

Hermann-Josef Große Kracht

Zwischen Solidarität und Subsidiarität. Was kann die christliche Sozialethik zum Streit um die Gerechtigkeit beitragen?

1. Einleitung: Der Streit um die Gerechtigkeit und die normative Grundlagenkrise des ‚alten‘ Sozialstaates

Die Gerechtigkeit ist ein uraltes Menschheitsthema; und doch ist sie gegenwärtig umstritten wie lange nicht mehr.¹ Jedes Feuilleton, jede Akademie und jeder Verlag, der etwas auf sich hält, widmet der Gerechtigkeitsfrage erhöhte Aufmerksamkeit. Auf dem Markt der politischen Philosophie dürfte es mittlerweile ein gutes Dutzend unterschiedlicher Gerechtigkeitstheorien geben, die sich einen munteren Konkurrenzkampf liefern. Es ist gewissermaßen für jeden Geschmack und für jeden Geldbeutel ein passendes Angebot dabei.

An Deutungsvorschlägen, was man unter Gerechtigkeit zu verstehen habe, herrscht also kein Mangel. Die Diskussion kreist um Begriffe wie Anerkennung und Suffizienz, Äquivalententausch und Eigenverantwortung, Leistung und Chancen, Teilhabe und Inklusion, Beteiligung und Befähigung. Oft geht es dabei auch um den Versuch, Abstand zu lange Zeit eingelebten Gerechtigkeitswahrnehmungen zu finden und Alternativen etwa zur klassischen Idee der Verteilungsgerechtigkeit zu entwickeln, die in den gegenwärtigen Gerechtigkeitsdebatten eher keinen guten Klang hat. Der aktuelle Boom der Gerechtigkeitstheorien dürfte nicht zuletzt die Tatsache reflektieren, dass wir es seit einigen Jahren mit einer veritablen Krise der normativen Grundlagen des ‚alten‘ Sozialstaatsmodells der Bundesrepublik zu tun haben. Die radikale Sozialstaatskritik, die seit den 1990er Jahren auch in Deutschland *en vogue* ist, ihren Höhepunkt mittlerweile aber schon überschritten haben dürfte, erweckt durchgehend – und mit hohem politisch-publizistischen Erfolg – den Eindruck, die europäischen Sozialstaaten der Nachkriegszeit seien zu allgewaltigen Sozialbürokratien im Dienste einer staatlich zu organisierenden, auf materieller Umverteilung beruhenden sozialen Gerechtigkeit ausgeartet; einer Gerechtigkeit, die meint, allen Bürgerin-

¹ Geringfügig überarbeitetes Vortragsmanuskript. Der Vortragsstil wurde beibehalten. Bibliographische Verweise und Anmerkungen wurden knapp gehalten. Vgl. jedoch die Literaturhinweise am Ende des Beitrags.

nen und Bürgern eine mehr oder weniger umfassende Ergebnisgleichheit in Aussicht stellen zu müssen, was die ökonomischen Potenziale und die moralischen Ressourcen moderner Gesellschaften auf die Dauer nur hoffnungslos überfordern könne, zumal dann, wenn diese sich auch noch einem verschärften Wettbewerb auf globalisierten Weltmärkten zu stellen hätten.

Das Ziel des bisherigen bundesdeutschen Sozialstaats war und ist aber keineswegs eine egalitäre Gleichverteilung des gemeinschaftlich produzierten Reichtums, sondern vielmehr eine leistungsgerechte soziale Sicherheit für die lohnarbeitenden Massen bei Beibehaltung sozialer Ungleichheiten, sofern diese nicht allzu krass ausfallen und am Ende den sozialen Frieden der industriekapitalistischen Gesellschaft gefährden. Das Sozialmodell der ‚alten‘ Bundesrepublik ist insofern durch eine *doppelte Distanz* und einen *doppelten Konsens* gekennzeichnet. Die doppelte Distanz heißt: weder ‚sozialistische Zentralverwaltungswirtschaft‘ wie im Osten, noch ‚Kapitalismus pur‘ wie in den USA. Und der doppelte Konsens lautet: ein begrenzter sozialer Ausgleich bei Beibehaltung sozialer Ungleichheiten und fortbestehender Status-, Vermögens- und Einkommensunterschiede.

Der ‚Altmeister des deutschen Sozialrechts‘, der Münchener Jurist Hans F. Zacher, bringt diese sozialstaatliche Zielvorstellung auf die Formel: *Gleichheitsmehrung bei Ungleichheitsvorbehalt*.

Diese Zielvorstellung einer ‚Gleichheitsmehrung bei Ungleichheitsvorbehalt‘ konnte sich lange Zeit eines breiten gesellschaftlichen Konsenses erfreuen. Arbeitgeber, Gewerkschaften, alle große Parteien und auch die beiden christlichen Kirchen haben diesen Konsens geteilt und mitgetragen. Heute dagegen wird er mit Nachdruck aufgekündigt. Wenn nicht alles täuscht, befinden wir uns gegenwärtig in einer der vielleicht wichtigsten politisch-moralischen Grundsatzauseinandersetzungen in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland. Es geht um nicht weniger als die Frage, ‚in welcher Gesellschaft wir eigentlich leben wollen‘ – und welchen Stellenwert Leitvorstellungen wie Freiheit, Unabhängigkeit und Eigenverantwortung im Vergleich bzw. in Konkurrenz zu sozialer Verantwortung, Gemeinwohl und Solidarität in Zukunft haben sollen. Ob wir künftig eher in einer ‚freien Chancengesellschaft‘ leben wollen, in der es um Eigenverantwortung und individuelle Entfaltungsmöglichkeiten geht, und in der diejenigen, die ihre Chancen nicht nutzen, eben Pech gehabt haben; oder ob wir für unsere Gesellschaft insgesamt eine ‚Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit‘ wollen – wie sie etwa das ökumenische ‚Sozialwort‘ der Kirchen von 1997 einforderte –, das ist zur Zeit umstrittener denn je.

Der Zug fährt in den letzten Jahren faktisch in Richtung einer deutlich *solidaritäts- und umverteilungsärmeren Gesellschaft*. Dieser Zug hatte in den letzten Jahren schon erheblich am Fahrt aufgenommen; und so mancher freute sich schon auf den nahe bevorstehenden ‚Systemwechsel‘ zu einer weitgehend staatsfreien, marktliberalen Sozialordnung, bevor der Zug dann durch das Ergebnis der Bundestagswahl vom September 2005 überraschend abgebremst wurde. Allzu simple marktliberale Antworten haben sich als politisch nicht mehrheitsfähig erwiesen, und sie geraten heute auch theoretisch immer mehr in die Defensive. Seit der letzten Bundestagswahl besteht jedenfalls eine neue Notwendigkeit, noch einmal in Ruhe darüber nachzudenken, ob die alten Vorstellungen von Sozialstaat und sozialer Gerechtigkeit, von sozialem Ausgleich und Sozialpflichtigkeit des Eigentums auch unter Globalisierungsbedingungen nicht doch tragfähig und aussichtsreich sind, und ob am Ende nicht vielleicht gerade das europäische Wirtschafts- und Sozialmodell den Herausforderungen der Gegenwart in besonderer Weise gewachsen sein könnte.

