

Die Sozialprinzipien der Katholischen Soziallehre

Der Artikel wurde veröffentlicht in: Rauscher, Anton (Hrsg.) in Verbindung mit Jörg Althammer / Wolfgang Bergsdorf / Otto Deppenheuer:
Handbuch der Katholischen Soziallehre, Duncker & Humblot, Berlin, 2008, S. 143-163.

Von Ursula Nothelle-Wildfeuer

Die Erkenntnis der personalen Würde des Menschen und ihre Letztbegründung in seiner Gottebenbildlichkeit ist das entscheidende christliche Erbe, das es für die Gestaltung von Welt und Gesellschaft immer wieder neu furchtbar zu machen gilt. Das christliche Verständnis vom Menschen, seiner Personalität und seiner Würde hat notwendigerweise Konsequenzen für die Ordnung und Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens. In der Tradition der christlichen Gesellschaftslehre und Sozialethik haben sich im Blick darauf drei grundlegende Sozialprinzipien herauskristallisiert: das Gemeinwohlprinzip, das Solidaritätsprinzip und das Subsidiaritätsprinzip. Spezifisch *sozialethisch* ist bei diesen Prinzipien der Bezug „auf das Soziale im eigentlichen Sinne, also auf den Bereich des Institutionellen, auf die zu sozialen Strukturen, Ordnungen, Verhältnissen verfestigte soziale Interaktion“¹, woraus sich dann ethisch gesehen der vorrangige Bezug auf die (soziale) Gerechtigkeit ergibt, die es zu realisieren gilt. Derartige Prinzipien geben die „Grundausrichtungen für das Handeln“ an, sind „strukturierungs- und verfahrensrelevante Grundsätze“², die aber noch keine Handlungsanweisung oder Normen für konkrete Situationen darstellen. Die Sozialprinzipien erlauben es, bestehende Verhältnisse und Ideologien kritisch zu betrachten und sie sind Wegweiser in die richtige Richtung. Oswald von Nell-Breuning nennt sie „Baugesetze der Gesellschaft“.

Die prononcierte personorientierte Ausrichtung der neueren Katholischen Soziallehre, d. h. ihre „grundsätzliche Hinordnung auf den Menschen als Person“³ – manche Sozialethiker sprechen deswegen vom Personalitätsprinzip als dem ersten Sozialprinzip –, ermöglicht ihr in der aktuellen Theoriedebatte die Formulierung und Begründung der Prinzipien in einer Art und Weise, die einerseits der Tradition verpflichtet ist, die aber andererseits die mit der neuscholastisch-naturrechtlichen Argumentation gegebene Gefahr des naturalistischen Fehlschlusses vermeidet und sich damit als anschlussfähig an die außertheologische Debatte erweist.

I. Gemeinwohl

In Folge von Aufklärung und Liberalismus hatte sich über nahezu zweieinhalb Jahrhunderte die von Adam Smith für das Marktgeschehen formulierte Einsicht als Allgemeingut breit gemacht, dass die Menschen nur ihr jeweiliges Einzelwohl verfolgen müssten, das Gemeinwohl würde sich dann, wie durch eine „invisible hand“ gelenkt, von selbst einstellen. Es wurde allerdings zunehmend deutlich, dass dieser Weg zum Zerfall der Gesellschaft führt; die Bürger wissen und merken, dass es bei aller Unterschiedlichkeit ihrer individuellen Interessen eines gewissen Grundbestands an Werten und eines gemeinsamen Handelns, das über rechtlich vorgeschriebenes hinausgeht, bedarf. Es braucht eine fundamentale Einigung darüber, was die Gesellschaft als Ganze zukünftig will, welche Ziele sie verfolgt und was sie

¹ Anzenbacher (1997), S. 198.

² Baumgartner / Korff (1999), S. 225 (im Original z. T. kursiv gedruckt).

³ Ebd., S. 232.

zutiefst zusammenhält. Vielfältige Diskurse – jüngst etwa über die Ausrichtung der Familienpolitik und der Stammzellforschung – machen dies deutlich. Damit hat die Rede vom Gemeinwohl wieder hohe Aktualität erlangt. Zugleich sind dies die Fragen, die immer wieder Gegenstand sozialphilosophischer Überlegungen zum Gemeinwohlverständnis (gewesen) sind.

1. Zur Entwicklung des Gemeinwohlbegriffs zwischen materialer und prozeduraler Bestimmung

Der Begriff des Gemeinwohls (lat.: *bonum commune*; engl.: *common good*) mit seinen Varianten (u. a. Gemeingut, Gemeinnutz, Gemeinnützigkeit) hat eine rund zweieinhalbtausendjährige Geschichte. Er hat seine ideengeschichtlichen Wurzeln bereits in der griechischen Polis des Aristoteles, wo er eng mit der Idee der Gerechtigkeit verbunden war, sowie dann insbesondere bei Thomas von Aquin. Entscheidend für dessen Gemeinwohllehre ist die Verankerung des säkularen, politischen *bonum commune* in dem auf eine transzendente Ordnung bezogenen *summum bonum* sowie die charakteristische naturrechtliche Prägung durch die auf das Wesen des Menschen (*natura humana*)⁴ bezogene Fundierung von Ethik und Recht.

Im Laufe des Mittelalters bis zur frühen Neuzeit verschiebt sich dieses Verständnis aufgrund des absolutistischen Machtanspruchs des Herrschers.⁵ Das Schlagwort der „Staatsräson“ etwa erzeugt langfristig die Vorstellung eines Gemeinwohls „von oben“, d. h. eines Definitionsmonopols des Souveräns über den gemeinen Nutzen.

Gegenläufig wirkt der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aufkommende Liberalismus. Mit der im Zuge der Aufklärung zunehmenden Betonung der individuellen Rechte, der Würde und der Freiheit des Einzelnen verliert der Begriff des Gemeinwohls jede Selbstverständlichkeit, während die Idee des Individualwohls an Bedeutung gewinnt. Als wichtigste Kritiker dieser Zeit gelten aus ökonomischer Perspektive Adam Smith und aus politischer Sicht Immanuel Kant.

Spätestens nach seinem ideologischen Missbrauch durch die totalitären Staaten des vergangenen Jahrhunderts wurde der Gemeinwohlbegriff gemieden und schien lange Zeit nur noch in der Katholischen Soziallehre zu existieren. Für diese war das Prinzip des Gemeinwohls seit ihren Anfängen im 19. Jahrhundert von zentraler Bedeutung, so dass sich sowohl in der Sozialverkündigung der Kirche als auch bei verschiedenen Vertretern der Katholischen Soziallehre eine außergewöhnlich intensive Auseinandersetzung mit dem Gemeinwohlbegriff findet, die sich inhaltlich weitgehend der antikmittelalterlichen Denktradition vor allem des Thomas von Aquin verpflichtet weiß. Die aktuelle Sozialethik allerdings scheint in ihren unterschiedlichen Ansätzen dem Gemeinwohlbegriff eine weitaus geringere Bedeutung beizumessen; das Gemeinwohl wird häufig nicht als eigenständiges Prinzip genannt, sondern eher unter das Prinzip der Solidarität subsumiert.⁶ Im Hintergrund steht hier auch die Problematik, in einer zunehmend individualisierten Welt überhaupt noch eine allgemein verbindliche material-inhaltliche Bestimmung dieses Begriffs geben zu können.

⁴ Vgl. *Summa theologiae* I–II.

⁵ Vgl. *Anzenbacher* (2008).

⁶ Vgl. hierzu die Systematik bei *Anzenbacher* (1997); *Korff/Baumgartner* (1999).

Im Unterschied dazu scheint der Gemeinwohlbegriff in verschiedenen außertheologischen Kontexten neu in Mode zu kommen. Spätestens seit der Debatte zwischen Liberalisten und Kommunitaristen Anfang der 1980er-Jahre hat er auch in den akademischen Diskurs wieder Eingang gefunden. Dabei geht eine Entwicklungslinie weg von einem prozeduralistischen hin zu einem materialen Gemeinwohlverständnis, das jedoch nicht mit einem substanzialistischen Konzept, das die Existenz eines objektiven, gar transhistorischen Gemeinwohls unterstellt, verwechselt werden darf.⁷

2. Struktur und Inhalt: Gemeinwohl im Verhältnis von Person, Gesellschaft und Staat

a) Bedeutungsdifferenzierungen

(1) In seiner klassischen Definition wird das Gemeinwohl verstanden als Inbegriff der Mittel und Chancen, die in sozialer Kooperation bereitzustellen sind, damit „die einzelnen, die Familien und gesellschaftlichen Gruppen“ ihre eigenen Werte und Ziele „voller und schneller erreichen“⁸ können. Es geht dabei nicht nur um die Vervollkommnung des Einzelnen, sondern auch um die unterschiedlicher Gruppierungen. Außerdem ist bedeutsam, dass das Gemeinwohl nicht die Summe *aller* Werte beinhaltet, sondern nur jener Werte, die Voraussetzung dafür sind, dass alle *ihre* Werte verwirklichen können. Dies meint vor allem Strukturen, Institutionen und soziale Systeme. Das Gemeinwohl wird hier als Dienstwert (O. v. Nell-Breuning) verstanden, man spricht von einem instrumentellen Gemeinwohlbegriff (A. Anzenbacher). Das Gemeinwohl steht somit im Dienste der menschlichen Person: „Nach dem obersten Grundsatz dieser Lehre [sc. die Soziallehre der Kirche. Anm. d. Verf.] muss der Mensch der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein.“ (MM 219)

(2) Im Unterschied zu diesem „exklusiven“ gibt es den „inkluisiven“ Gemeinwohlbegriff, der das Gemeinwohl als Ziel der Gesellschaft, sofern sie eine eigenständige Größe darstellt, formuliert. Dieser Gemeinwohlbegriff begründet das Dass der Gesellschaft überhaupt. Gemeinwohl meint „den durch Zusammenwirken aller Glieder zu verwirklichenden Wert oder Inbegriff von Werten oder, was sachlich dasselbe ist, das ihnen allen *gemeinsame Wohl*“⁹, „also das personale Wohl aller Gesellschaftsglieder, sofern es nur in sozialer Kooperation erstrebt werden kann“¹⁰. Hier hat das Gemeinwohl Selbstwertcharakter. Das bedeutet allerdings nicht, dass das Gemeingut „ein irgendwie frei-schwebendes Gut“¹¹ darstellt, das gänzlich unabhängig von den Mitgliedern der Gesellschaft existiert, sondern es schließt die Selbstzweckhaftigkeit der Personen ein. Das Gemeingut ist somit im strengen Sinn ein „personhaftes“ Gut, das „von allen Gliedern des gesellschaftlichen Gebildes als für sie wertvoll bejaht und erstrebt wird [. . .], das letzten Endes eine Bereicherung, Vervollkommnung oder Werterhöhung aller Glieder des gesellschaftlichen Gebildes

⁷ Vgl. H. Münkler, Gute Politik in der modernen Gesellschaft, in: Fabricius-Brand, M. / Börner, B. (Hrsg.), 4. Alternativer Juristinnen- und Juristentag. Dokumentation, Baden-Baden 1996, S. 15–30.

