
Politische Freiheit und soziale Gerechtigkeit

Ethische Aspekte der Sozialstaatlichkeit

Hans-Richard Reuter

»Wer wenig im Leben hat, soll viel im Recht haben« – so lautete einmal eine kirchliche Losung aus der Ökumene, die der frühere Bundesverfassungsrichter Helmut Simon gern zitierte.¹ Wer wenig im Leben hat, soll viel im Recht haben: Dieser Forderung sucht ein Gemeinwesen nicht zuletzt dadurch nachzukommen, daß es sich eine sozialstaatliche Ordnung gibt. Das Sozialstaatsprinzip bezieht sich im weiteren Sinn auf eine politische Ordnung, die auf der Grundlage rechtlicher Verpflichtungen die Ergebnisse der durch den Markt bewirkten Verteilung von Gütern und Handlungschancen korrigiert; im engeren (und im folgenden vor allem interessierenden) Sinn auf die staatlich organisierten Systeme zur Daseinsvorsorge für Armut, Alter, Krankheit, Arbeitslosigkeit, jetzt auch Pflegebedürftigkeit. Für die Bundesrepublik Deutschland ist das Sozialstaatsgebot im Grundgesetz verankert² und sogar – wie es in der Juristen-Sprache etwas anmaßend heißt – mit einer »Ewigkeitsgarantie«³ ausgestattet – will sagen: Es könnte nur durch eine Revolution abgeschafft werden.

Aber trotz seiner guten Papierform steht es mit dem Sozialstaat in der Realität nicht zum Besten. Das Diktat der leeren Kassen bedroht überproportional die sozial Schwachen und öffnet so die Schere zwischen Armen und Reichen in unserem Land noch weiter. Dagegen formiert sich eine beachtliche außerparlamentarische Gegenbewegung von Gewerkschaften, Kirchen und Wohlfahrtsverbänden. Gemeinsam haben die beiden großen Kirchen 1994 einen beispielhaften gesellschaftlichen Konsultationsprozeß »Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland« in Gang gesetzt. Gerade solche wichtigen Bemühungen nötigen zu grundsätzlichen Überlegungen.

Bei der folgenden Skizze gehe ich in drei Schritten vor: *Zunächst* nenne ich die wichtigsten Argumente der gegenwärtigen Kritik am Konzept des Wohlfahrts-

1. H. Simon, »Wer wenig im Leben hat, soll viel im Recht haben«. Beiträge zu einer ökumenischen Rechtstheologie, ÖR 16 (1967), 338-357.
2. Art. 20,1 GG: »Die Bundesrepublik Deutschland ist ein demokratischer und sozialer Bundesstaat.« Vgl. Art. 28,1 Satz 1 GG: »Die verfassungsmäßige Ordnung in den Ländern muß den Grundsätzen des republikanischen, demokratischen und sozialen Rechtsstaates im Sinne dieses Grundgesetzes entsprechen.«
3. Art. 79,3 GG.

staats. *Zweitens* werfe ich einen Blick auf die Tradition des christlichen Sozialstaatsdenkens. *Drittens* soll nach Prinzipien der ethischen Legitimation sozialpolitischen Handelns gefragt werden.

I. Zur Grundsatzkritik des Sozialstaatskonzepts

Auch abseits der Tagesaktualität ist seit längerem von einer Krise des Sozialstaats die Rede. Bei aller Skepsis gegenüber Krisenrhetoriken – unbestreitbar ist, daß jedenfalls das herkömmliche Modell des Sozialstaats verstärkt auf dem Prüfstand steht. Es gibt zweifellos Elemente einer Funktionskrise und einer zunehmenden Legitimationsschwäche; sie alle haben damit zu tun, daß die materielle und ideelle Basis der Verheißung einer sozialstaatlichen Versöhnung von Freiheit und Gerechtigkeit brüchig geworden ist.⁴ Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien genannt:

1. Die traditionellen sozialstaatlichen Sicherungssysteme unterstellen stetige ökonomische Wachstumsraten und *Vollbeschäftigung* auf dem Arbeitsmarkt. Von den Grenzen der ökologischen Verantwortbarkeit undifferenzierten Wachstums einmal ganz abgesehen hat der Strukturwandel der Produktion durch Einsatz neuer Technologien den Zusammenhang von Wachstum und Arbeitsplatzsicherung aufgelöst. Die Erwerbsarbeit jedoch ist der entscheidende organisatorische Anknüpfungspunkt der deutschen sozialen Sicherungssysteme: die Beitragsleistungen zur Renten-, Kranken-, Arbeitslosen- und Pflegeversicherung werden auf Grund einer gesetzlichen Pflichtsolidarität von Arbeitnehmern und Arbeitgebern lohnbezogen abgeführt. Unter Vollbeschäftigungsbedingungen überaus erfolgreich droht dem sozialen Sicherungssystem eine Funktions- und Akzeptanzkrise gerade dann, wenn seine Leistungen massenhaft gebraucht werden, nämlich bei kontinuierlich hoher struktureller Arbeitslosigkeit. Daß im Interesse der Konsolidierung des Sozialstaats die Reduzierung der Arbeitslosigkeit eine vorrangige Aufgabe darstellt, steht außer Zweifel; gleichzeitig dürfte aber eine weitere Fixierung auf klassische Vollbeschäftigungsvorstellungen im Zeichen globalisierter Märkte unrealistisch sein – und zwar auch nach Auskunft von Ökonomen, die einer zynischen Form des Marktliberalismus unverdächtig sind. Aus unterschiedlicher Richtung wird gefragt: Überfordert dieses System nicht die Solidaritätspotentiale, berücksichtigt es realistisch genug die *egoistische Freiheit*, das eigennützige Interesse der Leistungsfähigen gegenüber den sozial Schwachen, der Arbeitsplatzbesitzer gegenüber den vom Erwerbsleben

4. Zur neueren moral- und staats-theoretischen Grundsatzdiskussion vgl. vor allem: P. Koslowski/Ph. Kreuzer/R. Löw (Hg.), Chancen und Grenzen des Sozialstaats. Staatstheorie – Politische Ökonomie – Politik, Tübingen 1983; Chr. Sachße/H. T. Engelhardt (Hg.), Sicherheit und Freiheit. Zur Ethik des Wohlfahrtsstaates, Frankfurt a. M. 1990.

