4. Abbrüche: Solidarität und Solidarismus im 20. Jahrhundert

4.0 Einleitung: Solidaritätstheorie im Zerfall?

Mit dem französischen *solidarisme* um Alfred Fouillée, Charles Gide und Léon Bourgeois befindet sich die Theoriegeschichte des postliberalen Solidaritätsdiskurses auf ihrem ersten – und zugleich einzigen – Höhepunkt. Das Konzept der Solidarität sollte dieses soziologisch wie philosophisch gleichermaßen ambitionierte Theorieniveau nie wieder erreichen. Die sozialwissenschaftliche Reflexivität und die politisch-moralische Normativität des französischen *solidarisme*, aber auch die – freilich nur kursorischen, in der Sache jedoch ebenfalls zwischen *solidarité de fait* und *solidarité devoir* changierenden – solidaritätstheoretischen Motive, die sich in der sozialistischen Tradition etwa bei Ferdinand Lassalle und Kurt Eisner finden, werden im Verlauf des 20. Jahrhunderts kaum weiterverfolgt oder gar systematisch ausgebaut; ein überraschender und schwer erklärlicher Befund, der als solcher jedoch kaum thematisiert wird. Es scheint, dass das 20. Jahrhundert einen veritablen Zerfall der modernen Solidaritätstheorie erlebt hat, ohne sich dessen überhaupt bewusst geworden zu sein.

Dabei war der *solidarisme* zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Frankreich in aller Munde. Er dominierte die Diskurse und die Botschaft der großen Pariser Weltausstellung des Jahres 1900, inspirierte zahlreiche sozialpolitische Reformprojekte und wurde auf vielen wissenschaftlichen Tagungen und Kongressen nachdrücklich propagiert, z.T. auch kontrovers diskutiert.[1] Er war zu dieser Zeit auf dem besten We-

1 Scharfe Attacken von katholisch-konservativer Seite kamen etwa von Ferdinand Brunetière, der den *solidarisme* als schlichten Utilitarismus zurückwies (vgl. *Sorlot* 2005, 92; vgl. *Bouglé* 1907, 23). Vor allem aber wurde er von wirtschaftsliberaler Seite, namentlich von Vilfredo Pareto (vgl. Solidarité Sociale, in: Journal des économistes 23 (Febr. 1898), 161-171 [im Folgenden: *Pareto* 1898]) und Yves Guyot (vgl. La démocratie individualiste, Paris: Giard & Brière 1907, 112), schroff zurückgewiesen und als sozialistisches Ent-

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ge, »eine Art offizieller Philosophie der Dritten Republik zu werden« (Bouglé 1907, 1).[2] Auch diesseits des Rheins wurde durchaus notiert, dass der Solidarismus in Frankreich nach der Jahrhundertwende nicht nur weite Verbreitung in populären Büchern und Broschüren gefunden hatte, sondern auch »dem Moralunterricht in den staatlichen Schulen« zugrunde gelegt wurde und damit gleichsam zur säkularen »Staatsreligion« avancierte, »da bekanntlich der Moralunterricht in allen staatlichen Schulen der Republik an die Stelle des Religionsunterrichts getreten ist« (Feilbogen 1915, 62). In der Tat war im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts der Rekurs auf die politische Philosophie der Solidarität, die ihre politische Heimat im 1901 gegründeten *Parti radical* gefunden hatte, die zentrale Referenzgröße des sozial erwachenden französischen Republikanismus, der sich in dieser Zeit auf den Weg machte, die Republik zu einem modernen Wohlfahrtsstaat auszubauen, um den neuen Herausforderungen der industriekapitalistischen Moderne gerecht werden zu können.

So standen die zahlreichen, in der Zeit um die Jahrhundertwende eingeführten Gesetze zur Sozialpolitik – von Fragen eines kostenlosen Zugangs zu medizinischen Leistungen (1893) über die Kompensation von Arbeitsunfällen (1898), der öffentlichen Gesundheit und Hygiene (1902), der Hilfe für Alte und Schwache, Waisenkinder und Wöchnerinnen (1905/1906) bis hin zur Einführung erster Formen einer obligatorischen Rentenversicherung (1910)[3] – im Zeichen solidaristischer Einsichten in die zunehmenden sozialen Interdependenzen zwischen den Individuen moderner Großgesellschaften und den daraus erwachsenden Verpflichtungs- und Verantwortungsverhältnissen. Und nichts illustrierte dies anschaulicher als die von Charles Gide in seinen Vorträgen gerne erwähnte – und als ›merkwürdiges Auftre-

eignungs- und Ausplünderungsprogramm verurteilt. Zur zeitgenössischen Kritik vgl. auch den von der *Académie des sciences morales et politiques* herausgegebenen und von Eugène d'Eichthal redigierten Band: *La solidarité sociale, ses nouvelles formules*, Paris: Picard 1903; vgl. dazu auch *Feilbogen* 1915, bes. 71-73.

2 Célestin Bouglés Veröffentlichungen aus dem ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts (*Solidarisme et libéralisme* (1904), *Le solidarisme* (1907)) stellen allerdings die letzten größeren Schriften zur Sozialdoktrin des *solidarisme* dar. Danach scheint der Begriff aus den Texten zur politischen Theorie weitgehend verschwunden zu sein. Zu Werk und Bedeutung Bouglés, der sich als Durkheim-Schüler dezidiert als Solidarist verstand, durkheimsche Sozialwissenschaft mit solidaristischer ›Sozialdoktrin‹ zusammenbringen wollte und sich parteipolitisch nicht, wie die anderen Durkheim-Schüler, dem Reformflügel der sozialistischen SFIO um Jean Jaurès, sondern dem eher kleinbürgerlich geprägten *Parti radical* – hier hat er sich mehrfach erfolglos um einen Sitz in der Nationalversammlung bemüht – verbunden fühlte, vgl. ausführlich *Gülich* 1991, bes. 123-268.

3 Vgl. dazu *Marcel Ruby*, Le solidarisme, Paris: Gedalge 1971 [im Folgenden: *Ruby* 1971], 62-79.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ten der Solidarität im Gesetz‹ qualifizierte – Verordnung der Pariser Polizeipräfektur vom Juli 1893, die wegen der Gefahr der Ausbreitung ansteckender Krankheiten ›das Ausspeien in den Straßenbahnwagen und im Omnibus‹ unter Strafe gestellt hatte (vgl. Gide 1929a, 52; Kap. 3.2.1). Das vor allem gegen die Ausbreitung der Tuberkulose gerichtete Gesetz zum Schutz der öffentlichen Gesundheit und der sozialen Hygiene – es trat im Jahr 1902 in Kraft, zwei Jahre, bevor Léon Bourgeois' 24-jährige Tochter Hélène und seine 52-jährige Ehefrau Virginie an dieser Krankheit verstarben – wurde denn auch allgemein als *Loi Léon Bourgeois* bezeichnet (vgl. Ruby 1971, 77).[4]

Schon in der nach jahrzehntelangen Auseinandersetzungen und endlosen unfruchtbaren Arbeitsgerichtsprozessen eingeführten *Loi sur les accidents du travail* vom April 1898 hatte sich die solidaristische Einsicht vom ›Ende des liberalen Verantwortungsdispositivs‹ (François Ewald) Bahn gebrochen, die der modernen Gesellschaft durch die neue Realität der großen Fabrikunfälle im Bergbau und in der Schwerindustrie gleichsam aufgenötigt wurde. Denn in dem Maße, wie diese zu einer gesellschaftlichen Normalität wurden, hatte man es mit einem industriellen Leid zu tun bekommen, das mit der ersehnten ökonomischen Wohlstandsmehrung durch Bergbau und Industrie, durch Dampfmaschinen und Großtechnologie – zumindest in gewissen Graden – unentrinnbar verkoppelt zu sein schien. Die Frage, wie mit dieser Herausforderung umzugehen sei, löste die ersten großen Irritationen der individualistischen Moral des liberalen Zeitalters aus, denn nun musste man schmerzhaft lernen, dass man dieser sozialen Problemlage nicht mehr mit den Vorstellungen von individueller Verantwortung, persönlicher Haftung und juristischer Einzelfallgerechtigkeit begegnen konnte.[5]

4 Bourgeois selbst wertete die Politik der öffentlichen Gesundheit als »die dringendste soziale Verpflichtung, die aus dem Faktum der Solidarität erwächst« (*Léon Bourgeois*, Préface, in: Les applications sociales de la solidarité. Leçons professées à l'École des hautes études sociales, Paris: Alcan 1904, V-XXII, VII).

5 Für das deutsche Kaiserreich ist diese für die Entstehung der postliberalen Logik des modernen Wohlfahrtsstaates so zentrale ›moralische Lerngeschichte‹ – anders als für die französische Republik – historisch und systematisch bisher kaum aufgearbeitet worden. Für Frankreich ist hier die große Studie des Foucault-Schülers François Ewald (*Ewald* 1993) zu nennen, die am Beispiel der schon in den 1840er Jahren einsetzenden Debatten um die rechtliche Regulierung der Fabrikunfälle detailliert nachzeichnet, wie sich hier – gegen die moralischen Intuitionen des liberalen Dispositivs – mit der Zeit solidaristische Theoriemotive geltend machen konnten und mussten. Ewald konstatiert zur *Loi sur les accidents du travail* treffend: »Mit diesem Gesetz stürzt eine ganze Welt um.« (ebd., 9) Allerdings fehlt in der dt. Übersetzung das ›Vierte Buch‹ dieser großen Studie (*François Ewald*, L'État providence, Paris: Grasset 1986, 381-606), das die neuen Regulierungen des wohlfahrtsstaatlichen *droit social* in foucaultscher Manier als politische Herrschafts-

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

In diesem Rahmen entstand die zuvor unbekannte Kategorie des kollektiv abzusichernden ›Berufsrisikos‹, die ein *prima facie* ›unmoralisches‹ Konzept von kollektiver Versicherung und anonymer Schadensabwicklung im Rahmen eines postliberalen Sozialrechts erforderte. Denn nun ging es nicht mehr um einzelfallgerechten Schadensersatz, sondern um abstrakte, versicherungsmathematisch kalkulierbare Pauschalierungen, die das verunglückte Individuum gewissermaßen zu einem anonymen Aktenvorgang neben anderen anonymen Aktenvorgängen machte. Gerade dadurch aber konnten sich tragfähige, den massiven Konflikt zwischen Arbeitern und Unternehmern erfolgreich pazifizierende Wirkungen entfalten, die es ermöglichten, die materiellen Erwartungen und Bedürfnisse aller Beteiligten verlässlich und berechenbar abzusichern, auch wenn dieses Sozialrecht auf der moralisch schwer erträglichen Zumutung beruht, »daß das Elend normal ist, daß es regelmäßig und sozusagen statistisch vorkommt« (Ewald 1993, 322). Die individualistischen Verantwortungswahrnehmungen des liberalen Denkens wurden damit durch ein kollektives, postliberal formatiertes Organisationsmodell zur Regulierung der unfallträchtigen sozialen Solidaritäten des modernen industriegesellschaftlichen Lebens ersetzt.

Auch das Gesetz zur Altersrente, die *Loi sur les retraites ouvrières et paysannes* (April 1910), die von einer Koalition aus Linksrepublikanern um Léon Bourgeois und Reformsozialisten um Jean Jaurès gegen eine massive Opposition von konservativen, liberalen und sozialistisch-syndikalistischen Kräften durchgesetzt werden konnte, stand deutlich im Zeichen der *solidarité sociale*, denn die zur Finanzierung dieser Renten neu aufzulegenden Steuerprogramme wurden in den Parlamentsdebatten dieser Zeit explizit mit dem Argument der ›Teilhabe der ganzen Nation am Dienst der Altersrenten mithilfe der Einrichtung einer neuen und distinkten Steuer, einer Steuer der Solidarität‹ (vgl. Ruby 1971, 76), legitimiert. Dennoch dominierten in der französischen Nation nach wie vor deutliche Vorbehalte gegenüber einem – etwa am deutschen Beispiel angelehnten – staatlich garantierten System sozialer Sicherheit, das den auf überlieferten Selbsthilfeinitiativen und dem Prinzip der Freiwilligkeit beruhenden Traditionen der *mutuelles*, der Hilfsvereine auf Gegenseitigkeit und des selbstorganisierten Hilfskassenwesens, in die Quere kommen könnte. In der vielschichtig und unübersichtlich angelegten Landschaft der französischen Alterssicherung wirkt denn auch bis heute nach, dass »die französische Arbeiter- und Handwerkerbewegung der Inkorporierung ihrer Organisationen in das Institu-

technik beschreibt. In den letzten Jahrzehnten ist Ewald vor allem als wohlfahrtsstaatskritischer politischer Intellektueller des französischen Arbeitgeberverbandes *Medef* in Erscheinung getreten; vgl. zu Leben und Werk Ewalds *Michael C. Behrent*, Accidents happen. François Ewald, the ›Antirevolutionary‹ Foucault, and the Intellectual Politics of the French Welfare State, in: The Journal of Modern History 82 (2010), 585-624.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tionengefüge der Republik grundsätzlich skeptisch gegenüberstand und eine Übernahme des Bismarckschen Modells der sozialen Zwangsversicherung ablehnte«[6].

Nach dem Krieg kam die solidaristische Reformstimmung allerdings rasch an ihr Ende. Spätestens mit dem Tod Bourgeois' (1926) sollte der *solidarisme* »als eigenständige gesellschaftspolitische Doktrin in Vergessenheit geraten« (Gülich 1991, 108) und keine weiteren Protagonisten mehr finden. Alain Laurent kann in diesem Zusammenhang nicht zu Unrecht vom ›großen solidaristischen Jahrzehnt‹ (vgl. Laurent 1991, 45f.) sprechen, das mit der Veröffentlichung von Bourgeois' *Solidarité* im Jahr 1896 fulminant begonnen und mit den letzten solidaristischen Veröffentlichungen aus den Jahren 1907 und 1908 geendet habe.[7]

In der Zwischenkriegszeit konnte der *solidarisme* den Auf- und Ausbau der französischen Sozialpolitik nicht mehr entscheidend prägen. Der *Parti radical* hatte schwere Sympathie- und Gefolgschaftsverluste in der französischen Arbeiterschaft hinzunehmen, die sich nach der erfolgreichen Revolution in Russland verstärkt den marxistisch-syndikalistischen Bewegungen zuwendete. In der Folge entwickelte er sich rasch zu einer reinen Klientelpartei des Kleinbürgertums und verabschiedete sich mit der Zeit zunehmend auch programmatisch von interventionistischer Sozialpolitik. Und die revolutionären Kräfte der französischen Linken hatten der ›versöhnlerischen‹ Programmatik des *solidarisme* noch nie etwas abgewinnen können. Sie galt ihnen schlicht als politisch naiv und spalterisch, denn diese »Theoretiker des sozialen Friedens« zielten, wie etwa Georges Sorel bissig anmerkte, nur darauf, »die Kurse und Vorträge zu häufen«, um auf diese Weise »den revolutionären Syndikalismus im Speichel der Herren Professoren zu ersäufen«.[8]

---

6 *Ingo Bode*, Solidarität im Vorsorgestaat. Der französische Weg sozialer Sicherung und Gesundheitsversorgung, Frankfurt/M.-New York: Campus 1999, 81; vgl. zum französischen Gefüge der sozialen Sicherung ebd., 120-164. Vgl. zu den Entstehungskontexten der französischen Sozialpolitik der Dritten Republik auch *Philip Manow*, Frankreich: Ein christdemokratischer Wohlfahrtsstaat ohne Christdemokratie? Der französische *État-providence*, 1880-1960, in: Ders., Religion und Sozialstaat. Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsstaatsregime, Frankfurt/M.-New York: Campus 2008, 135-168.

7 Laurent verweist hier neben Bouglés *Le solidarisme* (1907) noch auf Mauranges' Schrift *Sur l'histoire de l'idée solidarité* (1907) sowie auf G.-L. Duprat, *La solidarité sociale. Ses causes, son évolution, ses conséquences* (1907), L. Fleurant, *Sur la solidarité. La fait et ses principales formes* (1907) und T. Fallot, *La religion de la solidarité* (1908). Daneben sind noch die beiden späten, theoretisch und programmatisch aber wenig ambitionierten Sammlungen von Texten Bourgeois' zu nennen: *La politique de la prévoyance sociale*, Paris: Charpentier 1914 u. 1919.

8 *Georges Sorel*, Über die Gewalt (1908). Nachwort von George Lichtheim, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1969, 248 u. 55.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die französischen Selbstverständigungsdiskurse um Sozialpolitik und Wohlfahrtsstaatlichkeit liefen spätestens seit den 1930er Jahren nur noch unter der Chiffre der *securité sociale*, zumal der Begriff der Solidarität nun auch von Kräften der französischen Rechten zur Propagierung einer *solidarité française* gegen die Bedrohungen des internationalen Judentums und des Bolschewismus in Anspruch genommen wurde (vgl. Blais 2007, 321). Dennoch gehört auch in der Nachkriegszeit ein politisch und moralisch positiv aufgeladener Begriff republikanischer Solidarität zur moralischen Tiefensemantik der französischen Nation. Für ihre Wirtschafts- und Sozialpolitik ist nämlich die – im Kontext der *résistance* in den 1940er Jahren formulierte – Leitidee einer *solidarité nationale* bis heute kennzeichend, was sich nicht zuletzt auch an den – freilich häufig wechselnden – Bezeichnungen der französischen Arbeits- und Sozialministerien ablesen lässt, in denen die Rede von der *solidarité* bzw. den *solidarités* eine wichtige Rolle spielt.[9]

In den letzten Jahrzehnten entsteht darüber hinaus auch in den französischen Theoriedebatten ein neues, durchaus wahrnehmbares Interesse an einer Wiederbelebung des jahrzehntelang vergessenen *solidarisme* der Jahrhundertwende, dem gegenwärtig einige Studien und Anthologien gewidmet werden. Die zentralen Theoriemotive der *solidarité de fait* und der *solidarité devoir*, der *dette sociale* und des *quasi-contrat* sind in den politisch-moralischen Selbstverständigungsdebatten innerhalb wie außerhalb Frankreichs gegenwärtig jedoch nicht in nennenswerter Weise präsent.

Dennoch hat die Rede von der Solidarität im 20. Jahrhundert in unterschiedlichsten Facetten eine rasante Erfolgsgeschichte erlebt, obwohl – oder vielleicht gerade weil – weitgehend unklar ist, was damit eigentlich gemeint ist. Klar scheint lediglich zu sein, dass das Solidaritätskonzept im Rahmen dieses Siegeszuges, in dem ihm hohe Sympathien zugewachsen sind, seine soziologisch-deskriptive Bedeutungsschicht als *de facto*-Solidarität nahezu vollständig eingebüßt hat. Von daher ist unbestreitbar, dass wir es im 20. Jahrhundert – gegenläufig zum Siegeszug der Solidaritätsrhetorik – mit einem veritablen Zerfall der ursprünglichen Solidaritätstheorie zu tun haben. Und dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass der vermeintlich so charmante und allenthalben gern verwendete Topos der Solidarität kaum noch darum weiß, ob der ›kalte‹ sozialwissenschaftliche Traditionsstrom, dem er sich ur-

9 Interessant ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass auch die berühmte Schuman-Erklärung von Mai 1950, auf die die Gründung der Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl zurückgeht, im Blick auf die politisch-ökonomische Ordnung der europäischen Nachkriegszeit von der *solidarité de fait* spricht: »*L'Europe ne se fera pas d'un coup, ni dans une construction d'ensemble: elle se fera par des réalisations concrètes, créant d'abord une solidarité de fait.*« In der deutschen Übersetzung ist an dieser Stelle, durchaus missverständlich und mit moralisierendem Einschlag, von ›Solidarität der Tat‹ die Rede.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sprünglich verdankt, für ihn heute noch relevant und bedeutsam sein könnte oder gar müsste.

Vor diesem Hintergrund will ich im Folgenden die Entwicklungsgeschichte des Konzepts der Solidarität im Verlauf des 20. Jahrhunderts – begrenzt auf die Diskurslagen in Deutschland – in den Blick nehmen, wobei es vor allem um die Frage geht, inwiefern hier solidaristische Theoriemotive aufgegriffen und weiterentwickelt wurden. Für die Zeit des Kaiserreichs und der Weimarer Republik sind in dieser Hinsicht erhebliche Rezeptionsausfälle, vor allem im sozialistischen Theoriemilieu, aber auch unerwartete und partiell durchaus erfolgreiche Beerbungsversuche, etwa im Kontext des sozialen Katholismus, zu konstatieren (4.1). Auch für die Nachkriegszeit ist ein nahezu vollständiger Zerfall des solidaristischen Denkens festzustellen, wie sich am Niedergang des katholischen Solidarismus (4.2), aber auch an der weithin diffusen Verwendung des Solidaritätsbegriffs in den Grundsatzprogrammen der politischen Parteien der Bundesrepublik ablesen lässt (4.3). An dieser Verlust- und Verfallsdiagnose ändert auch die durchaus prominente, aber weithin ungeklärte Rolle, die die Kategorie der Solidarität in der akademisch-universitären Textproduktion der letzten Jahrzehnte einzunehmen vermag, substanziell nur wenig (4.4).

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

4.1 SOZIALISTISCHE REZEPTIONSAUSFÄLLE UND KATHOLISCHE BEERBUNGSVERSUCHE: SOLIDARISMUS IN KAISERREICH UND WEIMARER REPUBLIK

Während es in Frankreich immerhin eine gewisse Rezeptionsgeschichte des *solidarisme* gibt, die hier nicht detailliert nachgezeichnet werden kann,[1] drängt sich für Deutschland der Eindruck eines vollständigen Rezeptionsausfalls auf. Dieser dürfte sich zu erheblichen Teilen, aber kaum vollständig durch die keineswegs einfachen Bedingungen des deutsch-französischen Kulturtransfers in den Zeiten des Wilhelminischen Kaiserreichs erklären, denn im Rahmen der ›Erbfeindschaft‹ zwischen Deutschland und Frankreich gab es insgesamt nur spärliche wechselseitige Rezeptionsprozesse. Dennoch sind etwa die Ausmaße der wechselseitigen Nichtbeachtung zwischen den großen Gründergestalten der modernen Soziologie, den Zeitgenossen Émile Durkheim und Max Weber, irritierend. Befremdlich ist auch, dass sich weder bei Adolph Wagner noch bei Gustav Schmoller Texte finden, die sich mit Autoren des französischen *solidarisme* auseinandersetzen, während sich diese durchaus eifrig, wenn auch durchgehend kritisch mit dem deutschen ›Katheder-Sozialismus‹ und seinem obrigkeitsstaatlichen Selbstverständnis beschäftigten. Auch Georg Simmel, der über lange Jahre persönlichen Kontakt zu Célestin Bouglé pflegte und regelmäßig französische Literatur in verschiedenen Periodika diesseits und jenseits des Rheins besprach, hat sich, wie es scheint, zum *solidarisme* nie geäußert. Ein ähnlicher Rezeptionsausfall ist auch für Lujo Brentano, Werner Sombart, Ferdinand Tönnies, Alfred Weber u.a. zu konstatieren. So finden sich in der deutschen Soziologie und Sozialwissenschaft dieser Zeit zwar zahlreiche Reflexionen zu Arbeitsteilung und sozialer Differenzierung; die theoretischen Anregungen aus dem französischen Solidarismus haben hier jedoch so gut wie keine Aufnahme gefunden.[2]

Auch der Begriff der Solidarität scheint in der politisch-sozialen Sprache des deutschen Kaiserreichs keine nennenswerte Rolle gespielt zu haben. Nicht nur in den preußischen Staats- und Sozialwissenschaften,[3] sondern auch in der freihändle-

1 Vgl. dazu aus der deutschsprachigen Literatur – noch immer unübertroffen – die Bielefelder Dissertation von Christian Gülich (*Gülich* 1991). Aus der französischen Literatur vgl. u.a. *Blais* 2007, 309-334 und *Audier* 2010, 78-84.

2 Zu nennen ist hier lediglich der bereits erwähnte Text des österreichischen Nationalökonomen und Juristen Siegmund Feilbogen, der als Pazifist 1915 in die Schweiz emigrieren musste. Feilbogen beschäftigt sich hier recht ausführlich mit Bourgeois (*Feilbogen* 1915, 67-71) und nennt ihn den »Philosophen der Solidarität« (ebd., 70).

3 Im 1872 von Gustav Schmoller gegründeten *Verein für Socialpolitik* spielte die Formel der Solidarität – im Unterschied zu der des Gemeinsinns und der Bürgertugend – offen-

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

rischen Nationalökonomie und den verschiedenen liberalen Parteien und Bewegungen ist er – trotz seiner prominenten Verwendung bei dem ›erzliberalen‹ Publizisten Frédéric Bastiat, der in Deutschland durchaus seine Gefolgsleute hatte – kaum aufzufinden.[4] Bastiats früher Versuch, mit dem Topos vom ökonomischen ›Gesetz der Solidarität‹ die seit der 1848er-Revolution hohe Moralgehalte transportierende So-

sichtlich keine Rolle. Lediglich der regierungstreue Sozialreformer Lorenz von Stein, der sich zwischen 1841 und 1843 im Auftrag der preußischen Regierung in Paris aufgehalten hatte, spricht im Jahr 1850 von der Solidarität: und zwar im Hinblick auf die Situation der ›industriellen Republik‹, die er als ›Republik des gegenseitigen Interesses‹ beschreibt (vgl. *Lorenz von Stein*, Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage, Bd. 3: Das Königtum, die Republik und die Souveränität der französischen Gesellschaft seit der Februarrevolution 1848 (1850), hg. von Dr. Gottfried Salomon, München: Drei Masken 1921, 194-210). So erklärt von Stein: »Nun ist der höchste Kapitalerwerb durch die Arbeit das Interesse der besitzenden Klasse in der industriellen Gesellschaft, der Erwerb geistiger Güter und eines materiellen Kapitals das Interesse der Nichtbesitzer. Beide Interessen sind daher ihrem Wesen nach identisch; das eine ist stets die absolute Voraussetzung des anderen; die Wahrheit ist daher gegeben in der *Gegenseitigkeit und der Solidarität der Interessen*.« (ebd., 198; Herv. i.O.) Allerdings löse sich gegenwärtig, so von Stein, »die Solidarität der Interessen aller Kapitalien in eine unendliche Menge von *Einzelinteressen* auf, die alle auf Kosten der Arbeit befriedigt werden wollen«; und darin liege »der Quell des Übels« (ebd.; Herv. i.O.), der die Klassensolidarität der Besitzlosen hervorrufe und »die natürliche Harmonie« zwischen den Klassen zerstöre. »Soll diese nun hergestellt werden, so muß zunächst statt jener verkehrten, die *wahre* Solidarität der Besitzenden wiederhergestellt, das allgemeine Kapitals-Interesse an die Stelle des Einzelkapitals und seines Interesses gesetzt werden« (ebd., 200; Herv. i.O.), denn: »*Damit das Kapital großen Erwerb mache, muß es die Arbeit haben; damit die Arbeit die Mittel der Bildung und des Erwerbs finde, muß sie das Kapital durch tüchtige und willige Tätigkeit unterstützen*. Arbeit und Kapital, ihrem innersten Wesen nach sich gegenseitig erzeugend und bedingend, haben daher ein *solidarisches* Interesse.« (ebd., 203; Herv. i.O.) Vgl. dazu auch *Reisz* 2006, 113-119.

4 Eine Ausnahme stellt Ludwig von Mises dar, der sich 1922 ausführlich zum französischen Solidarismus äußert und ihn als eine »Spielart des Sozialismus« bezeichnet (*Ludwig von Mises*, Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus (1922), Jena: Gustav Fischer 1922 [im Folgenden: *von Mises* 1922], 248-252, 252). Er zeichne sich »weder durch Tiefe seiner Theorie noch durch die Zahl seiner Anhänger« (ebd., 250) aus. Von Mises bilanziert lakonisch: »Die Theorie des Solidarismus ist ein unklarer Eklektizismus. Mit ihr ist eine besondere Auseinandersetzung überflüssig.« (ebd.) Allerdings merkt er an: »Was ihm immerhin eine gewisse Bedeutung verleiht, ist der Umstand, daß er viele der besten und edelsten Männer und Frauen unserer Zeit beeinflußt hat.« (ebd., 249)

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lidaritätssemantik für den Wirtschaftsliberalismus zu reklamieren und den sozialistischen Bewegungen streitig zu machen, sollte in der liberalen Nationalökonomie jedenfalls keinerlei Spuren hinterlassen. Seit dem Siegeszug des französischen *solidarisme* der Jahrhundertwende stößt die Vokabel der Solidarität im Theoriemilieu der liberalen Nationalökonomie diesseits wie jenseits des Rheins nur noch auf scharfe Zurückweisung; und auch ein sich als nationalökonomischer Soziologe verstehender Autor wie Vilfredo Pareto sollte das Konzept der Solidarität im Jahr 1900 nur noch als illegitimen moralischen Umverteilungsappell der Schwachen an die Starken verstehen:

»Anscheinend ist die Solidarität nur gut, um zu nehmen, aber scheußlich, wenn es darum geht, zu geben. Sie ist ein Vorwand für Leute, die von den Früchten der Arbeit anderer profitieren wollen, und für Politiker, die das Bedürfnis empfinden, Anhänger auf Kosten der Steuerzahler zu rekrutieren; sie ist einfach nur ein neuer Name für einen sehr ungesunden Egoismus. Der Hauptfehler der ethischen Sozialisten besteht in der Vorstellung, man könne sehr komplexe Fragen durch mehr oder weniger intelligente Maximen lösen, die a priori aufgestellt werden, ohne die Ergebnisse aus der Erfahrung der Wissenschaften, die diese Ergebnisse koordinieren, zur Kenntnis zu nehmen.«[5]

Auch im Theoriemilieu des deutschen Sozialprotestantismus taucht der Begriff nicht nennenswert auf.[6] Sogar in der sozialistischen Literatur des Kaiserreichs

5 *Vilfredo Pareto*, Le péril socialiste, in: Journal des économistes 42 (1900), 161-178, 173f. (Herv. i.O.). Schon zwei Jahre zuvor hatte er in derselben Zeitschrift heftig gegen die normativ aufgeladene Schwärmerei über das neue Modewort der *solidarité sociale* polemisiert, gegen jene ›süße Solidarität‹, die gegenwärtig gegen die ›grausame Konkurrenz‹ in Stellung gebracht und als ›Allheilmittel‹ für alle sozialen und politischen Probleme angerufen werde. Es gelte jedoch: »Die Theoreme der Politischen Ökonomie sind noch immer jene, die wir durch die Sozialwissenschaften mit der höchsten Gewissheit erkennen; sie zu leugnen und durch vage und nebulöse ethische Konzeptionen zu ersetzen, heißt, sich von der Realität verabschieden zu wollen.« (*Pareto* 1898, 171)

6 Vgl. dazu *Traugott Jähnichen*, Solidarität als Begriff der evangelischen Theologie und Sozialethik, in: Karl Gabriel (Hg.), Solidarität (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Bd. 48), Münster: Aschendorff 2007, 81-104. Jähnichen betont, dass der Begriff der Solidarität in der protestantischen Ethik »erst nach 1945 auftaucht« (ebd., 81). Zuvor seien die Debatten, so Jähnichen, über den Begriff der ›Gemeinschaft‹ gelaufen, wobei sie sich »nahezu einhellig auf die idealtypische Gegenüberstellung von ›Gemeinschaft‹ und ›Gesellschaft‹ bei Ferdinand Tönnies bezogen« (ebd.) hätten. Im bundesrepublikanischen Protestantismus vollziehen sich die sozialpolitischen Selbstverständigungsdiskurse ebenfalls kaum über den Solidaritätsbegriff, sondern vor allem über den der ›Verantwortung‹.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

scheint ihm nur eine überraschend geringe Bedeutung zugewachsen zu sein. Das Erfurter Programm der SPD von 1891 verwendet ihn gar nicht; und in den großen politischen Reden und Schriften prominenter Führer der Arbeiterbewegung trifft man ihn nur überraschend selten an. Er ist zu dieser Zeit jedenfalls auch in der Sozialdemokratie weit davon entfernt, jener ›höchste Kultur- und Moralbegriff‹ zu sein, als den ihn Wilhelm Liebknecht im Jahr 1871 emphatisch ausgerufen hatte, um dessen ›volle Verwirklichung‹ zur zentralen ›Aufgabe des Sozialismus‹ zu erklären (vgl. Liebknecht 1871, 18; vgl. Kap. 1.3; Anm. 49).

