

Gerechtigkeit in einem globalisierten Luxemburg

GERHARD KRUIP

Vorbemerkung

Um über „Gerechtigkeit in einem globalisierten Luxemburg“ zu sprechen, erscheint es mir notwendig, zunächst ein paar Bemerkungen zum Begriff der „Globalisierung“ zu machen. Daran anschließend problematisiere ich den Begriff der „sozialen Gerechtigkeit“ und gehe kurz auf „christlich-sozialethische Perspektiven“ zur Problematik ein. Im Hauptteil meiner Ausführungen versuche ich schließlich, ein Konzept einer hierarchischen Ordnung verschiedener „Gerechtigkeiten“ plausibel zu machen¹, woraus im Sinne eines kurzen doppelten Ausblicks sowohl holzschnittartig einige Konkretionen für die globale Ebene wie auch mit aller Vorsicht für Luxemburg selbst abgeleitet werden können.

1. Zum Begriff der „Globalisierung“

„Globalisierung“ bedeutet eine beschleunigte Verdichtung globaler Beziehungen verschiedenster Art. Die Welt wird dadurch kleiner. Beim Gebrauch des euphemistischen Schlagworts des „global village“ darf freilich nicht übersehen werden, dass durch diesen Prozess nicht alle Länder und Regionen gleichermaßen erfasst werden. Teilweise ist Globalisierung auch mit Exklusionsprozessen verknüpft (v.a. Schwarzafrika). Wichtige Faktoren dieser beschleunigten Entwicklung sind technische Verbesserungen und wirtschaftlich günstigere Konditionen, v.a. bei Verkehr und Transport, Wissensmanagement und Kommunikation. Ökonomisch bedeutet Globalisierung die fortschreitende Integration von Märkten, v.a. der Finanzmärkte, aber auch bestimmter Warenmärkte, z.B. von Rohstoffen, Massenwaren wie Unterhaltungselektronik, PKWs, etc. Aber nicht alle Märkte werden gleichermaßen erfasst; bestimmte Güter sind nicht oder nur begrenzt global handelbar, z.B. personenbezogene Dienstleistungen. Stark vorangetrieben wird die Globalisierung von weltweit operierenden,

¹ Da dies hier nur sehr verkürzt geschehen kann verweise ich zur Vertiefung und zum ausführlicheren bibliographischen Nachweis auf Kruij (2004); (2005 a); (2005 b); (2006).

immer mächtiger werdenden multinationalen Konzernen wie z.B. Arcelor Mittal, die häufig über mehr Finanzmittel verfügen als kleinere Staaten. Auch die Arbeitsmärkte sind mehr und mehr global integriert, sowohl bei Fachkräften und hoch qualifizierten Spezialisten wie auch bei Geringqualifizierten, was Migration impliziert und die damit verbundenen Probleme der Integration, des „brain-drain“ und des „care-drain“. Globalisierung zieht nicht unbedingt eine kulturelle Homogenisierung im Sinne einer „McDonaldisierung“ nach sich, aber sehr wohl eine engere und schnellere Konfrontation mit den jeweils anderen Kulturen, so dass traditionelle Lebensformen unter Druck geraten, postkonventionelle Selbstbilder und Ethiken ausgebildet werden müssen. Dies führt gerade nicht zur Vereinheitlichung, sondern eher zu einer Betonung partikularer Identitäten. Dass dies ein hohes Konfliktpotenzial in sich birgt, konnte man an den Reaktionen auf die dänischen Mohammedkarikaturen oder die Papstrede in Regensburg ersehen. Die Nationalstaaten als bislang wichtigste Akteure verlieren sicherlich an Macht, denn vieles lässt sich, wenn überhaupt, nur noch übernational regeln, wozu es auch der Ausbildung internationaler und transnationaler politischer Institutionen und entsprechender demokratischer Prozeduren bedarf. Nationalstaaten sind heute häufig Konkurrenten um Standortvorteile der Wirtschaftsunternehmen ihrer Länder. Die Finanzierung von Staatsausgaben, besonders des Sozialstaates, wird zunehmend schwieriger, da sich das Kapital als sehr mobiler Produktionsfaktor kaum mehr besteuern lässt. Dies führt tendenziell zu höheren Steuerlasten für Arbeitnehmer und/oder eine Anhebung indirekter Steuern. Im Angesicht dieser Probleme wird die große Bedeutung der EU sichtbar. Denn sie und ihre Regulierungsmöglichkeiten versetzen uns in die Lage, wenigsten auf EU-Ebene dem Markt eine politisch und moralisch legitimierte Rahmenordnung zu geben, z.B. über das Europäische Abkommen zur Zinsbesteuerung, dem nach zähen Verhandlungen erfreulicherweise auch Luxemburg zugestimmt hat. So ist es ein Paradox, dass gerade Globalisierungsgegner in einigen europäischen Ländern zu den härtesten Gegnern des Europäischen Verfassungsvertrags gehört haben. Denn genau dieser Verfassungsvertrag hätte Europa noch mehr in die Lage versetzt, einerseits selbst in der Globalisierung besser zu bestehen, andererseits auf eine globale Verbesserung der Rahmenbedingungen hinzuarbeiten.