⁸ GS 74; vgl. ebenso: GS 26, DH 6 sowie schon MM 65, PT 58.

⁹ O. von Nell-Breuning, Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre, Wien 1980, S. 35.

¹⁰ Anzenbacher (1997), S. 201.

¹¹ O. von Nell-Breuning, Art. Gemeingut, Gemeinwohl, in: Nell-Breuning, O. von / Sacher, H. (Hrsg.), Wörterbuch der Politik (Zur christlichen Gesellschaftslehre, Bd. 1), 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1954, Sp. 51–58, hier Sp. 52.

bedeutet.“¹² Zur Unterscheidung vom Gemeinwohl als Dienstwert wird darum das Gemeinwohl als Zielwert häufig als *Gemeingut* bezeichnet, beides gehört aber untrennbar zusammen. In diesem Sinn versteht Gustav Gundlach unter Gemeinwohl „sowohl einen Zustand als auch alle unmittelbar auf die Herbeiführung, Erhaltung und Verbesserung dieses Zustands zielenden äußeren Maßnahmen im gesellschaftlichen Leben.“¹³

In diesem Kontext ist auch die vor allem in der Tradition anzutreffende Regel vom Vorrang des Gemeinwohls vor dem Einzelwohl zu verorten, der allerdings nur gilt, „insofern und insoweit der Mensch als Glied einem bestimmten Sozialgebilde verpflichtet ist“¹⁴, also etwa als Mitarbeiter dem Unternehmen, als Staatsbürger dem Staat etc. Letztlich bleibt diese Regel nur angemessen verstehbar, wenn sie wiederum dem obersten Grundsatz von der Mittelpunktstellung der menschlichen Person verpflichtet ist. Das bedeutet jedoch in keiner Weise eine Funktionalisierung des einzelnen Menschen, sondern vielmehr wird damit verdeutlicht, dass Partikular- und Sonderinteressen hinter dem gesamtgesellschaftlichen Wohl zurückzutreten haben. Wenn das gemeinsame Sozialwort der beiden Kirchen *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* von 1997 im Blick auf die Gefahr, dass partikuläre Gruppeninteressen die Entwicklung einer sozial, ökologisch und global gerechten Wirtschaftsordnung verhindern könnten, den absoluten Vorrang des Gemeinwohls in allen das nationale und globale Gemeinwohl betreffenden Belangen fordert, dann zeigt das die Aktualität dieser Regel (vgl. Nr. 2, 12, 23, 237 –242).

b) Gemeinwohllautorität und Staat

Ein zentrales Strukturelement des Gemeinwohls als Dienstwert ergibt sich aus der anthropologischen Erfahrung, dass die Glieder der Gemeinschaft die gemeinsamen Ziele und Werte zwar theoretisch bejahen, sich aber immer wieder deren praktischen Konsequenzen zu entziehen suchen – dies umso mehr, je weltanschaulich pluralistischer und zahlenmäßig umfangreicher eine Gesellschaft wird: Es geht folglich um die Notwendigkeit einer letztverbindlichen Gemeinwohllautorität, die für die Beachtung und Realisierung dieses Gemeinwohls sorgt. Diese Notwendigkeit gilt sicher prinzipiell für jedes soziale Gebilde, aber gewöhnlich wird der Begriff des Gemeinwohls fokussiert auf die Gesellschaft, deren Gemeinwohl und den Staat als die dementsprechende Gemeinwohllautorität. Die Einheit einer Gesellschaft als Voraussetzung für die Entfaltung ihrer Glieder ist nur möglich, wenn es ein letztverbindliches Prinzip der Einheit dieser Gesellschaft gibt. Die Gemeinwohl- bzw. staatliche Autorität besteht demnach in dem „Recht, eine Gesellschaft zum Gemeinwohl zu leiten“ (Johannes Messner) und zugleich in der nötigen Macht, das Gemeinwohl gegen widerstrebende Einzelne oder Gruppen durchzusetzen. Dieser Auffassung zufolge ist der Staat der Diener der Gesellschaft, betraut mit eben dieser Gemeinwohlaufgabe.

Die Konstitution der Gemeinwohllautorität darf gemäß der Sozialenzyklika *Centesimus annus* von 1991 nur in Rückbindung an ein Ethos erfolgen, das sowohl sie als auch alle Bürger verpflichtet und sich auf die transzendente Wahrheit vom Menschen gründet, ohne die die Gefahr der Durchsetzung von Eigeninteressen und des Triumphs der Gewalt besteht (vgl. CA 44).

¹² Ebd.

¹³ G. Gundlach, Art. Gemeinwohl, in: Görres-Gesellschaft (Hrsg.), Staatslexikon, Bd. 3, 6. Aufl., Freiburg i. Br. 1959, Sp. 737 – 740, hier Sp. 737.

¹⁴ J. Höffner, Christliche Gesellschaftslehre, hrsg., bearb. u. ergänzt von L. Roos, Kevelaer 1997 (1962), S. 54.

Diese staatliche Sorge für das Gemeinwohl muss in einer demokratischen rechtsstaatlichen Ordnung in der Verfassung grundgelegt und näher bestimmt sein. Dem Staat kommen dabei drei Aufgaben zu: (1) Hervorbringung der für alle verbindlichen Rechtsordnung, die gemäß dem Verständnis vom Menschen als Person und vom Gemeinwohl sich letztlich auf die universal gültigen Elemente beziehen muss bzw. nichts enthalten darf, was diesen widerspricht. (2) Sicherung dieses Rechtsraums der staatlich geordneten Gesellschaft und dessen Schutz gegen Bedrohung von außen und innen. Dazu bedarf der Staat der Staatsmacht, d. h. militärischer und polizeilicher Gewalt. (3) Ergreifung notwendiger sozialstaatlicher Maßnahmen zur Sicherstellung des materiellen Wohlergehens aller Glieder des Staates. Recht, Macht und Wohlfahrt sind also die Grundelemente des staatlichen Gemeinwohls als Dienstwert.

Wenn auch der Staat *die* zentrale Institution zur Umsetzung des Gemeinwohlgedankens ist, so ist er dennoch zunehmend nicht mehr allein dafür verantwortlich, sondern in wachsendem Maße sind es auch nicht-staatliche, gesellschaftliche Organisationen im intermediären Bereich (Zivilgesellschaft).

c) Konstitutive Inhalte

Im Blick auf das Gemeinwohl als Zielwert erweist sich folgender Gedanke als zentral: Einerseits herrscht in den zeitgenössischen Überlegungen die weit verbreitete Überzeugung, dass sich unter den Bedingungen neuzeitlich-modernen Denkens und mit Blick auf pluralistische und individualisierte Gesellschaften keine inhaltlich gefüllte, gemeinsame und allgemein verbindlich zu machende Vorstellung des guten oder gelingenden Lebens mehr entfalten lässt, an die sowohl das politische Gemeinwesen als auch das Individuum gebunden wäre. Andererseits artikuliert sich in der Rede vom Gemeinwohl die gegenwärtig höchst aktuelle Erkenntnis, dass menschliches Zusammenleben in der Gesellschaft nur dann gelingen kann, wenn es zumindest einen Minimalkonsens im Blick auf bestimmte unverzichtbare Grundlagen des wertgebundenen Zusammenlebens der Glieder einer Gesellschaft gibt. Gerade für die in dieser Spannung anstehende Vermittlung zwischen den Fragen der Gerechtigkeit und des guten Lebens ist es von großem Interesse, dass sich das Menschenrechtsethos, das als *das* ethische Projekt der Moderne gilt, den entsprechend begründenden Optionen der jüdisch-christlichen Tradition verdankt, also dem Imago-Dei-Gedanken und der „Freiheit der Kinder Gottes“¹⁵. Verschwindet nun, wie die Theorie der Moderne es nahe legt, diese Fundierungsstruktur zusehends, dann ist auch das gesamte Projekt der Moderne selbst vom Verschwinden bedroht.¹⁶ Das bedeutet: 1. Die christliche Sozialethik mit ihrer genuinen Betonung der Menschenwürde als fundamentalem Grundwert hat einen entscheidenden, spezifischen und unverzichtbaren Beitrag zur Bestimmung des gesamtgesellschaftlichen Gemeinwohls zu leisten. 2. Die Rede vom Gemeinwohl als Zielwert bedeutet in keiner Weise eine Fixierung auf ein statisches, integrales und essentialistisches Verständnis von Gesellschaft und ihrem Gemeinwohl. Es geht ausschließlich darum zu zeigen, dass ohne den zumindest impliziten Rekurs auf einen Grundkonsens bezüglich der Frage, warum überhaupt Gesellschaft sein soll und welches ihr vorrangiges Ziel ist, gesellschaftliches Zusammenleben nicht gelingen kann.