Die Sozialethik der beiden christlichen Kirchen hat in dieser Diskussion vor zehn Jahren ein deutliches Votum für die Beibehaltung und die Weiterentwicklung des bundesdeutschen Sozialstaatsmodells abgegeben. Das im Frühjahr 1997 erschienene, über 100 Druckseiten umfassende *Sozialwort* der Kirchen, das unter den programmatischen Titel *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* gestellt wurde, gilt als ein Meilenstein in der Entwicklung einer von beiden Kirchen gemeinsam getragenen christlichen Sozialethik.² Es ist bis heute das entscheidende Dokument, auf das jeder Bezug nehmen muss, der wissen will, welche Position die christlichen Kirchen in Deutschland zu wirtschafts- und sozialpolitischen Grundsatzfragen vertreten.

Manche gehen sogar so weit, dieses ‚Sozialwort‘ als Gründungsdokument einer ‚ökumenischen christlichen Sozialethik‘ zu bezeichnen. Allerdings ist hier Vorsicht geboten. Die Traditionen und Wahrnehmungsmuster der katholischen Soziallehre, deren primäre Bezugsquellen die sozialen Rundschreiben der Päpste sind, und die wesentlich heterogener und pluraler konfigurierten Traditionen der protestantischen Sozialethik lassen sich nicht einfach über einen Kamm scheren. Ihre Unterschiede sind doch zu gewichtig, und man würde dem Anliegen der Ökumene wohl keinen guten Dienst erweisen, wenn man diese Unterschiede ignorieren wollte.

2 Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (Gemeinsame Texte, 9), Hannover-Bonn 1997. Vgl. dazu auch die Beiträge in: Karl Gabriel/Werner Krämer (Hgg.), *Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt*, 2. Auflage, Münster 2004.

Ich kann und will deshalb hier auch nur für die katholische Variante christlicher Sozialethik sprechen. Für die katholische Sozialtradition stehen traditionell, wie man in jedem einschlägigen Lexikon nachlesen kann, vor allem drei so genannte ‚Sozialprinzipien‘ im Zentrum der Aufmerksamkeit: die Prinzipien von Personalität, Solidarität und Subsidiarität.

Das Prinzip der *Personalität* betont die unantastbare Würde und Einmaligkeit des von Gott ‚nach seinem Abbild‘ geschaffenen Menschen. Es lautet in einer klassischen, von Papst Johannes XXIII 1961 verfassten Formulierung: „Nach dem obersten Grundsatz dieser Lehre muß der Mensch der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein. Und zwar der Mensch, sofern er von Natur aus auf Mit-Sein angelegt und zugleich zu einer höheren Ordnung berufen ist, die die Natur übersteigt und diese zugleich überwindet.“ (Mater et Magistra, Nr. 219).³

Dieses Personalitätsprinzip ist weithin unstrittig und genießt allgemein große Wertschätzung. Die beiden anderen Prinzipien, die *Solidarität* und die *Subsidiarität*, sind dagegen deutlich umstrittener. Und obendrein ist oft unklar, was mit diesen Begriffen genau gemeint ist.

2. Solidarität: nicht nur moralische Tugend, sondern auch soziale Tatsache, oder: ‚Wir sitzen alle in einem Boot‘ (Nell-Breuning)

Jetzt also zunächst zur Solidarität. In der aktuellen Sozialstaatsdebatte hört man immer wieder, dass man die Solidarität nicht zu weit treiben, die Solidaritätsbereitschaften der Bürger nicht überfordern dürfe. Statt um Solidarität müsse es eher um die Stärkung, die Förderung und den Ausbau der Eigenvorsorge gehen. ‚Weniger Solidarität und mehr Eigenverantwortung‘. Dass die sozial- und arbeitsmarktpolitischen Reformprojekte der letzten Jahre unter dieser Flagge segeln, wird kaum jemand bestreiten wollen.

Solidarität wird dabei zumeist verstanden als Bereitschaft der Einzelnen zur Hilfeleistung und Unterstützung für andere. Und diese Solidaritätsbereitschaft scheint irgendwie in einem direkten Austauschverhältnis mit dem ernsthaften Bemühen der Hilfeempfänger zu stehen, den anderen, den Bessergestellten nicht

3 Die sozialen Rundschreiben der Päpste werden hier und im Folgenden zitiert nach der Ausgabe: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands e.V. (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning SJ und Johannes Schasching SJ, Köln-Kevelaer 2007.

vorschnell zur Last zu fallen, ihnen nicht unnötig auf der Tasche zu liegen. Wer nicht – im Rahmen seiner Möglichkeiten – für sich selber sorgt, habe auch keinen Anspruch auf die Solidarität der anderen. Solidarität erscheint hier ganz selbstverständlich als individuelle und freiwillige Hilfsbereitschaft der Bessergestellten, als ein zartes und verletzliches Gefühl mitmenschlicher Anteilnahme, das man auf keinen Fall überstrapazieren darf. *Eigenverantwortung* dagegen erscheint als *die* zentrale Kategorie menschlicher Autonomie, als Synonym für individuelle Selbständigkeit und personale Würde. Wer seine Eigenverantwortung nicht bis zum letzten wahrnimmt, sondern nach Solidarität und Hilfe schielt, ist dann nicht nur potenziell ein ‚schmarotzender‘ Sozialbetrüger, der sich am zarten Pflänzchen der Solidaritätsbereitschaft anderer vergreift, sondern auch jemand, der seiner Würde als Mensch nicht gerecht wird. Deshalb sei schon im Namen der Menschenwürde alles daranzusetzen, unbedingte ‚*Vorfahrt für Eigenverantwortung*‘ einzuräumen – und diese solange einzufordern, wie der Einzelne das Stadium absoluter Not und Hilflosigkeit noch nicht erreicht hat.

Im Hintergrund dieser Solidaritätswahrnehmung steht das individualistische Programm des ‚Hilf dir selbst, dann hilft dir Gott‘. Dieses Programm ist insbesondere durch die neokonservative Sozialstaatskritik in den USA seit den späten 1970er Jahren wieder prominent geworden. Es ruft erneut den alten US-amerikanischen Gründungsmythos vom freien und unabhängigen *selfmade man* an. Auch wenn der Weg vom ‚Tellerwäscher zum Millionär‘ heute viel mühsamer ist als früher, so soll es dabei bleiben: Jeder kann und soll sich durch individuelle Leistung und harte Arbeit zu einem mindestens bescheidenen Wohlstand hocharbeiten. Selbstverdienter, eigenverantwortlich erworbener Reichtum ist deshalb ohne Neid und Missgunst anzuerkennen und vor sozialstaatlichen Umverteilungsambitionen zu schützen. Not und Armut gelten umgekehrt als persönliches Versagen und moralische Schwäche, die durch staatliche Wohlfahrtschecks nur noch zusätzlich befördert und angestachelt werden. Radikaler Abbau sozialstaatlicher Hilfen und eine ernsthafte Zumutung der Widrigkeiten der Arbeitswelt, der harten Selbstständigkeitsschule des Arbeitsmarktes, ist dann die Devise.

