Globethics Repository



Dimensionen der Solidarität (Dimensions of Solidarity)

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Book chapter
Authors	Lienemann, Wolfgang
Publisher	Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (ISE)
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-07 14:24:23
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/183198

Wolfgang Lienemann

Dimensionen der Solidarität

Theologisch-ethische Überlegungen

ISE-TEXTE 7/98 ISSN 1420-097X

Institut für Sozialethik des SEK
Institut d'éthique soziale de la FEPS

Dimensionen der Solidarität

Theologisch-ethische Überlegungen*

Wolfgang Lienemann

Wer über "Solidarität in theologischer Perspektive" nachdenkt, muss ganz unterschiedliche Erfahrungen, Haltungen, Einstellungen, Entscheidungen, Handlungen, Prozesse und Institutionen im Blick haben. Es gibt keine Solidarität an sich, sondern immer nur bestimmte Gestalten von Solidarität in historisch besonderen, langsam oder schnell sich verändernden Konstellationen. Nach meiner Überzeugung ist es deshalb für eine theologische Perspektive wichtig, sehr verschiedene Dimensionen oder Sphären von Solidarität in Vergangenheit und Gegenwart, individueller und sozialstruktureller Prägung, zu unterscheiden und zu verknüpfen. Auch wenn derzeit vor allem die politischen Debatten über einen Umbau, Abbau oder Ausbau des Sozialstaates[1] und die Klagen über daraus folgende Entsolidarisierungserscheinungen im Vordergrund stehen, möchte ich die alltägliche Vielfalt von Formen der Solidarität betonen. Darum setze ich mit Momentaufnahmen sehr unterschiedlicher Kontexte von Solidarität im Jahr 1997 ein (I.), um daraus eine kleine Typologie der Dimensionen von Solidarität zu entwickeln (II.). Anschliessend möchte ich auf aktuelle Herausforderungen für den modernen Sozialstaat und Wandlungen im Solidaritätsverständnis eingehen (III.), um erst danach auf unverzichtbare Elemente eines Solidaritätsverständnisses aufmerksam zu machen, wie es für die sozialethischen Impulse jüdischer und christlicher Überlieferungen prägend war und ist (IV.). Abschliessend werde ich dann einige praktische Konsequenzen des theologisch-sozialethischen Solidaritätsverständnisses für einen besonders umstrittenen Bereich moderner Gesellschaften, die Ordnung des Gesundheitswesens, aufzeigen (V.).

---

* Die folgenden Überlegungen sind in unterschiedlichen Zuspitzungen an der Tagung der Societas Ethica über "Solidarität & Sozialstaat" (Danzig-Oliwa, 28.8.1997) sowie vor dem Beirat des Instituts für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (Zürich, 3.11.1997) und beim HEKS-MitarbeiterInnentag (Bern, 25.3.1998) vorgetragen worden. Die vorliegende, um Anmerkungen ergänzte Fassung versucht, wichtige Argumente aus den jeweiligen Diskussionen zu berücksichtigen.

1 Zum Überblick vgl. Werner Schönig/ Raphael L'Hoest (Hg.), Sozialstaat wohin? Umbau, Abbau oder Ausbau der sozialen Sicherung, Darmstadt 1996; für die Schweiz vgl. Martino Rossi/ Elena Sartoris, Solidarität neu denken. Wirtschaftliche Veränderungen, Krise der sozialen Sicherheit und Reformmodelle, Zürich 1996. Politiker haben schon früh die freundlichen sprachlichen Seiten betont: vgl. Ulf Fink, Die neue Kultur des Helfens: Nicht Abbau, sondern Umbau des Sozialstaats, München-Zürich 1990.

I. Momentaufnahmen zu "Solidarität" im Jahr 1997

ZDF, 19.8.1997: "Im Zweifel schreien – Strategien gegen das Wegsehen" (Film von Gerlinde Böhm) – das Phänomen ist bekannt: Jemand wird mitten im Verkehr, unter den Augen des "Publikums" zusammengeschlagen, nachmittags in Berlin auf dem Kurfürstendamm, in der U-Bahn zur Hauptverkehrszeit, in einer belebten Einkaufspassage, und niemand sieht hin. "Soll ich meines Bruders oder meiner Schwester Hüter sein?"

Die Lega-Nord-Bewegung in Norditalien stellt erstmals seit dem Risorgimento des vorigen Jahrhunderts den italienischen Einheitsstaat infrage. Aus dem ursprünglich propagierten Föderalismus sind separatistische Bestrebungen hervorgegangen – Unabhängigkeit für Padanien! Die europäischen Nachbarn lächeln, und es mag sein, dass die Lega ihren Zenith schon überschritten hat, aber der Turiner Soziologe Gian Enrico Rusconi[2] sieht für Italien gefährliche Tendenzen, die zur Preisgabe nationaler Identität und zu einer kollektiven Entsolidarisierung führen können.

Der Schweizer Bundesrat beschliesst im März 1997 angesichts der öffentlichen Debatten um das sogenannte "Raubgold", die Goldreserven der Nationalbank neu zu bewerten und aus den Buchgewinnen von etwa 7 Mrd. Franken eine "Stiftung Solidarität" für humanitäre Hilfe im In- und Ausland zu schaffen. Im Juni polemisiert ein rechtskonservativer Politiker gegen diese Absicht mit der Begründung, unter Druck von aussen sei Solidarität nicht zu erweisen; als Alternative und zur Verhinderung der staatlichen Solidaritätsstiftung schlägt er eine freiwillige "Jubiläumsspende Schweiz 98" gut betuchter Schweizer vor – einen Solidaritätsfonds von eigenen Gnaden. Das Eintreten für diese oder jene "Solidarität" wird wie die Verbeugung vor dem Gessler-Hut zum Test der patriotischen Zuverlässigkeit.

Vertreterinnen römisch-katholischer Einrichtungen in Deutschland, die der Schwangerschaftskonfliktberatung dienen, fürchteten seit geraumer Zeit, dass "der Vatikan" einen Rückzug der Kirche aus derartigen Aktivitäten anordnen könne, weil Bescheinigungen über die Beratung ausgestellt werden, die für den Fall eines Abbruchs vorzulegen sind, und weil insofern nicht eindeutig jeder Schwangerschaftsabbruch verworfen werde. Viele kirchliche Mitarbeiter – wie man hört: auch Bischöfe – sollen lieber dem Vatikan den Gehorsam verweigern als die Solidarität mit Frauen in Notlagen aufzukündigen. Inzwischen ist am 27.1.1998 eine Empfehlung des Papstes an die deutschen Bischöfe veröffentlicht worden, die eine entsprechende Änderung der Beratungspraxis anmahnt.

Täglich kann man in deutschen Zeitungen Berichte über die Kosten, die Nichtfinanzierbarkeit und die "standortgefährdenden" Folgen sozialstaatlicher Gewährleistungen lesen. Im Wettrennen um Steuererleichterungen wird um Umfang und Tempo der Reduktion des Solidaritätszuschlages für den Aufbau Deutschland Ost gestrit-

---

[2] Patria e repubblica, Bologna 1997.

ten. Je früher der "Soli" fällt, um so besser meint die "Partei der Besserverdienenden" um Wählerstimmen konkurrieren zu können[3].

Eine grosse deutsche Tageszeitung handelt im Rahmen ihrer Serie über den "Stillstandort Deutschland" von der Gefangenschaft im Sozialsystem[4]. Ein Beispiel: Gemäss dem deutschen Arbeitsförderungsgesetz (AFG) muss eine kommunale Arbeitsvermittlungsstelle eine Unbedenklichkeitserklärung eines zuständigen Berufsfachverbandes einholen, bevor sie Aufträge erteilt und bisher arbeitslose Leute beschäftigt. Von diesem gesetzlich eingeräumten Einspruchsrecht wird rege Gebrauch gemacht, gefährdet doch die Niedriglohnkonkurrenz der bisherigen Arbeitslosen die bestehenden und gefährdeten Arbeitsplätze[5].

Neuere Jugenduntersuchungen aus den 90er Jahren haben die These aufgestellt, dass Frieden und internationale Solidarität zu den "Idealen" Jugendlicher mit den höchsten Zustimmungswerten zählen, aber kein Lebensziel darstellen, für das man sich etwa im Rahmen einer Berufswahl selbst einsetzen würde[6]. Einem mehr oder weniger diffusen Solidaritätsgefühl, wie es früher auch in massenmedial geschickt inszenierten "Konzerten für..." stimuliert wurde, entspricht indiviuell kaum eine Möglichkeit verbindlicher Lebensgestaltung.

Angesichts der Hochwasserkatastrophe an der Oder im August 1997 erklärt der deutsche Bundeskanzler: "In dieser Situation brauchen die betroffenen Menschen jede nur mögliche Unterstützung. Ihnen beizustehen ist ein dringendes Gebot der Solidarität, eine nationale Aufgabe, der wir alle verpflichtet sind."[7] Aktuell werden für Hilfsmassnahmen 500 Mio. DM bereitgestellt, weitere Aufstockung vorbehalten[8].

---

3 Vgl. Elmar Brähler/ Hans-Jürgen Wirz, Entsolidarisierung. Die Westdeutschen am Vorabend der Wende und danach, Opladen 1995.

4 "Verfangen im sicheren Netz", Süddeutsche Zeitung Nr. 191 v. 21.8.1997, S. 3.

5 In Deutschland hat der ÖTV-Vorsitzende Herbert Mai im Frühjahr 1997 den ziemlich sensationellen Vorschlag einer Arbeitszeitverkürzung ohne vollen Lohnausgleich als Gegenleistung zu beschäftigungsfördernden Garantien der Arbeitgeber gemacht (vgl. dazu Peter Grottian, Die traditionelle Tarifstrategie ist verantwortungslos, SZ Nr. 221 v. 25.9.1997, S. 9), aber in den seitherigen Tarifverhandlungen im öffentlichen Dienst ist wenig für die Verringerung der Arbeitslosigkeit getan worden.

6 Vgl. Reinhold Mokrosch, Internationale Solidarität im Bewusstsein und Verhalten Jugendlicher. Ergebnisse neuerer Untersuchungen, Glauben und Lernen 10, 1995, 46-55.

7 Bulletin der Bundesregierung Nr. 67 v. 8.8.1997, 801.

8 Im Bundestag sagt der Kanzler an die Adresse der Versicherungen: "Ich gehe davon aus, dass die Abwicklung der Schadensfälle nicht mit dem Finger auf dem Kleingedruckten, sondern mit der grösstmöglichen Kulanz erfolgt." (a.a.O., 802) – Als Schweizerische Parallele lassen sich die Hochwasserschäden der Jahre 1977 und 1987 im Kanton Uri vergleichen. Bemerkenswert ist dabei u.a., dass jeweils keine Toten zu beklagen waren, dass seither insgesamt etwa 530 Mio. sfr. in den Hochwasserschutz investiert wurden, dass der Souverän, die Stimmbürger des Kantons, im November 1982 eine befristete Sondersteuer in Höhe eines 5%-Zuschlages auf die Staatssteuer zur Finanzierung der Investitionen ablehnte, und dass zahlreiche öffentliche und private Hilfsorganisationen den Unwettergeschädigten in grossem Umfang geholfen haben; insgesamt vgl. den Bericht in der NZZ Nr. 194 vom 23./24.8.1997, S. 15.

