsproblem darstellt, sondern viel gravierender zu Mutlosigkeit, dem Verlust des Selbstwertgefühls, zum Rückgang der Bereit-

---

<sup>22</sup> Vgl. z.B. *A. Sen, Ökonomie für den Menschen: Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, 2000.

schaft zu eigenverantwortlichen Aktivitäten und daraus erwachsend zu einem enormen Verlust an Fähigkeiten und Fertigkeiten führt. So gesehen ist die Verweigerung einer Möglichkeit der Beteiligung am Arbeitsmarkt das viel gravierendere Gerechtigkeitsproblem als die prekäre Ausstattung mit materiellen Mitteln.

Diese Einsicht hat auch Eingang gefunden in kirchliche Stellungnahmen. So forderte eine von Bischof *Josef Homeyer* eingesetzte Arbeitsgruppe 1998 „mehr Beteiligungsgerechtigkeit“<sup>23</sup>: „Es kommt darauf an, allen – je nach ihren Fähigkeiten und Möglichkeiten – Chancen auf Teilhabe und Lebensperspektive zu geben, statt sich damit zu begnügen, Menschen ohne echte Teilhabe lediglich finanziell abzusichern. Deshalb muss die Verwirklichung von Beteiligungsgerechtigkeit, die sich von der Würde des Menschen herleitet, oberste Priorität in dem politischen Reformprozess haben. Da die Teilhabechancen in vielen Lebensbereichen faktisch an die Erwerbsarbeit geknüpft sind, ist es ein Gebot der Gerechtigkeit, die Teilhabechancen auf dem Arbeitsmarkt zu verbessern.“<sup>24</sup> Klar ist, dass eine solche Forderung dazu führen muss, dass insbesondere das Thema eines gerechten Bildungszugangs im Zusammenhang mit Fragen der Verteilung und der Beteiligung noch viel stärker ins Bewusstsein der Öffentlichkeit und des politischen Handelns gehoben werden muss.<sup>25</sup> Hierzu passen Konzepte eines „aktivierenden Sozialstaats“, wie sie in den letzten Jahren kontrovers diskutiert wurden.<sup>26</sup> Sicher ist zuzugeben, dass Schlagworte wie

---

<sup>23</sup> *J. Homeyer* u.a., Mehr Beteiligungsgerechtigkeit: Beschäftigung erweitern, Arbeitslose integrieren, Zukunft sichern: Neun Gebote für die Wirtschafts- und Sozialpolitik, Memorandum einer Expertengruppe, 29.10.1998, 1998.

<sup>24</sup> Ebd., S. 5.

<sup>25</sup> Siehe dazu *M. Heimbach-Steins/G. Kruip* (Hrsg.), Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit: Sozialethische Sondierungen, 2003.

<sup>26</sup> Wichtige Protagonisten des Konzepts waren z.B. *A. Giddens*, Der dritte Weg: Die Erneuerung der sozialen Demokratie, 1999; *N. Gilbert/B. Gilbert*, The Enabling State: Modern Welfare Capitalism in America, 1989. In Deutschland haben vor allem *B. Hombach*, Aufbruch: Die Politik der Neuen Mitte, 1998; und *R.G. Heinze*, Die blockierte Gesellschaft: Sozioökonomischer Wandel und die Krise des „Modell Deutschland“, 1998, die Idee propagiert. Zur Kritik daran vgl. etwa *A. Bachmann*, Privatisierung der Sozialversicherung und aktivierender Staat, in: Komitee für Grundrechte und Demokratie (Hrsg.), Eine Politik sozialer Menschenrechte in Zeiten von Verarmung und Repression, 2004, S. 59 ff.; *Chr. Butterwege*, Krise und Zukunft des Sozialstaates, 2005; *N. Wohlfahrt*, Der Aktivierende Sozialstaat: Ein neues sozialpolitisches Konzept und seine Konsequenzen, in: [http://www.transparentonline.de/Nr.63/63\\_06.htm](http://www.transparentonline.de/Nr.63/63_06.htm). Eine große Rolle in der Diskussion spielen Vergleiche mit Sozialstaatspolitiken in anderen europäischen Ländern, z.B. *L. Leisering/B. Hilbert*, Von Großbritannien lernen?: Wohlfahrtsstaatsreform im Zeichen des Dritten Weges – das Beispiel aktivierender Sozialhilfepolitik unter Blair, 1999; *I. Dingeldey*, Zehn Jahre aktivierende Arbeitsmarktpolitik in Dänemark, in: WSI-Mitteilungen 1/2005, S. 18 ff.; *M. Gangl*, Beschäftigungschancen von Arbeitslosen im internationalen Vergleich, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 16/2005, 18.4.2005,

