

INGEBORG GABRIEL

Über Solidarität

Zur Einleitung

Eine Standortbestimmung

Der Titel des vorliegenden Bandes besagt zum einen, dass die Solidarität als Bereitschaft, andere zu unterstützen in eine Krise geraten ist, zum anderen, dass die Gegenwart durch eine Vielzahl krisenhafter Entwicklungen charakterisiert ist, die nach neuen Formen der Solidarität verlangen: Finanz- und Wirtschaftskrisen, ökologische und Klimakrisen, Nahrungs- und Armutskrisen, die ihrerseits zur Krise von Familien aufgrund von Migrationen beitragen. Die Liste ließe sich verlängern. Wir haben es demnach mit einer beachtlichen Spannung zu tun, die dem Thema Solidarität auch seine Brisanz gibt. Dabei ist freilich gleich vorweg anzumerken, dass kein Buch und daher auch dieses nicht, derartige große und umfassende Gegenwartsfragen erschöpfend behandeln kann. Die Beiträge des vorliegenden Tagungsbandes sollen jedoch zweierlei leisten: Zum einen bieten sie fundierte Überlegungen zur Solidarität als zentralem Prinzip christlicher Sozialethik, zum anderen wollen sie seine Relevanz für alle Lebens- und Politikbereiche aufzeigen. Die leitende Grundfrage ist beide Male, wie angesichts der – durch Globalisierung, Europäisierung und gigantische Systemumbrüche – hervorgerufenen Veränderungen der für ein menschenwürdiges Leben wesentliche soziale Zusammenhalt in unseren Gesellschaften erhalten und auf Zukunft hin gestärkt werden kann.

Während Solidarität bis vor wenigen Jahren in der akademischen und politischen Öffentlichkeit eher am Rande stand, war das Solidaritätsprinzip für die katholische Sozialethik von ihren Anfängen an sowohl theoretisch wie auch praktisch grundlegend. Zu seiner Verwirklichung beizutragen war und ist für Christen und Christinnen sowie für die christlichen Kirchen als Institutionen zentral. In jüngster Zeit ist die Frage nach der Solidarität auch gesamtgesellschaftlich sowie im sozialwissenschaftlichen Diskurs wieder stärker ins Zentrum gerückt. Und dies aus gutem Grund.

Der Ruf nach Solidarität stellt ein Krisenphänomen dar. Dementsprechend lassen sich drei Phasen in der europäischen Geschichte benennen, in denen dieser Ruf besonders laut erschallte. Dies war zum ersten Mal der Fall in den 30er- und 40er-Jahren des 19. Jahrhunderts. In dieser Zeit trat *Solidarität* an die Stelle des Begriffs der Brüderlichkeit in der programmatischen Trias der Aufklärung. Aus *Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit* wurde nun *Freiheit – Gleichheit – Solidarität*. Das Wort selbst kommt bekanntlich aus der lateinischen Rechtssprache. Eine

obligatio in solidum bezeichnet hier eine gemeinsame Haftungsverpflichtung. Die katholische Soziallehre hat dafür die einprägsame Metapher verwendet: Wir sitzen alle in einem Boot. Sie versteht von daher die soziale Verbundenheit als eine Art menschliches und soziales Existential. Menschen sind nicht zuerst Individuen, sondern soziale Wesen, die aufeinander angewiesen und füreinander verantwortlich sind. Insofern die moderne Programmatik von der Freiheit ausgeht, hatte die Solidarität freilich immer einen schweren Stand. Denn sie steht offenkundig in einem inhärenten Spannungsverhältnis zur Freiheit *von* als erstem Leitwert einer liberalen Moderne. Ja man kann sagen, dass der gesamte sozialwissenschaftliche und politische Diskurs seit dem 18. Jahrhundert um die Frage kreist, wie das Verhältnis von Freiheit, Gleichheit und Solidarität im sozialen und politischen Leben näherhin zu bestimmen ist. Je nachdem, welcher der drei Leitwerte auf welche Art und Weise betont wird, ergeben sich unterschiedliche gesellschaftliche Leitbilder und politische Programme. Die eigentlichen Kontrahenten sind dabei die Freiheit auf der einen und die Solidarität auf der anderen Seite. Die in der Mitte stehende Gleichheit wird dementsprechend entweder als formale Gleichheit (z. B. im Sinne der rechtlichen und demokratischen Gleichheit) eher der Seite der Freiheit oder als soziale Gleichheit (im Sinne gleicher Lebenschancen) eher der Seite der Solidarität zugeschlagen.

Was den Solidaritätsbegriff betrifft, war und ist die Theorie von Émile Durkheim (im Gefolge Auguste Comte's) sozialwissenschaftlich prägend. Für Durkheim bildet Solidarität die Grundlage des sozialen Zusammenhalts, auf den jede Gesellschaft angewiesen ist. Angesichts des Zerbrechens traditioneller sozialer Bindungen im Gefolge der industriellen Revolution tritt an Stelle der *solidarité mécanique* vormoderner Gesellschaften nach Durkheim die *solidarité organique* moderner Gesellschaften, die ihren Grund in der Arbeitsteilung hat. Es ist demnach der Arbeitsprozess, der Menschen organisch miteinander verbindet, und der ihr Leben solidarischer und persönlicher macht.¹ Diese optimistische Sicht einer über die Arbeit vermittelten Solidarität und durch sie integrierten Gesellschaft wurde von Karl Marx radikal in Frage gestellt. Er verwendet den Begriff Solidarität wohl auch wegen seiner Vorprägung nur selten, wenn jedoch, dann im Sinne von Klassen-solidarität, da nur die Arbeiter durch die Arbeitsteilung miteinander verbunden sind. Eine gesamtgesellschaftliche, universelle Solidarität ist für ihn in Klassengesellschaften grundsätzlich unmöglich, da die herrschenden Interessen, ebenso wie die herrschende Moral die Interessen respektive die Moral der Herrschenden sind. Solidarität ist damit weder universal möglich noch neutral, sondern immer gegen andere Gesellschaftsgruppen gerichtet, d. h. notwendig partikulär. Diese Partikularität muss freilich nicht antagonistisch sein. Wie sehr Solidarität in diesem Sinn jedoch für das Selbstverständnis der sozialistischen und später sozialdemokratischen Bewegung zentral ist, zeigt sich z. B. darin, dass die Zeitschrift des Österreichischen Gewerkschaftsbundes bis heute „Solidarität“ heißt.

