

/// Wofür stehen wir?

CHRISTLICH SOZIALE GERECHTIGKEIT

ELMAR NASS /// „Wir stehen für soziale Gerechtigkeit. Aber wofür stehen die anderen?“ Mit diesem Slogan steckte die SPD 2005 klar ab, wer politisch die Deutungshoheit über „soziale Gerechtigkeit“ beansprucht. Im aktuellen Bundestagswahlkampf mühen sich linke Parteien wieder darum, wer das Original vertritt. Nicht nur aus demokratischem Interesse ist es Zeit klarzustellen, wofür andere stehen: z. B. für christliche (statt sozialistische) soziale Gerechtigkeit.

Ein Wert – kein Kampfbegriff

Ob nun stramm sozialistisch, gemäßigt sozialdemokratisch oder in einem grün-ökologischen Gewand: Klar scheint, dass es soziale Gerechtigkeit nur links der so genannten Mitte geben kann. Die demoskopischen Sonntagsfragen bestätigen Woche für Woche, dass die Kompetenz zu dem Thema eindeutig dort verortet wird. Soziale Gerechtigkeit gilt als Wert, für den Politik unbedingt einstehen soll. Gute Politik muss also sozial gerecht sein. Wenn das weitgehend Konsens ist und dieses Gut zugleich automatisch einem bestimmten politischen Lager zugeordnet wird, werden es andere Parteien dagegen schwer haben.

So gesehen sind der Slogan und aktuelle Fokussierungen auf dieses Thema wahltaktisch geschickt gewählt. Wenn der gute Ruf des sozialen Wertes dann noch euphorisch auf den Spitzenkandidaten projiziert wird, dann konkurriert im Wahlkampf quasi die soziale Ge-

Soziale Gerechtigkeit wird politisch immer eher LINKS verortet.

rechtigkeit ad personam gegen alle ihre Gegner. Wer will dann schon dagegen sein? Vielleicht geht diese Strategie ja sogar auf. Mit inhaltlicher Programmatik und sauberer Argumentation hat sie aber nichts zu tun. Der Weg zurück zur Redlichkeit in der Argumentation fällt im Wahlkampf wohl schwer. Wem er strategisch nicht passt, wird ihn auch nicht suchen. Deshalb muss der Anstoß von anderer Seite kommen. Dabei geht es nicht gegen die soziale Gerechtigkeit, sondern im Gegenteil darum, sie vom Image des polemischen Kampfbegriffs zu befreien. Machen wir also die soziale

Was ist soziale Gerechtigkeit? Fakt ist: Die Schere zwischen Arm und Reich öffnet sich immer weiter.



Gerechtigkeit wieder zu dem was sie ist, nämlich ein sozialer Wert, um den politisch zu streiten sich lohnt.

Das Paradox sozialer Gerechtigkeit

Warum genießt die soziale Gerechtigkeit ein so hohes Ansehen, dass mit ihr sogar Wahlen entschieden werden können? Ihre Wertschätzung allein ist noch keine Wahlkampfretorik, denn sie fußt auf einem breiten moralischen Konsens un-

Die soziale Gerechtigkeit ist grundsätzlich als gut anerkannt, ihre DEUTUNG jedoch umstritten.

serer Gesellschaft, die sich immerhin eine Ordnung als sozialer Bundes- und Rechtsstaat gibt (GG Art 20, 28). Was liegt da näher, als soziale Gerechtigkeit zum Garanten für dieses verfassungsmäßige Selbstverständnis zu erklären? Was das Recht positiv vorschreibt, löst sie normativ ein. Sie ist immer etwas Gutes. Die Wurzeln ihres Gutseins reichen von der Antike bis zur Gegenwart. Um die Gerechtigkeit als Staatsziel ging es schon den alten Griechen (Platon, Aristoteles), aber auch die Aufklärung (Leibnitz, Kant), moderne Sozialphilosophie (John Rawls, Amartya Sen) und die Kirchen in ihrer Tradition wie in aktuellen Verlautbarungen hielten und halten sie als unangefochtenen Wert hoch. Die soziale Gerechtigkeit als deren Spielart, von der Luigi Taparelli (1840) und Antonio Rosmini (1848) unter dem Eindruck der sich zuspitzenden Sozialen Frage

