

« ... weil wir für alle verantwortlich sind »

(Johannes Paul II.)

Zur Begriffsgeschichte der Solidarität und ihrer Rezeption in der katholischen Sozialverkündigung

Hermann-J. Große Kracht, Münster

Unter den Vertretern des Faches Christliche Sozial- bzw. Gesellschaftsethik an den katholisch-theologischen Fakultäten möchte sich heute kaum noch jemand als «katholischer Soziallehrer» bezeichnen lassen, denn dieser mit der neuscholastisch-naturrechtlichen Tradition einer als rational einsehbar und übergeschichtlich gültig behaupteten Sozialmetaphysik verbundene Begriff gilt heute zu Recht als nicht mehr zukunftsfähig.¹ Dennoch gehört die «Katholische Soziallehre» mit ihren drei klassischen «Sozialprinzipien» – Personalität, Solidarität und Subsidiarität² – nach wie vor zu den festen Referenzgrö-

- 1 Der Begriff «Katholische Soziallehre» kann nicht als Sammelbegriff für die lehramtliche Sozialverkündigung oder als Synonym für die theologische Fachdisziplin Christliche Sozial- bzw. Gesellschaftsethik gelten. Er bezeichnet vielmehr einen spezifischen, thomistisch-naturrechtlich argumentierenden Theorieansatz christlicher Gesellschaftsethik neben anderen, der im ausgehenden 19. Jahrhundert vorherrschend wurde und vor allem in Deutschland lange Zeit dominierend war, nach dem II. Vatikanum aber auch innerkirchlich seinen Einfluss weitgehend eingebüßt hat; vgl. dazu: Friedrich Hengsbach, Bernhard Emunds, Matthias Möhring-Hesse (Hg.), *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993; Karl Gabriel (Hg.), *Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten. Konzeptionen Christlicher Sozialethik im Dialog* (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Bd. 43), Münster 2002.
- 2 Die Trias von Personalität, Solidarität und Subsidiarität findet sich in den gängigen Lehrbüchern des Faches in dieser Form nur bei Arno Anzenbacher, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1997. Joseph Höffners Klassiker «Christliche Gesellschaftslehre» (1962 u. ö.) bezeichnet als «Ordnungsprinzipien der Gesellschaft» das Solidaritäts-, Gemeinwohl- und Subsidiaritätsprinzip, und bei Franz Furger, *Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzung* (Stuttgart 1991) werden als «Leitprinzipien der Sozialethik» das «Person- und Gemeinwohlprinzip» sowie das «Subsidiaritäts- und Solidaritätsprinzip» genannt. Zumeist finden sich in der Literatur heute mehrere Sozialprinzipien in z. T. unterschiedlicher Gewichtung, zu denen neben Personalität, Gerechtigkeit, Gemeinwohl, Solidarität und Subsidiarität in jüngster Zeit – im Gefolge des «Gemeinsamen Wortes» der Kirchen von 1997 (Nr. 122–125) – regelmäßig auch Nachhaltigkeit gerechnet wird; vgl. Reinhard Marx, Helge Wulsdorf,

ßen, auf die sich viele Politiker gerne berufen, wenn sie nach den Werthaltungen befragt werden, die ihrem politischen Handeln zugrunde liegen. Dabei erfreut sich vor allem das Subsidiaritätsprinzip seit langem hoher Beliebtheit, während das Prinzip der Personalität schon deutlich weniger bemüht, aber auch nirgends explizit bestritten wird. Die Kategorie der Solidarität hingegen erfährt in den politisch-moralischen Diskursen der Gegenwart nur wenig Unterstützung und hat heute – nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der katholischen Kirche – mit einem veritablen Image-Problem zu kämpfen.

Vor diesem Hintergrund will ich im Folgenden zunächst einige Etappen aus der Theorie- und Begriffsgeschichte des Konzepts der Solidarität nachzeichnen, die sich insbesondere im Frankreich des 19. Jahrhunderts vollzogen haben und bis heute das semantische Profil dieser durch und durch modernen, erst im Kontext der industriekapitalistischen Gesellschaft entstandenen Kategorie kennzeichnen (1). Vor diesem Hintergrund sollen dann die aus der Idee der Solidarität entstandenen solidaristischen Bewegungen im Frankreich der Jahrhundertwende und in ihrer katholischen Variante im Gefolge von Heinrich Pesch SJ kurz angesprochen werden (2), um dann einen abschließenden Blick auf das Solidaritätsverständnis in den Texten der päpstlichen Sozialverkündigung zu werfen (3). Dabei wird sich zeigen, dass die moderne Kategorie der «sozialen Solidarität» in den Texten der katholischen Sozialverkündigung einen zentralen, stetig zunehmenden Stellenwert einnimmt und über ein gesellschaftsanalytisches wie politisch-moralisches Potential verfügt, das in den gegenwärtigen Suchbewegungen christlicher Gesellschaftsethik nicht selten unterschätzt wird.

1 «... die bedeutendste Entdeckung unserer Zeit» (Charles Gide). Der Siegeszug der Solidarität im Frankreich des 19. Jahrhunderts

War der Begriff der Solidarität in der politisch-sozialen Sprache Europas bis weit in das 19. Jahrhundert hinein nur aus der römischen Rechtssprache – zur Bezeichnung der vertraglich geregelten wechselseitigen Bürgerschaft (*obligatio in solidum*) – bekannt, so sollte sich dieser Begriff seit den 1840er Jahren in

Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder, Paderborn 2002; und Marianne Heimbach-Steins (Hg.), Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Bd. 1: Grundlagen, Regensburg 2004.

Frankreich zu einem zentralen politisch-moralischen Leitbegriff der europäischen Moderne aufladen und einen regelrechten Boom erleben, der seinen Höhepunkt an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert erfuhr.³

Einen ersten programmatischen Markstein setzte dabei *Pierre Leroux*, ein christlicher Sozialist und Schüler Saint-Simons, der in seinem einflussreichen Buch *De L'Humanité, de son principe, et de son avenir* aus dem Jahr 1839 mit Nachdruck dafür eintrat, die kirchlichen Traditionen der Mildtätigkeit durch den Gedanken gegenseitiger Solidarität zu überwinden, da Solidarität die «wahre Formel» der christlichen Barmherzigkeit sei.⁴ Die noch weithin ungebrochenen hierarchisch-obrigkeitlichen Traditionen der Armenfürsorge, in denen der Hilfesuchende stets nur als rechtloser Bittsteller zwischen kirchlicher Mildtätigkeit, bürgerlicher Philanthropie und staatlicher Bettlerrepression wahrgenommen wurde,⁵ sollten durch eine stärker demokratisch-egalitär angelegte Idee von Solidarität ersetzt werden, die die unentrinnbare Verbundenheit der Menschen untereinander als Freie und Gleiche zur Sprache bringt und dadurch das ältere paternalistisch-hierarchische Verständnis der Wohltätigkeit, der *bienfaisance* für die Armen, zu überwinden vermag. Weil für *Leroux* die Sicherung der materiellen Existenzbedingungen für alle den eigentlichen Kern des politisch-sozialen Zusammenhalts der Gesellschaft bildet, ist materielle Grundsicherung für ihn «ein Recht, ein Anspruch, keine Gnade, und sie bildet als Recht die Basis einer neuen Form der Vergesellschaftung, die *Leroux* «sozialistisch» nennt».⁶

Seit Mitte des 19. Jahrhunderts fand die Solidarität dann nicht nur in der politischen Rhetorik, bei Politikern und Arbeiterführern, sondern auch in

3 Vgl. zum Folgenden ausführlicher meine «Spurensuche zu einem Leitbegriff der europäischen Moderne» in: Hermann-J. Große Kracht (Hg.), *Solidarität institutionalisieren. Arenen, Aufgaben und Akteure christlicher Sozialethik* (Festschrift Gabriel), Münster 2003, 23–45; zur Theoriegeschichte des Solidaritätsbegriffs in Frankreich, zu der auch katholische Restaurationstheoretiker wie de Maistre und Chateaubriand zu rechnen sind, vgl. Thomas Fiegler, *Von der solidarité zur Solidarität. Ein französisch-deutscher Begriffstransfer*, Münster 2003.

4 Vgl. dazu neben den knappen Hinweisen bei Rainer Zoll, *Was ist Solidarität heute?*, Frankfurt 2002, 23 vor allem Fiegler (Anm. 3), 49–87.

