

Kirche und Gesellschaft

Herausgegeben von der
Katholischen Sozialwissenschaftlichen
Zentralstelle Mönchengladbach

Nr. 327

Elmar Nass

Soziale Gerechtigkeit

J.P. BACHEM VERLAG

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ will der Information und Orientierung dienen. Sie behandelt aktuelle Fragen u. a. aus folgenden Bereichen:

Kirche, Gesellschaft und Politik

Staat, Recht und Demokratie

Wirtschaft und soziale Ordnung

Ehe und Familie

Bioethik, Gentechnik und Ökologie

Europa, Entwicklung und Frieden

Die Hefte eignen sich als Material für Schule und Bildungszwecke.

Bestellungen

sind zu richten an:

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Brandenberger Straße 33

41065 Mönchengladbach

Tel. 0 21 61 / 8 15 96 - 0 · Fax 0 21 61 / 8 15 96 - 21

Internet: <http://www.ksz.de>

E-mail: kige@ksz.de

Ein Prospekt der lieferbaren Titel sowie ein Registerheft (Hefte Nr. 1–250) können angefordert werden.

Redaktion:

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Mönchengladbach

Erscheinungsweise: Jährlich 10 Hefte, 160 Seiten

2006

© J. P. Bachem Verlag GmbH, Köln

ISBN 3-7616-1899-9

Der griechische Philosoph Aristoteles hat den Versuch unternommen, die Gerechtigkeit zu definieren als: ‚Jedem das Seine‘ (‚Suum Cuique‘). Auch die Unterscheidung der drei Arten von Gerechtigkeit in Tausch-, Verteilungs- und Gesetzesgerechtigkeit geht auf die griechische Philosophie zurück. Was aber macht die „soziale Gerechtigkeit“ aus, die von der katholischen Soziallehre seit dem 19. Jahrhundert entwickelt wurde? Heute erachten viele Bürger soziale Gerechtigkeit für wichtig. Sie weckt das Vertrauen in eine ordnende Instanz, die es in Fragen der gesellschaftlichen Ordnung ehrlich mit uns meint. Bei vielen mag das Wort „sozial“ ein Gefühl von Geborgenheit, Gemeinschaft und Sicherheit hervorrufen. Die Sozialdemokraten griffen diese Stimmung im letzten Bundestagswahlkampf mit dem Slogan auf: „Wir stehen für soziale Gerechtigkeit. Wofür stehen die anderen?“ Der Partei Wahlalternative Arbeit und Soziale Gerechtigkeit (WASG), die zusammen mit der SED-Nachfolgepartei PDS die „Fraktion Die Linke“ im Deutschen Bundestag bildet, gibt sie sogar ihren Namen.

Hinter dem Konsensbegriff „soziale Gerechtigkeit“ verbergen sich offenbar miteinander konkurrierende Ordnungsideen. Ohne eine inhaltliche Bestimmung würde es allerdings bei einer Leerformel bleiben. Mit einer in der katholischen Soziallehre grundgelegten Sicht können wir aber unter den vermeintlichen Verfechtern sozialer Gerechtigkeit die Geister unterscheiden. Denn nicht überall da, wo soziale Gerechtigkeit draufsteht, ist tatsächlich soziale Gerechtigkeit drinnen.

Soziale Gerechtigkeit – Rerum novarum und Quadragesimo anno

Geprägt wurde der Begriff „soziale Gerechtigkeit“ von Luigi Taparelli im 19. Jahrhundert, der damit noch unscharf eine Gerechtigkeit zwischen Mensch und Mensch meint.¹ In der Enzyklika *Rerum novarum* (RN) von Papst Leo XIII. findet sich der Begriff zwar nicht ausdrücklich, aber seine spätere inhaltliche Konkretisierung durch Papst Pius XI. in der Enzyklika *Quadragesimo anno* (QA) wird hier vorbereitet. Mit Blick auf die drängenden sozialen Konflikte im 19. Jahrhundert fordert Leo XIII. gegen Klassenkampf und schrankenlosen Markt einen Rechtsanspruch der Arbeitnehmer auf einen Lohn, der ein Mindestmaß an Wohnung, Kleidung und Nahrung gewährleistet. Dieser Anspruch wird aus der Würde des Menschen und dem daraus abzuleitenden Gebot der Gerechtigkeit und Billigkeit erschlossen (RN 2, 27). Die Arbeiter dürfen nicht auf Almosen angewiesen sein. Vielmehr verlangt die gleiche Würde des Menschen, dass die durch Arbeit erworbenen Ansprüche rechtlich

einklagbar sind. Sie verpflichtet zugleich alle Gesellschaftsmitglieder darauf, für die Schwachen, für die Kranken, für die Leistungsunfähigen einzustehen.