erstmal sprachen, und die 1931 in der Enzyklika „Quadragesimo anno“ lehramtlich als Wert in der kirchlichen Soziallehre anerkannt wurde, genießt eine wohl noch breitere Beliebtheit. Denn der Zusatz „sozial“ suggeriert ein Plus moralischer Güte. Es schwingt ihr so immer auch eine Idee der Gleichheit mit, deren Ausmaß und Inhalt nun aber keineswegs als konsensfähig vorausgesetzt werden kann. Deshalb muss um ihren Inhalt gerungen werden. Wir sind also konfrontiert mit einem Paradox: Die soziale Gerechtigkeit ist ein gesellschaftlich weitgehend konsensfähiges Gut, über deren Semantik aber kein Konsens unterstellt werden kann.

Wenn einem bestimmten Parteienspektrum die Kompetenz über die soziale Gerechtigkeit zugesprochen wird, so kann aus dieser Richtung selbstverständlich die Semantik vorgegeben werden. Sobald erstmal die politischen Gegner hinsichtlich einer inhaltlichen Deutungskompetenz abgehängt sind, wird das noch allgemein positiv in den Ohren klingende Gut so ein wohlfeiles Vehikel, um eigene, politisch umstrittene Inhalte als alternativlose Ziele wirksam meinungsbildend zu verbreiten. Dies gelingt offenbar immer wieder den Parteien links der Mitte. Als sozial gerecht gilt dann wie selbstverständlich alles, was mehr Nivellierung durch mehr Umverteilung schafft, vor allem materiell, mit kulturellen Folgen. Im Klartext heißt das: Als gut, weil in diesem Sinne sozial gerecht, gelten etwa folgende politische Forderungen:

- Einführung von Reichen- und Vermögenssteuer,
- Erhöhung der Erbschafts- und Unternehmensbesteuerung,
- hohe Tarifabschlüsse und staatlich vorgegebene Mindestlöhne,

- Zurückdrängung der privaten Krankenversicherung,
- mehr Geld für Kitas zur Rundumbetreuung,
- mehr Geld für Genderwissenschaftler statt Förderung der grundgesetzlich geschützten Familie,
- mehr Geld für Inklusion und Einheitsschulen zu Lasten etwa von Sonderschulen,
- weniger Geld und Privilegien für Kirchen, dafür mehr muslimische Festtage,
- Zurückdrängung konfessioneller Sozial- und Bildungseinrichtungen und gleichzeitige Förderung atheistischer Träger (wie etwa humanistische Union),
- Staatsschulden für mehr soziale Wohltaten,
- Schuldenunion und mehr Finanzhilfen oder Schuldenerlass für Griechenland u. a.,
- Vorrang der Bedarfs- vor der Leistungsgerechtigkeit und der Solidarität vor der Subsidiarität sowie
- alles, was mehr Umverteilung von oben nach unten verspricht.¹

Umstritten dagegen ist, ob immer mehr Geld für immer mehr Migration nach Deutschland ausgegeben werden soll. Dies geschieht nicht mit dem Hinweis auf den Gedanken einer demokratischen Leitkultur, die es zu schätzen

gilt. Solche Begriffe werden als vermeintlich rechtspopulistisch selbstverständlich gemieden. Vielmehr wird darüber gestritten, wie Sozialleistungen zwischen den Migranten und anderen Hilfsbedürftigen in unserem Land aufzuteilen sind. Unumstritten aber ist, dass immer mehr Sozialtransfers verteilt werden sollen. Das stärke den Konsum und kurbele die Wirtschaft an, was auch Wirtschaftsweise wie Peter Bofinger mit Verweis auf John Maynard Keynes immer noch glauben.²