Diese ‚Selbstständigkeitsschule des Marktes‘ macht es den Einzelnen zwar nicht leicht; *demjenigen*, der sich dort – wenn auch mühsam – zu behaupten vermag, vermittelt sie aber das erhebende Gefühl von selbsterarbeiteter Würde, von Freiheit und Unabhängigkeit, eben von aktiver Eigenverantwortung, die ihn vom Makel der Abhängigkeit und der Hilfsbedürftigkeit befreit. *Workfare* statt *welfare* ist dann die einzig sinnvolle, die einzig der Würde des Menschen entsprechende Strategie. Wer sich stattdessen wohlmeinend an Solidarität orien-

tiert, verletzt im Grunde die Würde des Menschen. Vielleicht kaschiert er damit auch nur sein eigenes, weinerliches Helfersyndrom, seinen heimlichen Wunsch nach einem paternalistisch-herrschaftlichen Überlegenheitsgefühl, das im Grunde nur dem eigenen *Gutmenschen-Ego* einen Altar errichten will und sich weigert, die anderen wirklich als freie und gleiche Mitbürger zu achten und anzuerkennen.

Die überkommenen Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit und solidarischer Gesellschaft verlieren in dieser Wahrnehmung jede moralische Legitimität. Am Horizont erscheint nun vielmehr das Leitbild einer freien Bürgergesellschaft der individuellen Chancen und der persönlichen Unabhängigkeit; einer Gesellschaft, die wachsende soziale Ungleichheiten nicht länger skandalisiert, sondern als normal oder gar als wünschenswert ansieht, die auf Eigeninitiative und privater Vorsorge gründet und den notwendigen sozialen Zusammenhalt nicht mehr über gesetzliche Sozialversicherungen und staatliche Sozialleistungen, sondern nur noch über Caritas, Philanthropie und bürgerschaftliches Engagement gewährleistet sehen will.

Ist aber diese Gegenüberstellung von Eigenverantwortung und Solidarität für unsere modernen Massengesellschaften überhaupt plausibel? Die Gegenüberstellung von ‚Eigenverantwortung‘ und ‚Fremdverantwortung‘, von ‚Individuum‘ und ‚staatlicher Gemeinschaft‘ war für das liberale Denken der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts konstitutiv. Und sie war im Kampf gegen fürstenstaatlichen Absolutismus auch eine dringende historische Notwendigkeit, um überhaupt bürgerliche Freiheit und politische Demokratie durchsetzen zu können. Unsere Grundrechtskataloge beruhen ebenso wie unsere modernen Verfassungsstaaten in ihrem normativen Kern bis heute auf dieser Trennungs- und Gegensatzlogik, ohne die die Rechtsgrundlagen der politischen Moderne nicht gedacht werden können. Ob ein solcher Dualismus aber neben seiner unverzichtbaren rechts- und politikphilosophischen Bedeutung auch zur soziologischen Beschreibung heutiger Gesellschaften taugt, ob er für die Erfassung der gesellschaftlichen Lebensbedingungen einer industrialisierten, hoch arbeitsteilig organisierten Massendemokratie überhaupt aussagefähig sein kann, ist dagegen höchst fraglich.

Vor allem aber muss man den Begriff der Solidarität noch genauer klären. Was dieser Allerweltsbegriff der politischen Sprache genau meint, ist nämlich keineswegs klar. Ich befürchte sogar, dass wir uns einen völlig falschen Begriff von Solidarität angewöhnt haben – nämlich einen moralisch hoch aufgeladenen Tugendbegriff, der mit dem eigentlichen Bedeutungsgehalt des Wortes nur wenig zu tun hat.

Fragt man nach der Herkunft des Wortes ‚Solidarität‘, stößt man auf das lateinische Adjektiv *solidus* (solide, dicht, fest zusammengefügt), so dass schon der etymologische Befund ein erstes Indiz dafür liefert, dass ‚Solidarität‘ ein weitgehend moral- und tugendfreier Begriff sein könnte.

Als politischer Topos ist ‚Solidarität‘ eine Erfindung des 19. Jahrhunderts. Er stammt aus dem nachrevolutionären Frankreich, aus dem Versuch der laizistischen Republik, jenseits von Kirche und Katholizismus, jenseits überkommener religiöser Werte und Vorstellungen, das Zusammenleben der Staatsbürger frei und gerecht zu organisieren. Der Solidaritätsbegriff knüpft dabei an die römische Rechtstradition, an die so genannte *obligatio in solidum* an, der wechselseitigen Bürgschaft, in der sich ein oder mehrere Vertragspartner vertraglich verpflichten, im Zweifelsfall für die Schulden des oder der jeweils anderen nach dem Motto ‚Einer für alle, alle für einen‘ einzustehen.

Als ein politisch-programmatischer Grundbegriff der sozialen Sprache, der die enge Verbundenheit, die wechselseitige Abhängigkeit und das Aufeinander-Angewiesensein der Menschen thematisiert, wurde die ‚Solidarität‘ vor allem durch die Arbeiterbewegung prominent. Die in Restbeständen noch heute anzutreffende Solidaritätskultur der Arbeiterbewegung des 19. und 20. Jahrhunderts, die nicht selten auch ihre Gaststätten, Gesangsvereine und Schrebergartenkolonien auf den Namen ‚Solidarität‘ taufte, zeugt davon, welche emotionale Wärme und welche politisch-moralische Strahlkraft der Solidaritätsbegriff zu transportieren vermochte und bis heute zu transportieren vermag.

Politisch relevant wurde der Topos der Solidarität aber auch durch die seit Mitte des 19. Jahrhunderts entstehende Soziologie, die neue ‚Wissenschaft von der Gesellschaft‘, wie sie im republikanischen Frankreich vor allem von *Auguste Comte* (1798-1857) und *Émile Durkheim* (1858-1917) entwickelt wurde. Comte hat in den 1840er Jahren erstmals ohne alle normativen Implikationen von der ‚sozialen Solidarität‘ als einer Kategorie zur Beschreibung der immer dichter werdenden gesellschaftlichen Interdependenzverhältnisse gesprochen; und mit Durkheims Buch über die Arbeitsteilung aus dem Jahr 1893 sollte die ‚soziale Solidarität‘ dann zu einem festen Topos soziologischer und sozialphilosophischer Theoriebildung in Frankreich avancieren.⁴

Solidarität erscheint hier – gleichsam als Synonym zu ‚Verflechtung‘ und ‚Interdependenz‘ – als eine wert- und moralfreie, rein sozialwissenschaftliche

4 Émile Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften* (De la division du travail social), Frankfurt/M. 1988; vgl. dazu und zum Folgenden: Hermann-Josef Große Kracht, *Jenseits von Mitleid und Barmherzigkeit. Zur Karriere solidaristischen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert*, in: Karl Gabriel (Hg.), *Solidarität* (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 48), Münster 2007, S. 13 – 38.