Ausgeschlossenen, der risikofreudigen Jungen gegenüber den Alten, der an Profit und Standortvorteilen orientierten Unternehmer gegenüber den abhängig Beschäftigten?

2. Historisch entstanden als »Arbeiterpolitik« war die Sozialpolitik auf die einheitliche Klassen- und Gefährdungslage des Industrieproletariats bezogen. Bis heute ist die soziale Sicherung mit der Anknüpfung an die Erwerbsarbeit auf die *Normalbiographie* des lebenslang abhängig Beschäftigten, im Zweifelsfall männlichen, verheirateten inländischen Ernährers einer Familie zugeschnitten. Im Resultat der verschärften Modernisierungsschübe der letzten drei Jahrzehnte ist aber an die Stelle der Standardbiographie von Frauen und Männern eine Vielfalt individueller Lebensentwürfe und Lebensformen getreten; damit hat das soziale Leistungssystem seinen Anhalt an der Normalität einheitlicher Risiken, Interessen und Lebenslagen – insbesondere an der traditionellen geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung – verloren. Zudem unterminiert der demographische Wandel, in dessen Folge immer weniger jüngere Erwerbstätige immer mehr Rentner finanzieren müssen, den arbeitsgesellschaftlich abgestützten »Generationenvertrag«. Aus dem mit den Stichworten Individualisierung und Pluralisierung beschriebenen Prozeß der Auflösung herkömmlicher Normalitätsstandards resultiert die Frage: Sind die sozialstaatlichen Mechanismen noch mit der *bunten Freiheit* verträglich, die darin besteht und vermehrt wahrgenommen wird, unterschiedliche, vielfältige Lebensformen zu wählen und auch im Lauf eines Lebens zu wechseln?

3. Schließlich: Wohlfahrtsstaatliche Leistungen und Eingriffe sind dem *Paternalismusverdacht* ausgesetzt. Sie tragen stets das Janusgesicht von vormundschafterlicher Zuwendung und Kontrolle. Staatlich organisierte soziale Sicherung ist verbunden mit Verrechtlichung, Bürokratisierung und Anonymisierung. Die zunehmende Professionalisierung sozialer Dienste kann zur Enteignung sozialer Problemlösungsfähigkeit, zu Abhängigkeit, Versorgungsmentalität und erzwungener Passivität von nur noch Betreuten, aber nicht mehr Beteiligten führen. Der Arbeitslose, der sich selber hilft, verliert ja seinen Leistungsanspruch. Großräumig organisierte Hilfe und Vorsorge droht eigenständige Vorsorge für sich selbst ebenso zu ersticken wie die ganz persönliche, selbsttätige Hilfe für andere. Kurzum: Das wohlfahrtsstaatliche Projekt nimmt auf seine Weise an der systemischen Kolonialisierung der Lebenswelt teil; sozialrechtliche Überregulierungen tendieren dazu, die Subjektstellung erwachsener Personen herabzuwürdigen und sie als bloße Klientel zu behandeln – mit anderen Worten: ihre *selbstbestimmte Freiheit* zu verletzen.

Die Kompatibilität der sozialstaatlichen Institutionen mit der Freiheit der Individuen ist deshalb prekär. Gegen sie sperrt sich die Freiheit in verschiedener Gestalt und aus unterschiedlichem Interesse: sei es als eigennützige Freiheit der eigenen Vorteilnahme, sei es als bunte Freiheit der individualisierten Lebensformen, sei es als selbstbestimmte Freiheit und Mündigkeit. Doch treten wir einen

Schritt zurück und fragen: Welche Impulse des christlichen Sozialethos sind eigentlich in das Sozialstaatsprojekt eingegangen?

II. Zur Tradition des Sozialstaatsdenkens in der christlichen Ethik

Natürlich kennt das Christentum eine nie abgerissene Tradition der Armenpflege und glücklicherweise entdeckte es durch einzelne seiner Vertreter im 19. Jahrhundert die »soziale Frage«. Dennoch waren es nicht zuerst Almosen und fromme Barmherzigkeit, sondern Protest und öffentlich artikulierte Unrechtserfahrung durch die Arbeiterbewegung und ihre Theoretiker, die jene Reformen in Gang gesetzt haben, für die die Bismarcksche Sozialgesetzgebung vor über 100 Jahren den Auftakt bildete. Aber welche Zentralgedanken der christlichen Sozialstaatsethik haben in diesem Prozeß denn doch im Sinn kumulativer Effekte mitgewirkt? Ich will in äußerster Vereinfachung drei nennen, weil sie langfristig für die deutschen Verhältnisse strukturprägend geworden sind:

1. Die *altprotestantische Tradition* sozialstaatlichen Denkens: Sie ist im Kern – so darf man die Quintessenz der neueren Forschung zusammenfassen – durch ein personalistisch-patriarchales Staatsverständnis bestimmt.⁵ Es fand seinen Niederschlag im umfassenden »Polizey«-Begriff der absolutistischen Territorialstaaten und prägte die deutsche Sozialgesetzgebung weit über ihre Anfänge hinaus. Die Idee einer umfassenden Daseinsvorsorge als öffentlicher Aufgabe stellt durchaus einen spezifischen Beitrag des Luthertums zur modernen Staatsidee dar; aber eben in der Form, daß es die staatsinduzierte, gesellschaftsabstinente und eher demokratiefeindliche Lösung der sozialen Frage befördert hat. Gestützt auf den in der lutherischen Regimentenlehre begründeten eigenständigen Rang der weltlichen Obrigkeit legitimierte das altprotestantische Staatskonzept die Gemeinwohlverpflichtung der Obrigkeit zu Sozialreformen von oben, zur Abwehr und Disziplinierung gesellschaftlicher Emanzipationsbewegungen. Es verhiess, der Staat könne gesellschaftliche Homogenität herbeiführen, indem er, einem guten christlichen Hausvater gleich, für das Wohl der Seinen sorgt – und mittels der ihm verbundenen Kirche auch noch für ihr Heil. Ein etatistisch fixierter *Staatspatriarchalismus*, der vom Staat alles, und so auch Wohlfahrt und Fürsorge erwartet, ist eine langfristig wirksame, aber äußerst problematische Mitgift des Protestantismus an die Sozialpolitik. Eine abrupte Wende erfuhr die etatistische Option des protestantischen Sozialkonservatismus, der sich stets als Bollwerk gegen Sozialismus und Säkularismus verstand, erst unter den Bedingungen der

5. Vgl. zuletzt K. Tanner, Der Staat des christlichen Gemeinwohls? Protestantische Staatsutopien und die Krise sozialstaatlicher Institutionen, ZEE 39 (1995), 151-162.

