

„Grenzenlose Solidarität?“ Zur Reichweite eines Prinzips für Europa aus sozialetischer Sicht

Udo Lehmann (*Universität des Saarlandes*)

Reflexionen über Solidarität in Europa sind eingebettet in konkrete kollektive Solidaritätserfahrungen in Vergangenheit und Gegenwart. Das betrifft auch die Erfahrungen während der weltweiten Corona-Pandemie, die seit 2020 zu unzähligen Erkrankten und Toten führte. Nationalstaatlich und europäisch zeigten sich sowohl beeindruckende Solidaritätsbewegungen als auch Grenzen von Solidarität zum kollektiven Gesundheitsschutz. Der im Februar 2022 begonnene Krieg Wladimir Putins gegen die Ukraine ließ wiederum Wellen der Solidarität mit den betroffenen Menschen in den umkämpften Gebieten erkennen. Es dringt aber zunehmend die Erkenntnis durch, dass Solidarität herausfordernde Diskussionen über kontroverse Hilfspflichten nach sich ziehen kann, wie etwa Überlegungen zu Waffenlieferungen und aktiver Beteiligung an Verteidigungshandlungen. Verlässlich organisiert kann Solidarität über ungeschuldete Hilfsbereitschaft hinausgehen und mit Rechten und korrespondierenden Pflichten in Verbindung stehen.

Baumgartner definiert den Solidaritätsbegriff ausgehend von der lateinischen Wortbedeutung „solidum“ als Boden oder festen Grund, als „Bewusstsein, mit anderen auf demselben Boden zu stehen und sich in derselben Situation zu befinden“, gemeinsam „zu denken und zu handeln“, Solidarität als Solidarisierung in einem „wechselseitige[n] Identifizierungsprozess“.¹ Das wäre eine Form der „Con-Solidarität“.² Wird von diesem Verständnis ausgegangen, würde Solidarität in Europa die Frage nach

1 Baumgartner, Alois: Solidarität, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Christliche Sozialetik. Ein Lehrbuch (Bd. 1), Regensburg 2004, 283–292, hier 283.

2 Emunds definiert eine so verstandene Con-Solidarität als „Verbundenheit der Glieder einer Gruppe oder der Bürgerinnen und Bürger einer Gesellschaft untereinander“, in der es darum geht „dass sich die Beteiligten der Interdependenz ihrer Lebensumstände bewusst sind (oder sein sollen) und sich miteinander verbunden wissen (sollen)“ (Emunds, Bernhard: Solidarität – kein überflüssiger Begriff, in: Große Kracht, Hermann-Josef/Spieß, Christian (Hg.): Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahme zu Sozialetik und Religionssoziologie, Paderborn u. a. 2008, 465–484, hier 466–469).

dem gemeinsamen festen Grund aufwerfen, nach wechselseitigen Identifizierungsprozessen. Im vorliegenden Beitrag wird dafür plädiert, Solidarität als Konzept nah an der Gerechtigkeit zu entwickeln und in die Architektur von Personalität, Subsidiarität und Gemeinwohl einzubauen, jedenfalls dann, wenn es um ein normatives Verständnis von Solidarität in strukturethischer Perspektive geht. Dies ist im Rahmen einer Solidarität in Europa offenkundig der Fall.

In einem leicht polemischen Artikel mit dem Titel: „Wer ‚Solidarität‘ sagt, will das Geld anderer Leute“, der vor einigen Jahren erschienen ist, bezeichnet Reginald Grüenberg Solidarität als politisches Instrument,

„dessen sich Regime und Religionen aller Couleur bedienen. Der Erfolg des Solidaritätsprinzips liegt in der unspezifischen Forderung nach Gegenleistungen. Denn Solidarität wird von den Zuwendungsempfängern nicht mit Geld bezahlt, sondern in Form einer Bereitschaft, dem Solidaritätsgeber im Bedarfsfall die Art von Diensten zur Verfügung zu stellen, die er braucht“.³

In zugespitzter Form ergänzt er: „Sie [die Solidarität U. L.] ist als Instrument immer Propaganda im Mantel der Fürsorge. Sie ist nie selbstlos, denn sonst wäre sie tatsächlich Philanthropie und Wohltätigkeit. Mit ihr werden immer moralische Schulden aufgebaut, die politisch nutzbar gemacht werden“.⁴ Damit gerät er in die Nähe poststrukturalistischer oder postkolonialer Kritik. Aus Sicht dieser Kritik ist der Solidaritätsbegriff ohnehin tendenziell verdächtig, da sich in ihm potenzielle Machtasymmetrien abbilden und verstetigen können. Wird Solidarität als Relationsgeschehen zwischen denen, die miteinander anderen gegenüber solidarisch sind, und den Adressaten dieser Solidarität gesehen, dann werden – so die poststrukturalistische bzw. postkoloniale Kritik – Ungleichheitsverhältnisse im schlimmsten Fall reproduziert. Solidarität müsse daher radikaler und fundamentaler gedacht werden und neue Formen des Sozialen hervorbringen.⁵ Auch wenn sich die poststrukturalistische Zuspitzung kritisieren lässt, so

3 Grüenberg, Reginald: Wer „Solidarität“ sagt, will das Geld anderer Leute, in: DIE WELT, 17.11.2014, <https://www.welt.de/debatte/kommentare/article134429395/Wer-Solidaritaet-sagt-will-das-Geld-anderer-Leute.html> [11.10.2023].

4 Ebd.

5 Vgl. dazu etwa den Artikel von Simon Faets, der sich unter anderem auf Menke, Butler und Foucault bezieht: Faets, Simon: Von der Solidarität zur Befreiung. Ansätze einer Ethik der Befreiung im Anschluss an den Exodus, in: Becker, Josef/Kistler, Sebastian/Niehoff, Max (Hg.): *Grenzgänge der Ethik*, Münster 2020, 53–69.

liegt darin tatsächlich ein wahrer Kern. Es ist nämlich nicht unerheblich, wer denn überhaupt wem gegenüber solidarisch ist, ob es eine Solidarität auf Augenhöhe ist, ob Solidarität reziprok zu verstehen ist und welche Interessen möglicherweise dahinterstehen. Exemplarisch ist an die Rede von der Solidarität im Rahmen der sogenannten ‚Eurorettung‘ während der Finanzkrise ab 2007 zu erinnern.⁶ Im Hinblick auf Hilfen für Griechenland, das als wirtschaftlich schwache und hochverschuldete Nation galt, wurde oft von Solidarität gesprochen. Aber ging es tatsächlich um das, was gemeinhin mit dem Begriff ‚Solidarität‘ verbunden wird, oder ging es nicht viel mehr um Interessen, die harte Verpflichtungen nach sich ziehen? Dann wäre es ein treffendes Beispiel, auf welche Weise sich bestehende Machtasymmetrien in eklatanter Form manifestieren, die sich elegant im noblen Mantel der Solidarität kaschieren lassen.⁷ Ähnliches gilt für die Rede von europäischer Solidarität in der Flüchtlingshilfe, insbesondere in den Jahren 2014/15 bis heute. Aber ist das, um was es in Asylfragen geht, mit dem Begriff ‚Solidarität‘ angemessen kontextualisiert? Geht es nicht eigentlich darum, den Flüchtenden ihr Recht auf Asyl zu gewähren und innerhalb Europas nach Kriterien der Beitrags- und Aufbringungsgerechtigkeit zu verfahren?⁸ Im weiteren Verlauf stehen weniger eine politisch-juristische oder ökonomische Konturierung und Differenzierung des Solidaritätsbegriffes im Zentrum, sondern eine ethisch-normative. Freilich überschneiden sich die Ebenen zuweilen, wie die vorgenannten Beispiele zeigen.

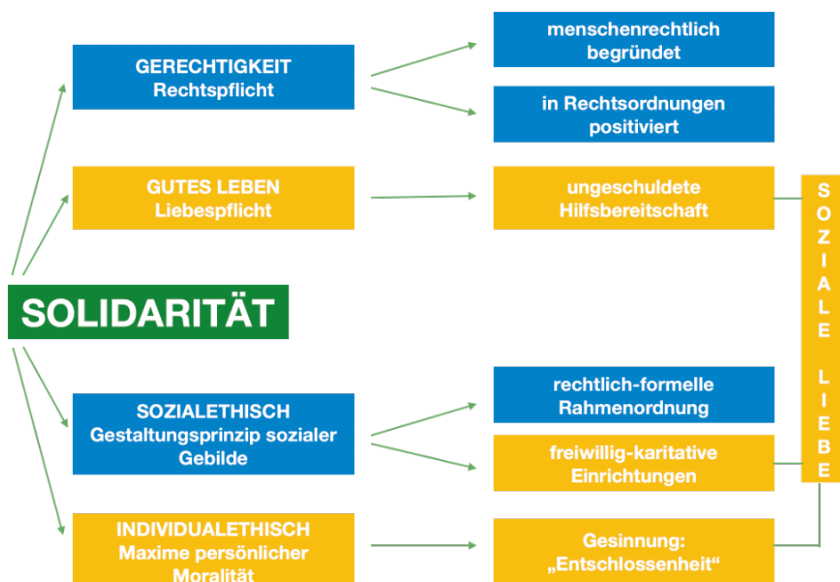
Der folgende Vorschlag zur Konzeptionierung eines Solidaritätsverständnisses wird ausgehend von den Differenzierungen Arno Anzenbachers strukturiert. Er greift auf die Katholische Soziallehre zurück und rekonfiguriert sie innovativ im Sinne einer christlich-sozialethischen Heuristik. Aus europäischer Perspektive ist interessant, dass sich die deutsche katholisch-

6 Zu den Hintergründen: Bundeszentrale für politische Bildung/Schilling, Thorsten: Finanzmarktkrise. Internationale Finanzkrise, (Hypothekenkrise), Bankenkrise, Wirtschaftskrise, Bonn 2016, <https://www.bpb.de/kurz-knapp/lexika/lexikon-der-wirtschaft/19366/finanzmarktkrise/> [11.10.2023].

7 Exemplarisch für die damalige Diskussion: Höll, Susanne: Schwarz-gelbe Pläne zur Eurorettung. Schluss mit den SPD-Kapriolen, in: Süddeutsche Zeitung, 29.08.2011, <https://www.sueddeutsche.de/politik/schwarz-gelbe-plaene-zur-eurorettung-hilfreiche-opposition-1.1136157> [11.10.2023].

8 Daniele Saracino rekonstruiert den Solidaritätsgedanken in Bezug auf die EU vor dem Hintergrund der Asylpolitik. Auch in seiner Konzeptionierung geht Solidarität über ungeschuldete Hilfsbereitschaft hinaus in den Bereich von transnational institutionalisierten Rechten und Pflichten: Saracino, Daniele: Solidarität in der Asylpolitik der Europäischen Union, Wiesbaden 2019.

Arno Anzenbachers Solidaritätskonzept:



nach Anzenbacher (1998: 198)

soziale Theoriebildung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis hinein in die Weimarer Republik stark an der französischen Solidarismus-Bewegung orientierte. Auf deutscher Seite steht hierfür vor allem Heinrich Pesch (1854–1926). Gleichwohl hat sich das berufsständige Solidaritätskonzept des Solidarismus am Ende nicht durchgesetzt. Das lag vor allem an der Ausdifferenzierung und Modernisierung der Gesellschaft und aus ökonomischer Perspektive an der sich nach dem zweiten Weltkrieg etablierenden Tarifpartnerschaft, die zentrale Anliegen des Solidarismus erfüllte, ohne ein überkommenes Gesellschaftsbild vorauszusetzen.⁹

Dieser Beitrag orientiert sich an einer Idee von Solidarität *innerhalb* Europas, und in erster Linie bezogen auf die in der Europäischen Union (EU) organisierten Länder. Anhand dreier Spannungsbögen werden weiterführende Überlegungen angeboten – und zwar im Hinblick auf Solidarität

⁹ Vgl. Anzenbacher, Arno: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn u. a. 1998, 142–151. Ausführlich dazu: Große Kracht, Hermann-Josef: Solidarität und Solidarismus. Postliberale Suchbewegungen zur normativen Selbstverständigung moderner Gesellschaften, Bielefeld 2017.

und Personalität, Solidarität und Subsidiarität sowie Solidarität und Gemeinwohl.

Anzenbacher nimmt zwei entscheidende Differenzierungen innerhalb seiner Konzeption des Solidaritätsprinzips vor. Die Unterscheidung von Solidarität als Strukturprinzip und Solidarität als Grundhaltung sowie die Unterscheidung der Ebene des Rechten und der Ebene des Guten. Nun kann trefflich darüber gestritten werden, inwieweit bzw. bis zu welchem Maß die Trennung dieser Ebenen sachgerecht ist. John Rawls zum Beispiel komponiert diese Differenzierung konsequent durch.¹⁰ Gleichwohl wird an derartigen Gesellschaftsvertragstheorien Kritik von kommunitaristisch orientierten Autorinnen und Autoren geäußert (z. B. Taylor, Walzer oder Sandel), die sozial-anthropologische Elemente gemeinschaftsstiftender Vergesellschaftung vermissen.¹¹ Kritik an allzu formal-liberalen Gerechtigkeits-theorien äußert auch Martha Nussbaum. Ihr Capability-Ansatz ist mithin anschlussfähig an Solidaritätskonzepte. So ist es die Idee Nussbaums, ein Set von allgemein menschlichen Fähigkeiten zu formulieren, die über Subsistenzbedingungen hinaus ein gutes menschliches Leben kennzeichnen. Können die materiellen und immateriellen Voraussetzungen zur Umsetzung dieser Fähigkeiten in konkrete Tätigkeiten nicht durch das Individuum selbst bereitgestellt werden, ist die Bereitstellung an die jeweils zuständige Gemeinschaft zu adressieren.¹² Allerdings scheint die Prämisse von Rawls ebenso richtig, dass – zumindest in den meisten modernen Gesellschaften – nur schwerlich hinter einen vernünftigen Pluralismus zurückgegangen werden kann und daher die Idee einer kollektiven, sehr detaillierten Vorstellung des *Guten Lebens* wenig tragfähig wäre. Allerdings leugnet Nussbaum nicht, dass sich moderne Gesellschaften ausdifferenziert haben, sondern sucht darüberhinausgehend nach humanen Gemeinsamkeiten. In der Auseinandersetzung mit ihren Ideen geht es häufig um die Frage, wie spezifisch oder offen die gemeinsame Vorstellung des Guten zu definieren

10 Im Überblick: Mieth, Corinna: Rawls, in: Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph/Werner, Micha H. (Hg.): Handbuch Ethik, Stuttgart u. a. 2006², 179–190.

11 Vgl. Rosa, Hartmut: Kommunitarismus, in: Düwell/Hübenthal/Werner (Hg.): Handbuch Ethik, 218–230.

12 Im Überblick: Wiebe, Liliya: Capability Approach, Bonn, 03.05.2021, <https://www.socialexnet.de/lexikon/Capability-Approach> [11.10.2023].

ist, inwieweit sie kulturell variiert und welche normativen Schlussfolgerungen (etwa zur Umverteilung) daraus zu ziehen sind.¹³

Die Ebene der Gerechtigkeit, die Anzenbacher mit Rechtspflichten verbindet, ist menschenrechtlich begründet und in entsprechenden Gesetzen und Ordnungen ausbuchstabiert. Die Ebene des Guten bezieht sich auf Liebes- bzw. Tugendpflichten. Darüber hinaus wird zwischen ‚Solidarität sozialetisch‘ als Strukturprinzip und ‚Solidarität individualetisch‘ als Charakterhaltung unterschieden. Bemerkenswert ist, dass Anzenbacher Solidarität als Strukturprinzip noch einmal differenziert: in rechtlich-formelle Rahmenordnungen und freiwillig-karitative Einrichtungen, die auf solidarischen zivilgesellschaftlichen Grundhaltungen aufbauen, aber gleichwohl organisiert sind. Im Grunde spiegelt sich immer wieder die Unterscheidung des Rechten und des Guten, wenn der Bereich, der – wie er es nennt – ‚Sozialen Liebe‘ von der verbindlicheren Ebene (grund-)rechtlich abgesicherter Solidarität abgrenzt. Letzteres hat es mit Pflichten gegenüber anderen und korrespondierenden Rechten zu tun. Anzenbacher bringt dies folgendermaßen zum Ausdruck:

„Sofern es im Solidaritätsprinzip um die Pflichten geht, die sich aus dem menschenrechtlichen Status und Anspruch der Person für die Glieder der Rechtsgemeinschaft und deren sozialer Kooperation ergeben, ist Solidarität strikt *Rechtspflicht*, also auf der Ebene der Gerechtigkeit *geschuldet*. Darum ist es Aufgabe der Rechtspolitik, mit der grundrechtlichen Positivierung des menschenrechtlichen Status zugleich auch die damit korrelierenden Solidaritätspflichten hinreichend zu positivieren und durchzusetzen. Auf einer ganz anderen Ebene liegt jene Solidarität, die nicht den Charakter einer gerechtigkeitsbedingten, geschuldeten Rechtspflicht hat, sondern sich als *ungeschuldet-freiwillige, karitativ-verdienstliche* Hilfestellung für das Wohl der Mitmenschen einsetzt.“¹⁴

Auffällig ist, dass Anzenbacher wiederholt (auch im Anschluss an Oswald von Nell-Breuning) den Gerechtigkeitscharakter des Solidaritätsprinzips hervorhebt. Tatsächlich ist Solidarität als Prinzip in der Tradition der Ka-

13 Aus sozialetischer Sicht hat sich u. a. Elke Mack ausführlich mit dieser Auseinandersetzung befasst: Mack, Elke: Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs, Paderborn 2002.

14 Anzenbacher: Christliche Sozialethik, 197 (Hervorhebungen i. O.).

tholischen Soziallehre vornehmlich in die Perspektive der Gerechtigkeit gestellt worden.¹⁵

1. Solidarität und Personalität

Um den Verbindlichkeitscharakter von Solidarität näher zu beschreiben, ist zudem die Spannung zwischen Solidaritätsprinzip und der einzelnen Person bzw. dem Personalitätsprinzip relevant. Oben im Zitat ist es angeklingen: Solidarität hat sich immer auch am menschenrechtlichen Status des Individuums zu messen. Dies bedeutet, dass ein jeder Mensch das Recht besitzt, ihre bzw. seine Form des *Guten Lebens* zu gestalten, und nicht durch vermeintlich kollektive Formen des Guten daran gehindert wird. Daher geht es bei vielen Solidaritätsbekundungen z. B. mit ungarischen LGBTQ+-Menschen um Rechte bzw. vorenthaltene Rechte, also um Gerechtigkeit dem Individuum gegenüber. Das Recht des Einzelnen kann nicht durch kulturellrelativistische Einreden außer Kraft gesetzt werden, wie es z. B. öffentliche Institutionen und auch Viktor Orbán selbst in Ungarn vollzogen, ähnlich jedoch auch in Polen unter der PiS-Regierung, Tschechien und anderen EU-Ländern. Das Leitmotiv könnte dabei in etwa so lauten: Nicht-Heteronormativität ist unserer nationalen Kultur fremd und jenseits der kollektiven Volksidentität und -solidarität anzusiedeln.¹⁶ Hier ist zu entgegnen: Selbst wenn es in einem Land der EU eine Solidarität in der Heteronormativität und Einschränkungen in davon abweichenden Lebenskonzepten gäbe, ist es menschenrechtliches Gebot, von Seiten der demokratisch legitimierten EU-Institutionen zu intervenieren – und kein übergriffiger Kulturimperialismus. Mit der Etablierung des Rechtsstaatsmechanismus hat die EU bereits deutlich gemacht, dass es eben nicht lediglich um Solidarisierung mit diskriminierten Personengruppen geht, sondern um die Sicherung von individuellen Freiheitsrechten und des Rechtsstaats, auch im Hinblick auf die Gewaltenteilung.¹⁷ Am menschenrechtlichen Grundsatz, Freiheit zunächst an den konkreten Menschen zu binden, ist

15 Vgl. z. B. Marx, Reinhard/Wulsdorf, Helge: *Christliche Sozialethik. Konturen, Prinzipien, Handlungsfelder*, Paderborn 2002, 174.

16 Vgl. Verseck, Keno: LGBTQ-Hass in Ungarn. Die fünf Buchstaben des Weltuntergangs, in: *Der Spiegel*, 09.12.2019, <https://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/lgbtq-in-ungarn-die-fuenf-buchstaben-des-weltuntergangs-a-1300370.html> [11.10.2023].

17 Dazu die Übersicht: Europäische Kommission: Mechanismus zur Wahrung der Rechtsstaatlichkeit, Brüssel, https://ec.europa.eu/info/policies/justice-and-fundamental-rights/upholding-rule-law/rule-law/rule-law-mechanism_de [11.10.2023],

aus Sicht des vorliegenden Beitrags systematisch festzuhalten. Noch so hehre Kollektivziele vermögen nicht die Instrumentalisierung des Subjekts zu rechtfertigen. Oder anders formuliert: Solidarität in Europa hat immer auch mit einzelnen Menschen und deren legitimen Frei- und Selbstentfaltungsräumen zu tun, die im Blickfeld bleiben müssen. Diese Einsicht ist ein starkes Schwert gegen kulturelrelativistische Einwände, die gegenüber einer normativen Orientierung an der Person zuweilen geäußert werden – dies besonders pointiert auch außerhalb von Europa in China oder Russland, um doktrinär-kollektivistische Politik zu rechtfertigen und vermeintliche ‚Minderheiten‘ klein zu halten oder letztlich staatlich-ideologisch verordnete Volkssouveränität gegenüber individuellen Rechten und Lebensentwürfen in Stellung zu bringen. Solidarität, so die hier vertretene These, hat sich als Maßstab immer auch auf die einzelne Person elementarisieren zu lassen.

2. Solidarität und Subsidiarität

Der nächste Spannungsbogen betrifft die Solidarität und Subsidiarität. Der Gedanke der Subsidiarität ist insbesondere im EU-Vertrag von Maastricht verankert.¹⁸ Das Prinzip wird in seinem Ursprung der Katholischen Soziallehre zugeschrieben. Ideengeschichtlich findet es sich allerdings bereits bei Aristoteles.¹⁹ Es ist mithin nicht nur ein politisches, sondern auch ein ethisches Prinzip. Es dient der Sicherung sowohl von Eigeninitiative und Selbstverantwortung als auch von Unterstützungsleistung und Empowerment. Im Kern bezieht sich das Subsidiaritätsprinzip wiederum auf das Personprinzip. Das Sozialsystem wird ausgehend von der Person in immer weiteren Kreisen kollektiver Zuständigkeiten gedacht. Klassischerweise ist das Subsidiaritätsprinzip aufgespannt zwischen den Polen des ‚Kompetenzanmaßungsverbotes‘ und des ‚Hilfestellungsgebotes‘ – oder wie es Thomas Bohrmann ausdrückt, zwischen dem „Recht auf Eigeninitiative“ und dem

ergänzend dazu: Europäische Kommission: Verordnung über die Konditionalität der Rechtsstaatlichkeit, Brüssel, https://ec.europa.eu/info/strategy/eu-budget/protection-eu-budget/rule-law-conditionality-regulation_de [11.10.2023].

18 Zum Vertrag von Maastricht: Europäisches Parlament: Vertrag über die Europäische Union (VEU) / Vertrag von Maastricht, <https://www.europarl.europa.eu/about-parliament/de/in-the-past/the-parliament-and-the-treaties/maastricht-treaty> [11.10.2023].

19 Vgl. Anzenbacher: Christliche Sozialethik, 211.

„Recht auf Nichteinmischung“.²⁰ Freilich ist das, was in der Theorie klar und praktikabel anmutet, in der Praxis höchst komplex und anfällig für Verzerrungen. In politischen Auseinandersetzungen, auch innerhalb Europas, wird das Subsidiaritätsprinzip nicht selten für die jeweils günstigste Definition herangezogen. Das heißt, dass gerne etwas mehr genommen wird, wenn es um das Hilfestellungsgebot z. B. im Zuge der Ressourcenzuteilung aus EU-Mitteln geht, wenn es allerdings um einzelstaatliche Entscheidungsspielräume und Souveränität geht, häufig das Kompetenzanmaßungsverbot gegenüber der EU stark gemacht wird. So wurde beispielsweise Polen vorgeworfen, es nehme – als größter Nettoempfänger europäischer Transferzahlungen²¹ – Mittel bereitwillig entgegen, halte sich aber nicht so konsequent an kollektive Regeln, etwa im Bereich des Justizwesens, was von Seiten der polnischen Regierung als unangemessene Kompetenzverschiebung in Richtung der EU bewertet wurde.²²

Um es jenseits konkreter Beispiele noch einmal grundsätzlich im Hinblick auf Solidarität, die einzelne Person, Gruppen, Regionen oder gar Länder auszudrücken: Subsidiarität geht es um Solidarität, die hilfreich, aber nicht übergriffig sein darf. Ziel ist, Freiräume zur individuellen und kollektiven Selbstentfaltung zu schaffen und Unterstützungsnetze aufzuspannen. Es wundert also nicht, dass der Gedanke der Subsidiarität auf europäischer Ebene so erfolgreich war und ist, auch wenn es zuweilen zu opportunistischen Verzerrungen in der konkreten Ausgestaltung kommt.

3. Solidarität und Gemeinwohl

Schließlich ist auf eine weitere relevante Zuordnung einzugehen: Solidarität und Gemeinwohl. Auch hier bestehen wieder zahlreiche Querverbindungen zu den bereits genannten Verhältnisbestimmungen. Von Gemeinwohl

20 Vgl. Bohrmann, Thomas: Subsidiarität, in: Heimbach-Steins (Hg.): Christliche Sozialethik, 293–301, hier 298.

21 Vgl. Statista: Europäische Union: Operative Haushaltssalden der Mitgliedstaaten im EU-Haushalt im Jahr 2021, 04.10.2022: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/38139/umfrage/nettozahler-und-nettoempfängerländer-in-der-eu/> [11.10.2023].

22 Vgl. Pressemitteilung zum Vertragsverletzungsverfahren gegen Polen. Europäische Kommission: Rechtsstaatlichkeit: Kommission leitet Vertragsverletzungsverfahren gegen Polen ein wegen Verstößen gegen EU-Recht durch polnischen Verfassungsgerichtshof, Brüssel, 22.12.2021, https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/D/E/IP_21_7070 [11.10.2023].

zu sprechen, heißt dann auch, erneut die Frage nach dem Verhältnis des Guten und Rechten zu bestimmen. Auf Europa bezogen heißt es zu fragen, ob es einer gemeinschaftlichen Vorstellung von Gemeinwohl bedarf, die über deren engen instrumentellen Charakter hinausgeht. Und vor allem heißt es, die Frage zu stellen, wer denn bestimmt, was allen ‚wohl‘ ist? In der zeitgenössischen Christlichen Sozialethik meint man, eine kritischere Grundhaltung zu einigen Auffassungen des Gemeinwohls zu erkennen. Grund hierfür ist offenbar, dass der Gefahr eines allzu engen und übergreifigen Gemeinwohlbegriffs wieder mehr Beachtung geschenkt wird.²³ Gleichwohl gehört der Gemeinwohlgedanke im Begriff des ‚bonum commune‘, ausgehend insbesondere von Aristoteles über die systematischen Überlegungen des mittelalterlichen Theologen Thomas von Aquin, zum Standardrepertoire entsprechender theologischer Abhandlungen.²⁴ Die scholastische Gemeinwohlvorstellung mit ihrer Natur- und Sozialteleologie kann jedoch nicht ohne Weiteres in die Gegenwart getragen werden; ebenso spätere – teilweise idealistisch-totalitär anmutende – Vorstellungen Rousseau’scher Couleur. Auch heute, in modernen ausdifferenzierten und individualisierten Gesellschaften, kann der Gedanke an eine kollektive Vorstellung von Gemeinwohl leicht den Verdacht des Paternalismus erwecken – und das nicht ganz unbegründet: Mit einer normativ in Stellung gebrachten Gemeinwohlvorstellung lässt sich so allerhand legitimieren. Das Individuum oder auch Gruppen können unter dem Vorwand des Gemeinwohls diskriminiert oder instrumentalisiert werden. Hermann-Josef Große Kracht hat in einem Beitrag aus dem Jahr 2005 in Bezug auf die Gefahr einer übergreifigen Gemeinwohlvorstellung allerdings Entwarnung gegeben:

„Sofern diese normativen Errungenschaften der Moderne [er meint die Autonomie des Einzelnen, Freiheit und Demokratie, U. L.] in den politischen Kulturen heutiger europäischer Gesellschaften aber so sehr internalisiert sind, dass hier – zumindest auf der Ebene der rechtlich institutionalisierten Grundrechte – keine akute Gefahr für die Anerken-

23 Vgl. z. B. Heimbach-Steins, Marianne/Möhring-Hesse, Matthias/Kistler, Sebastian/Lesch, Walter: *Globales Gemeinwohl. Sozialwissenschaftliche und sozialethische Analysen*, Paderborn 2020. Insbesondere Möhring-Hesse, Matthias: Wem ist wohl beim Gemeinwohl? Pragmatische Erkundungen eines politischen Konzepts, in: Heimbach-Steins et al. (Hg.): *Globales Gemeinwohl*, 141–162.

24 Vgl. dazu: Veith, Werner: Gemeinwohl, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): *Christliche Sozialethik*, 270–282.

nung der Prinzipien von Individualität, Freiheit und Demokratie besteht, ist ein auf den historischen Missbrauch fixierter Alarmismus gegenüber der Gemeinwohlsemantik heute wohl nicht vorrangig.“²⁵

Aktuell möchte man dies, was die Sicherheit der entsprechenden normativen Errungenschaften betrifft, angesichts eines erstarkenden Populismus und zuweilen abnehmender Wertschätzung gegenüber demokratischen Prozessen, kaum so optimistisch wiederholen. Deshalb ist es ratsam, der auch von Anzenbacher geteilten Tendenz zu folgen, das Gemeinwohl normativ zurück an die menschliche Person zu binden – Gemeinwohl also so zu denken, der Person ein selbstbestimmtes Leben in sozialer Verbundenheit zu ermöglichen. Dann hätte Gemeinwohl einen instrumentellen Charakter. Als Zustand gedacht wäre es „die solidaritätsbestimmte *Wohlordnung* der Gesellschaft“.²⁶

4. Solidarität und die Bedingungen transnationalen Gemeinwohls

Bisher wurde Gemeinwohl im wissenschaftlichen Diskurs eher national-staatlich konzeptualisiert. Zunehmend wird aber der Gedanke an ein Weltgemeinwohl aufgegriffen, z. B. im Umfeld der Klima- und Nachhaltigkeitspolitik.²⁷ So schließt sich die Frage im Hinblick auf Europa an: Ist so etwas wie eine europäische Idee des Gemeinwohls denkbar? Oder sollte Gemeinwohl in Europa eher subsidiär gedacht werden, als Summe jeweils einzelstaatlicher Gemeinwohlvorstellungen, die dann in Verhandlungen und Verträgen zu synthetisieren sind? Vor dem Hintergrund der vorherigen Überlegungen wäre eine Gemeinwohlvorstellung, die die Balance hält zwischen Personalität, Subsidiarität und Solidarität aussichtsreich. Europäische Gesellschaft ist dann zu verstehen als Gemeinwohlprojekt, das es Einzelnen und Gruppen ermöglicht, Vorstellungen des *Guten Lebens* in subsidiärer Ordnung, also solidarisch und selbstermächtigt zugleich, zu verwirklichen. Indem also vom Gemeinwohl auf die Person und dann auch von der Person zurück auf das Gemeinwohl hingedacht wird, kann das Subjekt

25 Große Kracht, Hermann-Josef: Gemeinwohl statt Gerechtigkeit? Zur fraglichen Tragfähigkeit einer altherwürdigen Leitsemantik des Politischen, in: Möhring-Hesse, Matthias (Hg.): Streit um die Gerechtigkeit. Themen und Kontroversen im gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskurs, Schwalbach/Ts 2005, 94–106.

26 Anzenbacher: Christliche Sozialethik, 201. (Hervorhebung. i. O.).

27 Exemplarisch die Beiträge in: Heimbach-Steins et al. (Hg.): Globales Gemeinwohl.

tendenziell besser geschützt werden, allzu leicht als Objekt der kollektiven Gemeinwohlverwirklichung vereinnahmt zu werden. Es ist die Vorstellung von Menschen, die ermächtigt und selbstwirksam an einer Gemeinwohlordnung mitwirken von der sie gleichzeitig profitieren, weil diese Ordnung ihnen einerseits Freiheit lässt, sie andererseits aber (z. B. durch Verteilungsgerechtigkeit) unterstützt, ihren aktiven Subjektstatus verwirklichen zu können und sich in Gruppen zu solidarisieren. Dazu bedarf es mithin eines kompatiblen anthropologischen Vorverständnisses, das sich an der (freilich interpersonal zu vermittelnden) Freiheit des Einzelnen orientiert und auch die soziale Angewiesenheit des Menschen bedenkt. Die Kongruenz der Vorstellungen müsste dann so allgemein, aber auch substanziell aussagekräftig und verbindlich zugleich sein, dass sie kulturrelativistischen Einwänden standhält und nicht paternalistisch auftritt. Das wäre dann so etwas wie ein *europäisches Gemeinwohlprojekt*, getragen von einem Solidaritätsnarrativ, welches Freiheit und Selbstbestimmung für jede und jeden in Aussicht stellt. Ein auf das Versprechen der Freiheit rekurrierendes Solidaritätsnarrativ, welches nicht nur proklamatorische Funktionen haben soll, bedarf allerdings einer Form der konkreten Freiheitsermöglichung – also ganz im Sinne des Subsidiaritätsprinzips keine übergriffige Freiheitseinschränkung auf der einen Seite, aber auf der anderen Seite die Bereitstellung materieller und immaterieller Güter zur konkreten Freiheitsverwirklichung. Im Hintergrund dieser Überlegung steht z. B. die Forderung von Amartya Sen, nicht nur formale Freiheit zu proklamieren, sondern den Subjekten Mittel zur faktischen Freiheitsverwirklichung zu verschaffen, wenn sie selbst dazu nicht in der Lage sind.²⁸ Allerdings ist dies mit Blick auf die EU nicht ohne Weiteres umsetzbar. Das Beispiel Deutschlands zeigt, dass sich eine gewisse Gemeinwohlvorstellung in praktischer Sozialpolitik manifestiert, die darauf abzielt, den Menschen ein selbstermächtigtes Partizipieren an der gesellschaftlichen Kooperation zu ermöglichen und damit auch an der beständigen Gemeinwohlverwirklichung teilzunehmen. Es existiert aber noch keine vergleichbare, gemeinsame Sozialpolitik in der EU.²⁹ Dies ist tatsächlich eine große Herausforderung, denn es ist hervorzuheben: Das gemeinschaftsstiftende Solidaritätsnarrativ ‚Freiheit zur Selbstverwirklichung für

28 Zur differenzierten Bestandsaufnahme, auch im Hinblick auf Unterschiede zwischen Nussbaum und Sen: Robeyns, Ingrid: Wellbeing, Freedom and Justice. The Capability Approach Re-Examined, Cambridge 2017.

29 Ansätze sind erkennbar, z. B. Europäische Kommission: European Social Fund Plus, Brüssel, <https://ec.europa.eu/european-social-fund-plus/en> [11.10.2023].

alle⁶ bleibt leer, wenn verfestigte soziale Ungleichheiten Menschen daran hindern, von dieser Freiheit Gebrauch zu machen, und sie sich somit nicht angesprochen, sondern sogar ausgegrenzt fühlen, sich also jenseits der solidarischen Gemeinwohlverwirklichung wiederfinden.³⁰ Wachsende soziale Ungleichheiten sind Treibsand im Getriebe des Solidaritätsnarrativs, national wie transnational. Eine einseitig nur auf Freiheitsrechte (so zentral sie auch sind) orientierte Gemeinwohlvorstellung, wird daher kaum Bindungskraft entfalten, wenn die Verwirklichung der Freiheitsrechte den einen zwar formal, aber nicht material, den anderen aber (aus welchen Gründen auch immer) umfassend möglich ist. Entsprechend stellt sich die kontrovers diskutierte Frage, ob im Hinblick auf das Gemeinwohl Eingriffe in Eigentumsrechte, also Umverteilung, legitimiert werden kann. Im Anschluss an Utz, der subjektive Rechte als nicht prinzipiell dem Gemeinwohl vorgeordnete Rechte, sondern auch in ihrer Funktion im Hinblick auf das Gemeinwohl betrachtet, pointiert dies Anzenbacher so:

„Auch natürliche Ausgangslagen (Begabungen, Gesundheit, Aussehen, Herkunft) und naturwüchsige Verteilungsergebnisse begründen keine Rechtsposition jenseits der Gemeinwohlperspektive. Die Legitimität subjektiver Rechte hängt ab von der Integrierbarkeit in das Projekt jenes gemeinwohlarartigen Anerkennungsverhältnisses, welches den menschenrechtlichen Status der Person solidarisch universalisiert.“³¹

Wird noch einmal der Gedanke von zuvor aufgenommen, so würde Solidarität in Europa als Set von Rechten und Pflichten aufgefasst, deren Prüfstein die „Integrierbarkeit in das Projekt jenes gemeinwohlarartigen Anerkennungsverhältnisses, welches den menschenrechtlichen Status der Person solidarisch universalisiert“³², wäre. Ließe sich ein solches Verständnis in Europa etablieren? Könnte es Einwände gegen ein solches Projekt gemeinwohlarartiger Anerkennungsverhältnisse geben, das sich am Status der Person orientiert? Möglicherweise würde wiederum die Besorgnis geäußert, dass die Orientierung an der Person zu wenig kommunitär und daher defizitär sei, verbunden zuweilen mit einer Kritik am Individualismus schlechthin, der dann verzerrt als egoistische Veranstaltung im Interesse liberaler Wirtschaftskonzepte gezeichnet wird. Aber gerade das Ineinanderdenken

30 Zu einem (neo-)liberalen Gemeinwohlverständnis hat sich zuletzt Michael Sandel kritisch geäußert: Sandel, Michael: Vom Ende des Gemeinwohls. Wie die Leistungsgesellschaft unsere Demokratien zerreißt, Frankfurt am Main 2020.

31 Anzenbacher: Christliche Sozialethik, 203.

32 Ebd.

von Personalität, Gemeinwohl, Subsidiarität und Solidarität versucht, die Pole miteinander zu verbinden: also die gemeinwohlarartige Verbindung von Personen mit deren Autonomie und deren sozialer Angewiesenheit und Bedürftigkeit. Es können gute Gründe dafür genannt werden, Gesellschaft zuallererst als Zusammenschluss von Personen mit Rechten zu begreifen. Normativ darauf aufbauend, kommen die drei anderen Prinzipien ins Blickfeld. Um die Stoßrichtung der These zu unterstreichen, sei auf die scheinbar immerwährende Auseinandersetzung mit China im Rahmen des Menschenrechtsdiskurses verwiesen. Der aufgeklärte Vorwurf aus menschenrechtlicher Perspektive betrifft in der Regel nicht das kollektivistisch-sozialistische Gesellschaftsmodell als solches, sondern die Tatsache, dass Einzelne für dieses System instrumentalisiert werden können, ihre Rechte und Vorstellungen eines *Guten Lebens* in paternalistischer Anmaßung im Zweifel den kollektivistischen Gesellschaftszielen untergeordnet werden. Oder noch schärfer akzentuiert: dass er oder sie Opfer einer kollektiv-doktrinären Gemeinwohlvorstellung wird, Opfer sozusagen einer normativ in Stellung gebrachten Volkssolidarität. Das ist etwas völlig anderes, als sich freie Individuen vorzustellen, die sich dazu entschließen oder stillschweigend bereit sind, ein kollektivistisches Gesellschaftsmodell zu leben und darin ihre Vorstellung des Guten zu verwirklichen. Konstruktiv auf Europa bezogen: Eine europäische Gemeinwohlvorstellung, die aus Sicht der dargelegten Konzeption von einem ethisch fundierten Solidaritätsbegriff getragen sein müsste, ist subsidiär zu strukturieren und muss sich letztlich auf die einzelne Person beziehen lassen und nicht nur auf z. B. staatliche Entitäten oder kollektiv-kulturelle Identitäten. Die Rede von einem solidarischen Europa der Nationen, der Regionen, der Kulturen usw. birgt immer auch die – zumindest latente – Gefahr, Individuen für eine jeweils kollektive Idee von Gesellschaft mit kommunitätsspezifischen Werten und kulturgeprägten Formen eines *Guten Lebens* zu vereinnahmen oder gegebenenfalls auszuschließen. Im Übrigen steht die Frage im Raum, ob viele Gesellschaften in Europa und darüber hinaus mittlerweile nicht doch zu divers sind, um noch über eine kommunitätsspezifische Kultur miteinander zu kommunizieren und über ein daran anschließendes Solidaritätsnarrativ verbunden zu sein. Solidaritätsressourcen lassen sich, so die These, in einer differenzierten Welt, die sich quer zu Nationen, u. a. in medialen Interessengruppen vernetzt, kaum noch über einen einheitlichen Begriff von Nation und Kultur finden. Ein entsprechendes Gemeinwohlverständnis müsste diesen Voraussetzungen Rechnung tragen.

5. Solidarität in Europa und der Beitrag der Religionen

Der vorliegende Beitrag ist im Reflexionskontext der Christlichen Sozial-ethik angesiedelt. Daher soll neben der sozialetischen auch eine dezidiert theologische Perspektive in den Diskurs eingebracht und an dieser Stelle nach europäischen Solidaritätsressourcen in Religionen und Konfessionen Ausschau gehalten werden. Dazu wird beispielhaft der Blick von Papst Franziskus angeboten. In seiner Enzyklika *Fratelli tutti* von 2020 wendet sich Franziskus an die Weltgemeinschaft und daher auch an Europa. Im Titel heißt es weiter: „...über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft“.³³ Eine Enzyklika ist ein päpstliches Schreiben, das innerhalb der Katholischen Kirche eine hohe Lehrautorität besitzt. Allerdings weist Franziskus gelegentlich darauf hin, dass er viele seiner Lehrschreiben als Ausgangspunkt für weitere Diskussionen betrachtet und weniger als fertige Antworten – gerade in Bereichen, die genuin theologisches Terrain verlassen.³⁴ Erinnert sei auch an seine vielbeachtete Umweltenzyklika *Laudato si*³⁵ oder die unterhalb einer Enzyklika anzusiedelnde Apostolische Konstitution *Evangelii gaudium*³⁶ zu Beginn seines Pontifikates. In weiten Teilen beinhaltet *Fratelli tutti* fundamentale Kapitalismuskritik (pointiert bereits am Anfang in Nr. 12),³⁷ die allerdings nicht weiter kommentiert werden soll. Zudem sind eine gewisse Individualismuskritik (etwa in Nr. 105)³⁸ und Anklänge von Kulturpessimismus spürbar.³⁹ Um diese Beobachtungen richtig einzuordnen, ist zu erwähnen, dass er meist aus der Perspektive der Marginalisierten und Globalisierungsverlierer spricht, sodass bei der

33 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Enzyklika *Fratelli tutti* von Papst Franziskus über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 227), Bonn 2020.

34 *Fratelli tutti*, 10 (Nr. 6).

35 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Enzyklika *LAUDATO SI* von Papst Franziskus über die Sorge für das gemeinsame Haus (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 202), Bonn 2015.

36 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Apostolisches Schreiben *EVANGELII GAUDIUM* des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christlichen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194), Bonn 2013.

37 *Fratelli tutti*, 13–14 (Nr. 12).

38 *Fratelli tutti*, 69 (Nr. 105).

39 Vgl. die Kontextualisierung von Spieß, Christian: Zwischen Liebessemantik und Naturrecht. *Fratelli tutti* im Kontext der päpstlichen Sozialverkündigung, in: *Amosinternational* 15/1 (2021), 3–9.

Interpretation die hermeneutische Herangehensweise darüber entscheidet, wie die Bestandaufnahme jeweils nachvollzogen wird. Es zeigt sich darüber hinaus die Herkunft Franziskus' aus Argentinien mit seinen ökonomischen Verwerfungen als prägender Erfahrungshintergrund. Ein wichtiger Leitbegriff ist die Rede vom „gemeinsamen Haus“, das die Menschen gemeinsam bewohnen.⁴⁰ Dieses Bild einer gemeinschaftlichen Welt, durchzieht die Gedankenwelt von Franziskus in besonderer Weise (paradigmatisch in *Laudato si'*). Er spricht von einer „universalen Geschwisterlichkeit“.⁴¹ Politik ist für ihn nicht einfach Vermittlung gesellschaftlicher Interessen, sondern „eine der wertvollsten Formen der Nächstenliebe, weil sie das Gemeinwohl anstrebt“.⁴² Nächstenliebe wird im Sinne der „sozialen Liebe“ entgrenzt. Soziale Liebe, die den Gedanken an universale Solidarität erweckt, ist dann nicht mehr nur in einer Face-to-Face-Beziehung wirksam, sondern eine „Kraft [...], um den Problemen der heutigen Welt zu begegnen und Strukturen, soziale Organisationen und Rechtsordnungen von innen heraus und von Grund auf zu erneuern“.⁴³ Bei Franziskus klingt also durchaus eine institutionenethische Komponente an. Aber ist es wirklich uneingeschränkt nachvollziehbar, diese unter den Leitbegriff der „sozialen Liebe“ oder „universalen Geschwisterlichkeit“ zu stellen? Allenfalls würde dies im Hinblick auf ungeschuldete zivilgesellschaftliche Solidaritätsbewegungen zutreffend sein, wie es in der Differenzierung Anzenbachers gezeichnet wird. Menschen Gerechtigkeit zuteil werden zu lassen, bedarf weniger der Liebe als vielmehr deren Anerkennung als Menschen ohne Wenn und Aber – und auch unabhängig davon, ob diese Menschen gemocht oder ihre Ansichten oder ihr Solidaritätsverständnis geteilt werden, worauf Matthias Möhring-Hesse hinweist. In modernen, global vernetzten und ausdifferenzierten Gesellschaften kann weder von Politikerinnen oder Politikern noch von der Politik insgesamt, sei sie national oder international, erwartet werden, dass sie im innersten Kern von *Liebe* erfüllt ist. Vielmehr darf erwartet werden, dass sie von Gerechtigkeit und Gleichheitspostulaten getragen ist.⁴⁴ Soziale Liebe und in diesem Sinne verstandene Solidarität bedarf ohnehin

40 *Laudato si'*, 19 (Nr. 17).

41 *Laudato si'*, 157 (Nr. 228).

42 *Fratelli tutti*, 114 (Nr. 180). Mit Bezug auf *Evangelii gaudium*, 146–147 (Nr. 205).

43 *Fratelli tutti*, 116 (Nr. 183). Mit Bezug auf Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden: Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg im Breisgau 2006, 163 (Nr. 207).

44 Vgl. Möhring-Hesse, Matthias: „Beste Politik“ im dialogischen Miteinander. Zur Politik- und Gesellschaftstheorie in *Fratelli tutti*, in: *Amosinternational* 15/1 (2021), 10–19.

der Definition, um nicht beliebig zu werden. Manchen Politikerinnen und Politikern mag man Liebe zu ihren Völkern unterstellen, ohne dass dies aus der Distanz als etwas Gutes zu betrachten wäre. Schon eher würde die geeignete Grundhaltung politischer Akteurinnen und Akteure mit Begriffen wie „Tugend“ und „Weitsicht“ im Interesse des Gemeinwohls zu belegen sein, wie es z. B. in *Fratelli tutti* Nr.180 vollzogen wird.⁴⁵ Es ist nicht hoch genug zu schätzen, dass sich eine international anerkannte Persönlichkeit wie Franziskus für transnationale Solidarität und ein Bewusstsein für das „gemeinsame Haus“ einsetzt. Darüber sollte jedoch nicht in Vergessenheit geraten: Religionen als kollektiv organisierte Gemeinschaften (wie Christentum, Judentum, Islam usw.) und ihre Vertreterinnen und Vertreter sind als ‚Transzendenz eröffner‘ nicht nur ‚neutrale Solidaritätsmotivatoren‘, sondern sie sind selbst Interessenträger, die ihren moralischen Überzeugungen gesellschaftliche Geltung verschaffen wollen, die aber quer zu den Solidaritätsvorstellungen anderer Gesellschaftsteile stehen können. Allgemein adressiert können und sollen Religionsgemeinschaften freilich an die Tugenden von Menschen appellieren, auf andere zu achten, in wechselseitigen Perspektivenübernahmen, den eigenen Horizont zu überschreiten und entsprechende Institutionen zu gestalten. Denn auch das ist kaum bestreitbar: Solidarität in Europa, wie es hier versucht wurde, an die einzelne Person mit ihren humanen Fähigkeiten und legitimen Lebensentwürfen zurückzubinden, bedarf einer Art interpersonaler Reziprozität und Reflexion: Was ich von Europa erwarte, was mir Europa an formalen und materialen Freiheitsräumen eröffnet, das muss konsequenterweise auch für jede und jeden anderen gelten. Das bedeutet im Umkehrschluss freilich auch, bei Versagung von institutionell geschuldeter Solidarität füreinander und miteinander auf ein Mehr an Solidarität hinzuwirken. Es geht also darum, eine Grundhaltung der empathischen Selbstüberschreitung zu fördern. Dies ist nicht nur Aufgabe von Religionsgemeinschaften, sondern von vielen anderen zivilgesellschaftlichen Gruppen, auch Universitäten und humanistischen Vereinigungen.

6. Fazit

Statt von ‚Solidarität‘ ist in strukturethischen Zusammenhängen oft besser von ‚Gerechtigkeit‘ zu sprechen bzw. die Solidarität konkret in die Ge-

45 *Fratelli tutti*, 114 (Nr. 180).

rechtigkeitsperspektive einzuordnen. Solidaritätskonzepte sollten ferner die Perspektiven der Personalität und Subsidiarität berücksichtigen und die Balance zwischen Unterstützung auf der einen sowie Erhaltung von Freiheit und personaler Autonomie auf der anderen Seite halten, also liberale und soziale Komponenten miteinander verbinden. Solidarität als Strukturprinzip bedarf zudem der Orientierung an einer entwicklungsoffenen Idee von Gemeinwohl, ohne dabei übergriffig oder instrumentalisierend zu werden. Die Gemeinwohlvorstellung ist vielleicht die Achillesferse der europäischen Integration: Ist sie zu formal, entfaltet sie möglicherweise keine Identifikation; ist sie zu konkret, kann sie mitunter erdrücken. Der genaue Kippunkt ist nicht ohne Weiteres auszumachen. Solidarität in Europa ist aber keinesfalls eine Ressource, auf die beliebig zurückgegriffen werden kann, um bestimmte politische Ziele strategisch umzusetzen, sondern Solidarität selbst braucht Ressourcen, um sich als gehaltvolles europäisches Leitbild beständig zu reproduzieren. Religionsgemeinschaften und andere gesellschaftliche Akteure können die Motivation zur Solidaritätsverwirklichung und entsprechende Grundhaltungen gesellschaftlich stärken. In strukturethischer Hinsicht sind geeignete Institutionen als Ressourcen der Solidaritätsreproduktion unerlässlich. Eine europäische Institutionenbildung, die Solidarität in der skizzierten Architektur verlässlich begleitet, geht über die sozialetische Perspektive hinaus und ist vor allem an die politischen Akteurinnen und Akteure zu richten und in der demokratischen Willensbildung immer wieder neu an die sich verändernden Rahmenbedingungen anzupassen.

Abschließend sei die Frage nach einer ‚grenzenlosen‘ Solidarität im Titel dieses Beitrages eigens aufgegriffen, in welcher eine geographische und auf Personen bezogene Doppeldeutigkeit von Grenzenlosigkeit mitschwingt, die analytisch und handlungspraktisch unterschiedliche deskriptive und normative Herausforderungen adressiert. Dessen ungeachtet, darf als Resümee der Ausführungen die durchaus anspruchsvolle These gewagt werden: *Solidarität* als normatives Leitbild, nah an der Gerechtigkeit und einem gehaltvollen anthropologischen Konzept orientiert, kann nicht anders als grenzenlos gedacht werden. In einer realen Welt mit endlichen materiellen, institutionellen und zeitlichen Ressourcen lässt sich diese Grenzenlosigkeit nicht immer durchhalten, sei es national oder noch mehr transnational. Beschränkungen sind dann jedoch zu rechtfertigen und es ist am Anspruch einer dynamischen und kreativen Entgrenzung von Solidarität festzuhalten.