Kategorie; und überraschender Weise sollte später auch die katholische Soziallehre den Begriff der Solidarität genau in diesem ‚wertfreien‘, also nicht primär moralisch, sondern vor allem sozialwissenschaftlich-deskriptiv angelegten Sinne übernehmen.

Für den jungen Émile Durkheim, den überzeugten Republikaner, der als der eigentliche Gründervater der modernen Soziologie gelten kann, soll die ‚Wissenschaft von der Gesellschaft‘ die Menschen über die ‚sozialen Tatsachen‘ (*faits sociaux*) aufklären und ihnen das bewusste Leben in der modernen, für viele so bedrohlich erscheinenden Industrie- und Massengesellschaft erleichtern. Die Soziologie sollte dazu beitragen zu erklären, wie ‚soziale Integration‘ funktioniert, wie der soziale Zusammenhalt der Gesellschaft zustande kommt und warum moderne Gesellschaften, die nicht mehr durch einen von allen geteilten Glauben an Gott und die Gebote seiner Kirche zusammengehalten werden, nicht auseinanderbrechen und in Chaos und Anarchie versinken.

Den entscheidenden Grund dafür sieht Durkheim in der ungeheuren Zunahme der Arbeitsteilung, die für moderne Gesellschaften kennzeichnend ist. Die Arbeitsteilung mache die Menschen, wie er sagt, ‚zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer‘, d.h. freier und individueller wie auch unfreier und abhängiger voneinander. Mit zunehmender Arbeitsteilung kommt es zu Prozessen der Individualisierung, Spezialisierung und Professionalisierung, zur massenhaften Ausbildung individueller Persönlichkeiten und zur Entdeckung der Freiheit und Autonomie des modernen Individuums. Es kommt aber auch zu einem bisher unbekannten Reichtum und Wohlstand der Gesellschaft, zur Blüte von Handwerk und Kultur, von Kunst und Literatur, wie schon Adam Smith, der Urvater der modernen Wirtschaftstheorie, am Ende des 18. Jahrhunderts prophezeit hatte.

Die Menschen werden also einerseits immer freier und persönlicher. Sie haben in den großen arbeitsteiligen Massengesellschaften die Chance, sich immer mehr voneinander zu unterscheiden, immer spezieller, persönlicher, individueller zu werden, sie haben immer größere Chancen, ihre Talente, Fähigkeiten und Begabungen nicht nur zu entdecken, sondern auch zu entfalten und dauerhaft zu kultivieren. Sie werden in diesem Sinne immer freier, immer autonomer, immer personaler. Zugleich werden sie durch diese arbeitsteiligen Differenzierungsprozesse jedoch auch immer abhängiger voneinander, immer dichter miteinander verbunden, immer mehr aufeinander angewiesen, ob sie wollen oder nicht; und auch unabhängig davon, ob sie dies überhaupt wahrnehmen und spüren oder nicht. Diese faktische Abhängigkeitssolidarität der Menschen untereinander nimmt in den modernen Industrie- und Dienstleistungsgesellschaften immer

mehr zu. Wenn Gesellschaften größer, komplexer und leistungsfähiger werden, machen sie ihre Mitglieder in diesem Prozess also zugleich personaler und abhängiger, gewissermaßen im Gleichschritt freier und unfreier.

In einer hoch arbeitsteiligen Gesellschaft haben zwar alle zusammen viel mehr Wohlstand und Komfort, viel höhere Freiheits- und Entfaltungsmöglichkeiten, aber keiner lebt mehr für sich alleine, keiner ist mehr unabhängig, keiner kann mehr allein von seiner Scholle, allein von seinen privaten Produktionsmitteln, allein von seiner eigenen Hände Arbeit leben. Vielmehr ist nun – im Zeitalter der ‚großen Industrie‘ – jeder darauf angewiesen, dass er in angemessener Art und Weise an den nun nicht mehr individuell, sondern kollektiv erarbeiteten Gütern partizipieren und so seine Bedürfnisse befriedigen kann. Und erst dadurch entsteht der ‚moderne Kulturmensch‘, von dem der Soziologe und Wirtschaftshistoriker Werner Sombart vor über 100 Jahren gesprochen hatte. Mit dem modernen Kulturmenschen verhält es sich nämlich völlig anders als mit dem ‚freien Bauern‘ früherer Zeiten. „Der Bauer auf seinem Gute, der sich noch seine gewerblichen Zeugnisse selber schuf, der alles aus dem Boden selber holte, was er für diese gewerblichen Produkte an Rohstoffen und was er an Nahrungsmitteln brauchte, das war ein freier Mann, ein wirtschaftlich freier Mann: der moderne Kulturmensch, der nichts mehr selbst produziert von dem, was er braucht, sondern der alles von andern Produzenten erhält dafür, daß er für alle andern eine Ware produziert oder einen Dienst verrichtet, dieser moderne Kulturmensch ist in wachsendem Maße wirtschaftlich unfrei, gebunden.“⁵

Auf der Grundlage dieser Solidaritätsidee entstand dann im Frankreich der Jahrhundertwende eine sozialpolitisch sehr erfolgreiche Reformbewegung, die nach einem ‚Dritten Weg‘ jenseits von Manchesterliberalismus und Staatssozialismus Ausschau hielt und sich programmatisch auf das Konzept der Solidarität verpflichtete: die Reformbewegung der *solidarisme*. Das Stichwort *Solidarité* wurde hier zum zentralen Schlüsselbegriff einer umfassenden Bildungs-, Kultur- und Sozialpolitik, die das Zeitalter des bürgerlichen Liberalismus überwinden und die große Parole der Französischen Revolution, die Trias von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, auf die veränderten Verhältnisse der modernen Industriegesellschaft umschreiben wollte. Der unumstrittene Anführer der solidaristischen Bewegung im Frankreich der Jahrhundertwende, der Jurist Léon Bourgeois (1851-1925), der zahlreiche sozialpolitische Reformprojekte auf den Weg brachte und für sein späteres Engagement als Vorsitzender des Völkerbundes 1920 mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet wurde, brachte die Bedeu-

5 Werner Sombart, Technik und Wirtschaft. Vortrag gehalten in der Gehe-Stiftung zu Dresden am 16. Februar 1901, Dresden 1901, S. 9f.