„Mehr Eigenverantwortung“ oder „Fordern und Fördern“ auch zu einem ungerechten Sozialstaatsabbau missbraucht werden können und missbraucht werden. Genauso sicher ist aber, dass die sich verschärfenden Probleme der Finanzierung des Sozialstaates, mehr aber noch die Beobachtung, dass der Sozialstaat selbst zumindest teilweise Armut mit verursacht und manche Regelungen die betroffenen Bürgerinnen und Bürger tatsächlich entmündigen und in ihrer Verantwortung für ihr eigenes Leben übermäßig einschränken,<sup>27</sup> eine Korrektur bisheriger sozialstaatlicher Regelungen notwendig macht. Solche Überlegungen spielten für das Diskussionspapier der Kommission VI für gesellschaftliche und soziale Fragen der deutschen Bischofskonferenz eine zentrale Rolle. Das Papier ist auch unter katholischen Sozialethikern heftig umstritten geblieben.<sup>28</sup>

Ohne auf die verschiedenen Positionen im Detail eingehen zu können, möchte ich an dieser Stelle jedoch zumindest darauf hinweisen, dass diese Auseinandersetzung schwerlich mit Berufung auf bestimmte Sozialprinzipien oder die Tradition sozialkatholischen Denkens entschieden werden kann.<sup>29</sup> Aufgrund des ständig sich wandelnden gesellschaftlichen Kontextes und der Vernunftbezogenheit auch der christlich-sozialethischen Argumentation sind Traditions- und Identitätsargumente per se problematisch. *Oswald von Nell-Breuning*, angesehen als „Nestor der Katholischen Soziallehre“, hat beispielsweise mit Blick auf das Subsidiaritätsprinzip die lapidare Feststellung getroffen: „Prinzipien sind weder katholisch noch un- oder antikatholisch, sondern ganz schlicht entweder richtig oder falsch. Und ob ein Prinzip richtig oder falsch ist, ist keine Glaubensfrage, sondern eine Sachfrage, die nicht durch Autoritätsbeweis, [...], sondern einzig und

---

S. 32 ff. Vgl. auch den einführenden Überblick bei *A. Evers*, Aktivierender Staat – eine Agenda und ihre möglichen Bedeutungen, in: *E. Mezger/K.W. West* (Hrsg.), *Aktivierender Sozialstaat und politisches Handeln*, 2000, S. 13 ff.

<sup>27</sup> Zu einer solchen Analyse vgl. z.B. *H.F. Zacher*, Die Dilemmata des Wohlfahrtsstaates, in: *Stimmen der Zeit* 219 (2001) 6, S. 363 ff.; *F.-X. Kaufmann*, Herausforderungen des Sozialstaats, 1997.