Diese Momentaufnahmen deuten ein wenig die Mannigfaltigkeit der Erscheinungsweisen, Verhältnisse und Verständnisse von "Solidarität" an. Ich halte es für sinnvoll, zuerst diese alltäglichen Wahrnehmungen und Sprachmuster zur Kenntnis zu nehmen und nicht eine "Definition" von Solidarität zu geben, die stets in der Gefahr steht, von den mannigfaltigen und bisweilen gegensätzlichen Erfahrungsbezügen einseitig zu abstrahieren.

II. Kleine Typologie der Solidarität

Immerhin will ich eine kleine *Typologie der Solidarität* geben. Solidarität ist gewiss ein komplexes Geschehen[9]. Wir sprechen von Klassensolidarität, von der Solidargemeinschaft der Versicherten, von Solidarität unter Verfolgten und von Solidarität in der einen Welt. Vermutlich braucht sogar eine Räuberbande, wenn sie überleben will, ein Minimum an Solidarität unter ihren Mitgliedern. Das lateinische Stammwort *solidus* bezeichnet dasjenige, was "zusammenhält". *In solidum obligari* bezeichnet im römischen Recht die Haftung für ein Ganzes[10]. Ich hebe typisierend zehn wichtige Merkmale und Aspekte von Solidarität hervor:

1. Solidarität kann ein blosses *Gefühl* von Zusammengehörigkeit und Verbundenheit mit anderen bedeuten, womöglich durchaus mit tendenziell universalen Zielen, oft freilich ohne die Chance eines diesem Gefühl entsprechenden Verhaltens und Handelns einzuschliessen. "The Concert for Bangla Desh" vom Dezember 1971 war Ausdruck eines Solidaritätsgefühls, dessen Manipulierbarkeit inzwischen leider offenkundig geworden ist. Hilfswerke appellieren häufig an dieses Grundgefühl. Vertreter diakonischer und entwicklungspolitischer Werke wissen, dass es jahreszeitliche oder festtagszyklische Konjunkturen im Management professioneller Solidaritätswerbung gibt.
2. Solidarität kann ein tatsächliches Zusammenwirken von (nicht nur menschlichen) Lebewesen, die für ihr Überleben und Wohlergehen aufeinander angewiesen sind, bezeichnen. Insofern gibt es Solidarbeziehungen auch unter Tieren.
3. Solidarität begegnet ganz elementar und spontan als *Einstellung und Tugend in einfachen Sozialbeziehungen* – der Samaritaner, der hinschaut und nicht vorübergeht, wenn eine oder einer in Gefahr ist, bedroht oder zusammengeschlagen wird. Die individuellen Motive entstammen häufig seelischen Tiefenschichten insbesondere religiöser Prägung. Alle Religionen kennen und loben dieses Phänomen. Individuelle und

---

9 Vgl. zur ersten Orientierung Christine Lienemann-Perrin, Solidarität in der einen Welt, Glaube und Lernen 10, 1995, 9-16.

10 Vgl. Ludger Oeing-Hanhoff, Freiheit und Solidarität. Zur Kritik des liberalistischen und sozialistischen Freiheitsverständnisses, in: Günther Pöltner (Hg.), Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft, Wien-Freiburg-Basel 1981, 9-21.

soziale Loyalitätskonflikte pflegen immer wieder die unausweichliche Folge zu sein, wenn jemand von dieser Einstellung seine Existenz bestimmt sein lässt.

4. Solidarität bezeichnet eine politische, ethnische oder religiöse *Zugehörigkeit, Bindung und Haftung*, häufig im Sinne einer durchaus kontrafaktischen Erwartung. Die Motive mögen Merkmal, Ausdruck oder Folge einer Gruppenidentität oder -zugehörigkeit sein, nicht selten verstärkt durch die Gemeinsamkeit von Leidens- und Unrechtserfahrungen. Solche *Binnensolidarität* wird häufig durch einen gemeinsamen Feind bedingt und gefestigt; das gilt für die Religionspartei, die Nation, die Klasse, das Geschlecht, welchen ein Mensch zugehört.

5. Solidarität erweist sich in einer *sittlichen Beistands-, Fürsorge- und Verantwortungspflicht,* deren Erfüllung sozial erwartet, aber nicht allgemein erzwungen werden kann. Solidarität ist ein sittliches Gebot. Gerade die rechtlich nicht geschuldete Freiwilligkeit kann das subjektive Gefühl der Verpflichtetheit besonders eindrücklich bewusst werden lassen – etwa im Sinne eines freiwillig übernommenen stellvertretenden und schuldfähigen Eintretens für eine oder einen Anderen, wie es Dietrich Bonhoeffer in seinen Ethik-Fragmenten beschrieben hat. Das Korrelat von nicht-wahrgenommener sittlicher Solidarität ist Scham[11].

6. Ausgehend von dem menschlichen Vermögen zu Beistand, Fürsorge und Verantwortung für andere bezeichnet Solidarität ein *Grundprinzip christlicher Sozialethik*, welches auch in die Verfassungen moderner Rechtsstaaten und die vertraglichen Grundprinzipien beispielsweise der Europäischen Union Eingang gefunden hat.

7. Solidarität kann eine generelle rechtliche (Mit-)Haftungspflicht oder ein Rechtsgebot für die Gestaltung nationaler und übernationaler Wirtschaftsbeziehungen bezeichnen. Ein Ursprung liegt im Schuld- und Haftungsrecht (etwa bei Ehegatten oder bei kollektiven Eigentümern); auch das Völkerrecht kennt Solidarrechte und Solidarpflichten[12].

8. Solidarität in Gestalt bestimmter *Handlungen und Leistungen* erfolgt – abgesehen von der privaten Wohltätigkeit – durch kommunale, staatliche oder religionsgesellschaftliche Einrichtungen. Solidarität bedeutet dabei für die einen ein gesetzlich definiertes Recht auf die Gewährleistung von Unterstützung und Fürsorge und für die anderen eine dementsprechende rechtliche Pflicht zur Beitragsleistung. Hier konvergieren So-

---

[11] Die Phänomene und Weisen der Selbstbeziehung werden in den meisten Ethiken nur selten ausdrücklich zur Sprache gebracht; vgl. aber Jean-Claude Wolf, Stellvertretende Verantwortung und der moralische Begriff der Scham, EvTh 53, 1993, 549-565; ders., Zur moralischen Bedeutung der Selbstachtung, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 44, 1997, 368-395.

[12] Vgl. Raimund Schütz, Solidarität im Wirtschaftsvölkerrecht. Eine Bestandsaufnahme zentraler entwicklungspolitischer Solidarrechte und Solidarpflichten, Berlin 1994; Christian Calliess, Subsidiaritäts- und Solidaritätsprinzip in der Europäischen Union. Vorgaben für die Anwendung von Art. 3b EGV am Beispiel der gemeinschaftlichen Wettbewerbs- und Umweltpolitik, Baden-Baden 1996.

lidarität und Sozialstaat. Dabei werden die grundsätzliche rechtliche Gleichheit und die spezifische soziale Ungleichheit aller Betroffenen vorausgesetzt und insofern ein möglicher Rollenwechsel von Leistenden und Empfangenden nach einer allgemeinen rechtlichen Regel unterstellt.

9. Solidarität kann personell, räumlich und zeitlich ganz eng verstanden werden, aber ebenso fast unübersehbar ausgedehnt werden. Stets gab es *Solidarität zwischen den Generationen*, und infolge der globalen Entwicklungen in Technik und Wirtschaft mitsamt dem daraus folgenden neuartigen Gefährdungspotential hat sich allmählich die Einsicht in die Notwendigkeit der Solidarität mit künftigen Generationen ergeben[13]. Wenngleich es nach meiner Überzeugung keine Kollektivschuld geben kann, weil "Schuld" ein zutiefst individuell-existenzielles Phänomen ist, gibt es zudem auch so etwas wie *intergenerationelle und interkulturelle Verantwortungsgemeinschaften*. Was in Deutschland nach 1933 geschehen ist, hat eine ganz besondere Beziehung von Deutschen zu Juden und zum jüdischen Volk konstituiert.

10. Speziell in den christlichen Kirchen und im jüdischen Volk gibt es schliesslich das Bewusstsein einer *Solidarität der Lebenden und der Toten*. Auch die Toten haben ein Recht auf Gehör in der Gestalt des Gedenkens. Das Totengedenken und das Gebet für die Toten leben aus der Kraft der Erinnerung und der Hoffnung auf den einen Gott, der über Tote und Lebende Herr ist. Doch auch wer nicht auf die Auferweckung der Toten zu hoffen vermag, weiss, dass im Sterben und im Tod alle Menschen gleich und jede und jeder Einzelne doch ganz und gar unvertretbar sind. Wie eine Gesellschaft mit Kranken und Sterbenden umgeht, sagt viel über die menschliche Fähigkeit zur Solidarität.

Solidarität hat viele Aspekte und Dimensionen. Sie ist nicht einfach da, sondern sie entwickelt sich, wird verschüttet, bricht auf, vermag zu wachsen und kann enttäuscht werden. Solidarität ist das Ergebnis von individuellen und sozialen Erfahrungen, Erwartungen und Bildungsprozessen. Ob ein Mensch die Fähigkeit zu solidarischem Verhalten und Handeln entwickelt, ist von unübersehbar vielen Faktoren abhängig – von frühkindlichen Erfahrungen, Vorbildern, Erwartungen, Widerstandsfähigkeiten, Willensstärke, Ich-Schwäche, Selbstbehauptung und erfahrener Unterstützung. Das Vermögen der Solidarität verdankt sich wohl ähnlich komplexen biographischen Konstellationen wie die Friedensfähigkeit, die Tugendhaftigkeit oder der Glaube. Darum ist es allemal leichter, diejenigen Faktoren zu identifizieren, welche der Entwicklung des Vermögens zur Solidarität im Leben eines

---

[13] Zu derartigen Solidaritätsrechten vgl. Peter Saladin/ Christoph Andreas Zenger, Rechte künftiger Generationen, Basel 1988.

Menschen entgegenstehen, als zu bestimmen, wie eine zielorientierte Erziehung zur Solidarität aussehen müsste[14].

Die kleine Typologie[15] enthält im Ansatz wichtige Unterscheidungen ethischer Reflexion: Solidarität im alltagsweltlichen Sinne gehört sowohl der Sphäre des Seins wie des Sollens an[16]; sie kann ein Phänomen rein individueller Tugend ebenso wie ein Merkmal öffentlicher Ordnung sein; sie kann Form und Ausdruck einfacher Interaktionen und komplexer Institutionen sein; sie kann der Sphäre des Rechtes ebenso wie der der Sittlichkeit zugehören; sie kann auf wechselseitig symmetrischen Beziehungen zwischen Gleichen wie auf asymmetrischen Beziehungen zwischen Ungleichen beruhen; sie kann unbedingt, aber auch strengstens konditioniert sein; sie kann singulärer Ausdruck religiöser Bindung und Gegenstand allgemeiner, kollektiver Erwartungen sein. Schliesslich sollte man nicht vergessen, dass Solidarität in wohl allen diesen Sphären Vorbilder, Bewährungsmöglichkeiten und Enttäuschungsresistenz braucht.