Blockkonfrontation nach 1945; aber nun erwartete man Heil *und* Wohl nur von der Kirche.⁶

2. Die *katholische Programmatik*: Sie ist durch eher gegenläufige Grundgedanken wirksam gewesen, nämlich durch die Option für eine nichtstaatliche Befriedung des Interessengegensatzes der Tarifparteien und für dezentrale Strukturen der sozialen Sicherung.⁷ Das Stich-, ja Zauberwort heißt hier: *Subsidiarität*.⁸ Gemeint ist damit ein allgemeines Ordnungsprinzip, das besagt: Den jeweils kleineren sozialen Einheiten wie Familie, Kommune, Vereine, Betriebe und Verbände kommt ein vorrangiges Recht auf Selbstorganisation bei der Erfüllung sozialer Aufgaben zu, in das die jeweils größere Einheit nur dann eingreifen darf – aber dann auch helfend eingreifen muß – wenn die kleinere Gemeinschaft dazu nicht aus eigener Kraft in der Lage ist. Der Grundsatz lautet: Staatliche Hilfe muß immer Hilfe zur Selbsthilfe sein. Dabei betonte zwar ein führender Theoretiker der katholischen Soziallehre wie Oswald von Nell-Breuning immer die Pflicht der größeren Einheit zum »hilfreichen Beistand«, die staatliche Vorleistungen einschließt.⁹ Doch wirksam ist der Subsidiaritätsgrundsatz dadurch geworden, daß er – in seiner Interpretation als Prinzip der Nachrangigkeit staatlicher Sozialpolitik – die Legitimationsgrundlage abgab für die starke Stellung, die den »freien«, nicht zuletzt kirchlichen Wohlfahrtsverbänden in der deutschen Sozialgesetzgebung nach dem Zweiten Weltkrieg zuerkannt worden ist. So sehr das Subsidiaritätsprinzip zunächst einer durchaus vernünftigen moralischen Intuition zu entsprechen scheint, so präzisierungsbedürftig ist es doch in Anbetracht seiner Vieldeutigkeit. Denn: Woran bemißt sich, welche soziale Einheit jeweils als »größer« und übergeordnet bzw. »kleiner« und untergeordnet zu gelten hat? Und: Sollte sich die subsidiäre Arbeitsteilung an den vorhandenen Organisatio-

6. Vgl. E. Berggraf, *Staat und Kirche in lutherischer Sicht*, Berlin 1953, und seine Verarbeitung bei H. Thielicke, *Theologische Ethik II/2* (1958), 4. erw. Aufl. Tübingen 1987, Rdz. 1924-2193i. Zur Nachkriegsdebatte in der evangelischen Ethik vgl. H. Berthold, *Sozialethische Probleme des Wohlfahrtsstaates* (SEE 2), Gütersloh 1968.
7. Vgl. zuletzt F.-X. Kaufmann, *Christentum und Wohlfahrtsstaat*, in: *ders.*, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, 89-119.
8. Vgl. A. Rauscher/A. Hollerbach, *Art. Subsidiarität*, StL 7. Aufl. V, 386-390. Lehramtlicher Bezugspunkt ist bekanntlich die Sozialzyklika »Quadragesimo Anno« (1931) Nr. 79: »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 Gliederung des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen.«
9. Vgl. O. v. Nell-Breuning, *Das Subsidiaritätsprinzip*, in: *Theorie und Praxis der sozialen Arbeit* 27, 1976, 6-17; *ders.* *Solidarität und Subsidiarität*, in: *Deutscher Caritasverband (Hg.)*, *Der Sozialstaat in der Krise?*, Freiburg 1984, 88-95.

nen oder eher an ganz neuen Aufgaben orientieren?¹⁰ Einen *eindeutigen* Sinn hat deshalb das Subsidiaritätsprinzip wohl nur dann, wenn es im Rahmen eines hierarchischen und segmentären Gesellschaftsmodells gedacht wird – Pate stand nicht zufällig eine berufsständisch-korporatistische Ordnung – ; unter Bedingungen hoher funktionaler Differenzierung jedoch wird Subsidiarität ohne nähere Konkretion zur Leerformel.

3. Schließlich ist das moderne, unterschwellig *neuprotestantische Paradigma* zu nennen: Es läßt sich recht gut wiederfinden in einer 1973 veröffentlichten Denkschrift der EKD mit dem Titel »Die soziale Sicherung im Industriezeitalter«. Hier werden sehr klar die normativen Grundsätze kollektiv geordneter sozialer Sicherungssysteme dargelegt, wie sie seit den sechziger Jahren in unserem Land ausgebaut worden sind, und es wird angemahnt, das soziale Netz in damals noch defizitären Bereichen enger zu knüpfen. Die Denkschrift fordert – was seinerzeit für erhebliche öffentliche Aufregung sorgte – eine Korrektur und »Umkehr der herkömmlichen Rangfolge bei der Anwendung der Subsidiarität«, nämlich in dem Sinn, daß »die großen sozialen Risiken« als erstes »durch gesetzliche und finanzielle Maßnahmen der Gesellschaft abgedeckt« werden müssen und nicht der Bewältigung durch bürgerschaftliche Initiativen überlassen bleiben dürfen.¹¹ Die Denkschrift unterläuft die scharfe Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft, indem sie den Staat sowie seine Sozialgesetzgebung und verordnete Daseinsvorsorge in das Leitbild einer »verantwortlichen Gesellschaft« einbettet.¹² Damit entfällt allerdings auch die Möglichkeit, trennscharfe Kriterien anzugeben, die eine Differenzierung erlauben zwischen dem, was sozialpolitisch Staatsaufgabe ist und unbedingt sein muß, und dem, was gegebenenfalls auch der Verantwortung des einzelnen oder der Gesellschaft überstellt werden könnte. Vor allem aber ist zu bemerken, daß bei näherer Betrachtung die gesamte Leitidee der verantwortlichen Gesellschaft zeitbedingterweise auf die materielle Basis stetigen Wirtschaftswachstums mit expandierendem Erwerbsarbeitsangebot gegründet ist. In dem Maße jedoch, in dem die Wachstumsprämisse sowie der familienbezogene Normalitätsstandard in Frage stehen, reicht der einfache Rekurs auf das sittliche Homogenitätsideal der verantwortlichen Gesellschaft heute nicht mehr aus.