5 Vgl. dazu grundlegend Robert Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit* (frz., 1995), Konstanz 2000, bes. 162–235; auch Karl H. Metz, *Solidarität und Geschichte. Institutionen und sozialer Begriff der Solidarität in Westeuropa im 19. Jahrhundert*, in: Kurt Bayertz (Hg.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt 1998, 172–194, bes. 172–180.

6 Metz (Anm. 5), 176.

zahlreichen Wissenschaftsdiskursen breite Verwendung. Zum einen avancierte sie zur zentralen Programm- und Selbstverständnisformel einer selbstbewusst werdenden Arbeiterbewegung, die allmählich eine organisierte, auf längerfristigen und belastbaren gemeinschaftlichen Zusammenhalt gründende klassenkämpferische Praxis, eben eine politische Solidaritätspraxis auszubilden begann, auf deren Grundlage sie sich in den gesellschaftlichen Interessenkämpfen kraftvoll zu behaupten vermochte. Solidarisches Handeln lässt sich hier nicht auf die geläufigen Kategorien zweckrational-individualistischen Vorteilsstrebens oder freiwilliger Mildtätigkeit für Schwächere zurückführen, sondern konstituiert einen kollektiven, explizit interessebezogenen und in diesem Rahmen gemeinschaftsorientierten, d. h. auf kurzfristige individuelle Eigenvorteile bewusst verzichtenden Handlungstypus, der sich an der klassischen Maxime des «Nur gemeinsam sind wir stark» orientiert. 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, dass der Solidaritätsbegriff nicht nur in hohem Maße politische Kampf- und Engagementbereitschaften, sondern mindestens ebenso sehr emotionale Wärme und soziale Zugehörigkeiten zu generieren vermochte. Durch die Arbeiterbewegung wächst dem Solidaritätsbegriff dabei konstitutiv eine gegnerbezogene Akzentuierung zu, ohne die sich das semantische Potential und die enorme politisch-moralische Strahlkraft dieses Begriffs nicht verstehen lassen. Dieser Gegnerbezug, der sich auf Bedrohungen, Gefahren und Risiken aller Art beziehen kann, bleibt auch dann elementar für Begriff und Empfindung von Solidarität, wenn er sich jenseits der Konfliktbedingungen einer industriekapitalistischen Klassengesellschaft ansiedelt und es mit ganz neuen und bisher ungeahnten Gegnern und Gefahren zu tun bekommt.⁷

7 Insofern ist Solidarität immer «Contra-Solidarität», d. h. durch den Bezug auf gemeinsame Gegner, Gefahren oder Bedrohungen konstituiert, wobei sich dies nicht auf Gruppen- oder Klassensolidaritäten beschränken muss. Vielmehr kann auch ein gefährdetes oder noch nicht befriedigtes solidarisches Gesamtinteresse der Menschheit in den Blick genommen werden, wie dies etwa in den Debatten über die globale Risikogesellschaft geschieht. Nicht zufällig war schon auf Demonstrationen der 1980er Jahre zu beobachten, wie der alte Schlachtruf von der Solidarität einen ironisch-bitteren Juniorpartner erhalten hat: «...beim Hungern und beim Essen, vorwärts, und nie vergessen, die – Radioaktivität» (vgl. dazu den Hinweis bei Andreas Wildt, *Solidarität – Begriffsgeschichte und Definition heute*, in: Bayertz (Anm. 5), 202–216, 209).

Neben dem interessen- und handlungsorientiert angelegten Solidaritätsbegriff der Arbeiterbewegung entfaltete sich seit der Jahrhundertmitte aber auch ein explizit nicht-normatives, rein analytisch-deskriptives Solidaritätskonzept, in dem der Begriff Solidarität lediglich zur Beschreibung der wechselseitigen gesellschaftlichen Abhängigkeit und Interdependenz der Menschen fungiert. Insofern verwundert es nicht, dass die Solidaritätsvokabel schon früh auch im ökonomischen Diskurs anzutreffen ist und ein engagierter Vertreter der Freihandelslehre wie *Frédéric Bastiat* (1801–1850), der sich energisch von den sozialistisch-republikanischen Strömungen seiner Zeit distanziert, in seinen *Harmonies Économiques* (1850) der *solidarité* ein eigenes Kapitel widmen und davon sprechen konnte, dass «die ganze Gesellschaft ... nur ein Netz von verschiedenen, miteinander verbundenen Manifestationen von Solidarität»⁸ sei.

Eine prominente Bedeutung erhielt der Topos der Solidarität aber vor allem in der neu entstehenden Soziologie, die sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu etablieren begann. *Auguste Comte* (1798–1857), der gemeinhin als Begründer der Soziologie als einer «positiven» Wissenschaft gilt, hat in seinem *Discours sur l'esprit positif* (1844) erstmals ohne alle normativen Implikationen von der sozialen Solidarität gesprochen; und mit *Émile Durkheims* epochemachendem Buch *De la division du travail social* (1893) sollten die analytisch-deskriptiven Dimensionen des Solidaritätsbegriffs dann endgültig zu einem festen Topos soziologischer Theoriebildung werden.

Ähnlich wie für Comte bildet Solidarität auch für Durkheim eine «soziale Tatsache» (*fait social*) gesellschaftlichen Lebens. Sie ergibt sich für ihn in modernen Gesellschaften geradezu zwangsläufig aus der Arbeitsteilung. Denn in dem Maße, in dem Gesellschaften beginnen, sich funktional auszudifferenzieren und arbeitsteilig zu organisieren, entstehen Prozesse der Professionalisierung und Individualisierung, durch die die soziale Komplexität und der gesellschaftliche Reichtum enorm ansteigen, durch die die Menschen aber auch immer dichter miteinander verbunden werden. Dadurch werden die Individuen für Durkheim «zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer»,⁹ da der gesellschaftliche Differenzierungsprozess Menschen einerseits immer individueller und autonomer, zugleich aber auch immer abhängiger voneinander werden lässt. Seiner historisch-genetischen Lesart sozialer Arbeitsteilung zu-

8 Zit. nach Zoll (Anm. 4), 35.

9 Émile Durkheim, Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt 1988, 82; vgl. dazu auch Fiegler (Anm. 3), 154–168.

folge kennzeichnen sich moderne Gesellschaften dadurch, dass sie in einem gleichgerichteten Differenzierungsprozess Solidarität ebenso wie Individualität, komplexe soziale Ordnung ebenso wie hohe personale Autonomie hervorzubringen vermögen, ohne dass diese untereinander notwendig in einem Konkurrenzverhältnis stünden. Durkheim unterscheidet hier die neue «organische Solidarität» der modernen Gesellschaft von der «mechanischen Solidarität» früherer Gesellschaftstypen, in denen der soziale Zusammenhalt und die gesellschaftliche Ordnung gleichsam mechanisch, durch Wiederholung und Imitation, reproduziert worden seien und noch auf einer von allen Gesellschaftsmitgliedern fraglos geteilten «Gesamtheit von Glaubensüberzeugungen und Gefühlen»¹⁰ beruht habe. In den modernen Gesellschaften seien die Menschen jedoch weniger durch ein gemeinsam geteiltes Kollektivbewusstsein als durch unbewusste Prozesse funktionaler Differenzierung miteinander verbunden.