Bürgerliche Herausforderung

Wenn soziale Gerechtigkeit als moralisch gut gilt, sollte man – so das strategische Kalkül – meinen, all die genannten Forderungen nach mehr Umverteilung und Egalisierung seien ebenso unbestritten legitim. Wer gegen einen oder gar mehrere dieser Punkte Position bezieht, muss nach dieser Logik doch wohl selbstverständlich ein Gegner der sozialen Gerechtigkeit sein. Und allein deshalb sei er moralisch disqualifiziert. Eine solche Homogenität, für die abweichende Interpretationen verboten sind, ist in einer funktionierenden Demokratie aber unerwünscht. Sonst lebten wir ja schon in einer linkspopulistischen Diktatur, die uns Tabus und erlaubte Diskussions-themen ideologisch vorschreibt.

Bürgerliche Parteien wie etwa CSU und CDU sehen sich nicht nur im Wahljahr 2017 mit dem zuvor beschriebenen Paradox sozialer Gerechtigkeit konfrontiert. Sie sollten bei manchen der als selbstverständlich sozial gerecht vorgebrachten Forderungen ihre Bauchschmerzen haben. Wie könnte eine angemessene Heilung dieser Schmerzen aussehen?

Erstens: Sie könnten angepasst gegen die eigene Überzeugung mit auf den Zug

Als sozial gerecht gilt den Parteien links der Mitte Nivellierung durch mehr **UMVERTEILUNG**.

aufspringen, weil der ohnehin nicht aufzuhalten sei. Die Verlockung wäre, selbst noch mehr Umverteilung und Egalisierung anzubieten, um gegenüber dem politischen Gegner zu punkten. Das aber wäre ein Verrat an eigenen Grundwerten, der die Glaubwürdigkeit nachhaltig zersetzt und der das Bürgerliche im politischen Spektrum überflüssig machen würde. Das Ergebnis wäre eine homogenisierte „linke Mitte“, die unserer demokratischen Kultur schaden und dazu noch mehr Platz für Parteien am rechten Rand schaffen würde.

Zweitens: Sie könnten destruktiv wie der liberale Wirtschaftsphilosoph Friedrich A. von Hayek die soziale Gerechtigkeit als inhaltsloses Wieselwort diffamieren, denn es habe überhaupt keine eigene Semantik und sei deshalb überflüssig. Eine auf die Gesellschaft bezogene Gerechtigkeit sei schließlich immer sozial. Deshalb reiche es aus, über Gerechtigkeit zu streiten. Mit einer solchen Destruktion sozialer Gerechtigkeit könnte man sich des lästigen Themas zu entledigen versuchen. Aber das hilft auch nicht viel weiter. Denn zum einen hat sich diese Definition sozialer Gerechtigkeit nach Hayek nicht durchgesetzt. Man würde also gegen einen nach wie vor positiv konnotierten Begriff zu Felde ziehen. Das bliebe ohne Erfolg. Und selbst wenn es gelänge, den Begriff zu verdrängen und stattdessen die Gerechtigkeit zum Streitthema machen würde, würde das am Phänomen links-avantgardistischer Begriffstotalität wenig ändern. Dann würde sich das Paradox einfach von der sozialen Gerechtigkeit zur Gerechtigkeit verschieben.

Drittens: Sie könnten effizient das Feld der sozialen Gerechtigkeit kampfflos den politischen Gegnern überlassen. Zu stark ist der Begriff schon in diesem

Gegen die LINKS-AVANTGARDISTISCHE Begriffstotalität ist nur schwer anzukommen.

Spektrum verortet, so dass sich die Energie zu eigener Profilierung hier eh nicht lohnt. Die Preisgabe dieser Flanke würde dann Kräfte für Kompetenzbereiche freisetzen, in denen man sich stark fühlt. Dann bliebe es die bürgerliche Aufgabe, das eigene politische Profil allein in alternativen Themenfeldern zu schärfen, etwa in Fragen der Wirtschafts-, Sicherheits- oder Außenpolitik. Eine solche Kapitulation auf einem Feld, das Sozial-, Finanz- und Kulturpolitik so maßgeblich beeinflusst, widerspricht aber dem Auftrag einer Volkspartei, ist strategisch unklug und deshalb ein schlechter Rat.