Kurzum: Alle drei Leitgedanken christlicher Sozialstaatsethik: der altprotestantische Staatspatriarchalismus, das traditionelle katholische Subsidiaritätsprinzip, aber auch die neuprotestantische verantwortliche Arbeitsgesellschaft treffen unsere gegenwärtige Lage nicht mehr. Sie sind einer Gesamtlage nicht mehr angemessen, in der die laufenden Individualisierungsprozesse objektiv dazu nötigen,

10. Vgl. R. Herzog, Art. Subsidiaritätsprinzip, EStL 3. Aufl. II, 3566-3571.

11. Text in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland. Band 2: Soziale Ordnung, Gütersloh 1978, 115-159, hier: Rdz. 16f.

12. Vgl. den ausdrücklichen Bezug auf den die ökumenische Sozialethik nach 1948 bestimmenden Begriff der »responsible society« in Rdz. 15.

auch die ethischen Prinzipien der Sozialstaatlichkeit nicht an der Freiheit der Individuen vorbei zu rekonstruieren, sondern unter Berücksichtigung ihrer – ethisch mehr oder weniger ambivalenten – selbstbestimmten, bunten und auch eigennützigen Freiheit.

III. Zur normativen Begründung des Sozialstaatsauftrags

In einer Situation, in der die Krise der öffentlichen Haushalte publikumswirksam mit den Kosten des Sozialstaats in Verbindung gebracht wird, rückt schnell die ökonomisch-pragmatische Frage in den Vordergrund, wie bei knappen Mitteln das bisherige Volumen sozialstaatlicher Leistungen aufrechterhalten und *finanziert* werden kann. Doch davon ist die grundlegendere Frage zu unterscheiden, welche moralisch-ethisch gerechtfertigten *Ansprüche* Bürgerinnen und Bürger *prinzipiell* gegeneinander und an ihr Gemeinwesen haben. Im Sinn dieser Frage-richtung muß – so meine ich – eine normative Erörterung von Grund und Grenzen der Sozialstaatlichkeit wenigstens andeutungsweise auf drei Stufen erfolgen:

1. Eine erste und grundlegende Legitimationsebene sei markiert mit der These: Die sozialstaatliche Verpflichtung hat einen *Menschenwürde- und Menschenrechtsaspekt*. Diesen menschenrechtlichen Gesichtspunkt möchte ich zunächst so verstehen, daß es in ihm um die Frage geht, *welche moralischen Rechte wir ursprünglich gegeneinander haben*, und zwar – unabhängig von unseren spezifischen Eigenschaften und Rollen sowie »vor« unserer Zugehörigkeit zu einem Staatswesen – *nur auf Grund dessen, daß wir Menschenantlitz tragen*. Es geht um Rechte, die wir »haben«, weil wir sie einander als Träger eines ursprünglich gleichen Status zuerkennen und damit als einander in gleicher Weise *geschuldet* betrachten. Gibt es eine ursprüngliche Pflicht zu Hilfe und sozialem Ausgleich in dem Sinn, daß dem ein Recht derer, die der Hilfe bedürfen, korrespondiert? Die klassische neuzeitliche Menschenrechtstradition hat diese Frage weithin *in silentio*, durch Schweigen, verneint. Sie hat Abwehrrechte und Freiheitsrechte proklamiert, aber keine sozialen Rechte auf Unterstützung.

Im Licht der biblischen Traditionen dagegen muß eigentlich schon die Frage, ob es solche Rechte gebe, als eine törichte, fast blasphemische Frage erscheinen: Wenn die Christenheit etwas nicht vergessen darf, dann doch wohl die Tora-Gebote zum Schutz der Schwachen, die prophetische Parteinahme für die Armen, die Botschaft von Gottes Gerechtigkeit, die als zuvorkommende Güte offenbar wird, das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, der sich dem unter die Räuber Gefallenen zuwendet und – anders als Priester und Levit – nicht achtlos an ihm vorübergeht. Hilft nicht gerade der barmherzige Samariter spontan, ohne lange zu vernünfteln, einfach selbstverständlich? Ja natürlich, so könnte man antworten, aber eben darin liegt das Problem: Es mag ja ein Gebot zur Hilfe auf Grund von Barmherzigkeit und Mitleid geben, aber das wäre dann keine streng ge-

schuldete Pflicht, der ein Recht des Hilfsbedürftigen korrespondiert; die Hilfe wäre im Grunde etwas »Überpflichtiges«, etwas, was über die Sphäre des Geschuldeten, der reziproken Rechte und Pflichten hinausgeht. Das jüdisch-christliche Gebot der Nächstenliebe wäre dann gerade das Andere dessen, was wir einander als prinzipiell gleichgestellte Personen schulden; es könnte gerade kein symmetrisches Recht auf Hilfe begründen, sondern nur die asymmetrische, aber damit auch etwas herablassend »gnädige« Zuwendung des Helfenden zum Bedürftigen.

Aber dabei dürfte doch ein ganz unzureichendes Verständnis der Nächstenliebe im Spiel sein. Denn die Liebe zum Nächsten findet dem biblischen Gebot zufolge ihr Maß in der Liebe zu sich selbst. Sie zielt auf eine egalitäre Gegenseitigkeitsbeziehung: das Samaritergleichnis interpretiert – wie Gerd Theißen gezeigt hat¹³ – das »Erbarmen« ausdrücklich als eine im Rahmen prinzipieller sozialer Symmetrie praktizierte Nächstenliebe: Bezieht sich die an Jesus gerichtete Ausgangsfrage des Schriftgelehrten »Wer ist mein Nächster?« (Luk 10, 29) zunächst auf den Adressaten der Hilfe, den Hilfsbedürftigen, so erfolgt am Schluß eine Umkehrung in die gegenläufige Perspektive, die nach dem »Nächsten« als dem Subjekt der Hilfe, nach dem Hilfeleistenden fragt: »Welcher von diesen dreien, meinst du, ist dem der Nächste geworden, der unter die Räuber gefallen ist?« (Luk 10, 36) Der Perspektivenwechsel macht deutlich: Der Titel des »Nächsten« bezeichnet den prinzipiell gleichen Status als Mensch. Die Gleichniserzählung betont das (zwar nicht zeitlich, aber) sozial symmetrische Beziehungsmuster noch, indem sie *beiden* Akteuren einen marginalisierten Status zuschreibt. Und innerhalb dieses Rahmens egalitärer Gegenseitigkeit verausgabte sich denn auch der Helfende keineswegs. Er gibt vielmehr nüchtern das zum Überleben Notwendigste; Kosten, die eventuell darüberhinaus anfallen, will er nämlich später erstatten (Luk 10, 35).