Während viele seiner Zeitgenossen als Konsequenz der steigenden Arbeitsteilung moderner Gesellschaften vor allem soziale Zersplitterung und politische Anomie befürchteten – und hier sind nicht zuletzt die verschiedenen Bewegungen im sozialen und politischen Katholizismus zu nennen –, sah Durkheim also durchaus Chancen für die Entstehung eines neuartigen Zusammenhangs von Arbeitsteilung, Solidarität und Moral; und diese erst im Entstehen begriffene «Moral der organisierten Gesellschaften» zeichnet sich für ihn durch ein spezifisch modernes Profil aus: «Die Regeln, die diese Moral konstituieren, sind nicht so zwingend, dass sie jede freie Überprüfung ersticken; vielmehr sind wir ihnen gegenüber freier, weil sie eher für uns und in einem gewissen Sinne von uns gemacht sind.»¹¹

Mit seinem Konzept der organischen Solidarität auf der Grundlage sozialer Arbeitsteilung wendet sich Durkheim explizit gegen *Herbert Spencer* und die individualistischen Vertragstheorien der liberalen Tradition, die die Phänomene der Arbeitsteilung und der gesellschaftlichen Solidarität ausschließlich auf bewusst eingegangene Tauschbeziehungen rationaler Marktteilnehmer zurückführen. In Durkheims Soziologie wird deshalb – wie der französische Philosoph *François Ewald* betont – anders als in den klassischen Naturrechtslehren von Hobbes bis Rousseau «nicht mehr von isolierten Individuen, sondern von der Gesellschaft selbst ausgegangen. Das Individuum ist von vornherein nichts (...). Was wir sind, was uns von anderen unterscheidet, verdanken wir

10 Ebd. 181.

11 Ebd. 478.

nicht so sehr uns selbst als der endlosen Differenzierungsarbeit, die die Gesellschaft an sich selbst durchführt.»¹² Und dies hat tiefgreifende Folgen für die geltenden Konzepte von Recht, Moral und Verantwortung, denn: «Das Bestehen von Solidaritäten brachte das mechanistische Modell einzelner und voneinander getrennter Kausalitäten in Unordnung und ersetzte es durch den Gedanken eines Systems miteinander verflochtener Ursachen, wo alles ständig zugleich Ursache und Wirkung ist. Eine universelle und wechselseitige Abhängigkeit von Ursachen und Wirkungen, die nicht mehr jenen Haltepunkt aufweist, der für die Bestimmung einer individuellen Verantwortlichkeit nötig wäre. Alles hängt mit allem zusammen. Alles funktioniert. Alles ist notwendig. Die Verantwortung wird zu etwas Diffusem, sie schwillt sozusagen an und dehnt sich auf unbestimmte Weise aus.»¹³

2 Die solidaristische Bewegung: sozialphilosophische Versuche jenseits von Liberalismus und Kollektivismus

2.1 Léon Bourgeois und der französische Solidarismus

Vor diesem Hintergrund veröffentlichte *Léon Bourgeois* (1851–1925)¹⁴ nur drei Jahre nach Durkheims Schrift zur Arbeitsteilung sein populäres Manifest *La Solidarité* (1896), das als der einflussreichste Programmtext des französischen Solidarismus der Jahrhundertwende gelten kann.¹⁵

Der Solidarismus kann als eine durchaus eigenständige sozialphilosophische Gesellschaftslehre betrachtet werden, die mit dem Anspruch auftrat, eine Alternative zu liberalen und revolutionären Gesellschaftskonzeptionen in den Blick zu nehmen, um auf diese Weise Individualismus und Sozialismus, Be-

12 François Ewald, *Der Vorsorgestaat* (frz., *L'État Providence*, 1986), Frankfurt 1993, 473.

13 Ebd. 471.

14 Bourgeois, Jurist und führender Kopf der aus heutiger Sicht als linksdemokratisch zu bezeichnenden radikalsozialistischen Partei, bekleidete seit 1890 mehrere Regierungsämter in der französischen Republik, in denen er zahlreiche sozialpolitische Reformprojekte im Bereich des Schul- und Erziehungswesens, der Arbeiterschutzesetzgebung und der Sozialversicherung auf den Weg brachte. 1920 wurde er mit dem Friedensnobelpreis für seine Bemühungen um die Errichtung des Völkerbundes ausgezeichnet.

15 Zur weithin unbekanntenen Tradition des französischen Solidarismus vgl. neben Fiegle (Anm. 3) auch Christian Gülich, *Die Durkheim-Schule und der französische Solidarismus*, Wiesbaden 1991.

sitzbürgertum und Arbeiterschaft miteinander zu versöhnen. Auf dieser Grundlage avancierte die Formel der *Solidarité* «zum leidenschaftlichen Kampfbegriff der laizistischen Linken»¹⁶ und zu einem programmatischen sozialreformerischen Leitbild, mit dessen Hilfe der Dritten Republik der politische Durchbruch zum heftig angefeindeten französischen Wohlfahrtsstaat gelang. Als Gründerväter des Solidarismus gelten u. a. der Philosoph *Alfred Fouillée* (1838–1912), der 1880 das Konzept des *organisme contractuel* entwickelte und die natürliche Tatsache menschlicher Interdependenz und Solidarität betonte, der Jurist *Célestin Bouglé* (1870–1940), ein enger Mitarbeiter Durkheims, der im Rahmen der angestrebten Trennung von Kirche und Staat ein Konzept gegenseitiger Solidarität als Alternative zur kirchlichen Wohltätigkeit vertrat, und der Ökonom *Charles Gide* (1847–1932), der «eine Vergenossenschaftlichung der gesamten Volkswirtschaft»¹⁷ anstrebte und 1893 einen ersten Abriss des Solidarismus¹⁸ vorgelegt hatte, in dem es ihm darum ging, die soziologische *solidarité-fait* mit der moralischen *solidarité-devoir* in eine politisch produktive Beziehung zu setzen.

Bourgeois sieht aus wissenschaftlicher wie aus moralischer Sicht in der Gesellschaft zwischen allen Individuen «ein notwendiges Band der Solidarität», da alle aufeinander angewiesen seien und niemand sich in den Bedingungen seiner individuellen Entwicklung als voraussetzungslos und unabhängig begreifen könne. Deshalb lautet die Kernaussage seiner Solidaritätsschrift: «Nous naissons débiteurs! – Der Mensch wird als Schuldner der menschlichen Assoziation geboren.»¹⁹ Der republikanischen Trias von «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit», vor allem aber ihrer liberalen Variante «Freiheit, Gleichheit, Selbstständigkeit»²⁰, setzte er deshalb eine Alternative entgegen, die ihm einzig den Bedingungen einer komplexen Industriegesellschaft angemessen er-

16 Franz-Xaver Kaufmann, *Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich*, in: *Geschichte der Sozialpolitik in Deutschland seit 1945*, Bd. 1: *Grundlagen der Sozialpolitik*, Baden-Baden 2001, 799–989, hier 923.

17 Zoll (Anm. 4), 89.

18 Charles Gide, *L'idée de solidarité en tant que programme*, Paris 1893.

19 Vgl. Leon Bourgeois, *La Solidarité*, Paris 1896, 116, zit. nach Gülich (Anm. 15), 33.

20 Anschaulich wird diese liberale Variante nicht zuletzt im Werk *Immanuel Kants*, der 1793 formulierte: «Der bürgerliche Zustand ... ist auf folgende Prinzipien a priori gegründet: 1) Die Freiheit jedes Gliedes..., 2) Die Gleichheit desselben... 3) Die Selbstständigkeit jedes Gliedes...» Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in: *ders., Werke in sechs Bänden*, Bd. VI, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1964 u.ö., 125–172, hier 145.

schien: die solidaristische Trias: «Solidarität, Freiheit, Gleichheit».²¹ Gegen Rousseau und die naturrechtliche Freiheitstradition betont er: «Der Mensch wird nicht frei geboren; mit jedem Tag erringt er, Schritt für Schritt, seine Freiheit.»²²

Dabei unterscheidet Bourgeois – in Anlehnung an Gide – die *doctrine scientifique de la solidarité naturelle* von der *doctrine pratique de la solidarité sociale*, die er als eine moderne Theorie sozialer Gerechtigkeit an die Stelle der christlichen Liebestätigkeit und der republikanischen Brüderlichkeit treten lassen will. Aus der Tatsache der «sozialen Solidarität», d. h. der wechselseitigen Abhängigkeit aller, folgt für Bourgeois unmittelbar eine «soziale Schuld» aller gegenüber allen: «Jeder lebende Mensch hat insofern und in dem Maß eine Schuld gegenüber allen lebenden Menschen abzutragen, als er unter Beihilfe aller unterstützt worden ist. (...) Darüber hinaus hat jeder lebende Mensch auch eine Schuld gegenüber den nachfolgenden Generationen, da er auch von den vergangenen Generationen unterstützt worden ist.»²³ Aus dieser Idee «sozialer Schuld»²⁴, in die übrigens erkennbar Motive der christlichen Erbsündenlehre eingegangen sind, folgt für Bourgeois unmittelbar eine kollektive gesellschaftliche Verantwortlichkeit, denn: «Da es uns unmöglich ist, zu irgendeinem Zeitpunkt festzustellen, wo die letzte Schwingung der individuellen Handlungen verklingt, die jeder von uns setzt, werden wir nie feststellen können, wo die letzte Schwingung unserer Pflicht allen anderen gegenüber endet.»²⁵ Mithin sei es im Rahmen einer solidaristischen Gesellschaftskonzeption «unmöglich festzustellen, in welchem Ausmaß ein Mann, der einen beträchtlichen Grad an Macht und Vermögen erreicht hat, dies der Gesellschaft

21 «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*.» Bourgeois, *solidarité* (Anm. 19), 105; zit. nach Ewald (Anm. 12), 532 f., Herv. i.O.