Die Enzyklika *Quadragesimo anno*, die Papst Pius XI. im Jahre 1931 veröffentlichte, knüpft an diese Gedanken an und führt sie fort. Die Industrialisierung hatte zu einer Vermachtung der Wirtschaft geführt, die u.a. durch eine Zusammenballung von Kapital, Finanzen und politischer Macht gekennzeichnet war. Dies bewirkte eine Verschärfung der Klassegegensätze und des Klassenkampfes. Im sozialistischen Lager gab es Parteien und Strömungen, die ihre revolutionären Ziele mit rücksichtsloser Gewalt und äußerster Härte durchsetzen wollten. *Quadragesimo anno* sprach diese Zerrüttung des gesellschaftlichen Lebens an und erstrebte eine vom Gerechtigkeitswillen getragene Erneuerung des Gemeinwesens. Durch einen sozialen Ausgleich zwischen den einzelnen Klassen und Schichten sollte die Grundlage für eine Verständigung der gesellschaftlichen Kräfte und für sozialen Frieden gelegt werden. *Quadragesimo anno* firmiert deshalb als Enzyklika der sozialen Gerechtigkeit.

Die Spannung zwischen Freiheit und Gleichheit

Als Geschöpf und Abbild Gottes besitzt jeder Mensch – unabhängig von seinem Geschlecht, seiner Volkszugehörigkeit oder Rasse – eine unantastbare und gleiche Würde. Dabei ist er von Gott als etwas je Einmaliges geschaffen, das als Individuum zur Freiheit berufen ist. Freiheit wird wirksam, wenn jeder sein Leben in bewusster und freier Wahl eigenverantwortlich vor Gott gestaltet und die Menschen ihre je eigenen Fähigkeiten und Begabungen in Gemeinschaft mit anderen entfalten können. Da die Menschen verschieden sind, muss es unterschiedliche Spielräume für die freie Entfaltung der Persönlichkeit geben. In dieser Hinsicht hat es einen bedeutsamen Wandel in den letzten Jahrhunderten gegeben. Während in den Agrargesellschaften dicht geregelte Wirtschafts- und Lebensverhältnisse den Menschen nur geringe Entfaltungsmöglichkeiten boten, stellt sich die Situation in der Gegenwart vollständig anders dar. Das Zeitalter der Globalisierung schafft ein gesellschaftliches Gefüge, das auf einem individuellen Lebenszuschnitt beruht und diesen ermöglicht. Verschiedenste Fähigkeiten und Talente können sich entwickeln und im Gemeinwesen zum Einsatz kommen.

Es ist die soziale Gerechtigkeit, die die Spannung auszugleichen sucht, welche sich aus der in der Freiheit liegenden Verschiedenheit der Menschen ergibt. Dieser Ausgleich findet seine Begründung darin, dass ein

Gemeinwesen nur dann bestehen kann, wenn alle Menschen die gleiche Würde haben, innerlich zusammenstehen und ein jeder ein Grundmaß an gleichen Chancen zur Gestaltung seines Lebens erhält. Das ausgleichende Wirken der sozialen Gerechtigkeit ist darauf gerichtet, allen Menschen einen Platz in der Gesellschaft zu verschaffen, der ihnen Geborgenheit und Akzeptanz bietet und der ihnen ein Leben ermöglicht, das ihrer Würde entspricht. Soziale Gerechtigkeit zielt darum auf Teilhabe aller am Gemeinwohl.

Soziale Gerechtigkeit – ein Grundwert der katholischen Soziallehre

Die Spannung zwischen Gleichheit und Freiheit kann nicht über eine dem bloßen Prinzip der Freiwilligkeit verpflichteten Vertragsgerechtigkeit (*iustitia commutativa*) gelöst werden. Denn die Schwächsten könnten so ihre Ansprüche nicht hinreichend zur Geltung bringen. Eine zuteilende Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*) kann zwar dem Einzelnen zu seinem Recht verhelfen, lässt dabei aber die Frage der Wirtschaftlichkeit und der gesamtgesellschaftlichen Folgen außer Acht. Wenn etwa hohe Steuern die Leistungsbereitschaft senken, mindert dies die Wirtschaftskraft, es kann weniger verteilt werden, und dies schadet tendenziell allen. Die soziale Gerechtigkeit ist stattdessen – so Joseph Höffner – die Gemeinwohlgerechtigkeit. Denn sie bindet die anderen Sozialprinzipien sowie Vertrags- und Zuteilungsrecht an das Gemeinwohl. Sie ist damit das Prinzip, das für die Frage einer angemessenen Verteilung knapper Güter die Spannung zwischen Freiheit und Gleichheit, zwischen Solidarität und Subsidiarität, zwischen freiwilligem Vertrag und Zuteilung so löst, wie es das Gemeinwohl verlangt. Das Gemeinwohl wiederum fordert von einer Ordnung, dass in ihr die Menschen ihre Würde entfalten können. Damit begründet der Grundwert sozialer Gerechtigkeit eine gegenseitige Verpflichtung einer Gesellschaft auf die Entfaltung der natürlichen gottgegebenen Bestimmung des Menschen.² Jeder ist zunächst zur Vorsorge verpflichtet, hat aber auch die moralische Verpflichtung, denen zu helfen, die nicht menschenwürdig leben können. Wie die so zu realisierende Menschenwürde dabei etwa in der Frage einer angemessenen Einkommensbesteuerung oder Sozialhilfe zur Geltung kommt, ist jeweils kontextbezogen und im Zeitverlauf dynamisch zu interpretieren. Das bedeutet, dass soziale Gerechtigkeit keine mathematisch festliegende Größe ist, wohl eine aber dem christlichen Menschenbild entsprechende Richtschnur.