<sup>28</sup> Siehe beispielsweise *K. Gabriel/F. Hengsbach/D. Mieth*, Abkehr vom ‚Gemeinsamen Wort‘ der Kirchen? Stellungnahme zum Impulspapier ‚Das Soziale neu denken‘, in: *Orientierung* 68 (2004) 1, S. 11 ff.; *K. Gabriel/H.-J. Große Kracht*, Abschied vom deutschen Sozialmodell? Zum Stellenwert von Solidarität und Eigenverantwortung in aktuellen Texten kirchlicher Soziallehre, in: *Stimmen der Zeit* 222 (2004) 4, S. 227 ff.; vgl. meinen eigenen Kommentar *Kruip* (Fn. 1), in: *Stimmen der Zeit* 129 (2004) 6, S. 398 ff., und die ausgewogeneren Stellungnahmen von *U. Nothelle-Wildfeuer/G. Steger*, Hartz IV und die soziale Gerechtigkeit, in: *Stimmen der Zeit* 129 (2004) 11, und *B. Sutor*, Beteiligungsgerechtigkeit und Sozialstaatsreform, in: *Stimmen der Zeit* 130 (2005) 2, S. 103 ff.

<sup>29</sup> *G. Kruip*, Die sozialethische Relevanz der Berufung auf die „katholischen“ Grundlagen des Sozialstaats (Koreferat), in: *H.-J. Große Kracht/U. Kostka/M. Schramm* (Hrsg.), *Der fraglich gewordene Sozialstaat: Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme*, 2006, S. 32 ff.

allein durch sorgfältige Sachprüfung [...] entschieden werden kann.“<sup>30</sup> Dass eine moralische Forderung in der Tradition so oder anders gedacht worden ist, oder dass sie in Kontinuität oder Diskontinuität zu dieser Tradition steht, sagt über ihre Geltung rein gar nichts aus. Wie sich an Beispielen leicht plausibel machen lässt, ist dies auch keinesfalls zu bedauern. So gibt es in der katholischen Denktradition eine lange Kontinuität der Ablehnung der Religionsfreiheit, die heute auch von Seiten der katholischen Sozialverkündigung als eine unverzichtbare, universell gültige Forderung angesehen wird.

Bezogen auf die aktuellen Debatten heißt das: Wenn jemand etwa fordert, bei der gesetzlichen Rentenversicherung die Bedeutung des Aspekts der Lebensstandardsicherung zugunsten stärker eigenverantwortlicher Vorsorge zurückzufahren, so ist es kein stichhaltiges Gegenargument, nur darauf zu verweisen, dass katholische Sozialethiker und sozialkatholische Organisationen einen erheblichen Anteil daran hatten, dass genau diese Lebensstandardsicherung in der Aufbauphase der Bundesrepublik Deutschland als wesentlicher Bestandteil des deutschen Sozialstaatsmodells etabliert wurde. Wenn man die Lebensstandardsicherung für die gesetzliche Rentenversicherung erhalten will, muss man schon nachweisen, dass sie unter der Bedingung des demographischen Wandels und unter Berücksichtigung aller absehbaren Folgen nach wie vor im gleichmäßigen Interesse aller liegt, auch zukünftiger Generationen. Sollte dies nicht der Fall sein, müssen einsichtsfähige Katholiken eben einen Standpunkt entwickeln, der auch in diesem Punkt ihre partikuläre Denktradition transzendiert.

Außerdem scheidet die Berufung auf Traditionsargumente auch daran, dass diese Tradition selbst viel zu heterogen ist. Die Positionen des frühen *Franz Hitze* passen kaum zu seinen späteren. In den harten Auseinandersetzungen während des Gewerkschaftsstreits standen sich die Berliner und die Mönchengladbacher Richtung unversöhnlich gegenüber. Sehr unterschiedlich waren und sind die Positionen, die seit Bestehen der Bundesrepublik Deutschland vom Bund der Katholischen Unternehmer und dem Katholischen Arbeitnehmerbund vertreten worden sind. Deshalb entspricht das Festhalten an einer Einheitslinie katholischer Soziallehre nicht nur der gegenwärtigen Situation nicht, sondern auch schon nicht der Tradition und Geschichte sozialkatholischen Denkens.