22 Léon Bourgeois, *L'Education sociale*, in: *L' éducation de la démocratie française*, Paris 1897, 163; zit. nach Ewald (Anm. 12), 532.

23 Bourgeois, *solidarité* (Anm. 19), 63, zit. nach Ewald (Anm. 12), 476.

24 Das solidaristische Motiv der Schuld findet sich bereits in der Großen Revolution an zentraler Stelle, wenn es in Art. 21 der Verfassung von 1793 heißt: «Die öffentlichen Unterstützungen sind eine heilige Schuld. Die Gesellschaft schuldet ihren unglücklichen Bürgern den Unterhalt: Sie verschafft ihnen Arbeit oder sichert die Mittel zum Leben der Arbeitsunfähigen.» Vgl. dazu auch Metz (Anm. 5), 174–176.

25 Léon Bourgeois, in: *La politique de la prévoyance sociale*, Paris 1914, Bd. I, 57; zit. nach Ewald (Anm. 12), 471.

verdankt, wie es auch unmöglich ist, das zu bemessen, was die Gesellschaft jenem armen Kerl schuldet, der weder über die nötige Ausbildung noch über vorgestrecktes Kapital noch über die zum Erwerb seines Lebensunterhalts notwendige Gesundheit und körperlichen Kräfte verfügt und so während seines ganzen Lebens die Last der allgemeinen Solidarität tragen muss, ohne von ihr profitiert zu haben.»²⁶

Vor diesem Hintergrund gesellschaftlicher Komplexität entfaltet Bourgeois nun eine vertragstheoretische Gerechtigkeitskonzeption, mit der er die Hoffnung verbindet, aus den Phänomenen der «sozialen Schuldnerschaft» und der kollektiven, nicht hinreichend exakt individualisierbaren Verantwortlichkeiten ein tragfähiges nachliberales politisches Rechtsprinzip gewinnen zu können. Dazu entwickelt er die Vorstellung von einem *quasi-contrat*, einem Vertrag, dem rückwirkend zugestimmt werden kann: «Dort, wo die Menschen unter dem Zwang der Umstände Beziehungen zueinander aufnehmen, ohne dass sie zuvor freiwillig die Bedingungen der zu treffenden Abmachung besprechen konnten, kann das Gesetz, welches diese Bedingungen auf eine für alle bindende Weise festlegen soll, lediglich eine *Interpretation und Darstellung jener Übereinkunft sein, die sie zuvor gemeinsam getroffen hätten, wenn sie dazu als Gleichrangige und in Freiheit befragt hätten werden können*: Die einzige Grundlage dieses Rechts wird somit in jener Zustimmung liegen, die sie aus freiem und gleichem Willen vermutlich gegeben hätten. Der *Quasivertrag* ist also nichts anderes als ein Vertrag, dem rückwirkend zugestimmt wird.»²⁷ Und *François Ewald* ergänzt die rechts- und demokratietheoretische Akzentuierung dieses Zitats um die entsprechenden verteilungs- und gerechtigkeits-theoretischen Aspekte, wenn er als Fazit festhält: «Niemand darf mehr behaupten, ein grundsätzliches Anrecht auf mehr zu haben als jemand anders», denn da die Menschen wissen, «dass sie alles, was sie haben, den bestehenden Solidaritäten verdanken, aber nicht in der Lage sind zu bestimmen, was im Einzelfall einer dem anderen schuldet, beschließen sie die Einführung einer Verteilungsregel der grundsätzlich kollektiven Güter, damit die Gemeinschaft bestehen bleiben kann, für alle möglichst vorteilhaft ist und damit der Frieden gewahrt bleibt.»²⁸

26 Ders., in: *Essai d'une Philosophie de la solidarité*, Paris 1902, 104; zit. nach Ewald (Anm. 12), 476.

27 Ders., *solidarité* (Anm. 19), 61; zit. nach Ewald (Anm. 12), 479, Herv. i. O.

28 Ewald (Anm. 12), 478f.; vgl. dazu auch Gülich (Anm. 15), 38ff. und Fiegle (Anm. 3), 104ff.

Aus dieser Konzeption folgt unmittelbar die Idee eines starken Sozial(ver-sicherungs)staates, der seinerzeit in der französischen Öffentlichkeit noch weithin als illegitim galt, auf der Folie der Vorstellung von überindividuellen gesellschaftlichen ›Solidaritätsschulden‹ aber unmittelbar einsichtig wird. Die Einführung umfassender sozialpolitischer Schutz-, Sicherungs- und Förderungsmaßnahmen, etwa im Bereich der Arbeiterschutzgesetzgebung, der Sicherung des Existenzminimums, der kostenlosen Schulbildung und vor allem im Hinblick auf den Aufbau verlässlicher Sozialversicherungen, erweist sich so als elementare Grundpflicht der Gesellschaft, um die sich der Staat vorrangig zu bemühen hat. Die aus dem 18. Jahrhundert stammende natur- und vernunftrechtliche Tradition, die vor allem die Freiheit der Einzelnen vor obrigkeitlicher Willkür schützen wollte und ein am Modell des freien Marktes orientiertes System liberaler Abwehrrechte aufbaute, war nun zu transformieren in ein nachliberales Rechtsverständnis, demzufolge «der letzte Zweck des Rechts darin (besteht), in den Beziehungen zwischen den Menschen den Gedanken der Konkurrenz und des Kampfes durch den höheren Gedanken des Vertrags und der Gemeinschaft zu ersetzen»;²⁹ und zwar im Rahmen eines nachmetaphysischen, vertrags- und demokratietheoretisch legitimierten politischen Programms, «bei dem sich die Gesellschaft selbst zur Herrin über die Gerechtigkeit macht».³⁰

2.2 Bemühungen um einen katholischen Solidarismus: Heinrich Pesch und Oswald von Nell-Breuning

Die Tradition der solidaristischen Sozialphilosophie, die in Frankreich bis heute spürbar ist, aber auch im Italien der Nachkriegszeit eine prominente Rolle spielte und z. B. auch die polnische *Solidarnosc*-Bewegung erheblich zu inspirieren vermochte, hat auch in Deutschland ihre Spuren hinterlassen. Hier wurde sie schon früh vor allem von Vertretern der katholischen Soziallehre aufgegriffen und in einem christlich-naturrechtlichen Kontext reformuliert. Ähnlich wie die französischen Solidaristen trat auch der katholische Solidarismus mit dem Anspruch auf, eine eigenständige sozialphilosophische Theorie vorlegen und als überzeugende Alternative zu den Extrempositionen liberal-individualistischer und sozialistisch-kollektivistischer Lehren anbieten

29 Bourgeois, politique (Anm. 25), Bd. I, 25; zit. nach Ewald (Anm. 12), 533.

30 Ewald (Anm. 12), 423.

zu können. Auch wenn sich ihr Gesellschaftsentwurf sozialphilosophisch kaum durchzusetzen vermochte, so hat diese katholisch-soziale Denktradition doch einen nicht unerheblichen Einfluss auf die Arbeiterschutz- und Sozialgesetzgebung der Weimarer Republik, aber auch auf die sozialpolitischen Grundsatzentscheidungen der frühen Bundesrepublik ausgeübt. Sie darf von daher sicherlich zu den relevanten Hintergrundtheorien des deutschen Wohlfahrtsstaatsmodells gerechnet werden.

Vermittelt über solidaristische Denkströmungen im französischen und belgischen Katholizismus wurde die Solidarismus-Variante der deutschen katholischen Soziallehre zuerst von dem Jesuiten *Heinrich Pesch* (1854–1926) entwickelt, der mit seinem fünfbändigen Lehrbuch der Nationalökonomie (1905–1923) «die erste große Systematisierung christlichen Gesellschaftsdenkens im 20. Jahrhundert»³¹ vorlegte. Pesch, der bei seinen theologischen Studien in England mit der sozialen Frage konfrontiert wurde und daraufhin den Wunsch verspürte, sein Leben «der Hebung des Arbeiters zu widmen», begann 1901 ein Studium der Nationalökonomie in Berlin, in dessen Rahmen er stark von den Kathedersozialisten Gustav Schmoller und Adolph Wagner geprägt wurde.³² Mit seinem Lehrbuch erhebt Pesch den Anspruch, «ein einheitliches System der Volkswirtschaftslehre aufzubauen, dessen Besonderheit in der konsequenten Durchführung der anthropozentrischen und organischen Auffassung des nationalen Wirtschaftslebens besteht»³³. Sein solidaristisches System zielt auf eine mittlere Alternative zu Individualismus und Sozialismus. Denn die «leitende Idee des Individualismus war die der absoluten Freiheit und Selbständigkeit lediglich den eigenen Vorteil suchender Einzelwirtschaften. Der individualistischen Dezentralisation stellte der Sozialismus die Forderung einer völlig einheitlichen, zentralisierten, universalisierten Wirtschaftsgenossenschaft gegenüber, mit Verwischung aller sozialen Differenzierung zwischen Berufsgruppen, Klassen, Ständen. In der Mitte zwischen beiden Ex-

31 Hans Fenske, Politisches Denken im 20. Jahrhundert, in: Hans-Joachim Lieber (Hg.), Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn 1991, 657–880, 729.

32 Zu Peschs Biografie und Bibliografie vgl. neben dem Beitrag von Hans Ketterern im Biographisch-bibliographischen Kirchenlexikon (Bd. 5, Sp. 236–47) Franz H. Müller, Heinrich Pesch. Sein Leben und sein Werk, Köln 1980; zu Peschs Modell einer «Christlichen Gesellschaftsordnung», die er nach dem Untergang des Kaiserreichs kurzzeitig auch als «christlichen Sozialismus» propagierte, vgl. Clemens Ruhнау, Der Katholizismus in der sozialen Bewährung, Paderborn 1980, bes. 110 ff.

33 Heinrich Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie, Bd. 1: Grundlegung, 2., neu bearbeitete Auflage, Freiburg 1914, Vorwort (VII).

tremen einer absoluten Zentralisation und einer absoluten Dezentralisation steht ein drittes System, dem wir den Namen *«Solidarismus»* geben.»³⁴

Ähnlich wie für Bourgeois und die französischen Solidaristen bildet auch für Pesch «die *tatsächliche* wechselseitige Abhängigkeit der Menschen»³⁵ den Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Diese Solidarität ist für ihn zugleich ein «Seinsprinzip» und ein sittliches Verpflichtungsprinzip, aus dem sich unmittelbar das Postulat sozialer Gerechtigkeit als Pflicht des Staates herleitet. «Der Zweck der staatlichen Gesellschaft besteht in der Herstellung, Bewahrung und Vervollkommnung der Gesamtheit jener öffentlichen Bedingungen und Einrichtungen, durch welche allen Gliedern des Staates die Möglichkeit geboten, erhalten, gesteigert wird, frei und selbsttätig ihr wahres irdisches Wohl nach Maßgabe ihrer besondern Fähigkeiten und Verhältnisse zu erreichen und das redlich Erworbene zu bewahren.»³⁶

Grundsätzlich spricht Pesch sich durchaus für eine privatwirtschaftliche Ordnung der Wirtschaft, für den «technischen Kapitalismus» als wirtschaftsorganisatorisches System mit Wettbewerb, Eigentumsrecht und einem begrenzten Maß an legitimer sozialer Ungleichheit aus; er setzt seine Hoffnungen aber vor allem auf ein «solidaristisches Arbeitssystem», auf eine «mehr demokratisch-konstitutionelle Verfassung der Betriebe» und der ganzen Wirtschaft. Weder «sozialistische Diktaturgelüste» noch «der alte kapitalistische Herrenstandpunkt» dürften «die Oberhand» gewinnen. (...) Die vorrangige Stellung des arbeitenden Menschen im «solidaristischen Arbeitssystem» führte ihn schließlich dazu, in der Arbeit, im Beruf das Gliederungsprinzip der Wirtschaft zu sehen und darauf das Modell der «Berufsständischen Ordnung» aufzubauen.»³⁷

Pesch fundiert den katholischen Solidarismus der «sozialen Solidarität» allerdings nicht wie etwa Bourgeois, auf den er sich durchaus beruft,³⁸ auf einer soziologischen Grundlage mit einer liberalen vertragstheoretischen Ergänzung. Er argumentiert vielmehr durchgängig sozialmetaphysisch, und zwar in

34 Ebd. 393, Herv. i. O.

35 Ebd. 33, Herv. i. O.

36 Ebd. 167, i. O. herv.

37 Franz Josef Stegmann, Peter Langhorst, Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus, in: Helga Grebing (Hg.), Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland, Essen 2000, 599–862, 729.

38 Gegen Bourgeois' Konzeption wendet er ein, es sei «ganz individualistisch gedacht», wenn «die Fürsorge für die Enterbten gewissermaßen zu einer rechtlich einklagbaren Schuld gemacht» werde, Pesch (Anm. 33), 394.

Kontinuität zu den vormodernen aristotelisch-thomistischen Theorietraditionen des teleologischen Naturrechts, das den Menschen nicht aufgrund der unübersichtlichen Komplexität funktional ausdifferenzierter Gegenwartsgesellschaften, sondern «von Natur aus» als ein soziales Wesen begreift, dessen Wesensmerkmale letztlich im Schöpferwillen Gottes gründen. Damit hebt sich der neothomistisch-katholische Solidarismus grundlegend von den positivistisch-empiristischen Implikationen des Solidaritätsbegriffs ab, die ihm – seit Comte – in den französischen sozialwissenschaftlichen Theoriebemühungen des 19. Jahrhunderts zugewachsen sind. Deshalb verwundert es nicht, wenn der langjährige Leiter des Schul- und Bildungswesens der «Christlichen Gewerkschaften», der Pesch-Schüler *Theodor Brauer* (1880–1942), die Stärken des Peschschen Solidarismus darin erkennt, dass er dem Bedürfnis Rechnung trage, «in maßvoller und vornehm über den Parteien stehender Beschränkung wegweisend tätig zu sein, ... ohne demjenigen, der weder an unserer schwülstigen, transzendenzfeindlichen Salonethik, noch am Empirismus schlechthin Genüge findet, die Orientierung an den christlichen Wahrheiten zu verwehren. ... Wir bleiben in gleicher Weise verschont von dem metaphysikscheuen Positivismus, dem die Geschichte und Entwicklung vergötternden Evolutionismus und dem dialektischen Verfahren mit seinen rein logischen Uebergängen von einem Problem zu einem solchen gänzlich verschiedener Ordnung.»³⁹

Unreflektiert bleibt hier allerdings die Tatsache, dass sich der katholische Solidarismus – entgegen seinen expliziten Intentionen – durch seine entschiedene Rückbindung an eine vormoderne christlich-naturrechtliche Sozialmetaphysik um wesentliche Dialogmöglichkeiten mit der politischen Moderne bringt. Denn auf dieser sozialphilosophischen Basis, die seit der Thomas-Enzyklika Leo XIII. (*Aeterni Patris*, 1879) zu einer lehramtlich abgesegneten und zumindest für die deutschsprachige katholische Soziallehre quasi sakrosankten «katholisch-sozialen Einheitslinie» (Messner) ausgebaut wurde, kann – anders als in der Solidarismus-Konzeption Léon Bourgeois' – weder eine Brücke zu den modernen Sozialwissenschaften noch zu den neuzeitlichen Vertragstheorien des politischen Liberalismus geschlagen werden. Soziologische Reflexionen zur funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften spielen denn auch ebenso wie die kontraktualistischen Motive der modernen politischen

39 Theodor Brauer, Art. Solidarismus, in: Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 4. Auflage, Bd. 7, Jena 1926, 503–507, hier 506 f.

Philosophie in den Theoriebemühungen der katholischen Soziallehre bis heute kaum eine Rolle.