Das Beispiel des Privateigentums

Zur Beantwortung der Frage, wie die Spannung zwischen Freiheit und Gleichheit zu lösen sei, gibt es mehrere unterschiedliche Modelle und Ansätze. Am Beispiel des Privateigentums lassen sie sich verdeutlichen und von einander unterscheiden.

Im individualistischen Ansatz wird das Recht auf Privateigentum absolut gesetzt, so dass es kaum einer Beschränkung unterliegt. Eine solche Sicht räumt den Freiheitsrechten bedingungslos Vorrang ein und lässt keinen Spielraum für soziale Ansprüche oder Erfordernisse. Die Bindung des Eigentums an das Interesse der Allgemeinheit wird aus dieser Perspektive nicht anerkannt, und staatliche Eingriffe in das Eigentumsrecht gelten als unzulässig. Unter diesen Vorzeichen ist kein Platz für den sozialen Rechtsstaat, dessen Handeln auf die Wahrung des Gemeinwohls gerichtet ist.

Bekanntermaßen verwendet der Staat seine Einnahmen, die er u.a. aus der Besteuerung der Einkommen und der Vermögenseinkünfte bezieht, für Zwecke und Leistungen, die dem Wohl der Bürger dienen. Hierzu gehören die Sicherung der Rechtsordnung, die Landesverteidigung und nicht zuletzt der soziale Bereich. Ein Teil der Steuern fließt in Form von Sozialhilfe den Bedürftigen zu, wird für den sozialen Wohnungsbau eingesetzt oder kommt – wie dies beim Bafög der Fall ist – der Förderung eines bestimmten Personenkreises zugute. Ziel des sozialstaatlichen Agierens ist die Schaffung von Grundlagen und Voraussetzungen, damit alle Menschen, insbesondere die Leistungsschwachen, ein Leben führen können, das ihrer Würde entspricht.

Der individualistische Ansatz hat eine derartige Ausrichtung des staatlichen Handelns nicht im Blick. Unter diesen Prämissen wird das Prinzip der progressiven Einkommenssteuer kaum zu rechtfertigen sein, dem die Überlegung zu Grunde liegt, dass Menschen mit höherem Einkommen einer höheren Steuerbelastung unterliegen sollen, um einen größeren Beitrag zum Gemeinwohl leisten zu können als Geringverdienende. Da dieser Ansatz die Gesellschaft als Summe von Individuen versteht und ihm das auf Verwirklichung der Menschenwürde gerichtete Zusammenstehen aller Gesellschaftsmitglieder fremd ist, kann er die Spannung zwischen Freiheit und Gleichheit nicht lösen und ist dem Gemeinwesen nur wenig dienlich.

In einer kollektivistischen Ordnung werden dagegen individuelle Eigentumsrechte als Eingriff in grundlegende kollektive Rechte verstanden. Nicht die gesellschaftlich vorgenommenen Eingriffe in den Markt sind

dann rechtfertigungspflichtig, sondern umgekehrt das Recht auf freie Verfügung. Eine solche Ordnung ist aus Sicht der katholischen Soziallehre in sich sozial ungerecht, weil sie das natürliche Recht des Menschen auf persönliche Entfaltung und Eigenverantwortung untergräbt und somit grundsätzlich gegen das Gebot der Menschenwürde verstößt.

Die Spannung zwischen Freiheit und Gleichheit lässt sich weder auf einer rein individualistischen noch auf einer kollektivistischen Basis lösen, da jeweils ein Wert auf Kosten des anderen realisiert wird. Hierauf verweist insbesondere die katholische Soziallehre. Das Recht auf Privateigentum ist ein Grundprinzip einer freiheitlichen Gesellschafts- und Staatsordnung, es unterliegt jedoch einer sozialen Bindung. Auf diesem Grundsatz beruht auch die von unserem Grundgesetz gegebene Ordnung. Sozial gerecht im freiheitlichen Kontext ist eine der Menschenwürde verpflichtete rechtsstaatliche Sozialordnung, die aufgrund einer rechtlichen Verpflichtung ihrer Mitglieder legitime Eingriffe in die Verteilungsergebnisse des Marktes durchführen kann.

Soziale Abwehrrechte und Anspruchsrechte

In einer freiheitlichen Ordnung haben die Personen grundsätzlich einen Anspruch auf den Schutz ihrer Freiheits- und Eigentumsrechte vor staatlichen oder kollektiven Willküringriffen (negative Freiheit). Einschnitte in das individuelle Freiheits- und Eigentumsrecht sind rechtfertigungsbedürftig. Erst wenn den Menschen plausibel dargelegt wird, dass Einschnitte, wie z.B. Steuern keine Willkür des Staates sind, sondern dem Gemeinwohl dienen, werden sie in der Bevölkerung als notwendig akzeptiert werden. Dementsprechend sollte bei den Bürgern ein Bewusstsein dafür geschaffen werden, dass sie durch Entrichtung der auf sie fallenden Steuern dem Gemeinwesen einen Dienst erweisen, der ihnen auch selbst zugute kommt.

Unterschiedliche Auffassungen von Freiheit und Gleichheit konkurrieren miteinander. Wenn Begünstigte von Transferleistungen unter Berufung auf unklar definierte Gleichheitsbegriffe mehr Wohltaten einfordern, während die Nettozahler mit ebenso allgemein gehaltenen Freiheitsargumenten die Belastungen verurteilen und minimieren wollen, so folgen sie eigenen Interessen, tragen damit aber nicht unbedingt zur Lösung der anstehenden Probleme bei. Deshalb muss unabhängig von Partikularinteressen die Achtung und Wahrung unantastbarer Menschenwürde das Kriterium einer gerechten Verteilung sein, das den Konflikt zwischen individuellen Verfügungsrechten und deren Beschneidung löst.