Viertens: Sie könnten auch konfrontativ den Begriff soziale Gerechtigkeit tatsächlich mit einer eigenen Semantik füllen, über die dann politisch gestritten wird. Diese Konsequenz entspricht dem demokratischen Prinzip, über den Inhalt der Werte (Menschenwürde, Freiheit und eben soziale Gerechtigkeit), die unser Gemeinwesen nicht selbst aus sich hervorbringen kann, mit konkurrierenden politischen Argumenten und Inhalten zu ringen. Für Parteien mit christlichen Wurzeln ist diese Aufgabe erst recht ein programmatisches Muss. Ist Jesus Christus das einladende Wertefundament demokratischer Politik, dann muss es um soziale Gerechtigkeit gehen, aber nicht um Sozialismus. Das haben gerade auch die für christliche

Parteipolitik maßgeblichen christlich-sozialen Bewegungen und Verbände im 19. und 20. Jahrhundert entscheidend vorgelebt, die bis heute in CSA und CDA eine starke Heimat haben.³

Auch pragmatisch gesehen ist es notwendig wie taktisch klug, Kompetenz und Profil in den Politikfeldern zu zeigen, in denen soziale Gerechtigkeit konkret wird. Hier können bürgerliche Parteien den politischen Gegner mit einem überzeugenden eigenen Profil christlich-sozialer Gerechtigkeit jenseits von uferloser Umverteilung, Gleichmacherei und Sozialismus stellen.

Sozialphilosophische Begriffsklärung

Abgesehen von politischen Überlegungen zur Verortung sozialer Gerechtigkeit ist eine Diskussion zu deren Semantik auch aus sozialphilosophischer Sicht dringend notwendig. Politische Dringlichkeit und sozialphilosophische Redlichkeit verfolgen ein gemeinsames Ziel. Was also ist überhaupt soziale Gerechtigkeit? Sie ist keineswegs identisch mit materieller oder anderer Gleichheit. Sie fordert nicht automatisch Umverteilungen von oben nach unten oder Egalisierungen in Bildung, Kultur, Ehe und Familie. Notwendig ist deshalb eine Erdung der Diskussion jenseits von emotionaler Wahlkampfretorik und proklamierten Deutungshoheiten. Um nicht einem wirren Nominalismus zu verfallen, brauchen wir also eine allgemeine Definition jenseits ideologischer Vereinnahmungen: Gerechtigkeit ist ordnungsethisch betrachtet jenseits des Rechtspositivismus das der Menschenwürde entsprechende Recht, während sie als soziale Gerechtigkeit daraus abgeleitet das der Menschenwürde entsprechende Verteilungsrecht ist.⁴

Sie ist also nicht, wie etwa Hayek meinte, nur die auf Gesellschaft bezogene allgemeine Gerechtigkeit. Vielmehr ist sie der Teilbereich, der nach der legitimen Verteilung der knappen Ressourcen in der Gesellschaft fragt, etwa nach Steuersätzen und Anspruchsrechten. (Soziale) Gerechtigkeit ist ein ethischer Begriff, der seine Semantik immer erst durch eine zugrundeliegende Vorstellung vom Menschen und seiner Würde gewinnt. Diese ist zwar im Grundgesetz und in der Erklärung der Menschenrechte als unantastbar kodifiziert, dennoch ist ihre inhaltliche Bestimmung umstritten. Das zeigte etwa die 2003 in der FAZ veröffentlichte Streitschrift des Verfassungsrechtlers Ernst-Wolfgang Böckenförde gegen einen Kommentar