Im Kern handelt es sich beim Samaritergleichnis um die narrative Veranschaulichung der Nächstenliebe als Stütze einer Moral, ohne die das Menschenrechtsethos gar nicht gedacht werden könnte, nämlich der Moral des gleichen reziproken Respekts, der gleichen wechselseitigen Achtung, der zu folgen schon die recht verstandene Selbstachtung gebietet. Zwischen Personen, denen die gleiche Würde zugesprochen ist, gibt es durchaus so etwas wie einen moralischen Anspruch, ein ursprüngliches *Recht* auf Hilfe; und ihm korrespondiert – eben weil es sich um ein Verhältnis prinzipiell Gleicher handelt – eine Solidaritätspflicht, die mehr ist als Wohlwollen und Barmherzigkeit. Dieses Recht auf Hilfe läßt sich auch in der nichtreligiösen Sprache einer Moral der universellen Ach-

13. Vgl. im einzelnen G. Theißen, Die Legitimitätskrise des Helfens und der barmherzige Samariter. Ein Versuch, die Bibel diakonisch zu lesen, in: G. Röckle (Hg.), Diakonische Kirche. Sendung – Dienst – Leitung, Neukirchen-Vluyn 1990, 46-76.

tion rekonstruieren¹⁴ – obwohl es seine einleuchtendste Begründung vielleicht gar nicht in Argumenten findet, sondern in der zwanglos-bezwingenden Kraft von Geschichten, wie sie die Bibel erzählt. Allerdings ist dieses Recht nur dann wirklich etwas wert, wenn es auch effektiv eingefordert und eingeklagt werden kann und das heißt: wenn es aus einem moralischen zu einem legalen Recht wird. Damit kommt eine zweite Legitimationsstufe ins Spiel, auf der es um die Verpflichtung geht, die alle gemeinsam, also als Kollektiv gegenüber den Ansprüchen der einzelnen auf Hilfe und Unterstützung haben.

2. Auf dieser Ebene kommt es demnach darauf an, zu fragen, was *ein Staat den einzelnen schuldet* – und hier fällt es bekanntlich unter marktwirtschaftlichen Bedingungen schwer, das *moralische* Recht auf Unterstützung auf der Ebene des positiven Rechts mit der gleichen Stringenz wie die persönlichen und politischen Freiheitsrechte in soziale Grund- und Bürgerrechte im starken Sinn zu transformieren. Weil bei gleichzeitiger Gewährleistung der Wirtschaftsfreiheiten soziale Grundrechte nicht zwingend durchsetzbar sind, können diese, selbst wenn sie als subjektiv-öffentliche Rechte formuliert sein sollten, letztlich (nur) allgemeine Richtlinien für die Sozialverantwortung des Staates darstellen. Dennoch hat die sozialstaatliche Verpflichtung – noch vor allen weitergehenden Aufgaben sozialer Gerechtigkeit – einen *Rechtsstaatsaspekt*, ja ich meine, es ließe sich zeigen, daß ihr sogar *ein* starkes, unbedingtes *Grundrecht* korrespondiert, das den schwächeren legalen sozialen Grundrechten, deren Liste im Prinzip unabgeschlossen ist, vorausliegt.

Zunächst: Alter, Krankheit, Pflegebedürftigkeit und unfreiwillige Erwerbslosigkeit sind allgemeine und kontingente Lebensumstände; sie können prinzipiell jeden Menschen treffen, ohne wirklich individuell steuerbar zu sein. Was alle (jeden einzelnen ebenso wie in seinen negativen kollektiven Folgen auch die Allgemeinheit) betreffen kann, muß auch von allen potentiell Betroffenen kollektiv und für jeden einzelnen vorteilhaft organisiert werden – und zwar von der *staatlichen* Rechtsgemeinschaft dann, wenn dazu die alten überschaubaren Gemeinschaften wie Familie oder Nachbarschaft, Kommunen oder Zünfte nicht mehr in der Lage sind. Seit die moderne Industriegesellschaft die Individuen aus solchen traditionellen Bindungen mehr und mehr freigesetzt und die staatliche Zentralgewalt Aufgaben der primären Gemeinschaften übernommen hat, gibt es eine nicht nur faktisch, sondern auch normativ begründete Kompensationspflicht des Staates.

Zu dieser Kompensationspflicht kommt hinzu, daß nur der Staat kraft seines Zwangsmonopols legale Rechte der einzelnen auf Hilfe auch durchsetzen kann. Auch für das Problem des Sozialstaats gilt somit frei nach Kant, es müsse »so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar« sein, nämlich so, daß sich alle Beteiligten gesetzlichen Pflich-

14. Vgl. E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a. M. 1993, bes. 79 ff., 336 ff.

ten unterwerfen, die sie sogar bei schwachem oder ganz fehlendem Solidaritätsethos letztlich als ein zustimmungsfähiges Mittel ihrer *Selbstbindung* und insofern als Ausfluß ihrer selbstbestimmten Freiheit betrachten können.¹⁵ Auch für eine sozialstaatliche Gesetzgebung, die – soweit dieses hölzerne Eisen erlaubt ist – eine Zwangssolidargemeinschaft etabliert, gibt es eine elementare Begründung, die sie mit jedem für alle gültigen Gesetz teilt: Sie besteht darin, daß es im wohlverstandenen gleichen Interesse auch von Egoisten, wenn sie nur rational sind, liegen muß, ihrem ungebändigten Streben nach dem eigenen Vorteil durch Unterwerfung unter gesetzliche Reziprozitätspflichten Zügel anzulegen – wodurch die legitimen Ansprüche aller auf Hilfe und soziale Sicherung erst legal und damit verlässlich erwartbar werden. Ist nach Maßgabe dieser Einsicht erst einmal die egoistische zur rechtlichen Freiheit geworden, dann freilich gilt sie unwiderruflich als das Prinzip, an dem alle staatlichen Gesetze zu messen sind, denn die *rechtliche Freiheit* »ist die Befugnis keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können«.¹⁶

Nun gilt es freilich in der Kantischen Tradition der Theorie des Rechtsstaats als ausgemacht, daß aus der gleichen rechtlichen Freiheit als einem formalen Prinzip der Verträglichkeit unterschiedlicher Lebensformen und Wohlfahrtserwartungen nur der *minimale* Auftrag des Staates zur Sicherung der Freiheit jeder Einzelperson abzuleiten sei, keinesfalls aber irgendeine sozialstaatliche Aufgabe. Staatliche Maßnahmen, die Wohlfahrt und soziale Gerechtigkeit bezwecken, widersprechen der gleichen Freiheit, da sie wegen unserer konkurrierenden Vorstellungen vom guten Leben niemals in die Form eines *allgemein* zustimmungsfähigen Zwangsgesetzes gebracht werden könnten¹⁷ – womit schon Kant eine präzise liberale Kritik des Wohlfahrtsstaates gegeben hat. Allerdings handelt es sich dabei um die Sozialstaatskritik nicht irgendeines, sondern eines dezidiert *politischen* Liberalismus. Macht man sich das klar und klammert man Kants Kontraststellung gegen den absolutistischen Wohlfahrts- und Polizeistaat des 18. Jahrhunderts aus, so ist aber zu fragen, ob sogar nach den Kantischen legitimierungstheoretischen Prämissen wirklich *jede* soziale Komponente des Freiheit garantierenden Rechtsstaats ausgeschlossen ist.

Mit dem Kriterium gleicher Freiheit und der formalen Allgemeinheit des Rechtsbegriffs ist zwar eine soziale Gerechtigkeitsforderung im weiten Sinn, die auf approximative materielle Gleichstellung zielt, nicht begründbar, wohl aber – so denke ich – ein ihr vorgelagertes sozialstaatliches Minimum. Dies gilt jedenfalls dann, wenn man nicht wie Kant die Inkonsequenz begeht, den Begriff des Staatsbürgers als eine öffentlich-rechtliche Bestimmung *a priori* von dem *empi-*

15. *I. Kant*, Zum ewigen Frieden (1795), Werke Weischedel VI, 224.

16. *I. Kant*, Zum ewigen Frieden, a. a. O., 204.

17. Vgl. *I. Kant*, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793), Werke Weischedel VI, 145.

rischen Merkmal ökonomischer »Selbständigkeit« abhängig zu machen (und damit als politisches Privileg der Besitzenden zu konzipieren), statt umgekehrt die Garantie einer freiheitssichernden Subsistenz aus dem Staatsbürgerbegriff abzuleiten.¹⁸ Denn die unbedingte Pflicht des Staates, gleiche Freiheit durch allgemeine Gesetze zu sichern und alle Rechtsgenossen *als* Gleiche anzuerkennen, würde ja selbstwidersprüchlich, wenn sie nicht eine Subsistenzsicherung umfaßte, die die materiellen Mindestbedingungen für die *Erhaltung* des gleichen rechtlichen Status verbürgt. Angesichts der Transformationskrisen der Arbeitsgesellschaft in fortgeschrittenen Industriestaaten scheint mir deshalb eine mit dem Staatsbürgerstatus verbundene und darum steuerfinanzierte *soziale Mindestsicherung* eine Minimalpflicht des sozialen Rechtsstaates zu sein, die der gleichen Freiheit keineswegs widerspricht, sondern die sich als deren Voraussetzung ausweisen läßt.

Eine solche Mindestsicherung lockert die Verbindung von Erwerbsarbeit und Einkommen und fußt auf einem mit dem Staatsbürgerstatus verknüpften verallgemeinerten Bedarfsprinzip. Sie schließt also nicht an die arbeitsgesellschaftlich abgestützte Beitragsfinanzierung an, die ihrerseits auf dem Prinzip individueller Leistungsfähigkeit basiert, wodurch die entsprechenden Haushaltsmittel im übrigen den Charakter eines kollektiven Privateigentums erhalten. Das hier ins Auge gefaßte Mindesteinkommen müßte auf Grund eines einfachen Rechtsanspruchs gewährt werden und nicht – wie die fürsorgeähnliche Sozialhilfe – in einer konditionierten und disziplinierenden Form, die die Empfänger in unwürdige Abhängigkeits- und Bittstellerrollen hineindrängt. Fürsorge-Zuwendungen im Rahmen der heutigen Sozialhilfe würden dadurch wohl nicht entbehrlich, könnten aber auf die Aufgabe der Kompensation individueller Notlagen zurückgeführt werden. Die Grundsicherungsgarantie müßte Grundrechtsrang besitzen, um nicht von wechselnden politischen Mehrheiten abhängig zu sein. Die Quintessenz lautet: wenn und weil der Staat ein Recht auf Arbeit nicht gewährleisten kann, muß er das Recht auf ein Mindesteinkommen garantieren.

Diese »garantistische« Forderung sucht man in den sozialethischen Äußerungen der Kirchen bislang vergebens – teils womöglich deshalb, weil sie sich von den überkommenen Normalitätsstandards »Familie« und »Erwerbsarbeit« nicht lösen wollen, teils aber sicher auch, weil die genauere technische Ausgestaltung eines Mindesteinkommens nicht ohne Schwierigkeiten und im Detail zweifellos diskussionsbedürftig ist.¹⁹ Sieht man von Sockelungsmodellen zur Garantie

18. Vgl. *I. Kant*, *Gemeinspruch*, a. a. O., 143 ff.; *ders.*, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre* (1797), § 46, *Werke Weischedel IV*, 432 ff.

19. Vgl. z. B. *Th. Schmid*, *Befreiung von falscher Arbeit*, Berlin 1984; *C. Offe*, *Akzeptanz und Legitimität strategischer Optionen in der Sozialpolitik*, in: *Chr. Sachße/H. T. Engelhardt (Hg.)*, (s. Anm. 4), 179-202 (184); *L. Wohlgenannt/H. Büchele*, *Den öko-sozialen Umbau beginnen: Grundeinkommen*, Wien/Zürich 1990; *B. Kaltenborn*, *Modelle der Grundsicherung. Ein systematischer Vergleich*, Baden-Baden 1995. Von seiten der evangelischen Ethik neuerdings

einer Mindesthöhe im Bereich der bestehenden Beitragsysteme ab, so sind die beiden Hauptvarianten einer steuerfinanzierten Mindestsicherung das direkt gezahlte einkommensunabhängige Bürgergeld einerseits sowie eine den Mindeststandard abdeckende Ausgleichzahlung nach dem Modell der negativen Einkommenssteuer andererseits. Es ist hier nicht der Ort, das Pro und Contra dieser Varianten im Detail zu erörtern; im Grundsatz jedoch dürfte gerade aus der Perspektive einer christlichen Ethik des sozialen Rechtsstaats einiges dafür sprechen, die auf dem Leistungs- und Äquivalenzprinzip beruhenden sozialen Sicherungssysteme durch ein Mindesteinkommen nach dem Bedarfsprinzip zu ergänzen.