Der Solidarismus der katholischen Soziallehre ist im 20. Jahrhundert vor allem von den Jesuiten *Gustav Gundlach* (1892–1963) und *Oswald von Nell-Breuning* (1890–1991) fortgeführt worden. Noch im Jahr 1968 hat Nell-Breuning unter dem Titel «Baugesetze der Gesellschaft» eine kleine Programmschrift vorgelegt, die sich als «Kurzfassung» des Solidarismus-Konzepts von Pesch versteht und 1990 als letzte monografische Veröffentlichung Nell-Breunings in einer gebundenen Neuauflage erschien. Das Prinzip der Solidarität wird hier als «Grundgesetz der gegenseitigen Verantwortung» beschrieben. Es bestimme «das ganze Baugerüst (die «Struktur») der menschlichen Gesellschaft und trägt damit die Gesellschaft, wie die Pfeiler und Strebepfeiler den Bau des gotischen Domes oder das Stahlskelett den modernen Wolkenkratzer»⁴⁰. In Anlehnung an das Rechtsinstitut der *obligatio in solidum* spricht Nell-Breuning von der Gemeinhaltung, die ihren Grund in der «Tatsache der Gemeinverstrickung»⁴¹ habe: «Die Gemeinschaft und ihre Glieder sind in das gleiche Geschick verstrickt («wir sitzen alle in einem Boot»). ... Was die einzelnen tun und 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 der Gesellschaft sind.»⁴² Und diese unhintergehbare Gemeinverstrickung als «offen zutage liegende Tatsache»⁴³ bringt er nicht zufällig sehr pointiert gegen die individualistisch-liberalen Theorietraditionen in Stellung, wenn er festhält: «Dass er [der Mensch, HJGK] in Gemeinschaft lebt, ist kein launischer Einfall, auch kein Ergebnis einer Nützlichkeitsabwägung oder Vorteilsabwägung: soll ich oder soll ich lieber nicht? Der Mensch, wie Gott ihn erschaffen hat, ist schlechterdings kein selbstgenügsames Einzelwesen, das darauf angelegt wäre, für sich allein zu existieren, jedoch nebenher auch noch einige Eigenschaften besäße, die es ihm ermöglichen, wenn es ihm beliebt, Beziehungen mit anderen aufzunehmen, die er aber auch wieder abrechnen könnte, wenn er sie leid geworden ist. Ganz im Gegenteil: der Mensch ist seiner Natur nach auf das Leben in der Gemeinschaft angelegt....»⁴⁴

40 Oswald von Nell-Breuning, *Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität*, Freiburg 1990, 11, Herv. i. O.

41 Ebd. 22.

42 Ebd. 17.

43 Ebd. 22.

44 Ebd.

Dieser Spätschrift des katholischen Solidarismus ist deutlich das Bedauern anzumerken, dass sich die katholische Programmformel des Solidarismus als politisch-sozialer Leitbegriff für die Gesellschaften des 20. Jahrhunderts nicht zu behaupten vermochte. Zwar konnte der Solidarismus innerkirchlich mit der – wesentlich von *Gundlach* und *Nell-Breuning* beeinflussten – Enzyklika *Quadragesimo anno* (1931) einen großen Theorieerfolg feiern, seit dem II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) geriet er aber in der Sozialverkündigung der Kirche immer mehr in die Defensive, und zwar nicht zuletzt aufgrund seiner monolithischen und zunehmend als unplausibel wahrgenommenen Sozialmetaphysik, die ihn auch innerkirchlich für viele als undialogisch und wenig attraktiv erscheinen ließ. Mit seinem ambitionierten Anspruch, als kraftvolle, breite Bevölkerungsschichten mobilisierende Alternative zu den «extremistischen Ideologien» von Sozialismus und Liberalismus fungieren zu können, ist der katholische Solidarismus heute vollständig ohne Bedeutung. Nell-Breuning notiert denn auch im resignativen Rückblick: «Der Name ist gut und treffend gewählt, aber er ist nicht zügig. ‹Sozialismus› ist ein Schlagwort geworden, das breitesten Massen elektrisiert; ‹Solidarismus› ist ein wissenschaftlicher Fachausdruck geblieben, mit dem man keine Massen in Bewegung setzen kann.»⁴⁵

3. «... nicht ein Gefühl vagen Mitleids» (Johannes Paul II.) Das Solidaritätsverständnis der katholischen Sozialverkündigung

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass das Konzept der Solidarität auch in der kirchlichen Sozialverkündigung von Anfang an eine wichtige Rolle spielt. Allerdings fällt auf, dass das Solidaritätsprinzip – im Vergleich zu den parallelen Sozialprinzipien von Personalität und Subsidiarität – in der lehramtlichen Tradition lange Zeit keinen eindeutig definierten *locus classicus* gefunden hat.

Das Prinzip der Subsidiarität, das Pius XI. in der Enzyklika *Quadragesimo anno* 1931 als «höchst gewichtigen sozialphilosophischen Grundsatz» in feierlicher Form eingeführt hatte, ist mit einer klaren Definition ausgestattet und verfügt über eine eindeutig identifizierbare Bezugsstelle (QA 79). Das Personalitätsprinzip hat dagegen keinen vergleichbar exklusiven Ort in der kirch-

⁴⁵ Ebd. 45.

lichen Sozialverkündigung gefunden. Dennoch ist unstrittig, dass die kirchliche Lehrverkündigung seit *Rerum novarum* (1891) einem spezifischen Verständnis von der «Würde der menschlichen Person» verpflichtet ist; und spätestens mit den Sozialzykliken Johannes XXIII. und der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils findet sich das «Prinzip..., dass jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist» (*Pacem in terris* (1963), Nr. 9) bzw. der «oberste Grundsatz», dass «der Mensch der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen» sei (*Mater et magistra* (1961), Nr. 219; *Gaudium et spes*, Nr. 25) auch feierlich ausgesprochen. Das Personalitätsprinzip wird dabei zugleich erläutert und spezifiziert durch einen Katalog von unaufhebbaren, spezifisch personalen Merkmalen des Menschen, der sich jedoch nicht als ein abgeschlossener, ein für allemal feststehender Kanon, sondern eher als eine ergänzungsoffene Sammlung personaler Wesensmerkmale des Menschen präsentiert und lehramtlich durchaus fortgeschrieben wird.⁴⁶

Fragt man nach der definitorischen Festschreibung des Solidaritätsprinzips in der lehramtlichen Sozialverkündigung, so ist der Befund noch unübersichtlicher. Die erste explizite Erwähnung des Wortes «Solidaritätsprinzip» findet sich offensichtlich erst bei Johannes Paul II., der in *Centesimus annus* 1991 «das Prinzip, das wir heute Solidaritätsprinzip nennen, ... als eines der grundlegenden Prinzipien der christlichen Auffassung der gesellschaftlichen und politischen Ordnung» (CA 10) bezeichnet.⁴⁷ Man wird vermuten können, dass

46 Als solche Wesensmerkmale werden zumeist die Leib- und Geistnatur, die Sozial- und Individualnatur sowie die Transzendenzoffenheit und moralische Subjektfähigkeit des Menschen genannt. Unter Johannes Paul II. kam – insbesondere mit *Laborem exercens* (1981) – als weitere konstitutive Dimension des Menschen seine Arbeits- und Tätigkeitsnatur hinzu, die zur Zeit – vor allem im Gefolge des US-amerikanischen Wirtschaftshirtenbriefs «Economic Justice for All» (1986) – um die Partizipations- und Teilhabenatur des Menschen ergänzt wird.

47 Dabei scheint der Papst ein gewisses Erstaunen über das bisherige Versäumnis einer offiziellen lehramtlichen Einführung des Solidaritätsprinzips nicht zu verhehlen, wenn er ergänzt: «Es [das Solidaritätsprinzip, HJGK] wird von Leo XIII. mehrmals unter dem Namen ‚Freundschaft‘ angeführt, ein Ausdruck, den wir schon in der griechischen Philosophie finden. Von Pius XI. wird es mit dem nicht weniger bedeutungsvollen Namen ‚soziale Liebe‘ bezeichnet. Paul VI. hat den Begriff um die heute vielfältigen Dimensionen der sozialen Frage erweitert und von ‚Zivilisation der Liebe‘ gesprochen.»(CA 10). Allerdings finden sich zentrale Inhalte des modernen Solidaritätsgedankens schon in *Rerum novarum* grundgelegt; und seit Pius XII. wird auch das Wort «Solidarität» zu einem festen Bestandteil lehramtlicher Sozialverkündigung. [Die Sozialzykliken werden hier und im Folgenden nach der Ausgabe «Texte zur katholischen Soziallehre», 8., erweiterte Auflage, Kevelaer 1992 zitiert.]