Auch Kurt Eisners bezeichnenderweise privat gehaltene Reflexion aus dem Jahr 1908 über das ›kalte und stahlharte Wort‹, über die Solidarität, die ›in der großen Stadt, zwischen Schlöten und Straßenbahnen zur Schule gegangen‹ sei (vgl. Eisner 1919, 56), scheint in der sozialistischen Literatur keinerlei Aufnahme gefunden zu haben. Nicht zuletzt sind auch Ferdinand Lassalles in den frühen 1860er Jahren formulierte Überlegungen zur ›Freiheit in der Solidarität‹ (vgl. Lassalle 1948, 47f.; vgl. Kap. 1.3), deren inhaltlicher Fluchtpunkt genau auf der Linie der solidaristischen Einsichten in die Notwendigkeit einer postliberalen Theorie von Gesellschaft, Recht und Moral liegen, in der deutschen Sozialdemokratie nicht rezipiert oder gar weiterentwickelt worden. Es findet sich jedoch bei Eduard Bernstein (1850-1932) im Jahr 1910 ein knapper, allerdings auf die Selbstorganisationsinteressen der Arbeiterschaft enggeführter Abschnitt zu Lassalle und zur ›Gemeinhaftung‹, in dem Sinn und Bedeutung des Wortes ›Solidarität‹ aber offensichtlich noch eigens eingeführt und begrifflich geklärt werden mussten:

»Die Arbeiter bekamen es bald zu empfinden, daß der kapitalistische Wettbewerb neue Abhängigkeiten für sie zur Folge hatte, deren sie sich nur durch starken Zusammenschluß nach Grundsätzen der Gemeinhaftung erwehren konnten. Diesen Zusammenschluß fanden sie in den Gewerkschaften, und für die *freiwillige Gemeinhaftung*, die sie sich in ihnen auferlegten, und das sie fordernde Empfinden kam, wie anderwärts, so auch in Deutschland der technisch-juristische Ausdruck *Solidarität* in allgemeinen Gebrauch. In der Arbeiterbewegung wird er für die Kennzeichnung eines ethischen Empfindens und das ihm entsprechende freiwillige Handeln gebraucht. […] Der Gedanke der Gemeinhaftung, das Solidaritätsempfinden, ist nicht nur in der Arbeiterbewegung lebendiger in Wirkung, als in allen anderen sozialen Parteiungen. Man kann auch sagen, daß innerhalb der Arbeiterbewegung kein Prinzip, keine Idee stärkere Kraft ausüben, als die Erkenntnis von der Notwendigkeit der *Solidaritätsübung*. Gegen sie kommt keines der anderen großen normgebenden Prinzipien des sozialen Rechts auf – weder das Prinzip der Gleichheit, noch das Prinzip der Freiheit.«[7]

7 *Eduard Bernstein*, Die Arbeiterbewegung, Frankfurt/M.: Rütten & Loening 1910, 128f., 134; Herv. i.O.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Eine deutlich stärkere Relevanz als in der deutschen Sozialdemokratie scheinen Motiv und Rhetorik der Solidarität im Umfeld des syndikalistischen Anarchismus gefunden zu haben. Hier reüssierte insbesondere der Begriff der ›proletarischen Solidarität‹.[8] So findet sich in der von der Freien Arbeiter-Union Deutschlands (FAUD) herausgegebenen Wochenzeitung *Der Syndikalist* im Jahr 1919 ein Text des Hamburger Anarchosyndikalisten Karl Roche (1862-1931), der zu ›Streik und Solidarität‹ als den einzigen Revolutionsmitteln des Proletariats im Kampf gegen Privat- wie Staatskapitalismus gleichermaßen aufruft. Darin heißt es u.a.:

»In den alten Gewerkschaften konzentrierte sich die proletarische Solidarität in den Geldschränken. Streiks waren eine reine Unterstützungsfrage. Solidarität wurde von den Führern anbefohlen oder verboten. Solidaritätsstreiks verfielen fast immer dem Verbot. Mit solcher Betätigung der rein materiellen Solidarität, die nur mechanisch von der Leitung in wohl abgemessenen Dosen zugelassen wird, ist natürlich kein Streik zu gewinnen und kein Klassenkampf zu führen. Der Erfolg jedes Streiks, wie der revolutionären Betätigung überhaupt, hängt von der Wucht des ersten Ansturms ab. […] In der Gewerkschaftsbewegung muß Solidarität die innere, die seelische Triebkraft sein. Das proletarische Zusammengehören muß dem Einzelnen zur Religion werden. […] Nur die Betätigung der Streiksolidarität, die nicht jedem Streikenden etwas gibt, in Form von Unterstützungen, sondern die von jedem gebieterisch Opfer fordert, erzieht zur inneren, seelischen Solidarität.«[9]

Im syndikalistischen Theoriemilieu des frühen 20. Jahrhunderts entstand auch eine eindrucksvolle ›anti-normative‹ Beschreibung der Solidarität, die in der heutigen Literatur ebenfalls keinerlei Erwähnung findet. Sie stammt von dem deutsch-italienischen Sozialwissenschaftler Robert Michels (1876-1936), dessen politische Biographie sich vom frühen SPD-Mitglied zum Anhänger des revolutionären Syndikalismus und späteren Adepten des italienischen Faschismus wandelte und der 1914, in seiner ›syndikalistischen Phase‹, einen knappen Text verfasste, in dem er

8 Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Tatsache, dass sich die anarchistischen Stadtguerilleros im Spanien der 1920er Jahre als ›Los Solidarios‹ bezeichneten, vgl. dazu *Hans Magnus Enzensberger*, Der kurze Sommer der Anarchie. Buenaventura Durrutis Leben und Tod, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1972, 38-50.

9 *Karl Roche*, Proletarische Solidarität, in: Der Syndikalist, Nr. 12/1919, zit. nach www.anarchismus.at [Zugriff: 20.04.2017]. Zur syndikalistischen Bewegung in Deutschland vgl. *Hans Manfred Bock*, Syndikalismus und Linkskommunismus von 1918-1923. Zur Geschichte und Soziologie der Freien Arbeiter-Union Deutschlands (Syndikalisten), der Allgemeinen Arbeiter-Union Deutschlands und der Kommunistischen Arbeiter-Partei Deutschlands, Masch. Diss., Marburg 1967.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die Solidarität als »Ausfluß der Klassenantagonismen« bezeichnet.[10] Michels, für den es Solidarität nur im Kontext antagonistischer Gesellschaftskonflikte geben kann, schreibt hier mit Verve:

»Ich möchte den Haß insofern als die bedeutendste Triebfeder der Solidarität bezeichnen. Die Himmelsblume der Solidarität wächst und gedeiht bloß auf dem vulkanischen Boden der Interessengegensätze. Eine allgemeine Solidarität der Gesellschaft – die Solidarität in ihrer reinen Form – besteht nur gewissen elementaren Naturereignissen gegenüber – gegen die Epidemien, die Erdbeben und evtl. Einfälle barbarischer Volksstämme –, ohnehin auch dort nicht ihren Charakter der Abwehr verleugnend.« (Michels 1914, 55)

Eine nichtkonfliktive, nicht gegen konkrete Bedrohungen, Gefahren oder Feinde gerichtete Solidarität ist für Michels als moralisches Handlungsmotiv bzw. soziales Handlungsmuster schlechterdings unrealistisch. »Die Solidarität des Menschengeschlechts ist, gleich der Interessengemeinschaft der Gesellschaftsklassen, eine Utopie« (ebd.), denn: »Zur Bildung eines Solidaritätskreises ist a priori die Existenz scharfer Gegensätze erforderlich; man ist nur solidarisch *gegen* jemand. […] In einem Milieu, in dem keine Antagonismen vorhanden wären, würde auch die Solidarität sich nicht entfalten können.« (ebd., 55f.; Herv. i.O.)

Der aus Frankreich stammende, zwischen *solidarité de fait* und *solidarité devoir* changierende Topos der Solidarität hat in den Theoriekonzepten und der politisch-sozialen Sprache Deutschlands zu Beginn des 20. Jahrhunderts also keinen systematischen und auch kaum einen politisch-propagandistischen Niederschlag gefunden; und dies ist explizit auch für die sozialistische Literatur dieser Zeit zu konstatieren.

Überraschende Rezeptionen im sozialen Katholizismus: Heinrich Pesch SJ

Eine nicht zu erwartende, geradezu verblüffende Ausnahme von diesem breiten Rezeptionsausfall stellt allerdings der soziale Katholizismus in Deutschland dar, in dem es seit der Jahrhundertwende zu einer veritablen und bis heute nachwirkenden Beschäftigung mit dem französischen Solidarismus gekommen ist.[11] Tatsächlich hat die deutschsprachige Rezeption des *solidarisme* ihren ersten – und man wird sagen

10 *Robert Michels*, Solidarität und Kastenwesen, in: Ders., Probleme der Sozialphilosophie, Leipzig-Berlin: Teubner 1914 [im Folgenden: *Michels* 1914], 53-63, 53.

11 Die Vokabel der Solidarität lässt sich im Schrifttum des sozialen Katholizismus seit dem späten 19. Jahrhundert häufiger auffinden, wurde in dieser Zeit jedoch nirgends näher profiliert oder gar systematisch ausgearbeitet.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

können: ihren zentralen[12] – Ausgangspunkt in diesem konservativen, antimodernistisch aufgeladenen und von allen republikanisch-laizistischen Interessen denkbar weit entfernten Theoriemilieu gefunden. Im Jahr 1902 erschien nämlich in der neuscholastisch-ultramontan ausgerichteten Jesuitenzeitschrift *Stimmen aus Maria-Laach* – verteilt auf zwei verschiedene Hefte – ein Aufsatz aus der Feder des Jesuiten Heinrich Pesch (1854-1926) unter dem schlichten Titel ›Solidarismus‹[13]. Er dürfte das erste Dokument der deutschsprachigen Rezeption des *solidarisme* darstellen, denn er kommt explizit, wenn auch nur knapp, auf Charles Gide und Léon Bourgeois zu sprechen.

Der aus dem Rheinland stammende Pesch wurde im Alter von 46 Jahren auf eigenen Wunsch – getragen von der Absicht, ein großes Buch zur Nationalökonomie zu verfassen – von seinem Amt als Spiritual des Mainzer Priesterseminars entbunden, um 1901 zum Studium nach Berlin zu gehen und hier u.a. Gustav Schmoller, vor allem aber Adolph Wagner zu hören, den er später als seinen wichtigsten Lehrer bezeichnen sollte.[14] In den Folgejahren hat er ein fünfbändiges, knapp 4000 z.T.

12 Zwar erschien 1903 aus der Feder des Münchener Ingenieurs Rudolf Diesel, des Erfinders des gleichnamigen Motors, eine 124 Druckseiten umfassende Schrift unter dem Titel: *Solidarismus. Natürliche wirtschaftliche Erlösung des Menschen* (München-Berlin: Oldenbourg). Diese Schrift ist aber weithin resonanzlos geblieben. Diesel propagiert hier die flächendeckende Errichtung von, wie er es nennt, ›Bienenstöcken‹ als eine Art von Arbeiterbetrieben, die über eine durch regelmäßige Beiträge aller Volksgenossen zu finanzierende ›Volkskasse‹ errichtet werden sollen. Seinen Lesern erklärt er: »[…] euer Lebenszweck ist fortan, Bienenstöcke zu errichten, Bienen zu werden!« (ebd., 25) Dabei gelte: »Erst Pflicht, dann Recht.« (ebd., 47) Als ›Solidarismus‹ definiert Diesel »die Gesamtheit der auf Grundlage der Solidarität aufgebauten, vertragsmäßig festgelegten *konkreten Wirtschaftsorganisationen* und ihrer sämtlichen materiellen, geistigen und ethischen Konsequenzen« (ebd.; Herv. i.O.). Und er ergänzt: »Der Solidarismus ist die Sonne, welche gleichmäßig über *alle* scheinend, durch ihre milde Wärme und ihr glänzendes Licht die Menschheit aus ihrem Winterschlaf zur *wirtschaftlichen Erlösung* erwecken wird.« (ebd., 26; Herv. i.O.) Woher der Autor seinen Programmbegriff bezogen hat, lässt sich dem Text nicht entnehmen. Gesa Reisz notiert dazu: »Da Diesel weder zitiert noch verweist, ist nicht nachzuvollziehen, wovon und von wem er inspiriert war. In seinem Nachlass ließ sich nur finden, dass er Bourgeois' Büchlein mit den Aufsätzen besessen hat. Zudem ist er des öfteren geschäftlich nach Frankreich gereist. […] Das Buch wurde in 10.000 Exemplaren gedruckt, aber nur einige Hundert wurden abgesetzt.« (*Reisz* 2006, 145)

13 *Heinrich Pesch*, Solidarismus, in: Stimmen aus Maria-Laach 63 (1902), 38-60 u. 307-324 [im Folgenden: *Pesch* 1902].

14 Wagner sei »unter den zeitgenössischen deutschen Nationalökonomen unbestritten der hervorragendste Theoretiker. […] Es ist mir geradezu ein Herzensbedürfnis, meinem

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sehr eng bedruckte Seiten umfassendes und in den verschiedenen Auflagen immer wieder überarbeitetes *Lehrbuch der Nationalökonomie* (1905-1923) vorgelegt, das als »die erste große Systematisierung christlichen Gesellschaftsdenkens im 20. Jahrhundert«[15] bezeichnet wurde. Und auch wenn Peschs *Lehrbuch* eher eine große Systematisierung der neuzeitlichen Wirtschafts- und Soziallehren aus der Sicht eines neuscholastisch geprägten westdeutschen Jesuiten darstellt, bleibt festzuhalten, dass ein vergleichbar breit und umfassend angelegtes und auf Soziologie, Nationalökonomie und Gesellschaftstheorie gleichermaßen ausgreifendes sozialethisches Grundlagenwerk im Kontext des sozialen Katholizismus seitdem nicht mehr erschienen ist.

Auch wenn sich Pesch durchgängig als Nationalökonom verstehen wollte, so ging es ihm doch vor allem darum, sozialtheoretische Grundlagenarbeit zu leisten, genauer gesagt: zentrale Leitmotive und Prinzipien für ein ›solidaristisches‹ Wirtschafts- und Sozialmodell vorzulegen, das den Anspruch erheben kann, den Modellen des individualistischen Liberalismus und des kollektivistischen Sozialismus politisch-moralisch überlegen zu sein und den veränderten wirtschaftlich-sozialen Realitäten des 20. Jahrhunderts auch besser entsprechen zu können als seine älteren Theoriekonkurrenten. Das Zeitalter des individualistischen Liberalismus sei jedenfalls, so Pesch, endgültig vergangen; aber auch der Sozialismus sei nicht auf der Höhe der Zeit, weil er »die Volkswirtschaft, aber auch die Persönlichkeit des Bürgers, völlig dem *Prinzip der Zwangsgemeinwirtschaft*« (Pesch 1902, 321; Herv. i.O.) überantworten wolle. Deshalb sei ein drittes sozialphilosophisches ›System‹ notwendig, dessen erste Ansätze Pesch bereits 1893 – damals noch unter der Programmformel der ›Christlichen Gesellschaftsordnung‹[16] – entwickelt hatte und das er nun auf den neuen Namen ›Solidarismus‹ taufte. Denn dieser Programmformel traute er weit eher zu, als eigenständige und zukunftsfähige Alternative zu den Programmen des Individualismus und des Sozialismus fungieren und dabei auch einer weltanschaulich-konfessionellen Engführung entgehen zu können.

---

hochverehrten Lehrer, Herrn Geheimrat Wagner, auch vor der Öffentlichkeit zu danken für das aufrichtige Wohlwollen, mit welchem er jederzeit den katholischen Geistlichen begegnete, welche das Glück hatten, zu seinen Schülern zu gehören.« (*Heinrich Pesch*, Lehrbuch der Nationalökonomie, Band 1: Grundlegung, Freiburg i.Br. 1905 [im Folgenden: *Pesch* 1905], VII)

15 *Hans Fenske*, Politisches Denken im 20. Jahrhundert, in: Hans-J. Lieber (Hg.), Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 1991, 675-880, 729.

16 *Heinrich Pesch*, Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung, Erster Theil: Einige Grundwahrheiten der Christlichen Gesellschaftslehre, Erste Hälfte, Freiburg i.Br.: Herder 1893.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Peschs Solidarismus-Aufsatz enthält bereits alle grundlegenden sozialphilosophischen Überlegungen zu Theorieanspruch und Selbstverständnis seiner solidaristischen Gesellschaftskonzeption. Er beginnt ohne nähere Hinführung direkt mit der Gegenüberstellung dreier verschiedener ›Systeme‹: des Individualismus, des Sozialismus und des Solidarismus:

»Zu jedem Systeme gehört ein das Ganze beherrschender und verbindender Grundgedanke. 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, universalen Wirtschaftsgenossenschaft gegenüber, mit Verwischung aller sozialen Differenzierung zwischen Berufsgruppen, Klassen, Ständen. […] In der Mitte zwischen beiden Extremen einer absoluten Zentralisation und einer absoluten Dezentralisation steht ein drittes System. Es beläßt der Einzelwirtschaft ihre relative Selbständigkeit, fordert lediglich deren organische Eingliederung in das gesellschaftliche Ganze. Da aber die Gesellschaft als Verbindung freier, sittlicher Wesen eine moralische Einheit darstellt, so muß auch der in letzter Linie jedes soziale System beherrschende Grundgedanke mit der moralischen Ordnung im Einklang stehen, ja in sich selbst ein sittliches Postulat sein. Diese moralische Forderung nun, welche als oberstes und allgemeinstes soziales Gesetz für das Individuum, die Gesellschaft, den Staat sich darstellt, möchten wir kurz mit dem Namen *Solidarität* bezeichnen und das hierauf aufgebaute System selbst *Solidarismus* nennen.« (ebd., 38; Herv. i.O.)

Zwischen thomistischer Sozialmetaphysik und solidaristischer Soziologie

Auch wenn Pesch die Solidarität hier als ›moralische Forderung‹ einführt, so steht sein Solidaritätsverständnis gleichwohl in einer überraschenden – weil für die Wahrnehmungsmuster und Interpretationsroutinen des damaligen sozialkatholischen Schrifttums höchst ungewöhnlichen – Nähe zur sozialwissenschaftlich-deskriptiven Solidaritätskonzeption, wie sie in der von Comte und Durkheim geprägten laizistischen Soziologie Frankreichs entwickelt worden ist. Denn auch Pesch verwendet den Begriff der Solidarität zunächst als *terminus technicus* für die wechselseitige Abhängigkeit der Menschen voneinander, wie sie für die modernen Industriegesellschaften kennzeichnend sei – auch wenn er diese Abhängigkeit sofort in den Interpretationsrahmen der neuscholastischen Sozialphilosophie einordnet. Diese war für die sozialkatholischen Autoren der damaligen Zeit, und insbesondere für die Mitglieder des Jesuitenordens, schlicht eine lehramtlich vorgegebene Verbindlichkeit, nachdem Papst Leo XIII. im Jahr 1879 mit seiner Enzyklika *Aeterni patris* ›über die Erneuerung der Wissenschaft auf der Grundlage der philosophischen Prinzipien des heiligen Thomas von Aquin‹ alle katholischen Philosophen autoritativ auf diese Theorietradition verpflichtet hatte. Vor diesem Hintergrund ging es

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Pesch darum, die Einsichten und Überzeugungen moderner soziologischer Gesellschaftsbeschreibung mit der klassischen thomistischen Sozialmetaphysik zu kombinieren. Sein Ausgangspunkt ist dementsprechend die

»in der allgemeinen menschlichen Natur begründete, durch die geschichtliche Entwicklung tausendfach verknüpfte und Tag für Tag sich neu schaffende *thatsächliche* Abhängigkeit der Menschen voneinander, das Ineinandergreifen der Arbeit, ihre Teilung und Vereinigung, Tausch und Kauf, die Verteilung des Produktes unter die an der Produktion Beteiligten, die wechselseitige Bedingtheit aller Lebensverhältnisse, kurz das ganze Getriebe und Gewebe des wirtschaftlichen Lebens mit seinen unzähligen Relationen, seinem Anziehen und Abstoßen, seiner Gemeinschaft und Feindschaft« (Pesch 1902, 48; Herv. i.O.).

Diese Gemengelage biete, so Pesch, »nicht nur das Bild einer *bloß* thatsächlichen Abhängigkeit«; vielmehr erkenne »die vernunftgemäße *teleologische* Auffassung und Beurteilung« darin zugleich auch »das Mittel für ein *Ziel*, das durch und in jener Abhängigkeit und Verknüpfung erreicht werden kann und *pflichtmäßig* erreicht werden *soll*« (ebd.; Herv. i.O.); nämlich »das materielle Wohl der Gesamtheit des Volkes und der diese Gesamtheit bildenden Berufsgruppen, Klassen, Stände« (ebd., 49).

Peschs Solidaritätsverständnis knüpft mithin nicht, wie im neuscholastischen Denken üblich, unmittelbar an vorgegebene Normen eines ›natürlichen Sittengesetzes‹, an eine aristotelische Naturteleologie und eine essentialistische Anthropologie von der ›Wesensnatur des Menschen‹ an, sondern – ganz im Sinne des französischen *solidarisme* – zunächst einmal am industriegesellschaftlichen ›Getriebe und Gewebe des wirtschaftlichen Lebens‹, am Faktum einer zunehmenden ›thatsächlichen Abhängigkeit‹ der Menschen voneinander; und dies markiert die zentrale theoretische Innovation dieses Textes. Die *de facto*-Solidarität wechselseitiger Arbeitsteilung bildet also den Ausgangspunkt des Solidarismus Heinrich Peschs, der von dieser Basis aus – vermittelt durch das thomistische Naturrechtsdenken – die normative Geltungskraft des Solidaritätsprinzips, d.h. »die Bedeutung der Solidarität als *allgemeiner sozialer Rechtspflicht* für Regierung und Volk« (ebd., 309; Herv. i.O.), offenlegen und begründen will. Vor diesem Hintergrund zielt die solidaristische Idee für Pesch zentral auf die – freilich gegen die Gefahr einer Missachtung der individuellen Freiheitsrechte der Einzelnen nicht hinreichend geschützte – Einsicht in die

»*Mitverpflichtung* und – in gewissem Umfange – auch die *Mitverantwortlichkeit* aller Individuen, Gruppen, Stände im Hinblick auf das *Gemeinwohl der ganzen staatlichen Gesellschaft*. Anders ausgedrückt: Der individuelle Wille, das individuelle oder auch Gruppeninteresse muß sich den Forderungen des sozialen Rechtes, dem höheren Rechte und Wohle der gesell-

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schaftlichen Gesamtheit positiv und negativ anpassen, eventuell sich beugen und opfern nach Maßgabe der für die Rechtskollision geltenden Grundsätze.« (ebd., 316; Herv. i.O.)

Um die Kluft zwischen Sein und Sollen, Faktizität und Geltung, bloß ›thatsächlicher Abhängigkeit‹ und den ›Forderungen des sozialen Rechtes‹ zu überwinden, kommt für den neuscholastisch geprägten Jesuiten Pesch – anders als für die republikanischen Solidaristen in Frankreich – einzig eine feste sozialmetaphysische Grundlage dieser Verpflichtung in Frage, die sich letztlich nur in der göttlichen Schöpfungsordnung finden lasse. Denn wenn »die obersten Gesetze des gesellschaftlichen Lebens nicht in *Gott*, dem *allein Unwandelbaren*, ihre letzte Stütze, ihr tiefstes Fundament« hätten, dann hätten sie »für keinen Zeitpunkt irgend welche Festigkeit« (ebd., 319; Herv. i.O.). Insofern sieht Pesch die *de facto*-Solidarität und die ihr korrespondierende soziale Rechtspflicht, die den Staat nicht nur als Rechts-, sondern auch als Wohlfahrtsstaat in Anspruch nimmt,[17] in der gottgegebenen ›Sozialnatur des Menschen‹ angelegt. Und in diesem Rahmen offenbare sich

»die thatsächliche und mit fortschreitender Arbeitsteilung intensiver sich gestaltende, wechselseitige Abhängigkeit als ein von Gott gewolltes, teleologisches, durch den Zweck des Wohles aller Beteiligten beherrschtes Verhältnis, als ein Zustand, innerhalb dessen die Individuen nicht als isolierte, rein auf ihr Ich gestellte Wesen sich einander pflichtlos gegenüber treten dürfen, sondern durch Pflichten gegenseitiger Rücksichtnahme und Hilfe miteinander verbunden sind« (ebd., 320).

Peschs katholischer Solidarismus nimmt also moderne sozialwissenschaftliche Einsichten in die zunehmende Relevanz arbeitsteilig induzierter gesellschaftlicher Abhängigkeitsverhältnisse ebenso auf wie die historische Einsicht seiner Zeit, dass die liberalen Konzepte individueller und assoziativer Selbsthilfe nicht mehr ausreichen, um die Problemlagen moderner Industriegesellschaften erfolgreich zu bearbeiten. Während sich aber seit den 1890er Jahren zumindest im westdeutschen Sozialkatholizismus die Einsicht in die Notwendigkeit dieses Perspektivenwechsels von Selbsthilfe und Almosen zu staatlicher Sozialpolitik allmählich durchsetzte, ist das Motiv der *de facto*-solidarischen Verhältnisse im Schrifttum des sozialen Katholi-

17 In diesem Sinne gelte es zu erkennen, »wie viele und wie großartige Aufgaben der Staat in der modernen Entwicklung zu lösen hat, wenn er auch nur seinem ersten und höchsten Zwecke, dem *Rechtszwecke*, voll und ganz genügen will« (*Pesch* 1902, 53; Herv. i.O). Die soziale Rechtspflicht verlange nämlich, »*allen* Volksgenossen nach Möglichkeit die gesicherten Bedingungen zu verschaffen für eine normale und günstige Entwicklung ihrer geistigen und körperlichen Existenz, wobei als wahrer Maßstab fortschreitender Kultur vor allem die materielle, geistige und soziale Hebung gerade der *unteren* und *mittleren* Klassen gilt« (ebd., 60; Herv. i.O.).

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zismus bis dahin in keiner Weise rezipiert worden. Hier hat Heinrich Pesch Pionierarbeit geleistet, auch wenn er diese Einsichten wieder mit den Wahrnehmungsmustern der aristotelisch-scholastischen Naturrechtsteleologie zu interpretieren versucht. Aber auch wenn Pesch die gerade erst eröffneten Chancen für einen Dialog mit den nachmetaphysischen Plausibilitäten der politischen Moderne damit gleich wieder gefährdete,[18] so hat er doch Perspektiven eröffnet, die im Kontext der Weimarer Republik einen produktiven Brückenschlag zwischen der katholisch-thomistischen Lehrtradition und der modernen sozialwissenschaftlichen Analyse der industriekapitalistischen Gegenwartsgesellschaft ermöglichen konnten.

Ambivalente Distanzierungen: ›Abgeschwächter Liberalismus‹, proklamierter ›Klassenkampf‹ und ›göttliches Sittengesetz‹

In den Folgejahren verfasste Pesch dann sein fünfbändiges *Lehrbuch der Nationalökonomie*, mit dem er endgültig zum Begründer des katholischen Solidarismus wurde. Zwar vermochte er die Diskurse der Nationalökonomie und der Staatswissenschaften seiner Zeit damit kaum zu beeinflussen; und auch der erhoffte Siegeszug der neuen Programmformel ›Solidarismus‹ blieb aus. Dennoch konnte Pesch nicht nur jüngeren Jesuiten wie Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning, sondern auch einer ganzen Generation katholischer Sozialwissenschaftler der Weimarer Republik zentrale Impulse zu einer grundlegenden Erneuerung des sozialkatholischen Denkens vermitteln, mit deren Hilfe es dem westdeutschen Katholizismus – anders als dem nach wie vor von ständisch-feudalen Ordnungsvorstellungen geprägten Sozialkatholizismus Österreichs – seit den späten 1920er Jahren gelang, einen kritisch-konstruktiven Anschluss an die Realitäten der industriekapitalistischen Verhältnisse zu finden und die Traditionen einer intransigenten Pauschalverwerfung der europäischen Moderne produktiv zu überwinden. [19]

18 So notiert *Fiegle* 2003, 266 zu Recht: »Für die Gläubigen mag die von Pesch vorgebrachte neothomistische Begründung des Solidarismus ausreichen. In der Gesellschaft, in der Pesch lebt, kann der Versuch, an Reform [gemeint ist: Reformation; HJGK] und Aufklärung vorbei an der scholastischen Philosophie des christlichen Mittelalters anzuschließen, allerdings kaum überzeugend wirken.«

19 Neben Gundlach und Nell-Breuning sind zu den katholischen Solidaristen der späten Weimarer Zeit Theodor Brauer, Götz Briefs, Paul Jostock, Heinrich Lechtape, Franz H. Müller und Heinrich Rommen zu rechnen, die sich zwischen 1930 und 1932 zum sogenannten ›Königswinterer Kreis‹ zusammenfanden, um im Auftrag des Mönchengladbacher *Volksvereins für das katholische Deutschland* aus westdeutscher sozialkatholischer Sicht wirtschafts- und sozialpolitische Grundfragen im Blick auf die spezifischen Herausforderungen der späten Weimarer Republik zu besprechen. In diesem Rahmen wurden

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Peschs Solidarismus speist sich also nicht nur aus der thomistischen Sozialphilosophie und der ›staatssozialistischen‹ Nationalökonomie Adolph Wagners, sondern auch aus Theorieimpulsen des französischen *solidarisme*. Diese Anleihen gibt Pesch allerdings nur vorsichtig zu erkennen; er verhehlt sie jedoch nicht. Auf die entsprechende Literatur nimmt er bereits in seinem Artikel von 1902 in breiter Form Bezug (vgl. Pesch 1902, 307-310); und auch in seinem *Lehrbuch* werden die zentralen Texte des französischen Solidaritätsdiskurses nicht nur genannt, sondern in vielen Fällen auch ausführlich vorgestellt und einer kritischen Würdigung unterzogen (vgl. Pesch 1905, 394-398).[20] Allerdings werden die Bezüge zum *solidarisme* in den Schriften Peschs mit der Zeit immer spärlicher; und seinen späteren Schriften ist diese Inspirationsquelle kaum noch anzumerken.

In seinem Solidarismus-Artikel von 1902 verweist er jedoch noch deutlich auf die »aus französischen Schriftstellern gebildete Schule, die heute den Namen ›Solidarismus‹ für ihre Lehre in Anspruch nimmt«, wobei sich unter ihren Anhängern »mehr Philosophen und Soziologen als eigentliche Nationalökonomen« (Pesch 1902, 307) befänden.[21] Ihre Anliegen beschreibt er dabei durchaus treffend:

»Was sie wollen, ist nur das eine: nach und nach aus der sich unabwendbar, wie ein Fatum durchsetzenden und weiter verzweigenden *faktischen* Solidarität eine *kontraktliche* zu machen, eine *freiwillig* anerkannte und angenommene Solidarität. Denn die freiwillige subjektive Annahme ist ihnen zufolge das einzige Mittel, durch welches die rein thatsächliche Solidarität einen *sittlichen* Charakter und Wert erhalten könne. Daher auch das Bestreben, den Individuen ein immer lebhafteres Bewußtsein jener Thatsache der wechselseitigen Abhängigkeit zu vermitteln.« (ebd.; Herv. i.O.)

---

nicht nur grundsätzliche Klärungen zum Kapitalismusbegriff und zur Legitimität der Rede von der Klassengesellschaft herbeigeführt, sondern auch wertvolle Vorarbeiten für die 1931 erschienene und wesentlich auf Vorarbeiten von Oswald von Nell-Breuning zurückgehende Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* geleistet. Archivmaterial zu den Beratungen in Königswinter scheint nicht mehr vorhanden zu sein (vgl. dazu *von Nell-Breuning*, Der Königswinterer Kreis und sein Anteil an ›Quadragesimo anno‹, in: Ders., Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre, Düsseldorf: Patmos 1972, 99-115).