Aufs Engste mit dem Zielwert der menschlichen Würde verbunden, stellen die Rechte und Pflichten der Menschen fundamentale und unverzichtbare Elemente des Gemeinwohls dar.

¹⁵ Vgl. Anzenbacher (1997), S. 29 und S. 93.

¹⁶ Vgl. ebd.

Den in der klassischen Soziallehre als konstitutive Elemente des Gemeinwohls bezeichneten Institutionen wie Familie, Staat und Eigentum kommt gerade im Blick auf ihre Relevanz für die Sicherung der Existenz und sittlichen Integrität des Menschen ebenfalls konstitutive und bleibende Bedeutung zu, gleichwohl deren jeweilige Ausgestaltung kontextbezogen sehr unterschiedlich sein kann.

Das Gemeinwohl erhält durch diesen Rekurs auf die menschliche Würde eine unverzichtbare, aber bei weitem noch nicht hinreichende Bestimmung. Vielmehr sind jeweils entscheidend – vor allem für sein Verständnis als Dienstwert – gesellschaftsspezifische, insbesondere kulturell und geschichtlich gewachsene Aspekte, die mit zum jeweiligen nationalen Gemeinwohl gehören. Angesichts zunehmender Globalisierung und weltweiter Vernetzung, aber auch angesichts der gemeinsamen Probleme von Frieden, Sicherheit, ökonomischem und ökologischem Überleben, zeigt sich darüber hinaus gegenwärtig immer drängender im Blick auf das Ziel der Daseinssicherung des Menschen die Notwendigkeit eines Gemeinwohlverständnisses, das die internationalen und globalen Aspekte einbezieht. Ein universales, menschheitliches Gemeinwohl ist immer notwendiger eine Entfaltung der Gemeinwohlidee, die der heutigen Realität entspricht; bereits seit der Sozialenzyklika *Mater et magistra* von Johannes XXIII. (1961) ist dies eine Forderung der Katholischen Soziallehre. Damit wird allerdings keineswegs ein staatliches Gemeinwohl überflüssig; menschheitliches Gemeinwohl kann nicht gegen oder ohne das Gemeinwohl der Einzelstaaten verwirklicht werden. Die großen Zukunftsfragen der Völkergemeinschaft – die Bewahrung von Frieden und Sicherheit, die effektive Durchsetzung der Menschenrechte für jeden, der Kampf gegen Hunger und Krankheit, gegen Terrorismus und Fanatismus, die Sorge um die Weltökologie und die ökonomisch-soziale Weltentwicklung – können nur durch eine intakte Völkergemeinschaft, deren Mitglieder sich ihrer Geschichte und ihrer Eigenart bewusst sind, gelöst werden.

d) Der Gemeinsinn

Eine christliche Sozialethik, die ihrer Tradition gemäß sowohl die struktur- als auch die tugendethischen Aspekte bedenkt, bezieht in ihre Bestimmung des Gemeinwohlbegriffs als konstitutives Element den „Gemeinsinn“ als die auf das Gemeinwohl orientierte und ihm gerecht werdende Haltung mit ein, die grundlegend besteht in der Bejahung und Pflege all jener Werte und Güter, die den Inhalt des Gemeinwohls und die für seine Sicherung notwendigen Institutionen betreffen. Solcher Gemeinsinn wird z. B. dort konkret, wo Menschen sich (ehrenamtlich bzw. bürgerschaftlich) engagieren für die Gesellschaft, wo sie nicht fragen was der Staat für sie, sondern was sie für den Staat bzw. für die Gesellschaft tun können, wo sie mit ihrem Tun Gemeinschaft stiften und damit das Gemeinwesen zu ihrem Anliegen machen. Für die Herausbildung solchen Gemeinsinns kommt den Familien, aber auch den Schulen, Kirchen und anderen gesellschaftlichen Gruppierungen wie Parteien etc. eine wichtige Funktion im Blick auf die Werteerziehung zu.

Gegenwärtig bekommt diese Betonung des Gemeinsinns noch Unterstützung aus ganz anderer politisch-philosophischer Perspektive: Die Kommunitaristen etwa rücken angesichts der Krise der liberalen Gesellschaft, deren „Bestände eines überkommenen Gemeinsinns, von denen sie für Jahrhunderte zehren konnte, deutliche Zeichen von Erschöpfung zeigen“¹⁷, die „Anleitung zu einer politisch-philosophischen Rückbesinnung auf die Wirklichkeit des Basiskonsens, der die notwendige Grundlage pluralistischer Gesellschaften bildet“¹⁸, in das Zentrum der

¹⁷ H. Dubiel, Von welchen Ressourcen leben wir?, in: Teufel, E. (Hrsg.), Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?, Frankfurt a. M. 1996, S. 79 – 88, hier S. 79.

¹⁸ W. Reese-Schäfer, Was ist Kommunitarismus?, Frankfurt a. M. 1994, S. 10.

Überlegungen. Sie betonen die wachsende Bedeutung der einzelnen Gemeinschaften und Gruppierungen als Orte der Identitätsbildung und damit auch der Ethosbildung und -vermittlung. Die damit eng verbundene Theorie der Zivilgesellschaft¹⁹ impliziert den Appell an das Moralempfinden und -bewusstsein der Bürger, an die Zivilität, an den Bürgersinn. In einem sehr allgemeinen Sinn sind damit Bürgerstolz, Toleranz, Teilnahme, zivilisiertes Verhalten, Zivilcourage, mithin entsprechende – im spezifischen Sinn – „bürgerliche“ Tugenden gemeint, ohne die die Realisierung des Gemeinwohls nicht möglich ist.

3. Konkretionen: Gemeinwohl versus Gruppeninteressen?

In der gegenwärtigen politischen Debatte wird vor allem dann auf das Gemeinwohl hingewiesen, wenn es darum geht, tatsächliche bzw. vermeintliche Gruppenegoismen im Namen des Gemeinwohls zurückzuweisen. Geradezu „klassisch“ ist etwa der in Tarifaueinandersetzungen immer wieder erhobene Vorwurf, dass gewerkschaftliche Lohnforderungen gesamtwirtschaftlich gesehen unverantwortlich und damit gemeinwohlschädlich seien. In jüngster Zeit haben Streiks einzelner Beschäftigungs- bzw. Berufsgruppen (Piloten [Vereinigung Cockpit]; Ärzte [Marburger Bund]; Lokomotivführer [GdL]) mit ihren zumindest prima vista äußerst hohen (Gehalts-)Forderungen dieser Diskussion über Tarifautonomie und Gemeinwohl neuen Auftrieb gegeben.

Tatsächlich wirken sich Tarifvereinbarungen immer auch über den Kreis der Tarifpartner und ihrer jeweiligen Mitglieder hinaus gesamtgesellschaftlich aus. Weil die Tarifpartner aber primär die Interessen ihrer Mitglieder im Auge haben, ist eine Kollision der jeweiligen Gruppeninteressen mit Gemeinwohlbelangen grundsätzlich möglich. Es ist die Aufgabe des Staates, primär des Gesetzgebers, im Hinblick auf berechnigte Gemeinwohlinteressen den Tarifpartnern gegebenenfalls Schranken zu setzen. Hierbei ist aber im Sinne einer „Schranken-Schranke“ zu beachten, dass die Tarifautonomie von ihrem Entstehungszusammenhang her eine „marktwirtschaftliche Abstammung“ hat und „keineswegs ein sozialistisches Kuckuckskind“ ist. „Durch den Tarifvertrag ist das Prinzip der Privatautonomie auf dem Arbeitsmarkt nicht beseitigt, sondern durchgesetzt worden. Denn erst die vereinigte Verhandlungsmacht und Kampfstärke der gewerkschaftlich organisierten Arbeitnehmerseite stellte das unerlässliche Gegengewicht zu der wirtschaftlichen Stärke der Arbeitgeber bei den Vertragsverhandlungen über die Lohn und Arbeitsbedingungen her.“²⁰ Gerade also, um das Gemeinwohl, zu dem wesentlich auch die Entfaltung der Freiheit und der Autonomie des Einzelnen gehört, garantieren zu können, bedarf es des Instruments der Tarifautonomie – und dies gilt angesichts eines immer noch bestehenden ökonomischen Ungleichgewichts der Arbeitsvertragsparteien auch heute noch.

II. Solidarität

Gegenwärtig findet sich fast keine aktuelle politische Debatte, kein Beitrag zum dringend notwendigen Umbau des Sozialstaates, aber auch keine Überlegung zur Neuakzentuierung ehrenamtlichen bzw. bürgerschaftlichen Engagements ohne Verweis auf die Bedeutung der Solidarität. Schaut man aber genauer hin, so wird offenkundig, dass der Begriff der Solidarität zu einem „Containerbegriff“ geworden ist, der je nach Intention und Kontext nahezu beliebig

¹⁹ Vgl. Nothelle-Wildfeuer (1999).

²⁰ A. Küppers, *Gerechtigkeit in der modernen Arbeitsgesellschaft und Tarifautonomie* (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 50), Paderborn u. a. 2008, S. 472.

gefüllt wird. Umso bedeutsamer ist es, Solidarität als Sozialprinzip, wie es im Kontext der Katholischen Soziallehre Bedeutung erlangt hat, genauer in den Blick zu nehmen.

1. Zur Geschichte des Solidaritätsbegriffs²¹

Etymologisch hat der Begriff der Solidarität seine Wurzeln in der römischen Rechtssprache (lat. *solidum*). Semantisch kann er in einem weiten Sinn bereits bei dem republikanischen Konzept des Aristoteles anknüpfen, demzufolge sich Zusammenhalt und Bestand der Polis auf der Sozialmoral, d. h. auf der Tugend der Freundschaft der freien Bürger gründen.