die lehramtliche Sozialverkündigung auch von dem Bemühen getragen war, das Wort «Solidarität», das ja seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor allem als erfolgreiche Propagandaformel ihres weltanschaulichen Hauptgegners, des atheistischen Sozialismus, fungierte, möglichst zu vermeiden⁴⁸ – so wie man ja umgekehrt auch den bürgerlich-liberalen Begriff des Individuums bis heute konsequent vermeidet und stattdessen stets von der Person redet.⁴⁹ Dennoch lassen sich bis in die Anfänge der lehramtlichen Sozialverkündigung elementare Bezugnahmen auf zentrale Dimensionen des modernen Solidaritätskonzepts nachweisen – und ohne diese wäre ja auch kaum verständlich zu machen, warum die im offiziellen Schrifttum lange Zeit eher gemiedene Solidaritätsvokabel in der Nachkriegszeit so selbstverständlich in den Rang einer der klassischen katholischen Sozialprinzipien aufsteigen konnte.⁵⁰

In der Tat spielt insbesondere das eher soziologisch-deskriptiv angelegte und die «unentrinnbare Gemeinverstrickung» (Nell-Breuning) der Menschen

48 Im zeitgenössischen katholisch-sozialen Schrifttum ist trotz analoger Sozialismusfeindlichkeit von Vorbehalten gegenüber der Solidaritätsvokabel allerdings wenig zu spüren, vgl. u. a. Franz Hitze, *Die sociale Frage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung*, Paderborn 1877, 194 ff.

49 Das lateinische Wort «persona» wurde in der Antike hergeleitet von «per-sonare» (durch-tönen) und auf die Maske eines Schauspielers bzw. den von ihm dargestellten Charakter bezogen. Der Personbegriff, dessen Verwendung im Sinne von Persönlichkeit, Individualität eine Schöpfung der christlichen Tradition ist, wurde dann häufig benutzt, «um die Stellung, die einem jeden innerhalb des ständisch gegliederten Gesellschaftssystems zugewiesen war, zu bezeichnen» (Manfred Fuhrmann, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel 1989, 269–283, hier 270). Zum Personbegriff gehört insofern elementar der Gesellschaftsbezug, ohne den ein Mensch nicht Person sein oder werden kann. Der im mechanistischen Denken der politischen Moderne verankerte Konkurrenzbegriff des Individuums meint dagegen im Sinne der scholastischen Formel des *indivisum in se, divisum ab omne alio* vor allem den Selbststand und die Unabhängigkeit des Einzelnen, wodurch vor allem auf die Trennung und den Gegensatz von Mensch und Gesellschaft fokussiert wird.

50 Eingang in die kirchlich-katholischen Lexika findet das Solidaritätsprinzip erst in der Nachkriegszeit. Durchgängig findet sich das Stichwort «Solidaritätsprinzip» – bezeichnenderweise ohne jeden Bezug auf lehramtliche Referenztexte – erstmals in den zwischen 1947 und 1951 erschienenen und von Oswald v. Nell-Breuning verantworteten fünf Heften der «Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik». Darin heißt es u. a.: «In Wahrheit ist zunächst ein Sachverhalt gemeint, der als solcher mit Sittlichkeit gar nichts zu tun hat, der ohne jedes menschliche Zutun einzig und allein durch Gottes allmächtige Schöpferfata besteht. Diesem vorgegebenen Sachverhalt unsere Gesinnung und unser Verhalten anzupassen, haben dann allerdings wir Menschen die sittliche Pflicht.» (Heft III (1949) 27).

in den hocharbeitsteiligen Lebensformen der modernen Industriegesellschaft thematisierende Motiv der Abhängigkeits-Solidarität bereits in *Rerum novarum* und *Quadragesimo anno* eine fundamentale Rolle, auch wenn sich das Wort selbst in diesen beiden klassischen Gründungsdokumenten der kirchlichen Sozialverkündigung noch kaum auffinden lässt.⁵¹ Das Motiv der wechselseitigen sozialen Verwiesenheit fungiert hier geradezu als Schlüsselkonzept, um für die Lösung der sozialen Frage eine eigenständige katholische Perspektive jenseits von individualistischem Liberalismus und kollektivistischem Sozialismus anbieten zu können. Statt einzig auf die Selbstheilungskräfte des Marktes und die ergänzende Praxis mildtätiger Philanthropie der Wohlhabenden für die Armen oder umgekehrt auf den gewaltsamen Klassenkampf zwischen Arbeitern und Unternehmern und die Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln zu setzen, betonen Leo XIII. und Pius XI. übereinstimmend das Faktum des Aufeinanderangewiesenseins der sozialen Klassen in der modernen Industriegesellschaft: «Die eine hat die andere durchaus notwendig. Sowenig das Kapital ohne die Arbeit, so wenig kann die Arbeit ohne das Kapital bestehen» (RN 15), denn immer dann, wenn «jemand nicht gerade sein Eigentum bearbeitet, müssen der Produktionsfaktor Arbeit des einen und die sachlichen Produktionsmittel des andern eine Verbindung eingehen, da kein Teil ohne den andern etwas ausrichten kann» (QA 81).

Dieses Konzept einer gesellschaftlichen Abhängigkeitssolidarität – oft verbunden, ergänzt, überlagert und mitunter auch abgeschwächt durch weniger gesellschaftsanalytisch als allgemein anthropologisch oder auch explizit christlich-theologisch bzw. naturrechtlich akzentuierte Einsichten in die wechselseitige Verwiesenheit und Verbundenheit menschlichen (Zusammen-) Lebens – bildet insofern von Anfang an einen elementaren und bis heute unverändert durchgehaltenen Grundzug der kirchlichen Lehrtradition. Und dies gilt ebenso für die daraus resultierende Einsicht in die Geltungskraft moralischer Solidaritätspflichten zwischen den Menschen im allgemeinen, zwischen den verschiedenen sozialen Klassen und Schichten der Gesellschaft im besonderen – seit Paul VI. explizit auch übertragen auf den globalen Maßstab der Weltgesellschaft – und nicht zuletzt auch innerhalb der Gruppen sozial Benachteiligter, deren Solidarität oft eine entscheidende Voraussetzung für die politi-

51 *Rerum novarum* vermeidet die Vokabel vollständig; *Quadragesimo anno* verwendet sie nur an einer Stelle, in der von der Lebensfähigkeit der Unternehmen die Rede ist: «Gerade bei dieser schwersten Entscheidung [mögliche Betriebsstilllegung, HJGK] muss sich die innere Verbundenheit und christliche Solidarität von Werksleitung und Belegschaft zeigen und praktisch bewähren.» (QA 73).

sche Durchsetzungsfähigkeit ihrer gemeinsamen Partikularinteressen in den gesellschaftlichen Verteilungskämpfen der Zeit bildet.⁵²

Spielte also das Bewusstsein solidarischer Abhängigkeit und wechselseitiger Verbundenheit der Menschen für das spezifische Profil einer sich bewusst jenseits von Individualismus und Kollektivismus ansiedelnden kirchlichen Soziallehre von Anfang an eine zentrale Rolle, so avancierte unter Pius XII. nun auch das Wort Solidarität – freilich eher im Modus gelegentlicher kursorischer Erwähnung und zumeist in enger Anlehnung an die überkommenen Motive christlicher Brüderlichkeit – zu einem fixen Bestandteil ihres programmatischen Vokabulars.⁵³ Aber erst in der Zeit des Pontifikats Johannes Pauls II. erhält das Prinzip der Solidarität denjenigen systematischen Raum und diejenigen begrifflichen Konturen, die es rechtfertigen können, von der Solidarität als einer der großen katholischen Sozialprinzipien zu sprechen.

Schon das 1981 erschienene Rundschreiben *Laborem exercens*, das sich auf dem Hintergrund der polnischen *Solidarnosc*-Bewegung insbesondere an die Arbeiterschaft wendet und vor allem «die Solidarität der arbeitenden Menschen» (LE 8) thematisiert, rückt das mit dem Phänomen der industriellen Arbeit verbundene klassische abhängigkeitssolidarische Konzept «jenseits von In-

52 So finden sich bereits bei Leo XIII. ausführliche Anregungen zur Gründung «solidarischer» Arbeitergenossenschaften und Arbeitervereine; Johannes XXIII. plädiert – im Hinblick auf die prekäre wirtschaftliche Situation kleiner Landwirte – explizit für eine reine Interessen-Solidarität benachteiligter Gesellschaftsgruppen, ohne die Kategorie der Solidarität zugleich mit Gemeinwohlpflichten o. ä. aufzuladen; und Johannes Paul II. feiert in *Laborem exercens* die Erfolge der Arbeiterbewegung und den von ihr ausgelösten «Sturm der Solidarität», der für die Sache der sozialen Gerechtigkeit und der Sozialethik «im hohen Grade wirksam und zugkräftig» war, in den höchsten Tönen (vgl. LE 8).