20 Umgekehrte Rezeptionsbemühungen westlich des Rheins scheint es dagegen nicht gegeben zu haben. Der Autor Pesch taucht in den Texten der französischen Solidaristen des frühen 20. Jahrhunderts, etwa bei Bouglé, nicht auf. Auch Gülich notiert, Pesch sei hier »völlig ignoriert« worden (*Gülich* 1991, 7).

21 Namentlich nennt er u.a. Bourgeois, Durkheim, Gide und Fouillée, wobei er auf die ersten drei näher zu sprechen kommt.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Pesch unterstützt dabei mit Nachdruck das Eintreten der französischen Solidaristen für den Staatsinterventionismus im Blick auf die »Reglementierung der Arbeit, oder im Hinblick auf ungesunde Wohnungsverhältnisse, Verfälschungen von Lebensmitteln und dgl.«. Auch begrüßt er mit ihnen, »wenn das Gesetz durch gewisse Formen einer obligatorischen Association den verschiedenen Klassen der Gesellschaft den Geist der Solidarität einzuprägen sucht«. Dies alles reiche jedoch nicht aus, denn in dieser »Pflege der Solidarität durch die staatliche Gesetzgebung« werde in Frankreich, wie er zumindest im Blick auf Charles Gide nicht unzutreffend anmerkt, »fast nur ein in der Gegenwart unentbehrliches Mittel gesehen, um den Boden zu ebnen, auf dem sich dann später die *freie Kooperation* mehr und mehr entfalten könne« (ebd., 308; Herv. i.O.). Für diese vorrangige Option für einen nichtetatistischen Kooperatismus gelte aber: Sie »kann uns nicht genügen!« (ebd.) Die Solidarität sei vielmehr »als ein *objektives soziales*, *dauerhaftes Rechtsgesetz* zu kennzeichnen, das, von dem Urheber der Natur für die menschliche Gesellschaft überhaupt aufgestellt, im Staate seine Verwirklichung finden soll«, sodass »für die gesamte Staatsthätigkeit die öffentliche Wohlfahrt und das allgemeine Wohl des Volkes den höchsten Zweck, die oberste Norm darstellt« (ebd., 309; Herv. i.O.).

Dass sich der neuscholastische Sozialphilosoph Pesch vom republikanisch-laizistischen *solidarisme* zugleich auch theoretisch abzugrenzen versucht, kann nicht verwundern. Allerdings ist auffällig, dass er sich offensichtlich nicht recht entscheiden kann, worin er den zentralen Fehler dieser Sozialdoktrin sehen will. Er schwankt hier zwischen dem frühen Verdacht, der französische Solidarismus sei im Grunde nur ein ›abgeschwächter Liberalismus‹ – und dem späteren Vorwurf, er liefe in letzter Konsequenz auf eine sozialistische Enteignung der Besitzenden hinaus.

So konstatiert Pesch in seinem Aufsatz aus dem Jahr 1902 im Blick auf die Idee des Quasi-Vertrags, es sei »eben der große, aber selbstverständliche Mangel des ›Solidarismus‹ eines Bourgeois, daß er völlig außer stande bleibt, von der *thatsächlichen* Solidarität die Brücke zu schlagen zur *sittlichen* Solidarität!« (ebd., 308; Herv. i.O.) Die Geltung der Solidarität könne nämlich nicht von vertraglichen Zustimmungen abhängen. Sie habe vielmehr »als soziales Gesetz jederzeit unabhängig von der Willkür der Individuen und eventuell auch gegen deren Willen zur Durchführung zu gelangen« (ebd., 309), sodass der *solidarisme* »im Grunde genommen nur ein *abgeschwächter Liberalismus*« sei und letztlich »im Dienste der Individualinteressen« stehe (ebd., 310; Herv. i.O.).[22] Dem »wahren Solidarismus« gehe es da-

22 Noch schärfer urteilt Pesch in diesem Zusammenhang über Durkheims *Division du travail social*, der er zwei ebenso knappe wie konzise Absätze widmet. Die Arbeitsteilung erscheine hier »geradezu als das Fundament der ›Moral‹; denn es ist jene Differenzierung unter den Individuen, welche die Einzelnen unfähig macht, sich selbst zu genügen, und sie daher verpflichtet, sich gegenseitig Dienste zu leisten. Mit andern Worten: Die Arbeitsteilung schafft die Solidarität als Pflicht.« (*Pesch* 1902, 309) Eine solche Moralkon-

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gegen, so Pesch, um »die Anerkennung der Solidarität als einer *von Gott gewollten*, *vom Christentum laut verkündeten sittlichen Pflicht*, zu deren Erfüllung und *Durchführung* nicht bloß die *Individuen*, sondern auch die *Lenker der Staaten als solche* von *Gott* berufen sind«. Solange deshalb der französische Solidarismus in seiner »*Losreißung von Gott und Christentum*« verharre, bleiben dessen Grundlagen für Pesch mithin unzureichend, denn: »Die ›Sitten‹ ändern sich, aber das göttliche Sittengesetz bleibt ewig dasselbe.« (ebd., 308; Herv. i.O.)

Meinte Pesch im Jahr 1902 also noch, die französischen Solidaristen dem Liberalismus zurechnen zu sollen, so änderte sich der Tenor seiner Rezeption des *solidarisme* einige Jahre später, im ersten Band seines *Lehrbuchs*, der *Grundlegung*, deutlich, denn nun gilt ihm der kontraktualistische Solidarismus Léon Bourgeois' als eine Doktrin, die nur dazu führen könne,

»den sozialen Frieden zu stören, den Klassenkampf zu proklamieren, dem Kollektivismus die Wege zu ebnen, mag dies beabsichtigt sein oder nicht. […] Die große Masse des Volkes erscheint hier als quasikontraktlicher Gläubiger der Besitzenden, und des Staates Aufgabe wird und muß es sein, dem kontraktlichen Rechte der Gläubiger Geltung zu verschaffen, die Zahlung der Schuld zu erzwingen, das Eigentum der Besitzenden zu liquidieren. Warum hat man da nicht gleich die Gesellschaft als solche zur alleinigen Eigentümerin aller Güter erklärt und ihr deren Verteilung zugewiesen, die Gesellschaft der Gegenwart zum Testamentsvollstrecker der Gesellschaft unserer Vorfahren gemacht? Das wäre wenigstens klarer gedacht und würde doch nur zu dem gleichen Ziele geführt haben, wohin die juristisch abenteuerlichen Konstruktionen dieses Solidarismus mit zwingender Logik führen müssen.« (Pesch 1905, 396f.)

In der zweiten Auflage der *Grundlegung* aus dem Jahr 1914 hat sich das Bild dann abermals verschoben. Der *solidarisme* wird nur noch ganz am Rande erwähnt.[23]

zeption sei aber unzureichend, denn »dieser Solidarismus, der sich lediglich auf das geschichtlich Gewordene stützen will, der den rein faktischen Verhältnissen, welche gerade der Ordnung durch ein höheres Prinzip und Gesetz bedürfen, eben jenes Prinzip wieder entlehnt, kommt nicht zum Ziele, schafft weder für die Theorie Klarheit noch Heil für die Praxis« (ebd., 310). Einige Jahre später urteilt Pesch dann – nun in der Sache grob unzutreffend: »Im übrigen erblickt Durkheim für die Zukunft den einzigen Regulator der gesellschaftlichen Beziehung im Vertrage, dessen Innehaltung der Staat zu bewachen hat. Dabei erkennt er die Notwendigkeit gemeinsamer sittlicher Ideen nicht an. Das ist freilich eine Solidarität, bei der auch ein entfesselter Kapitalismus seine Rechnung finden dürfte.« (*Pesch* 1905, 394f.)

23 In der ersten Auflage von 1905, in der sich ein eigenes Kapitel zum »kontraktlichen ›Solidarisme‹ der ›École nouvelle‹« findet (*Pesch* 1905, 394-398), beschäftigt sich Pesch u.a. mit Comte, Durkheim, Fouillée, Gide und Bourgeois. Befremdlich ist allerdings, dass Fouillée hier in einem Atemzug mit Autoren wie Herbert Spencer, Paul von Lilienfeld

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Stattdessen kommt Pesch nun auch auf Donoso Cortés und seinen *Versuch über den Katholizismus*, *den Liberalismus und Sozialismus* zu sprechen; eine Schrift, die er wohl erst nach Veröffentlichung der Erstauflage seiner *Grundlegung* entdeckt hat und deren Bedeutung für Peschs Solidarismus nicht überschätzt werden sollte.[24] Man wird aber konstatieren müssen, dass Heinrich Pesch im Laufe der Ausarbeitung seines ›Systems des Solidarismus‹ naheliegende Brückenschläge zum Selbstverständnis der politischen Moderne zunehmend ausgeblendet hat. Seine frontale Verurteilung des Vertragsgedankens lässt vielmehr deutlich werden, dass er – wie der Katholizismus seiner Zeit insgesamt – nicht in der Lage war, die normativen Errungenschaften der politischen Moderne, das Prinzip der unbedingten moralischen Autonomie des Individuums und die egalitären Freiheits- und Gleichheitsrechte aller, als Ausgangspunkt legitimer Politik und Staatlichkeit anzuerkennen, obwohl er der Idee individueller Freiheit durchaus deutliche Sympathien entgegenbringt.[25] An Annäherungen an den modernen Linksrepublikanismus hatte Pesch keinerlei Inter-

und René Worms genannt und »zu den Vertretern der biologischen Soziologie« (ebd., 82) gerechnet wird. Auch in der gründlich umgearbeiteten zweiten Auflage finden diese Autoren noch Erwähnung, ein eigenes Kapitel zum ›kontraktlichen Solidarismus‹ findet sich aber nicht mehr.

24 Vgl. *Heinrich Pesch*, Lehrbuch der Nationalökonomie, Bd. 1: Grundlegung, 2., neu bearb. Aufl., Freiburg i.Br. 1914 [im Folgenden: *Pesch* 1914], 396. Es ist allerdings irreführend, wenn *Fiegle* 2003, 264 – wohl in Anlehnung an *Schmelter* 1991, 46 u. 92 – die These formuliert, Pesch fasse den Solidaritätsbegriff »durch die Vermittlung von Juan Donoso Cortés […] ganz im Sinne des französischen Ultrakatholizismus: als eine Heilssolidarität, die sich aus der Erbschuld des Menschen und dessen Erlösung durch Jesus Christus ergibt«. Entsprechende Belege dafür bringt Fiegle nicht bei. Dasselbe ist auch gegenüber *Felix Dirsch*, Solidarismus und Sozialethik. Ansätze zur Neuinterpretation einer modernen Strömung der katholischen Sozialphilosophie, Berlin 2006 [im Folgenden: *Dirsch* 2006], 337 zu betonen, der Donoso Cortés sogar als Peschs ›theologischen Gewährsmann‹ ausgibt. Dirsch hat sich ausweislich seines Literaturverzeichnisses allerdings ohnehin nur auf die zweite Auflage der *Grundlegung* bezogen.

25 So erklärt er gegenüber biologistischen und organizistischen Gesellschaftsauffassungen feierlich: »Individuum ineffabile. Es mag uns ein Rätsel bleiben. Aber so in die Ecke stellen, wie die Theorien der gesetzlichen Entwicklung es versuchen, läßt sich denn doch die Individualität, die Sonderart, die ureigene Kraft der Persönlichkeit noch lange nicht! […] In dem Augenblick, wo das Individuum der naturhaften Notwendigkeit eines ehernen ›Muß‹ geschichtlicher Evolution völlig überantwortet [wäre; HJGK], nicht mehr durch sich selbst und aus sich selbst Quell neuen, frischen, höheren Lebens für die Gesamtheit sein könnte, hätte alle soziale Entwicklung, aller Fortschritt auch für die Gesellschaft sein Ende erreicht.« (*Pesch* 1905, 111)

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

esse; und die Chance, in ihm einen sozialpolitischen Verbündeten zu erkennen, konnte und wollte er offensichtlich nicht ergreifen.

Katholischer Solidarismus in der frühen Weimarer Republik

Im universitären Milieu und in den wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Theoriedebatten der Weimarer Republik ist der katholische Solidarismus des jesuitischen Außenseiters und Autodidakten Pesch kaum zur Kenntnis genommen worden, was nicht nur die Rezeption der katholischen Soziallehre, sondern auch die des französischen *solidarisme* erheblich erschwert haben dürfte. Und es war schließlich kein Geringerer als der ›erzliberale‹ Publizist und Ökonom Ludwig von Mises, der schon 1922 »die französischen Solidaristen und den vom französischen Geiste stark beeinflußten Jesuiten Pesch« (von Mises 1922, 252) in einem Atemzug nannte und beide unter die Rubrik ›pseudosozialistische Gebilde‹ einordnete.

In der Zeit der frühen Weimarer Republik entstanden im Kontext des katholischen Solidarismus jedoch mehrere wirtschafts- und sozialpolitische Broschüren, die zumeist aus dem Umfeld des Mönchengladbacher *Volksvereins für das katholische Deutschland* stammten. Die sogenannte ›Mönchen-Gladbacher Richtung‹ des Sozialkatholizismus, die auch die Sozialpolitik der Zentrumspartei entscheidend prägte, vertrat eine auf dem Boden der industriekapitalistischen Realitäten stehende Kapitalismuskritik und fühlte sich einem Wirtschafts- und Sozialmodell ›jenseits von Markt und Staat‹ verpflichtet, wobei hier nicht durchgehend vom ›christlichen Solidarismus‹, sondern gerne auch vom ›christlichen Sozialismus‹ geredet wurde. Pesch selbst hat sich im Rahmen der Zentrumspartei und des Volksvereins für seinen Solidarismus stark gemacht und zwischen 1918 und 1924 einige in einer Auflage von mehreren tausend Exemplaren erschienene Flugschriften verfasst, mit denen er sich vehement in die Auseinandersetzungen um die zukünftige Wirtschafts- und Sozialordnung stürzte und für berufsständisch-korporatistische Arrangements mit starken gemeinwirtschaftlichen Elementen als Alternative zum individualistischen Kapitalismus und zum kollektivistischen Sozialismus plädierte.[26]

26 Im Dezember 1918 hatte Pesch unter der Fahne des ›christlichen Sozialismus‹ mit einer flammenden Flugschrift Einfluss auf den Wahlkampf zu den Wahlen zur Nationalversammlung am 19.01.1919 zu nehmen versucht: *Heinrich Pesch*, *Nicht kommunistischer, sondern christlicher Sozialismus!* (Flugschriften der Deutschen Zentrumspartei), Berlin: Germania 1918. Im Frühjahr 1919 folgte eine weitere Flugschrift unter dem Titel *Neubau der Gesellschaft*, in der es u.a. heißt: »Kapitalismus und Christentum stehen einander gegenüber wie Feuer und Wasser! Das müssen wir heute fortgesetzt und mit lautester Stimme verkünden, so laut und so oft, daß es bis unter die Dächer der Mietskasernen dringt und dem Bewußtsein der Massen geradezu eingehämmert wird.« Es müsse um den

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Noch deutlich ambitionierter fällt die aus dem Jahr 1921 stammende Flugschrift *Christlicher Solidarismus – als Weltprinzip*[27] des im selben Jahr ermordeten Zentrumspolitikers Matthias Erzberger (1875-1921) aus, des ersten Finanzministers der neuen Republik. Erzberger, für den sich die rivalisierenden Systeme von Kapitalismus und Sozialismus gleichermaßen überlebt hatten, legt seinen Zeitgenossen hier einen christlichen Solidarismus als neue Welt- und Wirtschaftsordnung ans Herz. Heute seien, so schreibt er, im Völkerleben Europas »Gerechtigkeit, Gleichberechtigung der Nationen, Recht statt Macht die Leitsterne des Solidarismus« (Erzberger 1921, 19), sodass sich das Staatsleben an folgenden drei Grundsätzen zu orientieren habe: »1. keine Klassenherrschaft, 2. Anteilnahme des ganzen Volkes an der Regierung und Verwaltung durch besondere Pflege der Selbstverwaltung, 3. Gerechtigkeit in der Verteilung der Staatslasten« (ebd., 22). Erzberger, der sich auf Heinrich Pesch, vor allem aber auf die Sozialenzyklika *Rerum novarum* (1891) von Leo XIII., beruft, erklärt in diesem Zusammenhang:

»Gerechtigkeit in der Verteilung der *Steuerlasten* ist ein wesentliches Merkmal des christlichen Solidarismus. Ich nehme für mich in Anspruch, daß ich den Gedanken des christlichen Solidarismus in der neuen deutschen Steuergesetzgebung verwirklicht habe, mehr verwirklicht habe, als das bisher in irgendeinem Lande der Welt geschehen ist. […] 75 Prozent der

Aufbau einer »echt sozialen solidaristischen Arbeitsverfassung« gehen, die sich am Ziel der »Bedarfsversorgung des Volkes« auf der »Höhe der erreichten Kulturstufe« orientiere und ihre »Regelung« durch »das Gewissen der einzelnen, durch die berufsgenossenschaftlichen Organisationen […] und in höchster Instanz durch den Staat« erfahre (*Heinrich Pesch*, Neubau der Gesellschaft (Flugschriften der ›Stimmen der Zeit‹ 1), Freiburg i.Br.: Herder, 9f.; i.O. mit Herv.). Im selben Jahr erschien auch die Flugschrift *Sozialisierung*, die eine Verstaatlichung bzw. Vergesellschaftung ganzer Wirtschaftsgebiete nur in Ausnahmefällen zulassen will, in ihr jedenfalls kein »Universalheilmittel« sieht und stattdessen eher für »eine auch sehr beträchtliche Vermögensabgabe« plädiert (*Heinrich Pesch*, Sozialisierung (Flugschriften der ›Stimmen der Zeit‹, 5), Freiburg i.Br. 1919, 18 u. 30f.). Im Jahr 1920 erschien dann der Text *Christlicher Solidarismus und soziales Arbeitssystem* (Flugschriften des Generalsekretariats der Studentischen Ortsgruppen der Deutschen Zentrumspartei, 1), Berlin: Germania o.J., der schon deutlich behutsamer formulierte und dem man die Erleichterung anmerkt, dass die größten Stürme der Revolution überstanden waren. 1924 folgte schließlich noch eine überarbeitete Fassung des Kapitels über den Sozialismus aus dem ersten Band des Lehrbuchs, in dessen Vorwort es heißt: »Vergesellschaftung des Menschen ohne Vergesellschaftung der Produktionsmittel, das ist die Losung der Zukunft!« (*Heinrich Pesch*, Des wissenschaftlichen Sozialismus Irrgang und Ende, Freiburg i.Br.: Herder 1924, Vorwort)

27 *Matthias Erzberger*, Christlicher Solidarismus – als Weltprinzip, Mönchen-Gladbach: Staatsbürgerliche Vereinigung 1921 [im Folgenden: *Erzberger* 1921].

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Steuern ruhen auf dem Besitz und den hohen Einkommen. Nur 25 Prozent des Riesenbedarfs sind auf die breiten Volksschichten direkt gelegt worden; das ist eine soziale Gestaltung der Steuern, wie kein anderes Land sie aufweist.« (ebd., 24; Herv. i.O.)

Auch die als Parteiprogramm angelegten *Richtlinien* der Zentrumspartei vom Januar 1922 rekurrieren, wenn auch nur behutsam und mit dezidiert ›versöhnlerischer‹ Intention, auf den Begriff der Solidarität, wenn es dort heißt: »Das organische Wachstum der deutschen Volksgemeinschaft beruht auf der Solidarität aller Schichten und Stämme«, weshalb Klassenkampf und Klassenherrschaft grundsätzlich abzulehnen seien zugunsten der »natürlich gegebene[n] Gemeinsamkeit im Geiste christlich-sozialer Lebensauffassung«, die man zu »einem starken Gemeinschaftsbewußtsein entwickeln« müsse.[28] Hier zeigt sich deutlich der das katholische Sozialdenken insgesamt kennzeichnende sozialkonservative Trend, die Rede von der Solidarität mehr oder weniger explizit immer auch gegen das politische Projekt der Moderne in Stellung zu bringen, auch wenn an der prinzipiellen Akzeptanz der Weimarer Republik durch den von ›Mönchen-Gladbach‹ geprägten Sozialkatholizismus nicht gezweifelt werden kann.

Im katholischen Schrifttum der frühen Weimarer Republik konnte Peschs Solidarismus – nicht nur,[29] aber vor allem in wirtschafts- und sozialpolitischer Hin-

28 Richtlinien der Deutschen Zentrumspartei vom 16. Januar 1922, zit. nach: *Wilhelm Mommsen* (Hg.), Deutsche Parteiprogramme (Deutsches Handbuch der Politik, Bd. 1), München: Olzog 1960, 486-489, 487.

29 Auch der Philosoph Max Scheler, der den Begriff der Solidarität in seiner ›materialen Wertethik‹ gegen das kontraktualistische Denken und die moralische Autonomie der kantischen Ethik in Stellung bringt, bedient sich dieser Begrifflichkeit, wobei sein ›christlicher Personalismus‹ oder ›Solidarismus‹ allerdings nichts mit Pesch und dem französischen *solidarisme* zu tun haben will. Scheler distanziert sich explizit von der ›Mönchen-Gladbacher Richtung‹, die ihm erscheine »als eine Bewegung von Katholiken, die sich in ihren gesellschaftlichen Anschauungen und Prinzipien höchstens graduell von den sozialdemokratischen Revisionisten und Mehrheitssozialisten unterscheidet, nicht aber als eine christlich-katholische sozialistische Richtung, d.h. als eine Richtung, die aus christlich-katholischem Geiste heraus eine neue Ideologie und ein neues Programm gefunden hat« (*Max Scheler*, Prophetischer oder marxistischer Sozialismus? (Hochland 17 (1920), 71-84), in: Gesammelte Werke, Bd. 6, 3., durchges. Aufl., Bonn: Bouvier 1986, 259-272, 267). Stattdessen knüpft er an die klassische Korporationslehre der christlichen Dogmatik an, der zufolge alle in Adam gefallen und in Christus erlöst und gerettet wurden. »Der Springpunkt dieser Korporationslehre ist der Gedanke der *wechselseitigen realen Solidarität aller für alle*, aller für jedes Ganze in Schuld und Verdienst und allen ihren Folgen, trotz, ja in der selbständigen individuellen Substanzialität jeder Seele.« (ebd., 264; Herv. i.O.) Scheler notiert hier, er habe »in verschiedenen akademischen Vorlesungen und

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sicht[30] – durchaus eine nennenswerte Resonanz entfalten. Allerdings sollte sich kein Autor finden, der Peschs ›System des Solidarismus‹ ähnlich ambitioniert wie sein Urheber weiterführte und es sich zur Aufgabe gemacht hätte, die solidaristische Intuition eines ›dritten Weges jenseits von Individualismus und Kollektivismus‹ zum Ausgangspunkt einer spezifisch postliberal ansetzenden Theorie der industriekapitalistischen Gesellschaft zu nehmen.

Solidarismus und der ›Probelauf des Korporatismus‹

Der gerade auch von Politikern der Zentrumspartei in vielfacher Form mitgetragene ›Probelauf des Korporatismus‹ (Detlev J. K. Peukert) in den Anfangsjahren der Weimarer Republik wurde denn auch nicht von einer solidaristischen Sozialdoktrin begleitet. Dieser ›Probelauf‹ begann mit der im November 1918 verabredeten und bis 1924 bestehenden ›Zentralarbeitsgemeinschaft‹ (ZAG) zur institutionellen Kooperation von Unternehmern und Gewerkschaften, zu der nicht nur der Untergang des Kaiserreichs und die drohende sozialistische Revolution, sondern auch der mitt-

Übungen die drei sozialphilosophischen Grundprinzipien: Sozialismus – Individualismus – Solidarismus eingehend entwickelt« (ebd., 265; Anm. 1); veröffentlicht hat er diese jedoch nicht.

Im Vorwort zur zweiten Auflage seiner Schrift *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* vom September 1921 spricht Scheler von »einem besonderen Buche über Solidarismus als Grundlage der Sozial- und Geschichtsphilosophie«, das er vorzulegen gedenke (zit. nach Gesammelte Werke, Bd. 2, 6., durchges. Aufl., Bern-München: Francke 1980, 12-16, 14). Der von ihm vertretene »strenge Personalismus« schließe jedenfalls, wie er hier betont, den »falschen Individualismus« aus, denn »nicht eine ›isolierte‹ Person, sondern nur die ursprünglich sich mit Gott verknüpft wissende, auf die Welt in Liebe gerichtete und sich mit dem Ganzen der Geisteswelt und der Menschheit solidarisch geeint fühlende Person ist für den Verfasser die sittlich wertvolle« (ebd., 15).

30 So erschien im Jahr 1926 auch im *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* ein informativer Artikel zum Solidarismus und seinen wirtschafts- und sozialpolitischen Absichten. Er stammt aus der Feder des katholischen Solidaristen Theodor Brauer und präsentiert vor allem ›Grundgedanken des Solidarismus nach Heinrich Pesch‹ (*Theodor Brauer*, Art. Solidarismus, in: Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 4. Aufl., Bd. 7, Jena: Fischer 1926, 503-507). Am Rande kommt Brauer auch auf die französischen Solidaristen zu sprechen, »deren Grundlage utilitaristische, positivistische, evolutionäre oder sozialistische Theorien sind oder eine Soziologie, die sich empirisch nennt, tatsächlich aber durch ihre überspitzten biologischen Analogien ihren Apriorismus zu erkennen gibt«. Zwischen ihnen und Heinrich Pesch bestehe »keinerlei Verwandtschaft« (ebd., 503).

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lerweile erreichte »Reifegrad der deutschen Industriegesellschaft«[31] drängten, bevor dieses neokorporatistische Politikarrangement ›jenseits von Markt und Staat‹ im Verlauf der 1920er Jahre dann von Arbeitgeberseite aufgekündigt wurde. Hier hätte sich ein Rekurs auf normative Theoriemotive des solidaristischen Denkens durchaus angeboten. Aber auch der ehemalige Essener Kaplan Heinrich Brauns, der als langjähriger Reichsarbeitsminister der Weimarer Republik (1920-1928) diese postliberal-korporatistischen Politikmuster entscheidend prägte, hat sie offensichtlich nie mit dem Programmetikett des Solidarismus versehen.[32]

Dabei war der Solidarismus Heinrich Peschs recht passgenau auf die postliberalen Komplexitätslagen der industriellen Moderne in Deutschland zugeschnitten. Diese war seit den 1880er Jahren nämlich endgültig aus den Kinderschuhen des nationalökonomischen Liberalismus herausgewachsen und begann nun, sich auf das Koordinationsmuster einer nicht über individuelle Marktteilnehmer, sondern über organisierte Kollektivakteure organisierten Wirtschafts- und Sozialstruktur umzustellen. Diese Umstellung entsprach den Vermachtungs- und Konzentrationsprozessen der mit imperialer Großmachtpolitik verbundenen Wirtschaftsgesellschaft des Kaiserreichs, in der sich neue, korporatistische Formen einer verbandlich organisierten Interessenartikulation entwickelten, die auf die Gestaltungs- und Regulierungsinteressen des wilhelminischen Machtstaates trafen und zuvor unbekannte Institutionen politischer Koordination und Kooperation hervorbrachten. Diese setzten nicht allein auf marktliche oder staatliche Steuerung, sondern vor allem auf kollektive Problemdefinitionen und gemeinsame Verantwortlichkeiten, auf Verhandlung, Ausgleich und Kompromiss zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Lagern, Kräften und Interessen, mit dem sie einen spezifisch postliberalen Modus politischer und sozialer Regulierung hervorbrachten. In dieser Zeit entstand nicht nur eine Vielzahl von Verbänden und Kartellen; es entstanden auch erste anerkannte Gewerkschaften, große kommunale Versorgungsbetriebe und vor allem eine öffentlich organisierte, aber ›staatsferne‹ Sozialversicherung auf der Basis von Beitragszahlungen und Selbstverwaltung, sodass nun nicht länger allein der Obrigkeitsstaat, sondern erstmals große Kollektivorganisationen und Interessenverbände in den Fokus wirtschafts- und sozialpolitischer Mitverantwortung gerieten.

31 *Detlev J. K. Peukert*, Die Weimarer Republik. Krisenjahre der Klassischen Moderne, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, 112-116, 113.

32 Zur Rolle Brauns' in der Weimarer Republik vgl. *Ernst Deuerlein*, Heinrich Brauns – Schattenriß eines Sozialpolitikers, in: Ferdinand A. Hermens/Theodor Schieder (Hg.), Staat, Wirtschaft und Politik in der Weimarer Republik (FS Brüning), Berlin: Duncker & Humblot 1967, 41-96 und *Markus Lingen*, Heinrich Brauns (1868-1939) – Reichsarbeitsministerium und Sozialpolitik in der Weimarer Republik, in: Historisch-Politische Mitteilungen 19/2012, 77-108.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die frühe Weimarer Republik erlebte dann die eigentliche Formierungsphase des Wohlfahrtskorporatismus und konstituierte Deutschland damit endgültig als ›First Post-liberal Nation‹ (Werner Abelshauser)[33]. Denn nun wurde erstmals systematisch versucht, die später so genannten ›Sozialpartner‹ politisch mit in die Verantwortung zu nehmen und ihnen ein vielschichtiges quasi-staatliches Aufgabenfeld zu überantworten: insbesondere das Recht und die Pflicht zur kooperativen, selbstverantworteten Lohnfindung (Tarifautonomie), aber auch das breite Feld des kollektiven Arbeits- und Sozialrechts (betriebliche Mitbestimmung, paritätische Besetzung von Arbeitsgerichten, duale Berufsausbildung etc.). Dies geschah nicht zuletzt im Wissen darum, dass die ungeliebte Republik, die der Mehrheitssozialdemokratie und dem katholischen Zentrum gleichsam vor die Füße gefallen war, nur dann eine Chance auf politischen Bestand haben würde, wenn sich neben den radikalen politischen Kräften von links und rechts nicht auch noch die großen Interessengruppen von Kapital und Arbeit als ihre dauerhaften Gegner positionierten und inszenierten. Dementsprechend kam es entscheidend darauf an, diese wirtschafts- und sozialpolitisch ›mit ins Boot‹ zu holen, um ihnen eine entsprechende staatspolitische Mitverantwortlichkeit abverlangen zu können. In diesem Rahmen begann sich mit der Umstellung vom etatistischen Politikmuster eines obrigkeitlichen Durchregierens zum korporatistisch-kooperativen Leitbild einer gesellschaftlichen Selbstorganisation, einer ›Subsidiarität der Kollektivitäten‹ (Oswald von Nell-Breuning)[34], nun ein ganzes Set an intermediären wirtschafts- und sozialpolitischen Arrangements zu entwickeln. Und dazu gehört nicht zuletzt auch die 1924 vorgenommene ›Inkorporierung‹ der Träger der freien Wohlfahrtspflege in den Weimarer Wohlfahrtsstaat und die dadurch geschaffene, spezifisch deutsche Struktur einer weder allein auf den Staat noch allein auf den Markt vertrauenden Wohlfahrtsverantwortung. Mit ihr wurde es möglich, die konträren Akteure und Interessenlagen der deutschen Wirt-

33 *Werner Abelshauser*, The First Post-liberal Nation: Stages in the Development of Modern Corporatism in Germany, in: European History Quarterly 14 (1984), 285-318. Für Abelshauser sind korporatistische Arrangements insofern nicht als übrig gebliebene Relikte der ständisch-vorindustriellen Verfassungstradition, sondern vor allem als »zeitgemäße Formen der Vergesellschaftung wirtschaftlicher Tätigkeit in Zeiten der Hochindustrialisierung« zu verstehen; und in diesem Sinne können sie für ihn »als angemessene Antwort auf die Herausforderung des Konzentrationsprozesses und der zyklischen Wachstumsschwankungen seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert« gelten (*Werner Abelshauser*, Freiheitlicher Korporatismus im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, in: Ders. (Hg.), Die Weimarer Republik als Wohlfahrtsstaat. Zum Verhältnis von Wirtschafts- und Sozialpolitik in der Industriegesellschaft (Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 81), Stuttgart: Steiner 1987, 147-170, 149).