**Es bedarf einer allgemeinen,
IDEOLOGIEFREIEN Definition von
sozialer Gerechtigkeit.**

zu GG Art 1 von Matthias Herdegen. Die provozierende Frage dort war: Ist die inhaltliche Bestimmung der Menschenwürde, wie es Böckenförde sah, eine axiomatische Ewigkeitsentscheidung, die sich auch demokratisch legitimierte Veränderungswünschen entzieht? Dann gehört sie zu den Grundlagen, die die Demokratie nicht aus sich selbst hervorbringt. Oder muss auch die Menschenwürde nach Herdegen offen sein für neue Semantiken, die dem gesellschaftlichen Wertewandel unterzogen sind? Dann müssten wir als Gesell-

**Definition und Diskussion
sozialer Gerechtigkeit basieren auf
dem jeweiligen Verständnis von
MENSCHENWÜRDE.**

schaft immer wieder neu darüber diskutieren, was und wer der Mensch ist und was seine Würde ausmacht.

Die Diskussionen und Entscheidungen zur Euthanasie im Jahr 2015 sind ein Beispiel für solche immer neuen Aushandlungen. Sie zeigen schon die große Unsicherheit, wie wir mit der unantastbaren Würde umgehen sollen, wenn es konkret wird. Wo beginnt menschliches Leben? Wo endet es? Wer überhaupt ist ein Mensch, der unter das Würdegebot fällt? Was unterscheidet den Menschen von Primaten oder anderen Lebewesen? Wer darf also Anspruchsrechte genießen? Die Antworten auf diese Fragen sind keineswegs trivial. Sie müssen aber notwendig gegeben werden. Denn nur mit einem sich und anderen transparent gemachten Menschenbild kann gehaltvoll über Menschenwürde und erst mit diesem Würdeverständnis wirklich über soziale Gerechtigkeit diskutiert werden.

Die Konquistatoren Südamerikas hielten anfangs die Eingeborenen nicht für Menschen. Immer wieder gab und gibt es bis in die Gegenwart hinein Ideologien (Faschismus, Stalinismus, Maoismus, Islamismus), die exklusiv definieren, wer ein Mensch im Vollsinn sein soll und wer nicht. Je nach Menschenbild folgt daraus eine ggfls. für uns kontraintuitive oder gar abstoßende An-

thropologie mit ihren je eigenwilligen Definitionen von Menschenwürde und sozialer Gerechtigkeit. Der bloße Verweis auf das Grundgesetz hilft also nicht viel weiter. Vielleicht müssten wir sogar besser sagen: Die Würde des Menschen ist antastbar, und deshalb muss sie unbedingt geschützt werden. Über das Wie muss dann gerungen werden. Die extremen Beispiele zeigen: Weil unterschiedliche Definitionen von Menschenwürde miteinander konkurrieren, gibt es auch nicht ein einzig wahres, semantisch gehaltvolles Programm sozialer Gerechtigkeit. Wer über soziale Gerechtigkeit politisch oder sozialetisch sinnvoll diskutieren will, muss sein Verständnis von Menschenwürde offenlegen und daraus schlüssig Regeln zur Verteilung knapper Ressourcen begründen.

Von Menschenwürden und sozialen Gerechtigkeiten

Es gibt also miteinander konkurrierende Verständnisse sozialer Gerechtigkeit. Exemplarisch sind hier zunächst ihre in Deutschland (noch) einflussreichen Interpretationen im Kommunismus, gemäßigten Sozialismus und Liberalismus skizziert: vom Menschenbild bis zur daraus abgeleiteten Verteilungsregel.

Im Kommunismus

Kommunismus versteht auf atheistischer Grundlage den Menschen als Kollektivwesen. Sozial gerecht ist das Ge-

**Im Kommunismus ist der Mensch
ein KOLLEKTIVWESEN.**

Wir können grob vereinfacht also diese drei sozialen Gerechtigkeiten vergleichen:

Soziale Gerechtigkeit in der Idee...	des Kommunismus	des gemäßigten Sozialismus	des Liberalismus
von Menschenwürde	von der herrschenden Partei zu- oder abgesprochen	im Diskurs zu- oder abgesprochen	durch Nutzenkalküle am Markt bestimmt
von Verantwortung	Selbstlose Sozialverantwortung	Vorrang der Sozialverantwortung (vorsorgender Sozialsaat)	Leistung und Eigenverantwortung
vom Zusammenleben	Klassenkampf schafft dialektisch neue Tradition	Gegenüber von Reich und Arm; Überwindung von Tradition im Diskurs	Anonymes Nebeneinander ist ausreichend; Überwindung von Tradition durch Laissez-faire
von Wirtschaft	Planwirtschaft	Markt mit starken Regulierungen	Freier Markt
von Bildung	Abtötung des Egoismus, egalisierte klassenlose Bildung und Kultur	Zurückdrängung von Egoismus; antiautoritäre Egalisierung in Bildung und Kultur	Freiheit statt Paternalismus
von (Um-)Verteilung	Kollektiveigentum	Privateigentum mit starker Sozialverpflichtung (hohe Steuern)	Privateigentum, zwangsfreie Sozialtransfers und Duldungsprämien

meineigentum, vorzugsweise in der Planwirtschaft. Eingriffe müssen gerechtfertigt werden. Für das Zusammenleben wird ein vom Egoismus befreites Gemeinschaftsgefühl erwartet, das im Klassenkampf die vermeintlichen Feinde ausschließt. Menschenwürde wird abhängig gemacht vom Nutzen für das Kollektiv. Und die herrschende Partei spricht totalitär Menschenwürde zu oder ab, etwa so: „Der fortschrittli-

che Teil der Intelligenz, der auf die Positionen der Arbeiterklasse übergeht, wird zum Subjekt der Politik, während solche Angehörige dieser Schicht, die diesen Übergang nicht zu vollziehen vermögen, ‚Objekt‘ der Politik der Arbeiterklasse bleiben.“⁵

Im gemäßigten Sozialismus

Gemäßigter Sozialismus steht Pate für den zuvor beschriebenen Forderungska-

talog. Er lässt Markt und Privateigentum zu. Der Mensch wird auch als Individuum anerkannt. Für das Zusammenleben ist der Klassenkampf verworfen, es bleibt aber ein Misstrauen, das sich gerne in Neiddebatten entlädt. Über die Menschenwürde wird im Diskurs politisch befunden. In diesem von Jürgen Habermas, dem Vordenker der 68er-Bewegung, ideologisch vorgegebenen Forum, sind keine axiomatischen Ewigkeitsentscheidungen erlaubt. Selbst die Menschenrechte sind verhandelbar: „Menschenrechte mögen moralisch noch so gut begründet werden können. Sie dürfen aber einem Souverän 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.“⁶ Soziale Rechte, etwa von Ungeborenen, Menschen mit Demenz oder geistiger Behinderung oder von Sterbenden, können so durch eine möglicherweise relativierte Menschenwürde nicht abgesichert werden.

Diese Menschen profitieren dann auch nicht davon, dass soziale Gerechtigkeit auch heißen soll, dass durch möglichst hohe Sozialtransfers (John Rawls) oder durch ein unabhängiges Basiseinkommen für alle (Philippe Van Parijs) die Situation der am wenigsten begünstigten Menschen in der Gesellschaft optimiert werden soll. Dazu werden die Leistungsstarken entweder durch möglichst hohe Steuern zwangsweise verpflichtet. Oder es muss der Egoismus durch Umerziehung abgetötet werden, damit selbstlos möglichst wenig für sich statt für die Gemeinschaft erwirtschaftet wird. Diese Idee sozialer Gerechtigkeit hat die Utopie von einem selbstlosen Kollektivmenschen und eine Konkurrenzidee zwischen Arm und Reich nicht vollends

überwunden und bevorzugt gegenüber privatwirtschaftlicher Initiative einen starken, vorsorgenden Sozialstaat. Traditionelle Werte wie Ehe, Familie, Lebensschutz und Kirche werden durch die politische Elite im Diskurs relativiert. Eigenverantwortung, Subsidiarität, Leistung, Tradition und Freiheitlichkeit stehen im Hintergrund. Etatistisch verordnete Umerziehung mit Wohlfahrtsverlusten können ungebetene Nebeneffekte sein. Dabei konkurriert sogar der vermeintliche Schutz der Schwächsten mit seiner möglichen Relativierung im Diskurs.

Im Liberalismus

Soziale Gerechtigkeit im Liberalismus hat vielseitige andere Facetten. Grundsätzlich ist der Mensch dort zuerst mit seiner Eigenverantwortung im Blick. Für das Zusammenleben reicht ein anonymes Nebeneinander der Wettbewer-

**Soziale Gerechtigkeit ist nicht
ALLGEMEINGÜLTIG deutbar.**

ber am Markt. Soziale Gerechtigkeit fordert hier die Vermeidung von Zwang und deshalb möglichst niedrige Steuern. Denn diese sind, mit Robert Nozick libertär gesprochen, Zwangsarbeit. Die Menschenwürde wird abgeleitet aus Nutzenkalkülen am Markt. Soziale Transfers sind allenfalls als „Duldungsprämien“ zur Minderung des gesellschaftlichen „Drohpotenzials“ zu rechtefertigen.⁷ Damit blieben auch hier wieder schnell diejenigen Schwächsten auf

der Strecke, von denen gar keine Gefahr des sozialen Friedens ausgeht.

Keine dieser Positionen ist sozial gerechter als die andere. Eine wie auch immer erhobene Deutungshoheit über die soziale Gerechtigkeit ist stets eine unzulässige Anmaßung. Denn jede Interpretation leitet auf der Grundlage eines eigenen Menschen- und Gesellschaftsbildes Verteilungsregeln ab, die aus ihrer Sicht für menschenwürdig gehalten werden und somit soziale Gerechtigkeit entweder mehr oder minder sozialistisch oder liberal definieren. Diese Varianten sozialer Gerechtigkeit können entweder Leistung, personale Entfaltung und Wohlstand reduzieren und / oder die Schwächsten durch die Maschen des sozialen Netzes fallen lassen, weil eine ganzheitliche Anthropologie und somit ein Gleichgewicht von Solidarität und Subsidiarität fehlen.

Jenseits von Sozialismus und Liberalismus

Soziale Gerechtigkeit im Sinne Sozialer Marktwirtschaft gründet vor allem in christlichen Ideen von Mensch, Würde, Zusammenleben und der Verantwortung für die Sozial-Prinzipien in Wirtschaft, Bildung und Ressourcen-Verteilung. Christlich soziale Gerechtigkeit ist weltanschaulich nicht voraussetzungsreicher als ihre säkularen Alternativen. Jede der Positionen gründet in Axiomen und Menschenbildern und damit in einem Bekenntnis. Es liegt kein Grund vor, warum das christliche verschwiegen, die anderen aber hofiert werden sollten.

Christlich soziale Gerechtigkeit hat folgende Konturen:

- Abgeleitet aus der Gottesebenbildlichkeit des Menschen besteht eine unbedingte Würde jedes Menschen,

die nicht von herrschenden Parteien, Diskursen oder Vorteilsüberlegungen abhängig ist.