tung der solidaristischen Philosophie auf die beiden Formeln: „Nous naissons débiteurs! – Der Mensch wird als Schuldner der menschlichen Assoziation geboren.“⁶ Und: „Die Solidarität ist die primäre Tatsache, sie ist früher als jede soziale Organisation; zugleich ist sie der objektive Seinsgrund der Brüderlichkeit. Mit ihr muß begonnen werden. Solidarität zuerst, dann Gleichheit oder Gerechtigkeit, was in Wahrheit dasselbe ist; und schließlich die Freiheit.“⁷

Interessant ist nun, dass das katholische Solidaritätsprinzip genau dieselbe Stoßrichtung hat wie die Solidaritätsidee der antiklerikalen Solidaristen in Frankreich der Jahrhundertwende. Der Begründer des katholischen Solidaritätsgedankens, der aus Köln stammende Jesuit Heinrich Pesch (1854-1926), hat sich nämlich deutlich wahrnehmbar von den französischen Solidaritätstheoretikern inspirieren lassen. Er hat den neuen Programmbegriff ‚*solidarisme*‘ übernommen und als *Solidarismus* eingedeutscht. In einem groß angelegten, zwischen Sozialphilosophie und Nationalökonomie pendelnden Entwurf hat Pesch versucht, jenseits von Liberalismus und Sozialismus ein „System des Solidarismus“ zu entfalten, das er als einen eigenständigen Ordnungsentwurf für die Organisation des Wirtschafts- und Gesellschaftslebens in Deutschlands anbieten wollte.⁸

Zwar war Pesch als katholischer Priester weit davon entfernt, eine rein säkulare oder gar laizistische Sozialphilosophie zu entwickeln. Vielmehr blieb er voll und ganz auf der klassischen Linie des neuscholastischen Naturrechtsdenkens seiner Zeit stehen und verankerte die Solidarität als Seinsprinzip in der von Gott erschaffenen, unveränderlichen Wesensnatur des Menschen und seiner sozialen Ordnungen. Dennoch versteht auch Pesch das Prinzip der Solidarität nicht moralisch, sondern wie die französischen Soziologen als Synonym für das soziale Faktum einer unhiptergehbaren wechselseitigen Abhängigkeit der Menschen, als – wie sein Schüler Oswald von Nell-Breuning später sagen sollte –, ‚Gemeinverstrickung‘, aus der die moralische Forderung nach ‚Gemeinhaftung‘ aller für alle resultiert. Oder, wie Papst Johannes Paul II. in einer seiner großen Sozialenzykliken später formulieren sollte: Solidarität meint „nicht ein Gefühl vagen Mit-

6 Léon Bourgeois, *Solidarité*, Paris 1896; zit. nach Christian Gülich, *Die Durkheim-Schule und der französische Solidarismus*, Wiesbaden 1991, S. 33.

7 Léon Bourgeois, *Solidarité*, Paris 1896, zit. nach François Ewald, *Der Vorsorgestaat* (L'État Providence), Frankfurt 1993, S. 532f.

8 Mit diesem Interesse hat Pesch zwischen 1905 und 1923 ein fünfbändiges, nahezu 4000 Druckseiten umfassendes Lehrbuch der Nationalökonomie vorgelegt, das in den Wirtschaftswissenschaften jedoch kaum rezipiert wurde. Vgl. zum Solidarismus Heinrich Peschs jetzt auch die Beiträge in Hermann-Josef Große Kracht/Tobias Karcher SJ/Christian Spieß (Hgg.), *Das System des Solidarismus. Zur Auseinandersetzung mit dem Werk von Heinrich Pesch SJ* (Studien zur Christlichen Gesellschaftsethik, 11), Berlin 2007.

leids oder oberflächlicher Rührung wegen der Leiden so vieler Menschen nah und fern“, sondern „die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das ‚Gemeinwohl‘ einzusetzen, das heißt für das Wohl aller und eines jeden, weil wir für alle verantwortlich sind“ (SRS 38, 6).⁹

Bei Nell-Breuning heißt es an einer klassischen Stelle: „Die Gemeinschaft und ihre Glieder sind in das gleiche Geschick verstrickt (‚wir sitzen alle in einem Boot‘). ... Was die einzelnen tun oder lassen, wirkt – gleichviel, ob gewollt oder nicht – auf die Gemeinschaft. Und was die Gemeinschaft tut oder läßt, das wirkt – wiederum gleichviel, ob bezweckt oder nicht – auf die einzelnen, die Glieder dieser Gemeinschaft sind.“¹⁰ Wenn in diesem Sinne alle in einem Boot sitzen, auch wenn sie in verschiedene Richtungen paddeln oder sich mit dem Ruder am liebsten gegenseitig die Köpfe einschlagen wollen, dann ist doch jeder einzelne schon in seinem Eigeninteresse gut beraten, nicht leichtfertig von Bord zu gehen, um fortan in einem schwankenden ‚Ein-Mann-Schlauchboot‘ frei zu sein und auf stürmischer See eigenverantwortlich seinem individuellen Glück nachzujagen.

Ratsamer wäre es dann allemal, im Boot zu bleiben und mit allen anderen – mit denen auf dem Sonnendeck ebenso wie denen im Maschinenraum – einen gemeinsamen, demokratischen Beratungsprozess aufzunehmen und sich darüber zu verständigen, wie man das gemeinsame Boot am besten funktionstüchtig erhält und welcher Kurs in den nächsten Jahren eingeschlagen werden soll, auch wenn einem das Alltagsgeschäft der Demokratie, die mühsame Suche nach Konsens und Verständigung dabei nicht selten gehörig auf die Nerven geht.

3. Subsidiarität:

Hilfestellungsgebot und Kompetenzanmaßungsverbot jenseits von Eigenverantwortung und Staatspaternalismus

Das Solidaritätsprinzip hat also zunächst einen beschreibenden, deskriptiven Fokus und erst dann auch eine politisch-moralische Dimension. Das Subsidiaritätsprinzip dagegen ist von vorn herein und ausschließlich ein sozialetisch-

9 Sozialenzyklika *Sollicitudo rei socialis* vom 30. 12. 1987. Vgl. dazu auch Hermann-Josef Große Kracht, „...weil wir für alle verantwortlich sind“ (Johannes Paul II.). Zur Begriffsgeschichte der Solidarität und ihrer Rezeption in der katholischen Sozialverkündigung, in: Michael Krüggeler/Stephanie Klein/Karl Gabriel (Hgg.), *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven*, Zürich 2005, S. 111 – 132.