3. Auch wenn – wie ich zu begründen versuchte – das Institut einer Mindestsicherung als Konsequenz der Pflicht des Staates, alle Personen *als Gleiche zu achten*, und insoweit als Resultat eines legitimen Rechtszwangs gedacht werden kann, so sind damit noch nicht eo ipso sozialstaatliche Einrichtungen gerechtfertigt, die auf approximative soziale *Gleichstellung* zielen oder materielle Umverteilungseffekte zur Folge haben. Eine – wenn auch indirekte – Umverteilung finanzieller Ressourcen bewirken aber die kollektiven Pflichtversicherungssysteme, an deren Finanzierung neben den Versicherten als Begünstigten auch Arbeitgeber und öffentliche Hand beteiligt sind. Deshalb kommt man auf einer dritten Begründungsstufe nicht umhin zu fragen, was die einzelnen dem Gemeinwesen, oder genauer, *was sie einander schulden* – aber nun nicht nur in ihrem universellen Status als Menschen und auch nicht nur in ihrem status positivus als Anspruchsberechtigte staatlicher Leistungen, sondern *in ihrem status activus als Mitglieder einer politischen Bürgergesellschaft*, denen es darum geht, die Integrität ihres demokratischen Lebenszusammenhangs zu wahren. Insofern schließt die Sozialstaatsaufgabe einen *Demokratieaspekt* ein.

Sozialstaatliche Maßnahmen, die über eine Mindestsicherung hinaus den Ausgleich asymmetrischer Lebenslagen, Entfaltungschancen und Machtpositionen bewirken, sind dann freiheitsfunktional begründbar, wenn sie auf die *politische Freiheit* in der Demokratie bezogen und als Befähigung zu aktiver Mitgestaltung des Gemeinwesens, als Ermöglichung zur Teilnahme am politischen Willensbildungsprozeß, als Ermächtigung der Schwachen und Marginalisierten zu selbstbestimmter Lebensführung und öffentlicher Artikulation ihrer Interessen verstanden werden. Die soziale Frage ist eine demokratische Frage²⁰, denn die Herstellung annähernd gleicher Entfaltungschancen ist die Voraussetzung für den *Gebrauch* der politischen Freiheit durch die einzelnen ebenso wie für die *Bewahrung* der freiheitlich-demokratischen Lebensform aller. Diese aber wird

ablehnend *Th. Strohm*, Reform und Konsolidierung des Sozialstaats. Zum Stand der Willensbildung innerhalb der EKD, ZEE 40 (1996), 186-204; befürwortend dagegen *H. Ruh*, Arbeitsmarkt und Sozialstaat – Eine Thesenreihe, a. a. O., 205-210.

20. Vgl. *U. Rödel/G. Frankenberg/H. Dubiel*, Die demokratische Frage, Frankfurt a. M. 1989, 180 ff.

durch soziale Spaltung und Ausschluß aus der öffentlichen Sphäre empfindlich gefährdet. Zur hinreichenden Sicherung der materiellen Existenz müssen deshalb Bedingungen hinzutreten, die die qualifizierte Ausübung der Staatsbürgerrolle und damit die chancengleiche Nutzung der persönlichen und politischen Freiheitsrechte ermöglichen. Unter diesem Aspekt ist eine Politik des Ausgleichs ungleicher Ressourcenverteilung mit Ulrich Preuß und Jürgen Habermas als »Staatsbürgerqualifikationspolitik« zu rechtfertigen: »Nicht nur jeder einzelne hat ein Interesse daran, die die Staatsbürgerrolle konstituierenden gleichen Rechte wie seine Mitbürger zu haben, sondern die demokratische Gesellschaft insgesamt ist darauf angewiesen, daß die durch die Bürger gefällten kollektiven Entscheidungen eine – wie immer definierte – gute Qualität haben«,²¹ deshalb darf ihnen auch ein wechselseitiges Interesse an einer entsprechend guten Qualifikation unterstellt werden, also an ihrer Informiertheit, Konfliktfähigkeit und Verantwortungsbereitschaft – Qualifikationen, zu deren Erwerb und Gebrauch es wiederum staatlich regulierter Ausgleichsprozesse bedarf.

Eine offensive Verteidigung der Legitimität solcher Ausgleichsprozesse müßte an die elementare Einsicht appellieren, daß die ökonomische und gesellschaftliche Arbeitsteilung allseitige Abhängigkeit voraussetzt, daß es sich bei sozialer und wirtschaftlicher Leistungsfähigkeit nur teilweise um individuelles Verdienst, zum guten Teil dagegen um das Resultat einer entfaltungsfreundlichen Gesellschaftsform handelt und daß »die durch die Sozialordnung gewährte Chance zur Leistungsentfaltung die Maßstäbe setzt, an denen gemessen die Leistungsschwächeren zu ›Sozialfällen‹ werden«. ²² Das Problem der Sozialstaatlichkeit auf die politische Freiheit in der Zivilgesellschaft zu beziehen bedeutet deshalb, Abstand zu nehmen von der neoliberalen Strategie, die auf die Krise der sozialstaatlichen Inklusion herkömmlicher Art mit einem (Re-)Privatisierungsprogramm antwortet. In Konzepten, die die Daseinsvorsorge vorrangig der marktvermittelten Privatautonomie zuschieben möchten, sind Grundsicherungsmodelle tendenziell dazu bestimmt, die bestehenden Sozialversicherungssysteme zu *ersetzen* statt sie zu ergänzen. ²³ Bei solchen Appellen an die »Eigenverantwortung« ist aber nicht das Leitbild einer »civil society« und die ihm inhärente politische Freiheit wirksam, sondern der die eigennützigen Freiheiten stimulierende Mechanismus einer Markt- und Konkurrenzgesellschaft. Der ungebändigte Markt privilegiert die sozial und physisch Starken, deshalb gibt es

21. Vgl. U. K. Preuß, Verfassungstheoretische Überlegungen zur normativen Begründung des Wohlfahrtsstaates, in: Chr. Sachße/H. T. Engelhardt (Hg.), (s. Anm. 4), 106-132 (125f.); J. Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a. M. 1992, 504.

22. K. O. Hondrich / C. Koch-Arzberger, Solidarität in der modernen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1992, 41.

23. Z. B. W. Engels, Das soziale Netz reißt. Vorschläge zur Rettung der sozialen Sicherheit, Frankfurter Institut für wirtschaftliche Forschung e. V., 1988.

für die Absicherung schwerer Risiken zu kollektiven Pflichtversicherungen keine prinzipielle Alternative – das schließt nicht aus, daß vor allem im Gesundheitswesen mehr Anreize zu kostenbewußtem Verhalten angebracht sind. Die Pointe einer Perspektive, die die soziale Frage als demokratische thematisiert, liegt jedoch nicht in einer Privatisierung der Selbstsorge, sondern in der gesellschaftlichen Rekonstruktion von Selbsthilfe und gegenseitiger Hilfe.

Auch und gerade in einem Begründungsrahmen, der auf die Bedingungen der Integrität demokratischer Lebensformen abhebt, bleibt es nämlich dabei: *Solidarität* ist durch Staat und Macht sowenig zu erzwingen, wie durch Markt und Geld zu erzeugen; nicht zuletzt der *Sozialstaat* ist auf Voraussetzungen angewiesen, die er nicht selbst hervorbringen kann. In diesem Zusammenhang gehen zwar substantiell-kommunitaristische Optionen, die auf die Wiederbelebung der Bindekräfte traditionaler Vergemeinschaftungsformen setzen, schon an den faktischen Bedingungen moderner pluralistischer Gesellschaften vorbei. Aber dies erlaubt keineswegs die Diagnose, daß *Solidarität* in solchen Gesellschaften ortlos geworden wäre. Wie die Konjunktur des Begriffs in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zeigt, ist gerade *Solidarität* ein Produkt der Moderne, denn statt auf vorgegebenen homogenen Bindungen beruht sie auf freiwilligen Bündnissen zwischen Verschiedenen und sie setzt die Ausdifferenzierung von Markt und Staat schon voraus. Auch *Solidarität* intendiert Reziprozität, aber ohne – wie der Markt – mit dem Anspruch auf eine berechenbare formalisierte Gegenleistung verbunden zu sein; auch *Solidarität* rekurriert auf ein einigendes soziales Band, aber nicht – wie der Staat – auf den hoheitlich garantierten Rechtszwang, sondern auf die gegenseitige Wertschätzung von Individuen im Horizont gemeinsam entdeckter und geteilter Zielvorstellungen. Spezifisch moderne *Solidarstrukturen* bilden sich darum typischerweise in jener intermediären Sphäre *zwischen* Staatsbürokratie und Marktökonomie heraus, in der die autonomen Initiativen, Kooperativen und Assoziationen einer demokratischen Zivilgesellschaft agieren.²⁴

Schon jetzt findet mindestens die Hälfte der sozial notwendigen Arbeit in unserer Gesellschaft außerhalb der Erwerbsarbeit statt, die durch Markt und Staat (inclusive der staatsanalog verfaßten Kirchen) vermittelt wird – sei es als Hausarbeit, Familienarbeit, Erziehungsarbeit, oder Nachbarschaftshilfe, als ehrenamtliches Engagement in Kirchengemeinden und Bürgerinitiativen oder neuerdings in regionalen Tauschringen und Genossenschaften, in denen soziale Unterstützung gegen Zeitguthaben getauscht wird. Dies illustriert den Widersinn, daß der überkommene Sozialstaat einerseits über die knapper werdende Lohnarbeit finanziert werden muß, daß er es sich aber andererseits nach wie vor leistet, die viel-

24. Zur daran abschließenden Debatte über die »neue« Subsidiarität vgl. z. B. R. G. Heinze (Hg.), *Neue Subsidiarität: Leitidee für eine künftige Sozialpolitik?*, Opladen 1986; J. Münder/D. Kretz (Hg.), *Subsidiarität heute*, Münster 1990.

fältige, bunte Sphäre der Eigenbedarfswirtschaft und der zivilen Selbsthilfeformen mit ihren gesellschaftlich wertvollen Aktivitäten weitgehend zu ignorieren. Ohne die Leistungsgrenzen des informellen Sektors zu überfordern, käme es darauf an, in einer integrativen Sozialpolitik professionelle Hilfe und Laienhilfe, Fremdversorgung und Selbstversorgung in konstruktive Ergänzungs- und Mischungsverhältnisse zu bringen,²⁵ was allerdings voraussetzt, Selbsthilfeaktivitäten und sozial erwünschte Tätigkeiten in größerem Umfang finanziell zu fördern und – etwa in der Rentenversicherung – anzuerkennen. Diese Weiterentwicklung des Sozialstaatsprojekts liefe realistischerweise nicht darauf hinaus, den Wohlfahrtsstaat in die Wohlfahrtsgesellschaft aufzuheben,²⁶ wohl aber jenen um diese zu erweitern. Eine solche Zivilisierung des Sozialstaats müßte sich allerdings auf neue kulturelle Wertsynthesen stützen können, die formelle Erwerbsarbeit und freiwillige soziale Tätigkeit miteinander kompatibel und füreinander durchlässig machen.

Die Kirchen gehören mit ihren diakonisch-caritativen Werken nicht nur zu den tragenden Säulen des traditionellen, korporatistischen Sozialstaatsarrangements. Sie könnten mit ihrem einzigartigen Netz lokaler Gemeinden auch in einer ganz neuen, innovativen Weise zu Laboratorien selbstorganisierter sozialer Dienste und advokatorisch-bürgerschaftlichen Engagements werden. Und sie sind als Ort der Evangeliumsverkündigung wie niemand sonst herausgefordert, eine neue Solidaritätskultur *jenseits der Arbeitsgesellschaft* mitzuprägen.

25. Vgl. J. Huber, Duale Sozialpolitik – Fremdversorgung und Eigenbeteiligung, in: P. Koslowski/Ph. Kreuzer/R. Löw (Hg.), (s. Anm. 4), 216-228.

26. Im Tenor zu emphatisch ist hier W. Dettling, Politik und Lebenswelt. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsgesellschaft, Gütersloh 1995.