- Der Mensch ist Person und trägt so als moralisches Individuum und Sozialwesen gleichermaßen Eigen- und Sozialverantwortung, die er entfalten (können) soll.
- Das menschliche Zusammenleben soll bestimmt sein von einem auch affektiven Miteinander, über soziale Schichten hinweg, jenseits von (politischen, religiösen, Gender- u. a.) Kampfideologien. Traditionelle Werte (Ehe, Familie, Heimat, christlicher Glaube, Lebensschutz) gelten als schützenswerte Grundlagen, die die Ordnung nicht aus sich selbst hervorbringt.
- Soziale Marktwirtschaft bringt Effizienz und Humanorientierung am Markt zum Ausgleich, wobei der Markt der Entfaltung des ganzen Menschen als Person dient.
- Bildung schließt Tugenderziehung ein. Unterschiedliche Talente verdienen im Schulsystem gleiche Würde und darauf abgestimmte Förderung.
- (Um-)Verteilung schafft positive Freiheit, die jeden Menschen befähigt, sich als Person seinen Möglichkeiten entsprechend zu entfalten. Sie garantiert unbedingte soziale Rechte der Schwachen und unbedingte soziale Pflichten der Fähigen.

Den linkspopulistischen Herausforderungen muss man mit GRUNDSÄTZEN christlich sozialer Gerechtigkeit begegnen.

Soziale Gerechtigkeit heißt dann konkret:

- Leistungsgerechtigkeit darf nicht durch Steuerschrauben abgewürgt werden.
- Soziale Transferleistungen dienen in der Regel nicht der Versorgung, sondern der Befähigung im Sinne positiver Freiheit (Ausgleich von Solidarität und Subsidiarität).
- Es braucht Anreize für private Innovationen und Investitionen statt Staatswirtschaft.
- Nicht der Staat, sondern Tarifpartner handeln Löhne aus.
- Es gibt Diversität in der Krankenversicherung, wenn dadurch Innovationen in der Versorgung möglich werden.
- Es braucht Anreize und mehr Geld für Familienförderung statt staatlich subventioniertem Vormarsch der Genderideologie.
- Es braucht Diversität im Schulsystem statt Inklusionsideologie und Einheitsschulen.
- Es bedarf der Stärkung christlicher Werte, Träger und Traditionen,
- der Solidität öffentlicher Finanzen zugunsten kommender Generationen und
- das Einhalten von Verträgen (etwa in der Euro-Krise) statt einer Schuldenunion.

Wer so denkt, nimmt konfrontativ die linkspopulistische Herausforderung an. Er steht ein für christlich soziale Gerechtigkeit. Wofür die anderen stehen, ist bekannt. ///



/// PROF. DR. DR. ELMAR NASS

ist Professor für Wirtschafts- und Sozial-ethik an der Wilhelm Löhe Hochschule, Fürth.

Anmerkungen

¹ Zu den letzten vier Punkten vgl. Hengsbach, Friedhelm: Europäische Solidarität – nicht zum Nulltarif, hrsg vom Nell-Breunig Institut Frankfurt 2011, und eine Antwort darauf von Nass, Elmar: Die Kirche und das Euro(pa)dilemma, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.8.2012, S. 12.

² Plickert, Philip: Zurück zu Keynes, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26.11.2008, <http://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/konjunktur/wege-aus-der-rezession-rueckkehr-zu-keynes-1573229.html>, Stand 26.3.2017.

³ Einige kirchliche Sozialverbände haben sich aber, unterstützt durch einflussreiche neosozialistische Strömungen in der christlichen Sozialethik, auf die Spuren jenseits dieser Tradition gemacht.

⁴ Es gibt daneben auf individualethischer Seite die Gerechtigkeit als Tugend, die hier aber nicht das Thema ist.

⁵ Huar, Ulrich: Mensch und Politik in Geschichte und Gegenwart. Zum Verhältnis von Individuum, Klasse und Politik, Ost-Berlin 1978, S. 146.

⁶ Habermas, Jürgen: Über den inneren Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie, in: Die Einbeziehung des Anderen, hrsg. von Ders., Frankfurt a. M. 1996, S. 293-305, hier S. 301.

⁷ Homann, Karl / Pies, Ingo: Sozialpolitik für den Markt: Theoretische Perspektiven konstitutioneller Ökonomik, in: James Buchanans konstitutionelle Ökonomik, hrsg. von Ingo Pies und Martin Leschke, Tübingen 1996, S. 203-239, hier S. 220.