10 Oswald von Nell-Breuning, *Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität. Durchgesehene Neuauflage*, Freiburg i. Br. 1990, S. 17.

normatives Prinzip. Es will angeben, wie innerhalb des Solidaritätszusammenhangs sozialer Gemeinschaften die Aufgaben und Verantwortlichkeiten, die Zuständigkeiten und Kompetenzen sinnvoll und sachgerecht zu verteilen sind; und zwar so, dass die Personalität der Menschen und der Eigenwert ihrer kleineren sozialen Gemeinschaften innerhalb des großen gesellschaftlichen Solidaritätszusammenhangs nicht unter die Räder kommen.

Das Wort Subsidiarität leitet sich von der lateinischen Vokabel *subsidium* ab, die vom Wortstamm her zunächst nichts anderes meint als Hilfe und Unterstützung, dann aber auch die Bedeutung von Reserve und Ersatz annahm. So wurden etwa in der römischen Militärsprache die hinter der Front bereitstehenden Reservekohorten als *cohortes subsidiarii* bezeichnet, die nur im Bedarfsfalle zusätzlich in die Schlacht zu ziehen hatten. Für den bereits erwähnten Jesuitenpater Oswald von Nell-Breuning, den 1991 im Alter von 101 Jahre gestorbenen ‚Nestor der katholischen Soziallehre‘, liegt hier schon eine Wurzel für die „unsinnigsten Missverständnisse“.¹¹ In der Tat wird Subsidiarität oft eben nicht als positives Prinzip der Hilfeleistung, als ‚hilfreicher Beistand‘ (Nell-Breuning), sondern nur als negatives Prinzip eines reinen Ersatzbehelfs verstanden, der erst in wirklichen Notlagen zum Einsatz kommen dürfe. Subsidiarität wäre demnach nicht so sehr ein echtes Hilfsprinzip, sondern eher ein Prinzip der möglichst weitgehenden Hilfezurückhaltung.

Dieses, wenn man so will, passive Verständnis von Subsidiarität, in dem der eigentlich gemeinte Aspekt der aktiven Hilfe immer mehr aus dem Blick gerät, spielt in der Debatte um die Zukunft des Sozialstaates zur Zeit eine zentrale Rolle. In wirtschaftsliberalen Kreisen erfreute sich dieses Verständnis von Subsidiarität schon immer großer Beliebtheit. In jüngster Zeit scheint es aber auch in offiziellen Stellungnahmen der christlichen Kirchen deutlich auf dem Vormarsch zu sein. So heißt es etwa in dem bisher jüngsten ‚Gemeinsamen Wort‘ der beiden christlichen Kirchen, in der im November 2006 unter dem Titel *Demokratie braucht Tugenden* erschienenen Stellungnahme zur ‚Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens‘: Von den Bürgern könne und müsse erwartet werden, „dass sie Hilfe, wie es die christliche Sozialethik im Subsidiaritätsprinzip ausformuliert hat, erst dann beanspruchen, wenn sie sich tatsächlich nicht selbst helfen können. Dann allerdings soll sie ihnen auch zur Verfügung stehen“.¹²

11 Oswald von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, Wien-München-Zürich 1980, S. 50.

12 *Demokratie braucht Tugenden. Gemeinsames Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens* (Gemeinsame Texte, 19), Hannover-Bonn 2006, S. 21. Nell-Breuning hat gegen derartige Strategien, Subsidiarität nicht als Gebot einer ‚Hilfe zur

Hier klingt also mittlerweile auch in einem hochrangigen Kirchendokument deutlich die schon mehrfach erwähnte Trennungs- und Gegensatzlogik an, die Eigenverantwortung für zentral und vorrangig hält und Fremdhilfe, wenn überhaupt, dann nur ersatz- und behelfsweise zugestehen will. Der liberalen Sozialphilosophie zufolge, die in der Privatrechtsgesellschaft des 19. Jahrhunderts ihren klassischen Ausdruck gefunden hatte, soll sich der Staat in die Verhältnisse und Geschehnisse der bürgerlichen Markt- und Tauschgesellschaft möglichst wenig einmischen. Er sollte vor allem Rechtsstaat sein und sich idealerweise mit einer reinen Nachtwächterfunktion begnügen. In diesem Wahrnehmungsrahmen hat das Subsidiaritätsprinzip eine antietatistische Zwecksetzung, die sich ebenso wie die liberalen Schutz- und Abwehrrechte vor allem gegen staatliche Interventionen richtet und staatliches Handeln, das über reine Rechtsschutzfunktionen hinausgeht, möglichst zurückfahren, ausbremsen oder gar ganz verhindern will.

Dieses liberale Trennungsdenken, das für den historischen Siegeszug der europäischen Moderne konstitutive Bedeutung hatte und nach wie vor hat, ist der Tradition der katholischen Soziallehre jedoch fremd. Die Begriffe von Eigen- und Fremdverantwortung kommen hier gar nicht vor. Vielmehr geht es immer darum, die beiden Elemente ‚Individuum‘ und ‚Gemeinschaft‘, also die individuelle Persönlichkeit des Einzelnen und seine Hinordnung zur, seine Verbundenheit mit, seine Angewiesenheit auf die übergeordneten sozialen Gemeinschaften nicht gegeneinander in Stellung zu bringen, sondern zusammenzudenken. Im Kontext der katholischen Soziallehre wäre deshalb statt von individueller Eigenverantwortung auch eher von individueller ‚Erstverantwortung‘, von einer ‚Erstverantwortung in der sozialen Solidarität‘ zu sprechen. Denn jeder Mensch

Selbsthilfe‘, sondern als Gelegenheit, Selbsthilfe gegen Fremdhilfe in Stellung zu bringen, immer wieder heftig protestiert: „Dann kommt der Unsinn heraus, der Einzelmensch (die Gliedgemeinschaft) müsse sich bis zum letzten, bis zum völligen Zusammenbruch der Kräfte auspumpen, bevor die Gemeinschaft helfend beispringen darf. Zum Beispiel: ein Familienvater könnte bei Aufbietung aller seiner Kräfte eben noch den notdürftigen Unterhalt seiner Familie bestreiten, aber nur um den Preis, daß er niemals sich um Frau und Kinder kümmern könnte. Alsdann müßte die Familie alles, was über den notdürftigen Lebensunterhalt hinausgeht, entbehren: keine Erholung, keine Teilnahme am öffentlichen und kulturellen Leben, keine den Anlagen der Kinder entsprechende Ausbildung usw. ... Einen solchen Unsinn wollen einige Leute in das Subsidiaritätsprinzip hineinragen...“ (Nell-Breuning, Baugesetze der Gesellschaft (Anm. 10), S. 84. Eine Erinnerung an diese Warnung Nell-Breunings dürfte angesichts der aktuellen Arbeitsmarktpolitik dringender denn je sein!)