Auch das Alte Testament beinhaltet eine Fülle von sozialen Zusammenhängen, in denen es um Rechte und Pflichten gegenüber dem Armen, Fremden und Unterdrückten geht. Eine wichtige Dimension alttestamentlicher Anthropologie ist geradezu die solidarische Bindung innerhalb der Gemeinschaftsformen Familie, Sippe, Stamm und Volk. Neutestamentlich entsteht Solidarität aufgrund des Glaubens und des Lebens aus ihm. Die beispiellose Entgrenzung der Solidaritätsidee in dem Modell einer bis zur Feindeslieberadikalisierten christlichen *caritas* ist dabei letztlich soteriologisch begründet: „Alle, die sich zu dem von Gott erwählten Mittler bekennen, werden mit ihm solidarisch im Heil; damit wird zugleich die Solidarität mit Adam im Fluch aufgehoben.“²² Letztlich wird alle Solidarität auf menschlicher Ebene überboten durch die vollkommenste Verwirklichung der Solidarität in Jesus Christus als dem Mittler des Heils zwischen Gott und den Menschen. In der christlich geprägten (mittelalterlichen und frühneuzeitlichen) Geschichte Europas begegnet der *Begriff* der Solidarität kaum, dennoch sind Lebensräume und Strukturen, vor allem Einrichtungen für Arme, Kranke und Reisende weithin nach den Erfordernissen der Solidarität und der christlichen Nächstenliebe gestaltet.²³

Seine eigentliche Prägung aber hat der Begriff der Solidarität erst in der Moderne erfahren. Man kann sogar sagen, in seinen heutigen Konturen stellt er eine Reaktion auf die Entwicklung der Moderne dar. Eine zentrale Rolle für die Profilierung des Solidaritätsbegriffs spielten dabei der Zerfall der mittelalterlichen Ständegesellschaft und die Entwicklung einer liberalen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. Die von der Philosophie der Aufklärung proklamierte Autonomie des moralischen Subjekts ließ die Bedeutung von Gemeinschaftswerten und Traditionen im öffentlichen Bewusstsein zurücktreten. Die Folge war, dass soziale Bindungen bisweilen nur noch als rationale Vertragsverhältnisse interpretiert wurden und insbesondere im Wirtschaftsleben weithin der Geist eines rücksichtslosen Individualismus kultiviert wurde.

Der Solidaritätsbegriff formiert sich nun einerseits im „Widerstand“ gegen diesen individualistischen Geist und seine Konsequenzen: Im Kontext der Französischen Revolution etwa wird der Begriff der *solidarité* zunehmend für die Revolutionsparole *fraternité* benutzt. Er meint dabei die sozialreformerische Entwicklung von der alten *Armenhilfe* hin zu einem neuen *Unterstützungsrecht*. P. Leroux, der französische Philosoph und als christlicher Sozialist bezeichnete Schüler Saint-Simons ist es, der den Begriff im 19. Jahrhundert in seiner neuen ethischen Bedeutung explizit in die Philosophie einführt und in deutlicher Abgrenzung

²¹ Vgl. zur Ideengeschichte ausführlicher Nothelle-Wildfeuer / Küppers (2008a).

²² J. Schabert, Art. Solidaritätsprinzip. I. In der Schrift, in: LThK, Bd. 9, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1964, Sp. 864 f., hier Sp. 865.

²³ Vgl. A. Rauscher, Grundlegung und Begriffsgeschichte des Solidaritätsprinzips, in: ders. (Hrsg.), Die soziale Dimension menschlichen Lebens, Bd. 4, St. Ottilien 1995, S. 1 – 17, hier S. 6.

von christlicher Mildtätigkeit und Barmherzigkeit von der wechselseitigen Solidarität der Menschen spricht.

Bis in den aktuellen Diskurs hinein wird die Entwicklung der Moderne zu einer Kultur, in der der Autonomie des Individuums der höchste Wert beigemessen wird, als problematisch gewertet, denn in dieses Paradigma füge sich offenkundig die Idee der Solidarität nur schwer ein. Sie lasse sich nämlich nur dort theoretisch entfalten, wo *nicht* die Idee vom autonomen Individuum den ausschließlich relevanten Wert darstellt, sondern wo die wesensmäßige Verbundenheit der Menschen untereinander als autonome Individuen, ihre personale Grundstruktur und damit gegebene Einbindung in die sozialen Strukturen eine unverzichtbare Voraussetzung aller Theorie ist.²⁴ Eine solche Struktur findet sich wesentlich im Kontext der christlichen Anthropologie, der zufolge die soziale Dimension des Personseins gleichbedeutend wie die individuelle Dimension zur Bestimmung des Menschen hinzugehört und von daher Solidarität möglich und nötig macht. Der Jesuit und Nationalökonom H. Pesch ist es gewesen, der Ende des 19. bzw. Anfang des 20. Jahrhunderts auf der Basis dieser solidarischen Verbundenheit aller Menschen untereinander und mit Gott den Solidarismus als Gesellschaftssystem – in Absetzung sowohl vom individualistischen als auch vom kollektivistischen System – konzipierte.

Andererseits stellt das Bemühen, die Idee der Solidarität nicht im Widerstand gegen sie, sondern *innerhalb* dieser Entwicklung zu verorten, eine positive Reaktion auf die Entwicklung der Moderne dar. In diesem Kontext ist der Ansatz des französischen Soziologen E. Durkheim mit seiner Unterscheidung zwischen „mechanischer“ und „organischer“ Solidarität zu nennen. Letztere, die erst durch neuzeitliche Differenzierung und Arbeitsteilung entstehe, lebe von der Individualität der Menschen, sie zeige die positive Möglichkeit des Zusammenhangs von gleichzeitig wachsender Individualität und Solidarität.²⁵ In der aktuellen Theoriedebatte ist ganz ähnlich die Rede davon, dass die Autonomie des Individuums und die Befähigung zum selbstorganisierten Leben erst aus der Solidarität, genauerhin aus der rechtlichen Anerkennung, sozialen Wertschätzung und Fürsorge durch die anderen entspringt.²⁶ In ähnlicher Weise formuliert A. Honneth²⁷ im Kontext seines vom Anerkennungsbegriff ausgehenden sozialphilosophischen Ansatzes die Bedeutung der Solidarität.

Auf der Ebene des konkreten politischen Handelns bemühten sich unterschiedliche soziale, insbesondere christlich-soziale Bewegungen intensiv, der Idee der Solidarität breite Anerkennung zu verschaffen. Im 20. Jahrhundert reklamierten den Begriff vor allem die sozialistischen und kommunistischen Bewegungen im Sinne der internationalen Arbeitersolidarität. Die Diskreditierung dieses Gedankens angesichts der realen Unterdrückungsverhältnisse in den Staaten Osteuropas nach dem Zweiten Weltkrieg wurde erst aufgebrochen durch die Gründung der oppositionellen Gewerkschaft *Solidarnos´c´* 1980 in Polen, die den Begriff der Solidarität politisch rehabilitierte. Zu Beginn des 21.

²⁴ Vgl. K. Bayertz, Die Solidarität und die Schwierigkeiten ihrer Begründung, in: Orsi, G. (Hrsg.), Solidarität (= Rechtsphilosophische Hefte, Bd. 4), Frankfurt a. M. 1995, S. 9 – 16, hier S. 9.

²⁵ Vgl. E. Durkheim, Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, übers. v. L. Schmidts, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1988, S. 82.

²⁶ Vgl. G. Frankenberg, Solidarität in einer „Gesellschaft der Individuen“? Stichworte zur Zivilisierung des Sozialstaates, in: ders. (Hrsg.), Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft, Frankfurt. M. 1994, S. 210 – 223; R. Zoll, Was ist Solidarität heute?, Frankfurt a. M. 2000, S. 199 f.

²⁷ Vgl. A. Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a. M. 2003, S. 148 – 211.

Jahrhunderts berufen sich angesichts globaler Bedrohungen die unterschiedlichsten zivilgesellschaftlichen Gruppierungen auf die Idee der Solidarität und machen sie sich als Motivation für ihre unterschiedlichen Ziele zunutze.

Im Kontext der Katholischen Soziallehre spielt die Idee der Solidarität seit ihrer Entstehung eine besondere Rolle: Gerade im christlich-sozialen Kontext ist mit diesem Prinzip der Solidarität nicht ein rein äußerlicher Appell an Hilfsbereitschaft und Gutherzigkeit oder eine aufgesetzte Attitüde gemeint, sondern bei der Solidarität handelt es sich um eins der drei zentralen sozialetischen Ordnungsprinzipien.

2. Struktur und Inhalt: Person-Sein und Universalität

a) *Hinordnung auf die Person*

Das Sozialprinzip der Solidarität setzt philosophisch bei dem Person-Sein des Menschen und der daraus resultierenden wesensmäßigen Gleichheit und Gleichwertigkeit aller Menschen an, theologisch bei der Würde des Menschen aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit, und bei deren gleichzeitiger realer Ungleichheit. Ausgangspunkt ist die soziale Dimension dieses menschlichen Person-Seins, also die wechselseitige Bezogenheit der Personen untereinander und auf die gesamte Gesellschaft, woraus sich dann zugleich die gegenseitige Verpflichtung zum Mit-Sein, zur wechselseitigen Achtung der Menschenwürde ergibt. Es ist gerade die Solidarität, die erst das Person-Sein zu seiner ganzen Fülle entwickelt. O. von Nell-Breuning prägt dazu die für die klassische Katholische Soziallehre charakteristisch gewordene Definition: „Den tatsächlichen Sachverhalt, dass Einzelwohl und Gemeinwohl ineinander verstrickt sind, bezeichnen wir als, *Gemeinverstrickung*“; die normative Aussage, dass Glieder und Ganzes wechselseitig füreinander Verantwortung tragen, als, *Gemeinwohlverhaftung*“.²⁸ Den gleichen Zusammenhang verdeutlicht J. Habermas in seiner Terminologie: „Moralische Normen“, so Habermas, „können nicht eins ohne das Andere schützen: die gleichen Rechte und Freiheiten des Individuums nicht ohne das Wohl des Nächsten und der Gemeinschaft, der sie angehören.“²⁹

Dieses Prinzip hat der Jesuit H. Pesch am Ende des 19. Jahrhunderts im Entwurf des Solidarismus zum Mittelpunkt und Fundament der Gesellschaftsauffassung der Katholischen Soziallehre gemacht. Damit griff er den Ansatz französischer Sozialphilosophen und Politiker (Ch. Gide u. a.) auf, die sich mit den sozialen Folgen der Industrialisierung und des Kapitalismus auseinandergesetzt hatten und Individualismus und Sozialismus miteinander aussöhnen wollten. Peschs Anliegen mit dem Solidarismus war es, Gemeinwohl und Einzelwohl, Aufgaben und Grenzen staatlicher Interventionen zu einem Ausgleich zu bringen.³⁰ Neben O. von Nell-Breuning ist es vor allem G. Gundlach gewesen, der sich um Vertiefung dieses Ansatzes bemühte. Das dem Solidarismus als Gesellschaftssystem zugrunde liegende Person- und Gesellschaftsverständnis kommt sehr deutlich zum Ausdruck in seiner Auseinandersetzung mit dem Dominikaner E. Welty.³¹ Während dieser die soziale Anlage

²⁸ Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*, a. a. O., S. 47.

²⁹ J. Habermas, *Gerechtigkeit und Solidarität*. Eine Stellungnahme zur Diskussion über „Stufe 6“, in: Edelstein, W. / Nunner-Winkler, G. (Hrsg.), *Zur Bestimmung der Moral*. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung, Frankfurt a. M. 1986, S. 291 – 318, hier S. 311.

³⁰ Vgl. Baumgartner (2000), S. 708.

³¹ Vgl. J. Schwarte, *Gustav Gundlach S. J. (1892 – 1963)*. Maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII. (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 9), Paderborn 1975, bes. S. 347 – 349.

und die *Ermöglichung* der Gemeinschaft auf der Individualität des Menschen aufbaue und damit die Gemeinschaft als Ergänzung des Einzelnen diene, setzt nach Gundlach die „soziale Anlage“ konstitutiv bei der Personalität des Menschen an; der Person als Bild Gottes fehlt demzufolge nichts mehr.

Letztlich konnte sich allerdings die Bezeichnung *Solidarismus* als Synonym für *Christliche Gesellschaftslehre* nicht durchsetzen.³²

Während die klassische Soziallehre das Solidaritätsprinzip als Seins- und Sollensprinzip (Nell-Breuning) bzw. als ontisches und ethisches Prinzip (Höffner) bestimmt, sucht die neuere christliche Sozialethik die damit gegebene Gefahr des Missverständnisses als naturalistischem Fehlschluss zu vermeiden und leitet das Solidaritätsprinzip von seiner „Hinordnung auf den Menschen als Person“³³ ab.

b) Verknüpfung mit dem Gemeinwohl

Das Solidaritätsprinzip meint nicht nur ein Handeln gemeinsam mit anderen, sondern wesentlich die Ausrichtung auf das Wohl der Gesamtheit, auf das Gemeinwohl. So definiert Johannes Paul II. in der Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* von 1987, die eine zentrale Fundstelle für die kirchlich-sozialethische Bestimmung des Begriffs der Solidarität darstellt, Solidarität als „die *feste und beständige Entschlossenheit*, sich für das ‚Gemeinwohl‘ einzusetzen, d. h. für das Wohl aller und eines jeden, weil wir *alle für alle* verantwortlich sind.“ (SRS 38,6) Solidarität meint also „den aus gemeinsamen Voraussetzungen motivierten Willen, das zu tun, was man einander schuldig ist“.³⁴

Diese Definition von Solidarität zeigt wohl nicht bloß zufällig deutliche Anklänge an die klassische Definition von Gerechtigkeit als der beständigen, vom Willen mitgetragenen und zugleich vernunftbestimmten Haltung, jedem das Seine zu geben. Die Übung von Solidarität bedeutet mithin die auf dem Menschsein beruhende Pflicht, unter Rückbezug auf ein als Ziel vorgegebenes Ganzes (Gemeinwohl) Gerechtigkeit zu verwirklichen. Nur in dieser untrennbaren Verknüpfung des Begriffs der Solidarität als Instrument mit dem der (sozialen) Gerechtigkeit als Ziel ist also eine adäquate inhaltliche Bestimmung möglich. Dass diese Rückbindung an das Gemeinwohl auch die Dimension der Nachhaltigkeit impliziert, näherhin also die „Forderung nach einer weltweiten und generationenumspannenden Solidarität“³⁵, die auch speziell die gesamte Schöpfung in den Blick nimmt, sei hier zumindest erwähnt.

Daraus ergibt sich ein wesentliches Kriterium für die universelle Geltung des Solidaritätsprinzips: Solidarisch formulierte Ziele können partikulär und in ihrer moralischethischen Qualität sehr unterschiedlich sein. Der Taubenzüchterverein erwartet genauso Solidarität seiner Mitglieder wie die kriminelle Bande, Solidarität in Familie und Freundeskreis wird genauso eingefordert wie Solidarität mit Arbeitslosen, Globalisierungsverlierern etc. Diese Teilsolidaritäten spielen für das Funktionieren der Gesellschaft durchaus eine legitime Rolle, aber das Ganze der Gesellschaft und ihr Wohl dürfen nicht aus dem Blick geraten. Sie müssen sogar *das* entscheidende Kriterium sein, um die positiven Konsequenzen und die misslichen Nebenfolgen solcher Teilsolidaritäten im

³² Vgl. *Höffner*, *Christliche Gesellschaftslehre*, a. a. O., S. 48.

³³ *Baumgartner / Korff* (1999), S. 232.

³⁴ *W. Korff / A. Baumgartner*, Kommentar zu: Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt. Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* Papst Johannes Pauls II., Freiburg i. Br. 1988, S. 105 –138, hier S. 129.

³⁵ *Vogt* (2001), S. 154.

Falle des Konflikts abwägen zu können. Erst unter dieser Voraussetzung des Gemeinwohlbezugs wird „Solidarität als ein universelles Sozialprinzip erkennbar, das strukturell unbegrenzte Geltung beansprucht. Denn wenn die Würde des Menschen auf seinem Personsein gründet und Sozialbezogenheit zur Natur dieses Personseins gehört, dann schließt dies notwendig Solidarität mit allem ein, was Menschenantlitz trägt.“³⁶

Vor diesem Hintergrund gilt es, die Rede von der „vorrangigen Option für die Armen“ in ihrer Beziehung zur Idee der Solidarität in den Blick zu nehmen: Beide sind nicht identisch. Die Soziallehre der Kirche sieht in der Option für die Armen – ein Terminus, der seine Wurzeln in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie hat – eine soziale Verpflichtung, Gottes in Jesus Mensch gewordene Liebe zu und Solidarität mit den Menschen für die Menschen in der Nachfolge Jesu Christi abzubilden. Dies führt zu einer spezifischen Perspektive auf die Armen und Ausgeschlossenen und zielt darauf, Ausgrenzungen zu überwinden und alle am gesellschaftlichen Leben zu beteiligen. Allerdings wird gerade vor dem Hintergrund der universalen Geltung des Solidaritätsprinzips deutlich, was die Formulierung „vorrangig“ bedeutet, nämlich, dass es dabei nicht um eine ausschließliche oder ausschließende Option geht, nicht um Parteilichkeit für die Armen *gegen* die Reichen, sondern um Parteilichkeit *für* den Menschen, für die Würde eines jeden und aller Menschen. Daraus ergibt sich letztlich die Notwendigkeit, Solidarität einzuordnen in den Kontext der Allgemeingültigkeit der Menschenwürde. Denn „1. Jede Form von Solidarisierung, die sich auf gleichzeitiger Mißachtung des Allgemeingültigkeitsanspruchs der Menschenwürde gründet, ist ethisch verwerflich. [. . .] 2. Jede Form von Solidarisierung, die dem Anspruch der Menschenwürde faktisch nur im Blick auf die eigene Gruppe und deren Zielsetzung Rechnung trägt, bleibt ethisch defizitär.“³⁷

Solidarität meint aber auch nicht einfachhin pauschal „universale Brüderlichkeit“ im Sinne des „Seid umschlungen, Millionen“. Vielmehr muss Solidarität, die dem Evangelium entspricht, „zunächst einmal mit denen [bestehen], die die Menschenrechte suchen, und nicht mit denen, die sie brechen“.³⁸ Jede Form von Solidarisierung, die den Bezug auf die Gerechtigkeit unbeachtet lässt, wird mithin ethisch ebenfalls defizitär.

c) Die doppelte Ausrichtung

Das Bemühen um die Realisierung der normativen Seite von Solidarität impliziert zwei Stoßrichtungen: Zum einen eine vertikale Ausrichtung, also die Verantwortung der Einflussreichen oder einer übergeordneten Instanz den Schwächeren gegenüber. Notwendige Kondition dieser Solidarität bleibt dabei von der Seite der Stärkeren aus die Intention, die Schwächeren zu befähigen, mit ihren eigenen Kompetenzen, Leistungen und Schätzen an Menschlichkeit und Kultur, die sonst gegebenenfalls verloren gingen oder zumindest unberücksichtigt blieben, auch selbst einen Beitrag zum Gemeinwohl zu leisten, sowie von der Seite der Schwächeren die Bereitschaft zum eigenständigen Beitrag.

Damit gerät dann bereits die horizontale Stoßrichtung bei der Realisierung der Idee der Solidarität in den Blick, nämlich die der Menschen untereinander und deren Initiativen gegenseitiger Hilfe. Mithin impliziert das so verstandene Solidaritätsprinzip zugleich

³⁶ Baumgartner / Korff (1999), S. 238.

³⁷ W. Korff, Zur naturrechtlichen Grundlegung der katholischen Soziallehre, in: Baadte, G. / Rauscher, A. (Hrsg.), Christliche Gesellschaftslehre. Eine Ortsbestimmung, Graz 1989, S. 11 – 52, hier S. 45.

³⁸ D. Mieth, Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf, Düsseldorf 1984, S. 92.

notwendig die Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips, fordert und bestätigt folglich den unverzichtbaren spezifischen Beitrag jedes Einzelnen für die Gesamtheit.³⁹

Letztlich ist diese Integration beider Prinzipien aus der beiden zugrunde liegenden Menschenwürde zu begründen. Nur da, wo die Menschen ermutigt werden, den Teil, den sie selber übernehmen können, auch tatsächlich selbst zu übernehmen, kann wirkliche Solidarität möglich werden und wachsen. „Jede Form von Solidarisierung, die den universellen Anspruch der Menschenwürde als Forderung zur Gleichschaltung versteht, muss zur Unterdrückung des personalen Selbstandes der Menschen führen und erweist sich darin als ethisch abwegig. [. . .] Jede Form von Solidarisierung, die auf Schwächung oder Aufhebung der Eigenfunktion kleinerer, ihr zuzuordnender Solidarstrukturen zielt, lähmt und zerstört ihre eigenen Entfaltungskräfte.“⁴⁰

3. Der Sozialstaat als Konkretion des Solidaritätsprinzips

Als ein zentraler Bereich der Konkretion des Solidaritätsprinzips und der gesellschaftlichen Praxis der Solidarität ist der Sozialstaat zu nennen. Er wird weithin verstanden als institutionalisierte, organisierte Solidarität. Dies macht deutlich, dass Solidarität als Sozialprinzip nicht allein auf bloße Freiwilligkeit setzt, sondern sich in entsprechenden rechtlichen Regelungen manifestiert. Wenn aber der Philosoph W. Kersting seinen liberalen Ansatz zur Legitimation des Sozialstaats ausschließlich auf der „kollektiven Solidarität einer politischen Gemeinschaft“⁴¹ aufbaut und sich damit klar absetzt von dem Erfordernis eines Sozialstaats aus Gründen der (Verteilungs-)Gerechtigkeit, dann steht dies im Gegensatz zu dem Ansatz der christlichen Sozialethik, der das Ziel des Sozialstaats in der sozialen Gerechtigkeit im Sinne einer Beteiligungsgerechtigkeit sieht und in der Solidarität – im Zusammenspiel mit den anderen Sozialprinzipien – das notwendige Instrument zur Realisierung.

Die sozialstaatliche Entwicklung, die zu Beginn des 21. Jahrhunderts in vielen westeuropäischen Demokratien ihren Höhepunkt findet durch den Ausbau eines äußerst diffizilen sozialen Netzes, ist eindeutig an die Grenzen ihrer Finanzierbarkeit geraten. Aber zugleich sind die Grenzen ethischer (und politischer) Rechtfertigung erreicht, die deutlich machen, dass eine Begründung allein auf der Basis der Idee der Solidarität nicht ausreicht, sondern ebenfalls gleichwertig das Prinzip der Subsidiarität tangiert ist. In den mittlerweile verflossenen Zeiten des ungebrochenen Wachstums sah man lebenslange Vollabsicherung gegen alle nur erdenklichen Risiken als größten Erfolg an. Dass auf diesem Weg intensiv beigetragen wurde zur Schwächung der gesellschaftlichen Solidarbeziehungen, sieht man erst jetzt.

Mit Recht verweisen vor allem die liberalen Kritiker des Wohlfahrtsstaates prononciert darauf, dass die Empfänger (staatlicher) Sozialleistungen gewollt oder ungewollt Eigeninitiative und -verantwortung abbauen und sie durch diese Form der Solidarität in eine sie entmündigende, passive Erwartungshaltung dem Staat gegenüber verfallen. W. Röpke, einer der Väter der Sozialen Marktwirtschaft, kritisierte dies bereits als das Ideal der „komfortablen Stallfütterung“.

³⁹ Vgl. M. Heinze (1998), Grund und Missbrauch der Solidarität im System der sozialen Gerechtigkeit, in: Isensee, J. (Hrsg.), Solidarität in Knappheit. Zum Problem der Priorität, S. 67 – 96, hier S. 70 – 72.

⁴⁰ Korff, Zur naturrechtlichen Grundlegung der katholischen Soziallehre, a. a. O., S. 46 f.

⁴¹ Kersting (2000), S. 241.

Einem solidarisch verantworteten Sozialstaat kann es mithin nicht um eine möglichst weitgehende Rundumversorgung durch den Staat gehen, sondern seine zentrale Intention ist die Sorge um die solidarische Ermöglichung der Freiheit des Einzelnen und der kleineren gesellschaftlichen Einheiten zur Beteiligung an allen gesellschaftlichen Prozessen: Aufgabe des Staates ist es, die dafür nötigen sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen, ökologischen und politischen *Rahmenbedingungen* zu schaffen.

III. Subsidiarität

Die Rede vom Subsidiaritätsprinzip erlebt seit einigen Jahren eine Renaissance; Vertreter ganz unterschiedlicher Positionen führen es als Argument an – so etwa in der Debatte um die sozialen Sicherungssysteme, um die Arbeitsmarktpolitik, aber auch im Blick auf die Frage nach der Ausgestaltung der Europäischen Union. Oft handelt es sich dabei jedoch um eine einseitige Verkürzung und damit um ein Missverständnis des eigentlich damit von seiner ursprünglichen Konzeption in der Katholischen Soziallehre her Gemeinten. Dem ist im Folgenden nachzugehen.

1. Ursprung und Entwicklung des Subsidiaritätsprinzips⁴² in der Katholischen Soziallehre

Etymologisch geht der Begriff der Subsidiarität auf das lateinische Wort *subsidium* zurück. Es bezeichnet die Kampfesreserve für den Notfall, später allgemein die Hilfsmittel. Inhaltlich geht der sozialphilosophische Begriff der Subsidiarität zurück auf den Mainzer „Arbeiterbischof“ W. E. v. Ketteler (1811 – 1877). Er kritisierte Tendenzen seiner Zeit, die Zuständigkeiten des Staates zulasten der Selbständigkeit und Rechte der einzelnen Bürger und intermediärer gesellschaftlicher Gruppen, insbesondere der Kirche, auszuweiten. Dies bezog sich vor allem auf eine zu starke staatliche Reglementierung des Schulwesens. Die Erziehung liege in der primären Verantwortung der Eltern; der Staat habe lediglich das „subsidiäre Recht“⁴³ im Interesse der Kinder dort korrigierend einzugreifen, wo Eltern ihre Pflichten verletzen.

In der Formulierung als Sozialprinzip, als deren maßgeblicher Autor G. Gundlach zu gelten hat,⁴⁴ begegnet der Begriff der Subsidiarität in der kirchlichen Sozialverkündigung erstmals in der Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* von Papst Pius XI. aus dem Jahr 1931⁴⁵ – zu einer Zeit also, da sich die Angst vor der Vermassung breit machte, in der Europas Kommunisten, Faschisten und zwei Jahre später auch die Nationalsozialisten sich anschickten, den Pluralismus auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens zugunsten ihrer totalitären Ideologien zu eliminieren und die Bedeutung des Einzelnen völlig der Partei bzw. dem Staat unterzuordnen. In der Enzyklika heißt es, jede Gesellschaftstätigkeit sei „ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen.“ Dasjenige, „was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann“, dürfe „ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden“. Es verstoße „gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können,

⁴² Vgl. zur Ideengeschichte ausführlicher *Nothelle-Wildfeuer / Küppers* (2008b).

⁴³ *W. E. von Ketteler*, Die Katholiken im Deutschen Reiche. Entwurf zu einem politischen Programm, in: *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. v. E. Iserloh, Abt. I, Bd. 4, Mainz 1977, S. 186 – 262, hier S. 210.

⁴⁴ Vgl. dazu *O. von Nell-Breuning*, *Wie sozial ist die Kirche?*, Düsseldorf 1972, S. 112.

⁴⁵ Vgl. dazu auch *A. Rauscher*, Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in „*Quadragesimo anno*“, Münster 1958.

für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung.“ (QA 79)

Es wäre jedoch verfehlt, im Subsidiaritätsgrundsatz einen gleichsam zum *depositum fidei* zählenden kirchlichen Glaubenssatz zu sehen. Der Subsidiaritätsgrundsatz wird als ein *sozialphilosophisches* Prinzip verstanden, das vor allem anthropologisch begründet wird und dessen Plausibilität nicht von der vorgängigen Annahme des christlichen Glaubens abhängt.

Trotz dieser unter katholischen Sozialwissenschaftlern verbreiteten Ansicht, mit dem Subsidiaritätsgedanken einen allgemein akzeptablen sozialphilosophischen Grundsatz formuliert zu haben, ist der gesellschaftliche Diskurs über diesen lange Zeit kontrovers geführt worden, wobei die Demarkationslinie zwischen den streitenden Positionen weithin entlang der Konfessionsgrenzen verlief. Sowohl auf protestantischer Seite als auch in der abseits der christlichen Sozialethik betriebenen „säkularen“ politischen Philosophie war der Subsidiaritätsgrundsatz lange als „katholisches Prinzip“ diskreditiert. Hauptsächlicher Grund hierfür war, dass bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein einige katholische Sozialwissenschaftler in einer überdehnenden Interpretation den Subsidiaritätsgrundsatz derart verstanden wissen wollten, dass aus ihm bis ins Detail genau ein naturgesetzlich vorgeschriebener innerer Aufbau von Staat und Gesellschaft abgeleitet werden könnte.⁴⁶ Eine solche essentialistische Interpretation des Subsidiaritätsgedankens geht aber weit über die tatsächliche Aussage von *Quadragesimo anno* hinaus. Die Enzyklika formuliert einen Grundsatz, an dem sich die Verteilung von Kompetenzen und Aufgaben in der Gesellschaft aus Gerechtigkeits- und Opportunitätsgründen orientieren soll. *Wie* diese Verteilung konkret auszusehen hat, ist aus dieser prinzipiellen Aussage keineswegs mit gleichsam überzeitlicher Gültigkeit deduzierbar, sondern ist dem im politischen Meinungsbildungsprozess zu ermittelnden Abwägungsurteil überantwortet, das die jeweils konkreten historischen, gesellschaftlichen und kulturellen Umstände zu berücksichtigen hat.

So wie bereits G. Gundlach das Subsidiaritätsprinzip entwickelt hatte zur „Vorbeugung“ gegenüber dem Totalitarismus, aber auch gegenüber menschenfeindlicher Technokratie, so wird es von L. Schneider zur Kritik an der und zum negativen Urteil über die Gigantomanie im Umfeld der Kapitalismuskritik der 70er-Jahre des 20. Jahrhunderts weiterentwickelt.⁴⁷

Neuen Auftrieb erhielt die wissenschaftliche Diskussion dadurch, dass mit dem Inkrafttreten des Maastrichter Vertrages am 1. 11. 1993 das Subsidiaritätsprinzip zu einem Rechtsgrundsatz des europäischen Gemeinschaftsrechts geworden ist. In Artikel 2 Absatz 2 (ehemals Art. B Abs. 2 EU-Vertrag) des Vertrages über die Europäische Union (EU-Vertrag) heißt es, dass die Ziele der Union unter Beachtung des Subsidiaritätsprinzips verwirklicht werden. Konkret mit seinen Tatbestandsmerkmalen normiert ist der europarechtliche Subsidiaritätsgrundsatz in Artikel 5 des Vertrages zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft (ehemals Art. 3 b EG-Vertrag). Dieser lautet: „Die Gemeinschaft wird innerhalb der Grenzen der ihr in diesem Vertrag zugewiesenen Befugnisse und gesetzten Ziele tätig. In den Bereichen, die nicht in ihre ausschließliche Zuständigkeit fallen, wird die Gemeinschaft nach dem Subsidiaritätsprinzip nur tätig, sofern und soweit die Ziele der in Betracht gezogenen Maßnahmen auf Ebene der Mitgliedstaaten nicht ausreichend erreicht werden können und daher wegen ihres Umfangs oder ihrer Wirkungen besser auf

⁴⁶ Vgl. Baumgartner / Korff (1999), S. 235.

⁴⁷ Vgl. L. Schneider, Subsidiäre Gesellschaft – erfolgreiche Gesellschaft. Implikative und analoge Aspekte eines Sozialprinzips, 4. erg. Aufl., Paderborn 1996.

Gemeinschaftsebene erreicht werden können. Die Maßnahmen der Gemeinschaft gehen nicht über das für die Erreichung der Ziele dieses Vertrages erforderliche Maß hinaus.“

Der gesamte Artikel 5 EG-Vertrag kann als Ausdruck des gemeinschaftsrechtlichen Subsidiaritätsgrundsatzes im weiteren Sinne verstanden werden. Als normiertes Rechtsprinzip ist er zugleich konkreter und enger gefasst als der sozialphilosophische Subsidiaritätsbegriff. Er bildet für die Kompetenzzusübung, vor allen Dingen für die Entscheidung bei Kompetenzstreitigkeiten zwischen Mitgliedstaaten und Gemeinschaft, den Dreh- und Angelpunkt, kann aber darüber hinaus auch – angesichts der Tatsache, dass das Subsidiaritätsprinzip auch in der Präambel des EU-Vertrages genannt wird – als Grund- bzw. Strukturprinzip der Europäischen Union insgesamt bezeichnet werden.

2. Struktur und Inhalt: Kompetenzanerkennung und Freiheitsermöglichung

a) Zweiseitiger Gehalt

Das Subsidiaritätsprinzip hat einen zweiseitigen Gehalt, dessen Reduzierung auf nur eine Seite ein deutliches Missverständnis darstellt und zu einer Fehlentwicklung der gesellschaftlichen und sozialen Ordnung führt. In ihm artikuliert sich ein „Kompetenzprinzip“⁴⁸; sein entscheidendes Charakteristikum ist, dass es eine soziale Relation bestimmt und Zuständigkeiten in der Gesellschaft klärt. Es kann von seiner negativen und seiner positiven Seite⁴⁹ bzw. von seiner kritischen und seiner konstruktiven Seite⁵⁰ gesprochen werden. Die negative bzw. kritische Seite betont – an die größere Einheit gerichtet – das Nicht-Einmischungsgebot, d. h. das Recht der Einzelnen und der sozialen Gruppen, die eigenen Angelegenheiten im Rahmen ihrer tatsächlichen Möglichkeiten selbstbestimmt zu regeln und zu ordnen. Hier artikuliert sich die Kompetenzanerkennung: Wer unmittelbar beteiligt ist, hat die Erstkompetenz – so etwa liegt das primäre Erziehungsrecht bei den Eltern, hat in der Wirtschaft die Privatinitiative Vorrang und legt der Staat nur die Rahmenordnung fest (vgl. GS 51 / 53). In dieser Hinsicht ist der Subsidiaritätsgrundsatz gerichtet auf die Abwehr von beschränkenden Eingriffen der größeren Einheiten, insbesondere des Staates, in die Freiheit der kleineren Einheiten bzw. der Individuen. Diesem Recht zur Selbstbestimmung korrespondiert dann auch eine Pflicht zur Eigenverantwortung. Die positive bzw. konstruktive Seite des Subsidiaritätsprinzips hat eine die Freiheit der Einzelnen und der sozialen Gruppen stärkende bzw. deren Entfaltung ermöglichende Stoßrichtung: Wo deren Kräfte zur befriedigenden Regelung der eigenen Angelegenheiten nicht ausreichen, sind die jeweils größeren gesellschaftlichen Einheiten – wiederum in vielen Fällen letztlich der Staat – zur Hilfestellung und Förderung angehalten. Hier wird die unverzichtbare Verknüpfung des Subsidiaritätsprinzips mit dem Solidaritätsprinzip offenkundig. Primäres Ziel dieser „subsidiären Assistenz“⁵¹ ist es, im Sinne einer Hilfe zur Selbsthilfe den Individuen bzw. den kleineren Einheiten die Regelung ihrer Verhältnisse nicht dauerhaft abzunehmen, sondern sie nach Möglichkeit in die Lage zu versetzen, diese (wieder) selbst in die Hand nehmen zu

⁴⁸ A. Rauscher, Art. Subsidiarität. I. Sozialethik, in: Staatslexikon, Bd. 5, 7. Aufl., Freiburg i. Br. 1988, Sp. 386 – 388, Sp. 387.

⁴⁹ O. von Nell-Breuning, Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität, Freiburg i. Br. 1990 (1968), S. 93 ff.

⁵⁰ Vgl. Höffe (1996), S. 224.

⁵¹ Vgl. L. Schneider, Subsidiäre Gesellschaft, a. a. O.

können – was für die größere Einheit die Verpflichtung impliziert, sich bei erfolgreicher Assistenz wieder zurückzuziehen. Von daher kann das Subsidiaritätsprinzip auch als Freiheitsermöglichungsprinzip bezeichnet werden.

Diese beiden Aspekte des Subsidiaritätsprinzips, einerseits die Betonung des Selbstbestimmungsrechts und der Eigenverantwortung, andererseits der Gedanke der Förderung und Hilfestellung, stehen in einer gewissen Spannung zueinander. Insofern bedarf es einer Metaregel, die angibt, nach welchem Maßstab in konkreten Fragen der Kompetenzverteilung mögliche Konflikte zwischen den beiden Seiten entschieden werden sollen.⁵² Diese Metaregel rekurriert auf den Ausgangspunkt des Subsidiaritätsgedankens: die menschliche Person als den entscheidenden Maßstab. Bei Kompetenzkonflikten verdient mithin jene Zuständigkeitsverteilung den Vorzug, die den einzelnen Personen bzw. personnahen Einheiten (z. B. der Familie) am meisten dient. Dieser Grundsatz entspricht der Würde der menschlichen Person und bietet den Einzelnen die optimalen Voraussetzungen, um ihre selbst gesetzten Ziele erreichen zu können.

Die Struktur des Subsidiaritätsprinzips bedeutet damit keine zwangsläufige Priorität der kleineren gegenüber den größeren sozialen Einheiten.⁵³ Vielmehr steht jede Form sozialer Gemeinschaft im Dienst der menschlichen Person, die einzig und allein kraft ihrer Würde Selbstzweck und aus diesem Grund die maßgebliche Bezugsgröße ist, wenn es darum geht zu entscheiden, welche Aufgaben die verschiedenen intermediären Gruppen bzw. die Gesamtgesellschaft wahrnehmen sollen.

b) Der Rekurs auf die menschliche Person

Zentral ist der Rekurs des Subsidiaritätsgedankens auf die menschliche Person als maßgeblichen Bezugspunkt bei Fragen der sozialen Ordnung und Organisation. Es geht nicht vorrangig um die möglichst effiziente Gestaltung gesellschaftlicher Abläufe, sondern um die bestmöglichen strukturellen Voraussetzungen für eine freie Entfaltung der menschlichen Person. „Das Subsidiaritätsprinzip ist also seiner Intention nach keine bloße organisationstechnische, sondern eine ethische Maxime.“⁵⁴

Wenngleich immer wieder auf eine bis zu Aristoteles und sogar bis in das Alte Testament zurückzuverfolgende Traditionslinie verwiesen wird, ist festzuhalten, dass diese Vorläufer des Subsidiaritätsgedankens nur auf den ersten Blick dem Subsidiaritätsprinzip entsprechen. Tatsächlich sind – entgegen anders lautenden Deutungen⁵⁵ – „Effizienz und Akzeptanz [. . .] nicht das eigentliche Ziel des Subsidiaritätsprinzips, sondern seine erwünschten Folgen. Ziel ist es letztlich, der menschlichen Person das Tätigkeitsfeld zu sichern, dessen sie bedarf, um sich ihren Fähigkeiten gemäß zu entfalten.“⁵⁶ Dieser personalistische Aspekt, der die tragende Säule des Subsidiaritätsgedankens ist, setzt aber die neuzeitliche Wende zum Subjekt voraus und ist aus dem Kontext vormoderner Weltdeutungsmodelle heraus gar nicht denkbar. Auch bei Aristoteles und dem seinem Substanzdenken verhafteten Thomas von Aquin ist das Subsidiaritätsprinzip im strengen Sinne daher nicht zu finden.

