

Gerhard Kruip

Was ist soziale Gerechtigkeit? Grundsätzliche Überlegungen zur aktuellen Sozialstaatsdebatte in Deutschland

1. Einleitung

«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.»¹

Dieses skeptische Bekenntnis ist wahrscheinlich das am häufigsten zitierte Wort des 1992 verstorbenen österreichischen Ökonomen Friedrich August von Hayek, der 1974 den Nobelpreis für Wirtschaftswissenschaften erhielt und sich einen Namen als ultraliberaler Theoretiker des freien Marktes und Gegner der Sozialen Marktwirtschaft gemacht hat. Von den beiden Gründen, die er für seine Behauptung anführt, ist der eine leicht zu widerlegen, der andere bedarf gründlicherer Reflexion und wird Hauptgegenstand dieses Beitrags sein.

Hayek versteht unter «sozialer Gerechtigkeit» eine Art «austeilende Gerechtigkeit». Dieser Begriff könne aber nicht auf die Ergebnisse von Märkten angewandt werden, denn dort gebe es niemanden, der austeilt 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 und mindestens ideologieanfälligen 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»² ist. Schon die traditionelle Katholische Soziallehre wusste um die Dialektik von «Gesinnungs- und Zuständereform» (z. B. Quadragesimo anno 78; 97). Die Befreiungstheologie hat mit ihrer «Ethik sozialer Strukturen»³ den Begriff der «Strukturen der

¹ Friedrich A. von Hayek, Drei Vorlesungen über Demokratie, Gerechtigkeit und Sozialismus, Tübingen 1977, 23.

² John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 7. Aufl. Frankfurt a. M. 1933, 19.

³ Gerhard Kruip, Entwicklung oder Befreiung?: Elemente einer Ethik sozialer Strukturen am Beispiel ausgewählter Stellungnahmen aus der katholischen Kirche Mexikos (1982-1987), Saarbrücken/Fort Lauderdale 1988. Zur Rezeption der Theologie der Befreiung in der Christlichen Sozialethik siehe Ders., Die Rezeption der Theologie der Befreiung in der Christlichen Sozialethik in Deutschland, in: Raúl Fornet-Betancourt, (Hrsg.), Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft, Bd. 3: Die Rezeption im deutschsprachigen Raum, Mainz 1997, 41-66.

Sünde» in das theologisch-sozialethische Vokabular eingebracht. Damit sind sicherlich gewisse epistemologische und theologische Probleme verbunden; unwiderruflich klar ist allerdings seitdem, dass das Kriterium sozialer Gerechtigkeit auf gesellschaftliche Prozesse, Strukturen und Institutionen nicht nur angewandt werden *kann*, sondern angewandt werden *muss*, weil die Frage nach der Gerechtigkeit in modernen Gesellschaften gar nicht mehr anders als institutionen- oder strukturenethisch angegangen werden kann.⁴

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 zum Ausdruck kommende moralische Empörung über die derzeit (2003-2004) in Angriff genommenen Reformen, muss man eigentlich annehmen, die Menschen wüssten sehr wohl, was soziale Gerechtigkeit sei. In den 1990er Jahren hat die Rede von «Gerechtigkeitslücken» eine große Rolle gespielt und progressive oder sozialdemokratische Politiker wieder an die Macht gebracht, unter ihnen Bill Clinton, Tony Blair, Lionel Jospin und Gerhard Schröder. Heute sind diese Politiker entweder nicht mehr an der Macht oder man traut ihnen kaum mehr zu, für Gerechtigkeit sorgen zu können.⁵ In Deutschland glauben nur noch 37%, dass das Thema Soziale Gerechtigkeit bei der SPD gut aufgehoben ist.⁶ Allerdings glauben dies von der CDU und CSU auch nicht mehr. Offenbar tun sich die Bürgerinnen und Bürger schwer, zu verstehen und obendrein auch gut zu finden, dass die tonangebenden Politiker Gerechtigkeit inzwischen offenbar etwas anders definieren als vorher.

In den Parteitagebeschlüssen von SPD⁷ und CDU⁸ ist ein eindeutiger Trend feststellbar. Unter Gerechtigkeit wird sehr viel weniger die Gleichheit von Verteilungsergebnissen verstanden, sondern viel mehr die Gleichheit in den *Startpositionen* und den *Chancen*, durch eigene Leistung Erfolg zu haben. Der Grundton der Reformen in fast allen politischen Lagern (und inzwischen nicht mehr nur bei den Liberalen) lautet: «Mehr Eigenverantwortung!» Übrigens gilt dies auch für kirchliche Stellungnahmen, z. B. für den

⁴ Zur Notwendigkeit eines institutionen- bzw. strukturenethischen Ansatzes in der christlichen Sozialethik vgl. auch *Thomas Hausmanninger*, Sozialethik als Strukturethik, in: *Hans-Joachim Höhn*, (Hrsg.), *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn u. a. 1997, 59-88.

⁵ Vgl. *Wolfgang Merkel*, Rede von Prof. Dr. Wolfgang Merkel anlässlich der Tagung der Programmkommission der SPD am 16.12.2000, in: <http://www.spd.de/servlet/PB/cmd/print/indewx.html?id=1010043&project=SPD.de>.

⁶ Zahlen der Umfrage DeutschlandTREND, die Infratest Dimap für die ARD-Sendung «Bericht aus Berlin» durchführte. Siehe Tageschau vom 4.10.2003.

⁷ Beschluss «Mut zur Veränderung» des außerordentlichen Bundesparteitags am 1. Juni 2003, im Internet unter http://www.juni2003.spd-parteitag.de/servlet/PB/show/1364743/Leitantrag_Beschluss_BPT_01_06_03_neu.pdf.

⁸ Beschluss des 17. Parteitages der CDU Deutschlands 2003 «Deutschland fair ändern», im Internet unter <http://www.cdu.de/politik-a-z/deutschlandfairaendern.pdf>.

Impulstext «Das Soziale neu denken»⁹ der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, der am 12. Dezember 2003 von Bischof Josef Homeyer und Kardinal Karl Lehmann in Berlin der Öffentlichkeit vorgestellt wurde. In diesem auch unter Sozialethikern heftig umstrittenen¹⁰ Text wurden tatsächlich neue Akzente gesetzt, allerdings in deutlicher Anbindung an das Gemeinsame Wort der Kirchen von 1997 und unter besonderer Berücksichtigung der Armen und der von Beteiligungschancen Ausgeschlossenen. Damit nicht nur die gut organisierten Interessen zum Zuge kommen, fordert der Impulstext einen Sozialstaats-TÜV in Form eines regelmäßigen Sozialberichts in Anlehnung an die Jahresgutachten des Sachverständigenrates zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung.

Damit die Menschen überhaupt bereit werden, sich mit den Reformen intensiv auseinanderzusetzen und sie sach- und problemorientiert zu diskutieren, bedarf es neben einer breiten öffentlichen Verständigung darüber, wie ernst die Lage tatsächlich ist, einer größeren Klarheit hinsichtlich der Frage, was unter «Sozialer Gerechtigkeit» zu verstehen sei und vor allem, was die deutsche Gesellschaft gemeinsam darunter verstehen will. Wir brauchen eine begründete sozialetische «Hintergrundtheorie»¹¹ des Sozialstaates. Sonst besteht bei der Berufung auf die Forderung nach Gerechtigkeit immer wieder der Verdacht einer bloßen moralischen Überhöhung von Eigeninteressen. Wir brauchen eine starke Rechtfertigung des Sozialstaates, denn teilweise ist der Sozialstaat ja auch ein Zwangssystem, das die Freiheiten der Bürger massiv einschränkt. Eine solche Legitimation des Sozialstaates ist auch möglich. Den Pessimismus von Hayek hinsichtlich dieser Frage können wir uns meines Erachtens um des sozialen Friedens und der Gerechtigkeit willen nicht leisten.

2. Ursachen des Reformdrucks

Viele Menschen spüren, dass die Entwicklung des Sozialstaats an einem Wendepunkt steht. Dieses diffuse Gefühl, dass «sich etwas ändern muss», ist jedoch mit möglichst genauen Analysen derjenigen komplexen Herausforderungen zu unterlegen, denen sich der Sozialstaat heute gegenüber sieht. Nur die richtige Diagnose kann Grundlage für eine Problem lösende Thera-

⁹ *Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der deutschen Bischofskonferenz*, Das Soziale neu denken: Für eine langfristig angelegte Reformpolitik (Die deutschen Bischöfe 28), Bonn 2003.

¹⁰ Siehe z. B. die Kritik von *Karl Gabriel/Friedhelm Hengsbach/Dietmar Mieth*, Abkehr vom «Gemeinsamen Wort» der Kirchen? Stellungnahme zum Impulspapier «Das Soziale neu denken», in: *Orientierung* 68 (2004)1, 11-12, und die Polemik von *Norbert Blüm*, Katholische Soziallehre quo vadis? Anmerkungen zum bischöflichen Impulstext «Das Soziale neu denken», in: *Stimmen der Zeit* 222 (2004) 147-156.

¹¹ Einen wichtigen Beitrag dazu leistet *Wolfgang Kersting*, *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Stuttgart 2000. Der zitierte Begriff taucht schon im Vorwort auf Seite 1 auf.

pie sein.¹² Dabei wird immer klarer dass über viele Jahre hinweg notwendige Reformen aufgeschoben, ja teilweise sogar wieder rückgängig gemacht wurden und sich dadurch mittlerweile ein großer Problemstau angesammelt hat. Je länger man nämlich abwartet, umso schwieriger wird es. Insofern kann man froh sein, dass inzwischen eine gewisse Reformdynamik in Gang gekommen ist. Auf die Umweltproblematik und die Fragen intergenerationaler Gerechtigkeit sowie Fragen weltweiter Gerechtigkeit kann ich hier gar nicht mehr eingehen, obwohl sie in diesem Zusammenhang eigentlich mit bedacht werden müssten. Wenn man dies ernsthaft tut, wird klar, dass sich die Verteilungsspielräume möglicherweise weiter reduzieren.

2.1 Globalisierung

Die Globalisierung, von der wir auch erheblich profitieren, führt dazu, dass weltweit Güter, Dienstleistungen, Kapitalanlagen, Wirtschaftsstandorte mit ihren unterschiedlich ausgebildeten Arbeitskräften, verschiedenen Abgabehöhen und unterschiedlich ausgestatteten Infrastrukturen miteinander in Konkurrenz treten. Das setzt vor allem niedrig qualifizierte Arbeitskräfte unter Druck. Außerdem ermöglicht es dem Kapital sehr viel stärker als früher, sich einem steuerlichen Zugriff des Staates zu entziehen. Weil notwendige Rahmenbedingungen kaum mehr auf nationaler Ebene aufrechterhalten oder geschaffen werden können, auf internationaler Ebene die dafür notwendigen Institutionen aber noch kaum zur Verfügung stehen, droht ein Rückfall hinter die Errungenschaften sozialer und ökologischer Marktwirtschaft.¹³

¹² Selbstverständlich ist es nicht möglich, eine solche Diagnose in wenigen Seiten befriedigend darzustellen, deshalb kann ich hier nur die wichtigsten Probleme stichpunktartig auflisten und ansonsten auf die wichtigste Literatur verweisen. Ganz besonders hilfreich ist immer noch *Franz-Xaver Kaufmann*, Herausforderungen des Sozialstaats, Frankfurt a. M. 1997; vgl. aber auch: *Christoph Butterwegge*, (2001): Wohlfahrtsstaat im Wandel: Probleme und Perspektiven der Sozialpolitik. Opladen-Leverkusen 2001; *Stephan Leibfried/Uwe Wagtschal* (Hrsg.), Der deutsche Sozialstaat: Bilanzen – Reformen – Perspektiven, Frankfurt a. M./New York 2000; *Engelbert Theurl* (Hrsg.), Der Sozialstaat an der Jahrtausendwende: Analysen und Perspektiven. Heidelberg 2000; *Hans F. Zacher*, Die Dilemmata des Wohlfahrtsstaates, in: *Stimmen der Zeit* 219 (2001) 363-376; *Ders.*, Zur Lage des deutschen Sozialstaates, in: *Carl Eugen Eberle/Martin Ibler/Dieter Lorenz* (Hrsg.), Der Wandel des Staates vor den Herausforderungen der Gegenwart, München 2002, 645-657. Zum europäischen Vergleich sind interessant *Katrin Kraus/Thomas Geisen* (Hrsg.), Sozialstaat in Europa: Geschichte, Entwicklung, Perspektiven, Opladen 2001 und *Franz-Xaver Kaufmann*, Varianten des Wohlfahrtsstaates, Frankfurt a. M. 2003.

¹³ Die Literatur hierzu ist unüberschaubar vielfältig. Vgl. z. B. *Franz-Xaver Kaufmann*, Globalisierung, Europäisierung und Sozialstaat, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft* 41 (2000) 32-50. Den Herausforderungscharakter der Globalisierung für Deutschland habe ich zu beschreiben versucht in: *Deutschland vor den Herausforderungen der Globalisierung*, in: *Bernhard Nacke* (Hrsg.), Sozialwort der Kirchen in der Diskussion: Argumente aus Parteien, Verbänden und Wissenschaft. Würzburg 1997, 363-380.

2.2 Demographischer Wandel

Der demographische Wandel, der bedingt ist durch eine erfreuliche Steigerung der Lebenserwartung und den weniger erfreulichen Geburtenrückgang, durch Zuwanderung auch keinesfalls ausgeglichen werden kann, führt dazu, dass die Bevölkerung insgesamt und auch der Anteil der Erwerbstätigen an der Gesamtbevölkerung stark zurückgehen werden.¹⁴ Die Bevölkerungspyramide steht bei einer Nettoreproduktionsziffer von 0,64 auf dem Kopf.¹⁵ Die wirtschaftlichen Konsequenzen einer schrumpfenden Bevölkerung sind noch nicht absehbar, die Annahme ist aber wenig plausibel, dass bei abnehmender Zahl insbesondere der jüngeren Mitglieder der Gesellschaft anhaltend hohes Wachstum, Standort sichernde Innovationen und erhebliche Produktivitätsfortschritte möglich sein könnten. Außerdem entstehen erhebliche Probleme dadurch, dass wichtige Teile der Sozialversicherungen nach dem Umlageverfahren funktionieren. Wenn sich der Altersquotient, also das Verhältnis der Menschen ab 65 zu den 20 bis 64-jährigen von heute 29,2 auf 59,4 zu 100 im Jahre 2050 fast verdoppelt, müssen entweder die Renten fallen oder die Beiträge steigen. Die Herzog-Kommission hat ausgerechnet, dass auf Grund des demographischen Wandels und unter der Voraussetzung, dass die sozialen Sicherungssysteme nicht reformiert würden, die Sozialversicherungsbeiträge bis zum Jahr 2050 von derzeit etwa 42% auf 61% des Bruttoeinkommens angehoben werden müssten.¹⁶ Dies hätte wegen der hohen Belastung des Faktors Arbeit nicht nur ökonomisch nachteilige Wirkungen, sondern müsste auch die Legitimität eines solchen Abgabensystems im allgemeinen Bewusstsein der Menschen und damit die Bereitschaft zur Integration in ein solches System institutionalisierter Solidarität untergraben.

2.3 Arbeitslosigkeit

Ohne die anhaltend hohe strukturelle Arbeitslosigkeit wären die Probleme der Sozialversicherung ebenfalls geringer. Mehr Menschen würden Beiträge zahlen, während gleichzeitig weniger Menschen Leistungen beziehen würden. Teilweise ist der Sozialstaat aber mit schuld daran, dass die Arbeitslosigkeit seit 1973 bei fast jedem konjunkturellen Einbruch um eine Million

¹⁴ Vgl. den immer noch lesenswerten Bericht der *Enquete-Kommission «Demographischer Wandel»*, Herausforderungen unserer älter werdenden Gesellschaft an die Einzelnen und die Politik, Berlin 1994, sowie v. a. *Herwig Birg*, Die demographische Zeitenwende: Der Bevölkerungsrückgang in Deutschland und Europa. München 2001. Dadurch erhält die Familienpolitik eine wachsende Bedeutung, die allerdings von der Politik und der Bevölkerung noch zu wenig wahrgenommen wird. Vgl. *Christian Leipert* (Hrsg.), *Demographie und Wohlstand*, Opladen 2003.

¹⁵ Angaben des Statistischen Bundesamtes, Jahrbuch 2002. Die Nettoreproduktionsziffer gibt an, zu wie viel % sich eine Generation von Müttern reproduziert.

¹⁶ Die Zahlen sind dem Bericht der Herzog-Kommission, 9 und 10 entnommen: *Kommission «Soziale Sicherheit»*, Bericht der ... zur Reform der sozialen Sicherungssysteme, Berlin 2003. Vgl. auch schon *Birgit Sudhoff*, Alterssicherung, demographischer Wandel und intergenerationelle Gerechtigkeit: Eine theoretische Untersuchung, Hamburg 1995.

angestiegen ist. Denn ein großer Teil des Sozialstaates wird über Abgaben auf Erwerbseinkommen finanziert. Dadurch kommt es zu einem Teufelskreis. Je höher die Arbeitslosigkeit, umso mehr müssen die Beiträge steigen, umso teurer wird der Faktor Arbeit und umso größer wird der Anreiz für Rationalisierung und Schwarzarbeit. Aus der vergleichenden Arbeitsmarktforschung lässt sich mit hoher empirischer Evidenz ableiten, dass hohe Lohnnebenkosten, geringe Lohnunterschiede, unflexible Regelungen des Arbeitsmarktes und des Tarifrechts das Beschäftigungswachstum stark bremsen.¹⁷

2.4 Sozialstaat

Einige weitere Probleme seien hier nur kurz erwähnt. Der Sozialstaat leidet unter Effizienzmängeln und fehlender Transparenz. Der Skandal der gefälschten Vermittlungsstatistiken der Bundesanstalt für Arbeit ist wahrscheinlich nur die Spitze des Eisbergs. Viele Regelungen sind für den Laien vollkommen undurchschaubar und viel zu kompliziert. Das gilt für die «Riesterrente» ebenso wie für die neue Rentenformel im neuen Rentenversicherungs-Nachhaltigkeitsgesetz mit einem ominösen Nachhaltigkeitsfaktor, den kaum jemand versteht. Auch überblickt kaum jemand das Steuerrecht und die Vielzahl unterschiedlicher Abgaben und Sozialleistungen. Schließlich passt der Sozialstaat, wie er gegenwärtig besteht, zunehmend weniger zu den heute vorherrschenden individualisierten Lebensläufen und zu den Freiheitsansprüchen mündiger Bürgerinnen und Bürger. Er erzwingt Standardlösungen, die zur traditionellen Geschlechterrollendifferenz und zu früheren Normalerwerbsbiografien gepasst haben mögen, aber heute überholt sind. Um nur zwei Beispiele für die m. E. unnötige Freiheitsbeschränkung zu nennen, die nur aus einem weiterhin vorhandenen Paternalismus des Sozialstaats erklärbar sind: Warum wird es den gesetzlich Versicherten nicht erlaubt, zwischen unterschiedlichen Krankenversicherungsmodellen zu wählen? Warum schreibt der Staat bis ins Detail vor, welche Form und welche Höhe der Altersversorgung die einzig richtige ist, und schließt dadurch möglicherweise viel effizientere Formen aus?

2.5 Soziale Sicherung

Nicht zu vernachlässigen sind auch die inhärenten Gerechtigkeitsprobleme des bisherigen Systems sozialer Sicherung, die Reformen nötig machen würden, selbst wenn der sonstige Problemdruck nicht so hoch wäre. Auch hier nur zwei Beispiele: Es ist sicher nicht gerecht, dass ein Ehepaar, wenn beide berufstätig sind und knapp unterhalb der Beitragsbemessungsgrenze der Krankenversicherung verdienen, einen fast doppelt so hohen Krankenversicherungsbeitrag zahlen muss wie ein anderes Ehepaar, von denen nur einer

¹⁷ Vgl. Wilga Föste/Hans P. Haarland/Peter Janßen, *Flexibilität und Sicherheit am Arbeitsmarkt*, Frankfurt a. M./New York 2001; Heiner Ganßmann/Michael Haas, *Arbeitsmärkte im Vergleich*, 2 Bde. Schüren 1999/2001; Thomas Apolte/Uwe Vollmer, *Arbeitsmärkte und soziale Sicherungssysteme unter Reformdruck*, Stuttgart 2002.

verdient, aber doppelt so hoch. Es ist sicher auch nicht gerecht, dass Menschen, die Kinder erziehen, deshalb häufig auf Berufstätigkeit und Karriere verzichten, im Alter geringere Rentenansprüche haben, als die «dinks» (double income, no kids), obwohl es die Eltern sind, die durch ihre Kinder gewährleisten, dass die Rentenbeiträge der Kinderlosen überhaupt erwirtschaftet werden können.

Angesichts dieser veränderten Situation fordert die Gerechtigkeit neue Lösungen. Was früher gerecht war, muss unter veränderten Bedingungen nicht unbedingt auch weiter gerecht sein. Insbesondere ist das Verhältnis von Gerechtigkeit und Gleichheit neu zu überdenken.¹⁸ Ständige Reformbereitschaft ist nötig. Deshalb hat Pauls VI. in seiner Ansprache aus Anlass der 75-Jahrfeier von *Rerum Novarum* am 22. Mai 1966 interessanterweise den Begriff der «sozialen Gerechtigkeit» als «dynamische Gerechtigkeit» eingeführt (Nr. 3).

3. Methodische Grundlagen einer Rechtfertigungstheorie des Sozialstaates

Heutige Konzepte politischer Ethik stützen sich in der Regel nicht mehr auf einen rechtfertigungstheoretischen Objektivismus, der behauptet, seine moralischen Maximen aus objektiven Wesenseinsichten oder anderen objektiven Quellen ableiten zu können, sondern auf einen rechtfertigungstheoretischen Subjektivismus,¹⁹ der von autonomen Individuen und deren Möglichkeiten der Verständigung ausgeht und solche Maximen als gerechtfertigt ansieht, die von allen akzeptiert werden können. Auch wenn man für sich an objektivistischen Positionen festhalten möchte, so ist man auf Grund des faktischen Pluralismus in unseren spätmodernen Gesellschaften zumindest dann, wenn man auf die Mitgestaltung sozialer Verhältnisse aus ist und für seine eigene Sozialethik gesellschaftliche Relevanz beanspruchen will, auf Argumentationen angewiesen, die auch von anderen weltanschaulichen Positionen aus verstanden und akzeptiert werden können.²⁰ Dabei wird man sich als Christ jedoch nicht damit zufrieden geben, nur ökonomisch zu argumentieren und Moral nur ökonomisch zu rekonstruieren, wie das sogar in der Christlichen Sozialethik teilweise Mode geworden ist – vielleicht weil es das ist, was die Zeitgenossen am besten verstehen. Als Christ wird man dar-

¹⁸ Vgl. *Wolfgang Kersting*, Kritik der Gleichheit: Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral, Weilerswist 2002.

¹⁹ So auch *Wolfgang Kersting*, Theorien der sozialen Gerechtigkeit, Stuttgart 2000, 33-34. Vgl. *Wilfried Hinsch*, Gerechtfertigte Ungleichheiten: Eine Studie über die Grundsätze sozialer Gerechtigkeit, Berlin/New York 2002, 117-168; *Rainer Forst*, Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung: Zu einer konstruktivistischen Konzeption von Menschenrechten, in: *Hauke Brunkhorst/Wolfgang R. Köhler/Matthias Lutz-Bachmann* (Hrsg.), Recht auf Menschenrechte: Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Frankfurt a. M. 1999.

²⁰ Zu diesem Konzept christlicher Sozialethik siehe z. B. *Gerhard Kruij*, Sozialethik als Verfahrensethik, in: *Hans-Joachim Höhn* (Hrsg.), Christliche Sozialethik interdisziplinär, Paderborn u.a. 1997, 41-58.

auf beharren, dass es tatsächlich notwendig ist, einen «moralischen Standpunkt» einzunehmen, wohl wissend, dass die Frage, warum man überhaupt moralisch handeln solle, wahrscheinlich nur von einem religiösen Hintergrund her beantwortet werden kann. Jedenfalls ist es für einen Christen unverzichtbar, nicht nur die ökonomisch interessanten, sondern alle Menschen in seine moralischen Überlegungen einzubeziehen. Deshalb gehe ich davon aus, dass sich alle Menschen, erst recht natürlich alle Bürgerinnen und Bürger eines Gemeinwesens, wechselseitig als freie und gleiche moralische Personen anerkennen müssen. Daraus folgt ein Demokratieverständnis, dessen Kern darin besteht, dass diese moralisch autonomen Personen von Gesetzen regiert werden, die sie über faire Verfahren selbst hervorgebracht und als legitim anerkannt haben. Aus diesen Verfahren darf niemand ausgeschlossen werden und die Interessen aller Beteiligten müssen in angemessener Weise berücksichtigt werden. Deshalb können nur Gerechtigkeitsnormen und Sozialstaatsprinzipien als gerecht gelten, die vor allen Bürgerinnen und Bürgern eines Gemeinwesens, für das sie gelten sollen, gerechtfertigt werden können.

4. Argumentationsskizze zur Begründung von Maximen Sozialer Gerechtigkeit

Hinter der folgenden Argumentationsskizze lassen sich unschwer Teile der Tradition Christlicher Sozialethik, aber auch politisch-philosophischer Ansätze von John Rawls und die um seine Thesen geführte Debatte, etwa bei Wolfgang Kersting und Wilfried Hinsch, entdecken, vielleicht in eigenwilliger Kombination. Sie besteht zunächst aus einer Abgrenzung der sozialen von anderen Gerechtigkeiten und danach aus vier Schritten, in denen Stufen sozialer Gerechtigkeit diskutiert werden, hinter denen sich zugleich eine Rangfolge hinsichtlich der Priorität ihrer politischen Implementierung verbirgt.

4.1 Zum Begriff «sozialer» Gerechtigkeit

Es ist nicht überraschend, dass der Begriff sehr unterschiedlich benutzt wird. 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*.²¹ Ich neige dazu, den Begriff der Sozialen Gerechtigkeit in einem engeren Sinn zu verstehen, und zwar nur im Sinne der Teilgerechtigkeiten, weil dies diejenigen Gerechtigkeiten sind, die im Zusammenhang mit Fragen des Sozialstaates und der sozialen Sicherung im Mittelpunkt ste-

²¹ Arno Anzenbacher, *Christliche Sozialethik: Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1998, 222.

hen. Dabei ist diese Einschränkung auch motiviert durch die Unterscheidung, die Rawls²² 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 beschränkte ich mich auf Aussagen zur Sozialen Gerechtigkeit in diesem engeren Sinne.

4.2 Erste Stufe: Sicherung eines soziokulturellen Minimums

Dieser erste Schritt ergibt sich im Grunde bereits aus dem methodischen Ansatz, weshalb ich diesen auch kurz darstellen musste. Weil wir einander als moralische Personen und Mitbürgerinnen und Mitbürger eines demokratischen Gemeinwesens anerkennen, müssen wir einander in Notlagen helfen und uns, sofern jemand sich nicht selbst helfen kann, mit demjenigen Minimum an Gütern ausstatten, das erforderlich ist, um an diesem Gemeinwesen als Gleichberechtigte beteiligt sein zu können. Diese bedarfsbezogene Rechtfertigung einer Verteilung geht über das rein biologische Existenzminimum hinaus. Das soziokulturelle Minimum umfasst die Ausstattung mit Gütern, die notwendig sind, um, wie Hinsch es nennt, «öffentlich anerkannte Bedürfnisse»²³ zu befriedigen, die von allen vernünftigerweise als grundlegend für ein menschenwürdiges Leben betrachtet würden. Wenn wir uns wechselseitig als moralische Personen anerkennen, können wir einfach niemanden verhungern lassen. Wir müssen es uns aber wechselseitig auch zugestehen, über so viel zu verfügen, dass wir die üblichen Ereignisse und Herausforderungen eines Lebens in einer gewissen Würde bestehen können. Deshalb gehört beispielsweise auch der Kommunionanzug nach üblichen Qualitätsvorstellungen zu einem solchen Minimum. Dass sich andererseits dieses Minimum nur auf die Befriedigung jener Bedürfnisse beziehen kann, die als öffentlich anerkannte Bedürfnisse allgemein akzeptiert werden, hat damit zu tun, dass anders die Ausstattung mit entsprechenden Gütern nicht mehr gegenüber allen anderen gerechtfertigt werden könnte.

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 diejeni-

²² John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit (Anm. 2).

²³ Wilfried Hinsch, Gerechtfertigte Ungleichheiten: Eine Studie über die Grundsätze sozialer Gerechtigkeit, Berlin/New York 2002, 169-194.

gen, 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.²⁴ Auf keinen Fall dürfen die derzeit diskutierten Reformen dazu führen, dass dieses Minimum unterschritten wird. Das tun sie auch nicht, im Gegenteil sind in diesem Bereich sogar einige Verbesserungen vorgesehen.

Die Ausgestaltung dieses Minimums muss auch mögliche unbeabsichtigte Nebenfolgen bedenken, die sich aus ihm ergeben. Wie ich im nächsten Schritt zeigen möchte, bleibt der Zugang zum Arbeitsmarkt ein besonders wichtiges Kriterium für Chancen- bzw. Beteiligungsgerechtigkeit. Das soziokulturelle Minimum darf nicht dazu verführen, sich in der Arbeitslosigkeit einzurichten. Deshalb bin ich inzwischen auch kein Anhänger mehr eines bedarfsunabhängigen Bürgergeldes, das ich noch vor einigen Jahren verteidigt habe.²⁵ Ich glaube inzwischen außerdem, dass es kaum finanzierbar und vor allem nicht politisch durchsetzbar wäre.²⁶

4.3. Zweite Stufe: Faire Chancengleichheit

Berücksichtigt man zusätzlich, dass die Bürgerinnen und Bürger 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 hervorheben hat, insbesondere auf die realen Chancen, die «capabilities» an.²⁷ Es kommt darauf an, dass alle Bürgerinnen und Bürger über Ressourcen verfügen und Fähigkeiten entwickeln können, formal bestehende Chancen auch tatsächlich zu nutzen. Aus diesem Grund ist in den letzten Jahren in der sozialethischen Diskussion der Begriff der «Beteiligungsgerechtigkeit» in den Mittelpunkt gerückt.²⁸

Dies betrifft vor allem zwei Problembereiche: Es widerspricht der wechselseitigen Anerkennung als Bürgerinnen und Bürger, wenn wir diesen auf längere Zeit und ohne Aussicht auf Besserung den Zugang zum Arbeitsmarkt versperren und ihnen dadurch die Möglichkeit nehmen, selbst für ih-

²⁴ Zu der bereits seit langem geführten Diskussion, wie dies gelingen kann, vgl. z. B. *Stephan Leibfried*, Soziale Grundsicherung: Das Bedarfprinzip in der Sozial- und Gesellschaftspolitik der Bundesrepublik, in: *Georg Vobruba* (Hrsg.), Strukturwandel der Sozialpolitik: Lohnarbeitszentrierte Sozialpolitik und soziale Grundsicherung, Frankfurt a. M. 1990.

²⁵ *Gerhard Kruij*, Grundeinkommen für alle: Ein Beitrag zur Bewältigung der Krise des Sozialstaats?, in: *Arbeiterfragen* 1/95, 3-33.

²⁶ Wenn man dieses Minimum quantifiziert, landet man wohl bei den Größenordnungen, die jetzt für die zum Arbeitslosengeld II mit der Arbeitslosenhilfe zusammengelegte Sozialhilfe gelten sollen, das sind im Westen Deutschlands 345 Euro monatlich zuzüglich Wohngeld, Krankenversicherungs- und Rentenversicherungsbeitrag, wobei diese Summe natürlich regelmäßig der Inflation angepasst werden muss.

²⁷ Vgl. z. B. *Amartya Sen*, *Inequality reexamined*, 6. Aufl. Cambridge (Mass.)/New York 2000.

²⁸ U. a. angeregt durch *Josef Homeyer u. a.*, Mehr Beteiligungsgerechtigkeit: Beschäftigung erweitern, Arbeitslose integrieren, Zukunft sichern: Neun Gebote für die Wirtschafts- und Sozialpolitik, Memorandum einer Expertengruppe, 29.10.1998, Bonn 1998.

ren 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. Das Sozialwort von 1997 hat deshalb von einem «Menschenrecht auf Arbeit» gesprochen, jedenfalls solange «die Erwerbsarbeit für die meisten Menschen den bei weitem wichtigsten Zugang zu eigener Lebensvorsorge und zur Teilhabe am gesellschaftlichen Leben schafft.»²⁹ Das müsste Auswirkungen auf das Arbeitsrecht und das Tarifrecht haben. Vergleichende Studien zeigen, dass Deregulierung und Flexibilisierung Arbeitslosigkeit abbauen hilft, während umgekehrt zu starre Regulierungen Arbeitsplätze kosten.

Die Forderung nach Chancengleichheit betrifft aber besonders die nachkommenden Generationen. 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-Studie ans Licht gebracht hat. Chancengleichheit verlangt deshalb Umverteilung zugunsten der Verbesserung der Chancen der Benachteiligten.³⁰ Chancengleichheit ist übrigens auch ökonomisch sinnvoll. Gesamtgesellschaftlich ist es nämlich höchst nachteilig, wenn Arbeitskräftepotenziale und ohne Chancengleichheit unentdeckt bleibende Begabungen von Kindern aus weniger gebildeten Elternhäusern ungenutzt bleiben.

Die wichtigste Institution zur Förderung von Chancengerechtigkeit ist das Bildungssystem. Hier gibt es enorme Gerechtigkeitsprobleme.³¹ So 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 zahlen 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.

²⁹ 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 (Gemeinsame Texte 9), Bonn/Hannover 1997, Nr. 151.

³⁰ Siehe ausführlicher *Gerhard Kruij*, Chancengerechtigkeit: Neue Generationen haben ein Recht auf Umverteilung, in: *Peter Schallenberg* (Hrsg.), «Als wögen Tränen unsere Arbeit auf»: Menschliche Arbeit im gesellschaftlichen Wandel. 50 Jahre Sozialinstitut Kommende Dortmund/Münster 1999, 195-207.

³¹ Vgl. *Marianne Heimbach-Steins/Gerhard Kruij* (Hrsg.), Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit: Sozialethische Sondierungen, Bielefeld 2003. Dort auch weitere Literaturhinweise.

4.4. Dritte Stufe: Leistungsgerechtigkeit

Ein weiteres Kriterium für eine gerechte Verteilung könnte neben der Bedarfs- und der Chancengerechtigkeit die Leistungsgerechtigkeit sein. Und in der Tat sind unsere Intuitionen in dieser Hinsicht sehr stark, wie dies auch die empirische Gerechtigkeitsforschung nachgewiesen hat.³² Wir empfinden es in der Regel als gerecht, dass derjenige mehr bekommt, der mehr leistet.

Ich möchte versuchen, die üblichen Intuitionen hinsichtlich der Leistungsgerechtigkeit ein wenig zu erschüttern.³³ Es ist nämlich durchaus nicht klar, wie Leistungsgerechtigkeit zu operationalisieren wäre. Denn erstens ist es ausgesprochen schwierig zu messen, welchen Beitrag die Einzelnen zu einem kooperativ erzielten Ergebnis beigesteuert haben. Lassen sich die verschiedenen Beiträge z. B. danach bemessen, wie die Leistungsfähigkeit der Einzelnen als individuell arbeitende gewesen wäre? Nein, denn durch die Kooperation entstehen Produktivitätssteigerungen, zu denen möglicherweise gerade diejenigen besonders viel beitragen, die als Einzelne wenig leistungsfähig wären. Selbst in Fällen, in denen wir auf den ersten Blick den Eindruck haben, dass ein Einzelner alleine etwas erarbeitet hat, dessen Ertrag dann auch nur ihm zusteht, müssen wir uns klar machen, dass in diese Arbeit vieles eingegangen ist, was seinerseits Ergebnis von Kooperationen ist: Materialien, Werkzeuge, Know how usw. Außerdem gibt es noch zweitens das Problem, 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 – bzw. ist denen, die mehr leisten können, ein Mehrertrag moralisch zuzurechnen? Haben sie ihn wirklich «verdient»? In welchem Verhältnis stehen Verdienst nach objektiver und Verdienst nach subjektiver Leistung? Aus moralischen Gründen neigen wir vielleicht dazu, ein höheres Verdienst anzunehmen, wenn sich jemand mehr anstrengen muss als ein anderer, um dasselbe Ergebnis zu erreichen. Wollten wir dieses Prinzip jedoch als Prinzip für Entlohnung einsetzen, würden wir Anreize schaffen, die insgesamt negative Auswirkungen hätten, weil sie Trägheit und Langsamkeit belohnen würden. Für jeden wäre es dann rational, nicht mehr das zu tun, was einem leicht fällt, sondern das, wofür man sich besonders anstrengen muss, unabhängig vom Ergebnis. 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, was ja auch nicht immer der Fall ist. Doch hat diese Einsicht nicht unbedingt zur Konsequenz, auf leistungsbezogene Anreize ganz zu verzichten. Denn im Sinne

³² Vgl. z. B. Stefan Liebig/Holger Lengfeld (Hrsg.), *Interdisziplinäre Gerechtigkeitsforschung: Zur Verknüpfung empirischer und normativer Perspektiven*, Frankfurt a. M./New York 2002.

³³ Vgl. die Argumentation bei Wilfried Hinsch 2002, 239-266 (Anm. 19).

einer auf freiwilligen und einigermaßen fairen Vereinbarungen beruhenden, «abgeleiteten» Leistungsgerechtigkeit können Anreizsysteme gerechtfertigt werden, wenn sich zeigen lässt, dass sie von allgemeinem Nutzen sind. Im Grunde kommt dadurch auf der Basis von Klugheitsabwägungen die Leistungsgerechtigkeit gewissermaßen durch die Hintertür wieder herein.

4.5 Vierte Stufe: Differenzprinzip

Wenn in einem Gemeinwesen alle mit dem sozialen Minimum ausgestattet sind und in den Genuss fairer Chancengleichheit kommen und es darüber hinaus noch etwas zu verteilen gibt, stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien diese Verteilung erfolgen soll. Leistungsgerechtigkeit, so habe ich in groben Strichen zu zeigen versucht, scheidet als Kriterium aus.

An dieser Stelle 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 Hirsch für plausibler, das Differenzprinzip als dasjenige Verteilungsprinzip auszuweisen, das mit der Idee der öffentlichen Rechtfertigung kompatibel ist.³⁴

Das Differenzprinzip³⁵ 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 gerechtfertigt 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.

³⁴ Ebd., 267-293.

³⁵ John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 86-95 (Anm. 2).

Es stellt sich nun natürlich die Frage, ob dieses Differenzprinzip in der aktuellen Debatte irgendwie 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. Vielleicht hat Hayek doch Recht und es gibt keine sinnvollen Kriterien für soziale Gerechtigkeit. 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 Beitragsbemes-

sungsgrenzen 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.

5. Soziale Gerechtigkeit und Soziale Liebe

Otfried Höffe hat in einem Artikel der Süddeutschen Zeitung (SZ 4. November 2003) darauf hingewiesen, der Begriff «Soziale Gerechtigkeit» stamme aus der Mitte des 19. Jahrhunderts und habe seinen Ursprung in christlicher Sozialethik und im Sozialkatholizismus. Man kann es noch genauer wissen. Unter Berufung auf Arthur Fridolin Utz nennt Arno Anzenbacher den italienischen Erneuerer der Scholastik Luigi Taparelli als Urheber.³⁶ Dass dieser Begriff aus dem christlichen Kontext stammt, ist nicht verwunderlich, denn sicherlich gab es dort eine besondere Sensibilität für die Not von Mitmenschen und für die mit der industriellen Revolution einhergehenden Ungerechtigkeiten, auch wenn manche Motivation zum Engagement zumindest mit der Angst um die gesellschaftliche Stellung der Kirche und die Angst vor dem Kommunismus zu tun hatte.

In der Sozialenzyklika *Quadragesimo Anno* ist im Zusammenhang mit der Sozialen Gerechtigkeit immer wieder auch von der «sozialen Liebe» als der «Seele» der Gerechtigkeit die Rede (125, 126, 137, 153). Dieser Traditionsstrang findet seine Fortsetzung in späteren Äußerungen zur Option für die Armen. Verlangen «Soziale Liebe» und «Option für die Armen» mehr als die Soziale Gerechtigkeit? Oder sind sie nur, was nicht wenig ist, eine tiefere Motivation für sie? Können Sie materialiter zu der Frage etwas beitragen, was Soziale Gerechtigkeit sei?

Wer aus christlicher Motivation die «Soziale Liebe» oder die «Option für die Armen» besonders stark machen möchte, wird deshalb nicht schon wissen, was Soziale Liebe konkret verlangt und was für die Armen am besten ist. Dazu bedarf es genauer sozialwissenschaftlicher und ökonomischer Analyse, die zu kontraintuitiven Ergebnissen führen kann. Wenn man sich aus christlicher Motivation die Frage stellt, ob den Armen möglicherweise mehr zustehen sollte als sich durch das Rawls'sche Differenzprinzip ergibt,

³⁶ Arno Anzenbacher, *Christliche Sozialethik*, 221 (Anm. 21). Auf die religiösen Wurzeln des Sozialstaats in Europa hat kürzlich Karl Gabriel, *Obsiegt das amerikanische Modell? Die religiösen Wurzeln der europäischen Sozialstaaten*, in: *Herder Korrespondenz* 57 (2003) 550-554, hingewiesen.

dann muss diese Frage eindeutig mit Nein beantwortet werden.³⁷ Denn jede andere Verteilung, auch eine solche mit geringerer Ungleichheit, würde die Armen definitionsgemäß schlechter stellen. Das Differenzprinzip gilt also auch in einer hypothetischen christlichen Gesellschaft, in der alle von «Sozialer Liebe» beseelt sind. Insofern verlangt «soziale Liebe» 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

³⁷ Die folgenden Überlegungen hatte ich im Kern bereits formuliert in *Gerhard Kruij*, Die Option für die Armen als wirtschaftspolitische Maxime, in: *Gerhard Schick* (Hrsg.), *Wirtschaftsordnung und Fundamentalismus*, Berlin 2003, 117-129.

nach innen, die Forderungen «Sozialer Liebe» so umsetzen, dass sie ein Vorbild für Menschlichkeit und Solidarität abgeben.