34 Vgl. *Oswald von Nell-Breuning*, Zur Krise des Versorgungsstaates, in: Schweizerische Rundschau. Monatsschrift für Geistesleben und Kultur 32 (1931/32), 112-125, 122.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schaftsgesellschaft ebenso wie die heterogenen weltanschaulich-religiösen Bekenntnisse und Milieus in das fragile Institutionengefüge der ›Republik ohne Republikaner‹ zu integrieren und so nachhaltig zur politisch-moralischen wie zur institutionell-organisatorischen Stabilisierung der jungen Demokratie beizutragen.

Solidarismus bei Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning

Der Anspruch des katholischen Solidarismus, über einen originären, jenseits von Individualismus und Kollektivismus angesiedelten sozialen Ordnungsentwurf zu verfügen, der grundsätzlich in der Lage sein könnte, dem Komplexitätsniveau moderner Industriegesellschaften und ihrer korporatistischen Arrangements gerecht zu werden, klingt in den Schriften der katholischen Solidaristen zwar immer wieder einmal deutlich durch, wird aber nie explizit und systematisch ausgearbeitet. Zudem vermochte der katholische Solidarismus auch gegenüber innerkatholischer Theoriekonkurrenz nie die erhoffte Hegemonie zu erringen. Denn allen ultramontanen Formierungs- und Vereinheitlichungstendenzen zum Trotz war der deutsche Katholizismus nicht nur im Kaiserreich, sondern auch in der Zeit der Weimarer Republik auch in wirtschafts- und sozialpolitischer Hinsicht derart plural, heterogen und konfliktiv, dass die immer wieder aufkeimenden Hoffnungen, ihn auf eine ›katholisch-soziale Einheitslinie‹ solidaristischer Provenienz verpflichten zu können, nicht aufgehen konnten.

Auch im Jesuitenorden wurde Peschs ›System des Solidarismus‹ soziologisch und gesellschaftsethisch nicht weiter ausgebaut, auch wenn sich die Jesuiten Gustav Gundlach (1892-1963) und Oswald von Nell-Breuning (1890-1991) als unmittelbare Nachfolger Heinrich Peschs ausdrücklich in dessen Tradition stellten und dazu beitrugen, den Begriff des Solidarismus im 20. Jahrhundert auf der Agenda sozialkatholischer Selbstverständigungsdiskurse zu halten. Gundlach, der den Auftrag hatte, das Lebenswerk von Heinrich Pesch fortzuführen und deutlich stärker als dieser als streitbarer *homme politique* gelten kann,[35] hielt zwar zeitlebens am Solidarismus Peschs und dessen sozialphilosophischen Ambitionen fest, arbeitete ihn jedoch zu einer geschichts- und gesellschaftslosen Sozialmetaphysik um, die nicht an Arbeitsteilung und sozialer Differenzierung, sondern allein an den unveränderlichen ›Wesensbestimmungen‹ sozialer Gemeinschaften und menschlicher Personalität im Allgemeinen ansetzt. So sei der Solidarismus, wie Gundlach 1931 im Solidarismus-Artikel des *Staatslexikons* der Görres-Gesellschaft formulierte, »das Gesellschaftssystem, das die solidarische Verbundenheit jeder Gemeinschaft mit ihren Gliedern

35 Zur Biographie Gundlachs vgl. *Johannes Schwarte*, Gustav Gundlach S. J. (1892-1963). Maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII., Paderborn: Schöningh 1975, 15-198.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und der Glieder mit ihrer Gemeinschaft zum beherrschenden Prinzip menschlichen Zusammenlebens macht«, wobei sich diese »Doppelrichtung des Bindungsverhältnisses […] nicht zufällig, sondern aus dem Wesen des Menschen heraus« ergebe.[36] Trotz der »Betonung der Eigenständigkeit und Selbstverantwortlichkeit der Individuen« (Gundlach 1931, 1619), die den Solidarismus kennzeichne, sei mit ihm »eine Unterordnung des Wohles des einzelnen als solchen unter das Wohl der Gemeinschaft« (ebd., 1613) verbunden, aber auch eine Hinordnung der Gemeinschaft »zwar nicht auf den Zweck des einzelnen als solchen, aber auf die Zwecke aller einzelnen Glieder insgesamt« (ebd., 1614). Und dies kennzeichne »das *ontologische* Prinzip des Gesellschaftslebens« und den eigentlichen »Seinsgrund der gesellschaftlichen Wirklichkeit« (ebd., 1615; Herv. i.O.).

Für Gundlachs Sozialontologie mit ihrer Rede von der »Baustruktur der Gemeinschaft« bzw. dem »Bauprinzip der Gesellschaft« (ebd., 1614) hätte ein näheres Sicheinlassen auf die empirischen Entwicklungstendenzen gegenwärtiger Industriegesellschaften, auf das von Pesch thematisierte ›Getriebe und Gewebe des wirtschaftlichen Lebens‹ (vgl. Pesch 1902, 48), nur störend wirken können. Soziologische Kategorien wie Industrialisierung und Arbeitsteilung, Differenzierung und Verflechtung, wachsende soziale Interdependenzen, steigende soziale Dichte und zunehmende ökonomische Abhängigkeiten spielen in seiner Konzeption des Solidarismus dementsprechend systematisch keine Rolle. Denn es kommt für ihn einzig und allein darauf an, die gottgegebenen, ewig gültigen und unverrückbaren gesellschaftlichen ›Bauprinzipien‹ mit den Mitteln neuscholastischer Naturrechtsphilosophie ein für allemal zu identifizieren und den Staat, die Familien, die verschiedenen sozialen Gruppen und nicht zuletzt auch die einzelnen Individuen autoritativ auf deren Beachtung und Befolgung zu verpflichten. Die französisch-republikanischen Solidaritätsmotive wurden von Gundlach denn auch komplett aufgegeben, weil die »dort vorwaltende rein historische, positivistische oder rationalistisch-juridische Begründung […] als unzureichend abzulehnen« (Gundlach 1931, 1617) sei. Allerdings räumt er ein, dass »gerade die französische Literatur über den Solidarismus« (ebd., 1615) im Blick auf die Solidarität als »sich immer wieder durchsetzende *Tatsache*« des historisch-gesellschaftlichen Lebens wertvolle Beiträge geliefert habe (ebd.; Herv. i.O).[37]

36 *Gustav Gundlach*, Art. Solidarismus, in: Staatslexikon, 5., von Grund auf neu bearb. Aufl., Bd. 4, Freiburg i.Br.: Herder 1931, 1613-1621 [im Folgenden: *Gundlach* 1931], 1613.

37 Als Bezugsautoren nennt er Léon Bourgeois, Charles Gide und – irrtümlich – den liberalen Publizisten und Ökonomen Yves Guyot, der in der Zeit der Dritten Republik als »der unversöhnlichste und leidenschaftlichste Gegner des Sozialismus in Frankreich« (*de Waha* 1910, 98) galt. Pesch hatte Guyot noch korrekt unter die ›liberalen Volkswirte‹ subsumiert (vgl. *Pesch* 1914, 395). Explizit distanziert sich Gundlach in diesem Artikel auch

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Dennoch konnte Gundlach mit seinen solidaristischen Theoriebeiträgen zur Profilierung und Erneuerung der katholischen Soziallehre auf dem Problemniveau der modernen Industriegesellschaft und der parlamentarischen Demokratie in den 1920er und 1930er Jahren durchaus einige Erfolge erzielen. So gelang es ihm u.a., den marxistisch geprägten Theoriekonzepten der Klasse, der Klassengesellschaft und des Klassenkampfes – gegen die im Katholizismus seiner Zeit noch vorherrschenden ständisch-feudalen Ordnungsvorstellungen – Heimatrecht im sozialkatholischen Denken zu verschaffen und damit wesentlich auch die Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* (1931) von Papst Pius XI. zu inspirieren.[38] Auch gegen die in weiten Teilen des deutschen Katholizismus vorherrschenden Aversionen gegenüber liberalen Freiheitsrechten und parlamentarischer Demokratie zeigte er deutlich Flagge, wobei er die Konfrontation mit der völkisch-nationalsozialistischen Bewegung nicht scheute, was auch zu einer gewissen Gefährdung seiner eigenen Person führte, sodass er ab 1938 in Rom blieb und es vermied, deutschen Boden zu betreten.[39]

---

von Othmar Spann und seinem ›Universalismus‹ sowie von Max Scheler, der »einen einseitig spiritualistischen Weg« verfolge und einzig »eine Verbundenheit in der geistigen Haltung und *Gesinnung*« betone, während es um die Verbundenheit »auch im Rechtlich-Organisatorischen« gehen müsse (*Gundlach* 1931, 1616; Herv. i.O.).

38 Vgl. dazu u.a. die Hinweise in *von Nell-Breuning* 1972 und in Ders., Zur Erinnerung an Gustav Gundlach S.J., in: Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu, Bd. 20, Köln: Balduin Pick 1964, 322-332 [im Folgenden: *von Nell-Breuning* 1964].

39 Gundlach richtete sich in den frühen 1930er Jahren zum einen gegen die dezisionistischen Machtstaatskonzeptionen Carl Schmitts, die er als für Katholiken unannehmbar zurückwies (vgl. dazu *Manfred Dahlheimer*, Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936, Paderborn: Schöningh 1998, 194). Zum anderen lieferte er sich scharfe Gefechte mit dem sogenannten ›Universalismus‹ des auch im deutschen Katholizismus sehr einflussreichen österreichischen Nationalökonomen Othmar Spann, der für eine sozialromantisch-organizistische Fundamentalverweigerung der politischen Moderne stand. Spanns bedingungslose Opposition gegen die ›Ideen von 1789‹, auf denen er Individualismus, Liberalismus, Kapitalismus und parlamentarische Demokratie gleichermaßen aufruhen sah, verurteilte Gundlach ebenfalls mit deutlichen Worten als unkatholisch. Und er zögerte auch nicht, »Spann und Schmitt in die gleiche politische Schublade zu stecken, als er 1932 im Ständestaat universalistischer Prägung den ›Weg zur Beseitigung der parlamentarischen Demokratie und zur Aufrichtung des durchaus nicht unmissverständlichen ›totalen Staates‹« sah (ebd., 80; das Zitat im Zitat stammt aus *Gustav Gundlach*, Art. Ständestaat, in: Staatslexikon, 5. Aufl., Bd. 5, Freiburg i.Br.: Herder 1932, 67-71, 71). Zu Gundlachs persönlicher Lebenssituation während der Zeit des Nationalsozialismus vgl. *Schwarte* 1975, 43-71.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Auch Oswald von Nell-Breuning, der zwei Jahre ältere Ordensbruder Gundlachs, der von seinen Oberen ursprünglich für die Nachfolge Heinrich Peschs vorgesehen war[40], hat auf die theoretische Weiterentwicklung des katholischen Solidarismus als einer soziologisch reflektierten postliberalen Gesellschaftstheorie jenseits von Individualismus und Kollektivismus nur wenig systematischen Wert gelegt. Er hat sich, anders als Pesch, auch nie als systematischer Sozialtheoretiker verstanden, der in jahrelanger Schreibtischarbeit ein *opus magnum* vorlegen wollte. Vielmehr arbeitete er als konkret intervenierender Soziallehrer, der mit zahlreichen Kleinschriften und Stellungnahmen in die jeweils aktuellen Auseinandersetzungen seiner Zeit eingreifen wollte. So verfasste er schon in der Zwischenkriegszeit eine kaum noch überschaubare Summe an Texten, etwa zum Baubodenrecht und zum Siedlungswesen, zu währungs-, konjunktur- und zinspolitischen Fragen, zur Aktienrechtsreform, zum Sozialversicherungssystem etc., mit denen er die wirtschafts- und sozialpolitischen Auseinandersetzungen der Weimarer Republik und der frühen Bundesrepublik beeinflussen und seiner Kirche einen kritisch-konstruktiven Zugang zu den Komplexitätslagen der industriekapitalistischen Moderne vermitteln wollte. Zum Theorieprogramm des Solidarismus sollte sich von Nell-Breuning explizit aber erst nach dem Zweiten Weltkrieg äußern.

Nationalsozialistischer Solidarismus?

Der Begriff des Solidarismus sollte in der Zeit der Weimarer Republik aber nicht nur im Katholizismus, sondern auch im rechtsextremistischen Milieu reüssieren. In der Zeit des ›Dritten Reiches‹, in der die katholischen Solidaristen in die Emigration gingen oder, sofern sie in Deutschland geblieben waren, vollständig verstummten, spielte ein völkisch aufgeladener Solidarismus-Begriff durchaus eine – allerdings eher marginale – Rolle. Und bis heute findet sich die Rede vom ›Solidarismus der Volksgemeinschaft‹ bzw. der ›solidarischen Volksgemeinschaft‹ in verschiede-

40 Allerdings war es schon früh zu Irritationen gekommen, als der damals 34-jährige von Nell-Breuning den 70-jährigen Pesch bei ihrer ersten Begegnung von der Notwendigkeit überzeugen wollte, das fünfbändige Werk noch einmal auf einen Band zu reduzieren. Anschließend wurde dann Gundlach mit der Nachfolge betraut. Von Nell-Breuning selbst notierte dazu später: »Unverkennbar verstand P. Gundlach sehr viel besser als ich, sich den Eigenarten des Altmeisters anzupassen; insbesondere Pesch's gemütliche Art, seine Neigung, die Arbeit, auch die wissenschaftliche Aussprache, mit einem Scherz aufzulockern, lag mir ganz und gar nicht. Überdies habe ich Pater Pesch offenbar tief verletzt durch die Äußerung, die erste Notwendigkeit sei, aus seinen fünf Bänden *einen* zu machen.« (*von Nell-Breuning* 1964, 322f.; Herv. i.O.)

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nen europäischen Ländern mitunter in Programm- und Propagandatexten alter und neuer rechtsextremistischer Bewegungen.

Die Karriere des Solidarismus-Konzepts in der alten und neuen Rechten dürfte zurückgehen auf entsprechende Verwendungsweisen im völkisch-jungkonservativen Milieu der Weimarer Republik, die sich schon bei den sogenannten ›Solidariern‹ der 1918 von Heinrich von Gleichen-Rußwurm gegründeten ›Vereinigung für nationale und soziale Solidarität‹ finden; einer Vereinigung, der später Eduard Stadtler vorstand, der sich u.a. rühmte, der eigentliche Auftraggeber der Morde an Karl Liebknecht, Rosa Luxemburg und Karl Radek gewesen zu sein.[41] Diese Vereinigung, aus der später der ›Deutsche Herrenclub‹ hervorging, gab seit 1919 die Wochenzeitung *Das Gewissen* heraus, die sich zwar nur mühsam finanzieren konnte, »jedoch den kommunikativen Dreh- und Angelpunkt des jungkonservativen Netzwerks« bildete und zugleich ein bildungsbürgerliches Publikum zu erreichen vermochte.[42]

Die Ausmaße und Dimensionen, die inhaltlichen Aufladungen und die semantischen Erfolge der Rede von Solidarität und Solidarismus im rechtsradikalen Milieu der Weimarer Republik sind bis heute nicht systematisch aufgearbeitet worden. Ähnliches gilt auch für den Siegeszug der Solidaritätssemantik auf dem ›linken‹ Flügel des Nationalsozialismus um Gregor Strasser und – vor allem – seinen jüngeren Bruder Otto. 1930 trat dieser aus der NSDAP aus und gründete die ›Kampfgemeinschaft revolutionärer Nationalsozialisten‹, die sich 1931 zur ›Schwarzen Front‹ erweiterte. Diese wolle Otto Strasser nach dem Krieg erneut unter der Flagge des Solidarismus versammeln. Zu diesem Zweck publizierte er 1946 – im Rahmen einer Schrift zu *Deutschlands Erneuerung* – aus dem argentinischen Exil heraus nicht nur einen Aufruf zur Wiederbelebung der ›Schwarzen Front‹, sondern auch ein vierseitiges ›Manifest des Solidarismus‹, das bis heute in Kreisen der Neuen Rechten kursiert.[43] Im Kontrast zu Kapitalismus und Kommunismus verfolge der Solidarismus, wie Strasser ausführt, auf der Basis von Innung und Zunft-Ordnung, von Erblehen und Fabrik-Genossenschaft »das Interesse des gesamten Volkes in allen Klassen und Ständen, ohne Bevorzugung und ohne Benachteiligung« (Strasser 1946, 34). Auf diese Weise sichere er »das Entstehen und die Fortdauer einer wahren Volksgemeinschaft« (ebd., 38), die nicht »zu einer unwahren und lebenswidrigen Gleichmacherei« (ebd., 42) verfälscht werden dürfe. Ziel müsse es sein, »daß alle

41 Vgl. zu dieser Gruppierung, der »nie mehr als 20 Personen« angehörten, *Armin Mohler/Karlheinz Weissmann*, Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch, 6., völlig überarb. und erw. Aufl., Graz: Ares 2005, 79-85, 81.

42 *Claudia Kemper*, Das ›Gewissen‹ 1919-1925. Kommunikation und Vernetzung der Jungkonservativen, München: Oldenbourg 2011, 11; zu Stadtler bes. 121-130.

43 *Otto Strasser*, Deutschlands Erneuerung, Buenos Aires: Editorial Trenkelbach o.J. (1946) [im Folgenden: *Strasser* 1946], 175-178.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

natürlichen Reichtümer Deutschlands in das Ober-Eigentum der gesamten Nation übergehen – aber bewirtschaftet werden durch Einzel-Besitzer oder Genossenschafts-Besitzer, die der Nation verantwortlich sind« (ebd., 43), wobei an die Stelle von Parteien und Parlamenten eine ›ständische Selbstverwaltung‹ (vgl. ebd., 177) zu treten habe.

Auch der wohl von Joseph Goebbels als Gegenbegriff zur ›internationalen Solidarität‹ geprägte Topos der ›nationalen Solidarität‹ entfaltete in der Zeit des ›Dritten Reiches‹ eine gewisse Prominenz, auch wenn die Anrufung der Solidarität zwischen 1933 und 1945 stets im Schatten der Rede von der ›Volksgemeinschaft‹ stand. Dies gilt etwa für den seit 1933 jährlich stattfindenden ›Tag der nationalen Solidarität‹, dem Auftakt der jährlichen Sammlung für das Winterhilfswerk, in dessen Gründungsaufruf Adolf Hitler im September 1933 erklärt hatte: »Diese große Aktion gegen Hunger und Kälte muß unter dem Motto stehen: Die internationale Solidarität des Proletariats haben wir zerbrochen, dafür wollen wir aufbauen die lebendige nationale Solidarität des deutschen Volkes«, die als solche »blutmäßig ewig begründet« sei.[44] Die Zeitschrift *Muttersprache* des ›Deutschen Sprachvereins‹ hatte in diesem Zusammenhang allerdings schon Ende 1935 moniert: »Jeder, dem seine deutsche Muttersprache als teuerstes Erbgut von den Ahnen her, als reinster Ausdruck der deutschen Seele am Herzen liegt, muß sich aufs tiefste gekränkt fühlen durch die unglückliche Wahl jener welschen Bezeichnung für eine so heilige, gute deutsche Sache, einer Bezeichnung, die zudem erinnert an die ›internationale Solidarität‹ unseligen Angedenkens.« (zit. nach Schmitz-Berning 2007, 602)

44 Zit. nach *Cornelia Schmitz-Berning*, Vokabular des Nationalsozialismus, 2., durchges. und überarb. Aufl., Berlin-New York: De Gruyter 2007 [im Folgenden: *Schmitz-Berning* 2007], 602. Adolf Hitler selbst hat in *Mein Kampf* und in seinen späteren großen Reden und Ansprachen die Solidaritätsvokabel nicht in nennenswerter Weise verwendet.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

4.2 VERDAMPFENDE RESTBESTÄNDE: KATHOLISCHER SOLIDARISMUS IN DER NACHKRIEGSZEIT

Nach dem Zweiten Weltkrieg vermochte der Programmbegriff des Solidarismus kaum noch nennenswerte Relevanz zu entfalten. In den Handbüchern und Lexika der Bundesrepublik spielt er nur eine sehr geringe Rolle, und auch im politischen und sozialen Katholizismus wurde er nicht mehr prominent aufgegriffen und fortgeführt. Das zwischen 1956 und 1965 erschienene zwölfbändige *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, die Neuauflage des *Handwörterbuchs der Staatswissenschaften* der Weimarer Republik, enthält zwar noch einen knappen Eintrag aus der Feder Gundlachs;[1] in der zwischen 1977 und 1982 erschienenen und zum *Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft* gewordenen Neuauflage dieses Werks findet sich dann allerdings weder ein Eintrag zum Solidarismus noch zur Solidarität. *Gablers Wirtschaftslexikon* enthält in der 13. Auflage von 1992 unter dem Stichwort ›Solidarismus‹ noch einen knappen Hinweis auf Pesch und die »von Aristoteles beeinflußte Naturrechtslehre des Thomas von Aquino«[2]; seit der 14. Auflage von 1997 ist dann aber ebenfalls kein Eintrag zu Solidarität/Solidarismus mehr zu finden. Die zwischen 2005 und 2012 erschienene *Enzyklopädie der Neuzeit* weiß nichts über Solidarität und Solidarismus zu berichten. Und auch in der gängigen Überblicks- und Einführungsliteratur zur politischen Theorie und Ideengeschichte findet man Hinweise auf die solidaristische Theorietradition eher selten.[3]

---

1 *Gustav Gundlach*, Art. Solidarismus, in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, Bd. 9, Stuttgart-Tübingen: Gustav Fischer-Mohr 1956, 296-298. Gundlach erwähnt hier u.a. Gide und Bourgeois und präsentiert den Solidarismus als den »so oder so unternommenen Versuch eines Weges zwischen Individualismus und Kollektivismus« (ebd., 298).

2 Gablers Wirtschaftslexikon, 13., vollst. überarb. Aufl., Wiesbaden 1992, 2987.

3 Andreas Wildt widmet dem französischen Solidarismus, insbesondere Léon Bourgeois, im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* aber einen ganzen Abschnitt (*Wildt* 1995, 1008). Das im Jahr 2008 erschienene *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie* erwähnt den französischen Solidarismus nur noch mit einem treffsicheren Satz und nennt ihn »eine Bewegung oder Lehre, die von der Tatsache der wechselseitigen Abhängigkeit der Individuen (›*solidarité de fait*‹) eine soziale Schuld aller gegenüber der Gesellschaft ableitet, aus der sich Solidaritätspflichten (›*solidarité devoir*‹) zum Ausgleich von natürlichen und sozialen Benachteiligungen ergeben« (*Kurt Bayertz/Susanne Boshammer*, Art. Solidarität, Bd. 2, Berlin: De Gruyter 2008, 1197-1201 [im Folgenden: *Bayertz/Boshammer* 2008], 1198). Das katholisch geprägte, im Jahr 2011 erschienene *Neue Handbuch philosophischer Grundbegriffe* enthält zwar einen großen Artikel zur Solidarität, in dem u.a. Durkheims Arbeitsteilungsbuch und der katholische Solidarismus im

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Solidaristische Selbst-Preisgaben: Gundlach und von Nell-Breuning

Auch Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning, die eigentlichen Protagonisten des katholischen Solidarismus in der Zeit der Bundesrepublik, haben kaum Impulse für die systematisch-theoretische Weiterentwicklung der solidaristischen Sozialdoktrin gesetzt. Gundlach, der sich zeitlebens als kämpferischer Gegner der europäischen Aufklärungsphilosophie verstand und in der Kriegs- und Nachkriegszeit zum zentralen wirtschafts- und sozialpolitischen *ghostwriter* Papst Pius' XII. wurde,[4] hielt zwar am Solidarismus-Begriff fest; er entwickelte in der Zeit der frühen, durch die Mentalitätslagen des Kalten Krieges geprägten Bundesrepublik aber heftige Aversionen gegenüber Gewerkschaften und Mitbestimmung, Sozialdemokratie und Wohlfahrtsstaat und vertrat zunehmend wirtschafts- und sozialpolitische Positionen, mit denen er sich auch innerhalb des politischen und sozialen Katholizismus immer mehr zu isolieren begann.

In der zwischen 1957 und 1963 erschienenen sechsten Auflage des katholischen *Staatslexikons*, in der das Lemma ›Solidarismus‹ durch ›Solidaritätsprinzip‹ ersetzt worden ist, widmet sich Gundlach drei Jahrzehnte nach seinem Solidarismus-Artikel von 1931 erneut dem französischen *solidarisme,* nachdem er zunächst auf Proudhon und Comte, auf Lassalle und auf das Godesberger Programm der SPD zu sprechen kommt und ihnen allesamt die Unfähigkeit attestiert, »zur Eindeutigkeit einer Struktur der Gesellschaft im Sinn des Subsidiaritätsprinzips zu kommen«[5].

Gefolge Heinrich Peschs, nicht aber der *solidarisme* Léon Bourgeois' zur Sprache kommen (*Ursula Nothelle-Wildfeuer/Arnd Küppers*, Art. Solidarität, Bd. 3, Freiburg-München: Alber 2011, 2027-2041).

4 Unter dem Pontifikat Pius' XII. (1939-1958) war Gundlach der maßgebliche Gestalter der gesamten Sozialverkündigung des Papstes. Für nahezu alle wirtschafts- und sozialpolitischen Verlautbarungen dieser Zeit wird man Gundlach als Autor oder wenigstens als wesentlichen Vorbereiter vermuten dürfen. Nell-Breuning notiert 1964 in seinem Nachruf auf den Ordensbruder in diesem Zusammenhang, dass es Gundlach im Laufe der Jahre »allmählich zur Gewohnheit wurde, seine wissenschaftliche Meinung kurzerhand mit der Lehre der Kirche gleichzusetzen und ihr ›Unfehlbarkeit‹ beizumessen« (*von Nell-Breuning* 1964, 329). Anton Rauscher SJ attestiert ihm dagegen, wie es scheint ohne jede Beimischung ironisierender Distanz: »Er besaß in hervorragendem Maße die seltene Gabe, aus der Einsicht in die letzten Zusammenhänge des Seins die *gottgegebenen Prinzipien* für die Ordnung der menschlichen Gesellschaft zu erarbeiten.« (*Anton Rauscher*, Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft. In memoriam P. Gustav Gundlach, in: Ordo Socialis 11 (1963), 272-280, 272; Herv. i.O.)

5 *Gustav Gundlach*, Art. Solidaritätsprinzip, in: Staatslexikon, 6., völlig neu bearb. und erw. Aufl., Bd. 7, Freiburg i.Br.: Herder 1962, 119-122 [im Folgenden: *Gundlach* 1962], 120. In der siebten Auflage (1985-1989) erwähnt Anton Rauscher dann nur noch knapp

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sodann wendet er sich der ›empirischen Soziologie‹ zu, die »verschiedentlich ein ›Gesetz‹ behaupte, wonach die Solidarität als Tatsache mit dem ›Fortschritt‹ oder auch mit der bloßen Zunahme der Dichtigkeit gesellschaftlicher Lebensäußerungen immer mehr das menschliche Bewußtsein präge« (Gundlach 1962, 120). Und schließlich präsentiert er treffend die zentralen Theoreme der großen französischen Solidaritätstheoretiker, wenn er schreibt:

»So tritt bei *Ch. Gide* die Solidarität in Verbindung mit der Genossenschaftsidee als Schutz des einzelnen vor Willkür durch die individuelle Vertragsfreiheit [ein; HJGK]; bei *L. Bourgeois* drängt gerade die zunehmende Solidarität aller als Tatsache zur Anerkennung einer positiven Gemeinschaftsordnung, in der jedem Menschen der Rechtsanspruch auf Existenz, Bildung, allseitige Lebensicherung gewährt ist; nach *E. Durkheim* wächst mit der Differenzierung der Aufgaben der Individuen auch ihre Solidarität als organische, nicht mechanische Einheit; für *A. Fouillé* [sic!] ist Solidarität Tatsache in der Gesellschaft, die er als [eine; HJGK] Art Organismus betrachtet, wo ›leitende Ideen‹ (idées-forces) Formkräfte solidarischer Verbundenheit sind und Bereitschaft zu gegenseitiger Einflußnahme, freiwilliger Unterordnung und gesellschaftlicher Höherentwicklung erwirken.« (ebd.; Herv. i.O.)

Am Ende kommt Gundlach dann jedoch, wie zu erwarten war, zu dem vernichtenden Urteil, dass die französischen Solidaritätstheorien »in der historisch-gesellschaftlichen Erscheinungswelt befangen« blieben und »nicht zum Solidaritätsprinzip als Prinzip gesellschaftlichen Aufbaus« (ebd.) vordrängen. Gundlachs Solidaritätsartikel aus dem Jahr 1962 dürfte der letzte Text aus der katholischen Handbuchliteratur der Bundesrepublik sein, der sich explizit mit dem französischen Solidarismus und verschiedenen seiner Vertreter auseinandersetzt.[6]

Oswald von Nell-Breuning, der seit den 1950er Jahren deutliche Sympathien für die Einheitsgewerkschaften und die Sozialdemokratie ausbildete und sich in den 1970er Jahren den unbestrittenen Ruf des ›Nestors der katholischen Soziallehre‹

die Namen von L. Bourgeois, Y. Gyot (sic!) und Ch. Gide (vgl. *Anton Rauscher*, Art. Solidarität, in: Staatslexikon, 7. Aufl., Bd. 4, Freiburg i.Br.: Herder 1988, 1191-1194, 1191).

6 Im *Katholischen Soziallexikon* findet sich ein Solidarismus-Artikel aus der Feder Franz Klübers, der jedoch nur von Pesch handelt und den französischen *solidarisme* mit keinem Wort erwähnt. Stattdessen wird hier angemerkt, dass der Begriff auch im katholischen Raum »nur eine schwache Resonanz gefunden« habe. »Er tritt immer mehr zurück, weil er zu matt und zu farblos ist […].« (*Franz Klüber*, Art. Solidarismus, in: Katholisches Soziallexikon, Innsbruck: Tyrolia 1964, 996-998, 996) Dieser Artikel wurde unverändert in die Neuauflage von 1980 übernommen. Im von Anton Rauscher herausgegebenen, über 1100 Druckseiten umfassenden *Handbuch der Katholischen Soziallehre* aus dem Jahr 2008 taucht das Stichwort dann nur noch marginal in einigen historischen Reminiszenzen auf.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

erworben hatte, hat sich im Unterschied zu Gundlach schon zu Beginn der 1950er Jahre vom Solidarismus als politisch-programmatischer Chiffre zur Kennzeichnung seiner eigenen Theoriebemühungen distanziert.[7] So notiert er in seinem Solidarismus-Artikel im 1951 erschienenen und für die damaligen Selbstverständigungsprozesse des Katholizismus sehr bedeutsamen *Wörterbuch der Politik* gleich zu Beginn: »Aus der Erfahrung steht fest, daß die Namensgebung ›Solidarismus‹ nicht glücklich war, obwohl sie sachlich durchaus zutreffend ist.«[8] Es gebe nämlich zwei regelmäßig auftretende Schwierigkeiten dieses Begriffs: Zum einen werde der Solidarismus oft fälschlich als »Appell an die Gesinnung des Menschen« gedeutet, so als ziele er darauf, »die Ordnung der menschlichen Gesellschaft auf die *Gesinnung* des ›einer für alle und alle für einen‹ zu gründen. So wurde der Solidarismus missverstanden als eine Gesellschaftsethik, als Lehre vom gesellschaftlichen Sollen, während er in Wirklichkeit eine Lehre vom gesellschaftlichen *Sein* ist.« (von Nell-Breuning 1951, 359; Herv. i.O.) Zum anderen habe sich der Name Solidarismus »als nicht ›zügig‹« erwiesen: »Kapitalismus und Sozialismus sind zügige Schlagworte […]. Kapitalismus ist irgend etwas Verabscheuenswertes, Sozialismus klingt nach sozial und muß also wohl etwas Liebenswertes sein. ›Solidarismus‹ klingt – wenn auch zu Unrecht! – nach Moralpredigt; damit aber lockt man keinen Hund hinterm Ofen hervor.« (ebd.)