Wie ist die Globalisierung aus Gerechtigkeitsperspektive zu bewerten? Insgesamt gehören Deutschland und noch mehr Luxemburg sicherlich insgesamt zu den Gewinnern der Globalisierung. Wegen des mit ihr verbundenen Strukturwandels profitieren jedoch nicht alle Teile der Bevölkerung in gleicher Weise. Es gibt auch Verlierer und die soziale Ungleichheit auf nationaler Ebene wächst; v.a. weil es weniger Jobs für Geringqualifizierte gibt, deren Arbeit zunehmend von Automaten erledigt oder ins Ausland verlagert wird. Andererseits kommen uns globale Ungleichheiten stärker zu Bewusstsein. Wegen wachsender internationaler Abhängigkeiten werden sie auch stärker als Ungerechtigkeiten wahrgenommen. Obwohl unsere Länder zu den reichsten Ländern der Welt gehören,

wachsen in ihnen die sozialen Probleme. Aber zugleich gilt: unsere sozialen Probleme sind weit weniger dramatisch als die Armutsprobleme, die es weltweit gibt. Hier wird ein massives Gerechtigkeitsproblem sichtbar: In welchem Verhältnis stehen die Ansprüche von Armen in den reichen Ländern zu den Ansprüchen von Armen in den armen Ländern? Sicherlich darf ersteren nicht auf Kosten der letzteren geholfen werden, z.B. durch protektionistische Maßnahmen. Durch die Globalisierung könnten, wenn sie nur sinnvoll gestaltet würde, die Chancen zur Armutsbekämpfung weltweit durchaus wachsen. Wer freilich die Globalisierung mit einem Orkan vergleicht, der über uns hinwegfegt, ohne dass wir etwas tun könnten, hat schon verloren. Es gibt wohl keine Alternative zur Globalisierung, sehr wohl aber durchaus auch menschliche und weniger ungerechte Alternativen im Rahmen dessen, was sie ermöglicht.

2. Was ist „soziale Gerechtigkeit“?

„Mehr als zehn Jahre lang habe ich mich intensiv damit befasst, den Sinn des Begriffs ‚soziale Gerechtigkeit‘ herauszufinden. Der Versuch ist gescheitert; oder besser gesagt, ich bin zu dem Schluss gelangt, dass für eine Gesellschaft freier Menschen dieses Wort überhaupt keinen Sinn hat.“² Dieses skeptische Bekenntnis ist wahrscheinlich das am häufigsten zitierte Wort des 1992 verstorbenen österreichischen Ökonomen Friedrich August von Hayek. Von den beiden Gründen, die er für seine Behauptung anführt, ist der eine leicht zu widerlegen, der andere bedarf gründlicherer Reflexion. Hayek versteht unter „sozialer Gerechtigkeit“ „austeilende Gerechtigkeit“. Dieser Begriff könne aber nicht auf die Ergebnisse von Märkten angewandt werden, denn dort gebe es niemanden, der austeielt und für eine bestimmte Verteilung verantwortlich gemacht werden könne. Auf Ergebnisse, die durch unbeabsichtigte kumulative Effekte des Handelns vieler Einzelner zustande kommen, könne der Begriff der Gerechtigkeit nicht angewandt werden. Hier folgt Hayek der häufig zu beobachtenden, ideologiefälligen Tendenz zur Naturalisierung des Marktes. Er tut so, als wäre der Markt keine von Menschen gemachte und aufrecht erhaltene gesellschaftliche Institution, sondern ein naturwüchsiger Prozess. Und er kennt offenbar nur eine Individualethik, keine Sozialethik, deren spezifischer Gegenstand nicht das Handeln Einzelner sondern, wie Rawls es formuliert hat, die „Tugend gesellschaftlicher Institutionen“³ ist. Schon die traditionelle Katholische Soziallehre wusste um die Dialektik von „Gesinnungs- und Zuständereform“⁴. Die Befreiungstheologie hat mit ihrer

2 Hayek (1977), 23.

3 Rawls (1993), 19.

4 Siehe z.B. die Sozialenzyklika *Quadragesimo Anno* von 1931, Nrn. 78, 97.

„Ethik sozialer Strukturen“⁵ den Begriff der „Strukturen der Sünde“ in das theologisch-sozialethische Vokabular eingebracht. Das Kriterium sozialer Gerechtigkeit muss auch auf gesellschaftliche Prozesse, Strukturen und Institutionen angewandt werden, weil die Frage nach der Gerechtigkeit in modernen Gesellschaften gar nicht mehr anders als institutionen- oder strukturenethisch angegangen werden kann. Seinem zweiten Einwand ist jedoch nicht so leicht zu begegnen: Hayek behauptet, es seien keine Kriterien bekannt, nach denen entschieden werden könne, was soziale Gerechtigkeit sei, bzw. wer Recht habe, wenn verschiedene Konzeptionen sozialer Gerechtigkeit vorgeschlagen würden. Beobachtet man die in der Öffentlichkeit regelmäßig zum Ausdruck kommende moralische Empörung, dann sieht es so aus, als wüssten es die Menschen jedoch sehr genau. Offenbar gibt es die Einstellung, dass keiner verlieren, aber auch keiner übermäßig gewinnen darf. Der „common sense“ von Gerechtigkeitsvorstellungen liefe dann darauf hinaus, die bestehenden Relationen des status quo zu erhalten. Aber sind diese denn gerecht? Um diese Frage zu beantworten, sind Kriterien für soziale Gerechtigkeit anzugeben, die mit unterschiedlichen Begründungen von sozialer Gerechtigkeit zusammenhängen. Vorher jedoch erlaube ich mir als katholischer Sozialethiker eine kurze Bemerkung zur „christlich“-sozialethischen Perspektive und ihrem Zusammenhang zu vernunftbegründeten Moralkonzepten.