Hinzu kommt noch ein anderer Aspekt: Nicht nur wurden innerhalb des sozialkatholischen Denkens unterschiedliche Positionen vertreten, auch die einzelnen Positionen haben ihr sozialetisches Denken häufig als den Prozess des Abwägens im Ausgleich unterschiedlicher Prinzipien oder Orientierungen gedacht. Man grenzte sich ab von Individualismus und Kollektivismus, wollte aber gleichwohl Personalität und Solidarität zusammen-

---

<sup>30</sup> O. von Nell-Breuning, *Den Kapitalismus umbiegen*, 1990, S. 349.

bringen. Man war gegen den reinen Markt, aber auch gegen staatliche Planwirtschaft, suchte einen dritten Weg, durch den Freiheit und soziale Verantwortung in eine Balance gebracht werden sollten. Man könnte also die aktuellen Reformen auch als den Versuch beschreiben, auf Grund veränderter Bedingungen eine neue Balance zu finden, ohne den Vertretern solcher Reformpolitik vorwerfen zu müssen, den Pfad der Tugend sozial-katholischer Tradition zu verlassen. Man kann auch unter Beibehaltung der guten alten Prinzipien dafür eintreten, wie das im Impulstext „Das Soziale neu denken“ formuliert wurde, „die Grenze zwischen einem solidarisch abgesicherten klaren Gewährleistungsrahmen für alle und dem Bereich der Eigenverantwortung neu zu ziehen“.<sup>31</sup>

So ist auch das folgende Zitat nicht einem neoliberalen Kritiker des Wohlfahrtsstaates zuzuschreiben, sondern stammt ebenfalls von *Nell-Breuning*: „Die heute weitverbreitete Haltung, in jeder Schwierigkeit oder Verlegenheit nach Fremdhilfe, insbesondere nach Staatshilfe zu schreien, verstößt gegen das Subsidiaritätsprinzip. Der Staat, der sich dazu hergibt, solchen Anforderungen nachzukommen [...], verfehlt sich noch viel schwerer. Wenn alle, anstatt den Staat zu tragen, sich an ihn hängen wie das kleine Kind an die Schürze der Mutter, dann ist die staatsbürgerliche Moral bereits zusammengebrochen [...].“<sup>32</sup> Dies ist kein polemischer Verrat des katholischen Solidaritätsgedankens, sondern eine Warnung, die eben im Sinne der notwendigen Balance ausgesprochen wurde, die zwischen unterschiedlichen und teilweise widerstrebenden Zielen, hier zwischen Solidarität und Eigenverantwortung gefunden und in veränderten Situationen eben möglicherweise neu gefunden werden muss.

## VI. Gerechtigkeit und „soziale Liebe“

In der Tradition des sozialkatholischen Denkens gab es immer den wichtigen Gedanken, dass die Gerechtigkeit durch „soziale Liebe“ zu ergänzen sei, wobei zugleich immer betont wurde, dass man die Liebe nicht gegen die Gerechtigkeit ins Spiel bringen darf. So heißt es in der Sozialenzyklika *Quadragesimo Anno* 1931: „Gewiss kann die Liebe kein Ersatz sein für geschuldete, aber versagte Gerechtigkeit. Aber selbst wenn der Mensch alles erhielte, was er nach der Gerechtigkeit zu erhalten hat, bliebe immer noch ein weites Feld für die Liebe: die Gerechtigkeit, so treu sie auch im-

---

<sup>31</sup> Kommission VI für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz, *Das Soziale neu denken: Für eine langfristig angelegte Reformpolitik*, 2003 (Die deutschen Bischöfe 28), S. 17.

<sup>32</sup> *O. von Nell-Breuning*, *Baugesetze der Gesellschaft: Solidarität und Subsidiarität*, 1990, S. 104.

mer geübt werde, kann nur den Streitstoff sozialer Konflikte aus der Welt schaffen; die Herzen innerlich zu verbinden vermag sie nicht. [...] Ein wahres Zusammenwirken aller zu dem einen Ziel des Gemeinwohls ist daher nur dann möglich, wenn die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen sich ganz durchdringen lassen von dem Bewusstsein ihrer Zusammengehörigkeit als Glieder einer großen Familie, als Kinder eines und desselben himmlischen Vaters, wenn sie sich fühlen als ein Leib in Christo, ‚einer des anderen Glied‘, so dass, ‚wenn ein Glied leidet, alle anderen mit ihm leiden.‘“ (QA 137)

Sehr ähnlich und damit ganz traditionell formuliert dies auch *Benedikt XVI* in „Deus est Caritas“: „Liebe – *Caritas* – wird immer nötig sein, auch in der gerechtesten Gesellschaft. Es gibt keine gerechte Staatsordnung, die den Dienst der Liebe überflüssig machen könnte. Wer die Liebe abschaffen will, ist dabei, den Menschen als Menschen abzuschaffen. Immer wird es Leid geben, das Tröstung und Hilfe braucht. Immer wird es Einsamkeit geben. Immer wird es auch die Situationen materieller Not geben, in denen Hilfe im Sinn gelebter Nächstenliebe nötig ist. Der totale Versorgungsstaat, der alles an sich zieht, wird letztlich zu einer bürokratischen Instanz, die das Wesentliche nicht geben kann, das der leidende Mensch – jeder Mensch – braucht: die liebevolle persönliche Zuwendung. Nicht den alles regelnden und beherrschenden Staat brauchen wir, sondern den Staat, der entsprechend dem Subsidiaritätsprinzip großzügig die Initiativen anerkennt und unterstützt, die aus den verschiedenen gesellschaftlichen Kräften aufsteigen und Spontaneität mit Nähe zu den hilfsbedürftigen Menschen verbinden. [...] Die Behauptung, gerechte Strukturen würden die Liebestätigkeit überflüssig machen, verbirgt tatsächlich ein materialistisches Menschenbild: den Aberglauben, der Mensch lebe „nur von Brot“ (*Mt* 4, 4; vgl. *Dtn* 8, 3) – eine Überzeugung, die den Menschen erniedrigt und gerade das spezifisch Menschliche verkennt.“ (Deus est Caritas 28b).

Wer jedoch aus christlicher Motivation die „soziale Liebe“ besonders stark machen möchte,<sup>33</sup> wird deshalb nicht schon wissen, was „soziale Liebe“ konkret verlangt. Insbesondere lassen sich aus der „sozialen Liebe“ keine detaillierten Maßnahmen der Armutsbekämpfung ableiten. Dazu bedarf es genauer sozialwissenschaftlicher und ökonomischer Analyse, die zu kontraintuitiven Ergebnissen führen kann. Wenn man sich aus christlicher Motivation schließlich die Frage stellt, ob den Armen möglicherweise mehr zustehen sollte als sich durch das *Rawls*’sche Differenzprinzip ergibt, dann muss diese Frage eindeutig mit Nein beantwortet werden. Denn jede andere Verteilung, auch eine solche mit geringerer Ungleichheit, würde die Armen definitionsgemäß schlechter stellen. Das Differenzprinzip gilt also

---

<sup>33</sup> Der folgende Abschnitt ist wieder fast wörtlich entnommen aus *Kruij* (Fn. 1), in: Jans (Hrsg.), 2004.