⁵² Vgl. zum Folgenden ebd., S. 226 ff.

⁵³ Siehe hierzu R. Marx, Subsidiarität – Gestaltungsprinzip einer sich wandelnden Gesellschaft, in: Rauscher (2000), S. 35 – 62, hier S. 41 f.

⁵⁴ Isensee (2001), S. 339 f.

⁵⁵ Vgl. etwa J. Hagel, Solidarität und Subsidiarität – Prinzipien einer teleologischen Ethik? Eine Untersuchung zur normativen Ordnungstheorie, Innsbruck 1999, S. 258.

⁵⁶ Isensee (2001), S. 339.

Die Katholische Soziallehre verdankt ihre traditionelle Systematik in der Tat der Rezeption des aristotelisch-thomanischen Ansatzes. Gerade die Formulierung und prominente Stellung des Subsidiaritätsprinzips in der Enzyklika *Quadragesimo anno* markiert nun aber eine Etappe des Weges, auf dem im Verlauf des 20. Jahrhunderts neben den naturrechtlichen Begründungsstrang Katholischer Soziallehre immer stärker ein personalistisch ausgerichteter Argumentationszusammenhang trat und eine Versöhnung mit der Philosophie der Aufklärung ermöglicht wurde.⁵⁷ Das Subsidiaritätsprinzip „ermöglichte [. . .] dem katholischen Denken, die neuzeitliche Idee des Individuums als vorstaatlichem Rechtsträger zu rezipieren“⁵⁸, d. h. sich an entscheidender Stelle im Denken der Moderne zu verorten.

c) Anwendungsbedingungen

Der Subsidiaritätsgrundsatz setzt zum einen die Existenz einer vielgliedrigen Gesellschaft voraus⁵⁹: bereits bestehende intermediäre Sozialeinheiten sollen gestärkt werden; wo sie fehlen, soll ihre Etablierung betrieben werden. Zum anderen ist die Umsetzung des Subsidiaritätsgedankens als Kompetenzverteilungsmaxime nicht allein auf die Existenz dieser vielfältigen Sozialeinheiten angewiesen, sondern diese sozialen Einheiten müssen auch durch einen gemeinsamen Aufgabenkreis sowie durch gemeinsam anerkannte Zielsetzungen, d. h. durch die Ausrichtung auf das Gemeinwohl, miteinander verbunden sein.

3. Konkretionen: Das Subsidiaritätsprinzip in unterschiedlichen Geltungsbereichen

Der Subsidiaritätsgedanke war implizit, z. T. auch explizit, eines der Leitmotive bei der Begründung des spezifischen westeuropäischen Wirtschafts- und Sozialmodells nach dem Zweiten Weltkrieg, insbesondere der bundesdeutschen Sozialen Marktwirtschaft. Deren Intention war es, das Prinzip der Freiheit auf dem Markt mit dem des sozialen Ausgleichs zu verbinden. Dieses Konzept geht aus von der Priorität von Markt und Wettbewerb, spricht dem Staat allerdings eine wichtige subsidiäre Kompetenz im Hinblick auf die Gestaltung des Wirtschaftsgeschehens zu. Von diesem Ansatz aus bietet sich ein Anknüpfungspunkt für den sozialphilosophischen Grundsatz der Subsidiarität an die wirtschafts- und sozialpolitische Diskussion, in der durchaus die Notwendigkeit staatlicher Sozialpolitik formuliert wird, aber gemäß dem Subsidiaritätsprinzip der Selbsthilfe und Eigenverantwortung der Vorrang eingeräumt wird.

Gemäß dem Subsidiaritätsgrundsatz ist der Staat außerdem nicht die primäre und nicht die einzige Instanz zur Wahrung und Sicherung aller berechtigten sozialen Belange in der modernen Marktgesellschaft. Das „Urproblem“ des kapitalistischen Zeitalters etwa – die Frage der Lohn- und Arbeitsbedingungen der abhängig Beschäftigten – ist nicht durch staatliches Lohndiktat beseitigt worden, sondern durch das System der Tarifautonomie, also die Institutionalisierung der zwischen Gewerkschaften und Arbeitgebervereinigungen als intermediäre gesellschaftliche Größen geschlossenen arbeitsrechtlichen Kollektivverträge.

Auch im Bereich des Sozialrechts, das Ansprüche des hilfebedürftigen Bürgers regelt, ist der Staat nicht als einziger Leistungserbringer vorgesehen. Gemäß § 5 des Zwölften Buches des Sozialgesetzbuches (SGB XII) soll der Staat mit den Kirchen und den Verbänden der freien

⁵⁷ Vgl. Schockenhoff (1996).

⁵⁸ K. Gabriel, Das Subsidiaritätsprinzip in *Quadragesimo anno*. Zur ideenpolitischen Genese eines Grundbegriffs der katholischen Soziallehre, in: Rauscher (2000), S. 13 – 33, S. 29 f.

⁵⁹ Vgl. Hagel, Solidarität und Subsidiarität, a. a. O., bes. S. 254 – 264.

Wohlfahrtspflege gemäß dem Subsidiaritätsprinzip und dem Vorrang der Einrichtungen freier Träger zusammenarbeiten.

Die mittlerweile nachdrücklich geäußerte Kritik an der Entwicklung des deutschen Sozialsystems, vor allem in den letzten drei Dezennien des 20. Jahrhunderts, und ihre Forderung nach dem Umbau sozialstaatlicher Strukturen richtet sich in der Regel keineswegs grundsätzlich gegen das Modell der Sozialen Marktwirtschaft als „subsidiaritätsbasierter Marktwirtschaft“ (U. Nothelle-Wildfeuer). Vielmehr wird die in jüngerer Zeit erfolgte Ausweitung des Sozialstaats auf eine notorische Missachtung, ja Perversion des Subsidiaritätsgedankens zurückgeführt, der zufolge Recht und Pflicht zur Sorge um das Wohl jedes Einzelnen primär beim Staat liege. Das so pervertierte Prinzip müsse „wieder vom Kopf auf die Füße gestellt“ (C. Ch. v. Weizsäcker) werden.

Der Sozialethik als gesellschaftskritischer sozialphilosophischer Disziplin kommt in der virulenten Sozialstaatsdebatte vor allem die Aufgabe zu, daran zu erinnern, dass beide Seiten des Subsidiaritätsgrundsatzes bei Reformprojekten hinreichende Berücksichtigung erfahren müssen.⁶⁰

Literaturverzeichnis

Anzenbacher, Arno (1997): *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn.

– (2008): Art. Gemeinwohl, in: Wildfeuer, A. G. / Kolmer, P. (Hrsg.), *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Freiburg i. Br.

Baumgartner, Alois (2000): Art. Solidarität. I. Begriffsgeschichte, in: LThK, Bd. 9, 3. Aufl., Freiburg i. Br., Sp. 706 – 708.

Baumgartner, Alois / *Korff*, Wilhelm (1999): Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität, in: Korff, W. u. a. (Hrsg.), *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Bd. 1, Gütersloh, S. 225 – 237.

Höffe, Otfried (1996): Subsidiarität als Staatsprinzip, in: ders. (Hrsg.), *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt a. M., S. 220 – 239.

Isensee, Josef (2001): Subsidiaritätsprinzip und Verfassungsrecht. Eine Studie über das Regulativ des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft. 2. Aufl. mit Nachtrag: Die Zeitperspektive 2001: Subsidiarität – das Prinzip und seine Prämissen, Berlin.

Kersting, Wolfgang (2000): Politische Solidarität statt Verteilungsgerechtigkeit. Eine Kritik egalitaristischer Sozialstaatsbegründung, in: ders. (Hrsg.), *Politische Philosophie des Sozialstaats*, Weilerswist, S. 202 – 256.

Münkler, Herfried / *Bluhm*, Harald / *Fischer*, Karsten (Hrsg.) (2001 – 2002): *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Forschungsberichte der interdisziplinären Arbeitsgruppe „Gemeinwohl und Gemeinsinn“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften*, 4 Bde, Berlin.

⁶⁰ Wenn das Subsidiaritätsprinzip für jeden gesellschaftlichen Bereich und für alle „Stufen des gesellschaftlichen Lebens“ gilt, dann ist es auch für die Kirche und ihre Gestalt von Bedeutung. Pius XII. formulierte bereits 1946 im Anschluss an das Zitat des Prinzips aus *Quadragesimo anno*: „Wahrhaft lichtvolle Worte! . . . Sie gelten auch für das Leben der Kirche, unbeschadet ihrer hierarchischen Struktur“; siehe: A.-F. Utz / J.-F. Groner (Hrsg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII.*, Bd. II, Freiburg (Schweiz) 1954, Nr. 4094. Dass diese Aussage eine höchst aktuelle Herausforderung für die Ekklesiologie und Pastoraltheologie darstellt, sei an dieser Stelle zumindest betont, wenn dieser Aspekt auch nicht mehr entfaltet oder gar aufgelöst werden kann.

Nothelle-Wildfeuer, Ursula (1999): *Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft*, Paderborn.

Nothelle-Wildfeuer, Ursula / *Küppers*, Arnd (2008a): Art. Solidarität, in: *Wildfeuer*, A. G. / *Kolmer*, P. (Hrsg.), *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Freiburg i. Br.– (2008b): Art. Subsidiarität, in: *Wildfeuer*, A. G. / *Kolmer*, P. (Hrsg.), *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Freiburg i. Br.

Rauscher, Anton (Hrsg.) (2000): *Subsidiarität. Strukturprinzip in Staat und Gesellschaft*, Köln.

Schockenhoff, Eberhard (1996): *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz.

Vogt, Markus (2001): Nachhaltigkeit – ein neues Sozialprinzip?, in: *Baumgartner*, A. / *Putz*, G. (Hrsg.), *Sozialprinzipien. Leitideen in einer sich wandelnden Welt*, Innsbruck, S. 142 – 159.