Auch Joseph Höffner, der neben Nell-Breuning als der zweite große ‚katholische Soziallehrer‘ in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland gelten kann, betonte mit Nachdruck, dass das Prinzip der Subsidiarität ‚Hilfe von oben nach unten‘ fordert, „was zuweilen tendenziös übersehen wird“. Joseph Höffner, Christliche Gesellschaftslehre (zuerst 1962), Neuauflage, Kevelaer 2000, S. 60.

gilt hier von Anfang an als ‚soziales Wesen‘, so dass individuelle Persönlichkeit und gesellschaftliche Sozialität, Individuum und Gemeinschaft und die ihnen jeweils zukommenden Rechte und Pflichten, Kompetenzen und Verantwortlichkeiten niemals fein säuberlich voneinander getrennt werden können.

Seine eigentliche Geburtsstunde erlebte das Subsidiaritätsprinzip, so wie wir es heute kennen, im Jahr 1931. Auch wenn es der Sache nach natürlich keine plötzliche Neuentdeckung war und deshalb auch nicht, wie manchmal behauptet wird, eine ‚katholische Erfindung‘ darstellt, so erhielt es seinen Namen und seine erste klare definitorische Fassung durch den Katholizismus, genauer gesagt: durch Papst Pius XI und seine 1931 erschienene Sozialenzyklika *Quadragesimo anno*.

Diese Enzyklika erschien zu einer Zeit, in der sich die Kirche mit dem italienischen Faschismus und dem neuen Anspruch des Staates konfrontiert sah, nun auch in die familiäre Kindererziehung einzugreifen. Die bisher kirchlich-religiös dominierten Sozialisationsinstanzen von Kindergärten und Schulen sollten nun dem weltanschaulichen Zugriff des Staates unterworfen und der Zuständigkeit von Eltern und Familien, von Kirche und Religion entzogen werden. In diesem Zusammenhang erklärt der Papst in feierlich-proklamatorischer Form: „Wenn es nämlich auch zutrifft, was ja die Geschichte deutlich bestätigt, daß unter den veränderten Verhältnissen manche Aufgaben, die früher leicht von kleineren Gemeinwesen geleistet wurden, nur mehr von großen bewältigt werden können, so muß doch allzeit unverrückbar jener höchst gewichtige sozialphilosophische Grundsatz festgehalten werden, an dem nicht zu rütteln noch zu deuteln ist: wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen.“(QA 79)

Im Zentrum des Subsidiaritätsprinzips stehen damit zwei sozialphilosophische Grundüberzeugungen, die sich als überraschend modern erweisen: wenn man so will – eine *anthropologische* und eine *staats-theoretische*. Und beide Grundüberzeugungen verbinden sich mit einer politisch-rechtlichen *Doppelanforderung* zur Austarierung der jeweiligen Verantwortungs- und Zuständigkeitsbereiche zwischen den Individuen, den kleineren und den größeren sozialen

Gemeinschaften: die doppelte Anforderung des *Hilfestellungsgebots* und des *Kompetenzanmaßungsverbots*.

Die erste, *anthropologische* Grundüberzeugung – und das war für die durch und durch antimodernistisch denkende katholische Kirche jener Zeit keine Selbstverständlichkeit – besteht in der expliziten Aussage, dass der Einzelmensch mit seinen Fähigkeiten und Bedürfnissen im Zentrum jedweder Gesellschaftstätigkeit steht und zu stehen hat. Es geht also nicht zuerst um kleine soziale Einheiten wie Familien oder Kirchengemeinden, sondern tatsächlich um das Individuum, um die Personalität, die Eigenkräfte und die Entfaltungsfähigkeit des Einzelnen. Was der Einzelne „aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten“ kann, das darf ihm nicht „entzogen“ werden. Und ähnliches soll dann auch für die kleineren Gemeinschaften, für Familien, Gemeinden und Kommunen gelten. In dem, was sie „leisten und zum guten Ende führen können“, sollen sie von den größeren Gemeinschaften „unterstützt“, niemals aber „zerschlagen“ oder „aufgesogen“ werden.

Die zweite, *staatstheoretische* Grundüberzeugung betrifft die Rolle und Funktion staatlicher Politik. Das katholische Subsidiaritätsprinzip ist nämlich keineswegs antietatistisch angelegt, also gegen den Staat insgesamt gerichtet. Es ist vielmehr ‚nur‘ *antistaatspaternalistisch* akzentuiert. Es wendet sich also nicht gegen staatliche Eingriffe und Einmischungen als solche, sondern nur gegen diejenigen Interventionen, die nicht als Hilfe zur Selbsthilfe, sondern als paternalistische Enteignung und Bevormundung wirken, die sich also nicht als ‚unterstützend‘ und ‚fördernd‘, sondern als ‚entziehend‘, ‚zerschlagend‘ und ‚aufsaugend‘ erweisen.

Von antistaatlichen Affekten ist hier nichts zu spüren, ganz im Gegenteil. Dem katholischen Subsidiaritätsprinzip geht es ausdrücklich darum, die Gestaltungskraft und die Leistungsfähigkeit des Staates zu stärken. „Angelegenheiten von untergeordneter Bedeutung“, so heißt es in *Quadragesimo anno*, solle die Staatsgewalt „den kleineren Gemeinwesen überlassen“, aber nicht, um sich aus der Gesellschaft zurückzuziehen, sondern um dadurch ihre eigentlichen Aufgaben, also all das, was die kleineren Gemeinwesen nicht selbst wenigstens ebenso gut erledigen können, nun „um so freier, stärker und schlagfertiger“ in Angriff zu nehmen, „durch Leitung, Überwachung, Nachdruck und Zügelung, je nach Umständen und Erfordernis“ (QA 80). Der Staat ist und bleibt für die katholische Sozialtradition also auch hier ‚der oberste Hüter des Gemeinwohls‘, und er hat daher, anders als im politischen Liberalismus, nicht vorrangig oder gar ausschließlich Rechtsschutz-, sondern stets auch Kultur- und Wohlfahrtszwecke zu erfüllen. Und nur wenn er sich dieser verschiedenen Zwecke gleichermaßen an-

nimmt, erfüllt er die originären Staatsaufgaben und verdient entsprechende Anerkennung und Akzeptanz.

Auf der Grundlage dieser beiden Grundüberzeugungen – anthropologisch: der einzelne und die kleineren Gemeinschaften stehen im Mittelpunkt; und staatstheoretisch: die Politik muss begleitende subsidiäre Hilfe leisten – liegt die eigentliche Aussageintention des Subsidiaritätsprinzips dann in der erwähnten politisch-rechtlichen Doppelanforderung: dem *Hilfestellungsgebot* und dem *Kompetenzanmaßungsverbot*.

Das Kompetenzanmaßungsverbot¹³ zielt eben darauf, die Einzelnen und die kleineren sozialen Gemeinschaften zum Ausgangspunkt aller staatlichen Aktivität zu machen. Kompetenzanmaßungsverbot und Hilfestellungsgebot lassen sich dabei nicht gegeneinander in Stellung bringen. Sie bilden vielmehr die beiden Seiten einer Medaille und hängen aufs Engste miteinander zusammen. Das Verbot der Kompetenzanmaßung ist bereits ein integraler Bestandteil eines richtig verstandenen, also von Ansätzen eines paternalistischen Helfersyndroms freien Gebots ‚subsidiärer Hilfe‘ als ‚Hilfe zur Selbsthilfe‘; einer Hilfe zur Selbsthilfe, deren Umfang, Ausmaß und inhaltliche Ausgestaltung den Hilfeempfängern möglichst nicht von außen und ohne ihre Beteiligung aufgelegt werden soll, sondern so weit wie irgend möglich von ihnen selbst mitgestaltet, mitgetragen und mitdefiniert werden muss.

Die Hilfestellung soll dabei nicht wie die Reservearmeen des römischen Heeres nur in Notlagen und Ausnahmefällen eintreten; sie kann und soll durchaus permanent und kontinuierlich erfolgen, insofern sie dazu beiträgt, dass der Einzelne seine Fähigkeiten und Begabungen frei und erstverantwortlich entfalten kann. Sie darf dem Einzelnen deshalb Aufgaben und Verantwortlichkeiten, die er bewältigen, an denen er wachsen und sich entfalten kann, nicht wegnehmen oder vorenthalten; sie darf die Hilfeempfänger nicht klein und ängstlich, sie muss sie vielmehr stark und selbstbewusst machen. Und sie muss deshalb immer als Ermöglichung und Unterstützung auftreten, um wirklich ‚Hilfe zur Selbsthilfe‘ zu sein.

Konkret könnte das etwa bedeuten: Wenn die monatliche Überweisung eines regelmäßigen Geldbetrags etwa bei einzelnen Jugendlichen dazu führt, dass

13 Die den Sachverhalt präzise treffende Formel des ‚Kompetenzanmaßungsverbots‘, die auf Otfried Höffe, Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs, Frankfurt 1996, S. 225 zurückzugehen scheint, wurde im Fach ‚Christliche Sozialethik‘ zuerst von Arno Anzenbacher aufgegriffen. Heute hat sie sich gegenüber eher missverständlichen Formeln wie ‚Nichteinmischungsprinzip‘ o.ä., die sich gegen ‚die individualistische oder liberalistische Übertretung der Subsidiarität‘ (Joseph Höffner) semantisch kaum abzugrenzen vermögen, in der Literatur weitgehend durchgesetzt.

sie das Zutrauen in ihre eigenen Kompetenzen verlieren, nicht aktiv, sondern passiv werden und sich am Ende resigniert in eine fremdfinanzierte Existenz als Sozialstaatsklient flüchten, dann könnte es sein, dass solche Geldzahlungen unbeabsichtigt dem Subsidiaritätskriterium nicht gerecht werden. Es wäre dann zu überlegen, ob nicht andere Förder- und Unterstützungsleistungen, die nicht nur monetär, sondern vor allem auch pädagogisch ansetzen, viel eher dem Kriterium ‚subsidiärer Hilfe‘ entsprechen. Zu erwarten ist allerdings, dass solche subsidiaritätsadäquateren Hilfs- und Förderprogramme kurzfristig deutlich teurer und personalintensiver ausfallen dürften. Auf keinen Fall aber entspricht es dem Subsidiaritätsprinzip, Hilfsbedürftigen alternativlos die Leistungen zu kürzen und sie bis auf die Schwelle des Existenzminimums zu drücken – und dies dann auch noch unter der zynischen Formel der ‚Aktivierung‘ als eine besondere sozialpädagogische Wohltat und Zuwendung des Staates zu verkaufen.

Wer sich also heute auf das Prinzip der Subsidiarität berufen will, kann und darf Staats- und Selbsthilfe nicht gegeneinander ausspielen. Er muss vielmehr deutlich machen, dass beide eng zusammenhängen. Eine stabile personale Identität, die es den Individuen ermöglicht, ihr Leben mutig und vertrauensvoll, leistungsfähig und engagiert, verantwortlich und sozial kompetent in die eigenen Hände zu nehmen, fällt jedenfalls nicht einfach so vom Himmel. Sie entwickelt sich auch nicht im luftleeren Raum, voraussetzungslos und auf sich allein gestellt. Vielmehr sprechen alle empirischen Erkenntnisse dafür, dass Menschen nur in dem Maße Zutrauen in ihre eigenen Potenziale entwickeln und dieses auch in Krisenzeiten durchhalten, wenn sie zuvor in hinreichendem Maße erfahren haben, dass sie sich nicht nur auf sich allein verlassen müssen, sondern auch auf Hilfe und Unterstützung, auf Anerkennung und Wertschätzung durch andere rechnen können. Mit anderen Worten: Ihre Fähigkeit zur ‚Erstverantwortung in der sozialen Solidarität‘ werden Menschen nur in dem Maße entwickeln und entfalten, wie sie darauf vertrauen können, dass ihnen dabei eine begleitende ‚subsidiäre Hilfe der größeren sozialen Gemeinschaft‘ einigermaßen verlässlich zur Seite steht.

Eine meines Erachtens besonders gut gelungene Beschreibung dieses Zusammenspiels von Erstverantwortung und subsidiärer Hilfe stammt übrigens von Ferdinand Lassalle, der sich 1863 deutlich gegen die auch damals schon grassierende Entgegensetzung von ‚Selbsthilfe‘ und ‚Staatshilfe‘ zur Wehr setzte. In seinem berühmten ‚Offenen Antwortschreiben‘ rief er seine Leser dazu auf, sich „nicht durch das Geschrei derer täuschen und irreführen (zu lassen), die Ihnen sagen werden, daß jede solche Intervention des Staates die soziale Selbsthilfe aufhebe. Es ist nicht wahr, daß ich jemanden hindere, durch seine eigne Kraft

einen Turm zu ersteigen, wenn ich ihm Leiter oder Strick dazu reiche. Es ist nicht wahr, daß der Staat die Jugend daran hindert, sich durch eigne Kraft zu bilden, wenn er ihr Lehrer, Schulen und Bibliotheken hält. Es ist nicht wahr, dass ich jemanden hindere, durch eigne Kraft ein Feld zu umackern, wenn ich ihm einen Pflug dazu reiche...“¹⁴

Weiterführende Literatur:

Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover-Bonn 1997.

Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, 9. Auflage, Köln-Kevelaer 2007.

OSWALD VON NELL-BREUNING, Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre, Wien-München-Zürich 1980.

MARIANNE HEIMBACH-STEINS (Hg.), Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Bd. 1: Grundlagen, Regensburg 2004.

14 Ferdinand Lassalle, Offenes Antwortschreiben an das Central Comité zur Berufung eines Allgemeinen Deutschen Arbeiter-Congresses zu Leipzig 1863 (Sozialökonomische Texte, 9), hg. von August Skalweit. Frankfurt/M. 1948, S. 71.