53 In einem Rundschreiben aus dem Jahr 1939 (*Summi pontificatus*, 20. 10. 1939) spricht Pius XII. vor dem Hintergrund der soeben begonnenen Kriegswirren vom «Gesetz der Solidarität und Liebe», «das die Menschen durch ein Band übernatürlicher Zusammengehörigkeit zu Brüdern vereint», (Arthur-Friedolin Utz, Joseph-Fulko Groner, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., Bd. 1, Freiburg (Schweiz) 1954, Rn. 1–103, hier 26), und in der so genannten Pfingstbotschaft zur Fünfzigjahrfeier von *Rerum novarum* vom 01. 06. 1941 spricht er vom «Bewusstsein solidarischer Verantwortung aller für alle» (zit. nach: Texte zur katholischen Soziallehre, 4. Aufl., Kevelaer 1977, 151–165, hier 164). Seitdem nehmen Topoi wie «die Bande brüderlicher Solidarität», «der Geist der Zusammenarbeit», das «Gefühl gegenseitiger Abhängigkeit unter den Gliedern des Gesellschaftskörpers» sowie die Forderung nach «Rückkehr zu einer allzu lang vergessenen Solidarität» einen festen Platz in den Reden und Ansprachen Pius' XII. ein.

dividualismus und Kollektivismus» in den Mittelpunkt, wenn es heißt: «Für die Arbeit ist vor allem kennzeichnend, dass sie die Menschen eint; darin besteht ihre gesellschaftliche Kraft; sie bildet Gemeinschaft. In dieser Gemeinschaft müssen sich letzten Endes alle irgendwie zusammenfinden, sowohl jene, die arbeiten, wie auch jene, die über die Produktionsmittel verfügen oder deren Besitzer sind.» (20,3).⁵⁴

Ausführlicher wird dieses Motiv der Abhängigkeitssolidarität dann – im Rahmen weltgesellschaftlicher Verflechtungs- und Verantwortungszusammenhänge – in der Entwicklungszyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987) zur Sprache gebracht. Hier wird auch eine klare theoretische Differenzierung zum Solidaritätsbegriff eingeführt. Ausgangspunkt ist demnach das Bewusstsein einer «tiefen wechselseitigen Abhängigkeit», denn: «Mehr als in der Vergangenheit werden sich die Menschen heute dessen bewusst, durch ein gemeinsames Schicksal verbunden zu sein, das man vereint gestalten muss, wenn die Katastrophe für alle vermieden werden soll.» (SRS 26, 5). Aus diesem Wissen folgen dann unmittelbar politisch-moralische Konsequenzen: «Wenn die gegenseitige Abhängigkeit (*mutua copulatio*) in diesem Sinne anerkannt wird, ist die ihr entsprechende Antwort als moralische und soziale Haltung, als ‹Tugend›, die Solidarität. Diese ist nicht ein Gefühl vagen Mitleids oder oberflächlicher Rührung (*vagus misericordia sensus vel levis miseratio*) wegen der Leiden so vieler Menschen nah und fern. Im Gegenteil, sie ist 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 (*quia omnes vere recipimus in nos*).» (SRS 38, 6). Und in diesem Kontext – gleichsam, nachdem das faktische Wissen um die Abhängigkeitssolidarität die Tugend der Verantwortungs- bzw. Gemeinwohlsolidarität hervorgerufen hat – wird die Solidarität für Johannes Paul II. dann auch beginnen, im Lichte des christlichen Glau-

54 *Centesimus annus* führt in diesem Zusammenhang ergänzend die Begriffe der «Solidaritätskette» und der «Solidaritätsnetze» ein: «Jeder trägt zur Arbeit und zum Wohl anderer bei. Der Mensch arbeitet, um die Bedürfnisse seiner Familie, der Gemeinschaft, zu der er gehört, der Nation und schließlich der ganzen Menschheit zu erfüllen. Er trägt außerdem zur Arbeit der anderen bei, die im selben Unternehmen tätig sind, sowie, in einer *Solidaritätskette*, die sich progressiv fortsetzt, zur Arbeit der Lieferanten bzw. zum Konsum der Kunden.» (CA 43, 3). Zu den «Netzen» der Solidarität heißt es: «Außer der Familie erfüllen auch andere gesellschaftliche Zwischenkörper wichtige Aufgaben und bilden spezifische Solidaritätsnetze. Sie entwickeln sich zu echten Gemeinschaften von Personen, beleben das gesellschaftliche Gefüge und verhindern, dass es in die Anonymität und in eine unpersönliche Vermassung absinkt, wie es in der modernen Gesellschaft leider häufig der Fall ist.» (CA 49,3).

bens «über sich selbst hinauszuwachsen, um die spezifisch christlichen Dimensionen eines selbstlosen Sich-Verschenkens, der Vergebung und der Veröhnung anzunehmen» (SRS 40, 2).⁵⁵

Damit ist klar, dass das Solidaritätsverständnis der kirchlichen Sozialverkündigung im Kern der solidaristischen Überzeugung von der unentrinnbaren Gemeinverstrickung aller entspricht und insofern nicht moralisch-präskriptiv, sondern eher soziologisch-deskriptiv ansetzt. Auch wenn die älteren Motive christlicher Brüderlichkeit und die Appelle an universale Gefühle sozialer Verbundenheit und weltweiter menschlicher Zusammengehörigkeit natürlich eine große Rolle spielen – in der Abfolge von *Rerum novarum* zu *Centesimus annus* aber solidaritätstheoretisch an Gewicht verlieren –, bewegt sich der lehramtliche Solidaritätsbegriff also keineswegs primär oder gar ausschließlich im Rahmen tugendethischer und moralphilosophischer Konzepte. Er macht sich vielmehr diejenigen postliberalen Einsichten in die Komplexitätslagen funktional ausdifferenzierter und hochgradig arbeitsteilig organisierter Gegenwartsgesellschaften zu eigen, die erstmals in der französischen Soziologie des späten 19. Jahrhunderts thematisiert wurden und in den moral- und politiktheoretischen Ambitionen der solidaristischen Bewegungen ihren normativen Niederschlag gefunden haben. Eine eher bürgerlich-liberal orientierte und gerade im Kontext der aktuellen neokonservativen Sozialstaatskritik mit Nachdruck vertretene Vorstellung, die beim Stichwort Solidarität nicht primär an das soziale Faktum wechselseitiger Abhängigkeit, sondern nur an Intuitionen moralischer Hilfs- und Unterstützungsbereitschaft für Schwächere, an «ein Gefühl vagen Mitleids» (Johannes Paul II.) denkt – und unter Solidarität dementsprechend vor allem eine individuelle Praxis freiwilliger Barmherzigkeit und altruistischer Philanthropie versteht, zu der die «Solidaritätsspende» nicht verpflichtet sind und auf die die «Solidaritätsempfänger» keinen genuinen Anspruch haben –,⁵⁶ hat dagegen in den Texten der päpstlichen Sozialverkündigung bis heute keinerlei Heimatrecht gefunden.

55 Welchen hohen programmatischen Stellenwert die Kategorie der Solidarität gegenwärtig in den aktuellen Sozialzyklen einnimmt, lässt sich auch daran ablesen, dass Johannes Paul II. in diesem Zusammenhang den berühmten Wahlspruch Pius' XII. *Opus iustitiae pax* folgendermaßen ergänzt: «Heute könnte man mit derselben Genauigkeit und der gleichen Kraft biblischer Inspiration (vgl. Jes 32,17; Jak 3,18) sagen: *Opus solidaritatis pax* – Friede, die Frucht der Solidarität.» (SRS 39,9).

56 Vgl. dazu auch Karl Gabriel, Hermann-J. Große Kracht, Abschied vom deutschen Sozialmodell? Zum Stellenwert von Solidarität und Eigenverantwortung in aktuellen Texten kirchlicher Soziallehre, in: Stimmen der Zeit 222 (2004) 4, 227–243.