3. „Christlich“-sozialethische Perspektiven und vernünftige Argumentation

Das „christliche Menschenbild“ zeichnet jeden einzelnen und alle Menschen als freie, vernunftbegabtes Wesen in ihrer Beziehung zu Gott und zu anderen Menschen. Aus dieser doppelten Bezüglichkeit folgen die Prinzipien der Personalität und der Solidarität. Die Personalität verlangt, den Menschen als ein personales Wesen mit Freiheit und Würde aufzufassen. Da er dies jedoch nie allein sein kann, fordert das Prinzip der Solidarität diese wesentliche Abhängigkeit aller Menschen voneinander auch als normative Grundlage des Zusammenlebens zu begreifen. Das Konzilsdokument „Gaudium et Spes“ bringt es auf den Punkt (Nr. 3): „Es geht um die Rettung der menschlichen Person; es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft“. Seit der Enzyklika *Quadragesimo Anno* werden Personalität und Solidarität durch das Prinzip der Subsidiarität ergänzt. Es regelt das Verhältnis von Personalität und Solidarität und beinhaltet zwei Dimensionen: ein Kompetenzüberschreitungsverbot und ein Hilfsgebot. Der Einzelne oder kleinere soziale Einheiten sollen solange selbst und eigenverantwortlich handeln, als sie dazu in der Lage

5 Vgl. Kruij (1988). Zur Rezeption der Theologie der Befreiung in der Christlichen Sozialethik siehe Kruij (1997).

sind. Sind sie es aber nicht, sind übergeordnete Einheiten zur Hilfe verpflichtet. Dabei gilt diese Forderung nach Hilfe nicht nur für den Extremfall der akuten Überforderung der kleineren Einheiten, sondern ist zugleich Strukturprinzip zum Aufbau gesellschaftlicher Institutionen, die so eingerichtet sein müssen, dass dem Einzelnen und kleineren Einheiten ein Höchstmaß an Eigenständigkeit zukommt. Das Subsidiaritätsprinzip ist deshalb zugleich ein Befähigungsprinzip. Für Fragen sozialer Gerechtigkeit lässt sich daraus folgern, dass alle Menschen wenigstens über ein Minimum an Gütern und Fähigkeiten verfügen müssen, um ganz Person sein zu können. Aus dem Solidaritätsprinzip folgt die Ablehnung des Individualismus und die Forderung nach wechselseitiger Verantwortung füreinander. Die Subsidiarität zielt auf ein optimales Maß zwischen Eigenverantwortung und wechselseitiger Verantwortung füreinander und die Ablehnung des Kollektivismus.

Zweifelsohne wird es für Christen unverzichtbar sein, im Einklang mit ihrem Glauben an einen gerechten Gott eine solche Position zu vertreten. Sie ist gleichwohl nicht „exklusiv christlich“. Oswald von Nell-Breuning hat mit Blick auf das Subsidiaritätsprinzip einmal 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 allein durch sorgfältige Sachprüfung [...] entschieden werden kann.“⁶ Besonders das katholische sozialetische Denken unterstellt seine eigenen Prinzipien dem Vernunftkriterium. Deshalb können „[...] auch die Christen ihr politisches Engagement unter den Bedingungen pluraler Gesellschaften nur dadurch begründen, daß sie diese gegenüber allen jeweils Betroffenen „mit guten Gründen“ rechtfertigen und damit ihren partikularen Kontext christlicher Sittlichkeit transzendieren. Neben der ethischen Hermeneutik der christlichen Traditionen ist daher für kirchliche Soziallehre und christliche Gesellschaftsethik die normative Prüfung politischer Glaubenspraxis auf die Verallgemeinerungsfähigkeit der in ihr verkörperten Interessen eine nicht nur unverzichtbare, sondern auch zentrale Aufgabe.“⁷ Obwohl heute die Plausibilitätsstrukturen andere sind als zur Blütezeit der Entstehung der Katholischen Soziallehre im 19. Jahrhundert, ist christliche Ethik in Treue zu ihrer eigenen Denktradition darauf verwiesen, allgemein-menschlich vernünftig zu argumentieren. Deshalb ist der Bezug neuer Entwürfe christlicher Sozialethik zu aktuellen philosophischen Ethikentwürfen gerade kein Bruch mit der Tradition katholischer Soziallehre.

Viele christliche Sozialethiker/innen (nicht alle!) stellen sich heute in die Tradition kantischer Ethiken. Kant fordert bekanntlich, dass der Mensch aus vernünftiger Einsicht in das selbst von ihm für richtig gehaltene moralische Gesetz handelt. Kriterium ist der

6 Nell-Breuning (1990), S. 349.

7 Emunds/Hengsbach/Möhring-Hesse (1993), S. 248.

kategorische Imperativ. In der Philosophie des 20. Jahrhunderts gab es verschiedene Reformulierungsversuche dieses kantischen Konzepts, zum Beispiel bei John Rawls, dem US-amerikanischen Philosophen, der mit seiner Theorie der Gerechtigkeit die Diskussion in der praktischen Philosophie in den 1970er Jahren wieder in Gang gebracht hat und die praktische Philosophie gewissermaßen rehabilitiert hat.

Rawls⁸ lädt uns bekanntlich ein, ein Gedankenexperiment zu machen, um herauszufinden, wie Gerechtigkeitsfragen zu lösen sind. Wir sollen uns danach vorstellen, dass sich alle Angehörigen einer Gruppe (z.B. einer Nation), die ihre Gesellschaft nach gerechten Prinzipien aufbauen möchte, in einem Urzustand versammeln, um über die Gestaltungsprinzipien ihrer zukünftigen Gesellschaft zu beraten und per Konsens festzulegen, nach welchen Regeln diese gerechte Gesellschaft organisiert werden soll. Dabei gibt es eine wichtige Nebenbedingung, in der im Grund der auch von Kant eingeforderte „moral point of view“ versteckt ist: Dieser Urzustand steht unter dem so genannten „Schleier des Nichtwissens“: Die Menschen in diesem Urzustand wissen nicht, wer sie in der späteren Gesellschaft sein werden. Sie wissen nicht, ob sie Unternehmer sein werden oder Arbeitnehmer, ob sie Frauen oder Männer, ob sie Inländer oder Ausländer, ob sie arm oder reich, weiß oder schwarz sein werden. Sie wissen etwas über die Baugesetze einer menschlichen Gesellschaft. Sie können sich vorstellen, was eine Gesellschaft braucht, welche Institutionen, welche wirtschaftlichen Prozesse, aber sie wissen nicht, welchen Platz sie in dieser späteren Gesellschaft einnehmen werden.

Wenn man sich in diese Situation hineinversetzt, dann ist klar: Die Gespräche in diesem Urzustand unter dem Schleier des Nichtwissens, werden dazu führen, dass jeder sich in die Position aller möglichen Anderen hineinversetzt und sich beim Vorschlag einer bestimmten Gerechtigkeitsregel X fragt: Was könnte mir passieren, unter dieser Gerechtigkeitsregel, wenn ich A, B, C, D usw. wäre? Dann werden bestimmte schlimmste Fälle ausgeschlossen. Man möchte eben nicht zu denen gehören, die – weil sie zum Beispiel Frauen sind – kein Wahlrecht haben, wenn jemand ein Wahlrecht nur für Männer vorschlägt. Deswegen würde eine solche „parteiliche“ Regel abgelehnt.

John Rawls kommt mit dieser Grundidee zu zwei Gerechtigkeitsprinzipien: ein erstes Prinzip, das allgemeine und gleiche Freiheitsrechte für die Einzelnen formuliert, und ein zweites, das sogenannte Differenzprinzip. Er behauptet nämlich, man würde in einem solchen Urzustand nicht vereinbaren, dass alle das Gleiche bekommen. Weil die Menschen wissen, dass Gesellschaften nicht gut funktionieren, wenn man immer eine absolute Gleichheit herstellt, akzeptieren sie, dass es Unterschiede gibt. Es braucht Anreize, um eine wirtschaftliche Dynamik auszulösen, Anreize, um Innovationen, Fleiß, bessere Organisationsformen etc. zu belohnen. Und er zeigt, dass im Urzustand alle Beteiligten

8 Vgl. Rawls (1993) und in einer neueren Fassung seiner Theorie 2003.

noch solange möglichen Unterschieden zustimmen, als auch die am schlechtesten gestellten von diesen Unterschieden noch profitieren.

Natürlich ist es ein großes Problem, diese Theorie zu operationalisieren und auf aktuelle Gerechtigkeitsprobleme anzuwenden: Befinden wir uns heute sozusagen noch unterhalb des Punktes, unter dem die Unterschiede noch wachsen können? Oder befinden wir uns schon jenseits dieses Punktes? Ohne darauf eine Antwort zu geben, möchte ich trotzdem versuchen, den Ansatz von Rawls im Blick auf Fragen sozialer Gerechtigkeit wenigstens etwas weiter zu konkretisieren.

4. Eine hierarchische Ordnung verschiedener Gerechtigkeitskonzepte im Blick auf Fragen sozialer Gerechtigkeit

Von diesem Ausgangspunkt her ist nun eine hierarchische Ordnung verschiedener „Gerechtigkeiten“ zu entwickeln. Hierarchisch nenne ich sie deshalb, weil sie aufeinander aufbauen, und zwar sowohl hinsichtlich der Plausibilität ihrer Begründbarkeit wie auch hinsichtlich der Dringlichkeit ihrer Durchsetzung. Ich skizziere kurz fünf solche „Gerechtigkeiten“.

A. Bedarfsgerechte Zuerkennung eines soziokulturellen Existenzminimums. Es braucht zunächst eine minimale *Bedarfsgerechtigkeit* für alle. Das ergibt sich schon aus dem Lebensrecht, das wir allen Menschen zugestehen. Von der Urzustandsidee her würde man sagen: Natürlich sind Gesellschaften als ungerecht zu bezeichnen, die nicht allen ihren Mitgliedern mindestens ein Lebensrecht einräumen. Es würde im Urzustand kein Konsens darüber zustande kommen, wenn jemand etwas anderes vorschlagen würde. Dem individuellen Lebensrecht entsprechen dann natürlich gewisse Hilfspflichten auf Seiten der Anderen, die aber diese Hilfspflichten nur wahrnehmen können, wenn Sie entsprechende gesellschaftliche Institutionen schaffen, die es übernehmen, für diese Hilfe für die Einzelnen zu sorgen, sofern sie bedürftig sind.

B. Der zweite Schritt wäre dann die Forderung nach *Beteiligungsgerechtigkeit*. Man kann nämlich zeigen – wie das beispielsweise Amartya Sen und Martha Nussbaum mit ihrem „Capabilities Approach“ tun⁹, dass die formalen Freiheiten, die zu jenen Grundrechten gehören, die auch Rawls fordert, als rein formale Freiheiten nicht ausreichen. Die Menschen

9 Sen (2000); Nussbaum (1993). Der Begriff der Beteiligungsgerechtigkeit ist inzwischen zum Modebegriff geworden. Er ist angestoßen worden durch Amartya Sen und Martha Nussbaum, und ist dann sehr schnell überall aufgegriffen worden, in Deutschland zum Beispiel durch Bischof Homeyer in einem Dokument über die Beteiligungsgerechtigkeit (1998), und neuerdings auch in einem Dokument des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (2006).

müssen auch in die Lage versetzt werden, diese Freiheiten tatsächlich wahrzunehmen. Es muss um substantielle Freiheit gehen. Dazu brauchen die Menschen Fähigkeiten. Sie brauchen Bildung. Sie brauchen aber auch ein Minimum an materiellen Ressourcen, um zum Beispiel an der Kultur oder am politischen Leben teilzuhaben. Diese Beteiligungsgerechtigkeit geht also sozusagen schon ein Stück über die Bedarfsgerechtigkeit hinaus. Zu ihr gehört heute der Zugang zum Arbeitsmarkt. In Gesellschaften, die gesellschaftliche Beteiligung sehr stark über Erwerbsarbeit organisieren, und in denen die Menschen ihre Anerkennung auch in der Arbeit finden, gehört die Arbeit zu dieser Beteiligungsgerechtigkeit dazu. Es ist eine harte Verletzung der Beteiligungsgerechtigkeit, wenn wir Menschen längere Zeit oder strukturell – wie das mindestens in Deutschland geschieht – vom Arbeitsmarkt ausschließen.

C. *Faire Tauschgerechtigkeit.* Die Tauschgerechtigkeit ist ein Aspekt, der sich aus der Freiheit und Gleichheit der Bürgerinnen und Bürger, insbesondere auch als Wirtschaftsbürger/innen ergibt. Sie ist auch eine Form der Realisierung konkreter Freiheit. Das bedeutet, dass wir schon aus Gerechtigkeitsgründen marktwirtschaftliche Ordnungen brauchen. Aber der Markt braucht selbstverständlich auch eine Rahmenordnung. Betrug, Informations- und Machtasymmetrien müssen zum Beispiel verhindert werden, externe Kosten müssen internalisiert werden, etc. Daraus ergeben sich Forderungen zum Beispiel für das Mietrecht, Arbeitsrecht, Tarifrecht, Umweltrecht usw. Darüber hinaus – und das ist sehr wichtig, weil dieser dritte Aspekt sonst zu kurz greift – muss es für diejenigen, die am Markt nicht teilnehmen können, für die die Tauschgerechtigkeit deshalb eine leere Forderung ist, natürlich in diesem ersten Sinn Bedarfsgerechtigkeit und im Sinn des zweiten Punkts Beteiligungsgerechtigkeit geben.

D. *Leistungsgerechtigkeit.* Obwohl Leistungsgerechtigkeit zum breiten Konsens unserer Vorstellungen von Gerechtigkeit gehört, gib es im Zusammenhang mit ihr massive Probleme¹⁰, vor allen Dingen wenn wir von einer *moralischen* Leistungsgerechtigkeit sprechen. Sie kennen die Frage: „Verdienen Sie, was Sie verdienen?“ Man kann diese Frage sehr unterschiedlich verstehen, aber es ist sicherlich sehr schwierig, Leistung eindeutig bewerten. Ist entscheidend, welches Ergebnis seiner Anstrengungen jemand nach objektiven Maßstäben vorlegt, oder ist entscheidend, wie stark er sich dabei (subjektiv gemessen) bemühen muss? Moralisch ist vielleicht das Bemühen relevanter. Wenn wir das aber gesellschaftlich als Leistungsgerechtigkeit installierten, würde das zu erheblichen Fehlanreizen führen. Konsequenter durchgespielt würden alle bevorzugt das tun, was ihnen besonders schwer fällt, nicht das, was sie besonders gut können. Aber auch wenn wir uns vergegenwärtigen, wie in einer komplexen Gesellschaft arbeitsteilig über Kooperation bestimmte Produkte hergestellt werden, ist es ausgesprochen schwierig, den jeweiligen Beitrag des Einzelnen zu quantifizieren. Hat der mehr verdient, der körperlich sehr stark arbeiten musste, oder hat

10 Vgl. zu dieser Kritik der Leistungsgerechtigkeit besonders Hinsch (2002).

der mehr verdient, der bei einer Kooperation eine Koordinationsfunktion übernommen hat und alles gut organisiert hat, ohne sich dabei vielleicht körperlich sehr anstrengen zu müssen? Schließlich muss noch auf das Problem hingewiesen werden, dass der Markt ja gar nicht nach Leistung belohnt, sondern die Prozesse von Angebot und Nachfrage die entscheidende Rolle spielen. Das führt ja auch zur Kränkung vieler Menschen, die sehr viel arbeiten oder sehr viel gearbeitet haben, und irgendwann durch strukturelle Veränderungen der Märkte der Situation gegenüberstehen, dass ihre Leistung nicht mehr auf dem Markt belohnt wird. Sie gilt auf einmal nichts mehr.

Das bedeutet aber nun nicht, dass wir auf generell Leistungsanreize verzichten sollten. Aber wir sollten diese Leistungsanreize nicht aus moralischen Erwägungen installieren, sondern aus Klugheitserwägungen heraus – weil wir wissen, dass Gesellschaften mit Leistungsanreizen besser funktionieren. Und wir sollten das nach dem Rawls'schen Differenzprinzip so gestalten, dass eben auch die am meisten Bedürftigen noch etwas davon haben.

E. Wenn all das gewährleistet ist, wenn wir also Bedarfsgerechtigkeit haben, Beteiligungsgerechtigkeit, Tauschgerechtigkeit und diese aus Klugheitserwägungen installierte Leistungsgerechtigkeit, dann stellt sich die Frage, ob wir darüber hinaus noch etwas weiteres tun müssen, nämlich die Ungleichheit, die sich entwickelt hat, bekämpfen. An diesem Punkt muss man tatsächlich auf das Rawls'sche Differenzkriterium zurückgreifen. Es gibt möglicherweise Ungleichheiten, die den Ärmsten nicht mehr zugute kommen. Diese müssten dann zurückgefahren werden. Aber hier ist Vorsicht geboten. Denn es könnte auch sein, dass man durch die Versuche zur Herstellung von mehr Gleichheit die wirtschaftliche Dynamik so stark beeinträchtigt, dass letztlich alle verlieren, auch und besonders die Armen. Man kann sozusagen die Umverteilung auch überziehen und dadurch denjenigen schaden, denen man eigentlich helfen wollte. Es ist wohl sehr schwierig, im konkreten Einzelfall zu wissen, ob man sich auf der einen Seite oder auf der anderen Seite des Verteilungsoptimums befindet, ob man mehr Ungleichheit zulassen muss, um allen zu nutzen, oder ob man Ungleichheit abbauen muss.

5. Ausblick I: Globale Perspektiven der Gerechtigkeit

Angesichts der globalen wechselseitigen Abhängigkeiten, die sich durch den Prozess der Globalisierung ergeben, ist es für die Explikation von Gerechtigkeitsmaximen notwendig, sich von der Containervorstellung des Nationalstaats zu verabschieden. Wir können die Dinge nicht mehr allein in nationalen Kategorien denken, wir können sie erst recht nicht allein in nationalen Kategorien regeln.

Seitens der katholischen Soziallehre gibt es ein großes Potential, die nationale Ebene zu überschreiten. So finden wir zum Beispiel in der katholischen Soziallehre die Lehre von der Einheit der Menschheitsfamilie¹¹, die letzten Endes wichtiger ist als die Einheit auf nationaler Ebene, und es gibt die Lehre von der universellen Bestimmung der Güter der Erde¹². Beide Theoreme relativieren sehr stark bestehende Staaten und bestehende Staatsgrenzen.

Wir sollten deshalb die genannten Aspekte der Bedarfsgerechtigkeit und der anderen Gerechtigkeiten, die ich entfaltet habe, auf die globale Ebene beziehen. Daraus würde sich dann ergeben, dass wir alle stärkere Anstrengungen zu einer weltweiten Armutsbekämpfung unternehmen müssten. Denn auch Menschen in sehr armen Ländern haben ein Recht auf Leben und damit ein Recht auf ein Minimum an Ressourcen zum Überleben. Hunger und Elend sind ein moralisches Unrecht, an dem wir jedenfalls solange schuld sind, als wir nicht alles dagegen tun, was in unserer Macht steht. Darüber hinaus gibt es ein Recht auf Entwicklung. Das könnte man auslegen in Bezug auf die Beteiligungsgerechtigkeit. Wir müssen dafür sorgen, dass Menschen auch in armen Ländern echte Beteiligungschancen haben. Es ist keine Frage, dass hierfür die Ressource Bildung ganz besonders wichtig ist. Im Blick auf die Tauschgerechtigkeit müssen wir mehr tun, um einen weniger unfairen Welthandel zu ermöglichen. Leider gibt es hier eine große Asymmetrie. Vielfach ist es so, dass die reichen Länder in denjenigen Bereichen eine Liberalisierung der Märkte fordern, in denen sie selbst einen Nutzen davon haben, während sie in anderen Bereichen gerade Märkte nicht liberalisieren, zum Beispiel im Agrarbereich, wo sie selber etwas aufgeben müssten. Das ist aber weltweit betrachtet nicht fair. Wir können von Menschen in Dritte-Welt-Ländern nicht verlangen, ihre Märkte für unsere Waren und Dienstleistungen zu öffnen, wenn wir nicht reziprok für sie das Gleiche tun. Eigentlich müssten wir sogar mehr tun, denn die Startbedingungen sind sehr unterschiedlich. Wir müssten den armen Ländern eigentlich einen gewissen Vorsprung einräumen für die Integration in den Welthandel¹³. Wir brauchen auch vor dem Hintergrund des Gedankens der Einheit der Menschheitsfamilie faire Regeln im Bereich der Migration. Es gibt in „Pacem in terris“ hierzu eine interessante Passage, wo von einem Recht auf Auswanderung – das ist auch international unumstritten – und zugleich von einem Recht auf Einwanderung die Rede ist (Nr. 25). Die Begründung: Auch wenn jemand Bürger eines nationalen Staates ist, hört er nicht auf, Bürger der Menschheitsfamilie zu sein. Globale Migration ließe sich so gestalten, dass sie sowohl den Herkunftsländern wie den Zielländern wie auch den Migrant*innen selbst

11 Z.B. Mater et Magistra 157, Pacem in Terris 25, 132, Iustitia in Mundo 7.

12 Z.B. durchgängig in Centesimus Annus.

13 In der „Sachverständigenkommission Weltwirtschaft und Sozialethik“ (2006) haben wir hierzu eine Stellungnahme erarbeitet, die die wichtigsten Forderungen zur Reform des Weltmarktes zusammenfasst.

helfen kann¹⁴. Hinsichtlich der Arbeitsplätze – die Verlagerung von Arbeitsplätzen ins Ausland ist ja auch ein wichtiges Thema – muss man aus der Perspektive der Einheit der Menschheitsfamilie natürlich sagen, dass es auch sehr positiv ist, wenn Arbeitsplätze in armen Ländern entstehen – und dass wir deswegen versuchen sollten, ja eigentlich sogar verpflichtet sind, solche Prozesse nicht durch Protektionismus zu verhindern.

6. Ausblick II: Perspektiven für Luxemburg

Als Nicht-Luxembourger sollte ich in diesem letzten Punkt mir vielleicht nicht zu viel zutrauen und Ihnen nicht zu viel zumuten. Trotzdem habe ich mir die Frage gestellt: Was könnte das für Luxemburg bedeuten? Im folgenden kann ich einige wenige Schlaglichter eigentlich nur noch kurz aufzählen und benennen.

Der erste wichtige Punkt scheint mir zu sein: Wir müssen weltweit, aber insbesondere auch in Luxemburg, die Investitionen in Bildung stärken. Das ist auch eine wichtige Frage für den Arbeitsmarkt. Wenn es zum Beispiel unter jungen Leuten eine höhere Arbeitslosigkeit gibt als bei älteren, und wenn es unter Geringqualifizierten eine besonders hohe Arbeitslosigkeit gibt, dann ist es eine ganz besonders wichtige Aufgabe, die Bildungsmöglichkeiten für diese Geringqualifizierten zu verstärken. Dabei ist es zugleich wichtig, dass diese Bildungsangebote eine hohe Qualität haben, gerade bei den weniger Begabten, denn sonst läuft man Gefahr, die Bildungsaversionen zu verstärken, was langfristig sehr negative Konsequenzen hätte¹⁵.

Wenn man in Bildung investiert, muss man, zweitens, insbesondere auf Chancengleichheit achten. Man muss versuchen, die Unterschiede der sozialen Herkunft durch Bildung auszugleichen, was natürlich besonders dadurch gelingen kann, dass man möglichst frühzeitig mit Bildung beginnt. Da ist Luxemburg sehr viel weiter als Deutschland. Wir diskutieren immer noch über den Bildungsauftrag von Kindergärten, sind in dieser Frage in der letzten Zeit aber auch erheblich vorangekommen.

Der dritte Punkt: Wir müssen versuchen, die sozialen Sicherungssysteme demographiefest zu machen. Besonders umlagefinanzierte Systeme sind in ihrer Stabilität bedroht und müssen allmählich durch kapitalfinanzierte und bzw. oder steuerfinanzierte Systeme ersetzt werden.

Viertens: Wir müssen uns den Herausforderungen der Globalisierung offensiv stellen. Eine defensive Einstellung gegenüber der Globalisierung ist von Übel. Sie könnte zu protektionistischen Einstellungen und Maßnahmen führen, die letztlich auch uns selbst

¹⁴ Vgl. auch dazu ein Dokument der „Sachverständigengruppe Weltwirtschaft und Sozialethik“ (2005).

¹⁵ Vgl. hierzu unser Projekt www.menschenrecht-auf-bildung.de.

schaden würden. Wir brauchen das Gegenteil, wir brauchen eine Öffnung gerade auch für die ärmeren Länder und können nur so eine faire Rahmenordnung für die Weltwirtschaft schaffen. Das gilt auch für die internationalen Finanzmärkte, die einen globalen Rahmen brauchen. Für die Politikerinnen und Politiker heißt das natürlich, dass sie sich bemühen müssen, den Bürgerinnen und Bürgern die Angst vor der Globalisierung zu nehmen – und nicht, wie es ab und an geschieht, die Globalisierung, so ähnlich wie die Europäisierung, sozusagen als Prügelknaben zu verwenden, um von eigenen Fehlern abzulenken und die Schuld bei anderen zu suchen.

Dann brauchen wir, fünftens, eine Förderung von Arbeitsplätzen insbesondere im Dienstleistungsbereich, und dort im Niedriglohnbereich für Geringqualifizierte. Viele Geringqualifizierte finden deshalb keinen Arbeitsplatz, weil ihre Produktivität niedriger ist als die Löhne, die sie üblicherweise bekommen. Vielleicht können hier auch Kombilohnmodelle helfen, oder Konzepte wie das einer negativen Einkommensteuer, was dazu führen würde, dass sehr niedrige Löhne aufgestockt würden, damit Menschen trotz eines niedrigen Lohns ein vernünftiges Auskommen haben. Es geht um die Entwicklung von Modellen, um das Phänomen der „working poor“ zu vermeiden, ohne aber zum Beispiel durch zu hohe Mindestlöhne dafür zu sorgen, dass die Menschen ihren Arbeitsplatz wieder verlieren.

Bei all diesen Maßnahmen ist es sehr wichtig, die Handlungsfähigkeit des Staates zu bewahren. Wir brauchen für die anstehenden Probleme sicherlich einen starken Staat, der die richtigen Regelungen festsetzt und durchsetzt. Wir brauchen aber natürlich keinen „fetten“ Staat, der mit viel Aufwand an Geld und Bürokratie alles selbst zu machen versucht. Auch hier sind sicherlich Reformen notwendig. Damit der Staat dort stark sein kann, wo er stark sein muss, muss er nicht alles selber machen, aber er hat eine Gewährleistungspflicht und eine Ressourcenverantwortung. Mittel- und langfristig sollte man sicherlich die Empfehlung aussprechen, auf Staatsverschuldung soweit als irgend möglich zu verzichten. Wir in Deutschland wissen im Moment, welche Probleme man sich einhandelt, wenn man das zu lax handhabt. Die Staatsverschuldung ist auch ein Mechanismus, der in Zukunft massive Ungleichheit erzeugt. Es ist ja nicht so, dass wir uns gegenüber späteren Generationen verschulden, sondern es entstehen Schuldverhältnisse innerhalb einer Generation, die sich dann zugunsten der Gläubiger auswirken und die soziale Ungleichheit verstärken werden.

Soweit ein paar ganz kurze Anmerkungen. Die Ethik, auch die Sozialethik, hat natürlich nur eine begrenzte Kompetenz. Die Ethik ist kein Algorithmus, in dem man vorne bestimmte Statistiken einspeist, damit hinten dann konkrete ethische Forderungen herauskommen. Außerdem handelt es sich in den angedeuteten Bereichen um politische Aufgaben, die sehr viel Kompromissbereitschaft und Verständigungsbereitschaft erfordern, und bei denen die konkreten Lösungen, die erzielt werden, auch ein Stück Verhandlungsergebnis sind und sich nicht einfach aus ethischen Prinzipien deduktiv ableiten lassen. Es ist auch klar, dass

dieser Prozess immer konfliktiv bleiben wird und nie zum Ende kommen wird. Das ist aber kein Grund, sich nicht immer wieder die Frage zu stellen, ob die gefundenen Lösungen den elementaren Gerechtigkeitsforderungen noch entsprechen, die unabdingbar zu unserem Selbstverständnis als Christen und/oder als freie Bürgerinnen und Bürger sozialer und demokratischer Staaten gehören.

Literaturverzeichnis

- EMUNDS, BERNHARD & HENGSBACH, FRIEDHELM & MÖHRING-HESSE, MATTHIAS: Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis: Ein Diskussionsbeitrag. In: Dies. (Hrsg.): *Jenseits Katholischer Soziallehre: Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*. Düsseldorf, Patmos, 1993, 215–291.
- HAYEK, FRIEDRICH A. VON (1977): *Drei Vorlesungen über Demokratie, Gerechtigkeit und Sozialismus*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- HINSCH, WILFRIED (2002): *Gerechtfertigte Ungleichheiten: Eine Studie über die Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*. Berlin, New York, de Gruyter.
- HOMEYER, JOSEF 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.
- KRUIP, GERHARD (1988): *Entwicklung oder Befreiung?: Elemente einer Ethik sozialer Strukturen am Beispiel ausgewählter Stellungnahmen aus der katholischen Kirche Mexikos (1982–1987)*. Saarbrücken, Fort Lauderdale, Breitenbach.
- KRUIP, GERHARD (1997): *Die Rezeption der Theologie der Befreiung in der Christlichen Sozialethik in Deutschland*. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft: Bd. 3: Die Rezeption im deutschsprachigen Raum*. Mainz: Grünewald, 41–66.
- KRUIP, GERHARD (2004): *Was ist soziale Gerechtigkeit?: Grundsätzliche Überlegungen zur aktuellen Sozialstaatsdebatte in Deutschland*. In: JANS, JAN (Hrsg.): *Für die Freiheit verantwortlich: Festschrift für Karl-Wilhelm Merks zum 65. Geburtstag*. Fribourg/Schweiz; Freiburg i.Br., Wien, Academic Press; Herder, 221–237.
- KRUIP, GERHARD (2005 a): *Was ist soziale Gerechtigkeit?: Korreferat zum Vortrag des DGB-Bundesvorsitzenden Michael Sommer*. In: HORSTER, DETLEF (Hrsg.): *Sozialstaat und Gerechtigkeit: Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2004*. Weilerswist, Velbrück, 87–99.
- KRUIP, GERHARD (2005 b): *Vom „Sinn für Ungerechtigkeit“ zur „Globalisierung der Gerechtigkeit“*. In: KAPLOW, IAN & LIENKAMP, CHRISTOPH (Hrsg.): *Sinn*

- für Ungerechtigkeit: Ethische Argumentationen im globalen Kontext. Baden-Baden, Nomos, 100–116.
- KRUIP, GERHARD (2006): Erfordert die ökonomische Integration Europas eine Übereinstimmung von Gerechtigkeitsvorstellungen? Das Beispiel sozialer Gerechtigkeit. In: HEUSER, STEFAN & ULRICH, HANS G. (Hrsg.): *Pluralism in Europe – One Law, One Market, One Culture? Proceedings of the Annual Conference of the Societas Ethica in Ljubljana, August 2004*. Berlin, Lit, 153–170.
- NUSSBAUM, MARTHA C. (1993): Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit: Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus. In: BRUMLIK, MICHA/BRUNKHORST, HAUKE (Hrsg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main, Fischer, 323–361.
- Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (2006): *Gerechte Teilhabe: Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Gütersloh, Gütersloher Verl.-Haus*.
- RAWLS, JOHN (1993): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. 7. Aufl. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- RAWLS, JOHN (2003): *Gerechtigkeit als Fairneß: Ein Neuentwurf*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“ (2005): *Ökonomisch motivierte Migration zwischen nationalen Eigeninteressen und weltweiter Gerechtigkeit*. Bonn, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- RAWLS, JOHN (2006): *Welthandel im Dienst der Armen*. Bonn, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- SEN, AMARTYA (2000): *Ökonomie für den Menschen: Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*. München, Hanser.