auch in einer hypothetischen christlichen Gesellschaft, in der alle von „sozialer Liebe“ beseelt sind. Insofern verlangt „soziale Liebe“ in Bezug auf die Fragen der Verteilung materieller Güter nicht mehr als soziale Gerechtigkeit. Und doch stellt sich die Frage, ob sich in einer Gesellschaft, die durch eine tiefere Motivation zur Gerechtigkeit durchdrungen wäre, nicht doch mehr ändern würde. Hätte dies nicht Auswirkungen auf die Anreizsysteme, insofern durch eine solche tiefere Motivation andere Anreize wichtiger würden als solche, die Ungleichheit nach sich ziehen? Es könnte sein, dass dann dasselbe Differenzprinzip zu anderen konkreten Ergebnissen führt, so dass sich möglicherweise eine geringere Ungleichheit ergeben könnte. Warum? Ungleichheit kann die Situation der Armen nur verbessern, wenn durch sie Anreize geschaffen werden, die die Menschen (oder zumindest einige) effizienter, produktiver und innovativer werden lassen. Die Höhe der dafür notwendigen Anreize (und der damit verbundenen Ungleichheiten) dürfte aber stark von den Präferenzen der Bessergestellten, ihren Wertvorstellungen, ihren Tugenden abhängen. Damit ergibt sich eine vielleicht irritierende Einsicht: Dies bedeutet nämlich nichts anderes, als dass die *Rawls*'sche Gerechtigkeitskonzeption hinsichtlich ihres konkreten Ergebnisses stark abhängig ist von den Vorstellungen Guten Lebens der Gesellschaft, für die sie angewandt werden soll. In einer hypothetischen, idealen christlichen Gesellschaft, in der alle die „Option für die Armen“ praktizierten, die Barmherzigkeit Gottes durch eigenes barmherziges Handeln bezeugten und durch intrinsische Motivation zu höherem Einsatz für das Gemeinwohl motiviert wären, müsste dann eigentlich ein geringeres Maß an Ungleichheit ausreichend sein, um die nötigen produktiven Effekte zu erzeugen. Nun ist es leider nicht so, dass sich Gesellschaften, die gemeinhin als vom Christentum durchdrungen gelten, wie etwa in Lateinamerika, durch weniger Ungleichheit auszeichnen würden, im Gegenteil. Dort wäre schon viel gewonnen, wenn wenigstens ein soziokulturelles Minimum für alle sichergestellt wäre. Christen sollten also nicht meinen, sie verfügten über die bessere Gerechtigkeit.

Aber natürlich ist es Aufgabe von Christen und Kirchen, auf der Basis ihres christlichen Menschenbildes für eine Gesellschaft einzutreten, in der materielle und ökonomische Orientierungen eine geringere Rolle spielen. Sie können aber in einer pluralistischen, postchristlichen Gesellschaft für ihre eigenen Vorstellungen zwar werben, sie aber nicht allen vorschreiben und zur Basis eines für alle verbindlichen Systems sozialer Sicherung machen. Sie sollten jedoch nicht die Möglichkeiten unterschätzen, die sich ergeben, wenn Christen und Kirchen in ihrer konkreten Praxis, sowohl nach außen wie nach innen, die Forderungen „Sozialer Liebe“ so umsetzen, dass sie ein Vorbild für Menschlichkeit und Solidarität abgeben.

## Literaturhinweise

- Heimbach-Steins, Marianne* u.a. (Hrsg.): *Christliche Sozialethik: Ein Lehrbuch*, 2 Bände, 2004/2005.
- Horster, Detlef* (Hrsg.): *Sozialstaat und Gerechtigkeit: Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2004, 2005.*
- Koller, Peter*: *Soziale Gerechtigkeit: Begriff und Begründung*, in: *Erwägen – Wissen – Ethik* 14 (2003) 2, S. 237 ff.
- Kruip, Gerhard*: *Was ist soziale Gerechtigkeit? Grundsätzliche Überlegungen zur aktuellen Sozialstaatsdebatte in Deutschland*, in: J. Jans (Hrsg.), *Für die Freiheit verantwortlich / Für Karl-Wilhelm Merks zum 65. Geburtstag*, 2004, S. 221 ff.
- Päpstlicher Rat Justitia et Pax* (Hrsg.): *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, 2006.