Den französischen Solidaristen – von Nell-Breuning nennt Bourgeois, Gide und fälschlicherweise Guyot (vgl. ebd., 361)[9], ohne deren Theorien näher zu skizzieren – wirft auch er ganz im Sinne Gundlachs vor, sie verfügten »noch über keine klare

7 Gundlach dagegen hat sein 1962, ein Jahr vor seinem Tod, verfasstes ›Vermächtnis‹ programmatisch mit den Worten enden lassen: »Die pianische Linie sollte keiner praktisch-pastoralen Wendigkeit geopfert werden. Ich selber bleibe dem Solidarismus treu.« (*Gustav Gundlach*, Meine Bestimmung zur Sozialwissenschaft (23. Februar 1962), in: Wider den Rassismus. Entwurf einer nicht erschienenen Enzyklika (1938). Texte aus dem Nachlaß von Gustav Gundlach SJ, hg., eingeleitet und kommentiert von Anton Rauscher, Paderborn: Schöningh 2001, 192-208, 208). Gundlachs Solidarismus einer antisozialdemokratisch ausgerichteten Naturrechts-Metaphysik, die in der Nachkriegszeit vor allem auf Familie und Privateigentum fokussierte und den Solidarismus schlicht mit der Sozialphilosophie von Papst Pius XII. gleichsetzte, hat freilich mit dem republikanischen *solidarisme* Frankreichs nichts zu tun; und auch die Schnittmengen zu Werk und Intentionen Heinrich Peschs dürften geringer sein als Gundlach nahelegte.

8 *Oswald von Nell-Breuning*, Art. Solidarismus, in: Ders./Hermann Sacher (Hg.), Gesellschaftliche Ordnungssysteme (Heft V der Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik), Freiburg i.Br.: Herder 1951, 357-376 [im Folgenden: *von Nell-Breuning* 1951], 359.

9 Von Nell-Breuning hat hier mutmaßlich ungeprüft entsprechende – und im Falle Guyots fehlerhafte – Angaben aus Gundlachs Solidarismus-Artikel des Jahres 1931 übernommen.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

und folgerecht durchdachte Einsicht in die *Wesens*verhalte des gesellschaftlichen Seins« (ebd.; Herv. i.O.), zu denen u.a. die Einsicht in die mit der Sozialnatur des Menschen immer und überall gegebene wechselseitige Abhängigkeit von Glied und Gemeinschaft gehöre, aber auch »eine gewisse Unterordnung des Wohles des Einzelnen als solchen unter das Wohl des Ganzen, dessen Glied er ist« (ebd., 364). Von Nell-Breuning veranschaulicht dies ähnlich wie Gundlach mit dem Doppelmotiv von ›Gemeinverstrickung‹ und ›Gemeinhaftung‹, das er zeitlebens gerne mit nautischer Metaphorik illustrierte:

»wir fahren alle in einem Boot; sinkt das Boot, so gehen wir alle unter; kommt das Boot glücklich ans Ziel, so sind wir alle gerettet; was zur Sicherung einer glücklichen Fahrt des Bootes geschieht, kommt allen Insassen des Bootes zustatten; was diesbezüglich gesäumt oder gefehlt wird, gereicht allen zum Schaden; um das Boot glücklich ans Ziel zu bringen, bedarf es des Zusammenwirkens aller seiner Insassen; tun und lassen diese, was sie wollen, ohne Rücksicht auf die sichere Fahrt des Bootes, so gefährden sie dessen Sicherheit und führen u.U. dessen Untergang und damit auch den eigenen herbei. Das sind keine ›ethischen Postulate‹, sondern ganz nüchterne Tatsachen; sind diese Tatsachen aber einmal richtig erkannt, dann allerdings ergeben sich aus ihnen sittliche Gebote: Rechte und Pflichten für die Schiffsleitung, wie auch Rechte und Pflichten für alle Insassen des Fahrzeugs.« (ebd., 361)

Diese Rechte und Pflichten von ›Insassen‹ und ›Schiffsleitung‹ hat von Nell-Breuning vor allem auf die sozialen und ökonomischen Macht- und Herrschaftsverhältnisse seiner Zeit bezogen; und er hat sich hier in vermögenspolitischer und unternehmensverfassungsrechtlicher, in wirtschafts- und sozialpolitischer Hinsicht stets für erhebliche regulatorische Eingriffe und ›lenkerische Maßnahmen‹ stark gemacht, die über den ordnungspolitischen Rahmen des ordoliberalen Leitbildes einer ›Sozialen Marktwirtschaft‹ weit hinausgehen.[10]

Noch im Jahr 1968 hat von Nell-Breuning dann, gewissermaßen als Spätschrift des Solidarismus, unter dem Titel *Baugesetze der Gesellschaft* eine kleine Pro-

10 Das ›Sachziel‹ der Wirtschaft verlange, diese so zu steuern, »daß sowohl ihr Ablauf als auch ihre Ergebnisse *sozial* befriedigend sind«, »daß jeder Mensch *Subjekt* des Sozialprozesses der Wirtschaft ist und keiner bloßes *Objekt*«, dass »der Mensch im Produktionsprozeß seiner Menschenwürde gemäß eingesetzt« und dass »am *Ertrag* der Wirtschaft alle in einer Weise beteiligt« sind, die »als ›sozial gerecht‹ bezeichnet werden kann«. Diese Sachziele und die nötige »Umkehr« in der Einkommens- und Vermögensverteilung erreiche »die Wettbewerbsordnung von alleine nicht«. Deshalb bedürfe es »lenkerischer Maßnahmen, um sie herbeizuführen« (*Oswald von Nell-Breuning*, Die soziale Marktwirtschaft im Urteil der katholischen Soziallehre (Sendung des Süddeutschen Rundfunks, 05.10.1956), in: Ders., Wirtschaft und Gesellschaft heute, Bd. III: Zeitfragen 1955-1959, Freiburg i.Br.: Herder 1960, 99-102, 101f.; Herv. i.O.).

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

grammschrift vorgelegt, die sich als ›Kurzfassung‹ des Solidarismus-Konzepts von Heinrich Pesch versteht, die Formel des Solidarismus aber zu vermeiden versucht.[11] Er hat damit eine Aufgabe abgearbeitet, die Gustav Gundlach schon mehr als 40 Jahre zuvor hatte erledigen wollen, die aber seinerzeit liegen geblieben war. Das Prinzip der Solidarität beschreibt von Nell-Breuning hier – erneut in deutlicher Anlehnung an die sozialmetaphysisch-deduktiven Wahrnehmungsmuster der Sozialphilosophie Gustav Gundlachs, auch wenn er sich mit ihm selbst seit den 1950er Jahren wirtschafts- und sozialpolitisch zunehmend überworfen hatte – als »Grundgesetz der gegenseitigen Verantwortung«. 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« (von Nell-Breuning 1990, 11; Herv. i.O.). Dabei bemüht von Nell-Breuning erneut das Motiv vom ›gemeinsamen Boot‹ und distanziert sich – ganz im Sinne Heinrich Peschs – mit ironischem Unterton von den Plausibilitätsstrukturen des politischen und ökonomischen Liberalismus, wobei er argumentativ über Rekurse auf die vermeintliche ›Natur des Menschen‹ aber nicht hinausgeht:

»Die Gemeinschaft und ihre Glieder sind in das gleiche Geschick verstrickt (›wir sitzen alle in einem Boot‹). Darum sprechen wir von ›Gemeinverstrickung‹ und können kurz sagen: Die Gemeinhaftung hat ihren Grund in der Gemeinverstrickung. 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 dieser Gemeinschaft sind.« (ebd., 17)

»Daß er [der Mensch; HJGK] in Gemeinschaft lebt, ist kein launischer Einfall, auch kein Ergebnis einer Nützlichkeitserwägung 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 abbrechen könnte, wenn er sie leid geworden ist. Ganz im Gegenteil: der Mensch ist seiner Natur nach auf das Leben in der Gemeinschaft angelegt […].« (ebd., 22)

Ansätze zu einer gesellschaftstheoretisch produktiven Weiterentwicklung der Ideen und Intuitionen Heinrich Peschs auf dem nachmetaphysischen Normativitätsniveau einer demokratisch-deliberativen Selbstverständigung im Medium des ›öffentlichen Vernunftgebrauchs‹ finden sich bei von Nell-Breuning nicht. Befremdlich ist zudem, dass er – von allen makrosoziologischen Diskursen der Moderne scheinbar

11 *Oswald von Nell-Breuning*, Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität, Freiburg i.Br.: Herder 1968. Dieser Text erschien 1990 in einer unveränderten Neuauflage [im Folgenden: *von Nell-Breuning* 1990].

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

völlig unberührt – ohne jedes Anzeichen von Ironie von ›Baugesetzen‹ und einem ›Baugerüst‹ der Gesellschaft spricht, so als sei die Sozialstruktur der Gegenwartsgesellschaften tatsächlich mit einem ›gotischen Dom‹ oder einem ›modernen Wolkenkratzer‹ zu vergleichen. Und nicht zuletzt scheint er mit seiner Beschreibung des Motivs des ›gemeinsamen Bootes‹ der – dem Katholizismus ja nicht zu Unrecht gerade von sozialdemokratischer Seite immer wieder vorgeworfenen – ›versöhnlerischen‹ Tendenz, die realen Konfliktlagen der industriekapitalistischen Moderne eher invisibilisieren als offenlegen zu wollen, durchaus Vorschub zu leisten. Dabei hat von Nell-Breuning selbst gerade auch innerkirchlich immer wieder auf die bestehenden strukturellen Machtungleichgewichte und Klassengegensätze der durch die Trennung von Kapital und Arbeit gekennzeichneten Industriegesellschaften hingewiesen und sich zeitlebens für die Überwindung der kapitalistischen Klassengesellschaft stark gemacht.[12]

Im Sog des ›restaurativen Charakters der Epoche‹

Insgesamt geriet das sozialkatholische Denken der Bundesrepublik unter den Bedingungen des Kalten Krieges – nachdem es in den ersten Jahren nach 1945 deutliche Nähen zu antikapitalistisch-gemeinwirtschaftlichen Ordnungsvorstellungen entwickelt hatte – zusehends in das Fahrwasser dezidiert antisozialdemokratischer und antigewerkschaftlicher Stimmungslagen, die den ›restaurativen Charakter der Epoche‹ (Walter Dirks) der 1950er und 1960er Jahre kennzeichneten. In dieser Zeit schlugen sich die universitären Vertreter der Katholischen Soziallehre nahezu einhellig auf die Seite des real existierenden Kapitalismus der bundesdeutschen Nachkriegszeit. Von Nell-Breuning, der sich spätestens seit der Zeit der Debatten um das Godesberger Programm der SPD von 1959 eher gewerkschaftsfreundlich positionierte, markierte hier eine prominente Ausnahme; und er sollte es aufgrund dieser Nähe mit veritablen innerkirchlichen Marginalisierungen zu tun bekommen. Das ursprüngliche Interesse an einem ›Dritten Weg jenseits von Kapitalismus und Kollektivismus‹ wurde von den Katholischen Soziallehrern in dieser Zeit zunehmend

12 Vgl. etwa *Oswald von Nell-Breuning*, Kapitalismus – kritisch betrachtet. Zur Auseinandersetzung um das bessere ›System‹ (1974). Durchges. Neuausgabe, Freiburg i.Br.: Herder 1986. Der kapitalismuskritische Solidarismus von Nell-Breunings ist in den gesellschaftstheoretischen Diskursen der Bundesrepublik kaum diskutiert worden. Eine seltene Ausnahme bildet *Hartmut Kliemt*, Solidarität in Freiheit. Von einem liberalen Standpunkt, Freiburg i.Br.-München: Alber 1995, 47-65, der aus dezidiert liberaler, an Friedrich August von Hayek angelehnter Perspektive von Nell-Breunings Solidarismus als »einen klar kollektivistischen Ansatz« (ebd., 51) bezeichnet, der »letztlich in hohem Maße antiindividualistische Tendenzen« (ebd. 55) befördere.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

aufgekündigt; eine Entwicklungstendenz, die sich im Kontext der Aufbrüche der Studentenbewegung der späten 1960er Jahre und im ›sozialdemokratischen Jahrzehnt‹ der Bundesrepublik (1969-1982) angesichts zunehmender Virulenzen einer linkskatholischen Politisierung noch deutlich – mitunter geradezu panisch – verstärkte, sodass sich die Katholische Soziallehre der Bundesrepublik in den späten 1970er Jahren auch von theologischer Seite den Vorwurf gefallen lassen musste, zur »defätistisch gestimmten Apologie des spätkapitalistischen Bürgertums«[13] geraten zu sein. Die kapitalismuskritischen Ambitionen des Solidarismus von Heinrich Pesch sind spätestens seit dieser Zeit endgültig aufgegeben worden. Stattdessen finden sich nun deutliche Tendenzen, den Solidaritätsbegriff nicht nur zu entsoziologisieren, sondern ihn auch nachhaltig zu entpolitisieren und nur noch als harmonisierende Legitimationskategorie zur Rechtfertigung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse oder schlicht als privates Tugendkonzept gelten zu lassen – und ihm dabei eine dezidiert antisozialdemokratische Stoßrichtung zu unterlegen.

So beklagt etwa der Jesuit Anton Rauscher, der nach dem Tod Gundlachs im Jahr 1963 dessen Aufgabe als Leiter der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle der Deutschen Bischofskonferenz übernommen hatte, dass seit den 1970er Jahren »die Begriffe ›sozial‹ und ›Solidarität‹ […] einseitig im Sinne der Verteilungsgerechtigkeit interpretiert« worden seien.[14] Es stelle nämlich »eine Engführung« des katholischen Solidarismus dar, »wenn man unter Solidarität das Eintreten oder die Parteinahme für die Interessen der Benachteiligten, der Armen und Notleidenden verstehen wollte. Solidarität darf nicht einfach als Hilfe gedeutet werden, die wir den Armen und Notleidenden schulden. Vielmehr meint Solidarität, daß alle, die Starken und die Schwachen, ihre je eigenen Kräfte einbringen müssen, weil alle aufeinander angewiesen sind.«[15] Während Rauscher aber noch daran erinnert, dass es dem katholischen Solidarismus nicht um Tugend- und Moralappelle geht, will der Dominikanerpater Arthur Fridolin Utz, der von manchen ebenfalls als ›Nestor der katholischen Soziallehre‹ bezeichnet wird, die Solidarität im Sinne des christlichen Solidarismus, »wie er um die Jahrhundertwende formuliert wurde«, explizit nur als »ein individualethisches Gebot zur sittlichen Gestaltung der zwi-

13 *Johann Baptist Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz: Grünewald 1977, 27.

14 *Anton Rauscher*, Die soziale Natur des Menschen, in: Ders. (Hg.), Handbuch der Katholischen Soziallehre, Berlin: Duncker & Humblot 2008, 25-40, 39.

15 *Anton Rauscher*, Quellen der Solidaritätsidee, in: Katholische Bildung 102 (2001), 153-163; zit. nach Ders., Kirche in der Welt. Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung, Bd. 4, Würzburg: Echter 2006, 46-57, 55.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schenmenschlichen Beziehungen« gelten lassen.[16] Sie sei vor allem scharf abzuheben vom Solidaritätsverständnis der Sozialisten, denn diese verstünden darunter »die Pflicht aller Gesellschaftsmitglieder, zusammenzustehen, wo immer Not, wo immer schicksalhafte, vom einzelnen nicht verursachte und von ihm nicht zu beseitigende Ungleichheiten bestehen« (Utz 1978, 77). Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, wenn der Sozialdemokrat Gerhard Weisser, der sich zeitlebens als freiheitlicher Sozialist verstand, im Jahr 1984 die Tatsache beklagt, »daß bestimmte konfessionell orientierte Lehren über die Gesellschaft und ihre erstrebenswerte Gestalt von dem Worte ›Solidarismus‹ in unzweckmäßiger Weise Gebrauch machen. Hier wurde besonders früher mit der Wahl dieses Wortes der Abstand dieser politischen Richtung vom Sozialismus oder von bestimmten seiner Richtungen gemeint.«[17]

Im deutschsprachigen sozialkatholischen Schrifttum der Gegenwart hinterlässt die Idee des Solidarismus als einer dritten ›Sozialdoktrin‹ jenseits von Kapitalismus und Sozialismus also kaum noch Spuren.[18] Allerdings kommt dem Solidaritätsbegriff hier nach wie vor eine bedeutende Rolle zu, die keinen Vergleich mit der Präsenz dieser Vokabel etwa im Schrifttum der Sozialdemokratie zu scheuen braucht. Im Gegentei: Auch heute stammen die meisten Autorinnen und Autoren, die sich mit Programm und Profil des Solidaritätskonzepts beschäftigen, aus dem Theorie-

16 *Arthur Fridolin Utz*, Solidarität und Leistung. Philosophische Perspektiven, in: Solidarität und Leistung (Veröffentlichungen der Walter-Raymond-Stiftung, Bd. 17), Köln: Bachem 1978, 77-97 [im Folgenden: *Utz* 1978], 78.

17 *Gerhard Weisser*, Ist Solidarität ein politischer ›Grundwert‹?, in: Bernd Rebe/Klaus Lompe/Rudolph von Thadden (Hg.), Idee und Pragmatik in der politischen Entscheidung (FS Alfred Kubel), Bonn: Neue Gesellschaft 1984, 123-128, 125. Allerdings liefert Weisser selbst keine Hinweise, wie man denn ›in zweckmäßiger Weise‹ mit dem Wort Solidarismus umzugehen habe.

18 Interessant ist jedoch, dass die zweite Auflage des *Evangelischen Staatslexikons* von 1975 dem *solidarisme*, vor allem Fouillée und Bourgeois, einige Aufmerksamkeit widmet. Insbesondere der Solidarismus Bourgeois' habe »der französischen Sozialgesetzgebung Bahn« gebrochen, »nachdem sie unter Berufung auf die Doktrin des Liberalismus ein Jahrhundert lang blockiert worden war« (*Dieter Grimm*, Art. Solidaritätsprinzip, Stuttgart: Kreuz 1975, 2314-2316, 2315). Auch die Neuausgabe des *Evangelischen Sozialexikons* von 2001 kommt noch ausführlich auf Léon Bourgeois zu sprechen, der »aus dem Faktum sozialer Kooperation und der damit verbundenen wechselseitigen Abhängigkeit verbindliche soziale Forderungen herleitete und damit die politische Bewegung des Solidarismus begründen half, die nachdrückliche Wirkungen in der katholischen Soziallehre entwickelte (H. Pesch)« (*Heinrich Bedford-Strohm*, Art. Solidarität, Solidaritätsprinzip, Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer 2001, 1418-1421, 1419). Die jüngste Auflage dieses Lexikons aus dem Jahr 2016 erwähnt den *solidarisme* nicht mehr.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

milieu der katholischen Sozialethik[19]; ein Befund, der sich ohne die Vorgeschichte des katholischen Solidarismus kaum erklären ließe. Umso bedauerlicher ist, dass in der Nachkriegszeit keine ernsthaften Versuche unternommen wurden, die zentralen Anliegen des solidaristischen Denkens aus ihren neuscholastisch-thomistischen Fesseln zu befreien und auf dem sozialethischen Problemniveau einer nachmetaphysischen Gesellschaftstheorie neu in die politisch-moralischen Selbstverständigungsdiskurse der Gegenwart einzubringen.[20] Nachdem das II. Vatikanische Konzil (1962-1965) frühere Denk- und Wahrnehmungsblockaden im katholischen Denken aufgebrochen und den ›frischen Wind‹ der politischen Moderne auch in die Kirchenmauern eingelassen hat, ist dies nur als ein schweres Versäumnis der jüngeren katholischen Sozialethik zu verbuchen.

Solidarität und Solidarismus in den Sozialenzykliken der Päpste

Während der jesuitische Solidarismus Heinrich Peschs im bundesrepublikanischen Katholizismus einen nahezu vollständigen Niedergang erlebte, finden sich in den päpstlichen Sozialenzykliken des 20. Jahrhunderts jedoch deutliche Spuren solidaristischen Denkens; und zwar mit durchaus zunehmender Tendenz. In der päpstlichen Sozialverkündigung kommt dem Solidaritätsthema nämlich seit langem eine zentrale, geradezu identitätsstiftende Bedeutung zu, wobei hier zentrale Einsichten der französischen Solidaritätssoziologie mitschwingen, auch wenn diese als solche nicht ausgewiesen werden und wohl auch nicht bewusst sind. Schon Leo XIII. und Pius XI. betonten mit Nachdruck das Motiv der sozialen Abhängigkeitsverhältnisse in den arbeitsteiligen Wirtschaftsformen der modernen Industriegesellschaft, ohne

19 Symptomatisch dafür ist etwa die Autorenschaft des 2014 erschienenen *Jahrbuchs für Recht und Ethik* zum Thema ›Grund und Grenzen der Solidarität in Recht und Ethik‹. Von den 19 Beiträgerinnen und Beiträgern dieses Bandes stammen allein zehn aus der katholischen Sozialethik.

20 Die einzige wissenschaftliche Qualifikationsarbeit der jüngeren Zeit zum Solidarismus stammt aus dem explizit rechtskatholischen Milieu: *Dirsch* 2006. Für Dirsch ist der katholische Solidarismus »als phänomen- und wissenschaftsnahe Richtung des katholischen Gesellschaftsdenkens« (ebd., 117) besonders wertvoll, weil er eine »faszinierende Verbindung der traditionellen philosophischen Grundlagen mit den Erfordernissen der zeitgenössischen Wirtschafts- und Sozialwissenschaft« (ebd., 344) herstelle. Dirsch konzentriert sich aber ausschließlich auf »die sozialphilosophischen und naturrechtlichen Momente« (ebd., 13) des katholischen Solidarismus, die er im Sinne der neuscholastisch-thomistischen Tradition verteidigt, da »das neuzeitliche Denken«, so Dirschs programmatische Prämisse, »dem klassischen Philosophieren der vorhergehenden Epochen nicht prinzipiell überlegen« (ebd., 14) sei.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

allerdings das Wort Solidarität zu verwenden. Dieses Motiv fungierte bei ihnen – durchaus mit harmonisierenden Untertönen – geradezu als Schlüsselkonzept, um für die Lösung der sozialen Frage eine eigenständige katholische Perspektive jenseits von Individualismus und Sozialismus, von Markt und Staat anbieten zu können. Statt einzig auf die Selbstheilungskräfte des Marktes und die ergänzende Praxis mildtätiger Philanthropie oder umgekehrt auf Vollsozialisierung und die Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln zu setzen, thematisierten sie übereinstimmend das Faktum der wechselseitigen Verwiesenheit der sozialen Klassen aufeinander als möglichen Ausgangspunkt politischer Sozialreform. So stellte Leo XIII. in seiner Sozialenzyklika *Rerum novarum* (1891) fest: »Die eine hat die andere durchaus notwendig. Sowenig das Kapital ohne die Arbeit, so wenig kann die Arbeit ohne das Kapital bestehen.« (RN 15) Und ähnlich betonte Pius XI. 40 Jahre später, in seiner Sozialenzylika *Quadragesimo anno* (1931): 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).[21]

Während aber das – wesentlich von Gustav Gundlach formulierte – Motiv der Subsidiarität schon von Papst Pius XI. in *Quadragesimo anno* als ›höchst gewichtiger sozialphilosophischer Grundsatz‹ (vgl. QA 79) geadelt wurde, kam es zu einer vergleichbar prominenten Auszeichnung des Solidaritätsmotivs erst in den 1980er Jahren; und zwar in den Sozialenzykliken von Johannes Paul II. In seiner Entwicklungsenzyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987) hatte er im Blick auf die zunehmenden weltgesellschaftlichen Verflechtungs- und Verantwortungszusammenhänge eine wichtige theoretische Differenzierung zum Solidaritätsbegriff eingeführt und diesen damit explizit gegen die gängige Engführung auf ein politisch-moralisches Tugendkonzept in Schutz genommen. Ausgangspunkt des kirchlich-lehramtlichen Solidaritätsverständnisses ist demnach, wie der Text betont, 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) Und aus diesem Wissen folgen dann, so Johannes Paul II., unmittelbar politisch-moralische Konsequenzen:

»Wenn die gegenseitige Abhängigkeit in diesem Sinne anerkannt wird, ist die ihr entsprechende Antwort als moralische und soziale Haltung, als ›Tugend‹, die Solidarität. Diese ist

21 Die päpstlichen Sozialenzykliken werden im Folgenden zitiert nach: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning SJ und Johannes Schasching SJ (hg. von der Katholischen Arbeitnehmerbewegung Deutschlands e.V.), 9., erw. Aufl., Köln-Kevelaer: Ketteler-Butzon & Bercker 2007.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nicht ein Gefühl vagen Mitleids oder oberflächlicher Rührung 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.« (SRS 38, 6)

Der Sache nach hat Papst Johannes Paul II. hier also genau das Doppelmotiv von *solidarité de fait* und *solidarité devoir*, wie es im republikanischen *solidarisme* im Frankreich der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert formuliert worden war, thematisiert und sozialethisch zur Geltung gebracht.

Auch die 1991 erschienene Enzyklika *Centesimus annus*, die erstmals das Wort ›Solidaritätsprinzip‹ (vgl. CA 10) enthält, weist deutliche Anklänge an die solidaristische Tradition auf, gerade im Blick auf das Motiv des ›Dritten Weges‹ jenseits von Markt und Staat, von Kapitalismus und Sozialismus. Kurz nach dem Untergang der Staatenwelt des real existierenden Sozialismus Osteuropas warnt Johannes Paul II. hier nämlich nicht nur vor dem drohenden Siegeszug einer »radikalen kapitalistischen Ideologie« (CA 42, 3); er hebt auch den »Subjektcharakter der Gesellschaft« hervor und plädiert mit Nachdruck für die spezifischen Chancen einer demokratisch-korporatistischen Selbstorganisation der Gesellschaft und ihrer sozialen Verbände und Bewegungen. Diese könne verhindern, dass der Einzelne »zwischen den beiden Polen Staat und Markt erdrückt« wird, so »als existiere er nur als Produzent und Konsument von Waren oder als Objekt der staatlichen Verwaltung« (CA 49, 3).

Das Solidaritätsverständnis der päpstlichen Sozialverkündigung entspricht also im Kern dem solidaristischen Motiv der *de facto*-Solidarität und vermeidet eine voreilige moralisch-appellative Engführung. Auch wenn die älteren Motive christlicher Brüderlichkeit für den lehramtlichen Solidaritätsbegriff natürlich eine große Rolle spielen, bewegt dieser sich also keineswegs primär oder gar ausschließlich im Rahmen tugendethischer und moralphilosophischer Vorstellungen. 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 19. Jahrhunderts thematisiert wurden und in der solidaristischen Bewegung der Jahrhundertwende ihren normativen Niederschlag gefunden haben. Vorstellungen, die mit dem Stichwort ›Solidarität‹ nicht das soziale Faktum wechselseitiger Abhängigkeit, sondern nur Intuitionen von moralischer Hilfs- und Unterstützungsbereitschaft für Schwächere, ›ein Gefühl vagen Mitleids‹ (Johannes Paul II.) assoziieren, werden sich also kaum auf die Texte der päpstlichen Sozialverkündigung berufen können. Stattdessen lässt sich festhalten, dass das von Heinrich Pesch für den Katholizismus adaptierte postliberale Theorieangebot des französischen *solidarisme* nach wie vor zur zentralen Tiefengrammatik der katholischen Sozialethik gehört, auch wenn es hier – ebenso wie im sozialdemokratischen Theoriemilieu – kaum theoretisch reflektiert und systematisch weitergeführt wird.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

4.3 DIFFUSE GRUNDWERT-SEMANTIKEN: SOLIDARITÄTSRHETORIK IN PARTEIPOLITISCHER PROGRAMMATIK

Fragt man nach der Relevanz der Rede von Solidarität und Solidarismus im politischen Sprachgebrauch Westdeutschlands nach 1945, dann fällt zunächst auf, dass zu dieser Frage überraschend wenig bekannt ist. Einschlägige Studien zu diesem Thema scheint es nicht zu geben; und auch in Lexika und Handbüchern findet man dazu kaum Hinweise. Es spricht aber einiges dafür, dass die Rede von der Solidarität erst im Kontext der Studentenbewegung der späten 1960er Jahre ihre heutige Prominenz und politisch-moralische Aufladung erhalten hat, während sie in der frühen Bundesrepublik – zumindest bis zum Godesberger Programm der SPD von 1959, das die Trias von Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität als ›Grundwerte des Sozialismus‹ einführte – auch in der politischen Rhetorik keine besondere Rolle gespielt zu haben scheint. In der DDR dagegen hat der politisch-publizistische Rekurs auf die Solidarität offensichtlich schon früh eine zentrale Bedeutung erlangt. Hier wäre etwa die schon 1945 als Hilfsorganisation für die ältere Bevölkerung ins Leben gerufene ›Volkssolidarität‹ oder das 1960 gegründete ›Solidaritätskomitee‹ für Entwicklungshilfe und finanzielle Unterstützung von Ländern der Dritten Welt zu nennen. So überrascht es auch nicht, dass Walter Ulbricht im Blick auf den ›neuen Menschen der sozialistischen Epoche‹ auf dem Fünften Parteitag der SED im Juli 1958 ›Zehn Gebote‹ einer neuen sozialistischen Ethik ausrufen konnte, die vom Motiv der internationalen Solidarität gleichsam eingerahmt wurden.[1] Hier klingt deutlich das aus der anarchosyndikalistischen Tradition bekannte, massiv antiindividualistisch aufgeladene Bildungs- und Erziehungsideal der ›solidarischen Disziplin‹ durch, die auf »die völlige Unterordnung des einzelnen unter die Gemeinschaft« zielt; ein Ideal, das sich etwa auch bei dem niederländischen Rätekommu-

1 »1. Du sollst dich stets für die internationale Solidarität der Arbeiterklasse und aller Werktätigen sowie für die unverbrüchliche Verbundenheit aller sozialistischen Länder einsetzen. […] 10. Du sollst Solidarität mit den um ihre nationale Befreiung kämpfenden und den ihre nationale Unabhängigkeit verteidigenden Völkern üben.« (*Walter Ulbricht*, Der Kampf um den Frieden, für den Sieg des Sozialismus, für die nationale Wiedergeburt Deutschlands als friedlebender demokratischer Staat, in: Neues Deutschland vom 11.07.1958, 3-11; zit. nach *Helga Grebing*, Ideengeschichte des Sozialismus in Deutschland, Teil II, in: Dies. (Hg.), Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik. Ein Handbuch, Essen: Klartext 2000, 355-595, 520)

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nisten und Lenin-Gegner Anton Pannekoek findet.[2] Im erstmals im Jahr 1963 vorgelegten Programm der SED spielt die Rede von der Solidarität allerdings systematisch und propagandistisch keine Rolle. Und auch für die Programmatik der Parteien der Bundesrepublik ist zu konstatieren, dass dem Konzept der Solidarität zwar eine in den letzten Jahrzehnten deutlich zunehmende, in der Sache aber eher diffuse rhetorisch-propagandistische Bedeutung zukommt. Was eigentlich gemeint ist, wenn in parteipolitischen Grundsatzprogrammen von der Solidarität die Rede ist, bleibt dabei weitgehend unklar.