Vermutlich kann man den realen Phänomenen von Solidarität nicht gerecht werden, wenn man diese Dimensionen und Aspekte auseinanderreisst oder sie auf einen einzigen Bereich definitorisch beschränken will. Allgemein gilt: Solidarität ist der Inbegriff der Fähigkeiten und der Bereitschaft, mit anderen für gemeinsame Aufgaben und Ziele zusammenzuwirken sowie für andere, die dessen bedürfen, einzutreten. Zugleich ist es sinnvoll, die Sphären von Solidarität historisch und kontextuell sorgfältig zu unterscheiden; insbesondere gilt das sicher für die rechtliche und die sittliche Pflicht zur Solidarität, ebenso für die Zuordnung von sozialstaatlichen Strukturen und individuellen oder kollektiven Einstellungen und Haltungen, von religiösen oder emotionalen Motiven und säkularen Zwecken und Verfahren. Dieses zugleich verbindende und unterscheidende Verständnis von Solidarität bildet nach meiner Überzeugung ein originäres Erbe und einen unverzichtbaren Gehalt der jüdischen und christlichen Überlieferungen[17]. Es spricht sich zum ersten Mal in für uns greifbarer literarischer Gestalt im Bundesbuch, dem ältesten Rechtsbuch des Alten Testa-

---

[14] Vgl. Horst Eberhard Richter, Lernziel Solidarität, Reinbek 1974 (1979); Dietrich Bäuerle, Solidarität. Entwurf einer christlichen Pädagogik, Düsseldorf 1980. Zur analogen Problematik der Friedenserziehung vgl. meine Überlegungen: Erziehung zum Frieden inmitten politischer Konflikte, in: Ilse Tödt (Hg.), Platonminiaturen für Geord Picht, Heidelberg 1987, 107-118.

[15] Vgl. auch Kristian Hungars Begriffsbestimmung: "Solidarität bezeichnet die *Haltung oder Tugend wechselseitiger Unterstützung und Haftung* im Sinne des 'Einer für alle und alle für Einen'. Hier verbindet sich erinnerte Erfahrung mit der Hoffnung auf eine Erneuerung, Überbietung oder Korrektur solcher Erfahrung; eine Verbindung, aus der moralische und rechtliche Erwartungen an fremdes und eigenes Sichverhalten leicht abzuleiten sind." Art. Solidarität, EKL 3. Aufl., Bd. 4 (1996), 277-280 (277).

[16] Vgl. Dieter Grimm, Art. Solidaritätsprinzip, EvStL 3. Aufl. 1987, Bd.2, 3144-3147: "Unter *Solidarität* wird einmal (empirisch) die wechselseitige Angewiesenheit der Gesellschaftsglieder aufeinander, zum anderen (normativ) ein daraus abgeleitetes altruistisches Gestaltungsprinzip für Staat, Gesellschaft und Wirtschaft verstanden." (3144)

[17] Wolfgang Huber, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996, spricht analog von "konnektiver Gerechtigkeit" (159ff).

ments, aus (Ex 20,22 – 23,33), indem es das grundlose Erbarmen JHWHs mit einer situationsbezogenen Vielfalt von sittlichen und rechtlichen Pflichten der Schutzgewährung, des Teilens und der Wiedergutmachung verknüpft, wovon im folgenden noch zu berichten sein wird.

Bevor ich diese Tradition zur Sprache bringe, will ich jedoch einige aktuelle Herausforderungen charakterisieren, welche die Bedrohung solidarischer Beziehungen und Verhaltensweisen angesichts der neueren Kritik an sozialstaatlichen Strukturen und Leistungen betreffen. Im Blick auf diese Probleme soll erst in einem weiteren Schritt nach der orientierenden und verpflichtenden Kraft des biblischen Erbes gefragt werden.

III. Aktuelle Infragestellungen und Herausforderungen des Sozialstaats

1. Neoliberale Wirtschaftstheorie und-politik

Wenn man unter dem Stichwort "Sozialstaat" Datenbanken von Bibliotheken abfragt – die Basler Universitätsbibliothek wies hierzu Mitte 1997 286 Titel auf – fällt auf, dass der "boom" der einschlägigen neueren Literatur in den frühen 80er Jahren, also in der Regierungszeit von Ronald Reagan und Margaret Thatcher, liegt[18]. Reagan's und Thatcher's Kritik an den "liberals" bzw. "socialists" war gleichzeitig aussen- wie innenpolitisch ziemlich parallel inszeniert. Innenpolitisch ging es beiden um eine Freisetzung und Belohnung unternehmerischer Aktivitäten durch Steuersenkungen und Reduktion staatlicher Haushaltsdefizite sowie um eine drastische Reduktion der wohlfahrtsstaatlichen Umverteilungen[19]. Aussenpolitisch waren sich beide in der Frontstellung gegenüber der Sowjetunion einig und, wie man rückblickend urteilen kann, überdies erfolgreich.

Die neoliberale Kritik des Sozial- beziehungsweise Wohlfahrtsstaates erfolgte nicht erst in den 80er Jahren auf breiter Front, wohl aber mit neuem politischen Elan. In den Wirtschaftswissenschaften dominieren neoliberale Positionen, welche zwar keineswegs homogen auftreten, aber in den Forderungen nach weitgehender Liberalisierung der Märkte und Eindämmung staatlicher Eingriffe in das wirtschaftliche Geschehen bemerkenswert übereinstimmen. Damit verbinden sich in aller Regel normative sozialphilosophische Grundvorstellungen, die primär dem Motiv der Sicherung und des Ausbaus individueller Freiheiten gelten. Die Gedanken beispielsweise Friedrich August von Hayeks erlebten ei-

---

[18] Vgl. beispielsweise Joan Higgins, States of Welfare. A Comparative Analysis of Social Policy, New York 1981; Timothy Raison, Tories and the Welfare State. A History of Conservative Social Policy since the Second World War, London 1990; Morris Silver, Affluence, Altruism, and Atrophy. The Decline of Welfare State, New York-London 1980.

[19] Vgl. Paul Pierson, Dismantling the Welfare State? Reagan, Thatcher, and the Politics of Retrenchment, Cambridge 1995; Edward D. Berkowitz, America's Welfare State. From Roosevelt to Reagan, Baltimore 1991.

ne nachhaltige Renaissance[20]; seine zuerst 1944 erschienene pauschale Kritik aller Arten von "Sozialismus" unter dem Titel "Der Weg zur Knechtschaft", 1971 unverändert neu aufgelegt, wurde 1991 erneut von Otto Graf Lambsdorff herausgegeben – nicht ohne nachdrücklichen Hinweis auf das ursprüngliche ironische Motto "Den Sozialisten in allen Parteien". Die internationale "Mont-Pelerin-Society" oder der "Kronberger Kreis" in Deutschland sind Zentren der Wiederbelebung jener liberalen Grundideen, wie sie Hayek und andere seit langem vertreten[21].

Die Wirtschaftspolitik der Industrieländer orientierte sich in den 80er Jahren in unterschiedlichem Ausmass an derartigen neoliberalen Konzepten. Auch in Ländern mit sozialdemokratisch geprägten Regierungen oder Koalitionen wurden staatsinterventionistische Politikauffassungen durch Elemente einer "angebotsorientierten" Wirtschaftspolitik ergänzt oder ersetzt, während freilich nirgendwo eine an der "reinen" neoliberalen Doktrin orientierte Praxis einseitig und vollständig durchsetzbar war. Es gab mithin überall einen spezifischen "mix" wirtschaftspolitischer Strategien in einem mehr oder weniger lockeren Anschluss an explizite Wirtschaftstheorien. Dabei ist kaum zu bestreiten, dass jede nationale Wirtschaftspolitik bestimmte Interessen und Klienten bevorzugt (und dadurch andere benachteiligt), und dass zudem in die ökonomischen Theoriebildungen in der Regel auch ausserökonomische normative Vorstellungen und Überzeugungen eingehen[22]. Wenn man überdies in Betracht zieht, dass erstens die Betonung sozialpolitischer Anliegen bis ausgangs der 80er Jahre immer auch eine Funktion im Ost-West-Konflikt hatte, dass zweitens mit dem Zerfall der Sowjetunion und des Warschauer Pakts die Nötigung zu sozialpolitischem Interessenausgleich an innenpolitischer Bedeutung verloren hat und dass drittens durch die Öffnung der Grenzen und durch die Liberalisierung vieler Märkte ganz

---

20 Vgl. beispielhaft Hardy Bouillon, Ordnung, Evolution und Erkenntnis. Hayeks Sozialphilosophie und ihre erkenntnistheoretische Grundlage, Tübingen 1991; ders., Freiheit, Liberalismus und Wohlfahrtsstaat, Baden-Baden 1997.

21 Die anthropologische und ethische Unterbestimmtheit der Hayek'schen Theorien ist besonders gut in seinen späten Arbeiten, welche evolutionstheoretisch argumentieren, zu greifen. Ähnlich bestimmten Positionen einer soziobiologisch ansetzenden Ethik behauptet auch Hayek, die Entwicklung der Moral sei ein Anpassungsprozess und keineswegs Ergebnis bewusster menschlicher Entscheidungen. Hayek ist zudem der Auffassung, dass Darwins Konzeption der Evolution von Adam Smith beeinflusst gewesen sei. Die Garantie der Institutionen von Privateigentum und Familie stelle danach einen entscheidenden Vorteil in der sozialen Evolution dar, welcher wiederum zu seiner sozialen Stabilisierung eines entsprechenden religiösen Glaubens bedürfe. In knapper Klarheit finden sich diese Grundthesen in Hayeks Zürcher Vortrag "Evolution und spontane Ordnung" vom 5. Juli 1983 (Sonderdruck der Bank Hofmann AG, Zürich 1983). Zur Kritik an Hayeks unhaltbarem Freiheitsbegriff (der ja wiederum die Grundlage für Hayeks Zurückweisung jeder Forderung nach sozialer Gerechtigkeit ist) vgl. Eilert Herms, Theoretische Voraussetzungen einer Ethik des wirtschaftlichen Handelns. F.A. von Hayeks Anthropologie und Evolutionstheorie als Spielraum wirtschaftsethischer Aussagen, in: Helmut Hesse (Hg.), Wirtschaftswissenschaft und Ethik, Berlin 1988, 131-193, sowie Wolfgang Lienemann, Gerechtigkeit, Göttingen 1995, 200-206.

22 Vgl. dazu immer noch Gunnar Myrdal, Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung (aus dem Schwedischen von Gerhard Mackenroth), Berlin 1932; ders., Objektivität in der Sozialforschung, Frankfurt/M. 1971. Aus der deutschen Literatur sind in diesem Zusammenhang vor allem die Arbeiten von Gerhard Weisser und Siegfried Katterle zu nennen.

neue Konkurrenzverhältnisse – insbesondere auf den Arbeitsmärkten – entstanden sind, dann ist evident, dass es in der neuen Debatte um die Grundsätze und Gestaltungsmöglichkeiten einer sozialen Marktwirtschaft nicht nur um ordnungspolitische Theorien und optimale, womöglich gemeinwohlorientierte[23] wirtschaftspolitische Konzepte, sondern immer um handfeste Interessen geht. Deshalb ist es wichtig, bei allen Auseinandersetzungen über die Zukunft des Sozialstaates die Tatsache im Blick zu behalten, dass es nicht um naturgesetzliche Abläufe und unbeeinflussbare Zwangsläufigkeiten geht, sondern um politische Entscheidungen, wertende Stellungnahmen und verantwortliche Ausübung menschlicher Freiheit. Die Frage nach der Ermöglichung und Sicherung von Solidarität durch sozialstaatliche Strukturen ist insofern eine Frage nach den möglichen politischen Entscheidungen zwischen Alternativen unter den Bedingungen demokratischer und rechtsstaatlicher Willensbildung.