¹ ÉMILE DURKHEIM, Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1988.

Solidarität wurde jedoch aus der französischen Soziologie bald auch ins katholische Sozialdenken übernommen (Leon Bourgeois, Yves Guyot u. a.), wo sie als zeitgemäße Umformulierung der traditionellen christlichen Begriffe der Liebe und Barmherzigkeit verstanden und damit zugleich universalisiert wurde. Von da her wurde Solidarität zur Grundidee des katholischen Solidarismus, der in Deutschland vom Jesuiten Heinrich Pesch (1854-1926) als Leitidee einer katholischen Nationalökonomie propagiert wurde. Das Ziel von Pesch war es, über den Begriff der Solidarität den antithetischen Gegensatz von Freiheit und (sozialer) Gleichheit zu überbrücken und so ein soziales Leitbild jenseits von Kapitalismus und Sozialismus zu schaffen. Seine Ideen wurden nach dem Zweiten Weltkrieg vor allem in Deutschland fruchtbar und haben wesentlich zur Entwicklung der Idee einer sozialen Marktwirtschaft beigetragen.²

Eine zweite Konjunkturphase erlebte der Begriff der Solidarität in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts: Die polnische *Solidarność*-Bewegung, die zu Beginn des Jahrzehnts der Wende erstmals kräftig an den Grundfesten der kommunistischen Diktaturen rüttelte, war katholisch inspiriert. Solidarität wurde nun zuerst in Polen, dann auch in anderen Ländern des Ostblocks zu einem Schlachtruf gegen den Kommunismus. Das Buch „Ethik der Solidarität“ des polnischen Priesters und Wissenschaftlers Josef Tischner vom Jahre 1981 machte Solidarität zum gegen die marxistische Ideologie gerichteten Kampfbegriff, der es unternahm, diese – durchaus genial – auf ihrem ureigensten Terrain zu schlagen. Der breite Widerhall zeigte, dass das kommunistische Experiment mit seiner Idee einer Klassensolidarität, die sich zuerst und vor allem gegen andere richtete, und zu schrecklichen Massakern und Unterdrückung Andersdenkender geführt hatte, gescheitert war.³ Trotz der Verwirklichung eines gewissen Maßes an sozialer Gleichheit war es nicht gelungen, eine solidarische Gesellschaft aufzubauen. Darüber hinaus hatten die allgegenwärtige Korruption von Kadern und die sowjetische Machtpolitik dazu beigetragen, die Rede von Solidarität zur leeren Worthülse verkommen zu lassen. Ein alter, bekannter Witz demonstriert dies: Ein polnischer und ein sowjetischer Soldat finden an der Grenze einen Schatz. Der Russe schlägt vor: Teilen wir solidarisch. Der Pole entgegnet darauf: Nein, jeder bekommt die Hälfte. Das kommunistische Experiment zeigte zweierlei: Dass Solidarität niemals nur partikular auf eine Gruppe unter Ausschluss aller anderen begrenzt sein darf, sondern universal sein muss. Und dass Solidarität auf Freiheit basiert, da eine Zwangssolidarität notwendig totalitär werden muss.

Heute, dreißig Jahre später, gibt es wiederum eine Hochkonjunktur des Interesses an Solidarität. In der nunmehrigen dritten Phase geht es offenkundig um die sozialen Probleme, Defizite und Verwerfungen, die im Gefolge jenes globalen (Finanz)Kapitalismus entstanden sind, der in den 80er Jahren als Sieger aus dem Streit der Systeme hervorgegangen war.

² Vgl. ANTON RAUSCHER, Solidarität, in: Staatslexikon, Band 4, Freiburg 1988, 1191-1194.

³ Vgl. das vor kurzem erschienene bahnbrechende Werk von TIMOTHY SNYDER, *Bloodlands*. Europa zwischen Hitler und Stalin, München 2011.

Kurz gesagt: die erste Phase der Begriffskonjunktur war mit der Industrialisierung und dem Kampf gegen das dadurch entstandene Arbeiterelend verbunden, die zweite mit der Delegitimierung der marxistischen Ideologie und die gegenwärtige dritte Phase stellt angesichts einer Globalisierung unter liberalistischem Vorzeichen vor die Frage, wie Solidarität angesichts unbegrenzter Marktfreiheit in der heutigen Weltgesellschaft, aber auch innereuropäisch und national verwirklicht werden kann. Alle drei Phasen markieren zugleich spezifische Krisen der modernen Kultur und des sozialen Zusammenhalts in ihr. Da es die Aufgabe einer christlichen Sozialethik ist, sowohl ideologiekritisch die Defizite von Weltanschauungssystemen zu benennen als auch ihre praktischen sozialen Folgen zu kritisieren, im Folgenden einige Überlegungen.

Anthropologische Prämissen zulasten der Solidarität: ideologiekritische Anmerkungen

Der dominierende ökonomische und politische Liberalismus enthält anthropologische Prämissen, deren negative Folgen nun, da sie auf breiter Ebene ins öffentliche Bewusstsein eingedrungen sind, klar zu Tage treten. Dies gilt für eine Sicht des Menschen, die im Eigeninteresse den einzigen Motor menschlichen Handelns sieht, wie für eine zu starke Betonung des Einzelnen und für eine unausgewogene Sicht des Wettbewerbs. Dazu einige Überlegungen.

Der Mensch als homo oeconomicus?

Die These, dass Menschen ausschließlich ihrem eigenen Nutzen entsprechend handeln und dies – vor allem im wirtschaftlichen Bereich – auch tun sollen, stellt offenkundig eine anthropologische Einseitigkeit dar. Die weit verbreitete Propagierung dieser Eigennutzmaxime wirkt insofern deformierend auf das gesellschaftliche Bewusstsein als ein derartiges Leitbild eines *homo oeconomicus*, der in seinem Handeln die Lebensinteressen der Anderen nicht beachtet, die Balance zwischen Freiheit und Solidarität gefährlich ins Wanken bringt. Zwar ist Selbstsorge eine Voraussetzung von Solidarität, insofern, wer für sich selbst sorgen kann, anderen nicht zur Last fällt. Eine gute Gesellschaft verlangt jedoch offenkundig ebenso eine Vielzahl anderer menschlicher Motivationen und Tugenden, die eingeübt und vermittelt werden müssen. Eine einseitige Betonung des Eigeninteresses vermindert die Bereitschaft zu Solidarität und Gerechtigkeit und kann zu einer Deformation der Motivationsstrukturen und damit zu Entsolidarisierung, also zum Abbau der Solidaritätskultur statt zu ihrer Stärkung beitragen. Sieht man sich die gegenwärtigen öffentlichen Diskurse, wie sie durch die Medien vermittelt werden, an, dann ist der Eigennutz das einzige legitime und glaubwürdige Argument für die Begründung von Maßnahmen. Wer seine Aussage mit Solidaritätsargumenten untermauert,

wird als heuchlerisch oder als „Gutmensch“, um dieses höchst unangenehme Wort zu verwenden, wahrgenommen. Nur Argumente, die an das Eigeninteresse appellieren, können demnach Plausibilität beanspruchen. Auch Politiker gehen vielfach davon aus, dass Menschen nur durch den eigenen Nutzen (z. B. als Wähler) zu motivieren sind. Dabei zeigen Daten, dass die Bürger und Bürgerinnen vielfach solidarischer sind als angenommen, d. h. dass ihre Bereitschaft, einen Ausgleich zwischen den eigenen Interessen und jenen der anderen anzustreben, unterschätzt wird. Die Sicht des Menschen als eigennutzmaximierender Roboter bildet offenkundig die menschliche Realität weder anthropologisch noch praktisch ab.

Doch derartige ideologische Verengungen können insofern beachtlichen Schaden stiften, als sie die Realität tendenziell in ihrem Sinne prägen. Sie treiben so die Entsolidarisierung voran und werden gleichsam zu einer Art *self-fulfilling prophecy*.

Angesichts dessen ist es die Aufgabe einer christlichen Sozialethik, offensiv in die öffentlichen Debatten einzubringen, dass Eigeninteresse weder die einzige legitime noch glaubwürdige Motivation menschlichen Handelns ist. Solidarität und Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und letztlich Liebe sind und waren immer und keineswegs nur im Christentum jene Haltungen, die moralisch höher bewertet wurden als die Verfolgung der eigenen Interessen, so notwendig diese sein mag. „Die Solidarität spricht, ruft, schreit und nimmt Opfer auf sich.“⁴ Diese Worte von Josef Tischner, die in eine dramatische politische Situation hinein geschrieben wurden, sind auch heute aktuell. Eine öffentliche Argumentation, die allein auf Egoismus setzt, ist nicht realitätskonform – und trägt zudem zur Aushöhlung solidarischer Einstellungen bei, die gegen den natürlichen menschlichen Hang zum Egoismus langfristig mühsam aufgebaut wurden. Dies schadet nicht nur der Gesellschaft – sondern auch dem Einzelnen. Denn die alleinige Verfolgung des Eigeninteresses unter Vernachlässigung der Interessen anderer, macht auch jene unzufriedener, die dies zu ihrer Lebensmaxime erwählt haben. Otfried Höffe hat daher treffend von einem „hedonistischen Paradoxon“ gesprochen: Menschen, die sich nur um ihren eigenen Vorteil kümmern, machen nicht nur andere, sondern auch sich selbst unglücklich.⁵

Personalität, formale Gleichheit und Solidarität

Nach dem Personprinzip als oberstem Prinzip der katholischen Sozialethik ist der Mensch „Träger, Schöpfer und Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen“ (*Mater et magistra* 219; ähnlich *Gaudium et spes* 25/1). Ersteres besagt, dass er/sie als ihr Schöpfer die sozialen Verhältnisse aktiv gestalten kann und soll und zwar so, dass die materiellen und immateriellen Bedürfnisse aller erfüllt und diese je individuell in der Entfaltung ihrer persönlichen Fähigkeiten gefördert werden. Der

⁴ JOSEF TISCHNER, Ethik der Solidarität, Graz 1981, 11.

⁵ OTFRIED HÖFFE, Zur Theorie des Glücks im klassischen Utilitarismus, in: ders., Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt a. M. 1979, 120-159, 133.

Ernstfall der humanen Praxis ist dabei der Umgang mit den schwächeren Gliedern der Gesellschaft, da diese sich aus eigener Kraft nicht gegen Unrecht zur Wehr setzen können und ihre Würde daher am meisten verletzbar ist. Das Personprinzip ist demnach zweidimensional: Personen sind sowohl Akteure als auch Adressaten der Handlungen anderer. Beides ist gleich wichtig: Die meisten Menschen sind in bestimmten Phasen ihres Lebens Akteure (Träger und Schöpfer) und in anderen Lebensphasen auf die Unterstützung, Hilfe und Solidarität anderer angewiesen. Zur Person gehört demnach die Relationalität oder Sozialität. Der Einzelne kann weder überleben und schon gar nicht gut leben ohne die vielfältigen sozialen Bezüge, die seine physische, psychische und kulturelle Entfaltung ermöglichen und einfach sein Leben ausmachen. „Der Fortschritt der menschlichen Person und das Wachsen der Gesellschaft als solcher bedingen sich daher gegenseitig.“ (*Gaudium et spes* 25)

Wenn moderne sozialphilosophische und wirtschaftswissenschaftliche Theorien daher davon ausgehen, dass am Anfang des sozialen Prozesses Individuen stehen, die sich zum Schutz ihres Lebens, ihrer Freiheit und ihres Eigentums – so die Trias von John Locke – vertraglich zusammenschließen, dann wird diese vorgängige Verwiesenheit auf andere methodisch und damit letztlich auch praktisch zuerst einmal ausgeblendet.⁶ Damit verbunden ist eine Weltsicht, die den freien, erwachsenen, unabhängigen und d. h. auf niemanden angewiesenen Menschen zum Leit- und Idealbild macht. Das aber ist offenkundig eine anthropologische Teilwahrheit. Menschen sind immer vorgängig eingebettet in politische, soziale, kulturelle und nicht zuletzt religiöse Bezüge. Sie bedürfen der Solidarität und sind ohne sie nicht lebensfähig. Ja, in einer komplexen Welt ist das Leben jedes Einzelnen mehr als je zuvor durch (meist anonyme) soziale Abhängigkeiten und Strukturen bestimmt. Es ist daher paradox, diese innere soziale Verbundenheit mit anderen zugunsten der Fiktion eines autarken Individuums zu negieren, das allein und ausschließlich „seines eigenen Glückes Schmied“ ist.

Dieser Mangel an Wahrnehmung der Bedeutung menschlicher Solidarität verbindet sich vielfach mit einer formalen Sicht von Gleichheit, die die realen Ungleichheiten menschlicher Existenz und damit die ungleichen Lebenschancen übersieht. Die aus einer Vielzahl von Gründen sehr ungleichen Startbedingungen verlangen jedoch nach einem solidarischen Ausgleich, denn die materiellen und immateriellen Güter sollen dazu dienen, ein menschenwürdiges Leben aller zu ermöglichen.⁷

⁶ Der vertragstheoretische Ansatz des modernen Staats-, aber auch Wirtschaftsdenkens geht davon aus, dass nur jene Ordnungen Legitimität beanspruchen können, die auf der freien Zustimmung Einzelner beruhen. Diese sind demnach der Maßstab dieser Ordnungen und können sie auch kritisieren, wenn sie gegen ihre Grundsätze verstoßen. Er kennt jedoch kein materielles Gerechtigkeits- oder Solidaritätsprinzip.

⁷ Aus der umfangreichen Literatur vgl. vor allem HAUKE BRUNKHORST, *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Frankfurt a. M. 2002; MICHAEL KRÜGGELER / STEFAN KLEIN / KARL GABRIEL (Hgg.), *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven*, Zürich 2005; FRANZ-XAVER KAUFMANN, *Sozialpolitik zwischen Gemeinwohl und Solidarität*, in: HERFRIED MÜNKLER / KURT FISCHER (Hgg.), *Gemeinwohl und*

Dies ist das eigentliche Ziel eines universalen christlichen Humanismus, der alle Menschen als Gottes Ebenbild sieht, gleich an Würde geschaffen und daher auch mit dem gleichen Anspruch auf Lebensbedingungen, die dieser Würde entsprechen, soweit dies in der jeweiligen gesellschaftlichen Situation möglich ist. Da die persönlichen Lebenschancen auch aus sozialen Gründen höchst ungleich verteilt sind, verpflichtet dieser Anspruch zur Solidarität mit allen, die benachteiligt sind. Die „vorrangige Option für die Armen“ ist von daher eine notwendige Konsequenz des christlichen Universalismus.⁸

Diese aus der Offenbarung abgeleiteten Einsichten sind in einer pluralistischen Gesellschaft auch philosophisch-ethisch einsichtig zu machen. Aufgrund ihrer physischen und psychischen Verletzlichkeit sind alle Menschen mit den Erfahrungen von Leiden und Unrecht konfrontiert. Eine humane oder anständige Gesellschaft ist jene, die diese Verletzungen auf das unvermeidbare Minimum beschränkt.⁹ Eigenes wie fremdes Leid sowie das einem selbst oder anderen angetane Unrecht rufen elementare Reaktionen hervor, die jedoch ihrer Art nach unterschiedlich sind. Während Leid, das seinen Ursprung in natürlichen Ursachen, wie Naturkatastrophen, unvermeidbaren Krankheiten u. Ä. mehr hat, Schmerz, Trauer und bei nicht Betroffenen Mitleid auslöst, führt Unrecht zu Protest, Wut und einer Anklage der Schuldigen, ist somit tendenziell gewaltträchtig. Ungerechtigkeit schädigt und zerstört so das soziale Gewebe in anderer Weise als dies Leiden aufgrund von Unglück tut. Die dadurch ausgelösten negativen Emotionen erklären sich daraus, dass es hätte verhindert werden können. Aufgrund der technischen Fortschritte sowie der neuzeitlichen Einsicht in die Veränderbarkeit sozialer und politischer Ordnungen und die menschliche Pflicht dazu, werden heute viele früher als Unglück gesehene Schicksalsschläge zu Recht als Unrecht verstanden. Denn in einer Welt, in der es ausreichend materielle Ressourcen gibt, um Hungersnöte, extreme Armut und die meisten epidemischen Krankheiten zu lindern, besteht die berechtigte Erwartung, dass dies auch soweit als irgend möglich geschieht. Unrecht wird hier nicht mehr wie früher als Teil einer unabänderlichen und „gottgewollten“ Ordnung hingenommen. Solidarität im Sinne der Bereitschaft, zu einem gerechten Ausgleich für alle beizutragen, wird so zu einer wesentlichen Voraussetzung für den innergesellschaftlichen und internationalen Frieden. Das bekannte Wort von Papst Paul VI. in seiner Enzyklika *Populorum progressio*, dass „Entwicklung der neue Name für Frieden“ (PP Nr. 76) sei – ließe sich so umformulieren zu „Solidarität ist der neue Name für Frieden“.

Gemeinsinn. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung, Berlin 2002 (Forschungsberichte der interdisziplinären Arbeitsgruppe „Gemeinwohl und Gemeinsinn“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Band II), 19-54.

⁸ HEINRICH BEDFORD-STROHM, Solidarität und Option für die Armen, in: INGEBORG GABRIEL / FRANZ GASSNER (Hgg.), Solidarität und Gerechtigkeit. Ökumenische Perspektiven, Ostfildern 2007, 36-64; LEOPOLD NEUHOLD, Thesen zur Solidarität und Option für die Armen, ebenda, 65-85; GUSTAVO GUTIÉRREZ, Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung, hrsg. von Mariano Delgado, Stuttgart 2009.

⁹ AVISHAI MARGALIT, Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, Frankfurt a. M. 1999.

Solidarität und Konkurrenz

Eine weitere Prämisse der liberalistischen Wirtschaftsordnung ist, dass mehr Wettbewerb in jedem Fall zu größerer Effizienz führt. Dieses Credo beansprucht inzwischen auch für andere Gesellschaftsbereiche, wie Politik, Wissenschaft und sogar Religionsgemeinschaften weithin unhinterfragte Autorität. Mehr Konkurrenz ist demnach in sich gut. Die komplexen sozialen Voraussetzungen dafür, dass Konkurrenz diese positiven Wirkungen entfalten kann, werden im Allgemeinen nicht thematisiert. Wettbewerb kann in der Tat zu besseren Leistungen anspornen. Dies setzt allerdings klare normative Standards und ein hohes Maß an vorgängiger Kooperationsbereitschaft und Solidarität voraus. Fehlt eine dieser Bedingungen, dann entartet der freie Wettbewerb zum Freistilgerangel, das zuerst die Schwächeren, längerfristig aber alle und das gesamte soziale Gewebe schädigt. Das so genannte Böckenförde-Paradoxon sowie die breite Diskussion um das Sozialkapital haben diese „offene Flanke“ liberaler Theorien aufgezeigt.¹⁰ Wenn in einer Gesellschaft nur mehr Effizienz und Konkurrenz zählen, Solidaritätswerte wie Vertrauen, Kooperationsbereitschaft und Gerechtigkeit aber gering geachtet werden, dann kann Wettbewerb nicht mehr konstruktiv gesellschaftlich integriert werden. Das führt zur Erosion der für ein menschliches Zusammenleben entscheidenden Solidaritätsressourcen, verlangt zunehmende Kontrollmaßnahmen und zieht so letztlich auch die Abnahme wirtschaftlicher Effizienz nach sich. Die rein wettbewerbsorientierte Gesellschaft ohne entsprechende Solidarität und Kooperation unterminiert sich demnach selbst.¹¹

Die Apotheose des Wettbewerbs verbindet sich heute vielfach mit einer sozialdarwinistischen *survival of the fittest*-Theorie, wonach die natürliche Selektion der Stärkeren sich positiv auf die Gesamtfitness der Rasse Mensch auswirkt. Die Inhumanität eines derartigen Denkens, für das Gerechtigkeit eine sinnlose Kategorie darstellt, ist offenkundig. Ein derartiger Evolutionismus, der jedem Humanismus Hohn spricht, gewinnt jedoch nicht zuletzt aufgrund seiner Affinität zu einem entfesselten Wettbewerbsdenken in der Öffentlichkeit breitenwirksam an Plausibilität – ein ideologischer Trend, gegen den die katholische Sozialethik wo immer möglich Stellung beziehen sollte.

Soziale Menschenrechte als Ausdruck von Solidarität

Die sozialen Menschenrechte sind bereits in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (Art. 22-28) festgeschrieben. Das Dokument der Menschenrechtskonferenz von 1993 betont ihre Gleichrangigkeit und Interdependenz mit den

¹⁰ Vgl. SANDRA SEUBERT, Das Konzept des Sozialkapitals. Eine demokratietheoretische Analyse, Frankfurt a. M. 2009.

¹¹ So JULIAN NIDA-RÜMELIN, Die Optimierungsfalle, München 2011.

Freiheitsrechten. Denn offenkundig sind Menschen nicht nur durch die Verletzung ihrer Freiheits- und Partizipationsrechte, sondern ebenso durch die Beeinträchtigung ihrer sozialen Rechte, also durch Armut und soziale Marginalisierung in ihrer Menschenwürde bedroht. Die vorrangige, ja ausschließliche Betonung der Freiheitsrechte (vor allem des Rechts auf Eigentum) unter Vernachlässigung, ja Diskreditierung der sozialen Menschenrechte, war eine der großen Schwächen im politischen Diskurs der letzten Jahrzehnte. Die christliche Soziallehre hat immer betont, dass die sozialen Rechte gleichwertig sind und daher in gleicher Weise gewährleistet sein müssen. Wenn Menschen um ihr physisches Überleben kämpfen, wenn ihre Grundbedürfnisse nach Nahrung, Obdach, grundlegender Gesundheitsfürsorge und Bildung nicht erfüllt sind, dann ist dies nicht weniger menschenverachtend, als wenn ihre Freiheiten beschränkt und nicht geachtet werden. Die Option für die Armen verlangt aktive Solidarität mit allen, die vom wirtschaftlichen Wachstum nicht oder nicht ausreichend profitieren. Sie muss heute angesichts wachsender Armut am Rande das erste Anliegen einer solidaritätsorientierten Politik auf nationaler, europäischer und globaler Ebene sein.

Es ist und bleibt die zentrale sozialetische Frage der Gegenwart: Was hält moderne Gesellschaften zusammen? Was fördert soziale Kohäsion? Was gibt Sozialstrukturen die nötige Legitimität und führt dazu, dass Menschen sie akzeptieren und unterstützen, dass Bürger und Bürgerinnen ihnen Vertrauen entgegenbringen und sich in ihnen engagieren? Wirtschaftswachstum und eine gute Politik sind dafür wesentliche Grundvoraussetzungen, aber letztlich müssen Menschen die Überzeugung haben, dass die grundlegenden Gerechtigkeits- und Solidaritätsstandards respektiert werden. Dann sind sie auch dazu bereit, selbst solidarisch zu sein. Solidarität erweist sich von daher als Grundtugend für die Schaffung und den Erhalt menschenwürdiger und anständiger Gesellschaften. Soziale Strukturen ohne Gerechtigkeitsstandards sind langfristig nicht tragfähig und ein Mangel an Bereitschaft zur Solidarität vereitelt die gesellschaftliche Integration. Dies ist auch sozialwissenschaftlich inzwischen weitgehend anerkannt. Kritische Anfragen an ein einseitig an Freiheit orientiertes liberales Denken kamen in den letzten Jahren vor allem auch von liberalen Denkern, wie dem Soziologen Ralf Dahrendorf, der im Mangel an sozialer Kohäsion die größte Gefahr liberaler westlicher Gesellschaften sah.¹²

In dieser Situation kann die katholische Sozialethik einen wichtigen Beitrag zur öffentlichen Debatte leisten, indem sie die Bedeutung des Solidaritätsprinzips und solidarischer Grundhaltungen betont. Dabei geht es offenkundig nicht zuerst um Gruppensolidaritäten. Diese sind zwar in sich legitim, insofern jede Gesellschaft sich aus Gruppen zusammensetzt. Dies gilt in besonderer Weise für komplexe moderne Gesellschaften. Verbände, Kirchengemeinden, Interessenvertretungen usw.

¹² RALF DAHRENDORF, *Der moderne soziale Konflikt*, Stuttgart 1992, 76ff., vgl. auch JULIAN NIDARÜMELIN (Anm. 11).

stellen unverzichtbare soziale Netzwerke dar, die in unterschiedlicher Weise soziale Integration, Identität und wechselseitige Unterstützung fördern. Im Gegensatz zur marxistischen Klassensolidarität schließen sie andere nicht aus oder sehen sie unter dem Aspekt der ideologischen Gegnerschaft. Aus ethischer Sicht müssen derartige Gruppensolidaritäten jedoch immer auf eine universale Solidarität bezogen bleiben, die ihren Grund letztlich im Gebot einer universalen Nächstenliebe und der Pflicht zur Achtung jedes Menschen als Menschen hat. Es kann und muss somit gestufte Solidaritäten geben, ohne dass dies jedoch zu einer grundsätzlichen Exklusion anderer oder ihrer gleichen Lebensrechte führt. Solidarität ist demnach kein Kampfbegriff, sondern schließt entsprechend einem universalen christlichen Humanismus alle Menschen ein. Sie verpflichtet zudem vor allem dazu, den „Armen und Unterdrückten“ (vgl. *Gaudium et spes* 1), d. h. jenen, die nicht oder nur beschränkt für sich selbst sorgen können, beizustehen. Dieser universalen Solidarität sind Partikularinteressen unbedingt unterzuordnen. Solidarität ist hier eng verwandt mit der Barmherzigkeit, hebt jedoch den Anspruch hervor, den sozial Schwächere aufgrund ihrer Gleichheit als Menschen haben. Sowenig man den alten, biblischen Begriff der Barmherzigkeit zugunsten von Solidarität aufgeben sollte, so sehr ist doch klar zu stellen, dass angesichts der berechtigten Sensibilität für die Gleichheit aller Menschen in modernen Gesellschaften, Barmherzigkeit und Solidarität immer zusammen gedacht werden müssen, damit Erstere den Beigeschmack von paternalistischer Herablassung verliert.¹³

Eine weitere wichtige Differenzierung, die von der katholischen Sozialethik in die Diskussionen um Solidarität stärker eingebracht werden sollte, ist jene zwischen Solidarität als Tugend und Solidarität, die über Strukturen realisiert wird. Der britische Autor Clive S. Lewis hat dafür eine einprägsame Metapher gebraucht. Nur seetaugliche Schiffe können eine seetüchtige Flotte bilden.¹⁴ Individuelle Tugenden garantieren den guten Zustand der einzelnen Schiffe, eine Sozialstrukturethik hingegen die gute Flottenformation. In eben diesem Sinn braucht eine solidarische Gesellschaft zuerst und vor allem solidarische Menschen. Wenn die einzelnen Bürger und Bürgerinnen nicht bereit zur Solidarität sind, dann werden soziale Maßnahmen (z. B. Sozialgesetze) gegen die gesellschaftlichen Entsolidarisierungstendenzen langfristig wenig bewirken können. Zugleich können moderne Gesellschaften jedoch nicht ohne die in Strukturen verfestigte und langfristig tragfähige Solidarität auskommen.

¹³ Diese Sensibilität drückt sich im folgenden Zitat aus: „Milde Gaben verletzen den, der sie empfängt, und all unsere moralischen Bemühungen zielen darauf ab, die unbewusste schimpfliche Gönnerhaftigkeit des reichen Almosengebers zu vermeiden.“, vgl. MARCEL MAUSS, Die Gabe, Frankfurt a. M. 1990, 157 zitiert in RAINER ZOLL, Was ist Solidarität heute? Frankfurt a. M. 2000, 94.

¹⁴ CLIVE S. LEWIS, Mere Christianity, San Francisco 2000, 71.

Maßnahmen und Akteure

Politische Makroebene

Die Frage, wie sich die aus dem Lot geratene Balance zwischen Freiheit, Gleichheit und Solidarität wieder herstellen lässt, ist zum einen eine zentrale Frage gegenwärtiger Politik.

Politik kann Solidarität durch Regelungen und Gesetze fördern, die den sozialen Zusammenhalt und Ausgleich stützen.

Setzt Politik hingegen populistisch auf Egoismus respektive Gruppensolidaritäten, handelt sie gegen ihre Verantwortung für das Gemeinwohl und die Solidarität. Eine derartige Klientelpolitik, die vielfach mit unhaltbaren Versprechen (z. B. von Steuerabbau trotz hohen Staatsdefiziten) in Vorwahlzeiten nach Stimmen fischt, ist ein verbreitetes Übel in Demokratien und stellt deren Glaubwürdigkeit in Frage. Sie schafft ein Klima der Politikverdrossenheit, das letztlich zulasten der demokratischen Politik selbst geht. Dem gegenüber ist zu betonen, dass die Wahrheit zumutbar ist und die Verantwortung der Politik für das Gemeinwohl jene für die Stärkung der Solidarität einschließt, von der wir in Zukunft auf allen Ebenen mehr und nicht weniger brauchen. Dies gilt vor allem auch für die innereuropäische Solidarität, die nicht zugunsten nationaler Egoismen, wie sie zunehmend zu beobachten sind, preisgegeben werden darf.

Zivilgesellschaftliche Mesoebene

Ein wichtiges Instrument zur Stärkung von gesellschaftlicher Solidarität sind heute auch die vielfältigen zivilgesellschaftlichen Institutionen, in denen Solidarität sowohl praktiziert als auch Solidaritätsressourcen generiert werden. Dass ihre Zahl und ihr Einfluss in den letzten Jahrzehnten stark gestiegen sind, ist ein Hoffnungszeichen. Auch kirchlichen Organisationen, die funktional der Zivilgesellschaft zuzurechnen sind, eröffnen sich dadurch neue Chancen, ihre moralischen Vorstellungen in der Öffentlichkeit einzubringen und für das christliche Grundgebot „Einer trage des anderen Last“ Zeugnis abzulegen. Das Wachstum der Zivilgesellschaft straft im Übrigen die Rede vom allgemeinen Werteverfall Lügen. Eine adäquate Analyse der Zeichen der Zeit, wie sie das Zweite Vatikanum als Grundlage ethischer und theologischer Reflexion forderte, muss diese Fortschritte im Engagement Einzelner in nationalen, europäischen aber auch internationalen zivilgesellschaftlichen Organisationen anerkennen. Sie geben moralische Impulse, stoßen Gerechtigkeitsdiskussionen an und sehen sich einer Anwaltschaft für die Schwächeren verpflichtet, die – theologisch gesprochen – dem Plan Gottes entspricht (*Gaudium et spes* 11).

Aus gesellschaftlich-funktionaler Sicht gehören auch die Kirchen zur Zivilgesellschaft, ja sie sind in vielen Ländern die größten zivilgesellschaftlichen Akteure und tragen auch eine entsprechende Verantwortung. Es kommt ihnen dabei eine *dreifache Aufgabe* zu: Sie sind aufgrund des prophetischen Charakters der christlichen Botschaft verpflichtet, Unrechtsverhältnisse beim Namen zu nennen. Dies ist ihre *sozialkritische* Funktion. Sie haben sich darüber hinaus Ideologien als Weltanschauungssysteme als Ursache von Unrecht zu kritisieren. Dies ist ihre *ideologiekritische* Funktion. *Last but not least* sind sie entsprechend ihrer Möglichkeiten dazu verpflichtet, sich an der institutionellen Gestaltung politischer Ordnungen aktiv zu beteiligen und dabei eine *Anwaltschaft* für alle jene zu übernehmen, deren Würde und Rechte gefährdet sind. Die katholische Kirche hat hier aufgrund ihrer beachtlichen Potentiale – sowohl europäisch wie international – eine besondere Verantwortung. Dies umso mehr als ihre sozialetischen Reflexionen wie praktischen Aktivitäten („Werke“) wesentlich die Positionen und das Engagement anderer Kirchen und Religionsgemeinschaften beeinflussen können.

Personale Mikroebene

Das eigentliche Fundament von gesellschaftlicher Solidarität stellt die einzelne Person dar, die sich für andere verantwortlich weiß und die bereit ist, sich für die Würde und Rechte anderer einzusetzen – sei es im Alltag, in der Kirche, über zivilgesellschaftliche oder politische Institutionen, Parteien u. Ä. Diese aktive Solidarität des Einzelnen ist für eine solidarische Gesellschaft unverzichtbar und sollte auch von der Sozialethik stärker betont werden. Menschen sind nicht zuerst Adressaten von solidarischer Hilfszuwendung anderer. Sie sind zuerst Personen, die ihr eigenes Leben nach Grundsätzen führen und es ebenso wie das anderer zum Positiven hin verändern wollen und können. Die Stärke liberaler Theorie und Praxis liegt in eben dieser Betonung der Freiheit und Eigenverantwortung jedes Menschen, zu der jedoch wesentlich auch die Solidarität gehört. Eigene Freiheitsspielräume zu erkennen und sie für sich und andere kreativ und solidarisch zu nutzen, ist die Aufgabe aller Bürger und Bürgerinnen, aller Christen und Christinnen. Gerechte soziale Ordnungen können nicht allein über Strukturen aufgebaut werden, sie setzen vielmehr eine Vielzahl von Initiativen aus individueller Verantwortung voraus und geteilte moralische Überzeugungen, die auf eine solidarische Gesellschaft zielen.

Kurzüberblick über die Beiträge

In seinem Eröffnungsvortrag *Solidarität in der Krise – Ist Europa am Ende?* setzt *Hauke Brunkhorst* beim kosmopolitischen Projekt des Universalstaats des 12. Jahrhunderts an, der als erster die Entstehung von organisierter Solidarität in Recht, Administration und sozialer Arbeitsteilung förderte. Er legt dar, wie die Vorstellung

einer Expansion von Solidarität durch verrechtlichte Organisationen bis hin zur Verfassung der EU weiterhin lebendig ist. Diese Verrechtlichung sowie die Verbindung von Verfassung, Politik und juristischem Spezialistentum reicht jedoch à la longue nicht aus. Es braucht vielmehr auch die nötige Solidarität, die aus anderen Quellen kommen muss, um diese verrechtlichten Ordnungen zu erhalten.

Joachim Piecuch analysiert in seinem Beitrag „Solidarität“ – die Geschichte eines Versuchs zur Überwindung eines axiologischen Widerspruchs die Geschichte der Solidarność-Bewegung in einer phänomenologischen Suche nach jenen Erfahrungen, die sie ermöglichten. Ausgehend von den Gedanken von Józef Tischner werden die Achsen des Solidaritätsdenkens wie Arbeit, Dialog und die mit ihm verbundenen Hoffnungen im Gegensatz zur Angst als ihrem axiologischen Widerspruch dargestellt.

Alois Baumgartner verweist in seinem Beitrag *Solidarität als sozialetisches Prinzip* auf die Notwendigkeit, das sozialetische Prinzip „Solidarität“ klar zu definieren, um es für die veränderten Weltbedingungen fruchtbar zu machen. Neben der phänomenologischen Vielfalt von Formen der Solidarität und der Solidarisierung wird der prinzipielle ethische Anspruch von Solidarität erörtert, woraus sich für das Solidaritätsverständnis wesentliche Folgerungen ergeben.

Jan Sokol beleuchtet in seinem Beitrag *Anthropologie der Solidarität* die philosophisch-anthropologische Seite des Solidaritätsbegriffs. Jeder Mensch braucht eine Gemeinschaft und ist zugleich für die Gruppenbildung außerordentlich gut ausgerüstet. In diesem Kontext hat die Solidarität im Gegensatz zum Individualismus moderner Gesellschaften eine wesentliche Bedeutung, wobei der Begriff jedoch nicht überdehnt und auf alles, was menschlichen Zusammenhalt betrifft, angewandt werden kann.

Josef Riegler hebt in seinem Beitrag *Die Globalisierung gerechter gestalten. Die Vision einer humanen Weltgesellschaft* die Bedeutung von gelebter Solidarität in verschiedenen Bereichen der Politik hervor, ebenso wie die negativen Folgen des Verlustes leitender ethischer Handlungsnormen. Im Zentrum seiner Darstellungen steht das von ihm 2003 gegründete Projekt „Global Marshall Plan für eine weltweite Ökosoziale Marktwirtschaft“ mit seiner „Zwei-Säulen-Philosophie“ und „zwei Aktionsebenen“. Am Ende des Beitrags betont Riegler, dass auch im Blick auf die Solidarität durchaus hoffnungsvolle Perspektiven bestehen, die stärker unterstützt werden sollten.

Gunter Prüller-Jagenteufel untersucht in seinem Beitrag *Die Herausforderung globaler Solidarität* die grundlegenden Kategorien von Solidarität aus sozialetischer Sicht, stellt die Entwicklung der kirchlichen Sozialverkündigung dar und behandelt in einem zweiten Teil ausgewählte Bereiche der globalen Solidarität.

Im Beitrag von *Markus Vogt* zum Thema *Ökologische und intergenerationelle Solidarität* wird der Begriff Solidarität in seiner Verbindung zur ökologischen und

intergenerationellen Gerechtigkeit erörtert. Angesichts der aktuellen Herausforderungen in diesem Bereich ergeben sich neue umfassende Anfragen an das Solidaritätskonzept, das ethische Orientierungen und theologisch-sittliche Handlungsprinzipien auch für die ökologische und intergenerationelle Ethik bereitstellen muss. Vogt thematisiert dabei nicht nur die vordringlichen Aufgaben von Politik und Wirtschaft sondern auch der Kirchen und Weltreligionen in Bezug auf den Klimaschutz.

Der Beitrag Seiner Eminenz des Metropoliten *Elpidophoros Lambriniadis* mit dem Titel *Ecological and Inter-Generational Solidarity. Initiatives of the Ecumenical Patriarchate* führt die Diskussion um ökologische und intergenerationelle Solidarität weiter und gibt konkret einen Einblick in diesbezügliche Aktivitäten des Ökumenischen Patriarchats, seine Initiativen und Programme sowie „des Komitees für Religion und Wissenschaft“, das bisher acht internationale, interdisziplinäre und interreligiöse Symposien dazu organisiert hat.

Josip Grbac untersucht im Beitrag *Von der individuellen zur institutionellen und gesellschaftlichen Solidarität. Ein Ausweg aus der Krise? Am Beispiel Kroatiens* Solidarität auf zwei Ebenen: die Solidarität innerhalb Kroatiens sowie die Solidarität zwischen den europäischen Ländern, d. h. zwischen den Mitgliedsstaaten der Europäischen Union und jenen, die ihr (noch) nicht angehören. In Bezug auf Kroatien wird eine Krise der Solidarität anhand von verschiedenen Beispielen konstatiert. Einen Ausweg sieht Grbac in einem stärkeren Engagement zivilgesellschaftlicher Organisationen, die auch politisch an Gewicht gewinnen sollten.

Stefan Tobler bietet in seinem Beitrag *Menschenwürde und Armut – Ein Forschungsprojekt in Rumänien* einen Einblick in die Ergebnisse des Projekts „Menschenwürde und Armut in Rumänien“ (DOSAR) (2007 - 2010). Neben den theoretischen und empirischen Grundlagen des Projekts wird die Aufmerksamkeit auf das Schlüsselthema Vertrauen – als einer der fünf Dimensionen der Menschenwürde, konkret der Relationalität – im rumänischen Kontext gelegt.

Im Zentrum des Beitrags von *Lucian Farcaș*, *Die Situation der Familie nach der Wende – im Spannungsfeld zwischen Chancen und Gefahren*, steht die Familie als jene zentrale Institution, wo Solidarität gelernt und praktiziert wird. Ihre Lage wird anhand der römisch-katholischen Minderheit im rumänischen Moldawien im Bistum Iași/Jassy analysiert und zwar in den zwei Phasen – vor 1989 und nach der Wende.

Solidarität in der konkreten Praxis zeigt der Beitrag von *Alfred Weiss* und *Franz Gassner*, *Caritasarbeit in der Republik Moldau*. Dieses wenig bekannte Land am Rande Europas ist stark von Armut, Arbeitslosigkeit sowie Auswanderung betroffen. Unter diesen Bedingungen entwickelt die katholische Kirche mit ca. 20.000 Katholikinnen und Katholiken ihre Caritasarbeit und ihren aktiven Einsatz für Solidarität, wobei die wichtigsten Aktivitäten in diesem Beitrag überblicksmäßig dargestellt werden.