Leistung und Nächstenliebe? Christdemokratische Solidaritäts-Unklarheiten

In der frühen Bundesrepublik konnten sich solidaristische Motive aus der Tradition der katholischen Soziallehre auch in der neu gegründeten Christlich-Demokratischen Union kaum nachhaltig etablieren; und spätestens seit den 1970er Jahren sind sie hier endgültig in Vergessenheit geraten. Schon die unmittelbar nach dem Krieg entstandenen Programmtexte aus den Kreisen der CDU, die *Kölner Leitsätze* vom Juni 1945, die *Frankfurter Leitsätze* vom September 1945 und das *Ahlener Programm* vom Februar 1947 orientierten sich nicht am Leitbegriff des Solidarismus, sondern an der Idee eines ›Christlichen Sozialismus‹, der allerdings schon in den *Düsseldorfer Leitsätzen* vom Juli 1949 durch das neue Programmwort der ›Sozialen Marktwirtschaft‹ abgelöst wurde. Die Formel der Solidarität taucht hier nicht auf, ebensowenig wie im *Hamburger Programm* vom April 1953, das sich für »eine vom Christentum getragene Lebensgemeinschaft des ganzen deutschen Volkes« ausspricht und statt Verstaatlichung und Gemeineigentum das »Miteigentum am Betrieb« als eine »soziale Tat jenseits von Kapitalismus und Sozialismus« bezeich-

2 »Von allen anderen Vereinen unterscheiden sich die Arbeiterorganisationen dadurch, daß in ihnen die Solidarität, die völlige Unterordnung des einzelnen unter die Gemeinschaft als das Wesen eines neuen, werdenden Menschentums aufwächst und ihre Kraft bildet. Die proletarische Organisation macht die zuvor zersplitterte machtlose Masse zu einer Einheit, zu einem Wesen mit bewusstem Willen und selbständiger Kraft. […] Und in den Menschen wächst zugleich das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit, die feste Solidarität, die Brüderlichkeit, die sie zu einem von einheitlichem Willen beherrschten Organismus zusammenbinden.« (*Anton Pannekoek*, Marxistische Theorie und revolutionäre Taktik (Die Neue Zeit 31 (1912), 272-281 u. 365-373); zit. nach *Anton Pannekoek/Herman Gorter*, Organisation und Taktik der proletarischen Organisation, hg. und eingeleitet von Hans Manfred Bock, Frankfurt/M.: Neue Kritik 1969, 56f.; vgl. *Wildt* 1995, 1012.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

net.[3] Mit programmatischer Aufladung taucht der Solidaritätsbegriff offenbar erstmals im *Entwurf für ein Aktionsprogramm* der CDU von 1968 auf.[4] Dort heißt es – unter dem deutlich erkennbaren Einfluss der ›Grundwerte-Trias‹ des Godesberger Programms der SPD – zu den ›Grundsätzen‹ der Partei: »Die Leitlinien christlich-demokratischer Politik zielen auf die Freiheit der Person, die sich der Gemeinschaft verpflichtet weiß, auf die Gerechtigkeit für jedermann und auf die Solidarität, die auf der Eigenverantwortung der Person aufbaut.« (I,1) Diese Formel fand dann unverändert Eingang in die Präambel der ersten Fassung des *Berliner Programms* vom November 1968. In der zweiten Fassung dieses Programms vom Januar 1971 ist sie um die Chancengleichheit ergänzt worden. So heißt es nun, es müsse gehen um »die Freiheit des einzelnen, der sich der Gemeinschaft verpflichtet weiß, die Gerechtigkeit und die Chancengleichheit für jedermann sowie die Solidarität aller Bürger, die auf der Eigenverantwortung der Person aufbaut«.[5]

Das *Ludwigshafener Grundsatzprogramm* der CDU vom Oktober 1978[6] kommt dann erstmals ausführlich auf die ›Grundwerte‹ der Partei zu sprechen und erklärt: »Wir treten ein für die Grundwerte Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit.« (Ziff. 12)[7] Diese werden relativ ausführlich erläutert, wobei betont wird, dass die Solidarität als »Grundlage jeder Gemeinschaft« und als »Ausdruck der sozialen Natur des Menschen« (Ziff. 21) mehr verlange als »die Kampfgemeinschaft derer, die ein gemeinsames Interesse gegen andere vertreten« (Ziff. 25). Das »Gebot der Solidarität« werde nämlich erst dann erfüllt, »wenn es auch zwischen Machtungleichen und Interessengegnern gilt«. Denn die Geschichte zeige, »daß auch zwischen Ungleichen Solidarität möglich ist« (Ziff. 25).[8] Der Einzelne habe »Anspruch auf persön-

3 Deutschland. Sozialer Rechtsstaat im geeinten Europa. Hamburger Programm der CDU für den Zweiten Deutschen Bundestag (22.04.1953), I, IV; www.kas.de [Zugriff: 10.05.2017].

4 Entwurf für ein Aktionsprogramm der CDU; www.kas.de [Zugriff: 10.05.2017].

5 Das Berliner Programm der CDU (2. Fassung 1971). Verabschiedet auf dem 18. Bundesparteitag vom 25.-27.01.1971 in Düsseldorf, Präambel; www.kas.de [Zugriff: 10.05.2017].

6 Freiheit, Solidarität, Gerechtigkeit. Grundsatzprogramm der CDU. Verabschiedet auf dem 26. Bundesparteitag vom 23.-25.10.1978 in Ludwigshafen; www.kas.de [Zugriff: 10.05.2017].

7 Auffällig ist, dass die Grundwerte identisch mit denen des Godesberger Programms der SPD von 1959, aber anders gereiht sind. So steht die Solidarität hier vor der Gerechtigkeit, anders als bei der SPD und auch anders als in der klassischen Trias von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Auffällig ist zudem, dass beide Volksparteien die Gleichheit durch die Gerechtigkeit ersetzt haben.

8 Vgl. zu dieser sozialkonservativ und dezidiert antiegalitaristisch akzentuierten Lesart des Solidaritätsgedankens auch die Position des damaligen CDU-Generalsekretärs Kurt Bie-

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

liche Zuwendung und Hilfe. Das ist sein Recht auf Solidarität«; er habe aber auch »für die Gemeinschaft aller« einzustehen: »Das ist seine solidarische Pflicht. Solidarität erfordert persönliche Leistung und gibt ihr den sozialen Sinn« (Ziff. 22), weshalb auch von jedem »der Wille zur Solidarität gefordert« sei (Ziff. 4). In diesem Sinne bekenne sich die CDU zur »wechselseitigen Verantwortlichkeit, die gleich weit entfernt ist vom ungebundenen Individualismus wie vom Kollektivismus« (Ziff. 22). Diese Doppel-Distanzierung vom ›ungebundenen Individualismus‹ und vom ›Kollektivismus‹ findet sich in späteren Programmtexten der CDU nicht mehr.

Auch im *Hamburger Grundsatzprogramm* vom Februar 1994[9] finden sich ausführliche Erläuterungen zu den Grundwerten von Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit (Ziff. 12-31), die sich im Wesentlichen an den Formulierungen des *Ludwigshafener Programms* orientieren, die Solidarität allerdings erstmals als »aus dem Gebot der Nächstenliebe« (Ziff. 21) folgend vorstellen. Auch hier wird wieder betont, dass jeder »das Recht auf und die Pflicht zur Solidarität« habe, wobei aber sozialstaatskritische Töne nun deutlich stärker zum Zuge kommen. So heißt es: »Elementare Formen der Solidarität sind Hilfe und Unterstützung im unmittelbaren persönlichen Miteinander – in der Familie, unter Nachbarn und in privaten Gemeinschaften.« (Ziff. 22) Und ausdrücklich wird in diesem Zusammenhang betont, dass die Solidarität »den Mißbrauch des Systems der sozialen Sicherheit« verbiete (Ziff. 23).

---

denkopf, der sich Ende 1973 ausführlich zum ›christlich-demokratischen Solidaritätsbegriff‹ in seiner Distanz zum ›sozialistischen Solidaritätsbegriff‹ geäußert hatte: »Wir verstehen unter Solidarität das christliche Prinzip der Gemeinschaft, den Ausdruck des gemeinschaftlichen Handelns des Menschen als Teil seiner Selbsterfüllung, den Anspruch des Schwächeren an den Nachbarn im Sinne der sozialen Solidarität.« (*Kurt Biedenkopf*, Die Politik der Unionsparteien – Die freiheitliche Alternative zum Sozialismus. Vortrag vor der Katholischen Akademie in Bayern, München (09.12.1973), in: Siegfried Hergt (Hg.), Parteiprogramme. Grundsatzprogrammatik und aktuelle politische Ziele von SPD, CDU, CSU, FDP, DKP, NPD, Opladen: Heggen 1975, 165-185, 172) Als solche sei sie nicht – wie die sozialistische Solidarität – »auf die Überwindung bestimmter gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Verhältnisse« (ebd., 175) bezogen. Vielmehr fordere sie das ›geduldige Ertragen‹ sozialer Ungleichheiten, denn: »Wenn trotz Gleichheit der Chance die Ergebnisse ungleich sind und dies als eine legitime, in Solidarität getragene oder geduldete Folge menschlicher Ungleichheit anerkannt wird, so hat diese Ungleichheit, auch bezogen auf die Selbsterfüllung des einzelnen, einen völlig anderen Stellenwert, als wenn der einzelne sich seiner Talente und deren Konsequenzen gewissermaßen ständig schämen muß.« (ebd., 176)

9 Freiheit in Verantwortung. Grundsatzprogramm der CDU. Beschlossen auf dem 5. Parteitag vom 20.-23.02.1994 in Hamburg; www.kas.de [Zugriff: 10.05.2017].

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Das bis heute gültige *Hannoveraner Grundsatzprogramm* vom Dezember 2007[10] hat auf dem Höhepunkt der damaligen neoliberalen Welle in seiner Präambel dann – unter Beibehaltung der Grundwerte-Trias von Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit – das Leitbild der ›Chancengesellschaft‹ ausgerufen, ›die bürgerlichen Werte und Tugenden‹ ins normative Zentrum gerückt, ›Respekt vor Leistung und Erfolg‹ eingefordert und erklärt, ›die Bundesrepublik Deutschland im Geiste der Freiheit, der Gerechtigkeit, der Sicherheit und als Chance für alle Menschen‹ gestalten zu wollen. Der Abschnitt zur Solidarität ist dabei deutlich kürzer ausgefallen und übernimmt vor allem die sozialstaatskritischen Formulierungen des *Hamburger Programms*. So ist zwar weiterhin vom ›Recht auf‹ und der ›Pflicht zur‹ Solidarität die Rede (Ziff. 19); die Verweise auf das System der sozialen Sicherheit und die subsidiär-korporatistischen Formen der gesellschaftlichen Organisation von Solidarität werden aber deutlich zurückgefahren. Hieß es 1994 noch: »Solidarität muß deshalb vor allem den Menschen gelten, die ihre Rechte nicht selbst vertreten können« (Ziff. 21), so heißt es nun: »Solidarität muss vor allem den Menschen gelten, die noch nicht, nicht mehr oder dauerhaft nicht sich selbst die Grundlagen des freien Lebens schaffen können.« (Ziff. 18)

Im Theoriemilieu der CDU artikulierten sich im Zusammenhang der Programmdebatten durchaus auch Rückfragen nach dem Sinn oder Unsinn der Rede von der Solidarität als einem ›Grundwert‹, dem als solchem eigene Rechte und Pflichten entsprechen sollen. So hat etwa Christoph Böhr, der damalige Landesvorsitzende der CDU Rheinland-Pfalz, der in mehreren CDU-Grundsatzkommissionen mitgewirkt hat, im Jahr 2006 energisch gefragt: »Was in aller Welt macht Solidarität zu einem Grundwert? […] Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit – das alles mögen Grundwerte sein. Solidarität ist vermutlich eine Tugend, auf jeden Fall eine Einstellung und ein Begriff für eine besonders gestaltete Beziehung. Aber ein Grundwert, der den Rang von Freiheit und Gerechtigkeit beanspruchen könnte, ist Solidarität zweifellos nicht.«[11] Zudem müsse man bei der Rede von einem Recht und einer Pflicht der Solidarität bedenken, dass es rechts- und moralphilosophisch »kein Recht auf die tugendhafte Handlung eines anderen« (Böhr 2006, 56) geben könne. So sei etwa zu fragen, ob sich der Samariter auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho wirklich »solidarisch« oder »nicht einfach barmherzig« (ebd.) verhalten habe. Böhr befürchtet in diesem Zusammenhang, dass der Begriff der Solidarität, der einst ein »aufrüttelnder Kampfbegriff« gewesen sei, heute nur noch »ein beifallsträchtiger Allerweltsbegriff« sei, mit dem der jeweilige Redner vor allem deutlich

10 Freiheit und Sicherheit. Grundsätze für Deutschland. Grundsatzprogramm der CDU. Beschlossen auf dem 21. Parteitag vom 03.-04.12.2007; www.kas.de [Zugriff: 10.05.2017].

11 *Christoph Böhr*, Solidarität. Anmerkungen zu einem politischen Begriff, in: Christian Bermes/Wolfhart Henckmann/Heinz Leonardy (Hg.), Solidarität. Person & soziale Welt, Würzburg: Königshausen & Neumann 2006, 49-60 [im Folgenden: *Böhr* 2006], 55.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

machen will, »daß er es in jeder Hinsicht gut meint«, sodass er »eigentlich von allen Anständigen und Gutmeinenden unterstützt« werden müsse (ebd., 53f.).[12]

Kampf und Hilfe? Sozialdemokratisches Fremdeln mit solidaristischer Solidarität

Anders als im Theoriemilieu der Christdemokraten haben sich in der Sozialdemokratie – vor wie nach dem Krieg – offenbar keinerlei Nähen zur solidaristischen Tradition entwickelt, weder zu ihrer französisch-laizistischen noch zu ihrer katholisch-naturrechtlichen Variante; ein ebenso befremdliches wie irritierendes Phänomen, das der deutschen Sozialdemokratie allerdings kaum bewusst zu sein scheint.

12 Am Rande kommt Böhr auch auf den Solidarismus zu sprechen, der »vor allem in Frankreich zu einer nicht unmaßgeblichen Strömung« geworden und »in Deutschland nicht ohne Einfluss auf die Katholische Soziallehre« geblieben sei (*Böhr* 2006, 57). Allerdings bezieht er sich weder auf die französischen Solidaristen noch auf Pesch, Gundlach oder von Nell-Breuning, sondern ausschließlich auf Max Schelers Begriff der Solidarität, d.h. auf den Gedanken der »vollendeten Durchdringung von Selbst- und Mitverantwortlichkeit in jeder Seele und jeder kleineren Gemeinschaft gegenüber der sie umschließenden größeren (Familie für Volk, Volk für Nation, Nation für Kulturkreis, Kulturkreis für die Menschheit, der Menschheit für das Reich aller endlichen Geister) – einer Solidarität, die nichts, aber auch gar nichts gemein hat mit allem, was z.B. in der sozialistischen Sprache oft so genannt wird, nämlich Interessengemeinschaft, bzw. das Gefühl und das Wollen, das sich aus erkannter Interessengemeinschaft ergibt« (*Max Scheler*, GW VI, 264f.; zit. nach *Böhr* 2006, 58).
Die womöglich letzte Bezugnahme auf die Tradition des französischen *solidarisme* im Theoriemilieu der deutschen Christdemokratie könnte von Heribert Scharrenbroich, dem damaligen Hauptgeschäftsführer der ›CDU-Sozialausschüsse‹, stammen. Er hat sich im Jahr 1980 noch einmal affirmativ auf die »christlich-soziale Lehrmeinung« bezogen, »daß wir Solidarität bereits als sozialen Tatbestand vorfinden, d.h. daß Solidarität als sittliches Gebot nicht erst einer philosophischen oder religiösen Erkenntnis entspringt, sondern als Verpflichtung bereits in der Natur menschlicher Existenz zugrunde gelegt ist« (*Heribert Scharrenbroich*, Solidarität, in: Martin Greiffenhagen (Hg.), Kampf um Wörter? Politische Begriffe im Meinungsstreit, München-Wien: Hanser 1980, 415-425, 415). Scharrenbroich bezieht sich hier vor allem auf Gundlach und Nell-Breuning, verweist aber auch knapp auf Ch. Gide, A. Fouillée und E. Dürkheim (sic!), die sich »bereits dem Solidaritätsprinzip der christlichen Ethik« angenähert hätten, weil sie Solidarität als »einen Tatbestand der Gesellschaft« bestimmt hätten (ebd., 417). Nähere Ausführungen zu diesem Motiv liefert Scharrenbroich allerdings nicht; und auch sonst scheinen sich im Kontext der deutschen Christdemokratie keine weiteren Hinweise auf solidaristische Ideen und Impulse auffinden zu lassen.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Den ersten, eher randständigen Eingang in ein sozialdemokratisches Parteiprogramm fand der Begriff der Solidarität im *Heidelberger Programm* von 1925, das noch keine ›Grundwerte‹ der Sozialdemokratie kannte und im Sinne des ›wissenschaftlichen Sozialismus‹ ganz in der Tradition des Erfurter Programms von 1891 mit einer politökonomischen Analyse des gegenwärtigen Entwicklungsstands der kapitalistischen Gesellschaft begann.[13] Die seit der Jahrhundertwende – mit der Ende des 19. Jahrhunderts einsetzenden Kant-Renaissance – aufbrechende Bewegung eines ›ethischen Sozialismus‹, die vom Marburger Neukantianismus um Hermann Cohen, vom Göttinger Philosophen Leonard Nelson und seinen Schülerinnen und Schülern und vor allem von den Revisionisten um Eduard Bernstein getragen wurde, konnte sich hier noch nicht durchsetzen, obwohl das Bewusstsein wuchs, dass sich der erwartete ›große Kladderadatsch‹ (August Bebel), mit dem die kapitalistische Gesellschaftsordnung in sich zusammenbrechen werde, nirgends abzeichnete. In diesem Sinne hatte Bernstein schon 1899 der marxschen Devise, ›die Arbeiterklasse habe keine Ideale zu verwirklichen‹[14], die These entgegengesetzt, dass der Sozialdemokratie »ein Kant noththut«, der ihr aufzeige, »daß die Verachtung des Ideals, die Erhebung der materiellen Faktoren zu den omnipotenten Mächten der Entwicklung Selbsttäuschung ist«.[15]

13 Heidelberger Programm. Beschlossen auf dem Parteitag der SPD vom 13.-18.09.1925 in Heidelberg; zit. nach: *Daniela Münkel* (Hg.), ›Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität‹. Die Programmgeschichte der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, Berlin: Vorwärts 2007 [im Folgenden: *Münkel* 2007], 341-348. Darin heißt es: »Dann erst wird die Gesellschaft aus der Unterwerfung unter blinde Wirtschaftsmacht und aus allgemeiner Zerrissenheit zu freier Selbstverwaltung in harmonischer Solidarität emporsteigen.« (ebd., 342) »Die Sozialdemokratische Partei Deutschlands ist sich der internationalen Solidarität des Proletariats bewußt und entschlossen, alle Pflichten zu erfüllen, die ihr daraus erwachsen. Dauernde Wohlfahrt der Nationen ist heute nur erreichbar durch ihr solidarisches Zusammenwirken.« (ebd., 343) Im Görlitzer Programm von 1921 findet sich die Vokabel der Solidarität – ebenso wie im Gothaer (1875) und Erfurter (1891) Programm – noch nicht.

14 »Sie [die Arbeiterklasse, HJGK] hat keine Ideale zu verwirklichen; sie hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schoß der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben.« (*Karl Marx*, Der Bürgerkrieg in Frankreich. Adresse des Generalraths der Internationalen Arbeiter-Association, 3. Aufl. (1891), in: Marx/Engels: Werke 17, 313-362, 343)

15 *Eduard Bernstein*, Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Stuttgart: Dietz 1899, 187.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Im *Godesberger Programm* von 1959[16], mit dem sich die Sozialdemokratie als Volkspartei definierte und auf den Boden der real bestehenden kapitalistischen Industriegesellschaft stellte, fehlt dann der bisher übliche Beginn mit der politökonomischen Zeitanalyse, die nun – ganz im Sinne des ›ethischen Sozialismus‹ – durch einen knappen Abschnitt über die ›Grundwerte des Sozialismus‹ ersetzt wurde.[17] Hier findet sich erstmals die seitdem standardisierte Trias von Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität, ohne dass diese Begriffe allerdings erläutert würden. Es heißt lediglich: »Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität, die aus der gemeinsamen Verbundenheit folgende gegenseitige Verpflichtung, sind die Grundwerte des sozialistischen Wollens.« (zit. nach Münkel 2007, 220)[18]

Ausführlicher wird die Solidarität dann im sogenannten *Orientierungsrahmen '85* aus dem Jahr 1975 thematisiert, in den u.a. theoretische Positionen und programmatische Anliegen der Studentenbewegung eingegangen sind.[19] Im ausführlichen Abschnitt über die ›Ziele des demokratischen Sozialismus‹ (vgl. ebd., 117-128) kommt von den drei Grundwerten vor allem die Solidarität zur Sprache. Sie wird dabei nicht nur in die Geschichte der Arbeiterbewegung eingeordnet, sondern auch mit den Prozessen arbeitsteiliger Vergesellschaftung in Verbindung gebracht: »Ökonomisch-soziale Grundlage der Solidarität ist die Notwendigkeit gesellschaft-

16 Godesberger Programm. Grundsatzprogramm der SPD. Beschlossen auf dem Außerordentlichen Parteitag der SPD vom 13.-15.11.1959 in Bad Godesberg; zit. nach *Münkel* 2007, 219-236.

17 Zunächst sollten – nach einem Vorschlag von Grete Henry-Hermann aus dem Jahr 1956 – Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden als ›Grundwerte‹ des Sozialismus festgeschrieben werden, bevor dann Willi Eichler, der Vorsitzende des Unterausschusses ›Grundsatzfragen‹, im selben Jahr anregte, als vierten Grundwert ›Solidarität‹ zu ergänzen (vgl. *Kurt Klotzbach*, Der Weg zur Staatspartei. Programmatik, praktische Politik und Organisation der deutschen Sozialdemokratie 1945 bis 1965, Berlin-Bonn: Dietz 1982, 434f.). Wie schließlich die Trias von Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität zustande kam, scheint nicht ganz klar zu sein. Man wird aber davon ausgehen können, dass sie entscheidend auf Willi Eichler zurückgeht. Hier könnte vielleicht der bis heute nicht edierte Briefwechsel zwischen Eichler und von Nell-Breuning aufschlussreich sein.

18 Merkwürdig mutet an, dass dieser ›Grundwert‹ der Arbeiterbewegung offensichtlich noch eigens definiert werden musste. Darüber hinaus taucht der Begriff der Solidarität nur noch beiläufig auf: im Blick auf die ›solidarische, demokratisch geordnete Kraft‹ der Gewerkschaften (vgl. *Münkel* 2007, 228), auf die Arbeiterschaft und die ›Solidarität in ihren Aktionen‹ (vgl. ebd., 235) und auf die sogenannten Entwicklungsländer (vgl. ebd., 233f.).

19 Ökonomisch-politischer Orientierungsrahmen für die Jahre 1975-1985. Beschlossen auf dem Parteitag der SPD vom 11.-15.11.1975 in Mannheim, zit. nach *Münkel* 2007, 117-214.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

licher Arbeitsteilung und Zusammenarbeit sowie die Nützlichkeit gemeinsamen Handelns.« (ebd., 118) Allerdings wird dieses durchaus an Durkheim erinnernde Motiv der *de facto*-Solidarität nicht weiter ausgeführt, wenn gleich im Anschluss wieder an die kämpferische Interessensolidarität erinnert wird, die besonders im »Zusammenhalt von Gruppen« zum Ausdruck komme, »deren Angehörige gemeinsam gegen Abhängigkeiten und Benachteiligungen zu kämpfen haben« (ebd.). Solidarität sei aber nicht nur »Waffe im sozialen Kampf«, sondern auch Ausdruck der Einsicht, »daß wir als Freie und Gleiche nur dann menschlich miteinander leben können, wenn wir uns füreinander verantwortlich fühlen und einander helfen« (ebd.). Die »verpflichtende Kraft« der Solidarität beruhe dabei »nicht auf blindem Autoritätsglauben, sondern auf dem bewußten, vernünftigen Einverständnis freier Menschen« (ebd.). In diesem Zusammenhang distanziert sich der *Orientierungsrahmen '85* programmatisch von fünf »Irrtümern«, die im Blick auf die Solidarität den »Zusammenhang der drei Grundwerte und ihre Gleichrangigkeit« verkennen – und dieser Abschnittt dürfte den solidaritätstheoretischen Höhepunkt der programmatischen Aussagen der Parteien der Bundesrepublik bilden:

»– Es ist der Irrtum des Liberalismus, Freiheit und Gerechtigkeit könnten in einer Gesellschaft krasser Ungleichheit und des Kampfes aller gegen alle ohne eine die ganze Gesellschaft umfassende menschliche Solidarität geschaffen und bewahrt werden.
– Es ist der Irrtum des Konservatismus, es könne zwischen Reichen und Armen, Mächtigen und Machtlosen, Wissenden und Unmündigen wirkliche Solidarität geben und man könne die rechtlich-politische Freiheit für alle bewahren, wenn man die ökonomische, soziale und kulturelle Freiheit einer Minderheit vorbehält.
– Es ist der Irrtum der antiautoritären Romantiker, eine freiheitliche und gerechte Ordnung sei ohne bewußte und verbindliche Anerkennung gesellschaftlicher Pflichten und solidarischer Zugehörigkeit möglich und nur das notwendige Ergebnis uneingeschränkter individueller Freiheit.
– Es ist der Irrtum der kommunistischen, marxistisch-leninistischen Bewegungen, es gäbe Gleichberechtigung ohne Freiheit und man könne Solidarität erzwingen.
– Es ist der Irrtum des Faschismus, man könne eine solidarische Volksgemeinschaft auf der Grundlage prinzipieller Ungleichheit der Menschen und ohne Freiheit der einzelnen errichten.« (ebd., 119)[20]

20 Über die Autorschaft dieser ›fünf Irrtümer‹ scheint nichts bekannt zu sein. Der einleitende Teil des *Orientierungsrahmens '85*, in dem sie sich finden, dürfte wesentlich von Peter von Oertzen stammen. Wichtige Impulse könnten auch von Horst Ehmke und Hugo Brandt ausgegangen sein (so entsprechende Mitteilungen von Karlheinz Bentele und Johano Strasser an den Autor vom März 2016).

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Deutlich knapper zur sozialdemokratischen Wertetrias von Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität äußert sich dann das *Berliner Programm* von 1989[21], das sich am Leitbild einer ›freien, gerechten und solidarischen Gesellschaft‹ (vgl. ebd., 65) orientiert. Nachdem auch hier Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität als »Grundwerte des demokratischen Sozialismus« (vgl. ebd., 54) vorgestellt werden, wird Solidarität nun – wesentlich enger als im *Orientierungsrahmen '85* – definiert als »Bereitschaft, über Rechtsverpflichtungen hinaus füreinander einzustehen«, die sich als solche »nicht erzwingen« lasse. Solidarität sei »zugleich Waffe der Schwachen im Kampf um ihr Recht und Konsequenz aus der Einsicht, dass der Mensch der Mitmenschen bedarf. Wir können als Freie und Gleiche nur dann menschlich miteinander leben, wenn wir füreinander einstehen und die Freiheit des anderen wollen. Wer in Not gerät, muss sich auf die Solidarität der Gesellschaft verlassen können.« (ebd., 55)[22]

Auch das bis heute gültige *Hamburger Grundsatzprogramm* von 2007[23], das die Rede von der ›freien, gerechten und solidarischen Gesellschaft‹ zwar fortführt, aber vor allem um die Leitbilder des ›vorsorgenden Sozialstaates‹ und der ›solidarischen Bürgergesellschaft‹ kreist, spricht wieder, allerdings diesmal noch knapper, von dieser Wertetrias, betont aber erstmals auch: »Leistung muss anerkannt und respektiert werden.« (16) Der Solidarität wird nur ein knapper Abschnitt gewidmet. Sie wird hier – nun ohne Bezugnahme auf ›arbeitsteilige Gesellschaft‹ und ›vernünftiges Einverständnis‹ – definiert als »Bereitschaft der Menschen, füreinander einzustehen und sich gegenseitig zu helfen«. Als solche gelte sie »zwischen Starken und Schwachen, zwischen Generationen, zwischen den Völkern«. Der Verweis auf die ›Waffe der Schwachen‹ ist weggefallen und durch den Hinweis ersetzt worden, dass Solidarität »Macht zur Veränderung« schaffe, wie die »Erfahrung der Arbeiterbewegung« gezeigt habe. Zudem wird nun betont, dass Solidarität »eine starke Kraft« sei, »die unsere Gesellschaft zusammenhält – in spontaner und individueller Hilfsbereitschaft, mit gemeinsamen Regeln und Organisationen, im Sozialstaat als politisch verbürgter und organisierter Solidarität« (16). Insgesamt wird zur Grundwertetrias bilanziert: »Unser Verständnis der Grundwerte bewahrt uns davor, Freiheit auf die Freiheit des Marktes, Gerechtigkeit auf den Rechtsstaat, Solidarität auf Armenfürsorge zu reduzieren.« (15)

21 Berliner Grundsatzprogramm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Beschlossen vom Programm-Parteitag am 20.12.1989 in Berlin, geändert auf dem Parteitag in Leipzig am 17.04.1998; zit. nach *Münkel* 2007, 47-113.

22 Zudem heißt es noch: »Wir wollen durch solidarische Anstrengung Wohlstand für alle erreichen und gerecht verteilen.« (zit. nach *Münkel* 2007, 47) »Frauen und Männer sollen gleichberechtigt und solidarisch zusammenwirken.« (zit. nach ebd., 53)

23 Hamburger Programm. Grundsatzprogramm der SPD. Beschlossen auf dem Hamburger Bundesparteitag am 28.10.2007; www.spd.de [Zugriff: 10.05.2017].

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Im sozialdemokratischen Kontext hat der französische *solidarisme* also trotz seiner inhaltlichen Affinitäten und seiner ähnlichen politischen Ambitionen offensichtlich keine erkennbaren Spuren hinterlassen. Auch der katholische Solidarismus scheint hier in keiner Weise rezipiert worden zu sein. Und auch zur Frage, ob es überhaupt sinnvoll ist, von Solidarität als einem ›Grundwert‹ zu reden,[24] scheint es im Theoriemilieu der Sozialdemokratie keine eigenen Debatten zu geben. Auf dem großen sozialdemokratischen Werte-Kongress der Friedrich-Ebert-Stiftung vom Oktober 2012 sind entsprechende Fragestellungen jedenfalls nicht formuliert worden.[25]

Solidaritätstheoretische Defizite auf breiter Linie

Von daher wird man festhalten können, dass die theoretischen Einsichten und die politisch-praktischen Intentionen des französischen Solidarismus diesseits des Rheins im 20. Jahrhundert vor allem im sozialkatholischen Milieu – allen Aversionen gegenüber Laizismus und Republikanismus zum Trotz – auf fruchtbaren Boden gefallen sind, während sie in sozialdemokratischen Kontexten überraschenderweise kaum auf Resonanz gestoßen sind. In die Grundsatzprogrammatik der großen bundesrepublikanischen Volksparteien haben sie kaum Eingang gefunden; und auch in den anderen Parteien der Bundesrepublik findet sich nur eine überraschend spärliche Beschäftigung mit dem Solidaritätsthema.

In der FDP, die in ihren Programmtexten die Grundwerte-Trias der großen Volksparteien nicht übernimmt, spielt der Topos der Solidarität traditionell keine

24 Dabei hat kein Geringerer als Gerhard Weisser, der bis zu seinem Lebensende an allen Programmkommissionen der SPD beteiligt war, schon 1973 betont, dass der Grundwerte-Abschnitt des Godesberger Programms »extrem dünn« wirke, nicht zuletzt im Blick auf den ungeklärten Begriff der Solidarität. Das alte Wort der Brüderlichkeit sei allemal »aussagekräftiger als das im Godesberger Programm gewählte Wort Solidarität«; *Gerhard Weisser*, Freiheit durch Sozialismus, Göttingen: Otto Schwarz 1973, 31.

25 Vgl. *Christian Krell/Tobias Mörschel* (Hg.), Werte und Politik, Wiesbaden: Springer 2015. So verweist Thomas Meyer in seinem ideengeschichtlichen Rückblick zur Solidaritätssemantik zwar auf Durkheim, nicht aber auf den französischen oder katholischen Solidarismus (vgl. *Thomas Meyer*, Solidarität und Soziale Demokratie, in: ebd., 73-91, 74f.). Ähnliches gilt auch für den umfangreichen historischen Abriss von *Christian Krell/Meik Woyke*, Die Grundwerte der Sozialdemokratie. Historische Ursprünge und politische Bedeutung, in: ebd., 93-137, in dem die Begriffsgeschichte der Solidarität keine Rolle spielt.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Rolle. In den *Wiesbadener Grundsätzen* vom Mai 1997[26] heißt es aber: »Die Solidarität mit Schwächeren in der Gesellschaft ist eine Forderung des Liberalismus. […] Diese Solidarität kann jeder im alltäglichen Leben zeigen.« (11) Zugleich wird aber – an zwei Stellen in nahezu identischem Wortlaut – moniert, dass Solidarität und Mitmenschlichkeit »zur bürokratischen Dienstleistung verkommen« seien (3, vgl. 5). Die über 100 Seiten starken *Karlsruher Freiheitsthesen* vom April 2012[27], die das Leitbild der ›offenen Bürgergesellschaft‹ propagieren und als ›Grundwerte‹ einer solchen Gesellschaft Freiheit, Fairness und Verantwortung nennen (vgl. Ziff. 2), führen Solidarität dann am Rande als eine ›liberale Tugend‹ neben Fairness, Verantwortung und Toleranz ein: »Die Tugend der Solidarität zeigt sich in sozialer Verantwortung. Sie setzt Selbstverantwortung voraus, übt sich in Rücksicht auf andere und vollendet sich in der Sorge um die fairen Chancen der Anderen.« (Ziff. 74).