2. "Redimensionierung" des Sozialstaates

Schon gegen Ende der 80er Jahre häufen sich in der einschlägigen Literatur die Titel, die eine historisierend-skeptische Bestandsaufnahme des Sozialstaates[24] vornehmen, und seit den 90er Jahren dominiert die Perspektive auf die Knappheit öffentlicher Finanzen und den deshalb als unausweichlich angenommenen "Abbau" oder "Umbau" des Sozialstaates[25], beides in der Regel als "Reform" etikettiert. International vergleichende Studien empfehlen sich seither zunehmend damit, dass sie den schonendsten und zugleich effektivsten Weg zur Verringerung wohlfahrtsstaatlicher Leistungen und Kosten präsentieren.

Hinsichtlich der Realität und Kritik heutiger sozialstaatlicher Strukturen ist es wohl sinnvoll, zunächst zwei gegenläufige "lange Trends" in den Industrienationen zu bedenken: Auf der einen Seite begegnen in allen traditionell kapitalistischen Ländern die Debatten um eine "Redimensionierung" des Sozial- oder Wohlfahrtsstaates. Zu den vorrangigen Zielen dieser "Reform" gehören: Verringerung der sogenannten "Staatsquote", Verringerung der

---

[23] Zur Kritik der Reduktion ökonomischer Rationalität auf Gesetze einer Marktlogik vgl. Peter Ulrich, Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, Bern-Stuttgart-Wien 1997, 165-202.

[24] Aus der Fülle der Literatur hebe ich hervor: Norbert Blüm/ Hans F. Zacher (Hg.), 40 Jahre Sozialstaat Bundesrepublik Deutschland, Baden-Baden 1989; Heinz Lampert/ Albrecht Bossert (Hg.), Sozialstaat Deutschland. Entwicklung – Gestalt – Probleme, München 1992; Winfried Schmähl u.a., Soziale Sicherung 1975 – 1985. Verteilungswirkungen sozialpolitischer Massnahmen in der Bundesrepublik Deutschland, Frankfurt/M.-Bern-New York 1986; Winfried Schmähl (Hg.), Soziale Sicherung im EG-Binnenmarkt. Aufgaben und Probleme aus deutscher Sicht, Baden-Baden 1990. – Eine der frühesten kritischen Prüfungen des Wohlfahrtsstaates stammt aus der Feder eines seiner Väter: Gunnar Myrdal, Jenseits des Wohlfahrtsstaates. Wirtschaftsplanung in den Wohlfahrtsstaaten und ihre internationalen Folgen, Stuttgart 1961 (zuerst London 1958).

[25] Vgl. Theodor Strohm, Reform und Konsolidierung des Sozialstaats, ZEE 40, 1996, 186-204; für die Schweiz: Die Zukunft der sozialen Sicherheit, hg. v. der Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax und vom Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, Zürich-Bern-Lausanne 1997.

staatlichen Transferzahlungen im gesamten Sozialbereich, Abbau der für Sozialleistungen erforderlichen Lohnnebenkosten, Förderung der internationalen Konkurrenzfähigkeit durch erhöhte Produktivität der Arbeitsplätze und Unternehmungen, Stärkung der Möglichkeiten individueller Daseinsvorsorge. Die Grundannahme lautet, dass nur ein "schlanker" (Sozial-)Staat wirtschaftliche Konkurrenzfähigkeit und daraus folgenden Wohlstand ermöglicht[26].

Auf der anderen Seite sind wir in den früheren staatssozialistischen Ländern Zeugen vielfältiger Bemühungen, die ehemals zentralstaatlichen Strukturen der relativ umfassenden Daseinsvorsorge durch eine neue Sozialordnung auf dem Boden marktwirtschaftlicher Prinzipien zu ersetzen. "Transit", die Zeitschrift des von Krzysztof Michalski, einem Warschauer Philosophen, gegründeten Wiener Instituts für die Wissenschaften vom Menschen, hat in zwei Nummern "Dilemmas der Sozialpolitik" (Nr. 6) und "Die Zukunft des Wohlfahrtsstaats" (Nr. 12) behandelt, und das Institut selbst hat hochkarätige internationale Studiengruppen im Blick auf die Probleme einer künftigen Sozialpolitik in den ehemaligen Ostblockstaaten berufen. Ich übersehe nicht, was dabei inzwischen an Ergebnissen herausgekommen ist; meine bisherigen Impressionen gehen freilich dahin, dass in den postkommunistischen Gesellschaften Mitteleuropas die Zeit bisher einfach zu kurz war, um auch nur über funktionsfähige Basis-Prinzipien und Grundstrukturen (Krankheits-, Alters- und Invalidenversicherung) staatlicher Sozialpolitik Konsens zu erzielen. Das bisher greifbare Zwischenergebnis[27] scheint mir günstigenfalls die Beschwörung einer "civil society" in der elementarsten Gestalt eines Netzwerkes von Selbst- und Aushilfen zu sein.

In dieser Lage kann eine Bürgerin oder ein Bürger aus einem postkommunistischen Land auf die schweizerischen oder deutschen Debatten über die Zukunft des Sozialstaates wohl nur mit der Bemerkung reagieren: Eure Sorgen möchte ich auch haben! Diese Feststellung hat gleichzeitig handfeste Konsequenzen, die man an der internationalen Belegschaft der grossen Baustellen in Berlin und den Beschäftigungsproblemen der (mittelständischen) westdeutschen Bauwirtschaft[28] ablesen kann: Im Europa der entschränkten Märkte herrscht ein ziemlich hemmungsloser Wettbewerb in der Unterbietung sozialer Mindest-Standards, und diese Konkurrenzsituation begünstigt unter den Arbeitssuchen-

---

[26] Vgl. beispielsweise die Beiträge von Horst Afheldt, Gerhard Bäcker, Achim Seffen und Wolfgang Klug in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, B 25-26 v.16.6.1995.

[27] Zum polnischen Beispiel vgl. Julian Auleytner (Warschau), Polish Welfare State between the Past and the Future, in: Societas Ethica, Jahresbericht 1997, Zürich o.J. (1998),94-107.

[28] Trotz einiger Literaturrecherchen habe ich bisher keine brauchbaren Hinweise auf die Personalrekrutierung im international tätigen europäischen Baugewerbe finden können. Mein subjektiver Eindruck geht dahin, dass die grossen, multinationalen Konzerne sich auf dem Markt der Niedriglohntarife relativ frei bedienen können. Vgl. immerhin Heinz Fassmann/ Rainer Münz/ Wolfgang Seifert, Die Arbeitsmarktposition ausländischer Arbeitskräfte in Deutschland (West) und Österreich, MittAB 4/1997, sowie auch die Reportagen von Thomas Urban, Riskanter Grenzverkehr zwischen Demütigung und Armut, SZ Nr.204 v. 5.9.1997, S.10 und von Corinna Emundts: Jeder für sich, und keiner für alle, SZ Nr. 9 v. 13.1.1998, S. 3.

den zweifellos jene, die als neue Wettbewerber antreten und nichts zu verlieren haben. Ich sehe in dieser Koinzidenz von Lohndumping und sozialstaatlicher Redimensionierung einen erheblichen sozialen Sprengstoff mit zunehmenden fremdenfeindlichen Elementen.

Unter diesen, hier nicht weiter auszubreitenden Bedingungen wird die Diskussion über die Zukunft des Sozialstaates derzeit weithin für wirtschaftspolitische Interessen instrumentalisiert. Mir scheint überdies, dass der Ausbau sozialstaatlicher Daseinsvorsorge in den kapitalistischen Industriegesellschaften nach dem II. Weltkrieg auch den Zweck hatte, die Frage und Suche nach sozialistischen Alternativen erfolgreich zu konterkarieren. Nach dem Epochenjahr 1989 ist diese Funktion und Legitimationsaufgabe des Sozialstaates, die natürlich nicht seine einzige und entscheidende war, aber doch von früh an erhebliches Gewicht besass[29], hinfällig geworden, und gleichzeitig hat durch die dramatische Entgrenzung der Wirtschaftsfreiheit die die politische Freiheit und Selbstbestimmung seiner Bürger schützende Funktion des Staates schwerwiegende Einschränkungen erfahren[30]. Nirgends manifestiert sich dies so drastisch wie in der Unfähigkeit vieler Regierungen, der Arbeitslosigkeit wirksam zu wehren.

3. Mängel und Grenzen des Sozialstaates

Kaum jemand wird indes behaupten wollen, dass der Sozialstaat, wie er vor allem in Westeuropa entstanden ist, jenseits aller Kritik stünde. Wenigstens in vier wichtigen Hinsichten halte ich eine unterscheidende Prüfung der Aufgaben und Leistungen des Sozialstaates für geboten: Erstens ist es anscheinend auch unter sozialstaatlichen Bedingungen alles andere als leicht, ökologische Erfordernisse gegenüber den wirtschaftlichen Prozessen, Interessen und Kräften zur Geltung zu bringen. Im Zweifelsfall fegt das Argument der Arbeitsplatzsicherung jede Forderung, auf die aussermenschliche Natur Rücksicht zu nehmen, vom Tisch[31]. Zweitens hat der Sozialstaat bislang kaum nennenswert zu einer internationalen Solidarität beigetragen; vielmehr scheinen sich Länder mit hohen Sozialstan-

---

29 Bismarck hat beispielsweise im Dezember 1880 die Aufgabe staatlicher Versicherungssysteme unverhohlen dahingehend bestimmt, "in der grossen Masse der Besitzlosen die konservative Gesinnung zu erzeugen, welche das Gefühl der Pensionsberechtigung mit sich bringt" (zit. nach Lothar Gall, Bismarck. Der weisse Revolutionär, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1980, 605).

30 Ernst-Wolfgang Böckenförde hat zu dieser Entgrenzung durch Globalisierung u.a. notiert, dass dadurch "die Eigenständigkeit und Subjektstellung kulturgeprägter Wirtschafts- und Lebensräume oder auch Staaten" gefährdet oder zerstört werde, dass auf diese Weise "das freigesetzte Kapital auf seiner Suche nach 'Rentabilität' zu *dem* massgebenden Subjekt" werde, das alles andere "seinen Funktionsbedingungen zu unterwerfen" vermöge. Unter Aufnahme des Kantischen Rechtsbegriffs kommt Böckenförde zu der Forderung, "bewusst zu machen, dass um der konkreten Freiheit der Menschen willen stets ein Mass zwischen Entgrenzung und Begrenzung gefunden werden muss und dass dieses Mass verbindlich umzusetzen die Aufgabe des Rechts ist" (Recht setzt Grenzen. Warum Entgrenzungen freiheitswidrig sein können, NZZ Nr. 32 v. 8./9.2.1997, S. 70). Vgl. dazu näher meinen Beitrag: Globalisierungsprozesse in Ökonomie und Ökumene (ökum. Rundschau 47, 1998, 348-363.

31 Vgl. meine Ausführungen über "Das Konzept der Nachhaltigkeit in der Umweltethik" (Mskr. 1996).

dards immer wieder nach aussen abzuschotten. Die wirksamste Hilfe für die polnische Landwirtschaft wäre ein ungehinderter Zugang zum EU-Agrarmarkt, aber das wäre auch das Ende sehr vieler Landwirtschaftsbetriebe in Deutschland. Drittens ist meines Erachtens nicht gut zu bestreiten, dass die umfangreichen sozialstaatlichen Institutionen und Leistungen die Eigenverantwortung und -initiative der Menschen nicht gerade stimulieren. In dieser Hinsicht ist die Ausgewogenheit der dreifachen Grundorientierung der katholischen Soziallehre an den Prinzipien der Personalität, Solidarität[32] und Subsidiarität sehr stark von der Dominanz staatlich garantierter Fürsorge überlagert worden[33]. Und viertens bedarf der Sozialstaat nach meiner Überzeugung auf die Dauer auch einer bei seinen Bürgerinnen und Bürgern verbreiteten und anerkannten spezifischen Motivation und Einstellung, kurzum seiner Verankerung in sittlichen Überzeugungen und Tugenden. Damit ist im Blick auf die Institutionen des Sozialstaates zugleich das Verhältnis zwischen staatlich organisierter Daseinsvorsorge und freiwillig-ehrenamtlichem Engagement beispielsweise in therapeutischen und sozialen Diensten angesprochen[34].

Viele Argumente sprechen dafür, dass es zu einer in ihren Rahmenbestimmungen staatlich gesicherten Vorsorge für individuell nicht zu beherrschende Gefahren und Risiken mittels einer obligatorischen Versicherung für alle Bürger kaum sinnvolle und ethisch vertretbare Alternativen gibt. Zu diesen Gefahren und Risiken gehören Gesundheitsgefährdungen, Altersvorsorge und Schutz gegen Arbeitslosigkeit und ihre Folgen. Auf allen drei Gebieten sozialstaatlicher Solidaritäts-Institutionen kann man sich indes eine Fülle von Detail-Regelungen vorstellen, insbesondere hinsichtlich der Beziehung von obligatorischen Grundsicherungen und freiwilligen, individuellen Zusatzversicherungen. Diese Hinweise sollen hier lediglich zu der Frage anregen, wie in einer künftigen Gestaltung des sozialen Rechtsstaates, in welchen immer auch ganz besondere nationale und kulturelle Prägungen eingehen, das Verhältnis von gesellschaftlich-solidarischer Selbstbestimmung und po-

---

32 Vgl. Thomas Kleine, Solidarität als Prozess. Überlegungen zur Ermöglichung sozialen Handelns aus individueller und gesellschaftlicher Sicht, Diss.theol. Tübingen 1992; Jürgen Schmelter, Solidarität. Die Entwicklungsgeschichte eines sozialethischen Schlüsselbegriffs, Diss. theol. München 1991.

33 Vgl. auch Arno Waschkuhn, Was ist Subsidiarität? Ein sozialphilosophisches Ordnungsprinzip. Von Thomas von Aquin bis zur "Civil Society", Opladen 1995. Zu Überlegungen zu einer zeitgemässen Konkretisierung des Subsidiaritätsprinzips im Rahmen der Entwicklung der EU vgl. Sylvia Ettwig, Subsidiarität und Zivilgesellschaft. Europäische Einigungsprozesse, ZEE 41, 1997, 99-114. Ettwig plädiert für eine Balance zwischen sozialen Mindeststandards und einem Wettbewerb europäischer Sozial- und Rechtssysteme.

34 Zu diesem Komplex gibt es eine Reihe auch international-vergleichender Studien, vgl. etwa Rudolph Bauer/ Hartmut Diessenbacher (Hg.), Organisierte Nächstenliebe. Wohlfahrtsverbände und Selbsthilfe in der Krise des Sozialstaates, Opladen 2. Aufl.1986; Diether Döring/ Richard Hauser (Hg.), Politische Kultur und Sozialpolitik. Ein Vergleich der Vereinigten Staaten und der Bundesrepublik Deutschland unter besonderer Berücksichtigung des Armutsproblems, Frankfurt/M.- New York 1989; Michael S. Althaler/ Christoph Sachsse (Hg.), The Mixed Economy of Social Welfare. Public/Private Relations in England, Germany and the United States. The 1870's to the 1930's, Baden-Baden 1996; Joachim von Soosten, Stichwort: Wohlfahrtspluralismus. Das soziale Kapital der Gesellschaft und der Formwandel der Solidarität, ZEE 41, 1997, 40-48; als praktisches Beispiel vgl. Albert Wohlfarth, Ehrenamtliches Engagement heute. Das theologisch-psychologische Qualifizierungskonzept für Ehrenamtliche im Altenbesuchsdienst, Würzburg 1995.

litischer Steuerung[35], von "civil society" und "welfare state", ausgeglichen werden kann. Ich selbst erwarte dabei keinen automatischen Fortschritt durch "mehr Markt", wohl aber die Chance einer stärkeren Solidarität auf der Grundlage eigenverantwortlichen Engagements[36].

IV. Theologische Einsichten und Positionen zur Solidarität

1. Gestaltwandel und Ursprünge des neuzeitlichen Solidaritätsbegriffs im 19. Jahrhundert

Ein heute vertretbares theologisches Verständnis von Solidarität ist nicht einfach dadurch zu gewinnen, dass man Beispiele aus der biblischen Überlieferung und ihrer Auslegungs- und Wirkungsgeschichte erzählend in Erinnerung ruft. Diese Traditionen sind keineswegs unwichtig, aber man muss sie zu ihren Tradenten, deren sozialen Lage, zu ihrer Sicht des jeweiligen gesellschaftlichen Kontextes und zu ihren "Menschenbildern" in Beziehung setzen. Jüdische und christliche Auffassungen von Erbarmen und Barmherzigkeit (hebr. *chäsäd*, griech. *eleos*, lat. *misericordia*) beziehen sich immer auf bestimmte sozialgeschichtliche Lagen, Deutungen, Handlungsmöglichkeiten und Organisationsformen. Man versteht wenig von der "*Caritas*", solange man ihre Organisationsformen nicht rechtlich und gesellschaftsgeschichtlich einordnen kann. Erst im diachronen und synchronen Vergleich derartiger Konstellationen tritt der Gestaltwandel von organisierter Nächstenliebe, Diakonie und Solidarität klar hervor. Dabei, so meine These, scheint in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in vielen Staaten West- und Mitteleuropas ein deutlicher Einschnitt bezüglich Funktion und Gestalt der organisierten Nächstenliebe vorzuliegen. Als Merkmale dieses Einschnittes hebe ich hervor: Etatisierung der Sozialpolitik; Egalisierung der Betroffenen; Säkularisierung der Formen der Hilfe und Inklusion potentiell aller Staatsbürger. Die herkömmlich "aus freier Liebe umsonst"[37] gewährte Barmherzigkeit verwandelt sich in (prinzipiell gleiche) Anspruchsrechte und Gewährleistungspflichten im sozialen Rechtsstaat. Adressaten der appellativen Rede von Solidarität sind dann allmählich nicht mehr in erster Linie motivations- und begeisterungsfähige Individuen oder Gruppen, sondern gesellschaftliche und staatliche Strukturen, Organisationen und "Ämter" – vom Wohnungsamt zum Sozialamt und Arbeitsamt, immer mit Beamten, Formularen, allgemeinen

---

35 Zu dieser Frage vgl. Renate Mayntz/ Fritz W. Scharpf (Hg.), Gesellschaftliche Selbstregelung und politische Steuerung, Frankfurt/M.-New York 1995.

36 Darin berühren sich meines Erachtens durchaus die Traditionen des "welfare state" und der heutigen "Kommunitaristen"; vgl. dazu auch Gerd Iben, Sozialethik, Marktwirtschaft und Gemeinsinn, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 51/1995, 23-30. Als aktuelle Fallstudie vgl. Britta von Schubert, Behinderung und selbstbestimmtes Leben. Das HELIOS-Programm der Europäischen Gemeinschaft – neue Aufgaben diakonisch sozialer Arbeit in Europa, Heidelberg 1995.

37 So Luthers wiederholte Formulierung in seiner wichtigen Schrift "Von der Freiheit eines Christenmenschen" (1520), WA 7, 12-73; StA 2, 260-309.

Regeln und Prinzipien. Diesen Gestalt- und Funktionswandel möchte ich einmal probeweise mit den Stichworten der tugendethischen Barmherzigkeit, der pflichtethischen Solidarität und der rechtsethischen Sozialstaatlichkeit bezeichnen und dabei ausdrücklich hinzufügen, dass alle drei idealtypischen Ausprägungen sozialer Verantwortung sich jeweils sachlich, zeitlich und personal ergänzen, überlappen und verstärken können, und dass dieses wechselseitige "reinforcement" vielleicht sogar die entscheidende Grundlage einer gerechten und rechtmässigen "civil society" bildet.

Diese These finde ich zunächst darin bestätigt, dass die terminologische Prägung des Begriffs der Solidarität ein Kind des 19. Jahrhunderts zu sein scheint[38], und zwar zunächst speziell in Frankreich[39]. Charles Fouriers (1172-1837) Idee der "*phalanstère*" als einer Wirtschafts, Erziehungs- und Liebesgemeinschaft hat immer wieder die Phantasien belebt und zur Nachahmung gereizt[40]. In soziologischen[41] wie in staatsrechtlichen beziehungsweise frühen rechtssoziologischen Arbeiten[42] spielt der Gedanke der Solidarität in Frankreich im vorigen Jahrhundert eine wichtige Rolle. Mindestens ebenso bemerkenswert erscheint mir aber, dass zur selben Zeit auch eine bewusste Laisierung und damit gesellschaftliche Öffnung der christlichen Liebestätigkeit begegnet, nämlich in der aus dem frühen 17. Jahrhundert stammenden Vereinigung der Vinzentinerinnen (*Filles de la charité*, *puellae caritatis*), die sich besonders in Polen und den USA ausbreiteten und heute weltweit die grösste religiöse Frauengenossenschaft bilden. Den ebenfalls die Laienverantwortung betonenden Sozialreformer und Gründer der Vinzenz-Konferenzen, Antoine-Frédéric Ozanam (1813-1853), hat Papst Johannes Paul II. am 22. August 1997 in der Kathedrale von Notre Dame zu Paris seliggesprochen[43]. Man muss dabei im übrigen na-

---

38 Vgl. dazu J.E.S. Hayward, Solidarity. The Social History of an Ideal in Nineteenth Century France, International Review of Social History 4, 1959, 261-284; Kristian Hungar, a.a.O.; Konrad Hilpert, Art. Solidarität, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, erweiterte Neuausgabe, hg. v. Peter Eicher, München 1991, Bd. 5, 68-75; Christine Lienemann-Perrin, Solidarität in der einen Welt, Glauben und Lernen 10, 1995, 9-16; Giuseppe Orsi et al. (Hg.), Solidarität (Rechtsphilosophische Hefte IV), Frankfurt/M. 1995.

39 Vgl. Hippolyte Renaud, Solidarité. Vue synthétique de la doctrine de Charles Fourier, Paris 1842 (deutsch 1855). Nach Wolfgang Schieder, Art. Brüderlichkeit, GGB Bd. 1 (1972), 552-581, erfuhr das Buch im 19.Jh. sieben weitere Auflagen (578). Karl Marx und die von ihm zeitweise dominierte Internationale Arbeiterassoziation (IAA) waren nach Schieder sprachpolitisch bemüht, den Begriff der Brüderlichkeit möglichst durch den der Solidarität zu verdrängen.

40 Vgl. die Hinweise zur Wirkungsgeschichte in Charles Fourier, Die harmonische Erziehung (hg. Walter Apelt), Berlin 1958; sowie die Einleitung von Elisabeth Lenk zu: Charles Fourier, Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen (hg. Theodor W. Adorno), Frankfurt/M. 1966. Fourier hat übrigens wie sonst kein Präsozialist die Gleichstellung der Frauen gefordert; in der "Theorie der vier Bewegungen" heisst es u.a.: "Die Erweiterung der Privilegien der Frauen ist die allgemeine Grundlage allen sozialen Fortschritts." (190)

41 Vgl. Christian Gülich, Die Durkheim-Schule und der französische Solidarismus, Wiesbaden 1991.

42 Etwa bei Léon Duguit (1859-1928); vgl. dazu Dieter Grimm, Solidarität als Rechtsprinzip. Die Rechts- und Staatslehre Léon Duguits in ihrer Zeit, Frankfurt/M.1973.

43 Zu Ozanam vgl. den Art. von J. Schreiber, LThK 2. Aufl., Bd. 7 (1962), 1325f.

türlich bedenken, dass die Bemühungen um soziale Reformen und die Begründung sozialstaatlicher Grundsätze vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen mit der sozialistischen Arbeiterbewegung und ihrer teilweise grundsätzlichen Systemopposition zu sehen sind. Die erste Sozialenzyklika von Papst Leo XIII. vom 15. Mai 1891 hat diese Impulse aufgenommen[44].

2. Formen der Einheit von göttlicher Barmherzigkeit und solidarischer Praxis

Die bei den Vinzentinerinnen und bei Ozanam exemplarisch zu findende Einheit von religiöser Motivation und nicht-klerikaler, weltzugewandter Sozialreform und Solidarität hat selbstverständlich eine lange Vorgeschichte. Biblische Exegeten und Historiker haben vielfach die beeindruckende Geschichte von Ursprung und Folgen jüdischer und christlicher "Liebestätigkeit" erzählt[45], aber dass angesichts dieses ganz eindeutigen Befundes die Sache der Solidarität zu einem massgeblichen Konzept und einer Grundorientierung der Sozialethik geworden wäre, kann man gewiss nicht behaupten. Soweit ich sehe, wird der Begriff der Solidarität nach den Anfängen im vorigen Jahrhundert erst in den Jahren seit 1960 zu einem ethischen Leitgedanken[46].

2.1 Altes Testament: Die Ursprünge dieses grundlegenden Leitmotivs reichen freilich in die Anfänge der Geschichte Israels zurück. Das Motiv begegnet in allen Zeiten, Textgestalten und Konstellationen. Wer sich ein anschauliches Bild machen will, lese das Buch Ruth und lege es aus[47]. Hier begegnen wir den vielfältigen Dimensionen solidarischen

---

[44] Soweit ich sehe, spricht *Rerum Novarum* nicht ausdrücklich terminologisch von Solidarität, in wenigstens drei ganz entscheidenden Hinsichten wohl aber der Sache nach: Erstens ist jeder, der "Überfluss" (d.h. mehr als "standesgemässen" Unterhalt) hat, verpflichtet, davon abzugeben (Tz. 19); zweitens werden die Arbeitervereinigungen, Korporationen oder Genossenschaften nicht nur positiv gewürdigt (Tz. 36f), sondern ausdrücklich als naturrechtlich begründet angesehen (Tz. 38), und drittens wird eine umfassende Inklusionsregel für alles staatliche Handeln aufgestellt, dahingehend, dass es Pflicht der "Staatsleitung" sei, "dass sie allen Klassen von Untertanen denselben Schutz angedeihen lasse, in strenger Wahrung jener Gerechtigkeit, die man die 'verteilende' genannt hat." (Tz. 27) Für das Zustandekommen und die Konzeption von RN war der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler von grosser Bedeutung, der ein Zahnrad in seinem Bischofswappen führte und den Leo XIII. als seinen "*gran prédécesseur*" bezeichnet hat. – Die Sozialenzyklika *Sollicitudo Rei Socialis* von Johannes Paul II. definiert Solidarität als "die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das 'Gemeinwohl' einzusetzen" (Tz. 38).

[45] Überblicke: Paul Philippi, Art. Diakonie I. Geschichte, TRE Bd. 8 (1981), 621-644 (Lit.); Hans Wissmann u.a., Art. Armut, TRE Bd. 4 (1979), 69-121. Klassisch: Hendrik Bolkestein, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum, Utrecht 1939; Gerhard Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit, 3 Bde. Stuttgart 1882-1890 (= Neukirchen-Vluyn 1959).

[46] So auch Hungar, a.a.O., 279, unter Verweis auf Helmut Gollwitzers Vorlesung zur Einführung in die evangelische Theologie unter dem Titel: Befreiung zur Solidarität, München 1978. In den 70er Jahren konnte man bei Demonstrationen den Slogan hören: Mitmarschieren – Solidarisieren.

[47] Vgl. unter den Kommentaren bes. Erich Zenger, Das Buch Ruth, Zürich ^{2}1992, sowie die Ausführungen von Martin Leutzsch, Solidarität aus biblischer Perspektive, Glauben und Lernen 10, 1995, 17-26 (mit weiterer Literatur).

Handelns, seinen Ursprüngen und Folgen in den einfachen Sozialbeziehungen einer nach Sippen geordneten Agrargesellschaft[48]. Das Schlüsselwort, in dem sich die verschiedensten Aspekte bündeln, ist *chäsäd*. Es bezeichnet "(1) ein gemeinschaftsbezogenes Verhalten, das mehr einsetzt und einbringt, als üblicherweise oder pflichtgemäss zu erwarten wäre; (2) eine Haltung, die sich in Taten verwirklichen oder erweisen muss (der Begriff ist häufig...mit einem Verbum des Tuns verbunden); (3) ein Tun, das auf Ermöglichung und Förderung von Leben ausgerichtet ist"[49]. Die Übersetzung dieses vielschichtigen Leitwortes mit "Barmherzigkeit" ist, richtig verstanden, sicher treffend, aber wegen seiner für die Gegenwart nahezu uneinholbaren Ferne schwer verständlich. Deshalb ziehe ich die Übersetzung mit "Solidarität" vor, wenn dadurch die angedeutete enorme Bedeutungsfülle verständlich wird. Es geht im Buch Ruth um eine frei geübte, teils sozial erwartete, teils ungeschuldete Hilfsbereitschaft, Unterstützung und Stellvertretung, welche die Schranken von Ethnien, Familienbindungen, Arm und Reich, Herr und Knecht überwindet und dies alles in das Licht des ursprünglichen Segens JHWHs rückt.

In den altisraelitischen Rechtstraditionen[50], insbesondere des Bundesbuches, wird die Pflicht zu solcher Solidarität, vor allem auch gegenüber einer oder einem Fremden, immer wieder auf die grundlegende Ursprungserfahrung Israels, die eigene Befreiung vom fremden Joch, zurückgeführt. "Einen Fremden sollst du nicht bedrücken und ihn nicht bedrängen, denn Fremde seid ihr gewesen im Land Ägypten." (Ex 22,20a; 23,9) Ein Fremdling (*ger*) ist jemand, der sich an einem Ort befindet, wo sie oder er nicht hingehört und deshalb weder Haus noch Verwandte noch Land hat. Was für die Armen, Witwen und Waisen gilt, soll auch und besonders für die Fremden gelten: als Rechtlosen soll ihnen Recht zuteil werden[51]. Allerdings muss man sofort hinzufügen, dass es bei derartigen Bestimmungen selbstverständlich nicht darum geht, auf der Stufe einer antiken agrarischen Subsistenzwirtschaft universale Menschenrechte zu etablieren. Vielmehr beruht das israelitische Normensystem "auf abgestuften Sozialbeziehungen, deren Dichte und Verpflichtungsgrad sich nach dem Grad der Verwandtschaft richtet."[52] Schon Max Weber hat in seinen Studien zum antiken Judentum besonders im Blick auf die differenzierte Handhabung des Zinsverbotes zwischen Binnen- und Aussenmoral unterschieden. Dies alles ändert aber nichts an der grundlegenden Tatsache, dass das altisraelitische Recht seinen

---

48 Zur soziologischen Analyse vgl. Hans G. Kippenberg, Religion und Klassenbildung im antiken Judäa, Göttingen ^{2}1982; Eckart Otto, Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart-Berlin-Köln 1992, 64-73.

49 Zenger, a.a.O., 39.

50 Zur Einführung vgl. Frank Crüsemann, Recht und Theologie im Alten Testament, in: Gerhard Rau/ Hans-Richard Reuter/ Klaus Schlaich (Hg.), Das Recht der Kirche, Bd. 1: Zur Theorie des Kirchenrechts, Gütersloh 1997, 289-336

51 Crüsemann, Tora, 214f.

52 Otto, Ethik, 66.

entscheidenden Bezugspunkt in der Aufforderung findet, sich auf die Seite der Schwachen zu stellen. "In der Liebe Gottes wie in der eigenen Vergangenheit gründet die Forderung, den Fremden zu lieben, an ihm also zu handeln, wie Gott an ihm – und an Israel selbst! – handelt und gehandelt hat."[53] In staatlicher und nachstaatlicher Zeit Israels ist diese grundlegende Norm – als eine freilich kontrafaktische Verhaltenserwartung – immer wieder eingefordert worden.

2.2 Neues Testament: Der Jude Jesus und seine Anhänger haben diese Tradition ihres Volkes ungebrochen fortgesetzt. In Jesu Verkündigung der Gegenwart und Zukunft des Gottesreiches (als des Inbegiffs des tatkräftigen Gehorsams der Glaubenden gegenüber dem Barmherzigkeitswillen ihres Gottes) wird die Identifikation mit den Notleidenden zur Bedingung dafür, im endzeitlichen Gericht zu bestehen (Mt 25,31-46). Die Darstellungen des Endgerichts in den Portalen mittelalterlicher Kirchen haben mit ihren überaus realistischen Details diesen Zusammenhang eines unbedingten Solidaritätsgebotes und eines letzten Gerichts mit drastischen Darstellungsmitteln unübersehbar eingeschärft. Ebenso ist bekannt, dass in der paulinischen Tradition mittels der antiken Metaphern von Haupt, Leib und Gliedern eine Ausgleichs-, Hilfs- und Stellvertretungspflicht der Gläubigen beschworen wird, die soweit geht, dass das Ergehen der schwächsten Glieder der Gemeinde zum Verhaltenskriterium für alle erhoben wird (Röm 14; 1 Kor 8; 10,23-31). Der neutestamentliche Inbegriff der Mahnungen zur Geschwisterlichkeit ist der paulinische Spitzensatz: "Einer trage des andern Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen." (Gal 6,2) Die Bedingung der Möglichkeiten solchen Handelns und Verhaltens ist die einmalige Gestalt der Freiheit, zu welcher Christus befreit hat – also die, mit Gollwitzer zu reden, "Befreiung zur Solidarität"[54].

2.3 Altkirchliche Diakonie: Hinzuzufügen ist freilich sogleich, dass es keinem alt- oder neutestamentlichen Autoren oder Tradenten in den Sinn gekommen ist, derartige Solidaritätspflichten und Begründungen zu einem allgemeinen Gesetz für alle Menschen erheben zu wollen. Adressaten waren die einzelnen Glieder der Sippe oder der engeren Glaubensgemeinschaft, und diese sozialen Einheiten waren zunächst klein, oft marginal und immer überschaubar. Allerdings wirkten sie nach aussen, zogen neue Anhänger an und bedurften dann auch einer gewissen Organisation. Diese nötigt wohl zwangsläufig zu Vorkehrungen gegen Heuchelei und Missbrauch; kontinuierlich geübte Solidarität bedarf insofern der fallweisen Konditionierung. Und so finden wir schon in einer der frühesten Gemeindeordnungen des Urchristentums, der Didache (vermutlich Ende des 1. Jahrhunderts), die Bestimmung, dass durchreisende Lehrer oder Propheten immer einen Tag auf-

---

53 Crüsemann, Tora, 216.

54 Dies wiederum ist der sachliche Ausgangspunkt von Luthers Abhandlung "*De libertate christiana*" von 1520; vgl. dazu meinen Aufsatz: Von der Freiheit eines Christenmenschen: Das ökonomische Thema (bisher nur auf Dänisch veröffentlicht).

genommen werden sollen, notfalls zwei, aber wenn es drei Tage werden und/oder der Betreffende auch noch Geld verlangt, dann handelt es sich um einen falschen Propheten! (Did 11)

Es ist hier nicht der Ort, auf die Geschichte der altkirchlichen, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Diakonie einzugehen. Lediglich die folgenden fünf Aspekte seien kurz notiert: (1) Die Attraktivität des frühen wie des späteren Christentums hing nicht zuletzt mit seiner Bereitschaft und Fähigkeit zu Taten und Organisationen der Barmherzigkeit zusammen[55]. Diakonische Präsenz war und ist eine überzeugende und wirksame Gestalt der Mission – von der Spätantike bis in die Gegenwart. (2) Werke der Solidarität wurden stets an Bedingungen geknüpft; in der Regel mussten die Unverschuldetheit einer Notlage und die Würdigkeit des Empfängers von Hilfe nachgewiesen werden[56]. (3) Zur organisatorischen Ausgestaltung der Institutionen christlicher Liebestätigkeit musste auf die organisatorischen und finanziellen Möglichkeiten der jeweiligen gesellschaftlichen Umwelt zurückgegriffen werden; die verschiedenen Formen der Zuordnung privater, kirchlicher, kommunaler oder staatlicher Hilfsmöglichkeiten waren ausserordentlich mannigfaltig. (4) Gewährung von Unterstützung war ein freiwilliges Werk, nicht ein rechtlich verbürgter Anspruch. Werke der Barmherzigkeit waren indes weithin religiös motivierte Werke und insofern (immer auch) ein Ausdruck verbindlicher Selbstverpflichtung. (5) Selbst unter der Voraussetzung einer umfassenden Institutionalisierung sozialer Hilfseinrichtungen – man denke an die Aktivitäten der griechischen Kirchenväter in Kleinasien oder an die Einrichtungen mittelalterlicher Orden wie der Zisterzienser – handelte es sich niemals um eine flächendeckende Versorgung, sondern um Zentren der Hilfeleistung in einer gesamthaft niemals steuerbaren, vielmehr letztlich den Wechselfällen des Schicksals ausgesetzen und bedrohlichen Umwelt. Abstrakt gesprochen, vertrug sich die diakonisch-kirchliche Organisation von Solidarität immer mit der Exklusion erheblicher Bevölkerungsgruppen[57].

---

55 Klaus Thraede hat gelegentlich beschrieben, wie sehr dies gerade für antike "Heiden" erstaunlich gewesen sein muss: Diakonie und Kirchenfinanzen im Frühchristentum, in: Wolfgang Lienemann (Hg.), Die Finanzen der Kirche, München 1989, 555-573.

56 Derartige Regeln findet man später typischerweise in Satzungen von genossenschaftlichen Vereinigungen, Korporationen, Gilden oder Zünften, welche Unterstützungskassen unterhielten; die älteste reformatorische Finanzordnung, die sogenannte Wittenberger Beutelordnung von 1521, schreibt vor, dass die Vorsteher des "gemeinen Kastens" die Armen persönlich kennen und ihre Bedürftigkeit abschätzen können sollten; näheres zu den Kastenordnungen bei Martin Stupperich, Die Neuordnung der Kirchenfinanzen im Zeitalter der Reformation und ihre Voraussetzungen, in: Lienemann, a.a.O., 602-680.

57 Auf die Bedeutung von Inklusion und Exklusion gerade für die Problematik des Wohlfahrtsstaates hat früh Niklas Luhmann aufmerksam gemacht; vgl. von ihm: Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat, München-Wien 1981, 25-32, sowie jetzt ders., Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1997, Bd. 2, 618-634 und 1055-1060.

2.4 Sozialstaat: Auch wenn man konzeptionelle Vorläufer des neuzeitlichen Sozialstaates schon in der reformatorischen Sozialethik sehen kann[58], findet der entscheidende mentale und soziale Wandel doch erst in dem halben Jahrhundert nach der Französischen Revolution statt. Hegel hat als einer der ersten Analytiker dieser Revolution früh erkannt, dass die bürgerliche Gesellschaft eine ganz neue Macht über alle Menschen gewonnen und damit eine ungeheure Verantwortung hat[59], dass es aber eben deshalb auch ganz ungewiss ist, ob diese Gesellschaft neu entstehenden Ausgrenzungen trotz, ja wegen all des neuen Reichtums, über den sie verfügt, erfolgreich wird begegnen können[60]. In theoretischer Perspektive haben beispielsweise Hegel und Lorenz von Stein[61] daraus die Konsequenz gezogen, dass der Staat der bürgerlichen Gesellschaft zum Sozialstaat sich wandeln müsse, jedenfalls in dem Sinne, dass jedem Menschen prinzipiell die Möglichkeit zu garantieren sei, für seinen Lebensunterhalt durch Teilnahme am marktvermittelten Tauschverkehr selber sorgen zu können[62]. Die bürgerliche Gesellschaft, verstanden als das durch Arbeitsbeziehungen und Märkte sich selbst organisierende "System der Bedürfnisse", begündet demzufolge ihrerseits sowohl eine qualitativ neue Form des allseitigen Angewiesenseins der Individuen untereinander als auch eine neue Pflicht der staatlichen Verwaltung zu aktiver Arbeitsmarktpolitik.

Wie auf diese neue Lage der Industriegesellschaften die Staaten reagiert haben, insbesondere durch den Aufbau eines sozialen Versicherungswesens, muss hier ebensowenig

---

58 So in verschiedenen Veröffentlichungen vor allem Theodor Strohm; vgl. seine Aufsatzsammlung: Diakonie und Sozialethik. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche, Heidelberg 1993, 3-122. 185-230.

59 In § 238 (Zusatz, d.h. aufgrund einer Nachschrift) der Rechtsphilosophie (1821) schreibt Hegel: "Die bürgerliche Gesellschaft ist vielmehr die ungeheure Macht, die den Menschen an sich reisst, von ihm fordert, dass er für sie arbeite und dass er alles durch sie sei und vermittels ihrer tue. Soll der Mensch so ein Glied der bürgerlichen Gesellschaft sein, so hat er ebenso Rechte und Ansprüche an sie, wie er sie in der Familie hatte. Die bürgerliche Gesellschaft muss ihr Mitglied schützen, seine Rechte verteidigen, so wie der Einzelne den Rechten der bürgerlichen Gesellschaft verpflichtet ist."

60 Ich zitiere noch einmal aus der Rechtsphilosophie (§ 245): "Es kommt hierin zum Vorschein, dass bei dem *Übermasse des Reichtums* die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist, d.h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermasse der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern." Ähnlich auch schon in der Rechtsphilosophie-Vorlesung vom Winter 1819/20 (Nachschrift, hg. v. Dieter Henrich, Frankfurt/M. 1983, 193). Aufgrund dieser Diagnose prognostizierte Marx der bürgerlichen Gesellschaft das zwangsläufige Zerbrechen an ihren eigenen antagonistischen Widersprüchen.

61 Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Lorenz von Stein als Theoretiker der Bewegung von Staat und Gesellschaft zum Sozialstaat (1963), in: ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt/M. 1976, 146-184.

62 Hegel verlangt von den staatlichen Verwaltungsbehörden bzw. der bürgerlichen Gesellschaft: "Sie hat dafür zu sorgen, dass den Individuen Möglichkeit gegeben ist, durch Arbeit das Ihrige zu verdienen. Wenn Arbeitslose vorhanden sind, so haben diese ein Recht zu fordern, dass ihnen Arbeit verschafft wird." (So ebenfalls in der Vorlesung vom Winter 1819/20, vorige Anm.) Zur wirtschaftsethischen Bedeutung dieser Forderungen vgl. auch meine Skizze: Politische Begrenzung der Bedürfnisse. Überlegungen zu wirtschaftlichen Bedingungen öffentlicher Gerechtigkeit, in: Almuth Hattenbach/ Eberhard E. Müller (Hg.), Wissenschaftliche und ethische Leitbilder für neue Wirtschaftskonzepte, Giessen 1994, 119-131.

ausgeführt werden[63] wie die Bemühungen der Kirchen, sich auf diese Herausforderungen in ihrem sozialethischen Denken und Handeln einzustellen[64].

3. Die theologische Begründung der Solidarität

Historische Beispiele können als solche nicht eine systematische Begründung dafür ersetzen, warum Solidarität für jüdische oder christliche Gläubige in ganz verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhängen dem Willen Gottes entspricht. Eine solche Begründung muss darüber Auskunft geben, aufgrund welchen Verständnisses des Menschen mitsamt seinen Beziehungen zu Gott und den Mitmenschen Solidarität gewährt, erwartet und gefordert werden kann[65].

Eine theologische Antwort auf diese Frage findet ihren Ausgangspunkt bei den immer wiederkehrenden alttestamentlichen Begründungen für die gebotene Barmherzigkeit: Die menschliche Fähigkeit zur Solidarität wurzelt danach in dem allen menschlichen Bemühungen zuvorkommenden göttlichen Erbarmen. Vielleicht ist dieser Ursprung nirgendwo so überwältigend zur Darstellung gekommen wie in dem Gottesknechtslied von Deuterojesaja (Jes 52,13-53,12), das die Christen auf den gekommenen Messias bezogen haben, und in dem das Erbarmen dessen, der nicht einmal über Gestalt, Hoheit und Kraft verfügt, beschrieben wird. "Der, dem man die Gemeinschaft versagt hatte, war der wirklich Solidarische", hat Gerhard von Rad dazu treffend geschrieben[66]. Die Erfahrung und Einsicht, wie sie das Kirchenlied mit den Worten "Mir ist Erbarmung widerfahren" (EKG 355) ausspricht, führt dann zur dankbaren Antwort und tatkräftigen Weitergabe dessen, was an Solidarität empfangen und erfahren wurde. Das aus dem Evangelium hervorgehende Ethos der Dankbarkeit befreit also zur Solidarität. Martin Luther hat dies in seinem Traktat über die "*libertas christiana*" so ausgedrückt: "Ein Christenmensch lebt nicht sich selbst, sondern in Christus und seinem Nächsten – in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die

---

63 Für Deutschland vgl. Volker Hentschel, Geschichte der deutschen Sozialpolitik 1880-1980, Frankfurt/M. 1983; in vergleichender Perspektive s. Wolfgang J. Mommsen/ Wolfgang Mock (Hg.), Die Entstehung des Wohlfahrsstaates in Grossbritannien und Deutschland 1850-1950, Stuttgart 1982; Peter Baldwin, The Politics of Social Solidarity. Class Bases of the European Welfare State 1875-1975, Cambridge 1990.

64 Auf die erste Sozialenzyklika *Rerum Novarum* wurde schon hingewiesen; in Deutschland wäre auf evangelischer Seite besonders an den Evangelisch-Sozialen Kongress zu erinnern; vgl. insgesamt den Quellenband Günter Brakelmann/ Traugott Jähnichen (Hg.), Die protestantischen Wurzeln der sozialen Marktwirtschaft, Gütersloh 1994 (Lit.).

65 In diesen Beziehungen hat auch anfangs der 80er Jahre Jozef Tischner seine "Ethik der Solidarität" (deutsch Graz-Wien-Köln 1982) entfaltet.

66 Theologie des Alten Testaments, Bd. 2, München 1965, 265. Vgl. dazu jetzt auch Bernd Janowski, Er trug unsere Sünden. Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung, jetzt in: ders., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, 303-326, sowie in systematischer Perspektive Hans-Richard Reuter, Stellvertretung. Erwägungen zu einer dogmatischen Kategorie im Gespräch mit René Girard und Raymund Schwaiger, in: Józef Niewiadomski/ Wolfgang Palaver (Hg.), Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposion, Innsbruck-Wien 1992, 179-199.

Liebe. Durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe, gleich wie Christus sagt Joh 1: Ihr werdet noch sehen den Himmel offen stehen und die Engel auf- und absteigen über den Sohn des Menschen.[67]" Sachlich stimmen damit die theologische Begründung des Stellvertretungsmotivs in der Ethik Dietrich Bonhoeffers[68] und die Herleitung des sozialen Rechtsstaates aus der Barmherzigkeit Gottes in der "Kirchlichen Dogmatik" Karl Barths[69] überein – "in der Tat folgt aus dem Glauben an die Gerechtigkeit Gottes schnurgerade eine sehr bestimmte *politische* Problematik und Aufgabe", nämlich die des sozialen Rechtsstaates[70].

Diese Sicht der theologischen Begründetheit von Solidarität in der besonderen "Freiheit eines Christenmenschen"[71] ist natürlich im Blick auf geschichtliche Herkunft und tatsächliche Auswirkungen durchaus partikular, ihrem Anspruch nach aber von universalem Geltungswillen, dies freilich wiederum so, dass niemand zur Übernahme dieser theologischen Begründung gezwungen werden darf und doch gleichzeitig alle Menschen zur Prüfung und freien Anerkennung dieser Wahrnehmung ihrer Bestimmung eingeladen sind.

V. Solidarität und Selbstverantwortung im Gesundheitswesen

Das nach dem Glauben von Juden und Christen in der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes begründete und verpflichtende Vermögen zur Solidarität bedarf der Konkretisierung mittels der Institutionen und Verfahren des sozialen Rechtsstaates. Darin sind sich heute katholische Moraltheologie und evangelische Sozialethik völlig einig, und auf diesem Boden sind bekanntlich gemeinsame Stellungnahmen der Kirchen möglich geworden[72]. Folgt also der Sozialstaat "schnurgerade" aus dem skizzierten theologischen Ver-

---

67 Luther Studienausgabe, hg. v. Hans-Ulrich Delius, Bd. 2, Berlin 1982, 305 (=WA 7, 38).

68 Vgl. Ethik (DBW 6), München 1992, bes. 256-299.

69 Vgl. zur Auslegung von Thr 3, 22-33. 39-41 besonders KD II/1, 415-417.

70 Das Zitat KD II/1, § 30.2, 434, 46. Dass Barth, wenn er "Rechtsstaat" sagt, den *sozialen* Rechtsstaat meint, durchzieht als ein Grundmotiv seine gesamte politische Publizistik.

71 Im Streit der Fakultäten muss nach meiner Überzeugung der Streit der theologischen mit der wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät vor allem um zwei Fragen geführt werden: um das jeweilige Verständnis der Freiheit und die Auffassungen vom Menschen. Beispielsweise geht der Volkswirtschaftler Friedrich L. Sell in seiner Kritik an jeder sozialpolitischen Egalisierung der Eigentumsverteilung schlicht davon aus, dass von Freiheit lediglich in den Näherbestimmungen als Vertragsfreiheit, Koalitionsfreiheit, Freihandel, unternehmerischer Freiheit und Freiheit der Konsumwahl zu reden sei – von einer Freiheit für andere und einer daraus möglicherweise hervorgehenden Schätzung von Gleichheit ist nicht die Rede (Warum Gleichheit wenig brüderlich ist. Grundzüge einer Theorie der optimalen Vielfalt, NZZ Nr. 147 v. 28./29. Juni 1997, S. 93. Zur strittigen Anthropologie vgl. Hans G. Nutzinger, "Homo oeconomicus". Reichweite und Grenzen der ökonomischen Verhaltenstheorie, ZEE 41, 1997, 84-98.

72 Vgl. das Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Hannover-Bonn o.J. (1997).

ständnis von Solidarität, so folgt daraus mitnichten auch schon ein eindeutiges, detailliertes Regelwerk für die Gestaltung einer konkreten Sozialpolitik. Die theologische Sozialethik kann ebensowenig eine ethisch gebotene Sozialstaatsquote herleiten noch eine allgemein verbindliche Strategie für die Entwicklung des Gesundheitswesens deduzieren.

Gleichwohl lassen sich Leitlinien, vielleicht auch, wie man früher gelegentlich sagte, "mittlere Axiome" formulieren, die zwischen den Grundsätzen und den jeweiligen Aktualisierungen Brücken schlagen können. Gesundheitsrisiken bilden dabei einen besonders ausgezeichneten Gegenstand von politisch zu ordnenden Solidaritätspflichten, weil ihre Beherrschung nur in sehr engen Grenzen vom freien Willen der Menschen abhängt (abgesehen von der Diätetik als Inbegriff selbstverantwortlicher Gesundheitsfürsorge), und weil ihre Kosten ausseordentlich ungleich und dabei weitgehend unbeeinflussbar verteilt sind. Von daher liegt es speziell bei der Krankenversicherung nahe, von Staats wegen eine Versicherung für alle Bürger verbindlich vorzuschreiben. Ich selbst plädiere dafür, auch und besonders für die Bezüger hoher Einkommen im Gegensatz zur derzeitigen Situation keine Ausnahme von der Beitragspflicht zur gesetzlichen Krankenversicherung[73] zuzulassen.

Im nächsten Schritt ergeben sich wenigstens drei miteinander zusammenhängende Problemkomplexe: Erstens knüpfen Beitragspflichten in aller Regel, aber keineswegs überall an das (steuerbare) Einkommen an, das Menschen aus ihrer Erwerbsarbeit beziehen. Zweitens haben sich die diagnostischen, therapeutischen und pflegerischen Möglichkeiten aufgrund des rasanten Fortschritts in der Medizintechnik erheblich ausgeweitet und bilden insofern automatisch einen zur Kostensteigerung beitragenden Faktor. Drittens prämiiert das derzeitige System kaum den kostenbewussten, zurückhaltenden Umgang mit den Leistungsangeboten der Gesundheitsindustrie. Das erste Problem legt die Überlegung nahe, nicht nur Erwerbseinkommen, sondern jede Art Einkommen der Bestimmung der Beitragspflicht zugrunde zu legen. Das zweite Problem führt unmittelbar auf die äusserst kontroverse Diskussion, Kriterien der "notwendigen" medizinischen Versorgung zu bestimmen[74]. Das dritte Problem lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass auch im Gesundheitswesen – etwa analog zur Kraftfahrzeugversicherung – eine Mitverantwortung der Versicherten für die Wahrscheinlichkeit von (Selbst-)Gefährdungen und Schadensfällen regelungsfähig ist; man denke an Bergsteiger, Taucher, Drachenflieger oder Raucher.

---

[73] Als eine umfassende Bestandesaufnahme vgl. den Endbericht der Enquête-Kommission des Deutschen Bundestags "Strukturreform der gesetzlichen Krankenversicherung", BT-Drucksache 11/6380 v. 12.2.1990.

[74] Vgl. dazu aus Schweizer Sicht Walter H. Hitzig (Präsident der Zentralen Ethikkommission der Schweizerischen Akademie der Medizinischen Wissenschaften), Ethische Überlegungen zur Verteilung knapper Mittel in der Gesundheitspflege, Schweizerische Ärztezeitung 78, 1997, 1709-1715.

Es ist hier nicht der Ort, die Diskussion weiter zu verfolgen[75]. Aber vielleicht wird man zustimmen, wenn überlegt werden sollte, ob man nicht zwischen (1) einer obligatorischen Gesundheitsversicherung für alle Bürger (mit hinreichend klaren, grosszügigen und elastischen Bestimmungen für die mit Notwendigkeit zu erbringenden Leistungen), (2) ergänzenden Zusatzversicherungen (Spitalaufenthalte, Zahnbehandlung) und (3) vertraglichen Festlegungen von spezifizierten Leistungen und Pflichten (etwa mit den "Health Maintenance Organizations", HMO) unterscheiden und eine faire Auswahlmöglichkeit für jeden Menschen anbieten könnte. Um einen naheliegenden Einwand gleich zu berücksichtigen: Ich plädiere nicht für einen Wechsel der Gesundheitsversicherung vom sogenannten Solidaritätsprinzip zum Äquivalenzprinzip (und damit zu einer Risiko-Verantwortungs-Privatisierung), wohl aber für den Einbau stärkerer Anreize zur Eigenverantwortung in die Krankenversicherung[76]. Dabei muss man im übrigen der verbreiteten Auffassung widersprechen, dass die Steigerung der Kosten im Gesundheitswesen vor allem auf die gestiegenen durchschnittlichen Lebenserwartungen zurückzuführen seien. Richtig ist zwar, dass die Möglichkeiten der Lebenserhaltung einschliesslich subjektiv bejahter Lebensqualität auch im hohen Alter und bei grossen Risiken drastisch zugenommen haben, aber erhebliche Kosten verursachen – relativ unabhängig vom individuellen Lebensalter – vor allem im letzten Lebensjahr eines Menschen[77].

Ich schliesse hier mit einem letzten Perspektivenwechsel. In entwickelten Industriegesellschaften ist das Gesundheitswesen ein etablierter, schwer beweglicher und nur mühsam reformierbarer Bereich der öffentlichen Daseinsvorsorge im Sozialstaat. Aber immer dann, wenn es schon am elementar Notwendigsten mangelt, haben die Religionen und Kirchen ihre unvertretbare Verantwortung für gesellschaftliche Solidarität entdeckt und praktisch wahrgenommen. Die Gesundheitsstationen noch der kleinsten Kirchen in den Ländern der südlichen Hemisphäre sind dafür beeindruckende Zeugnisse. Wer sie einmal kennengelernt hat, wird um die immer bedrohte Zukunft der Solidarität unter Menschen schlussendlich doch keine Sorgen empfinden. Angesichts aktueller Notlagen und aus der Erfahrung eigener Hilfsbedürftigkeit entstehen immer wieder neue Gestalten individueller und organisierter Solidarität. Die Frage ist nur, ob und wie dieses Licht auch in die elaborierten Strukturen des modernen Sozialstaates immer wieder hineinzuleuchten vermag.

---

[75] Für Deutschland verweise ich exemplarisch auf die Gesellschaft für Recht und Politik im Gesundheitswesen und ihre Zeitschrift "Recht und Politik im Gesundheitswesen" (RPG), die seit 1994 erscheint.

[76] Ähnlich Gudrun Blaul/ Christoph Biesing, Solidarität und Selbstverantwortung in der Medizin, RPG 4, 1997, 43-48.

[77] Theodor Strohm, Mittelverknappung im Gesundheitswesen. Leistungsträger und Beitragsstabilität auf dem Prüfstand, ZEE 41, 1997, 186-202, stellt fest: "Bis zu 85% der individuellen Gesundheitskosten verschlingen die letzten Lebensjahre bzw. Monate, ohne damit ein menschenwürdiges Sterben sicherzustellen." (192) In dieser Hinsicht das richtige Mass zu finden, ist heute in neuer Weise wohl die primäre Aufgabe der "phronesis" der Ärzte.