Da Solidarität sich auf die gleiche Würde aller Menschen bezieht, basiert die Legitimierung sozialstaatlicher Eingriffe auf einer normativen Grundoption über das Verhältnis von Freiheit und Gleichheit. Soziale Gerechtigkeit muss damit eine Antwort geben, welches Regelsystem für die Sozialhilfe maßgeblich sein soll.

Entweder wird angenommen, dass staatlich zu schützende Grundrechte nur (negative) Abwehrrechte sein können. Die Gleichheit beschränkt sich dann auf einen gleichen Anspruch auf Schutz vor willkürlichen Staatseingriffen.

Es kann auch angenommen werden, dass darüber hinaus soziale Grundrechte mit dem Verfügungsrecht konkurrieren. Soziale Ansprüche wie etwa die auf Existenzsicherung oder Ausbildung zählen nicht zu den individuellen Abwehrrechten. Sie lassen sich erst als positive Grundrechte auf Hilfeleistung den Abwehrrechten gegenüberstellen. Unter einem Vorrang der Chancengleichheit sichern dabei individuelle Abwehrrechte nach wie vor die Selbstbestimmung. Daneben gibt es aber auch soziale Anspruchsrechte von Benachteiligten. Damit auch der Bedürftige tatsächlich seine Selbstbestimmung realisieren kann, ist es dieser Auffassung zufolge sozial gerecht, positive Freiheit z.B. durch die Bereitstellung von Bildungseinrichtungen auch für sozial Benachteiligte zu realisieren. Für eine solche Bereitstellung sind Eingriffe in Verfügungsrechte notwendig. Der individuelle Anspruch auf Chancengleichheit tritt dann mit den individuellen Abwehrrechten in Konkurrenz und kann sozialstaatliche Leistungen legitimieren.

Unter einem angenommenen Vorrang der Chancengleichheit haben die Individuen zwar ein Recht auf Selbstbestimmung, aber nur eingeschränkte Rechte auf die Nutznießung ihrer natürlichen Ressourcen. Jeder ist von Natur aus mit unterschiedlichen Talenten ausgestattet, so dass diese Ausstattung unterschiedliche Startbedingungen schafft. Aus der Tatsache der Ungleichheit können dann von den natürlich Benachteiligten Rechtsansprüche auf kompensierende Transferleistungen hergeleitet werden. Der wenig Begabte könnte etwa einfordern, dass der Staat ihn soweit fördert, dass er einigermaßen mithalten kann.

Welche Verteilung für sozial gerecht gehalten wird, ergibt sich aus dem zu Grunde liegenden Gleichheits- und Freiheitsideal. Der christliche Grundwert sozialer Gerechtigkeit achtet die negative Freiheit. Schon das Subsidiaritätsprinzip fordert einen solchen Willkürschutz und schließt eine kompensierende Ressourcengleichheit aus. Das Solidaritätsprinzip gebietet dagegen eine gegenseitige Verpflichtung, die den Schwächsten

ein menschenwürdiges Leben garantiert und die einen sozialen Anspruch voraussetzt, überhaupt eigenverantwortlich handeln zu können.

Soziale Liebe und soziale Gerechtigkeit

Gerechtigkeit und Liebe schließen einander nicht aus, sondern gehören untrennbar zusammen. Beide ergänzen sich nach Pius XII. gegenseitig, „wirken zusammen, beleben und stützen sich, reichen sich die Hand auf dem Weg zu Eintracht und Frieden“. Diese Verbundenheit sichert den Bestand der Gesellschaft und die Entfaltung des Individuums.

Quadragesimo anno legt dar, dass Gerechtigkeit, mithin soziale Gerechtigkeit eine wichtige Voraussetzung zur Beilegung sozialer Konflikte sei, es aber nicht vermöge, die Herzen der Menschen „innerlich zu verbinden“ (QA 137). Joseph Höffner greift dies auf, wenn er schreibt, dass Recht und Gerechtigkeit für sich genommen stets „etwas Hartes und Trennendes“ an sich hätten und unabhängig von Gefühl und Neigung seien.³ Daher wird die soziale Liebe als Seele aller Gerechtigkeitspostulate erachtet. Die Bezeichnung „soziale Liebe“ dürfte auf Thomas von Aquin zurückgehen, ihre Inhalte und ihre Bedeutung wurden im Lauf der Zeit von zahlreichen Vertretern der Katholischen Soziallehre entwickelt und fortgeschrieben.

Soziale Liebe knüpft an den biblischen Begriff der Brüderlichkeit an, d.h. an die Nächstenliebe, die in der Liebe Gottes zum Menschen wurzelt. Ihr Bezugspunkt ist die Gemeinschaft. Hier verkörpert sie in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen ein „Bewusstsein ihrer Zusammengehörigkeit als Glieder einer großen Familie, als Kinder eines und desselben himmlischen Vaters“ (QA 137). Sie bildet die Grundlage einer gegenseitigen Verantwortung, bei der niemand dem anderen mit Gleichgültigkeit begegnet. Soziale Liebe bejaht die gesellschaftlichen Bindungen und Gebilde und erkennt die dem Einzelnen zukommenden Anteile am Gemeinwohl an. Auf diese Weise ist sie bemüht, Konflikte durch Verständigung zu überwinden, den sozialen Frieden zu sichern und die Zusammenarbeit der Menschen zu ermöglichen. Soziale Liebe „sieht und sucht“ – so Höffner – „das Einigende und Gemeinsame. Sie nimmt den Forderungen der Gerechtigkeit das Kalte und Strenge. Nichts widerspricht ihr so sehr wie der Klassenhaß“.⁴ Insofern fungiert sie als Wegbereiter sozialer Gerechtigkeit und gesetzlich fixierter Sozialrechte. Soziale Liebe der Gegenwart ist – wenn man so will – die soziale Gerechtigkeit der Zukunft. Mehr noch: Erst im Geiste der sozialen Liebe

finden rechtlich einklagbare Sozialansprüche einen wahren Rückhalt; denn ansonsten wird es z.B. der Steuerzahler nicht einsehen, warum der Staat ihn zwingt, auf einen Teil seines Einkommens, etwa zugunsten von Arbeitslosen zu verzichten.

Die Leitidee der Menschenwürde

Soziale Gerechtigkeit ist in den zu klärenden Verteilungsfragen an das Prinzip der Menschenwürde gebunden. Gewiss ist es schwierig, das, was Menschenwürde ausmacht, definitorisch erfassen zu wollen. Am ehesten kann man Menschenwürde gegen ideologische Vereinnahmungen abgrenzen. Diktaturen haben Menschen aufgrund ihrer Rasse, ihrer politischen oder religiösen Überzeugung oder ihrer geistigen bzw. körperlichen Gebrechen für vogelfrei erklärt. Die menschliche Würde dagegen gründet in einem Verständnis von dem, was alle Menschen im Unterschied zu anderen Lebewesen in gleicher Weise als besonders schätzenswert auszeichnet. Sie fordert, dass jeder Mensch allein aufgrund seines Menschseins einen unveräußerlichen Wert besitzt. Sie bezeichnet damit die Gleichrangigkeit und Gleichachtung aller Menschen. Mit der Menschenwürde soll also die universal gültige Gleichheit jegliche Willkür im Umgang mit dem Menschen unbedingt ausschließen.

Christlich verstandene Menschenwürde ist ein objektiver Wert; als solcher gibt er der sozialen Gerechtigkeit ein unbedingtes Ziel vor. Die katholische Soziallehre fordert von der sozialen Gerechtigkeit, dass die ihr entsprechenden Regeln sich am Naturgesetz orientieren. Wie Thomas von Aquin in seiner Summa Theologiae herausgearbeitet hat, finden im Naturgesetz Rechte, Pflichten und Ansprüche eines jeden Menschen ihre objektive Begründung. Das sozial Gerechte ist jeweils in Orientierung am Naturgesetz und in Kenntnisnahme der jeweiligen historischen Bedingungen zu entwickeln. Es ist „ein unablässig änderndes Soll, das zum Gegenstand der gesellschaftlichen Handlung gemacht werden muss. Und zwar ist es ein Soll aus natürlicher Gegebenheit, demnach Naturrecht“, so Arthur-Fridolin Utz.⁵

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen erfährt in der Menschwerdung in Jesus Christus eine Bestätigung der Menschenwürde, die auch den Kern des Naturrechts ausmacht. Der Anspruch des Menschen, sich der Schöpfungsordnung gemäß entfalten zu können, liegt auf der gleichen Ebene wie der Anspruch der Gesellschaft, sich menschenwürdig entfalten zu dürfen. Die christlich-aristotelische Antwort auf die Frage, ob dem Grundrecht auf freie Entfaltung ein soziales Grundrecht entgegen-

steht, lautet also: ‚Ohne Zweifel!‘ Die naturrechtliche Sicht, die sich einer Ökonomisierung von Würde und Gerechtigkeit entgegenstellt, muss neu belebt werden. Dies forderte Joseph Ratzinger schon lange vor seiner Wahl zum Papst mit Blick auf Wertediskussionen ein.⁶

Alternative Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit

Aus Sicht der katholischen Soziallehre sind alternative Bestimmungen von sozialer Gerechtigkeit keineswegs gleichwertig. Da wir in einem pluralistischen Kontext leben, müssen wir für die Durchsetzbarkeit des Grundwertes sozialer Gerechtigkeit aber nach Verbündeten suchen, die sich dem Geist sozialer Liebe anschließen können. Eine dafür notwendige Unterscheidung der Geister setzt bei einem Vergleich der Grundzüge konkurrierender Paradigmen an.

Die mit dem christlichen Verständnis unvereinbare subjektivistische Auslegung folgt dem so genannten normativen Individualismus, nach dem Menschenwürde und die an sie gekoppelten Fragen sozialer Gerechtigkeit allein aus den eigennützligen Präferenzen der Individuen erschlossen werden können. Eine solche interessenabhängige Bestimmung des Grundwerts der sozialen Gerechtigkeit erkennt keine Absolutheiten (auch nicht die Absolutheit Gottes) an. Hilfen für Schwache werden unter dieser Annahme als bloße ‚Duldungsprämien‘ definiert.⁷ Das heißt: Sie dienen zur Bändigung des revolutionären Potentials der Habenichtse. Was aber ist mit den Friedfertigen am Rande der Gesellschaft, was mit den Ungeborenen, Behinderten und Komapatienten?

Die Diskursethiker (Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel) bleiben trotz ihrer Bemühungen, sich in der Normbegründung vom Subjektivismus abzusetzen, diesem Denken dennoch verhaftet. Denn, so Habermas: „Menschenrechte mögen moralisch noch so gut begründet werden können. Sie dürfen einem Souverän aber nicht gleichsam paternalistisch übergestülpt werden. Die Idee der rechtlichen Autonomie der Bürger verlangt ja, dass sich die Adressaten des Rechts zugleich als dessen Autoren verstehen können.“⁸ Damit bestimmt also letztlich wieder das Interesse der Individuen, was Menschenwürde ist. Interessen sind aber nicht unbedingt der Wahrheit verpflichtet.

Die subjektivistischen Ansätze sind aus einer christlichen Sicht inakzeptabel, weil sie die Bestimmung der Würde in unterschiedlichsten vertragstheoretischen Konstrukten letztlich immer von eigennützligen Präferenzen der Individuen abhängig machen und für willkürliche Auslegungen anfällig sind. Alle diese Modelle verstricken sich auch noch in ei-

nem Selbstwiderspruch. Denn der behauptete strikte Ausschluss einer objektiven Erkenntnis selbst behauptet einen Absolutheitsanspruch, obwohl der Subjektivismus ja gerade jede Absolutheit ausschließen will.

Dem gegenüber kommt eine sich auf Immanuel Kant berufende Auslegung der christlichen Auffassung näher. Zwar können nicht aus der Natur des Menschen, sondern aus Vernunftgesetzen absolute Rechtsansprüche der Individuen abgeleitet werden. Kant vertraut nicht dem Eigennutz, ganz im Gegenteil: Das, was dem Menschen zukommt, kann nur erkannt werden, wenn wir Menschen in der Bestimmung der gegenseitigen rechtlichen Verpflichtungen von unseren Neigungen absehen. Den Menschen nie nur als Mittel, sondern immer zugleich als Zweck anzusehen, dies wird kategorisch, also absolut und universal gültig gefordert. Aber hier liegt auch die Schwäche dieses Denkens. Denn Kant kann nicht erklären, warum die Vernunft ein solches Gebot auch für die Unvernünftigen akzeptieren muss. Der absolute Würdeschutz etwa für Ungeborene, geistig Kranke oder Altersdemente bleibt dann letztlich ein unbegründetes Postulat.

Die subjektivistischen Denkrichtungen mit ihrer Vorstellung allein eigennütziger Individuen haben keinen Platz für positive Freiheitsrechte und die ‚soziale Liebe‘. Kant dagegen postuliert zumindest ein positives Freiheitsrecht und kann die Selbstlosigkeit als ein Pflichtbewusstsein einsichtig machen. Damit können bei allen weltanschaulichen Unterschieden und Mängeln in der Argumentation die Anhänger der Philosophie Kants als Verbündete in der Frage nach der Durchsetzung christlich verstandener sozialer Gerechtigkeit angesehen werden. Zu einer solchen Diskussion motiviert auch Papst Benedikt XVI.⁹

Gerechtigkeit in der Sozialen Marktwirtschaft

Die ordnungspolitische Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft beruht in wesentlichen Stücken auf einer christlich-naturrechtlich begründeten Idee sozialer Gerechtigkeit. Ausdrücklich weist Alfred Müller-Armack, der Architekt der sozialen Marktwirtschaft, darauf hin, dass das gesellschaftspolitische Ziel einer sozial gerechten Ordnung die Entfaltung der natürlichen, gottgegebenen menschlichen Bestimmung ist.¹⁰

Grundlegend ist die Einsicht, dass der Mensch seine Fähigkeiten nur entfalten kann, wenn dies in einem sozialen Zusammenhang geschieht. Für Ludwig Erhard sind die Begriffe ‚frei‘ und ‚sozial‘ engstens korreliert, weil für ihn eine freiere Wirtschaft stets die sozialere ist. Damit es zu einer gemeinsamen Anstrengung in den Wirtschaftssektoren kommt,

bedarf es der Sicherung der Funktionsbedingungen des Marktes. Der Staat ist zuständig für die Rahmenbedingungen von Wirtschaft und Gesellschaft. Zulässig sind nur Eingriffe, die die Regeln des Wettbewerbs nicht aufheben. Das Modell progressiver Einkommensteuer etwa entspricht Erhard zufolge einem solchen Prinzip. Denn die Bessergestellten, die überproportional von der gesellschaftlichen Kooperation profitieren, müssen dafür auch ein höheres Benutzungsentgelt zahlen. Die progressive Einkommensteuer ist nicht Instrument der Gleichmacherei, sondern kann als eine Gebühr für den aus der Kooperation erwirtschafteten Gewinn begründet werden. Sozialpolitik wird hier zunächst als Ordnungspolitik verstanden, welche Freiheit durch die Beseitigung wettbewerbs-hinderlicher Einflüsse anstrebt.

Die Sozialpolitik im speziellen Sinn geht über Ordnungspolitik hinaus. Sie zielt auf den sozialen Ausgleich und auf die Gewährleistung eines soziokulturellen Existenzminimums für die Notleidenden nicht bloß aus Gründen des sozialen Friedens, sondern als Selbstzweck. Die Individuen sollen darüber hinaus in die Lage versetzt werden, die ihnen mögliche Leistung zu erbringen. Denn soziale Gerechtigkeit fordert die Befähigung zu all dem, „was den Menschen zum Menschen macht, von der Biologie seiner Leiblichkeit bis zum Seelischen, Geistigen, Ethischen, Religiösen.“¹¹ Über die Sicherung sozialen Friedens hinausgehende Eingriffe in das Verfügungsrecht sind damit legitimierbar. Ein Wohlfahrts- als Versorgungsstaat wird aber dem Subsidiaritätsprinzip entsprechend abgelehnt, da er eine Anspruchsmentalität fördert, die dem Leistungsprinzip (und damit der natürlichen menschlichen Bestimmung) widerspricht. Ein solcher Staat tötet die Eigenverantwortlichkeit ab und ver-sklavt den Menschen.

Den Prinzipien der Marktconformität, der Subsidiarität, der Eigen- und Sozialverantwortlichkeit entsprechend hat der Staat seine Bürger aus einer Versorgungsmentalität herauszuführen. Soziale Gerechtigkeit als Gemeinwohlprinzip fordert die Loyalität zu den Eingriffen in individuelle Verfügungsrechte ein, die nötig sind, um jedem die persönliche Entfaltung von Individual- und Sozialnatur zu ermöglichen. Denn es bestehen objektive, verteilungsrelevante soziale Ansprüche auf die Entfaltung der individuellen Eigenverantwortlichkeit einerseits, auf die Existenzsicherung derjenigen, die zu eigenverantwortlichem Handeln nicht fähig sind, andererseits. Die für den sozialen Frieden notwendige Tugend des Sozialstaatsbürgers setzt dazu die Einübung von Eigen- und Sozialverant-wortung voraus, vermeidet Trittbrettfahrerverhalten und schafft dem Sozialstaat ein moralisches Fundament.¹²

Die „Befähigungsgerechtigkeit“ bei Amartya Sen

Einen interessanten Weg geht der Wirtschaftsnobelpreisträger Amartya Sen in seinem im Jahr 2000 erschienenen Buch „Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft“. Er setzt an bei der Entfaltung von Grundfähigkeiten, die der Mensch hat und die sich auf die Gesellschaft beziehen. Aus einer natürlichen Bestimmung des Menschen schließt Sen auf legitime Regeln und Rechte, die das Verhältnis von Abwehrrechten und damit konkurrierenden positiven Freiheitsrechten bestimmen. Gleiche Freiheit verbrieft einen Anspruch auf Lebensqualität, aus dem legitime Grundrechte abgeleitet werden.¹³ Lebensqualität ist gebunden an das Grundrecht auf die Entfaltung von Grundfähigkeiten, die zum Menschen gehören, wie Gesundheit, Kreativität, persönliche Verantwortung oder soziale Integration. Die Befähigung zur Entfaltung dieser Grundfähigkeiten steht nach Sen jedem Menschen zu und darf auch nicht durch demokratische Entscheidungen relativiert werden. In dieser Sicht wird das Gebot der Selbstbestimmung entsprechend der natürlichen Bestimmung des Menschen konkretisiert. Für soziale Gerechtigkeit folgt daraus eine solidarische Pflicht denen gegenüber, die an einer naturgemäßen Entfaltung ihrer Grundfähigkeiten gehindert sind. Um eine solche Befähigungsgerechtigkeit praktikabel zu machen, schlägt Sen eine Rangordnung vor, nach der die Fähigkeiten (z.B. körperliche Funktionen) in einem transparenten Katalog zu gewichten sind. In einer handwerklich ausgerichteten Gesellschaft wiegt etwa die Unversehrtheit von Armen und Beinen ungleich mehr als in einer Bildungsgesellschaft. Die Rangfolge der konkreten Fähigkeiten kann also je nach Kulturkreis variieren.

Die Befähigungsrechte haben eine naturrechtliche Wurzel und drängen darauf, dass die solidarische Verbundenheit der Menschen einen objektiv bestimmbaren Mindeststandard der Lebensqualität garantiert. Verstößen die gesetzlichen Bestimmungen gegen dieses Freiheits- und Gleichheitsprinzip, verlieren sie ihre Legitimität. Dieser Freiraum zur Befähigung gilt als unverrückbarer Standard sozialer Gerechtigkeit, der legitim nicht in Frage gestellt werden darf. Damit wird aus dem absoluten Anspruch auf Lebensqualität ein sozialer Rechtsanspruch auf Selbstbestimmung im Sinne von Befähigung abgeleitet.

Das ‚Suum cuique‘ ist für die zur Verantwortung Fähigen verdiensthethisch zu verstehen: Danach hat erbrachte Leistung einen primären Lohnanspruch vor einem egalisierenden Anspruchsdenken. Sozial gerechte Eingriffe in Verfügungsrechte beschränken sich deshalb auf die

Gewährleistung von Mindestsicherung und Befähigungsrechten. Die Gleichheit der Würde verlangt staatliche Regelungen nicht als rückwärtsgewandte Kompensation etwa vorgefundener individueller Begabungsdefizite, sondern als zukunftsbezogene Befähigung auf das Ziel menschlicher Entfaltung hin. Lebensqualität und Befähigung zur Eigenverantwortlichkeit begründen soziale Rechte, weil sie die natürliche Bestimmung des Menschen als Selbstbestimmung realisieren. Die Idee einer aktivierenden Sozialhilfe etwa, die zwecks Förderung der Eigenverantwortung mangelnde Leistungsbereitschaft der Bezugsempfänger konsequent sanktioniert, liegt ganz auf der Linie dieses Ansatzes.

Trotz mancher Übereinstimmungen dieses Ansatzes mit der katholischen Position ist die mangelnde ethische Begründung eine nicht unerhebliche Schwäche. Stillschweigend wird vorausgesetzt, dass die Individuen fähig sind, ihren Freiheitsraum eigenverantwortlich gestalten und nutzen zu können. Absolute Rechtsansprüche der schwächsten Glieder, die zu einer solchen Eigenverantwortung nicht in der Lage sind, können damit allenfalls postuliert werden.¹⁴ Es fehlt die schlüssige Begründung einer allen Menschen zukommenden gleichen Würde. Denn auch der Ungeborene oder der geistig schwerstens Behinderte, der im Sinne des Befähigungsansatzes in völliger Unfreiheit lebt, ist ein Mensch. Aus seinem Menschsein, und nicht etwa allein aus dem Anspruch auf Befähigung, erschließen sich soziale Rechte und sozialstaatliche Pflichten. Sie realisieren eine diskriminierungsfrei verstandene Humanität, wie sie bei Aristoteles und aus christlicher Motivation bei Thomas von Aquin sowie bei den Vordenkern der Sozialen Marktwirtschaft und in der Tradition der katholischen Soziallehre schon eingefordert wird.

Das Beispiel von Amartya Sen belegt die Aktualität einer naturrechtlichen Bestimmung sozialer Gerechtigkeit mit sozialen Anspruchsrechten auch unabhängig vom christlichen Bekenntnis. Und auch die kantischen Humanisten treten einer subjektivistischen Aushöhlung sozialer Gerechtigkeit entgegen. Offenbar können auch andere Menschen guten Willens zu vergleichbaren ordnungs- und verteilungspolitischen Schlüssen kommen. Soziale Gerechtigkeit christlich begründet ist deshalb ein starkes Argument für alle, die die Menschenwürde nicht dem Subjektivismus preisgeben wollen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. zur Begriffsgeschichte wie zur sozialetischen Auslegung sozialer Gerechtigkeit im katholischen Kontext J. Kardinal Höffner (1997): *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer: 79–86.
- 2 Vgl. N. Glatzel (2000): „Soziale Gerechtigkeit“ – ein umstrittener Begriff, in: U. Nothelle-Wildfeuer/N. Glatzel: *Christliche Sozialetik im Dialog*, Bonn: 139–150.
- 3 J. Kardinal Höffner (1997): *Christliche Gesellschaftslehre*, ebenda, 85.
- 4 Ebenda, 86.
- 5 A. F. Utz (1964): *Sozialetik*, I. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, 2. Aufl., Heidelberg / Löwen: 180.
- 6 Vgl. etwa J. Ratzinger (1969): *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre*. Katholische Erwägungen zum Thema, in: K. v. Bismarck/W. Dirks: *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart u.a.: 24–30.
- 7 K. Homann/I. Pies (1996): *Sozialpolitik für den Markt: Theoretische Perspektiven Konstitutioneller Ökonomik*, in: I. Pies / M. Leschke (Hg.): *James Buchanans konstitutionelle Ökonomik*, Tübingen: 203–239.
- 8 J. Habermas (1996): *Über den inneren Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie*, in: ders. *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a.M.: 293–305 (hier: 301).
- 9 J. Kardinal Ratzinger (2005): *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Freiburg i.Br.
- 10 Vgl. etwa A. Müller-Armack (1946): *Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft*, in: ders. (Hg.): *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*, 2. Aufl., Freiburg: 19–170 (hier: 106).
- 11 A. Rüstow (1957): *Ortsbestimmung der Gegenwart*. Bd. III, Erlenbach/Zürich: 509.
- 12 Vgl. M. Spieker (2000): *Notwendigkeit und Grenze des Sozialstaats*, in: W. Kersting (Hg.): *Politische Philosophie des Sozialstaats*, Weilerswist: 293–330.
- 13 Vgl. zu diesem Ansatz vor allem A. Sen (2000): *Der Lebensstandard*, Hamburg; ders. (2000): *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, Wien.
- 14 Vgl. J. Althammer/E. Nass (2005): *Gesundheitspolitik zwischen Ressourcenknappheit und sozialetischem Anspruch*, in: J. Eurich u.a. (Hg.): *Soziale Institutionen zwischen Markt und Moral. Führungs- und Handlungskonzepte*, Wiesbaden: 89–103.

Zur Person des Verfassers

Dr. Elmar Nass, Priester des Bistums Aachen und Lehrbeauftragter am Lehrstuhl für Sozialpolitik und Sozialökonomik an der Ruhr-Universität Bochum.