Im aktuellen Grundsatzprogramm von *Bündnis 90/Die Grünen* vom März 2002 kommt die Solidarität ebenfalls nur am Rande vor.[28] Etwas mirakulös heißt es dort: »Solidarität lebt durch selbstbewusste Individuen« (13), und: »ohne Subsidiarität erstarrt soziale Solidarität zur Bürokratie« (43). Auch im aktuellen Programm der Partei *Die Linke* vom Oktober 2011 findet die Solidarität als ›Grundwert‹ keine eigene Erwähnung.[29] Hier ist nur allgemein von der ›Leitidee einer solidarischen Gesellschaft‹ die Rede (vgl. 5).

Trotz dieser unerwartet geringen Thematisierung des Solidaritätsmotivs in den Programmtexten der bundesrepublikanischen Parteien ist aber unübersehbar, dass sich die Rede von der Solidarität seit den 1970er Jahren einen festen Platz in der parteipolitischen Rhetorik erobert hat und zumindest von beiden großen Volksparteien als sympathisch klingende Programmformel eifrig bemüht und intensiv beansprucht wird, wobei es mitunter auch zu heftigen Auseinandersetzungen um die kulturelle Deutungshoheit über die Solidarität kommen kann. Kennzeichnend dafür ist etwa eine Passage aus einer Rede Willy Brandts zum 15. Geburtstag des Godesberger Programms, in der es 1974 bissig heißt:

26 Wiesbadener Grundsätze. Für eine liberale Bürgergesellschaft. Beschlossen auf dem Bundesparteitag, Mai 1997; www.fdp.de [Zugriff: 10.05.2017].

27 Verantwortung für die Freiheit. Karlsruher Freiheitsthesen der FDP für eine offene Bürgergesellschaft. Beschluss des 63. Ordentlichen Bundesparteitages, April 2012; www.fdp.de [Zugriff: 20.05.2017].

28 Die Zukunft ist grün. Grundsatzprogramm von Bündnis 90/Die Grünen. Beschlossen auf der Bundesdelegiertenkonferenz vom 15.-17. März 2002, Berlin; www.gruene.de [Zugriff: 10.05.2017].

29 Programm der Partei Die Linke. Beschluss des Parteitages vom 21.-23.10.2011, Erfurt; www.die-linke.de [Zugriff: 10.05.2017].

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»Es genügt nicht, wenn sprachgewandte Mitarbeiter der ›Arbeitsgruppe Semantik‹ beim CDU-Bundesvorstand den Unions-Strategen ganz unverblümt anraten, in öffentlichen Äußerungen möglichst oft das Wort Solidarität einzukleben, wenn sie zugleich unsere aus der Tradition der Arbeiterbewegung erwachsene Solidarität als Gleichmacherei und Kollektivismus verteufeln. Man sollte einmal in der katholischen Soziallehre nachschlagen lassen, ehe man die Arbeitsgruppe Semantik auf neue demagogische Fährten setzt. Die Freiheit des Christen ist doch immer die ›Freiheit zu etwas‹ und niemals die altliberale ›Freiheit von etwas‹. Diese Freiheit konkretisiert sich in Werken der Gerechtigkeit und in der Gemeinschaft, in der solidarischen Aktion: ›Der einzelne kommt allein nie zum Heil.‹ Ich sage dies nicht, um theologische Bildung zu beweisen, sondern um mit Nachdruck zu unterstreichen: wer von unseren Zielsetzungen behauptet, sie seien zutiefst unvereinbar mit dem Christentum, der stellt die Dinge grotesk auf den Kopf.«[30]

30 *Willy Brandt*, Godesberg geht es um die menschliche Gestaltung der Gesellschaft, in: Siegfried Hergt (Hg.), Parteiprogramme. Grundsatzprogrammatik und aktuelle politische Ziele von SPD, CDU, FDP, DKP, NPD, 8., akt. und erw. Aufl., Opladen: Heggen 1975, 58-75, 69.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

4.4 EINE EXISTENZ ALS STIEFKIND: SOLIDARITÄT IM AKADEMISCHEN GEGENWARTSDISKURS

Fragt man nach der Präsenz solidaristischer Impulse und Motive in der sozialtheoretischen Literatur der Gegenwart, so lassen sich auch hier keine nennenswerten Spuren auffinden, auch wenn die Rede von der Solidarität in diesen Diskursen durchaus eine hohe und seit Jahren anwachsende Wertschätzung genießt. Der Solidaritätsbegriff bleibt allerdings auch hier merkwürdig unbestimmt. Eine gemeinsam geteilte Vorstellung von dem, was man heute unter Solidarität verstehen könnte und sollte, hat sich in der soziologischen Literatur ebenso wie in den Texten der Moral-, Rechts- und Gesellschaftsphilosophie nicht herausgebildet; und systematische Ausarbeitungen zu einer allgemein zustimmungsfähigen Solidaritätstheorie, die es auch nur in Ansätzen mit den prominenten Freiheits- und Gerechtigkeitstheorien der letzten Jahrzehnte aufnehmen können, liegen nicht vor. Dass im Blick auf eine moderne Solidaritätstheorie erhebliche Reflexionsdefizite bestehen, wird aber durchaus vermerkt. Schon Andreas Wildt hat als Quintessenz seiner Forschungen zur Ideengeschichte der Solidarität angemerkt, dass dieser Begriff heute immer mehr »zu einem bloßen Schlagwort« werde, »das vorzüglich Sonntagsreden, Kongresse und Sammelbände ziert« (Wildt 1995, 1008); eine Entwicklung, die ihn zu dem energischen Zwischenruf veranlasst, er wolle »ausdrücklich dagegen protestieren, allem Guten, besonders in der Sozialethik, möglichst das abgegriffene Markenzeichen ›Solidarität‹ aufzukleben« (Wildt 1998, 215). Auch Kurt Bayertz verweist auf den ungeklärten theoretischen Status der Rede von der Solidarität und vermutet, dass dieser die allgemeine Beliebtheit des Solidaritätsbegriffs noch deutlich erhöhe, denn »je unklarer seine Voraussetzungen und Implikationen sind, desto unbeschwerter scheint er benutzt zu werden. Der Appell an die Solidarität konnte auf diese Weise – ebenso übrigens wie die Klage über ihr Verschwinden – zu einem rituellen Sprachspiel werden, bei dem kaum jemand abseits stehen möchte.«[1] Herfried Münkler konstatiert in diesem Zusammenhang zu Recht, dass die Solidarität »das Stiefkind der Moralphilosophie, aber auch der Gesellschaftstheorie« sei: »Während über Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit in jüngster Zeit buchstäblich ganze Bibliotheken geschrieben worden sind, finden sich zur Solidarität nur ein paar Bücher und Aufsätze. Offenbar ist Solidarität nicht sonderlich theoriefähig.«[2]

1 *Kurt Bayertz*, Vorwort, in: Ders. (Hg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, 9-10, 9.

2 *Herfried Münkler*, Enzyklopädie der Ideen der Zukunft: Solidarität, in: Jens Beckert u.a. (Hg.), Transnationale Solidarität. Chancen und Grenzen, Frankfurt/M.-New York: Campus 2004, 15-28, 15.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ohne Frage genießt die Solidarität heute jedoch, was durchaus verwunderlich ist, eine durchgehend hohe Sympathie. Eine negative Konnotierung dieses Leitbegriffs, der doch im 20. Jahrhundert mehrfach und in verheerender Weise für Menschenrechtsverletzungen und massive kollektivistische Vereinnahmungen, für die Missachtung der Freiheit und Autonomie der Einzelnen und ihre rigorose Aufopferung für angeblich übergeordnete Anliegen und Ansprüche welcher Gemeinschaften auch immer missbraucht wurde, ist in den sozialtheoretischen Diskursen der Gegenwart kaum auszumachen. Und auch dort, wo man gegenüber moralisch aufgeladenen Wertbegriffen und ihrer ›Ideologielastigkeit‹ grundsätzlich skeptisch eingestellt ist, finden sich kaum nennenswerte Versuche, den diffusen, aber omnipräsenten Wohlklang der Solidaritätsvokabel nachhaltig zu erschüttern.

Soziologische Klärungsversuche: Niklas Luhmann und Franz-Xaver Kaufmann

Im soziologischen Diskurs der Gegenwart spielt der solidaristische Begriff der Solidarität, der am Phänomen der Arbeitsteilung ansetzt und auf das ›gleichzeitige Wachstum des individuellen und sozialen Lebens‹ (Alfred Fouillée), personaler Freiheit und individueller Selbstentfaltungschancen einerseits und gesellschaftlicher Verstrickungs- und Abhängigkeitsverhältnisse andererseits zielt und damit eine neuartige, nicht nur posttraditionale, sondern auch postliberale Form gesellschaftlicher Moral in den Blick nimmt, keine tragende Rolle. Zwar wird immer wieder betont, dass Solidarität seit der Entstehung der Soziologie im 19. Jahrhundert zu den unverzichtbaren Fundamentalbegriffen des Faches gehöre; makrosoziologische Analysen zu den postliberalen Komplexitätslagen arbeitsteiliger Industriegesellschaften, die – wie noch bei Durkheim – auch semantisch unter der Leitperspektive der *de facto*-Solidarität laufen, sucht man aber vergebens.

Bei Niklas Luhmann etwa, dem wohl einflussreichsten Soziologen der Bundesrepublik, dessen funktional-strukturalistische Systemtheorie moderner Gesellschaften in zentraler Weise auf den differenzierungstheoretischen Arbeiten Durkheims aufruht, spielt die Kategorie der Solidarität gesellschaftsanalytisch und auch politisch-normativ keine Rolle. Als intimer Kenner der durkheimschen Theorie arbeitsteilig induzierter sozialer Solidarität, der am Rande auch auf Charles Gides berühmten Hinweis auf das durch die Pariser Polizeipräfektur erlassene Verbot des ›Ausspeiens in den Straßenbahnwagen und im Omnibus‹ vom Juli 1893 zu sprechen kommt,[3] plädiert er vielmehr für einen vollständigen Verzicht auf die Solidaritäts-

3 *Niklas Luhmann*, Die Differenzierung von Interaktion und Gesellschaft. Probleme der sozialen Solidarität, in: Robert Kopp (Hg.), Solidarität in der Welt der 80er Jahre: Leistungsgesellschaft und Sozialstaat, Basel-Frankfurt/M.: Helbing & Lichtenhahn 1984, 79-96 [im Folgenden: *Luhmann* 1984], 79.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

semantik. Die im späten 19. Jahrhundert entstehende Soziologie habe mit diesem Begriff angesichts einer sich von Sozial- auf Systemintegration umstellenden gesellschaftlichen Selbstorganisation »keine Analyse der Problemlage« (Luhmann 1984, 80) geliefert, sondern lediglich »etwas fast schon Verlorenes zu halten oder wiederzugewinnen« (ebd., 79f.) versucht: »Die Wiederbeschaffung von Solidarität wird damit zum Anliegen der beginnenden Soziologie, und diese stimuliert dadurch, daß sie es nicht gleich für hoffnungslos erklärt, politische und ökonomische Programmatik: den Syndikalismus, den Gildensozialismus, die Berufsständebewegung, die Genossenschaftsbewegung, den Faschismus.« (ebd., 80) Als Wissenschaft von der Gesellschaft habe die Soziologie aber nicht auf eine »neue Suche nach Solidarität« (ebd., 89) zu gehen, sondern auf »eine angemessene Beschreibung der Gesellschaft hinzuwirken« und diese »über ihre eigene Komplexität aufzuklären« (ebd., 91). Und vor diesem Hintergrund könne der ideologielastige Rekurs auf Solidarität – wie der auf »gesellschaftlich rühmenswerte Ideen« (ebd., 86) insgesamt – nur als soziologisch naiv gelten. Dass der Topos der Solidarität in der frühen französischen Soziologie aber gerade nicht als normativer Wertbegriff oder als soziales Zusammengehörigkeitsgefühl, sondern vor allem als ›kalte‹ Kategorie systemisch-struktureller Ausdifferenzierung in den Blick genommen wurde, auch wenn sich damit zugleich die Suche nach neuartigen, spezifisch postliberalen Solidaritätspotenzialen verband, wird von Luhmann also nicht als eine gesellschaftstheoretisch relevante Herausforderung angenommen.

Auch wenn in jedem soziologischen Lexikon wiederholt wird, dass Solidarität ein zentraler Grundbegriff dieses Faches sei, so bleibt im soziologischen Gegenwartsdiskurs – ganz unabhängig von der Frage, ob dieser Begriff heute noch Verwendung finden sollte oder nicht – die inhaltliche Fassung dessen, was man unter Solidarität verstehen könnte und sollte, hochgradig heterogen. Ein klarer soziologischer Solidaritätsbegriff hat sich jedenfalls nicht ausgebildet, oder vielleicht genauer: er ist trotz seiner Prominenz bei Comte und Durkheim, den französischen Gründervätern des Faches, verloren gegangen. Der Umgang mit der Frage, ob das Konzept der Solidarität nun makro-, meso- oder mikrosoziologische Phänomene des Sozialen beschreiben soll, ob sie durch sozialstrukturelle Prozesse der Arbeitsteilung ›hinter dem Rücken der Subjekte‹ auf gesamtgesellschaftlicher, gar weltgesellschaftlicher Ebene entsteht, ob sie ihren eigentlichen Ort im Rahmen korporatistischer oder zivilgesellschaftlicher Strukturen in intermediären Institutionen und Organisationen hat oder ob sie primär oder gar ausschließlich auf konkret erfahrbaren sozialen Nähebeziehungen und Gruppenzugehörigkeiten, auf emotionalen Bindungen und daraus resultierenden moralischen Gefühlslagen und Handlungsmustern beruht, ist in der sozialwissenschaftlichen Literatur schon theoretisch und konzeptionell höchst vielschichtig und diffus.

Allerdings fällt auf, dass der Solidaritätsbegriff heute kaum noch makrosoziologisch gefasst und mit ›kalten‹ gesamtgesellschaftlichen Zusammenhängen asso-

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ziiert, sondern zumeist auf soziale, mit moralischen Wertaufladungen verbundene Gruppenphänomene bezogen wird, sofern er nicht auch in der Soziologie selbst nur noch als tugendethische – und als solche völlig sozialitätsfreie – Kategorie individueller Moralität geführt wird.[4] Ob Solidarität heute noch als soziologische Beschreibungskategorie moderner Gesellschaften taugen kann oder ob sie nicht konsequent nur noch zur Erfassung einer individuellen – und als solcher stets gefährdeten – Moralität moderner Subjekte Verwendung finden sollte, ist also auch in der Soziologie selbst hochgradig ungeklärt.

Einer der wenigen Versuche, den Begriff der Solidarität soziologisch klar zu theoretisieren, stammt von Franz-Xaver Kaufmann, der seit langem u.a. zu den konfessionellen Wurzeln des deutschen Sozialstaatsdenkens forscht und in diesem Zusammenhang eine im soziologischen Diskurs der Gegenwart eher seltene Sensibilität für die Wahrnehmungs- und Interpretationsmuster des sozialen Katholizismus entwickelt hat. Bei ihm finden sich deutliche Reminiszenzen an den französischen Solidarismus, auch wenn Kaufmann keine solidaristische Solidaritätskonzeption vertritt.[5] Solidarität gilt ihm nicht als arbeitsteilig induzierter Zusammenhang wechselseitiger Abhängigkeits- und Verpflichtungsverhältnisse, sondern als ein spezifischer »Modus der Handlungskoordination« (Kaufmann 2002, 20), der sich »stets im Handeln, nicht in bloßen Gefühlsäußerungen« (ebd., 40) darstelle; und zwar in einer Weise, die durch »die Nachrangigkeit des Eigeninteresses bzw. das Fehlen einer egoistischen Interessenverfolgung im Handlungsvollzug« (ebd., 41) gekennzeichnet sei. In diesem Sinne artikuliert sich Solidarität für Kaufmann in den Erscheinungsformen von Loyalität, Altruismus, erweiterter Reziprozität und kollektivitätsorientiertem Handeln (vgl. ebd., 41-44). Sie stelle eine »Steuerungsform menschlichen

4 Dies gilt etwa für die eher seltenen Versuche, ›solidarische‹ Handlungsmuster und Erwartungshaltungen mit dem Begriffsinstrumentarium der *rational choice*-Theorie soziologisch zu erfassen; vgl. etwa *Ulf Tranow*, Das Konzept der Solidarität. Handlungstheoretische Fundierung eines soziologischen Schlüsselbegriffs, Wiesbaden: Springer VS 2012. Eher spektisch gegenüber der vermeintlichen Leistungsfähigkeit sozialmoralischer, also ›solidarischer‹ Ressourcen in der modernen Gesellschaft positioniert sich auch *Ursula Dallinger*, Die Solidarität der modernen Gesellschaft. Der Diskurs um rationale oder normative Ordnung in Sozialtheorie und Soziologie des Wohlfahrtsstaats, Wiesbaden: VS 2009.

5 *Franz-Xaver Kaufmann*, Sozialpolitik zwischen Gemeinwohl und Solidarität, in: Herfried Münkler/Karsten Fischer (Hg.), Gemeinwohl und Gemeinsinn. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung, Berlin: Akademie 2002, 19-54 [im Folgenden: *Kaufmann* 2002], 27f. Kaufmann kommt hier auch auf Bourgeois' Quasi-Vertrag zu sprechen und sieht bei ihm eine ähnliche Argumentation am Werk wie bei Lorenz von Stein, »allerdings auf einem niedrigeren analytischen Niveau«, da bei Bourgeois »die Thematisierung des intermediären Bereichs« vollständig fehle (ebd., 28).

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Handelns« (ebd., 45) dar, die sich von anderen Typen der Handlungskoordination – Kaufmann nennt als solche Hierarchie, Markt, Professionalität und Korporatismus (vgl. ebd., 45f.) – »durch ihren informellen, nur an implizite Regeln gebundenen Charakter« (ebd., 47) unterscheide, denn sie operiere »essentiell auf der personalen und interaktiven, nicht der organisatorischen Ebene« (ebd., 44).

Kaufmanns Konzeptualisierungsversuch, der sich vor allem an mikro- und mesosoziologischen Phänomenen orientiert, bringt also u.a. Solidarität und Korporatismus gegeneinander in Stellung, obwohl es in der Ideengeschichte der Solidarität seit Durkheims Überlegungen zur sozialintegrativen Kraft der sogenannten Berufsverbände und seit den Bemühungen der Weimarer Republik um den Aufbau eines postliberalen Wohlfahrtskorporatismus immer wieder darum ging, die moralischen Gehalte der Idee der Solidarität mit den institutionellen Arrangements einer korporatistischen Wirtschafts- und Sozialpolitik in Beziehung zu setzen. Denn davon versprach man sich die Chance, zu einer – bis heute weithin fehlenden – normativen Theorie des modernen Wohlfahrtsstaates zu gelangen, der es gelingen könnte, nicht nur die von ihm gewährleisteten Teilhabe- und Integrationsansprüche benachteiligter Individuen, sondern gerade auch dessen strukturelles Institutionengefüge ›zwischen Staat und Markt‹ nicht nur als funktional, sondern auch normativ als legitim und wünschenswert auszuzeichnen.

Gesellschaftstheoretische Klärungsversuche: Jürgen Habermas und Axel Honneth

Auch in der sozialphilosophischen Gegenwartsliteratur spielen solidaristische Motive keine Rolle. Die Frage nach den spezifisch postliberalen Anregungen einer soziologisch informierten und sich politisch-normativ ›jenseits von Liberalismus und Sozialismus‹ ansiedelnden solidaristischen Gesellschaftstheorie gerät hier kaum in den Blick. Léon Bourgeois' Vorschlag, eine politische Philosophie der sozialen Gerechtigkeit mit Hilfe der Idee eines rückwirkenden Quasi-Vertrags zu entwerfen, scheint in der – im Gefolge der sehr erfolgreichen *Theory of Justice* (1971) von John Rawls – intensiv geführten gerechtigkeitstheoretischen Debatte der Bundesrepublik Deutschland komplett unbekannt geblieben zu sein. Stattdessen ist hier eine nur selten problematisierte Hegemonie von Wahrnehmungsmustern und Interpretationsroutinen aus der Theorienwelt des 18. Jahrhunderts am Werke, in der die liberalen Lektionen der Aufklärungsphilosophie, die individuellen Kategorien von Freiheit und Gleichheit im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen und ganz selbstverständlich hohe normative Prominenz genießen, während die postliberalen Lektionen der Solidaritätssoziologie des 19. Jahrhunderts ausgeblendet werden. Das solidaristische Solidaritätskonzept vermag hier keinerlei Resonanz zu entfalten. Der Begriff der Solidarität wird in der aktuellen sozialphilosophischen Literatur jedenfalls nicht mehr als gesellschaftstheoretische Kategorie zur Erfassung *de facto*-solidarischer

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sozialverhältnisse in Anspruch genommen, aus denen sich individuelle Entfaltungschancen ebenso wie soziale Verpflichtungen ergeben.

Bei Jürgen Habermas etwa, dem ohne Frage einflussreichsten Gesellschaftstheoretiker der bundesrepublikanischen Gegenwart, findet der Begriff der Solidarität zwar breite Aufmerksamkeit und hohe Sympathie; er wird aber in einer mehrdeutigen und nicht klar abgegrenzten Weise verwendet. So wird Solidarität bei Habermas einerseits explizit als gesellschaftstheoretisch und nicht normativ gemeintes Konzept zur Beschreibung sozialer Phänomene, andererseits aber auch ganz selbstverständlich als modernes Moralprinzip geführt und in einem Atemzug mit der Gerechtigkeit genannt. In seiner 1981 erschienenen *Theorie des kommunikativen Handelns* kommt Habermas im Blick auf das Verhältnis von Sozial- und Systemintegration zwar u.a. auf Durkheims Arbeitsteilungstheorem und den Formwandel von mechanischer zu organischer Solidarität zu sprechen;[6] allerdings greift er Durkheims soziologische Frage nach den Entwicklungschancen einer neuen, nachtraditionalen sozialen Solidarität arbeitsteiliger Gesellschaften nicht auf. Er ersetzt sie vielmehr durch die kommunikationstheoretischen Theoreme der ›Versprachlichung des Sakralen‹ und der ›Rationalisierung der Lebenswelt‹, um die soziale Integration funktional ausdifferenzierter Gesellschaften – gegen die sich ausweitende moralfreie Sozialität einer rein systemischen Sozialintegration – in ihrem letzten Grund auf das Rationalitätspotenzial verständigungsorientierten Handelns zurückzuführen. Denn für Habermas gilt grundsätzlich, wie er auch in seinem rechts- und demokratietheoretischen Hauptwerk *Faktizität und Geltung* von 1992 deutlich machen will, dass sich »die Integration einer hochkomplexen Gesellschaft […] nicht systempaternalistisch, also an der kommunikativen Macht des Staatsbürgerpublikums vorbei, abwickeln«[7] lasse, da »die Gesellschaft *letztlich* über kommunikatives Handeln integriert werden« müsse (Habermas 1992, 43; Herv. i.O.).

Vor diesem Hintergrund sieht Habermas seit den späten 1980er Jahren mit ›Markt, Staat und Solidarität‹ bzw. mit ›Geld, Macht und Kommunikation‹ drei voneinander unabhängige »Ressourcen der gesellschaftlichen Integration« (ebd., 59) am Werk, auf die die funktional ausdifferenzierten Gegenwartsgesellschaften gleichermaßen angewiesen seien. Neben den systemisch verselbständigten und institutionell stabilisierten Steuerungsmedien von Geld und Macht bildet dabei die auf eine permanente lebensweltlich-kommunikative Regenerierung angewiesene gesellschaftliche Solidarität für Habermas »die *eigentlich* gefährdete Ressource« (ebd., 12; Herv. i.O.). Eine klare definitorische Bestimmung dessen, was als gesellschaft-

6 *Jürgen Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981, 127-131 u. 173-179.

7 *Jürgen Habermas*, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992 [im Folgenden: *Habermas* 1992], 427.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

liche Solidarität gelten kann und soll, liefert er nicht. Er rückt diese allerdings in die Nähe von Zivilgesellschaft, politischer Öffentlichkeit und kommunikativer Alltagspraxis und bezieht sie im Rahmen seines Modells einer deliberativen Demokratie explizit auf die »auf Verständigung oder kommunikativ erzielten Konsens angelegte politische Willensbildung«[8], wobei er zugleich betont, dass er Solidarität nicht als einen normativen, sondern als einen gesellschaftstheoretischen Begriff verstanden wissen will (vgl. ebd., 363; Anm. 11).

Getragen ist diese dreipolige Konzeptualisierung von sozialer Integration über Geld, Macht und Solidarität von der Hoffnung, dass »Solidarität und Gemeinwohlorientierung als eine *dritte Quelle* der gesellschaftlichen Integration« der Dominanz von Markt und Staat, von individuellem Eigeninteresse und administrativer Macht entgegenwirken könnten, da sie, wie Habermas mit Nachdruck betont, »genetisch wie normativ betrachtet, Vorrang genießen« (ebd., 327; Herv. i.O.). Mit anderen Worten: »Die sozialintegrative Kraft der Solidarität […] soll sich über weit ausgefächerte autonome Öffentlichkeiten und rechtsstaatlich institutionalisierte Verfahren der demokratischen Meinungs- und Willensbildung entfalten und über das Rechtsmedium auch gegen die beiden anderen Mechanismen gesellschaftlicher Integration, Geld und administrative Macht, behaupten können.« (ebd., 363)

Hier bleibt jedoch ungeklärt, ob eine solche Solidarität allein auf einer national begrenzten politischen Öffentlichkeit und den ihr entsprechenden staatsbürgerlichen Identitäten aufruhen kann und insofern partikular bleibt, oder ob sie sich im Sinne des universalistischen Menschenrechtskonzepts der europäischen Moderne konsequent zur »Solidarität mit allem, was Menschenantlitz trägt«[9], ausweiten lassen muss – und wie sie sich dann noch von der normativen Idee der Gerechtigkeit abhebt. Habermas' Interesse an der Ausweitung »staatsbürgerlicher Solidarität unter Gesichtspunkten des egalitären Universalismus« hin zu einer »Solidarität unter ›Anderen‹«[10] stößt jedenfalls auf das Problem, dass die Unterschiede zwischen Solidaritäts- und Gerechtigkeitsbeziehungen, zwischen notwendigerweise partikularen, weil sozial eingelebten Gemeinschafts- und notwendigerweise universalistischen, weil formal-abstrakt verfassten Rechtsverhältnissen, diffus werden, denn: »Eine Rechtspflicht zur Solidarität wäre ein hölzernes Eisen« (Habermas 2005,

8 *Jürgen Habermas*, Drei normative Modelle der Demokratie, in: Ders., Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, 277-291, 278.

9 *Jürgen Habermas*, Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über ›Stufe 6‹ (1986), in: Ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, 49-76 [im Folgenden: *Habermas* 1991], 72.

10 *Jürgen Habermas*, Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen eines Postmodernen Liberalismus (2003), in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, 279-323 [im Folgenden: *Habermas* 2005], 282.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

283) und könnte, wie er betont, dem originären Eigenwert solidarischer Beziehungen und Zusammenhänge nicht gerecht werden.

Wie sehr sich hier gesellschaftstheoretische und moralphilosophische Fragen in die Quere kommen, wird auch daran deutlich, dass Habermas die Solidarität an vielen Stellen seines Werkes ohnehin eher normativ als Moralprinzip führt und die Prinzipien der Gerechtigkeit und der Solidarität »zwei Aspekte derselben Sache« (Habermas 1991, 70) sein lässt.[11] Dabei hat Habermas durchaus ein Gespür für die Ideologieträchtigkeit der Solidaritätssemantik, wenn er an den »Charakter von erzwungener Opferbereitschaft für ein kollektives Selbstbehauptungssystem« erinnert, »das in vormodernen Formen der Solidarität stets mitschwingt. Auf die Formel des ›Alle für Einen, und Einer für Alle‹ kann sich die Formel ›Führer befiehl, wir folgen Dir‹ – wie auf den Plakatsäulen meiner Jugend in Nazi-Deutschland – reimen, weil in dem traditionalistischen Sinn von Solidarität die Genossenschaft mit der Gefolgschaft verflochten blieb.« (ebd., 70f.)

Ob sich die ›moderne‹ Solidarität nun überzeugend als ein empirisch-soziales Phänomen und zugleich als ein moralisch-normatives Postulat bestimmen lässt und ob sie am Ende konstitutiv gemeinschaftlich-partikular bleiben muss oder menschenrechtlich-universalistisch auftreten kann und soll, bleibt bei Habermas insgesamt jedenfalls unbestimmt. Dies ändert jedoch nichts daran, dass er auf die Strahlkraft dieses Konzepts weder gesellschaftstheoretisch noch moralphilosophisch zu verzichten bereit ist.

Ähnlich wie Habermas will auch der Habermas-Schüler Axel Honneth die Kategorie der Solidarität in seinem Versuch, »die Grundlagen einer normativ gehaltvollen Gesellschaftstheorie zu entwickeln«[12], affirmativ in Anspruch nehmen und in seine um das Konzept der Anerkennung kreisende Sozialphilosophie integrieren. Durkheims Theorie der Arbeitsteilung und soziologische Überlegungen zur Frage nach dem Verhältnis von Sozial- und Systemintegration spielen hier aber keine zentrale Rolle, da Honneth sich von vornherein auf das sozialintegrative Feld der Normativität fokussiert. So unterscheidet er in seiner Habilitationsschrift aus dem Jahr 1992 mit Liebe, Recht und Solidarität drei verschiedene Sphären intersubjektiver Anerkennung. ›Solidarität‹ verwendet er dabei schlicht als Synonym zu ›Wertschätzung‹, wenn er für intersubjektive Wahrnehmungs- und Begegnungsmuster »einer bis ins Affektive hineinreichenden Anerkennung« (Honneth 1992, 44), die Hegel als ›wechselseitige Anschauung‹ bezeichnet habe (vgl. ebd. u. 146), den

11 »*Gerechtigkeit* bezieht sich auf die gleichen Freiheiten unvertretbarer und sich selbst bestimmender Individuen, während sich *Solidarität* auf das Wohl der in einer intersubjektiv geteilten Lebensform verschwisterten Genossen bezieht – und damit auch auf die Erhaltung der Integrität dieser Lebensform selbst.« (*Habermas* 1991, 70; Herv. i.O.)

12 *Axel Honneth*, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992 [im Folgenden: *Honneth* 1992], 7.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

charmanter klingenden Solidaritätsbegriff in Anspruch nimmt. Denn, so Honneth, »um zu einem ungebrochenen Selbstverhältnis gelangen zu können, bedürfen menschliche Subjekte über die Erfahrung von affektiver Zuwendung und rechtlicher Anerkennung hinaus stets auch noch einer sozialen Wertschätzung, die es ihnen erlaubt, sich auf ihre konkreten Eigenschaften und Fähigkeiten positiv zu beziehen« (ebd., 196). Dementsprechend definiert Honneth Solidarität hier als »eine Art von Interaktionsverhältnis […], in dem die Subjekte wechselseitig an ihren unterschiedlichen Lebenswegen Anteil nehmen, weil sie sich untereinander auf symmetrische Weise wertschätzen« (ebd., 208).[13]

Unter den Bedingungen heutiger Gesellschaften könne sich eine Person, wie Honneth einschränkend ergänzt, allerdings nur dann als sozial wertvoll empfinden, »wenn sie sich in Leistungen anerkannt weiß, die sie gerade nicht mit anderen unterschiedslos teilt« (ebd., 203), sodass die Kategorie der Solidarität hier in eine eigentümliche Nähe zur Kategorie der Leistungsgerechtigkeit gerät; eine Nähe, die im Jahr 2003, in der Debatte zwischen Axel Honneth und Nancy Fraser über Anerkennung und Umverteilung,[14] dazu führt, dass Honneth die Anerkennungstrias von ›Liebe, Recht und Solidarität‹ durch die Trias von ›Liebe, Recht und Leistung‹ ersetzt. Hier spricht er durchaus affirmativ »von der kapitalistischen Gesellschaft als einer institutionalisierten Anerkennungsordnung«, in der es um einen moralisch motivierten Kampf »um die Deutung und Bewertung des Anerkennungsprinzips der ›Leistung‹« gehe.[15] Denn in dem Maße, wie sich »das individualistische Leistungsprinzip« in der europäischen Moderne »nach der Auflösung der ständischen Statushierarchie als neues Kriterium der sozialen Wertschätzung« (Honneth 2003, 174) herausbilde, seien es nun, so Honneth, »die drei Grundsätze der Liebe, der Gleichheit und des Verdienstes, die zusammengenommen bestimmen, was gegenwärtig

13 In seiner großen Studie *Das Recht der Freiheit* aus dem Jahr 2011 greift Honneth diese Intuition historisch und systematisch breit auf und entwickelt sie nicht zuletzt im Blick auf den Markt als mögliches ›System sozialer Freiheit‹ differenziert weiter (*Axel Honneth*, Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin: Suhrkamp 2011, 317-470, 386). Dabei kommt er ausführlich auf Hegel und Durkheim zu sprechen; das solidaristische Motiv einer aus der Arbeitsteilung entstehenden *de facto*-Solidarität spielt dabei aber empirisch wie normativ keine Rolle.

14 *Nancy Fraser/Axel Honneth*, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003 [im Folgenden: *Fraser/Honneth* 2003].

15 *Axel Honneth*, Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, in: Fraser/Honneth 2003, 129-224 [im Folgenden: *Honneth* 2003], 162.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

unter der Idee der sozialen Gerechtigkeit verstanden werden sollte« (ebd., 207).[16] Der Begriff der Solidarität wird dabei gesellschaftstheoretisch und normativ fallen gelassen.

Freiheit, Demokratie, Gemeinschaft? Republikanische und pragmatistische Perspektiven

Während sich der Begriff der Solidarität bei Honneth verflüchtigt, versucht ihn Hauke Brunkhorst, der ebenfalls in der Theorietradition der jüngeren ›Frankfurter Schule‹ steht,[17] vor allem für eine politische Reformperspektive auf postnationaler Ebene fruchtbar zu machen. Er macht sich für ein Konzept radikaldemokratischer Solidarität stark und betont, dass »das egalitäre Solidaritätsverständnis der jüdisch-christlichen Tradition Europas« in den modernen Gesellschaften »mit dem Begriff der Demokratie« zusammenfalle. Denn nach den Freiheitsaufbrüchen der Französischen Revolution könne man Solidarität nicht mehr, wie noch in der Antike, »mit den Freundschaftsbanden einer Bürgerelite identifizieren«.[18] Heute sei sie »nichts anderes als die demokratische Realisierung individueller Freiheit« (Brunkhorst 2002, 12), da das »Band der Solidarität […] in der modernen Demokratie mit dem Band demokratischer Legitimation identisch« (ebd., 231) sei. Im Blick auf demokratisch-rechtsstaatliche Ordnungen über die nationalstaatliche Ebene hinaus fokussiert Brunkhorst dabei vor allem auf die jüngeren Prozesse der »Entwicklung einer globalen Rechtsordnung« und einer »Verstetigung postnationalen Verfassungsrechts«, die bereits »mit einem Minimum an Solidarität« aufwarteten, auch wenn ihnen bis heute »die politisch inklusive, demokratische Solidarität« fehle (ebd., 18). Es komme deshalb darauf an, eine »demokratische Solidarität unter Fremden« auf

16 In *Das Recht der Freiheit* ist der Fokus auf die Kategorien von Leistung und Verdienst dann wieder deutlich zurückgenommen worden, ohne dass dies eigens ausgewiesen und begründet würde.

17 In dieser Theorietradition steht auch die Dissertation von *Franziska Dübgen*, Was ist gerecht? Kennzeichen einer transnationalen solidarischen Politik, Frankfurt/M.-New York: Campus 2014, die dem Thema der Solidarität ein umfangreiches Kapitel widmet (ebd., 240-294). Dübgen versucht, Solidarität »primär als vernunftgeleitete Praktik der Gerechtigkeit« zu bestimmen, »die auf einer gemeinsam geführten politischen Kommunikation fußt« (ebd., 246). Im Sinne einer ›reflexiven Solidarität‹ geht es ihr im Rahmen einer »philosophischen Suche nach einer neuen Politik der Solidarität« (ebd., 296) darum, Solidarität als dialektischen »Gegenpol der Gerechtigkeit« (ebd., 299) in den Blick zu nehmen. Die solidaristischen Theorien spielen dabei keine Rolle.

18 *Hauke Brunkhorst*, Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002 [im Folgenden: *Brunkhorst* 2002], 7.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

den Weg zu bringen; und diese werde in dem Maße möglich, wie es republikanischen Aktivbürgerinnen und -bürgern und ihren politischen Öffentlichkeiten gelinge, »die alte Idee des aufklärerischen Kontraktualismus der Französischen Revolution (Rousseau, Kant), *Fremde* ›unter Rechtsgesetzen und gemeinsamen politischen Verfahren und Handlungen‹ zusammenzuführen, ein zweites Mal und diesmal jenseits der Grenzen des Nationalstaates zu verwirklichen« (ebd., 228; Herv. i.O.). Warum sich Brunkhorst in seinen Überlegungen zu einer demokratietheoretischen Konzeption globaler Rechtsgenossenschaft so nachdrücklich auf den Begriff der Solidarität bezieht, erschließt sich freilich nicht; derartige Fragestellungen sind dem Solidaritätsdiskurs der europäischen Moderne jedenfalls eher fremd. Deshalb dürfte sich auch hier das in den normativen Selbstverständigungsdebatten der Gegenwart so häufig anzutreffende Phänomen zeigen, den modern und charmant klingenden Begriff der Solidarität – ungeachtet seiner eigentlichen Bedeutungsschichten – möglichst oft und möglichst nachhaltig für die je eigenen Theorieintentionen in Anspruch zu nehmen.

In der seit den 1980er Jahren von den USA ausgehenden kommunitaristischen Bewegung, die sich gegen die Wahrnehmungsmuster und Standardtheoreme der liberalen politischen Philosophie Amerikas richtet, die ›Defizite liberaler Theorie‹[19] ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt und dem freiheitlich-individualistischen Wertekanon des Liberalismus den vermeintlichen Vorrang von *community values* entgegenstellt, finden sich überraschenderweise kaum systematische Ausführungen und Reflexionen zum Konzept der Solidarität, obwohl hier inhaltliche Nähen und Gemeinsamkeiten zur solidaristischen Tradition auf der Hand liegen. Schaut man auf prominente Autoren wie Michael Sandel, Amitai Etzioni, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer und Charles Taylor, die sich – bei aller Unterschiedlichkeit – durch gewisse Nähen zu kommunitaristischen Intuitionen kennzeichnen, so stellt man ein weitgehendes Fehlen systematischer gesellschaftstheoretischer Reflexionen zur Solidaritätskategorie fest. Und wenn doch einmal von Solidarität die Rede ist, dann fungiert der Begriff zumeist schlicht als Synonym für Hilfsbereitschaft, Mitmenschlichkeit und Zusammengehörigkeitsgefühl. Die durkheimsche Frage, ob und wie die komplexen Differenzierungsprozesse arbeitsteiliger Gesellschaften zur Entwicklung einer ebenso posttraditionalen wie postliberalen Solidarität beitragen könnten, wird hier in der Regel nicht thematisiert.

19 Vgl. *pars pro toto* – und ohne die erheblichen theoretisch-normativen Differenzen innerhalb des ›kommunitaristischen Lagers‹ geringschätzen zu wollen: *Michael Walzer*, Vernunft, Politik und Leidenschaft. Defizite liberaler Theorie, Frankfurt/M.: Fischer 1999; *Michael Sandel*, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge: Cambridge University Press 1982; *Amitai Etzioni/Andrew Volmert/Elanit Rothschild* (Hg.), The Communitarian Reader. Beyond the Essentials, Lanham: Rowman & Littlefield 2004.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ähnliches gilt auch für das neopragmatistische Theorieangebot von Richard Rorty, der in den 1980er Jahren in den Titeln seiner Bücher und Aufsatzsammlungen gerne auf den Begriff der Solidarität zurückgriff, sich selbst als »Parteigänger der Solidarität«[20] bezeichnete und seine an Kontingenzbewusstsein, Ironie und Pluralität orientierten neopragmatistischen Konzepte sogar explizit als eine »Philosophie der Solidarität«[21] zu präsentieren versuchte. Rorty fasst Solidarität als »das wechselseitige Erkennen der Menschlichkeit, die uns allen gemeinsam ist«[22]; und er zeigt sich davon überzeugt, »daß es tatsächlich so etwas wie moralischen Fortschritt gibt und daß dieser Fortschritt wirklich in Richtung auf mehr Solidarität geht« (Rorty 1989, 310). Allerdings dürfe man sich diese Solidarität nicht – wie in der metaphysisch-begriffsrealistischen Tradition der abendländischen Philosophie – »als das Wiedererkennen eines Kern-Selbst, des wesentlich Menschlichen in allen Menschen, vorstellen« (ebd.), so als sei dieses etwas, »das schon besteht, bevor wir es erkannt haben« (ebd., 317). Vielmehr sei die menschliche Solidarität ein durch und durch historisch kontingentes Produkt der sozialen und moralischen Entwicklung der westeuropäischen Gesellschaften und ihrer Mitglieder. Gerade als solche könne man sie aber bestimmen als »die Fähigkeit, auch Menschen, die himmelweit verschieden von uns sind, doch zu ›uns‹ zu zählen« – und dabei »immer mehr zu sehen, daß traditionelle Unterschiede (zwischen Stämmen, Religionen, Rassen, Gebräuchen und dergleichen Unterschiede) vernachlässigbar sind im Vergleich zu den Ähnlichkeiten im Hinblick auf Schmerz und Demütigung« (ebd., 310). Die Traditionen der Solidaritätssoziologie von Comte und Durkheim kommen bei Rorty aber ebensowenig vor wie die republikanischen Theoriebemühungen des *solidarisme*, in denen er in vielfacher Hinsicht wertvolle Anregungen und Ergänzungen hätte finden können.

Zur Solidarität verpflichtet? Rechts- und moralphilosophische Reflexionen

Ähnlich wie in den gesellschaftstheoretischen Diskursen der Gegenwart spielen Anregungen und Impulse des solidaristischen Denkens auch in der heutigen Rechts- und Moralphilosophie keine Rolle. Allerdings macht sich hier in den letzten Jahren in Ansätzen ein neues – allerdings völlig soziologiefreies – Interesse an der Leitse-

20 *Richard Rorty*, Solidarität oder Objektivität? (1986), in: Ders., Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays, Stuttgart: Reclam 1988 [im Folgenden: *Rorty* 1988], 11-37, 31.

21 »Ich habe, wie gesagt, den Eindruck, daß der Pragmatismus keine Philosophie der Verzweiflung ist, sondern eine Philosophie der Solidarität.« (*Rorty* 1988, 31)

22 *Richard Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität (1989), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989 [im Folgenden: *Rorty* 1989], 306.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

mantik der Solidarität bemerkbar, wie sich an zwei aktuellen moralphilosophischen Dissertationen ablesen lässt, die sich systematisch um eine begrifflich trennscharfe Fassung des Konzepts der Solidarität bemühen, sich dabei allerdings durchgehend im Theorierahmen der ›Pflichtenlehren des 18. Jahrhunderts‹ bewegen und die soziologischen Solidaritätslektionen des 19. Jahrhunderts unbeachtet lassen.[23]

So schlägt Simon Derpmann vor, den Solidaritätsbegriff – im Unterschied zur Rede von Gerechtigkeit, Hilfsbereitschaft oder Brüderlichkeit – zu reservieren für »besondere normative Erwartungen, die Angehörige solidarischer Gemeinschaften aneinander richten«, wobei diese Erwartungen ihre moralische Dignität vor allem daraus beziehen, dass sich Personen auf der Grundlage dieser Angehörigkeiten darüber vergewissern, »welche geteilten Überzeugungen und Zwecke für sie so grundlegend sind, dass sie diese nicht aufgeben können, ohne sich damit einen Verlust zuzufügen oder ihr Selbstverständnis zu beschädigen« (Derpmann 2013, 13). Solidarität ziele demnach auf einen moralischen Anspruch, der über die bloße Achtung anderer in spezifischer Weise hinausgehe. Allerdings bestehe hier, wie Derpmann notiert, die Gefahr, auch »zweifelhafte Loyalitäten« auszuzeichnen und »Solidarität als Antrieb von Anfeindung und Ressentiment« zu fassen (ebd., 15), sodass »die moralphilosophische Auseinandersetzung mit Solidarität diejenigen – vermeintlichen – Solidaritäten identifizieren [muss], die keine moralische Geltung beanspruchen können« (ebd., 18).

Ähnlich bestimmt auch Jörg Löschke Solidarität als ein moralisches Konzept, »das dazu auffordert, bestimmten Personen, die in einer identitätskonstituierenden Beziehung zu dem Forderungsadressaten stehen, bei der Durchsetzung moralisch gebotener Ziele zu helfen« (Löschke 2015, 14), wobei er diese ›Solidaritätspflichten‹ in einem breiten Sinne auf verschiedene »Solidaritätsgruppen als partizipatorische Gruppen« (ebd., 206) bezieht und keineswegs nur auf soziale Nahbeziehungen beschränkt wissen will. Solidaritätspflichten machen es Löschke zufolge – im Unterschied zu den Prinzipien von Unparteilichkeit und Universalität – möglich, »die Menge der moralisch gebotenen Hilfspflichten« so aufzuteilen, »dass jeder Akteur nur eine bestimmte Teilmenge erfüllen muss. Dies verhindert Überforderungseffekte und erzeugt spezielle Pflichten« (ebd., 16). Löschke betont dabei explizit, dass sich dieses Konzept von Solidaritätspflichten nicht mit dem kantischen Pflichtenbegriff in Einklang bringen lasse, weil hier sehr wohl Pflichtenkollisionen möglich seien. Und es bleibe dabei auch, wie er einräumt, ungeklärt, was zu tun sei, wenn »ein Akteur seinen Teil der moralischen Arbeit nicht erfüllt« (ebd., 207).

23 *Simon Derpmann*, Gründe der Solidarität, Münster: Mentis 2013 [im Folgenden: *Derpmann* 2013]; *Jörg Löschke*, Solidarität als moralische Arbeitsteilung, Münster: Mentis 2015 [im Folgenden: *Löschke* 2015].

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Es geht in diesen rechts- und moralphilosophischen Reflexionen zur Solidarität also zentral um die schon im solidaristischen Diskurs des späten 19. Jahrhunderts anhängige und bis heute nicht hinreichend geklärte Frage, ob und wie sich Inhalte und Ausmaße, Rechte und Pflichten eines ›solidarischen Handelns‹ plausibel bestimmen und trennscharf von Recht und Gerechtigkeit, von Nothilfe und Sympathie, von ›Liebe, Mitleid und Barmherzigkeit‹ (Kurt Eisner) unterscheiden lassen. Dabei gerät allerdings kaum die Frage in den Blick, ob es angesichts der Fülle bereitstehender Alternativbegriffe überhaupt sinnvoll und notwendig ist, auch das Konzept der Solidarität noch auf das enge Feld der Moral zu schicken, um hier in der Konkurrenz zu alternativen Moralkonzepten noch einen eigenen Themenbereich für sich zu erobern – oder ob es nicht doch sinnvoller wäre, den Topos der Solidarität primär als deskriptiven Analysebegriff der Sozialwissenschaften zu verwenden und dessen moralische Dimension über die solidaristische Unterscheidung zwischen *solidarité de fait* und *solidarité devoir* einzuholen.

Liberale Solidarität? Individuelle Moral und Sozialstaatskritik

Dass sich auch im Milieu der dezidiert liberal auftretenden politischen Theorie und Publizistik kaum Versuche ausmachen lassen, den Solidaritätsbegriff für die normativen Selbstverständigungsdebatten der Gegenwart fruchtbar zu machen, ist dagegen heute wenig verwunderlich, denn hier steht die politische Rede von der Solidarität – seit den Zeiten Frédéric Bastiats – durchgehend im Verdacht, einem sozialistischen Umverteilungsstaat das Wort zu reden. In diesem Sinne gilt das Konzept der Solidarität in den Wahrnehmungsmustern marktliberaler Ökonomie und Philosophie in der Regel nur noch als ein durch und durch vorwissenschaftlicher Moralbegriff, der einer theoretisch-rationalen Konzeptualisierung unzugänglich sei und deshalb nicht zum Gegenstand politischer und ökonomischer Theoriebildung tauge. So wird die Kategorie der Solidarität im gegenwärtigen liberalen Diskurs denn auch, sofern sie überhaupt bemüht wird, zumeist energisch entpolitisiert, auf private Tugendhaftigkeit enggeführt und auf dieser Basis dann gerne gegen die politischen Umverteilungsambitionen des Wohlfahrtsstaates in Stellung gebracht. In diesem Sinne plädiert etwa Sascha Tamm vom ›Liberalen Institut‹ der Friedrich-Naumann-Stiftung in einem knappen Text energisch dafür, solidarisches Handeln »als individuelles, von den einzelnen Menschen selbst verantwortetes Handeln« zu verstehen, und zwar aus einem doppelten Grund:

»Erstens: Nur eine derartige Solidarität kann aus einer moralischen Perspektive den einzelnen Individuen zugerechnet und damit auch hoch angerechnet werden. Nur wer Alternativen hat und sich für eine von ihnen entscheidet, kann dafür gelobt (oder auch kritisiert) werden. Die Einzahler in die Sozialversicherungen handeln aus dieser Perspektive nicht in moralisch

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wertvoller Weise – denn sie sind gezwungen, zu zahlen. Zweitens: Nur eine auf freiwilligem Handeln aufgebaute Solidarität ist mit dem Grundwert der individuellen Freiheit vollständig vereinbar. Alle Formen der durch Staaten erzwungenen Solidarität stehen mit der Freiheit der Menschen in einem kaum auflösbaren Widerspruch.«[24]

Deshalb gelte, dass »auf Zwang aufgebaute Sozialsysteme und staatliche Umverteilung« nicht in der Lage seien, »Anreize für moralisch wertvolles, solidarisches Handeln« zu geben. Vielmehr nähmen sie dem Einzelnen »Chancen für solidarisches Handeln, für die freiwillige Übernahme von Verantwortung«; und damit leisteten sie, so Tamm, »langfristig keinen Beitrag zur Förderung von Zusammenhalt und Bindung an eine Gesellschaft, sondern bewirken eher das Gegenteil« (Tamm 2013, 47).

Allerdings kann die Rede von der Solidarität im liberalen Theoriemilieu auch eine überraschende politische Aufwertung erfahren und affirmativ gegen den vermeintlich ›wuchernden‹ Wohlfahrtsstaat in Stellung gebracht werden. Hier ist etwa Wolfgang Kersting zu nennen, der seit den späten 1990er Jahren mit polemischer Vehemenz eine Differenzierung zwischen einer gerechtigkeits- und einer solidaritätstheoretischen Begründung des Wohlfahrtsstaates einfordert.[25] Weil der real existierende Sozialstaat zur »Betreuungsmaschinerie und Entmündigungsagentur« verkommen sei, der eine »ebenso weinerliche wie dreiste Versorgungsmentalität« erzeugt habe (Kersting 2000, 399), müsse man die Leitmaximen von Gleichheit, Gerechtigkeit und Umverteilung in der Sozialpolitik radikal verabschieden und durch ein Suffizienz-Konzept ersetzen, das sich nur noch an »den Erfordernissen einer materialen Minimalausstattung bürgerlicher Lebensführung« (ebd., 377) orientiere. Denn grundsätzlich gelte: »Protagonist des Liberalismus ist das freie Individuum, das handlungsmächtig ist und in seiner Lebensführung von fremder Unterstützung unabhängig ist, das über sich frei verfügen kann und sich die erforderlichen Ressourcen für die Befriedigung seiner Bedürfnisse und Interessen selbst erarbeiten kann.« (Kersting 1998, 426)

Ein solcher suffizienzbasierter Sozialstaat orientiere sich nicht an normativen Leitbildern einer »Ausdehnung menschenrechtlicher Gleichheit auf den Bereich der Güterversorgung«; vielmehr ziehe er seine Legitimation allein aus einem von den Gesellschaftsmitgliedern bewusst getroffenen »politischen Entschluß zu kollektiver Unterstützung bedürftiger Bürger« (Kersting 2000, 378; i.O. herv.), d.h. aus einem

24 *Sascha Tamm*, Solidarität aus freiheitlicher Perspektive, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (›Politische Grundwerte‹) 34-36/2013, 45-47 [im Folgenden: *Tamm* 2013], 47.

25 Vgl. *Wolfgang Kersting*, Internationale Solidarität, in: Kurt Bayertz (Hg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, 411-429 [im Folgenden: *Kersting* 1998]; *Ders*., Theorien der sozialen Gerechtigkeit, Stuttgart: Metzler 2000 [im Folgenden: Kersting 2000], bes. 376-403.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»Akt politischer Selbstbestimmung«, in dem sich die Staatsbürger »zur mitbürgerlichen Anteilnahme verpflichten und dafür sorgen, daß all die Mitbürger, die sich nicht selbst versorgen können, mit dem, was für eine bürgerliche Lebensführung erforderlich ist, versehen werden« (ebd., 397), um sich dann in der »Eigenverantwortlichkeits- und Selbständigkeitsschule des Wettbewerbsmarktes« (ebd., 271) behaupten und bewähren zu können.

Für Kersting, der sich in diesem Zusammenhang explizit auf Kant und die »Pflichtenlehre des 18. Jahrhunderts« (ebd., 394) beruft, geht es hier nicht um universalistische Rechtsansprüche, auch nicht um allgemein verpflichtende Regeln der Hilfeleistung, sondern um Normen einer Solidarität, die konstitutiv partikularistischer Natur ist und nur »Mitglieder einer bestimmten sozialen Gemeinschaft« (ebd., 383; vgl. auch Kersting 1998, 413-415) betreffe; und zwar nach Maßgabe der jeweiligen, auf Klugheits- und Effizienzüberlegungen beruhenden politischen Entscheidungen dieser Gemeinschaft. Dieser von universalistischen Rechtsansprüchen abgekoppelte und den jeweils kontingenten Rahmenbedingungen politischer Entscheidung überantwortete »Sozialstaat der Solidarität« (Kersting 2000, 385) müsse sich deshalb im Namen des »Okkasionalismus der Solidarität« (ebd., 387) weigern, »Gleichheit und Ungleichheit zu moralisieren« (ebd., 386).

Kersting bringt sich mit dieser ›okkasionalen‹ Solidaritätskonzeption in einen bewussten Gegensatz zu bisherigen Bemühungen der politischen Philosophie, wohlfahrtsstaatliche Unterstützungsrechte und Umverteilungspflichten ebenfalls mit dem Solidaritätsargument zu begründen. Hier finden sich in der Tat Argumentationsmuster, in denen solidaristische Theoriemotive mitunter durchaus eine wichtige Rolle spielen, auch wenn sie als solche nicht ausgewiesen werden. So sieht etwa Kurt Bayertz die Legitimationsgrundlagen des modernen Sozialstaates ebenfalls in – allerdings nicht auf freiwillig-okkasionale Klugheitsüberlegungen enggeführten – Solidaritätspflichten begründet. Er betont, dass die sozialen Unterscheide zwischen den Menschen nicht, wie im liberalen bzw. libertären Theoriemilieu hartnäckig suggeriert, allein aus »den natürlichen Unterschieden zwischen den Individuen«[26], also aus moralisch neutralen Differenzen des Glücks und der Begabungen resultieren, sondern wesentlich in gesellschaftlichen Ursachen gründen. Denn auch das Glück des einsamen Goldsuchers sei für diesen, wie Bayertz betont, nur dann bedeutsam, »wenn es andere Menschen gibt, die an Gold interessiert sind und als Tauschpartner zur Verfügung stehen« (Bayertz 1996, 314f.). Und auch die besondere individuelle Begabung des Einzelnen bringe ihm nur dann materielle Vorteile, wenn sie auf eine entsprechende »Wertschätzung der Gesellschaft« treffe (ebd., 315). Deshalb gelte, wie Bayertz ganz auf der – von ihm allerdings nicht erwähnten – solidaristischen Argumentationslinie betont: »Wenn erst die Wertschätzung der

26 *Kurt Bayertz*, Staat und Solidarität, in: Ders. (Hg.), Politik und Ethik, Stuttgart: Reclam 1996, 305-329 [im Folgenden: *Bayertz* 1996], 314.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Gesellschaft eine bestimmte natürliche Eigenschaft zur ›Begabung‹ macht und ein zufälliges Ereignis zum ›Glück‹, dann sollten die Früchte, die eine solche ›Begabung‹ oder ein solches ›Glück‹ zeitigt, nicht mehr ausschließlich individuell beansprucht werden.« (ebd.)[27]

Allerdings weist Bayertz an anderer Stelle selbst darauf hin, dass der Rekurs auf das Solidaritätsargument zur Begründung sozialer Teilhaberechte im Wohlfahrtsstaat in hohem Maße problematisch sei, zumindest dann, wenn man Solidaritätspflichten letztlich auf Freiwilligkeit gründen will. Der Sozialstaat sei nämlich durch Verrechtlichung und Institutionalisierung gekennzeichnet; und nicht dadurch, dass in ihm »*moralische* Ideale oder Pflichten zur Unterstützung Bedürftiger bestehen«[28]. Und da es, so Bayertz, unstrittig sein dürfte, »daß von ›Solidarität‹ nur dort die Rede sein kann, wo Hilfeleistungen freiwillig und aus einem Gefühl der Verbundenheit heraus erfolgen« (Bayertz 1998b, 37), sei es wenig plausibel, sozialstaatliche Leistungen »unter dem Begriff der Solidarität zu subsumieren« (ebd.). Stattdessen gehe es hier um Fragen staatsbürgerlicher Teilhaberechte und damit verbundener sozialer Gerechtigkeit, für deren Klärung »ein Rekurs auf den Solidaritätsbegriff […] überhaupt nicht erforderlich« sei, denn: »Gerechtigkeit erfordert keine gruppenspezifische Gemeinsamkeit und keine emotionale Verbundenheit, sondern beruht auf der distanzierten Betrachtung und Abwägung konkurrierender Ansprüche von einem unparteilichen Standpunkt aus.« (ebd., 40) Dass dieser scheinbar so rigide und so selbstverständliche Gegensatz von freiwilliger Solidarität und sozialer Gerechtigkeit, von ›Gefühl der Verbundenheit‹ und ›distanzierter Be-

27 Ähnlich beklagen auch *Karl Otto Hondrich/Claudia Koch-Arzberger*, Solidarität in der modernen Gesellschaft, Frankfurt/M.: Fischer 1992 [im Folgenden: *Hondrich/Koch-Arzberger* 1992], dass in der aktuellen Sozialstaatsdebatte die Einsicht in die sozialen Kontexte und Voraussetzungen individueller Freiheits- und Entfaltungschancen »nahezu völlig« (ebd., 40) fehle. Und ganz in solidaristischer Diktion notieren sie: »Tüchtigkeit und Reichtum sind nur scheinbar bzw. nur zum Teil das Verdienst von Individuen; vielmehr sind sie das Resultat einer bestimmten Gesellschaftsform […]. Die Einsicht, daß Solidarität im Sozialstaat nicht nur humanitär, sondern auch soziologisch, also in handfesten sozialen Zusammenhängen begründet ist, müßte in einem Programm für die politische Bildung entwickelt werden.« (ebd., 41) Auch John Rawls notiert in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* diesbezüglich: »Der Grad der Entwicklung und Betätigung natürlicher Fähigkeiten hängt von allen möglichen gesellschaftlichen Verhältnissen und klassengebundenen Einstellungen ab. Selbst die Bereitschaft zum Einsatz, zur Bemühung, die im üblichen Sinne verdienstvoll ist, hängt noch von günstigen Familienumständen und gesellschaftlichen Verhältnissen ab.« (*John Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit (1971), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975 [im Folgenden: *Rawls* 1975, 94]

28 *Kurt Bayertz*, Begriff und Problem der Solidarität, in: Ders. 1998, 11-53 [im Folgenden: *Bayertz* 1998b], 37; Herv. i.O.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

trachtung‹, von sozialwissenschaftlicher Faktizität und normativer Verbindlichkeit den zentralen Einsichten der französischen Solidaritätssoziologie und der politischen Theorie des *solidarisme* nicht zu entsprechen vermag, ist dabei offensichtlich.

Insgesamt lässt sich vor diesem Hintergrund festhalten, dass die potenzielle Leistungsfähigkeit der Traditionen des solidaristischen Denkens für eine normative Theorie des modernen Wohlfahrtsstaates in der politischen Philosophie der Gegenwart nicht systematisch reflektiert und diskutiert wird. Stattdessen scheinen die politischen Selbstverständigungsdebatten über Recht und Freiheit, Demokratie und Wohlfahrtsstaat gegenwärtig von den Mentalitätslagen liberal-individualistischer Sozialphilosophien beherrscht zu werden, die die politische Kultur der Bundesrepublik seit den 1990er Jahren in einer zuvor kaum für möglich gehaltenen Wucht zu überschwemmen vermochten. Die seit dieser Zeit omnipräsenten – und erneut das Normativitätsprofil des 18. Jahrhunderts aufrufenden – Gegensatzpaare von Markt versus Staat, Individuum versus Kollektiv, Unabhängigkeit versus Gebundenheit, Eigenverantwortung versus Fremdverpflichtung fallen dabei in eklatanter Weise hinter die im späten 19. Jahrhundert entdeckten solidaristischen Einsichten in das ›gleichzeitige Wachstum des individuellen und des sozialen Lebens‹ (Alfred Fouillée) zurück. Und sie machen damit einmal mehr deutlich, in welchem Ausmaß es im 20. Jahrhundert zu einem vollständigen Abbruch der solidaritätstheoretischen Aufbrüche dieser Zeit gekommen ist.

Der Begriff der Solidarität wird in den politisch-moralischen Selbstverständigungsdebatten der Gegenwart nahezu ausschließlich als soziales (Klein-)Gruppenphänomen oder als moralisches Tugendkonzept gehandelt, ohne noch im Blick zu haben, dass die Solidarität in der politischen Moderne von Anfang an – im bewussten Gegensatz zu ›Liebe, Mitleid und Barmherzigkeit‹ – als makrosoziologische Fundamentalkategorie zur Beschreibung der zunehmenden gesellschaftlichen Abhängigkeits- und Verstrickungsverhältnisse fungierte, die die sozialen Lebensbedingungen moderner Gesellschaften in ihren nationalen wie internationalen Kontexten heute mehr denn je kennzeichnen. Ob sich dieser dramatische Zerfallsprozess der gleichermaßen sozialwissenschaftlich wie sozialmoralisch verfassten Solidaritätssemantik des 19. Jahrhunderts, die die geschichts- und gesellschaftslosen Moralkonzepte der Aufklärungsphilosophie ebenso zu erden wie zu beerben versuchte, im 21. Jahrhundert – nach dem Ende der marktliberalen Euphorie der letzten Jahrzehnte – unverändert fortsetzen wird, oder ob nun Zeit und Raum für eine erinnernde Aufarbeitung dieser Verlustgeschichte entstehen, ist gegenwärtig noch nicht absehbar.

https://doi.org/10.14361/9783839441817-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND