Societas Ethica

Jahresbericht 1997

Gdansk-Oliwa

SOCIETAS ETHICA

Europäische Forschungsgesellschaft für Ethik
European Society for Research in Ethics
Société européenne de recherche en éthique

Solidarität & Sozialstaat

Solidarity & Welfare State

34. Jahrestagung in Gdansk-Oliwa/Polen

27. bis 31. August 1997

Jahresbericht 1997

Herausgeber/Publisher:
Societas Ethica
Europäische Forschungsgesellschaft für Ethik
European Society for Research in Ethics
Société européenne de recherche en éthique

Praesidium 1995-1999
Praeses : PD Dr. Alberto Bondolfi
Vicarius: Prof. Dr. Denis Müller
Scriba: Dr. Stefan Grotefeld
Quaestor: Rudi Neuberth

Institut für Sozialethik der Universität Zürich
Zollikerstrasse 117
CH-8008 Zürich
Tel: ++41/1/3854511
Fax: ++41/1/3854508
e-mail: grotef@sozethik.unizh.ch
Homepage: http://www.unizh.ch/sozialethik/

Bank:
Postcheque Zürich (CH) Nr. 80-35839-8, Societas Ethica Zürich
Basler Kantonalbank (CH) Nr. 16 504.889.82

Copyright: Societas Ethica
Layout: Torsten Stelter

Inhalt

Programm der Jahrestagung 1997 in Gdansk-Oliwa 7

Teilnehmer und Teilnehmerinnen der Jahrestagung 1997 10

Einführungsvortrag:
Alberto Bondolfi, Zürich (CH)
Solidarität und Sozialstaat: Einführende Überlegungen 12

I. Thema: Topographie der Solidarität

Kees J.M. Schuyt, Amsterdam (NL)
Forms of Solidarity, Social Cohesion and Instruments of Social Justice in the Welfare State 20

Wolfgang Lienemann, Basel (CH)
Dimensionen der Solidarität. Theologisch-ethische Überlegungen 33

Klaus Peter Rippe, Zürich (CH)
Der Verlust der Solidarität 47

Arne Rasmusson, Aakarp (S)
Justice and Solidarity in a „Communitarian" Perspective 68

Lieke Werkman, Krommenie (NL)
Justice from a Feminist Perspective 86

II. Thema: Solidarität und Sozialstaat

Julian Auleytner, Warszawa (PL)
Polish Welfare State between the Past and the Future 94

Kurt Bayertz, Münster (D)
Normative Grundlagen des Sozialstaats 108

Friedrich Heckmann, Hannover (D)
Normative Grundlagen des Sozialstaates 112

III. Call for Papers

Siegfried Keil, Marburg (D)
Solidarität zwischen Alten und Jungen durch intergenerationelles Lernen in der Seniorenbildung 129

H.Ph. Visser't Hooft, Den Haag (NL)
Solidarity with Future Generations? 132

M.J. Trappenburg, Leiden (NL)
Lifestyle Solidarity in Health Care 133

Harri Wettstein, Grandvaux (CH)
Chancengleichheit als liberale Komponente der Solidarität: Möglichkeiten und Grenzen - Ein Thesenpapier 135

Vasil Gluchman, Sabinov (SK)
Solidarity as Cooperation and Altruism 140

Hans Joachim Türk, Erlangen (D)
Integriert oder desintegriert Solidarität die Gesellschaft? 144

Michael Haspel, Marburg (D)
Solidarität und die Integration moderner Gesellschaften 147

Jan Jans, Tilburg (NL)
Without Solidarity, the Community Disintegrates. An Appraisal of the Belgian Political Debate on Voting Rights for Immigrantes 152

Jean-Pierre Thévenaz, Yvorne (CH)
Das Vertrauen der Kirchen in den Sozialstaat. Spannungen und Widersprüche 1975-1985 155

John T. Pawlikowski, Chicago (USA)
Government and Economic Solidarity: A View of the Catholic Social Encyclicals 157

Gunter Prüller-Jagenteufel, Wien (A)
Solidarität - Charakteristik einer christlichen Tugend 159

Richard Bayer, New York (USA)
Christian Solidarity and Democratic Capitalism 164

Hugues Poltier, Lausanne (CH)
Liberalism and Solidarity 170

Albino Barrera, Providence (USA)
Solidarity: Robust and Necessary Spirit for Globalization and Informationbased Economies 175

Hugues Puel, Lyon (F)
Solidarity between Employers, Employees and the Unemployed 177

Johannes Michael Schnarrer, Wien (A)
Arbeit und Wertveränderung hinsichtlich des Solidaritätsprinzips in der heutigen Zeit 181

Abendvortrag:
Józef Tischner, Kraków (PL)
Zerfall einer Idee – Bewahrung der Identität 187

Protokoll der Mitgliederversammlung vom 30.8.1997 195

Revidierte Satzung der Societas Ethica 198

Finanzbericht zum 30.6.1997 201

Die bisherigen Jahrestagungen der Societas Ethica 202

Mitgliederverzeichnis / List of Members 203

Programm

Mittwoch, 27. August

Eröffnung der Tagung

17.00 Anmeldung im Hotel, Bezahlung
18.30 Abendessen
20.00 **Grussworte** *von PD Dr. Alberto Bondolfi, Zürich (CH), Rektor S. Wypych und Erzbischof T. Goclowski*
20.15 **Einführungsvortrag** *„Solidarität und Sozialstaat: Einführende Überlegungen" von PD Dr. Alberto Bondolfi, Zürich (CH)*
21.00 Geselliges Beisammensein

Donnerstag, 28. August

I. Thema: Topographie der Solidarität

Gelegenheit zur Konzelebration/Ökumenische Andacht
8.00 Frühstück
9.00 **Vortrag:** *„Forms of Solidarity, Social Cohesion and Instruments of Social Justice in the Welfare State" von Prof. Dr. Kees J.M. Schuyt, Amsterdam (NL)*
10.30 Kaffee/Tee
11.00 **Vortrag:** *„Solidarität aus theologischer Perspektive" von Prof. Dr. Wolfgang Lienemann, Basel (CH)*
12.30 Mittagessen
14.45 **Arbeitsgruppen** über Solidarität und Gerechtigkeit aus liberaler, kommunitaristischer und feministischer Perspektive: *„Der Verlust der Solidarität" von Dr. Klaus Peter Rippe, Zürich (CH), „Justice and Solidarity in a Communitarian Perspective" von Lec. Dr. Arne Rasmusson, Aakarp (S), „Justice from a Feminist Perspective" von Dr. Lieke Werkman, Krommenie (NL)*
16.15 Kaffee/Tee
16.45 Stadtbesichtigung und Begrüssung im Rathaus
19.00 Empfang

Freitag, 29. August

Thema: Solidarität und Sozialstaat

Gelegenheit zur Konzelebration/Ökumenische Andacht
8.00 Frühstück
9.00 **Vortrag:** *„Sozialstaat in Polen zwischen Vergangenheit und Zukunft" von Prof. Dr. Julian Auleytner, Warszawa (PL)*
10.30 Kaffee/Tee
11.00 **Vortrag:** *„Normative Grundlagen des Sozialstaates" von Prof. Dr. Kurt Bayertz, Münster (D)*, mit Koreferat *„Normative Grundlagen des Sozialstaats" von Prof. Dr. Friedrich Heckmann, Hannover (D)*
12.30 Mittagessen
14.00 Exkursion nach Malbork/Marienburg

Samstag, 30. August

Call for Papers

Gelegenheit zur Konzelebration/Ökumenische Andacht
8.00 Frühstück
9.00 **Call for papers**
10.30 Kaffee/Tee

I. Gruppe:
- *„Solidarität zwischen Alten und Jungen durch intergenerationelles Lernen in der akademischen Seniorenbildung" von Prof. Dr. Dr. Siegfried Keil, Marburg (D)*
- *„Solidarity with Future Generations?" von Prof. Dr. H.Ph. Visser't Hooft, Den Haag (NL)*
- *„Lifestyle Solidarity in Health Care" von Dr. M.J. Trappenburg, Leiden (NL)*
- *„Chancengleichheit als liberale Komponente der Solidarität: Möglichkeiten und Grenzen - Ein Thesenpapier" von Dr. Harri Wettstein*

II. Gruppe:
- *„Solidarity as Cooperation and Altruism" von Dr. Vasil Gluchman, Sabinov (SK)*
- *„Integriert oder desintegriert Solidarität die Gesellschaft?" von Prof. Dr. Hans Joachim Türk, Erlangen (D)*
- *„Solidarität und die Integration moderner Gesellschaften" von Dr. Michael Haspel, Marburg (D)*

- *„Without Solidarity, the Community Disintegrates. An Appraisal of the Belgian Political Debate on Voting Rights for Immigrantes von Dr. Jan Jans, Tilburg (NL)*

III. Gruppe:
- *„Das Vertrauen der Kirchen in den Sozialstaat. Spannungen und Widersprüche 1975-1985" von Pasteur Jean-Pierre Thévenaz, Yvorne (CH)*
- *„Government and Economic Solidarity: A View of the Catholic Social Encyclicals" von Dr. John T. Pawlikowski, Chicago (USA)*
- *„Solidarität - Charakteristik einer christlichen Tugend" von Dr. Gunter Prüller-Jagenteufel, Wien (A)*
- *„Christian Solidarity and Democratic Capitalism" von Ph.D. Richard Bayer, New York (USA)*

IV. Gruppe:
- *„Liberalism and Solidarity" von Dr. Hugues Poltier, Lausanne (CH)*
- *„Solidarity: Robust and necessary Spirit for Globalization and Informationbased Economies" von Rev. Albino O.P. Barrera, Providence (USA)*
- *„Solidarity: Robust and Necessary Spirit for Globalization and Information-Based Economics" von Prof. Dr. Hugues Puel, Lyon (F)*
- *„Arbeit und Wertveränderung hinsichtlich des Solidaritätsprinzips in der heitigen Zeit" von Dr. Johannes Michael Schnarrer, Wien (A)*

12.30 Mittagessen
14.30 Mitgliederversammlung
16.00 Kaffee/Tee
17.30 Auswertung
18.30 Abendessen
20.00 **Vortrag:** *„Zerfall einer Idee – Bewahrung der Identität" von Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Józef Tischner, Kraków (PL)*
21.00 Geselliges Beisammensein

Sonntag, den 1. September

8.00 Frühstück
10.00 Gottesdienst

Abreise

Solidarität und Sozialstaat: Einführende Überlegungen

Alberto Bondolfi

Ende August 1980 tagte zum ersten Mal unsere *Societas Ethica* in Polen, und zwar in der Nähe von Warschau. Das Thema war *"Gerechtigkeit - ökonomische Theorie und ökonomische Entscheidung"*. Rückblickend sind in mir noch viele Erinnerungen wach, unter denen ich an dieser Stelle eine kurz erwähnen möchte:
Während unserer Tagung fiel plötzlich die kommunistische Regierung Gierek, und obwohl ich Mühe hatte, die damaligen politischen Reaktionen und Kommentare unserer polnischen Kollegen ganz zu verstehen (ich war zum ersten Mal in Polen), ist mir das Wort *Solidarnosc* als signifikante Parole aus diesen Diskussionen in Erinnerung geblieben. Immer noch im Namen der "Solidarität" (inzwischen war das Stichwort in der polnischen Version in jedem europäischen Munde), d.h. im Auftrag der Caritas Schweiz, kam ich dann verschiedene weitere Male ins Land, vor allem während des damaligen Kriegszustands unter General Jaruselski.
Nun haben sich die Verhältnisse gewandelt, aber das genannte Stichwort ist immer noch in unserem Munde, wenn auch mit einem stärkeren skeptischen Nebenton. Es gilt, über unsere jeweiligen biographischen Erinnerungen und Erfahrungen hinaus, die theoretische Auseinandersetzung mit dieser zentralen Kategorie der Sozialphilosophie und Sozialethik erneut zu beginnen, die genannte Kategorie und unser Umgehen mit ihr einer kritischen Analyse und Bewertung zu unterziehen, um, wenn nötig, zu einer differenzierteren Rezeption derselben zu gelangen.
Solidarität ist eine der populärsten Parolen einerseits innerhalb der Arbeiterbewegung und andererseits im Kontext der positivistisch gefärbten Soziologie und der christlichen Soziallehren. Alle diese Traditionen haben diese Kategorie in ihren jeweiligen Diskursen des XIX. Jahrhunderts extensiv verwendet und normativ besetzt.
Die damaligen weltanschaulichen Hintergründe dieses Umgehens mit der Kategorie der Solidarität sind heutzutage nicht mehr bekannt. Diese partielle Unkenntnis macht eine neue, allein herrschende, ideologische Besetzung derselben Kategorie zumindest in unserem europäischen Kontext unwahrscheinlich. Die heutigen Sprachregulierungen in der Sache Solidarität zeigen eher, dass dieser Ausdruck indifferent geworden ist und Gefahr läuft, zur emphatischen Leerformel der politischen Sprache und der öffentlichen Rethorik degradiert zu werden.
Neu, zumindest in der neueren sozialphilosophischen Literatur, sind Empfehlungen, auf das Wort zu verzichten, da seine normative Kraft verloren gegangen scheint.
Aus allen diesen Beobachtungen lässt sich zumindest ein erstes Postulat entnehmen, nämlich dass eine differenzierte Analyse und Neubewertung des Redens über Solidarität notwendig geworden ist. Diese soll sich im folgenden sowohl auf die begriffsgeschichtliche Rekonstruktion als auch auf die systematische Auslegung und Bewertung der besagten Kategorie konzentrieren. Darüber hinaus ist auch eine gesellschaftstheoretisch-systematische Reflexion über die normative Tragweite von Solidarität notwendig. Die Struktur und die vorgetragenen Inhalte unserer Tagung möchten diesen verschiedenen Anliegen entsprechen und eine vorläufige Antwort auf die jeweiligen Fragestellungen geben.

1. Zur Begriffsgeschichte

Die zeitliche Begrenzung unserer Tagung hat dazu geführt, dass die eigentliche begriffsgeschichtliche Rekonstruktion unserer Kategorie der Wissensbegierde und der Leselust unserer Teilnehmer/innen überlassen worden ist. Ein längeres Verbleiben in der begriffsgeschichtlichen Forschung wäre in der Tat hoch interessant gewesen, hätte aber die Zeit für die normative Auseinandersetzung verkürzt.
Die Literatur, welche im Vorfeld unserer Tagung zur Vorbereitung empfohlen wurde[1], zeigt eine Vielzahl verschiedener methodischer Annäherungen an das Reden über Solidarität: So arbeitet z.B. Andreas Wildt mit den klassischen Methoden der Begriffsgeschichte, während dagegen Karl H. Metz unter dem Einbezug sozialgeschichtlicher Hintergründe zu einem anderen Bild der Solidaritätsgeschichte gelangt.
Es ist überhaupt nicht meine Absicht, mich an dieser Stelle mit den methodischen Unterschieden zwischen den verschiedenen Richtungen der Geschichtsschreibung über Solidarität befassen zu wollen. Aber ich erachtete es für wesentlich, dass eine begriffsgeschichtliche Klärung der Kategorie Solidarität für die Bewältigung der systematischen Fragestellung stattfindet. Für unsere Fragestellung scheint mir, diese akribische Kenntnis der Begriffsgeschichte der "Solidarität" nicht unbedingt notwendig zu sein.
Ein Klärungsbedarf auf der Ebene der Wahrnehmung und der wissenschaftstheoretischen Beheimatung ist jedoch unausweichlich:[2]

---

[1] Vgl. vor allem Wildt, A.: Bemerkungen zur Begriffs- und Ideengeschichte von 'Solidarität' und ein Definitionsvorschlag für diesen Begriff heute, in: Solidarität. Hrsg. von G. Orsi und Alii. Bern: P. Lang Verlag 1995, 37-48 (= Rechtsphilosophische Hefte 4); Id.: Solidarität, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, IX, ; Salvati, M.: Solidarietà: una scheda storica, in: Solidarietà. Roma: Donzelli ed. 1993, 11-22 (= Parolechiave 2); Schmelter, J.: Solidarität: die Entwicklungsgeschichte eines sozialethischen Schlüsselbegriffes. München 1991 (Diss.); für den spezifischen Bereich der katholischen Soziallehre habe ich selber versucht, den Umgang mit der Kategorie geschichtlich zu rekonstruieren und zwar in: Das lange Ringen der katholischen Soziallehre um den Begriff der Solidarität, in: Centesimo anno. 100 Jahre Katholische Soziallehre. Bilanz und Ausblick. Hrsg. von W. Palaver. Innsbruck: Kulturverlag 1991, 91-104 und in: Solidarietà: un valore cristiano secolarizzato? in: Servitium (1987) 42-62; Aspetti etico-sociali della solidarietà, in: Teologia e solidarietà. Hrsg. von A. Rizzi. Torino Abele 1993, 95-141.

[2] Das hat etwa E. Thiemer in einer ideengeschichtlichen Rekonstruktion versucht. Vgl. Thimer, E.: Solidarität begreifen. Karl Marx, Max Scheler, Aristoteles, Talcott Parsons: 4 Wege zum Verständnis eines menschlichen Miteinander. Bern: Lang Verlag 1996. Zum Verhältnis zwischen "solidarité" und "fraternité" in der politischen Sprache Frankreichs vgl. Borgetto, M.: La notion

Solidarität, zumindest in der Literatur des XIX. Jahrhunderts, wird sowohl als genuin *philosophische* als auch als *soziologische* Kategorie gebraucht. Im ersten Fall geht es nicht darum, die gegenseitige Angewiesenheit der einzelnen Menschen und der gesellschaftlichen Gruppierungen als "soziologisches-" oder "Evolutionsgesetz" plausibel zu machen, sondern, die vorgegebene Gesellschaftlichkeit jeglicher menschlichen Existenz in einem systematisch-anthropologischen Rahmen zu interpretieren und zu bewerten.
Eine klare Illustration für eine solche ontologisch-metaphysische bzw. philosophisch-anthropologische Wahrnehmung der Solidarität ist durch den sogenannten *"Solidarismus"* der katholischen Soziallehre des XIX. Jahrhunderts gegeben.[3] Unter diesem Stichwort hat sie versucht, eine zu den sozialistischen Lehren und dem Liberalismus alternative Auffassung menschlicher Sozialität zu vertreten. Letztere beruht nicht auf einer empirischen Theorie gesellschaftlicher Evolution, wie dies zum Teil beim dialektischen Materialismus der Fall war, sondern auf Kategorien einer Fundamentalontologie. "Solidarität", als Grundwert und Grundpflicht zugleich verstanden, gründet hier in einer höchst allgemein gehaltenen Seinslehre. Es herrschte in der klassischen katholischen Soziallehre des XIX. Jahrhunderts eine direkte und gegenseitige Beziehung zwischen der ontologischen Reflexion und der ethischen Grundforderung an das Individuum und an die gesellschaftlichen Institutionen. Hier besagt Solidarität als grundlegendes Sozialprinzip, neben dem Personalitäts- und dem Subsidiaritätsprinzips, eine ontologische, in der menschlichen Gattung verankerte, wechselseitige Angewiesenheit bzw. Bezogenheit der Individuen aufeinander oder auf das Ganze der Gesellschaft und eine Rückbindung der letzteren auf die einzelnen Glieder. Daraus leitet diese Lehre direkt und zwingend die Grundverpflichtung für die einzelnen Menschen und für die gesellschaftlichen Institutionen ab, sich solidarisch zu betätigen. Mit den treffenden Worten von Oswald von Nell-Breuning heisst es hier:

"Der Sachverhalt der Gemeindeverstrickung ('Wir sitzen alle in einem Boot') bildet die Grundlage der Gemeinhaftung ('Einer für alle, alle für einen'): Jeder hat einzustehen für das Ganze, dessen Teil er ist; das Ganze hat einzustehen für jedes einzelne seiner Glieder".[4]

Als Beispiel hingegen für eine naturalistisch gefärbte Evolutionslehre, welche der Solidarität eine zentrale Rolle in der Konstitution und im Wandel jeder Gesellschaft zuschreibt, möchte ich hier den Ansatz des anarchischen Fürsten Peter Kropotkin erwähnen. Nach seiner Analyse hat nicht das *"bellum omnium in omnes"* oder die *"natürliche Selektion"* die lebendige Natur und die Menschheit zu immer komplexeren und besseren Formen des Lebens geführt, sondern die fürsorgliche Veranlagung. Kropotkin sieht in der gegenseitigen Hilfe einen Mechanismus und ein moralisches Gebot zugleich.

---

de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité. Paris: LGDJ 1993.

[3] Für weitere Ausführungen verweise ich auf den bereits erwähnten Beitrag: Das lange Ringen der katholischen Soziallehre, a.a.O.

[4] Nell-Breuning, O. von: Solidarität, in: Id.-Sacher, H.: Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik. Freiburg i. Br. 1951.

"Streitet nicht! - Streit und Konkurrenz in der Art ist immer schädlich, und ihr habt reichlich die Mittel, sie zu vermeiden. Das ist die Tendenz der Natur, die nicht immer völlig verwirklicht wird, aber immer wirksam ist. Das ist die Parole, die aus dem Busch, dem Wald, dem Fluss, dem Ozean zu uns kommt. Daher vereinigt euch, übt gegenseitige Hilfe! Das ist das sicherste Mittel, um allen und jedem die grösste Sicherheit, die beste Garantie der Existenz und des Fortschritts zu geben. Körperlich, geistig und moralisch".[5]

Im Laufe des XIX. Jahrhunderts wird die soeben erwähnte Zweistufigkeit des Diskurses über Solidarität - Solidarität als Seinslehre oder als Evolutionslehre - unübersichtlicher, da die Grenzen zwischen philosophischer Anthropologie, sozialwissenschaftlicher Erklärung zwischenmenschlicher Phänomene und normativer Ethik brüchig werden. Erst die methodischen Errungenschaften der Erneuerung der spezifisch ethisch-normativen Fragestellung, welche durch die Entwicklung der sprachanalytisch orientierten Ethik einerseits und durch die Bewegung der Rehabilitierung der Praktischen Philosophie andererseits enstanden sind[6], machen in den letzten Jahrzehnten eine neue und differenziertere Auseinandersetzung mit unserer Kategorie unerlässlich.
Zu dieser Auseinandersetzung gehört auch ein provisorischer Verzicht auf eine moralische Besetzung der Kategorie und ein Verbleiben in der Arbeit der definitorischen Ausdifferenzierung. Diese intellektuelle Leistung wird sicherlich auch einigen von uns schwerfallen (ich schliesse mich da ohne weiteres ein), da sie zu Recht affektiv besetzt ist. Diese gefühlsmässige Besetzung ist übrigens überhaupt kein Monopol einer einzigen *"famille spirituelle"*, sondern trifft in gleichem Masse ehemalige und zeitgenössische Marxisten, katholische und evangelische Christen, und nicht zuletzt auch verschieden orientierte Sozialwissenschafter/innen. Allen ist ein Anliegen gemeinsam, das ich am besten mit dem Titel eines Buches von Philippe van Parijs, des für unsere Tagung gewünschten und leider verhinderten Referenten, wiedergeben möchte: *sauver la solidarité*, man muss also die Solidarität "retten".[7]

2. Muss Solidarität gerettet werden?

Was ist eigentlich mit diesem Motto gemeint? Ich vermute, dass diejenigen, welche hier etwa vorschnell von Rettung reden, sowohl rechtlich gesicherte Umverteilungsmechanismen in einer konkreten Gesellschaft als auch eine theoretische Rettung der Kategorie vor möglichen Attacken von neoliberistischen Ansätzen meinen. Diese doppelte "Rettung" hat auch unser Vorstand im Auge gehabt, als er diese Danziger Tagung geplant hat. Weder wollte unser Vorstand die Berechtigung der Anklage einer gemeinten Solidaritätslosigkeit heutiger Zeit bestätigen noch verneinen. Absicht der Organisatoren war und ist es, die Auseinandersetzung über diese vielschichtige Problematik zu ermöglichen und zu erleichtern.

---

[5] Kropotkin, P.: Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt. Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1975, 82-83.

[6] Vgl. dazu: Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Hrsg. von M. Riedel. Freiburg i. Br.: Rombach Verlag 1973 (2 Bde).

[7] Vgl. van Parijs, Ph. : Sauver la solidarité. Paris: Ed. du Cerf 1995.

So verschieden sind die sozialwissenschaftlichen und politologischen Analysen, welche die gemeinte Solidaritätslosigkeit auslegen möchten. Auch die Vorstellung des sogenannten *"Sozialstaats"* bzw. *Wohlfahrstaats* oder *"Etat-Providence"* werden brüchig und verlangen nach einer angemessenen Neuauslegung.
Dabei muss sorgfältig zwischen empirischen sozialen Phänomenen und ihrer sozialwissenschaftlichen Erklärung unterschieden werden. Selbstverständlich bin ich mir bewusst, dass die Beziehungen zwischen beiden Wissensstufen hoch komplex sind; die verschiedenen sozialwissenschaftlichen "Streite" unseres Jahrhunderts, vom Werturteilsstreit über den Positivismusstreit bis zu den heutigen Debatten, bestätigen dies zur Genüge. Trotzdem meine ich, dass die heutigen Debatten zur Krise des Sozialstaates an Klarheit gewännen, wenn man sich die Mühe machte, die verschiedenen Ebenen der eigenen Aussagen zur heutigen Situation zu unterscheiden. In diesem Kontext ist auch die Entscheidung des Vorstandes zu interpretieren, morgen das erste Wort nicht einem Spezialist der Ideengeschichte zu geben, sondern einem Soziologen in der Person von Prof. K. Schuyt.
Immer im Dienste einer differenzierten Wahrnehmung der gesellschaftlichen Prozesse, welche auf eine mögliche Desintegrierung der Solidaritätsverpflichtung hinweisen, stehen auch die Typologien und Unterscheidungen, welche Rudi Neuberth - unser Quästor, der offensichtlich nicht nur von Geld etwas versteht - an den Anfang des Readers gestellt hat. Um der "Regionalität" gesellschaftlicher Prozesse gerecht zu werden, schlägt er zu Recht vor, zwischen *individualistischen* und *kollektivistischen* Zugängen zur Kategorie der Solidarität zu unterscheiden.[8] Bei den ersten tendieren bestimmte Verhaltensweise dazu,

„Solidarität nur für die Dauer der durch den Handlungsakt zum Ausdruck gebrachten Verbundenheit und Unterstützung gewährt wird ... Solidarität ist hier eine freiwillig und bewusst unternommene, zeitlich begrenzte Kooperationsform zwischen Individuen, Gruppen oder Gemeinschaften."[9]

Anders verhält es sich bei den kollektivistischen Zugängen zur Solidarität. Hier wird Solidarität "mit der Pflicht zu sozialer Gegenseitigkeit assoziiert", und sie wird als "notwendig und konstitutiv" für den Zusammenhalt in einer Gesellschaft wahrgenommen.[10] Aber man verstehe mich richtig: auch diese Unterscheidungen sind *vornormativ* und als Hilfe zur korrekten Wahrnehmung derjenigen sozialen Phänomene zu verstehen, welche wir vielleicht vorschnell als "Desolidarisierungsprozesse" abstempeln.
Wir haben auch versucht, innerhalb der Grundstruktur unserer Tagung, Zeit für eine Darstellung der zwei vorherrschenden Ansätze heutiger politischer Philosophie: des Liberalismus und des Kommunitarismus, zu reservieren. Beide vertreten ja kaum eine abgeschlossene Solidaritätstheorie. Vielmehr erhält die Kategorie der Solidarität in beiden Ansätzen eine jeweils anders gelagerte Prägung, welche bereits im vornormativen Bereich sichtbar wird. Sowohl die

[8] Vgl. Reader, S.4.
[9] Ibidem.
[10] Ibidem, S. 6.

Liberalismen als auch die kommunitaristischen Sozialphilosophien (ich benütze bewusst beide Worte im Plural, da die Versionen recht verschieden sind) stellen kritische Fragen an die klassische Vorstellung des Sozialstaates. Diese Fragen sind verschieden und haben je einen anderen Stellenwert innerhalb des jeweiligen Kontextes. Es geht hier nicht so sehr um ein *zu viel* oder um ein *zu wenig* an Solidarität im sogenannten Sozialstaat. Es geht vielmehr, und hier übernehme ich den Haupteinwand aus der liberalen Tradition, um die Rolle, welche man vorgegebenen Institutionen oder den einzelnen Individuen mit ihrer einmaligen Initiative anvertrauen kann und will. Wohlfahrtsstaatlicher Paternalismus fesselt spontane Solidaritätskräfte und führt einzelne Bürger/innen in die verantwortungslose Passivität und Anspruchshaltung. Wenn Fürsorgeleistungen hingegen wieder vermehrt freiwilliger Initiativen einzelner Individuen unterliegen, werden diese wieder fähig, solidarisch zu handeln. Es geht also, zumindest in der Version vieler liberaler Sozialphilosoph/innen, nicht um den Abbau des Sozialstaates, sondern um seine Umgestaltung.
Eine solche Wahrnehmung der heutigen Prozesse durch einige liberale Philosophen wird sicherlich von Vertreter/innen einer kommunitaristisch gefärbten Sozialphilosophie nicht geteilt. Hier sieht die Diagnose der heutigen Solidaritätslosigkeit anders aus. Die Menschen verhalten sich zu wenig solidarisch, nicht weil der Staat eine solche solidarische Leistung selber übernimmt, sondern weil er diese Leistung nach dem Prinzip der weltanschaulichen Neutralität verwaltet. Ein Sozialstaat, welcher wirklich diesen Namen verdient, sollte hingegen eine solche Neutralität auflösen, indem er den einzelnen partikulären Gemeinschaften, welche wert- und sinnstiftend sind, zugleich auch die Verpflichtung zur Solidaritätsbefähigung überträgt.
Auf jeden Fall meinen beide Ansätze, dass es nur durch eine Revision der bestehenden Vorstellungen des Sozialstaates möglich sein wird, die Solidarität sowohl ideel als auch faktisch zu *"retten"*. Dabei läuft, parallel zum Streit zur angemessenen Sozialphilosophie liberaler oder kommunitaristischer Prägung, auch eine rechtstheoretische Debatte zur grundrechtlichen Relevanz der Sozialrechte. Unabhängig von der soeben genannten Gegenüberstellung zwischen Liberalen und Kommunitaristen vertreten einige Ethiker eine vertikale Vorstellung beider Rechtsbereiche, indem sie die Sozialrechte den Freiheitsrechten hierarchisch unterordnen. Andere hingegen vertreten eine Gleichrangigkeit beider Sparten der Grundrechte.

3. Refonder la solidarité

Es ist nicht meine Absicht, an dieser Stelle eine Position in diesem Diskurs einzunehmen. Mein Erkenntnisinteresse konzentriert sich darauf zu zeigen, dass die einzige und zugleich auch die beste Art die "Sache der Solidarität" zu retten, darin besteht, sie adäquat zu begründen. Es ist wieder kein Zufall, wenn Philippe van Parjis sein letztes Büchlein mit dem Titel versehen hat: *refonder la solidarité*. Das meint er folgendermassen:

"Sauvée, la solidarité ne pourra l'être que si elle est refondée. Refondée d'abord en un sens philosophique."[11]

Solidarität wird also sowohl in neoliberaler Manier dekonstruiert als auch kommunitaristisch neu besetzt. Heutige ethische Reflexion soll sowohl die eine als auch die andere Operation kritisch betrachten und bewerten. Somit kommt sie zu einer erneuten "kritischen Theorie" der Solidarität, welche normativ relevant sein kann, ohne ideologisch sein zu müssen. Das ist das Programm, das wir uns auch hier in Danzig vorgenommen haben. Ethiker/innen haben hier eine eigene Aufgabe, die sie weder Sozialwissenschaftler/innen noch Politiker/innen überlassen dürfen. Die spezifisch definitorische und normative Begründungsarbeit ist unsere Sache, und wir dürfen uns diesem Anspruch kaum entziehen.

Vor uns steht die Aufgabe, Solidarität in ihrer Spezifität einerseits der Gerechtigkeit und andererseits dem Altruismus gegenüber definitorisch zu präzisieren und zu profilieren. Diese Definitionsversuche werden sicherlich die normativen Probleme, welche mit den Forderungen nach Solidarität verbunden sind, nicht präjudizieren und noch weniger bewältigen, aber zumindest klären helfen.
Darüber hinaus ist ethische Reflexion dazu aufgerufen, Gebote der Solidarität klar definierten gesellschaftlichen Subjekten zuzuschreiben. Hier ist vielleicht die Eindeutigkeit der Pflichten, welche für die mittelalterliche Standesethik typisch war, nicht mehr wiederherstellbar, vor allem wenn man auf Freiheitserrungenschaften der Moderne nicht verzichten will. Trotzdem bleibt die Aufgabe der Zuschreibung von Pflichten an konkrete Subjekte wohl bestehen, wenn man nicht will, dass bestimmte Bereiche des gesellschaftlichen Zusammenlebens zur Anomie degradiert werden. Dies gilt sowohl für den Mikro- als auch für den Makrobereich, von den verschiedenen Lebensgemeinschaftsformen bis zur internationalen Rechtsgemeinschaft.
An dieser Stelle wären viele Illustrationen möglich und zugleich notwendig. Dies ist mit ein Grund, warum die Organisatoren dieser Tagung sich entschlossen haben, diese monographische Buchstabierung der Solidaritätsthematik an freiwillige und sprechwillige Teilnehmer/innen zu delegieren, indem sie eine Sektion *"call for papers"* initiiert haben. Es geht hier nicht um einen unverbindlichen Markt der Möglichkeiten oder um akademische Werbung in eigener Sache, sondern vielmehr um die notwendige Materialisierung der Grundsatzthematik, welche die Arbeit der ersten zwei Tage in Anspruch nehmen wird.

Ich möchte mit einem offenen Problem meine Ausführungen abschliessen. Durch die klassische Vorstellung eines demokratischen Sozialstaates haben wir uns zugleich auch daran gewöhnt, als Solidaritätsakte die Handlungen zu definieren, welche durch die Vermittlung von Institutionen die Ressourcen neu unter Bedürftigen verteilen. Durch eine sehr komplexe Arbeitsteilung garantieren wir damit eine gewisse Erfüllung einiger Bedürfnisse bei Personen,

[11] Van Parijs, Ph.: Refonder la solidarité. Paris: Ed. du Cerf 1996.

mit welchen uns aber keine direkte Empathie verbindet. Wie Ignatieff zu Recht behauptet hat:

"Der Wohlfahrtstaat realisiert dieses Solidaritätsbedürfnis, aber garantiert zugleich, dass diejenigen, welche die Mittel haben und diejenigen, die die Bedürfnisse haben, untereinander nicht in Beziehung kommen müssen". [12]

Mit diesen komplexen Mechanismen, welche partiell sicherlich berechtigt sind, ist eine materiale Gerechtigkeit ohne subjektive Solidaritätsgesinnung möglich. Diese aporetische Situation ist nur überwindbar, wenn man bereit ist, die Menschen nicht nur aus dem Blickwinkel ihrer prinzipiellen Gleichheit zu betrachten, sondern sie auch in ihrer individuellen Differenz und Einmaligkeit zu lieben.

[12] Ignatieff, M.: The Needs of Strongs. London 1984, hier S. 14.

Forms of Solidarity, Social Cohesion and Instruments of Social Justice in the Welfare State

Kees Schuyt

1.) Material and Moral Principles of the Welfare State

When did the welfare state as a modern system of solidarity begin? Did it start with early Child Labour Law, which is often viewed as the genesis of social legislation? The need to regulate ruthless economic competition was a far stronger impetus behind the child labour laws. These decrees are more characteristic of an incipient interventionist state than of a welfare state.

Could the Disability Laws, which provided important guidelines for the social security system, be the cradle of the welfare state? Perhaps, although this legislation largely concerned the individual responsibility of employees and their employers. While this very modest system of risk retention eventually expanded into the social security network, the welfare state was motivated by more than mutual guarantee funds alone. The mutual guarantee funds blossomed into social solidarity.

Beveridge's *Social insurances and allied services* (1942) and *Full employment in a free society* (1944) are probably the most authoritative historical starting points for the welfare state. While Professor Alfred Zimmern had already coined the term *welfare state* in the 1930s, this designation was primarily viewed as a policy programme intended as a sharp contrast to Hitler's *warfare state*. Aside from the direct need for social relief that resulted from the war atrocities (bombed houses, widows, orphans, divorces), the Beveridge report highlighted five long-term objectives: security for people who had lost their jobs or who were excluded from employment for other reasons (the elderly, the infirm, and pregnant women), medical care, housing, adequate educational facilities, and, most important of all: enough jobs for everyone or prevention of unemployment.

The lessons of the 1930s have taught us the material principles for the welfare state. Keynes's economic policy proclaimed that the economic crisis would subside if the unemployed were guaranteed a fixed income. A series of moral principles complemented this material basis for the welfare state: social justice manifested by an income policy that discontinued the monopoly of market relationships over the distribution of income and other social goods. The state was to participate in allocating scarce commodities wherever market distribution was clearly unsatisfactory. Despite the overall imbalance in the market sector that resulted from this correction of *market failures*, such concern for social justice was a major source of moral inspiration.

The welfare state has always been a blessed mixture of pragmatic economic policies, moral concerns and day-to-day political decision making. Although the issue of income distribution and the affordability of benefits have changed drastically since the founding period, a careful description of the material and moral principles underlying the welfare state appears in order here.

1. Solidarity: nobody should drop below the level necessary for a decent existence in a free society;
2. Social justice: the distribution of incomes and the scarce commodities derived from this system may not arise through arbitrary factors (whether at the discretion of class society, the market, or the bureaucratic competencies of citizens in the services market);
3. Economic policy based on maximum employment for all is considered the best means to eradicate the financial problems afflicting the 'state of welfare'.

Clearly, the realization of these three principles presents a major challenge to the policy of the welfare state. Anything entrusted to the government's financial supervision under the guise of social justice in the past four decades is due for reevaluation as is social-democratic revisionism itself. In this context, an investigation is in order concerning the ins and outs of the welfare state following the noble, resolute, and dignified formulation of principles during World War II and the areas where this system has strayed slightly from its course.

2.) The expansion of welfare schemes and the growth of immaterial needs

The "life and times" of the welfare state have brought into the open the intricate relatedness of morality to the economy, the mixing of economic and moral attitudes. A period of fourty to fifty years of expanding social security schemes, old age pensions, housing projects, the explosion in health care has indeed shown how heavily the welfare state depends upon economic progress and the interplay between economic possibilities and social desirabilities.

In these forty or more years we could observe:

a) a decade of economic reconstruction, of low wages and hard work, from the very first post-war years to the end of the fifties (1948 - 1960);
b) a decade of an enormous increase in material prosperity and in upgrading the general standard of living (1960 - 1971); during this decade of the sixties the expansion of social security schemes took place in nearly all Western European countries;
c) a decade, from the First Oil Crisis to shortly after the Second Oil Crisis (1973 - 1983), of sharp economic stagnation, but with an astonishing increase of all sorts of personal services and professional help (mostly state paid); the increase in professional help helped in the first place the rise of modern professionalism;
d) a decade of further economic stagnation, growing mass unemployment and restructuring of the welfare state (1983 - 1996).

The government of the welfare state was expected to satisfy the growing immaterial desires (welfare, legal aid, medical assistance, subsidies, contributions to the rent, and the like). This need derived great strength from the change in standards and values that had previously been regulated and supervised by the religious sectarian network. The parties issuing the demands joined forces in new organizational patterns that were no longer determined by ideological principles

but that reflected a strong sentiment of self-interest. These gatherings were strong pressure groups. Emancipated citizens felt liberated from tight constraints, as their new freedom seemed to offer an infinite range of opportunities that had previously hardly been identified as needs. Increasing supervisory responsibilities that had been assumed by other institutions were imposed on the government as a whole. The resulting situation has been characterized as 'overcharging policy'.

To summarize the period between 1971 and 1983, the welfare state has already strayed significantly from its moral and material principles of 1945. Unlike the years immediately after the war, the government could no longer rely on the elites to call their supporters to order. On the contrary, a wealth of pressure and action groups demanded a formidable package of rights. By then, real economic growth had slowed considerably, the first oil crisis had taken place, and a widening gulf had emerged between social or presumed desirability and economic opportunity. This situation was diametrically opposed to the early post-war period, when economic opportunities exceeded social desirability.

3.) Administrative solidarity

The characteristics of this most recent stage in the welfare state include both the fruits of the preceding periods and the ongoing economic stagnation and transformation that increasingly eroded employment opportunities. Reversing or transforming the processes initiated during the two previous stages required time. Many relief programmes enjoyed legislative protection, citizens had become more emancipated, and an extensive network had arisen of agencies and services that were run by professional service personnel who had discovered a "market for welfare and happiness", their own services. All statistics concerning professional services for medical care, psychotherapy, legal counsel, and social assistance thrived spectacularly after 1974, in all industrialized countries, when the economic tide had already turned. The welfare state had become a state of facilities with costs that were rising beyond reason. While this trend would have attracted a lot of attention as an isolated phenomenon (even during an economic recovery), it was entirely overtaken and overshadowed by the rising unemployment and diminishing job opportunities. Accordingly, the affordability of the welfare state became a serious problem. The principles of the welfare state were intended to soften the consequences of temporary or permanent unemployment, and the welfare state appeared virtually incapable of living up to expectations during this crucial test. The focus returned to the groups that were originally supposed to benefit from the welfare state: the unemployed, the elderly, and young adults unable to find jobs after leaving school.

Nevertheless, concern for the moral and material principles of the original welfare state has been eclipsed by glib criticism of the course of the welfare state during the preceding period. The notion of comprehensive care from cradle to grave primarily resulted from the impression generated by the increase in services, even though these services are not the heaviest financial burden on the state with respect to social security spending.

From public and political perspectives, the term welfare state entailed a mysterious concoction of social security assistance (primarily funded by the active population), health care, education, and other immaterial goods and services

financed by the government. All these government provisions are justified on behalf of social justice, despite the vast difference between a co-payment for a serious inevitable and costly operation and tuition at a daycare centre or an institution for higher professional education. In other words, a system of administrative solidarity has emerged that has reduced the basis for solidarity as the moral principle of the welfare state to an administrative norm. Professional service personnel dispassionately uphold this standard by means of assorted highly autonomous and fragmented agencies and services. These individuals have come to rely heavily on this administered relief and assistance (consider daily life in a home for the elderly). The exact nature of the group that retains an unconditional need for government assistance is far from clear. Localization of solidarity is becoming increasingly difficult, as the regulations that help the truly needy or people undergoing crises often also assist individuals with supplemental sources of subsistence or assistance. The least, the last, the lost and the latest have become mixed up social categories.

The inability to localize the neediest and the 'weakest elements of society' through any means besides administrative categories of anonymous persons is a striking characteristic of the prsent state of the Welfare State. This situation may offer a guideline for redefining priorities in the welfare state and an incentive to return to the material and moral principles that inspired the welfare state.

4.) Current problems

The desire for full employment provided an important material and moral basis for establishing the post-war welfare state. Recovery of job opportunities therefore figures near (and perhaps at) the top of list of the welfare state's problems. While no simple formula is available for the best and the fastest means to achieve this recovery, economic factors and trends in the international economy are of great importance. Subjects of disagreement include the measure of responsibility and the size of the welfare state (the total share of the collective sector with respect to the market sector).

Discussions about the employment issue are important, as this problem involves several related factors concerning the heart of the welfare state, which include the future of the social security system, the demand for minimal living expenses, the emergence of new and the perpetuation of old poverty, and, finally, the gulf that looms between two social groups, namely the people with and the people without paid employment.

The other main ailments of the present welfare state may be presented as follows:

Current problems of the welfare state:

A. *Main problems*: job opportunities and the extent of and relief for unemployment
B. *Derivative problems*:
   B1: social security system
   B2: subsistence level and poverty issue

B3: gap between people with and without paid employment

C. *Additional main problem*: equitable distribution of available work

Derivative problems:

C1: equal entitlement of women to paid employment, independence for women

C2: reduced working hours and distribution of total available employment

C3: work for younger generations and their schooling for the future

D. *Implementation problems*:

D1: the problem arising from administrative solidarity and bureaucratic assistance

D2: the manner in which decisions are reached and the legitimacy of collective decision making

Solving all these problems at once is like picking a combination lock. The lock will open only after all digits have been selected in the correct order, which requires a lot of trial and error as well as patience. Because of the current interwoven nature of the problems of the welfare state, resolving the issues in one sector yields very few new perspectives for the other areas. Solutions may also conflict with one another.

I am not able to give solutions to all these problems. Instead I will now focus on a very serious one: the disappearence of work and, at the same time, the re-appearence of an individualistic ethic. I will try to describe some of the moral and material consequences of the new situation.

5.) Dahrendorf's thesis

At the moment a widespread feeling exists, all over Europe, of a growing domination of mere marketforces at the expense of the social dimension; a feeling that despite a general prosperity, larger groups in the population are not profiting, are being more and more excluded from participation in the wider society.

One of the current paradoxes in Western societies is that there has been a revival of a highly individualistic, achievement-oriented ethic in a period during which there is a high and structural unemployment due to non-individualistic causes. This resurrection of the achievement ideology comes at a time when little can be achieved by a large portion of the population because of a lack of adequate schooling and joblessness. In the legal sphere the same relation can be observed. In these times of structural social changes and rapidly increasing crime rates in all European cities, two leading criminologists James Q. Wilson and R. Herrnstein have attributed these crime waves particularly and predominantly to non-social traits. Structural changes have brought individual achievement and misconduct back to the forefront of public attention.

In his analysis of the post-war welfare states, the German-British sociologist Dahrendorf brings together these two issues, long term unemployment, especially among the youth, and the high crime rate once again particularly among low educated youth. His thesis holds that the development of the welfare state has given rise to the emergence of a new underclass in Europe.

Dahrendorf directly relates the lack of work for a large proportion of young people to the existence of a new underclass. He estimates that this group will

comprise up to one third of the working population in the near future, and warns for a sharp division developing in society: one third of the population faces the danger of being degraded to second class citizens without work and without political and social participation, and with a higher than average risk of becoming involved in criminal activities. This new underclass is divided along colour and ethnicity lines and is mostly located in the inner cities of the large European urban centres.

Dahrendorf assesses this new situation in terms of the classical sociological concept "anomia" - lack of social cohesion. He criticises the developments in welfare states in the seventies, where mass movements and mass democratisation turned out to be a social deception, trying to find Rousseau only to find Hobbes. From his perspective Western societies are moving toward a state of normlessness, a state in which violations of norms are no longer punished. Anomia describes a state of extreme uncertainty in which no one knows what behavior to expect from others in given situations (Dahrendorf, 1985: 24). As a unintended consequence, this ineffectiveness of norms results in a loosening of the social and moral ties that bind a society together. In a real Durkheimian manner (quite interesting for a former conflict sociologist) he calls for ligatures and institution building.

According to Dahrendorf anomia is also indicated by the existence of no go areas: social and geographical areas where people live in free zones which the police can no longer control and where nothing and nobody seems to work, such as in some deprived areas in the innercities of Rotterdam, Amsterdam, Paris and London. His analysis becomes a little bit too moralistic when he states "Anomia then is a condition in which both the social effectiveness and the cultural morality of norms tends toward zero" (1985:26). I have argued elsewhere that such a Hobbesian zero point in society cannot be found so easily. Even in extreme situations the social dimension is kept alive and some norms or normsystems are maintained (Schuyt, 1972).

His warning against the emergence of a permanent underclass in Western European societies, however, must be considered seriously but despite of the relevance of his message he can be criticised on two points namely:

1) his analysis is only partially based on an examination of the operation of today's economic and labour systems. Instead he emphasises the anomic character of the current situation and is so unnecessarily moralistic, not empirical enough.

2) Dahrendorf approaches unemployed people and especially the young unemployed as a homogeneous group. However, empirical research has shown there are significant differences and variations in the lifestyles of the unemployed. Not all those who are unemployed are the unwilling victims of their situations. Some have an entrepeneurial attitude, some others exhibit individualistic, utilitarian behavior, which accords fully with the individual achievement oriented lifestyle of middle-class workers. Rather their behavior reflects the cultural mainstream. In short these people are not anomic, but live within the system of social security benefits in a culture of permanent state-dependency.

These two critical remarks are not intended to undermine Dahrendorf's assessment of the emerging underclass in Europe. The same conclusion is reached

following a quite different analysis. It appears that an economically successful European unification will almost necessarily result in there being a persistent class of people who, without concerted efforts and interventions, will be permanently excluded from the labour market and from the wider society. We cannot yet speak of American-like ghetto's in Europe, but the structural economic conditions for the formation of ghetto's exist in Europe nowadays and they will develop quite rapidly, if the economic revitalisation is carried out without due respect to the social integration of all the unemployed, young and old.

Social security systems in Europe guarantee the unemployed an above subsistence level income. The problem Europe is facing is not poverty as such or poverty on a very wide scale, but the existence of a claiming class whose members are living in a condition of permanent state-dependency. These are people who are about to become completely "redundant" and "superfluous" in European economies and societies. Keeping them economically and socially redundant will result in the formation of an European underclass with an accumulation of social problems in a not so distant future. I now have to haste myself to come to a more positive approach. What can or must be done? What kind of policy suggestions could come from my sociological analysis? My suggested remedies are based first on a more longterm, historical analysis of the macro-societal level, secondly on my view on the re-installation of the social element within social policy and other social institutions.

6.) The growth of entitlements

The growth of entitlements has been the most striking aspect of the welfare state. More and more people got more and more individual rights. The historical development toward a modern nation was a continuing evolvement of rights among a growing number of citizens: first political and economic rights for the active, independant members of the higher middle class, later on political, economic and social rights for all classes and all sorts of citizens. First rights for men only, later equal rights for women as well. Charles Tilly, the well-known American historian, has noticed that we now face a terrible dilemma: either to reduce the number of people who are having all sorts of entitlements or to reduce the contents and the level of these entitlements (social benefits and other claims). A continuing growth of both number of entitled people and number of entitlements seems very unlikely or almost impossible. But at the moment that more people come to Europe as immigrants or as migrant labourers we are facing a choice: strictly reducing the number of entitled persons (building Fort Europe) or wisely redressing the contents or the level of legal rights, claims and other entitlements. Are we going to the left which means less entitlements but for a still growing number of people or to the right which means holding all the entitlements but for less and less people?

To my opinion we have to solve this dilemma on an institutional scale. Before discussing the various ways of institutional reform however, I would like to draw the attention to the various ways in which in different countries the level of entitlements is related to the level or rate of mass unemployment.

European countries and other welfare states like the United States or New Zealand vary widely as far as the level of entitlements is concerned and in

unemployment rates as well. Roughly dividing countries with high or with low entitlements and with high and with low unemployment rates we can observe that the crisis of the welfare state (lack of work for all citizens) is afflicting countries quite differently.

We can distinguish the Northern European Welfare States together with Austria all having a high level of entitlements and a relatively low level of unemployment (Normay, Denmark, Austria, Sweden). Secondly we distinguish the Anglo-Saxon type of welfare state (United States especially) having a low entitlement level combined with low unemployment - the American way of welfare and life.

As a third logical type we can distinguish the countries in Europe having low entitlements and nevertheless high unemployment rates (Spain, Portugal, England a while ago). And lastly we observe the Western Euroepan Type of Welfare State facing relatively high unemployment rates and still keeping high or even the highest entitlements (Germany, France, The Netherlands, Belgium). Given these various situations the European countries do have indeed different stakes in and different opportunities of solving the most urgent social problems and hence different stakes in further economic and social integration. What the OECD now has called the very successful "Poldermodel" of the Dutch welfare state as an example of restructuring the welfare system, was named nearly a decade ago the Dutch disease. In order to see what lies behind this striking, but still tiny change in welfare regime I want to look closer at the institutional structure of entitlements. Along these lines perhaps a renewal of social policies or dependent groups can be found.

7.) Instruments of social justice: five strategies for social policy

From an institutional point of view, if you want to intervene in situations of social dependency or if you want to reduce unjustified social inequalities, you could choose between five main strategies in approaching the dependent groups and people. I summarize these strategies:

First: give them money;
Second: give them rights (I have called them entitlements);
Third: give them political power;
Fourth: give them professional help or better access to professional help;
Fifth: give them means to help themselves or to better their own situation.

All these strategies aim at reducing inequalities. The welfare state has been successful indeed in reducing gross inequalities. But in the implementation of strategies in social policy the welfare states have chosen implicitly of sometimes explicitly to use mainly strategies one, two and four: money transfers, rights and other entitlements, and professional help and professional services. Dependent groups did not increase in political power, most of them kept staying dependent on other interest groups, for instance the labour unions. Labour unions devoted their attention more to the workers than to the non-workers at the expense of the non-workers. Political interest groups of beneficiaries have been quite unsuccessful and most of the time also ineffective. What the dependent groups did not receive was the means and resources to improve their own situation. Strangely enough

because this is the most humane and decent way of helping. As the old Chinese philosopher Chuang Tzu has said, four centuries B.C., one can give a fish to a hungry person, one better teaches that person to go out fishing.

I would like to call this strategy empowerment or enabling, giving effective means to improve their own situation. In the Western Welfare States professional help has grown over self-help leading to the not so unexpected result that large groups of people turned to become passive, being the prisoner of their own situation; sometimes kept into a Catch 22 situation: damned if you move, damned if you do not move. The beneficiaries got their money and their rights (although less and less easy to enforce) but they did not get much responsibilities or power. The poverty debate in Europe is still influenced by these main implementation strategies. But to my opinion to give the poor more money is not enough. Although it is important, one lives not by money alone.

The so much practised strategies of money transfer, entitlement and professional help, however, have not been completely unsuccessful in the reduction of dependency and inequality. But these strategies are quite vulnerable in times of economic depression and if I may add they will be very vulnerable in the future under the strict regime and control of the European Monetary Union. Besides, these strategies implied a huge amount of bureaucratic control, formalisation and juridification - phenomena which as we can see now have undermined an overall trust and legitimacy in social institutions.

For these reasons the strategy of empowerment and enabling will do better. Social exclusion can be diminished by political inclusion or by giving more power to dependent groups to structure their own situation. Practically this can be installed for instance by voucher systems in the labour market as developed by the British economist Snower. With such a voucher a six-months unemployed can go, actually must go either to a schooling or reschooling program or to an employer. In any case he/she has to become active, make an active personal choice. The social dimension is restored in renewed activities of and among the dependent groups.

Actually we could contrast the present welfare state to what Neil Gilbert has named the new Enabling state. Against over-expanding rights as a characteristic of the welfare state linking rights to obligations will be part of the enabling state. Relying on direct expenditures for welfare could be replaced by indirect expenditures. Transfers in the form of professional services could be replaced by transfers in cash or in vouchers. Delivery by public agencies could be replaced by private agencies or public/private mixtures. Policy focused on individuals could be replaced by focus on families or extended groups. Welfare benefits for consumption could be replaced by benefits for investments and overall policies of reducing economic inequality could be replaced by restoring social equity.

8.) Trust and tolerance : the productive and the convivial sectors

By going into this direction the social element can be rediscovered in social and economic policy. The personal element which always tended to be faded away in formal and bureaucratic control can be re-experienced. The personal element is connected to the universal. Historically seen, forms of solidarity have been shaped

on the basis of a universal commitment to the improvement of the fate of dependent and unlucky persons. Social policies start with and are aimed at the fate of an individual person, at the protection of a decent living and in keeping individual freedom.

Before coming to my final conclusion I want to point to the importance of these newly to develop strategies as a means of enabling the social cohesion and solidarity in a society. European societies, both from the Eastern and the Western European front, have lost the art of conviviality and trust in each other.

From a sociological point of view the most crucial and basic factor in social cohesion is trust. The growth of distrust - in the streets, among citizens, between government and citizens, among politicians etc. - is a sign of weakening social cohesion. We have to re-invent the art of trusting each other and the social strategies of empowerment and enabling are the most effective and fruitful ones to bring back the social cement of society - trust - among all sorts of groups, ethnic, social, age groups or religious beliefs. There is also a psychologically vital connection between trust and tolerance. Only people we can trust and who have trust in themselves will be tolerant to other people.

In the light of both the economic and social dangers in the present day European society and the possibilities for a renewal of the social quality I would like to summarize the gist of my argument:

There is a dynamic relationship between the profit-oriented productive sectors of society and the social, less productive, mainly state financed sectors. The productive sector emphasises labour and time saving devices, high productivity rates, a further division of labour and capital intensive projects, all aimed at economic profit in the short run. State funded sectors, which I perhaps better call the convivial sectors, are characterised by time and labour intensive activities (health care being the prime example). The productivity rates are low and they aim at social, not economic profit.

The very success of the productive sectors in meeting the economic challenges is likely to create many social problems for the convivial sectors. The productive sector is short-term oriented. It transfers its external costs to the state to the greatest degree possible, reducing its costs and improving its cost-effectiveness. This approach necessarily increases social problems and creates new costs for the state which attempts to solve these problems. For instance, European unification as set out in the Schengen Treaty will necessitate hightened control of the police and other state agencies. The productive sector is not so willing to pay for these increased burdens of the police because police are seen as external to business and production.

Thus the dynamic, even dialectical relationship between the two sorts of societal sectors, the productive and the convivial, will lead to a further elimination of unskilled jobs, intensify social problems and reduce the legitimacy of solutions to those social problems. This brings us back to Dahrendorf's thesis on the underclass and the road to Anomia. On the basis of this dynamic relationship the emergence of a European underclass perhaps a European clash cannot be avoided, unless we start to identify new meaningful jobs for those who have been rendered redundant by changes in production relations and global economic processes, for the

unskilled and the uncapable, for the least, the lost, the last and the latest in society. We perhaps could do this by restoring the social dimension, by bringing back trust to our institutions and by redefining some of the most vital apsects of modern society: labour, work, service and care.

9.) Conclusion: the re-allocation of responsibilities

The citizens of the welfare state still need to adjust to the drastic economic and social changes. In his inspiring little book *Muddling towards frugality* (1978), Warren Johnson submits that, as inhabitants of the Western world, we take high wages and low prices for energy and commodities for granted, and that we will have to get used to a reversal that will persist for a long time, namely low actual wages and high energy prices and commodity costs. This prospect enables the laborious odyssey to a fruitful - frugal literally means austere as well as fruitful - society. This process also demands a quest for compassion in the welfare state. Along this search, the inevitability of unpleasant measures and tragic decisions between different groups of the population should accompany the perspective of a liveable and humane (and possibly even fruitful) society, despite all the reductions and changes.

In this blueprint, job opportunities are most likely to emerge in the labour-intensive sectors and in the service or convivial sector, even if the 'costly labour' from the welfare state ceases to be affordable. The localization of solidarity in any future social security system will necessarily be preceded by the localization of responsibility. In the present welfare state, an overstrained transfer of responsibility to the government has culminated in an 'anonymization' of responsibility.

Responsibilities need to be redefined. I will attempt to localize four types of responsibility.

First comes responsibility for production. The responsibility for the recovery of production therefore precedes the distribution of labour. Appealing to workers for individual contributions may restore that productivity. Improved schooling for future labour and use of everybody's creative potential at work could achieve some revitalization without abandoning the production objective.

Second comes the responsibility for individual actions. All too often, the present welfare state has taken this form of accountability away from people and has obliterated the connection between choice, payment, and enjoyment. Neither in the case of persons, nor with industrial firms may individual choices that are expensive in many respects simply be passed on to the anonymous state apparatus. Women shall have to assume responsibility for generating and spending income. The costs incurred in the process, however, may be attributed to personal desires and choices. Accordingly, state services may become expensive with regard to these personal choices. A selectively applied direct-benefit principle is an acceptable component in the new-style welfare state.

Third comes a responsibility for allocating the scarce commodities. Aside from the personal obligation to recruit labour, the government retains a proportionately

increasing responsibility for the distribution of labour and the corresponding income. Guarantees against income reductions - which will remain necessary - should not eliminate the incentive for personal contributions to an industrious society. Specifically, even if current ideas of a basic income scheme become realizable in the future, the level of this income must never diminish the desire to work. Maintaining a considerable gap between such a basic income and income earned through work would encourage numerous reductions in working hours after restoring labour productivity. Many people working a wide variety of hours could participate in a production method in which a few hours of work could be combined with a low base income. The system of social security, which has become highly complex, could thus be simplified immensely without permanently disturbing the functioning of the labour market. As a result, the localization of assistance for an guaranteed income in the welfare state may be simplified: the government will be of assistance only once the individual's primary responsibility has been defined.

Fourth comes the responsibility for solidarity with persons who have landed in desperate circumstances through no fault of their own. This responsibility is easier to localize once the three preceding responsibilities have been applied in practice. Few people will object to this joint responsibility if government assistance is offered in inescapable situations. Of course, a more principled indication of such circumstances is available. Otherwise, protection of interests on a group basis may once again give rise to government assistance according to the demands of the most powerful pressure groups. Formulating basic rights to basic facilities that have yet to be specified might delineate the minimal scope of the common solidarity. The present level of government assistance and the current entitlements to such provisions need not be considered minimum acceptable standards - especially not if we include the basic rights of Third World inhabitants among this minimal common solidarity.

Just as change is not necessarily humiliating, legislative modifications do not intrinsically infringe upon social justice. A social justice theory that has been enhanced and adjusted to reflect experience may remain the moral basis for the welfare state. In *Spheres of Justice* (1983), American socialist social philosopher Michael Walzer explains that a single conception of social justice need not govern all social sectors. The market, family life, institutions for education and training, and hospitals are all governed by different concepts of justice. If people lose track of the different measures prevailing in these spheres too quickly - which I believe has already happened in the current welfare state with its administrative solidarity that targets uniformity - concern for social justice will generate contradictory products. Deductibles are not always unreasonable. If medical care is imposed on people *against their will*, deductibles appear unjust. Elective treatments might, however, entail risks that should indeed be the patient's 'own liability.'

These ideas for recalibrating social justice in the interest of a frugal society preserve the heart of the welfare state. Individual responsibility and accountability for the risks and costs arising from personal modes of conduct in a single social context may coincide with government protection against all risks for which little or no

These ideas for recalibrating social justice in the interest of a frugal society preserve the heart of the welfare state. Individual responsibility and accountability for the risks and costs arising from personal modes of conduct in a single social context may coincide with government protection against all risks for which little or no blame is due to the victims. This procedure is more likely to result in a rather defensive formulation of the long-term policy objective for the welfare state than the optimistic and offensive formulations from the 1960s. Especially in retrospect, the open-ended formulation of the state's duties, with a similarly open-ended system of financing, may be considered an unrealistic and probably even a useless goal. I advocate a basic formulation of the heart of the welfare state that is still a far cry from the 'minimal state' depicted by Nozick in his well-known *Anarchy, State and Utopia* (1974).

A frugal society with different spheres of justice will reduce the state's role and will restore individual responsibility for many forms of assistance. The *main* responsibility shall persist: ensuring that nobody falls below a decent level of subsistence. While decency is a notch below prosperous, may not make people happy, and does not provide protection from all of life's accidents and inconveniences, it will safeguard citizens from humiliation and servitude. Realization of these moral and material principles will still require a major social struggle because the interests of forgotten groups are all too frequently overlooked in the course of social reorientation. All the same, these groups are easier to localize in the new style of the welfare state. Such a state deserves our unwavering support.

Literature

Dahrendorf, R., (1985), *Law and Order*, Stevens, London

Dahrendorf, R., (1988), *The Modern Social Conflict*, Routledge, London

Gilbert, N., (1995), *Welfare Justice, restoring social equity*, Yale University Press, New Haven and London

Johnson, W., (1978), *Muddling through Frugality*, Sierra Club Books, san Francisco

Nozick, R., (1983), *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, London

Schuyt, K., (1972), *Law, Order and Civil Disobedience*, Rotterdam University Press, Rotterdam

Walzer, M., (1983), *Spheres of Justice*, Martin Robertson, Oxford

Dimensionen der Solidarität
Theologisch-ethische Überlegungen

Wolfgang Lienemann

Wer über "Solidarität in theologischer Perspektive" nachdenkt, muss ganz unterschiedliche Erfahrungen, Haltungen, Einstellungen, Entscheidungen, Handlungen, Prozesse und Institutionen im Blick haben. Es gibt keine Solidarität an sich, sondern immer nur bestimmte Gestalten von Solidarität in historisch besonderen, langsam oder schnell sich verändernden Konstellationen. Nach meiner Überzeugung ist es deshalb für eine theologische Perspektive wichtig, sehr verschiedene Dimensionen oder Sphären von Solidarität in Vergangenheit und Gegenwart, individueller und sozialstruktureller Prägung, zu unterscheiden und zu verknüpfen. Auch wenn derzeit vor allem die politischen Debatten über einen Umbau, Abbau oder Ausbau des Sozialstaates und die Klagen über daraus folgende Entsolidarisierungserscheinungen im Vordergrund stehen, möchte ich die alltägliche Vielfalt von Formen der Solidarität betonen. Darum setze ich mit Momentaufnahmen sehr unterschiedlicher Kontexte von Solidarität im Jahr 1997 ein (I.). Anschliessend möchte ich auf aktuelle Herausforderungen für den modernen Sozialstaat und Wandlungen im Solidaritätsverständnis eingehen (II.), um erst danach auf unverzichtbare Elemente eines Solidaritätsverständnisses aufmerksam zu machen, wie es für die sozialen Gestalten jüdischer und christlicher Überlieferungen prägend war und ist (III.). Abschliessend werde ich dann einige praktische Konsequenzen eines spezifisch theologischen Solidaritätsverständnisses für einen besonders umstrittenen Bereich moderner Gesellschaften, die Ordnung des Gesundheitswesens, aufzeigen (IV.).

I. Momentaufnahmen zu "Solidarität" im Jahr 1997

ZDF, 19.8.1997: "Im Zweifel schreien - Strategien gegen das Wegsehen" (Film von Gerlinde Böhm) - das Phänomen ist bekannt: jemand wird mitten im Verkehr, unter den Augen des "Publikums" zusammengeschlagen, nachmittags in Berlin auf dem Kurfürstendamm, in der U-Bahn zur Hauptverkehrszeit, in einer belebten Einkaufspassage, und niemand sieht hin. "Soll ich meiner Schwester Hüter sein?"

Die Lega-Nord-Bewegung in Norditalien stellt erstmals seit dem Risorgimento des vorigen Jahrhunderts den italienischen Einheitsstaat infrage. Aus dem ursprünglich propagierten Föderalismus sind separatistische Bestrebungen hervorgegangen - Unabhängigkeit für Padanien! Noch lächeln die europäischen Nachbarn, aber der Turiner Soziologe Gian Enrico Rusconi sieht Tendenzen, die zur Preisgabe nationaler Identität und zu einer kollektiven Entsolidarisierung führen.

Der Schweizer Bundesrat beschliesst im März 1997 angesichts der öffentlichen Debatten um das sogenannte "Raubgold", die Goldreserven der Nationalbank

neu zu bewerten und aus den Buchgewinnen von etwa 7 Mrd. Franken eine "Stiftung Solidarität" für humanitäre Hilfe zu schaffen. Im Juni polemisiert ein rechtskonservativer Politiker gegen diese Absicht mit der Begründung, unter Druck von aussen sei Solidarität nicht zu erweisen; als Alternative und zur Verhinderung der staatlichen Solidaritätsstiftung schlägt er eine freiwillige "Jubiläumsspende Schweiz 98" gut betuchter Schweizer vor - einen Solidaritätsfonds von eigenen Gnaden. Das Eintreten für diese oder jene "Solidarität" wird wie die Verbeugung vor dem Gessler-Hut zum Test der patriotischen Zuverlässigkeit.

Vertreterinnen römisch-katholischer Einrichtungen, die der Schwangerschaftskonfliktberatung dienen, fürchten, dass "der Vatikan" einen Rückzug der Kirche aus derartigen Aktivitäten anordnen könne, weil nicht eindeutig jeder Schwangerschaftsabbruch verworfen werde. Viele kirchliche Mitarbeiter - wie man hört: auch Bischöfe - sollen lieber dem Vatikan den Gehorsam verweigern als die Solidarität mit Frauen in Notlagen aufzukündigen.

Täglich kann man in deutschen Zeitungen Berichte über die Kosten, die Nichtfinanzierbarkeit und die "standortgefährdenden" Folgen sozialstaatlicher Gewährleistungen lesen. Im Wettrennen um Steuererleichterungen wird um Umfang und Tempo der Reduktion des Solidaritätszuschlages für den Aufbau Deutschland Ost gestritten. Je früher der "Soli" fällt, um so besser meint die "Partei der Besserverdienenden" um Wählerstimmen konkurrieren zu können.

Eine grosse deutsche Tageszeitung handelt im Rahmen ihrer Serie über den "Stillstandort Deutschland" über die Gefangenschaft im Sozialsystem. Ein Beispiel: Gemäss dem deutschen Arbeitsförderungsgesetz (AFG) muss eine kommunale Arbeitsvermittlungsstelle eine Unbedenklichkeitserklärung eines zuständigen Berufsfachverbandes einholen, bevor sie Aufträge erteilt und Leute beschäftigt. Von diesem gesetzlich eingeräumten Einspruchsrecht wird rege Gebrauch gemacht, gefährdet doch die Niedriglohnkonkurrenz der bisherigen Arbeitslosen die noch bestehenden Arbeitsplätze.

Neuere Jugenduntersuchungen aus den 90er Jahren haben die These aufgestellt, dass Frieden und internationale Solidarität zu den "Idealen" Jugendlicher mit den höchsten Zustimmungswerten zählen, aber kein Lebensziel darstellen, für das man sich etwa im Rahmen einer Berufswahl selbst einsetzen würde. Einem mehr oder weniger diffusen Solidaritätsgefühl entspricht indiviuell kaum eine Möglichkeit verbindlicher Lebensgestaltung.

Angesichts der Hochwasserkatastrophe an der Oder im August 1997 erklärt der deutsche Bundeskanzler: "In dieser Situation brauchen die betroffenen Menschen jede nur mögliche Unterstützung. Ihnen beizustehen ist ein dringendes Gebot der Solidarität, eine nationale Aufgabe, der wir alle verpflichtet sind." Aktuell werden für Hilfsmasnahmen 500 Mio. DM bereitgestellt, weitere Aufstockung vorbehalten.

Diese Momentaufnahmen deuten die Mannigfaltigkeit der Erscheinungsweisen, Verhältnisse und Verständnisse von "Solidarität" an. Versuchen wir eine kleine Typologie zu geben:

1. Solidarität begegnet als *Einstellung und Tugend* in einfachen Sozialbeziehungen - der Samaritaner, der hinschaut und nicht vorübergeht, wenn eine oder einer in Gefahr ist, bedroht oder zusammengeschlagen wird. Die individuellen Motive entstammen häufig seelischen Tiefenschichten insbesondere religiöser Prägung. Alle Religionen kennen und loben dieses Phänomen. Individuelle und soziale Loyalitätskonflikte können freilich die Folge sein.
2. Solidarität bezeichnet eine politisch, religiös oder ethnisch verwurzelte *Bindung, Haftung oder Zugehörigkeit* hinsichtlich einer sozialen Gruppe, häufig im Sinne einer durchaus kontrafaktischen Erwartung. Die Motive mögen Merkmal, Ausdruck oder Folge einer Gruppenidentität oder -zugehörigkeit sein, nicht selten verstärkt durch die Gemeinsamkeit von Leidens- und Unrechtserfahrungen. Solche Binnensolidarität wird häufig durch einen gemeinsamen Feind bedingt und gefestigt; das gilt für die Religionspartei, die Nation, die Klasse, das Geschlecht, welchen ein Mensch zugehört.
3. Solidarität erweist sich in einer *sittlichen Beistands-, Fürsorge- und Verantwortungspflicht*, deren Erfüllung sozial erwartet, aber nicht allgemein erzwungen werden kann. Gerade die rechtlich nicht geschuldete Freiwilligkeit kann das subjektive Gefühl der Verpflichtetheit besonders eindrücklich bewusst werden lassen - etwa im Sinne eines freiwillig übernommenen stellvertretenden und schuldfähigen Eintretens für eine oder einen Anderen, wie es Dietrich Bonhoeffer in seinen Ethik-Fragmenten beschrieben hat. Das Korrelat von nichtwahrgenommener Solidarität ist Scham.
4. Solidarität in Gestalt bestimmter *Handlungen und Leistungen* erfolgt - abgesehen von der privaten Wohltätigkeit - in modernen Gesellschaften meist durch kommunale, staatliche oder religionsgesellschaftliche Einrichtungen. Ein wesentliches Element des "Burgerrechtes" in Schweizer Gemeinden besteht beispielsweise in der Pflicht derKommune, den (unverschuldet) in Not geratenen "Heimatberechtigten" zu unterstützen. Solidarität (als teils moralisch, teils rechtlich begründete Sozialürsorge) bedeutet dabei für die einen ein (mehr oder weniger) gesetzlich definiertes Recht auf die Gewährleistung von Unterstützung und für die anderen eine dementsprechende rechtlich-moralische Pflicht zur Beitragsleistung. Hier konvergieren Solidarität und Sozialstaat. Dabei wird rechtliche Gleichheit aller Betroffenen vorausgesetzt und insofern ein möglicher Rollenwechsel von Leistenden und Empfangenden nach einer allgemeinen rechtlichen Regel unterstellt.
5. Solidarität kann schliesslich ein *Gefühl* von Zusammengehörigkeit und Verbundenheit mit tendenziell universalen Zielen ohne Chance eines entsprechenden Verhaltens und Handelns bezeichnen. "The Concert for Bangla Desh" vom Dezember 1971 war Ausdruck eines globalen Solidaritätsgefühls, dessen Manipulierbarkeit im Wiederholungsfall inzwischen leider offenkundig geworden ist.

Diese kleine Typologie enthält im Ansatz wichtige Unterscheidungen ethischer Reflexion: Solidarität im alltagsweltlichen Sinne gehört sowohl der Sphäre des

Seins wie des Sollens an; sie kann ein Phänomen rein individueller Tugend ebenso wie ein Merkmal öffentlicher Ordnung sein; sie kann Form und Ausdruck einfacher Interaktionen und komplexer Institutionen sein; sie kann der Sphäre des Rechtes ebenso wie der der Sittlichkeit zugehören; sie kann unbedingt, aber auch strengstens konditioniert sein; sie kann singulärer Ausdruck religiöser Bindung und Gegenstand allgemeiner, kollektiver Erwartungen sein. Schliesslich sollte man nicht vergessen, dass Solidarität in wohl allen diesen Sphären Vorbilder, Bewährungsmöglichkeiten und Enttäuschungsresistenz braucht - Solidarität ist niemals einfach gegeben oder vorhanden, sondern das Ergebnis von individuellen und sozialen Erfahrungen, Erwartungen und Bildungsprozessen.

Vermutlich kann man den vielfältigen Phänomenen von Solidarität nicht gerecht werden, wenn man diese Sphären auseinanderreisst oder sie auf einen einzigen Bereich beschränken will - etwa indem man versucht, zwischen dem Moralbegriff der Solidarität (als einer Tugend oder einer Pflicht) und dem Rechtsbegriff des Sozialstaates (als Inbegriff gesetzlich garantierter staatlicher Leistungen) eine scharfe Trennlinie zu ziehen. Denn auch der sittliche Begriff der Solidarität begegnet, etwa in Urteilen staatlicher Gerichte, als Rechtsbegriff, und der Sozialstaat bedarf zu seiner Erhaltung entsprechender sittlicher Überzeugungen der Bürgerinnen und Bürger. Zugleich ist es sinnvoll, die unterschiedlichen Sphären von Solidarität historisch und kontextuell sorgfältig zu unterscheiden; insbesondere gilt das sicher für die rechtliche und die sittliche Pflicht zur Solidarität, ebenso für die Zuordnung von sozialstaatlichen Strukturen und individuellen oder kollektiven Einstellungen und Haltungen, von religiösen oder emotionalen Motiven und säkularen Zwecken und Verfahren. Dieses zugleich verbindende und unterscheidende Verständnis von Solidarität bildet nach meiner Überzeugung ein originäres Erbe und einen unverzichtbaren Gehalt der jüdischen und christlichen Überlieferungen. Es spricht sich zum ersten Mal in für uns greifbarer literarischer Gestalt im Bundesbuch, dem ältesten Rechtsbuch des Alten Testaments, aus (Ex 20,22 - 23,33), indem es das grundlose Erbarmen JHWHs mit einer situationsbezogenen Vielfalt von sittlichen und rechtlichen Pflichten der Schutzgewährung, des Teilens und der Wiedergutmachung verknüpft, wovon im folgenden noch zu berichten sein wird.
Bevor ich diese Tradition zur Sprache bringe, will ich jedoch einige aktuelle Herausforderungen charakterisieren, die jeden unvermittelten Rekurs auf biblische Überlieferungen infragestellen.

II. Gegenwärtige Herausforderungen und Infragestellungen des Sozialstaats

Wenn man unter dem Stichwort "Sozialstaat" Datenbanken von Bibliotheken abfragt - die Basler Universitätsbibliothek weist hierzu 286 Titel auf, aber das Stichwort "Solidarität" ist nicht berücksichtigt -, fällt auf, dass der "boom" der einschlägigen neueren Literatur in den frühen 80er Jahren, also in der Regierungszeit von Ronald Reagan und Margaret Thatcher, liegt. Reagan's und Thatcher's Kritik an den "liberals" bzw. "socialists" war gleichzeitig aussen- wie innenpolitisch ziemlich parallel inszeniert; innenpolitisch ging es beiden um eine Freisetzung und Belohnung unternehmerischer Aktivitäten und eine drastische Reduktion der wohlfahrsstaatlichen Umverteilungen, aussenpolitisch waren sich beide anscheinend in der Frontstellung gegenüber der Sowjetunion einig und, wie man rückblickend urteilen kann, überdies erfolgreich. Gegen Ende der 80er Jahre häufen sich die Titel, die eine historisierend-skeptische Bestandsaufnahme des Sozialstaates vornehmen, und in den 90er Jahren dominiert die Perspektive auf die Knappheit öffentlicher Finanzen und den deshalb angenommenen unausweichlichen "Umbau" des Sozialstaates. International vergleichende Studien empfehlen sich seither zunehmend damit, dass sie den schonendsten und zugleich effektivsten Weg zur Verringerung wohlfahrtsstaatlicher Leistungen und Kosten präsentieren.

Ich möchte unter den aktuellen Infragestellungen des Sozialstaates abkürzend und abstrahierend zwei dominante Typen unterscheiden: eine interessenpolitische und eine historisch-diagnostische. Sie überschneiden sich in manchen Aspekten, ohne sich zu decken. Ich muss mich mit sehr knappen Anmerkungen begnügen, obwohl eine breitere vergleichende Bestandsaufnahme eigentlich erforderlich wäre.

1. Zur interessenpolitischen Kritik des Sozialstaates

Hinsichtlich der Realität und Kritik heutiger Sozialstaaten ist es wohl sinnvoll, zunächst zwei gegenläufige "lange" Trends in den Industrienationen zu bedenken: Auf der einen Seite kennen wir in allen traditionell kapitalistischen Ländern die Debatten um eine "Redimensionierung" des Sozial- oder Wohlfahrtsstaates. Auf der anderen Seite sind wir in den früheren staatssozialistischen Ländern Zeugen vielfältiger Bemühungen, die ehemals zentralstaatlichen Strukturen der relativ umfassenden Daseinsvorsorge durch eine neue Sozialordnung auf dem Boden marktwirtschaftlicher Prinzipien und durch Formen der Selbstorganisation der "civil society" zu ersetzen. "Transit", die Zeitschrift des von einem Warschauer Philosophen gegründeten Wiener Instituts für die Wissenschaften vom Menschen, hat in zwei Nummern "Dilemmas der Sozialpolitik" (Nr. 6) und "Die Zukunft des Wohlfahrtsstaats" (Nr. 12) behandelt, und das Institut selbst hat hochkarätige internationale Studiengruppen im Blick auf die Probleme staatlicher Sozialpolitik berufen. Ich übersehe nicht, was dabei inzwischen an Ergebnissen herausgekommen ist; meine bisherigen Impressionen gehen freilich dahin, dass in den postkommunistischen Gesellschaften Mitteleuropas die Zeit bisher schlicht zu kurz war, um auch nur über funktionsfähige Basis-Prinzipien staatlicher Sozialpolitik Konsens zu erzielen. Das bisher greifbare Zwischenergebnis scheint mir günstigenfalls die Restituierung einer Zivilgesellschaft in der elementarsten Gestalt eines Netzwerkes von Selbst- und Aushilfen zu sein.

Auf der anderen Seite kann, so denke ich, eine Bürgerin oder ein Bürger aus einem postkommunistischen Land auf die nord- und westeuropäischen Debatten über die Zukunft des Sozialstaates wohl nur mit der Bemerkung reagieren: Eure Sorgen möchte ich auch haben! Diese Feststellung hat gleichzeitig handfeste

Konsequenzen, die man an der internationalen Belegschaft der grossen Baustellen in Berlin und den Beschäftigungsproblemen der (mittelständischen) westdeutschen Bauwirtschaft ablesen kann: Im Europa der entschränkten Märkte herrscht ein ziemlich hemmungsloser Wettbewerb in der Unterbietung sozialer Mindest- Standards, und diese Konkurrenzsituation begünstigt zweifellos jene, die als neue Wettbewerber antreten und nichts zu verlieren haben. Ich sehe in dieser Koinzidenz von neuen Marktfreiheiten, scharfen Wettbewerbsbedingungen, Sozial- und Lohndumping bei gleichzeitiger Redimensionierung nahezu aller sozialstaatlichen Leistungen einen erheblichen sozialen Sprengstoff mit zunehmenden fremdenfeindlichen Elementen. Dabei ist sofort hinzuzufügen, dass fast alle Finanzierungsprobleme sozialstaatlicher Leistungen in einem ursächlichen Zusammenhang mit der hohen Arbeitslosigkeit in den Ländern der EU steht.

Unter diesen, hier nicht weiter auszubreitenden Rahmenbedingungen wird die Diskussion über die Zukunft des Sozialstaates derzeit weithin für wirtschaftspolitische Interessen instrumentalisiert. Neutrale, möglichst objektive und konsensfähige Problemanalysen der sozialstaatlichen Spannungen und Dilemmata sind selten; kompromissfähige Lösungsstrategien für gemeinsam definierte Schlüsselprobleme bleiben häufig im parteipolitischen Profilierungsbedarf auf der Strecke. Mir scheint überdies, dass man im Rückblick feststellen muss, dass der Ausbau sozialstaatlicher Daseinsvorsorge in den kapitalistischen Industriegesellschaften nach dem II. Weltkrieg auch den Zweck hatte, die Frage und Suche nach sozialistischen gesellchaftlichen Alternativen erfolgreich zu konterkarieren. Nach dem Epochenjahr 1989 ist diese Funktion und Legitimationsaufgabe des Sozialstaates, die natürlich nicht seine einzige und entscheidende war, aber doch von früh an erhebliches Gewicht besass, hinfällig geworden, und gleichzeitig hat durch die dramatische Entgrenzung der Wirtschaftsfreiheit die die Freiheit seiner Bürger schützende Funktion des Staates schwerwiegende Einschränkungen erfahren. Nirgends manifestiert sich dies so drastisch wie in der Unfähigkeit, der Arbeitslosigkeit wirksam zu wehren.

Angesichts dieser Situation dient die Kritik des Sozialstaates in häufig sehr durchsichtiger Weise einseitiger Interessendurchsetzung. Angesichts hoher Arbeitslosigkeit sind Organisations- und Konfliktfähigkeit einer gewerkschaftlich orientierter Arbeitnehmerpolitik höchst begrenzt, während gleichzeitig die Spitzenfunktionäre der Arbeitsgeberverbände sich mit Vorschlägen zum Abbau staatlicher Leistungen und gleichzeitigen Forderungen nach weiteren Steuerentlastungen hervortun. Sozialstaatskritik wird so zu einer ideologischen und ordnungspolitischen Waffe im nationalen und globalen Verteilungskampf.

2. Zur diagnostischen Kritik des Sozialstaates

Kaum jemand wird indes behaupten wollen, dass der Sozialstaat, wie er vor allem in Westeuropa entstanden ist, jenseits aller Kritik stünde. Die Finanzierungsprobeme beispielsweise der Renten- und Krankenversicherungen

haben vielfältige objektive Ursachen, zu denen neben der Beschäftigungssituation und den daraus folgenden Mindereinnahmen insbesondere auch die demographischen Entwicklungen gehören. Wenigstens in vier wichtigen Hinsichten halte ich eine Kritik (im Sinne einer unterscheidenden Prüfung) des Sozialstaates für geboten: Erstens ist es anscheinend auch unter sozialstaatlichen Bedingungen alles andere als leicht, ökologische Erfordernisse gegenüber den wirtschaftlichen Prozessen, Interessen und Kräften zur Geltung zu bringen. Im Zweifelsfall fegt das Argument der Arbeitsplatzsicherung jede Forderung, auf die aussermenschliche Natur Rücksicht zu nehmen, vom Tisch. Zweitens hat der Sozialstaat bislang kaum nennenswert zu einer internationalen Solidarität beigetragen; vielmehr scheinen sich Länder mit hohen Sozialstandards immer wieder nach aussen abzuschotten. Die wirksamste Hilfe für die polnische Landwirtschaft wäre ein ungehinderter Zugang zum EU-Agrarmarkt, aber das wäre auch das Ende sehr vieler Landwirtschaftsbetriebe in Deutschland. Drittens ist meines Erachtens nicht gut zu bestreiten, dass die umfangreichen sozialstaatlichen Institutionen und Leistungen die Eigenverantwortung und -initiative der Menschen nicht gerade stimulieren. In dieser Hinsicht ist die Ausgewogenheit der dreifachen Grundorientierung der katholischen Soziallehre an den Prinzipien der Personalität, Solidarität und Subsidiarität sehr stark von der Dominanz staatlich garantierter Fürsorge überlagert worden. Und viertens bedarf der Sozialstaat nach meiner Überzeugung auf die Dauer auch einer bei seinen Bürgerinnen und Bürgern verbreiteten und anerkannten spezifischen Motivation und Einstellung, kurzum seiner Verankerung in sittlichen Tugenden.Damit ist zugleich das Verhältnis zwischen staatlich organisierter Daseinsvorsorge und freiwillig-ehrenamtlichem Engagement in therapeutischen und sozialen Diensten angesprochen.

Diese Hinweise sollen lediglich zu der Frage anregen, wie in einer künftigen Gestaltung des sozialen Rechtsstaates, in welchen immer auch ganz besondere nationale und kulturelle Prägungen eingehen, das Verhältnis von gesellschaftlich-solidarischer Selbstbestimmung und politischer Steuerung, von "civil society" und "welfare state", austariert werden kann. Ich selbst erwarte dabei keinen automatischen Forschritt durch "mehr Markt", wohl aber eine tiefere Solidarität auf der Grundlage eigenverantwortlichen Engagements.

III. Theologische Einsichten und Positionen

1. Gestaltwandel von Barmherzigkeit und Solidarität

Ein heute vertretbares theologisches Verständnis von Solidarität ist nicht einfach dadurch zu gewinnen, dass man Beispiele aus der biblischen Überlieferung und ihrer Auslegungs- und Wirkungsgeschichte erzählend in Erinnerung ruft. Diese Traditionen sind keineswegs unwichtig, aber man muss sie zu ihren Tradenten, deren sozialer Lage, zu ihrer Sicht des jeweiligen gesellschaftlichen Kontextes und zu ihren "Menschenbildern" in Beziehung setzen. Jüdische und christliche Auffassungen von Erbarmen und Barmherzigkeit (hebr. *chäsäd*, griech. *eleos*, lat. *misericordia*) beziehen sich immer auf bestimmte sozialgeschichtliche Lagen, Deutungen, Handlungsmöglichkeiten und Organisationsformen. Man versteht

wenig von der "*Caritas*", solange man ihre Organisationsformen nicht rechtlich und gesellschaftsgeschichtlich einordnen kann. Erst im diachronen und synchronen Vergleich derartiger Konstellationen tritt der Gestaltwandel von organisierter Nächstenliebe, Diakonie und Solidarität klar hervor. Dabei, so meine These, scheint in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in vielen Staaten West- und Mitteleuropas ein deutlicher Einschnitt bezüglich Funktion und Gestalt der organisierten Nächstenliebe vorzuliegen. Als Merkmale dieses Einschnittes hebe ich hervor: Etatisierung der Sozialpolitik; Egalisierung der Betroffenen; Säkularisierung der Formen der Hilfe und Inklusion potentiell aller Staatsbürger. Die herkömmlich "aus freier Liebe umsonst" gewährte Barmherzigkeit verwandelt sich in prinzipiell gleiche Anspruchsrechte und Gewährleistungspflichten im sozialen Rechtsstaat. Adressat der appellativen Rede von Solidarität sind dann allmählich nicht mehr in erster Linie motivations- und begeisterungsfähige Individuen oder Gruppen, sondern gesellschaftliche und staatliche Strukturen, Organisationen und "Ämter" - vom Wohnungsamt zum Sozialamt und Arbeitsamt, immer mit Beamten, Formularen, allgemeinen Regeln und Prinzipien. Diesen Gestalt- und Funktionswandel möchte ich einmal probeweise mit den Stichworten der tugendethischen Barmherzigkeit, der pflichtethischen Solidarität und der rechtsethischen Sozialstaatlichkeit bezeichnen und dabei ausdrücklich hinzufügen, dass alle drei idealtypischen Ausprägungen sozialer Verantwortung sich jeweils sachlich, zeitlich und personal ergänzen, überlappen und verstärken können, und dass dieses wechselseitige "reinforcement" vielleicht sogar die entscheidende Grundlage einer gerechten und rechtmässigen "civil society" bildet.

Diese These finde ich zunächst darin bestätigt, dass die terminologische Prägung des Begriffs der Solidarität ein Kind des 19. Jahrhunderts zu sein scheint, und zwar zunächst speziell in Frankreich. Charles Fouriers (1172-1837) Idee der "*phalanstère*" als einer Wirtschafts, Erziehungs- und Liebesgemeinschaft hat immer wieder die Phantasien belebt und zur Nachahmung gereizt. Mindestens ebenso bemerkenswert erscheint mir aber, dass im Frankreich des 19. Jahrhunderts eine bewusste Laisierung und damit gesellschaftliche Öffnung der christlichen Liebestätigkeit begegnet, nämlich in der aus dem frühen 17. Jahrhundert stammenden Vereinigung der Vinzentinerinnen (*Filles de la charité, puellae caritatis*), die sich besonders in Polen und den USA ausbreiteten und heute weltweit die grösste religiöse Frauengenossenschaft bilden. Den ebenfalls die Laienverantwortung betonenden Sozialreformer und Gründer der Vinzenz-Konferenzen, Antoine-Frédéric Ozanam (1813-1853), hat Papst Johannes Paul II. am 22. August 1997 in der Kathedrale von Notre Dame zu Paris seliggesprochen. Man muss dabei im übrigen natürlich bedenken, dass die Bemühungen um soziale Reformen und die Begründung sozialstaatlicher Grundsätze vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen mit der sozialistischen Arbeiterbewegung und ihrer teilweise grundsätzlichen Systemopposition zu sehen sind. Die erste Sozialenzyklika von Papst Leo XIII. vom 15. Mai 1891 hat diese Impulse aufgenommen.

2. Formen der Einheit von göttlicher Barmherzigkeit und solidarischer Praxis

Die bei den Vinzentinerinnen und bei Ozanam exemplarisch zu findende Einheit von religiöser Motivation und nicht-klerikaler, weltzugewandter Sozialreform und Solidarität hat selbstverständlich eine lange Vorgeschichte. Biblische Exegeten und Historiker haben vielfach die beeindruckende Geschichte von Ursprung und Folgen jüdischer und christlicher "Liebestätigkeit" erzählt, aber dass angesichts dieses ganz eindeutigen Befundes die Sache der Solidarität zun einem massgeblichen Konzept und einer Grundorientierung der Sozialethik geworden wäre, kann man gewiss nicht behaupten. Soweit ich sehe, wird der Begriff der Solidarität allerdings erst in den 60er Jahren unseres Jahrhunderts zu einem ethischen Leitgedanken.

2.1 Altes Testament: Die Ursprünge dieses grundlegenden Leitmotivs reichen freilich in die Anfänge der Geschichte Israels zurück. Das Motiv begegnet in allen Zeiten, Textgestalten und Konstellationen. Wer sich ein anschauliches Bild machen will, lese das Buch Ruth und lege es aus. Hier begegnen wir den vielfältigen Dimensionen solidarischen Handelns, seinen Ursprüngen und Folgen in den einfachen Sozialbeziehungen einer nach Sippen geordneten Agrargesellschaft. Das Schlüsselwort, in dem sich die verschiedensten Aspekte bündeln, ist *chäsäd*. Es bezeichnet "(1) ein gemeinschaftsbezogenes Verhalten, das mehr einsetzt und einbringt, als üblicherweise oder pflichtgemäss zu erwarten wäre; (2) eine Haltung, die sich in Taten verwirklichen oder erweisen muss (der Begriff ist häufig...mit einem Verbum des Tuns verbunden); (3) ein Tun, das auf Ermöglichung und Förderung von Leben ausgerichtet ist". Die Übersetzung dieses vielschichtigen Leitwortes mit "Barmherzigkeit" ist, richtig verstanden, sicher treffend, aber wegen seiner für die Gegenwart nahezu uneinholbaren Ferne schwer verständlich. Deshalb ziehe ich die Übersetzung mit "Solidarität" vor, wenn dadurch die angedeutete enorme Bedeutungsfülle verständlich wird. Es geht im Buch Ruth um eine frei geübte, teils sozial erwartete, teils ungeschuldete Hilfsbereitschaft, Unterstützung und Stellvertretung, welche die Schranken von Ethnien, Familienbindungen, Arm und Reich, Herr und Knecht überwindet und dies alles in das Licht des ursprünglichen Segens JHWHs rückt.

In den altisraelitischen Rechtstraditionen, insbesondere des Bundesbuches, wird die Pflicht zu solcher Solidarität, vor allem auch gegenüber einer oder einem Fremden, immer wieder auf die grundlegende Ursprungserfahrung Israels, die eigene Befreiung vom fremden Joch, zurückgeführt. "Einen Fremden sollst du nicht bedrücken und ihn nicht bedrängen, denn Fremde seid ihr gewesen im Land Ägypten." (Ex 22,20a; 23,9) Ein Fremder (*ger*) ist jemand, der sich an einem Ort befindet, wo sie oder er nicht hingehört und deshalb weder Haus noch Verwandte noch Land hat. Was für die Armen, Witwen und Waisen gilt, soll auch und besonders für die Fremden gelten: als Rechtlosen soll ihnen Recht zuteil werden. Allerdings muss man sofort hinzufügen, dass es bei derartigen Bestimmungen selbstverständlich nicht darum geht, auf der Stufe einer antiken agrarischen Subsistenzwirtschaft universale Menschenrechte zu etablieren. Vielmehr beruht das israelitische Normensystem "auf abgestuften Sozialbeziehungen, deren Dichte und Verpflichtungsgrad sich nach dem Grad

der Verwandtschaft richtet." Schon Max Weber hat in seinen Studien zum antiken Judentum besonders im Blick auf die differenzierte Handhabung des Zinsverbotes zwischen Binnen- und Aussenmoral unterschieden. Dies alles ändert aber nichts an der grundlegenden Tatsache, dass das altiraelitische Recht seinen entscheidenden Bezugspunkt in der Aufforderung findet, sich auf die Seite der Schwachen zu stellen. "In der Liebe Gottes wie in der eigenen Vergangenheit gründet die Forderung, den Fremden zu lieben, an ihm also zu handeln, wie Gott an ihm - und an Israel selbst! - handelt und gehandelt hat." In staatlicher und nachstaatlicher Zeit Israels ist diese grundlegende Norm - als eine freilich kontrafaktische Verhaltenserwartung - immer wieder eingefordert worden.

2.2 Neues Testament: Der Jude Jesus und seine Anhänger haben diese Tradition seines Volkes ungebrochen fortgesetzt. In Jesu Verkündigung der Gegenwart und Zukunft des Gottesreiches (als des Inbegiffs des tatkräftigen Gehorsams der Glaubenden gegenüber dem Barmherzigkeitswillen ihres Gottes) wird die Identifikation mit den Notleidenden zur Bedingung dafür, im endzeitlichen Gericht zu bestehen (Mt 25,31-46). Die Darstellungen des Endgerichts in den Portalen mittelalterlicher Kirchen haben mit ihren überaus realistischen Details diesen Zusammenhang eines unbedingten Solidaritätsgebotes und eines letzten Gerichts mit drastischen Darstellungsmitteln unübersehbar eingeschärft. Ebenso ist bekannt, dass in der paulinischen Tradition mittels der antiken Metaphern von Haupt, Leib und Gliedern eine Ausgleichs-, Hilfs- und Stellvertretungspflicht der Gläubigen staturiert wird, die soweit geht, dass das Ergehen der schwächsten Glieder der Gemeinde zum Verhaltenskriterium für alle erhoben wird (Röm 14; 1 Kor 8; 10,23-31). Der neutestamentliche Inbegriff der Mahnungen zur Geschwisterlichkeit ist der paulinische Spitzensatz: "Einer trage des andern Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen." (Gal 6,2) Die Bedingung der Möglichkeiten solchen Handelns und Verhaltens ist die einmalige Freiheit, zu welcher Christus befreit hat - also die, mit Gollwitzer zu reden, "Befreiung zur Solidarität".

2.3 Altkirchliche Diakonie: Hinzuzufügen ist freilich sogleich, dass es keinem alt- oder neutestamentlichen Autoren oder Tradenten in den Sinn gekommen ist, derartige Solidaritätspflichten und Begründungen zu einem allgemeinen Gesetz für alle Menschen erheben zu wollen. Adressaten waren die einzelnen Glieder der Sippe oder der engeren Glaubensgemeinschaft, und diese sozialen Einheiten waren zunächst klein, oft marginal und immer überschaubar. Allerdings wirkten sie nach aussen, zogen neue Anhänger an und bedurften dann auch einer gewissen Organisation. Diese nötigt wohl zwangsläufig zu Vorkehrungen gegen Heuchelei und Missbrauch; kontinuierlich geübte Solidarität bedarf der fallweisen Konditionierung. Und so finden wir schon in einer der frühesten Gemeindeordnungen des Urchristentums, der Didache (vermutlich Ende des 1. Jahrhunderts), die Bestimmung, dass durchreisende Lehrer oder Propheten immer einen Tag aufgenommen werden sollen, notfalls zwei, aber wenn es drei Tage werden und/oder der Betreffende auch noch Geld verlangt, dann handelt es sich um einen falschen Propheten! (Did 11)

Es ist hier nicht der Ort, auf die Geschichte der altkirchlichen, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Diakonie einzugehen. Lediglich die folgenden fünf Aspekte seien kurz notiert: (1) Die Attraktivität des frühen wie des späteren Christentums hing nicht zuletzt mit seiner Bereitschaft und Fähigkeit zu Taten und Organisationen der Barmherzigkeit zusammen. Diakonische Präsenz war und ist ist eine überzeugende und wirksame Gestalt der Mission - von der Spätantike bis in die Gegenwart. (2) Werke der Solidarität wurden stets an Bedingungen geknüpft; in der Regel mussten die Unverschuldetheit einer Notlage und die Würdigkeit des Empfängers von Hilfe nachgewiesen werden. (3) Zur organisatorischen Ausgestaltung der Institutionen christlicher Liebestätigkeit musste auf die organisatorischen und finanziellen Möglichkeiten der jeweiligen gesellschaftlichen Umwelt zurückgegriffen werden; die verschiedenen Formen der Zuordnung privater, kirchlicher, kommunaler oder staatlicher Hilfsmöglichkeiten waren ausserordentlich mannigfaltig. (4) Gewährung von Unterstützung war ein freiwilliges Werk, nicht ein rechtlich verbürgter Anspruch. Werke des Barmherzigkeit waren indes weithin religiös motivierte Werke und insofern (immer auch) ein Ausdruck verbindlicher Selbstverpflichtung. (5) Selbst unter der Voraussetzung einer umfassenden Institutionalisierung sozialer Hilfseinrichtungen - man denke an die Aktivitäten der griechischen Kirchenväter in Kleinasien oder an die Einrichtungen mittelalterlicher Orden wie der Zisterzienser - handelte es sich niemals um eine flächendeckende Versorgung, sondern um Zentren der Hilfeleistung in einer gesamthaft niemals steuerbaren, sondern letztlich den Wechselfällen des Schicksals ausgesetzen und bedrohlichen Umwelt. Abstrakt gesprochen, vertrug sich die diakonisch-kirchliche Organisation von Solidarität immer mit der Exklusion erheblicher Bevölkerungsgruppen.

2.4 Sozialstaat: Auch wenn man konzeptionelle Vorläufer des neuzeitlichen Sozialstaates schon in der reformatorischen Sozialethik sehen kann, findet der entscheidende mentale und soziale Wandel doch erst in dem halben Jahrhundert nach der Französischen Revolution statt. Hegel hat als einer der ersten früh erkannt, dass die bürgerliche Gesellschaft eine ganz neue Macht über alle Menschen gewonnen und damit eine ungeheure Verantwortung hat, dass es aber eben deshalb auch ganz ungewiss ist, ob diese Gesellschaft neu entstehenden Ausgrenzungen trotz, ja wegen allen neuen Reichtums erfolgreich wird begegnen können. In theroretischer Perspektive haben beispielsweise Hegel und Lorenz von Stein daraus die Konsequenz gezogen, dass der Staat der bürgerlichen Gesellschaft zum Sozialstaat sich wandeln müsse, jedenfalls in dem Sinne, dass jeder Mensch prinzipiell die Möglichkeit haben müsse, für seinen Lebensunterhalt durch Teilnahme am marktvermittelten Tauschverkehr selber sorgen zu können. Die bürgerliche Gesellschaft, verstanden als das durch Arbeitsbeziehungen und Märkte sich selbst organisierende "System der Bedürfnisse", begündet demzufolge ihrerseits eine qualitativ neue Form des allseitigen Angewiesenseins der Individuen.

Wie auf diese neue Lage der Industriegesellschaften die Staaten reagiert haben, insbesondere durch den Aufbau eines sozialen Versicherungswesens, muss hier

ebensowenig ausgeführt werden wie die Bemühungen der Kirchen, sich auf diese Herausforderungen in ihrem sozialethischen Denken und Handeln einzustellen.

3. Die theologische Begründung der Solidarität

Historische Beispiele können als solche nicht eine systematische Begründung dafür ersetzen, warum Solidarität für jüdische oder christliche Gläubige in ganz verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhängen dem Willen Gottes entspricht. Eine solche Begründung muss darüber Auskunft geben, aufgrund welchen Verständnisses des Menschen mitsamt seinen Beziehungen zu Gott und den Mitmenschen Solidarität gewährt, erwartet und gefordert werden kann.

Die theologische Antwort auf diese Frage findet ihren Ausgangspunkt bei den immer wiederkehrenden alttestamentlichen Begründungen für die gebotene Barmherzigkeit: Die menschliche Fähigkeit zur Solidarität wurzelt danach in dem allen menschlichen Bemühungen zuvorkommenden göttlichen Erbarmen. Vielleicht ist dieser Ursprung nirgendwo so überwältigend zur Darstellung gekommen wie in dem Gottesknechtslied von Deuterojesaja (Jes 52,13-53,12), das die Christen auf den gekommenen Messias bezogen haben, und in dem das Erbarmen dessen, der nicht einmal über Gestalt, Hoheit und Kraft verfügt, beschrieben wird."Der, dem man die Gemeinschaft versagt hatte, war der wirklich Solidarische", hat Gerhard von Rad dazu treffend geschrieben. Die Erfahrung und Einsicht, wie sie das Kirchenlied mit den Worten "Mir ist Erbarmung widerfahren" (EKG 355) ausspricht, führt dann zur dankbaren Antwort und tatkräftigen Weitergabe dessen, was an Solidarität empfangen und erfahren wurde. Das aus dem Evangelium hervorgehende Ethos der Dankbarkeit befreit also zur Solidarität. Martin Luther hat dies in seinem Traktat über die "*libertas christiana*" so ausgedrückt: "Ein Christenmensch lebt nicht sich selbst, sondern inChristus und seinemNächsten - in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe, gleich wie Christus sagt Joh 1: Ihr werdet noch sehen den Himmel offen stehen und die Engel auf- und absteigen über den Sohn des Menschen." Sachlich stimmen damit die theologische Begründung des Stellvertretungsmotivs in der Ethik Dietrich Bonhoeffers und die Herleitung des sozialen Rechtsstaates aus der Barmherzigkeit Gottes in der "Kirchlichen Dogmatik" Karl Barths überein - "in der Tat folgt aus dem Glauben an die Gerechtigkeit Gottes schnurgerade eine sehr bestimmte politische Problematik und Aufgabe", nämlich die des sozialen Rechtsstaates.

Diese Sicht der theologischen Begründetheit von Solidarität in der besonderen "Freiheit eines Christenmenschen" ist natürlich im Blick auf geschichtliche Herkunft und tatsächliche Auswirkungen durchaus partikular, ihrem Anspruch nach aber von universalem Geltungswillen, dies freilich wiederum so, dass niemand zur Übernahme dieser theologischen Begründung gezwungen werden darf und doch gleichzeitig alle Menschen zur Prüfung und freien Anerkennung dieser Wahrnehmung ihrer Bestimmung eingeladen sind.

IV. Solidarität und Selbstverantwortung im Gesundheitswesen

Das nach dem Glauben von Juden und Christen in der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes begründete und verpflichtende Vermögen zur Solidarität bedarf der Konkretisierung mittels der Institutionen und Verfahren des sozialen Rechtsstaates. Darin sind sich heute katholische Moraltheologie und evangelische Sozialethik völlig einig, und auf diesem Boden sind bekanntlich gemeinsame Stellungnahmen der Kirchen möglich geworden. Folgt also der Sozialstaat "schnurgerade" aus dem skizzierten theologischen Verständnis von Solidarität, so folgt daraus mitnichten ein detailliertes Regelwerk für die Gestaltung einer konkreten Sozialpolitik. Die theologische Sozialethik kann ebensowenig eine ethisch gebotene Sozialstaatsquote herleiten noch eine allgemein verbindliche Strategie für die Entwicklung des Gesundheitswesens deduzieren.

Gleichwohl lassen sich Leitlinien, vielleicht auch, wie man früher gelegentlich sagte, "mittlere Axiome" formulieren, die zwischen den Grundsätzen und den jeweiligen Aktualisierungen Brücken schlagen können. Gesundheitsrisiken bilden dabei einen besonders ausgezeichneten Gegenstand von politisch zu ordnenden Solidaritätspflichten, weil ihre Beherrschung nur in sehr engen Grenzen vom freien Willen der Menschen abhängt (abgesehen von der Diätetik als Inbegriff selbstverantwortlicher Gesundheitsfürsorge), und weil ihre Kosten ausserordentlich ungleich und dabei weitgehend unbeeinflussbar verteilt sind. Von daher liegt es speziell bei der Krankenversicherung nahe, von Staats wegen eine Versicherung für alle Bürger verbindlich vorzuschreiben. Ich selbst plädiere dafür, auch und besonders für die Bezieher hoher Einkommen im Gegensatz zur derzeitigen Situation keine Ausnahme von der Beitragspflicht zur gesetzlichen Krankenversicherung zuzulassen.

Im nächsten Schritt ergeben sich wenigstens drei miteinander zusammenhängende Problemkomplexe: Erstens knüpfen Beitragspflichten in aller Regel an das (steuerbare) Einkommen an, das Menschen aus ihrer Erwerbsarbeit beziehen. Zweitens haben sich die diagnostischen und therapeutischen Möglichkeiten aufgrund des rasanten Fortschritts in der Medizintechnik erheblich ausgeweitet und bilden insofern automatisch einen zur Kostensteigerung beitragenden Faktor. Drittens prämiiert das derzeitige System kaum den kostenbewussten, zurückhaltenden Umgang mit den Leistungsangeboten der Gesundheitsindustrie. Das erste Problem legt die Überlegung nahe, nicht nur Erwerbseinkommen, sondern jede Art Einkommen der Bestimmung der Beitragspflicht zugrunde zu legen. Das zweite Problem führt unmittelbar auf die äusserst kontroverse Diskussion, Kriterien der "notwendigen" medizinischen Versorgung zu bestimmen. Das dritte Problem lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass auch im Gesundheitswesen - etwa analog zur Kraftfahrzeugversicherung - eine Mitverantwortung der Versicherten regelungsfähig ist; man denke an Bergsteiger, Taucher, Drachenflieger oder Raucher.

Es ist hier nicht der Ort, die Diskussion weiter zu verfolgen. Aber vielleicht wird man zustimmen, wenn überlegt werden sollte, ob man nicht zwischen einer obligatorischen Gesundheitsversicherung für alle Bürger (mit hinreichend klaren und elastischen Bestimmungen für die mit Notwendigkeit zu erbringenden Leistungen), ergänzenden Zusatzversicherungen (Spitalaufenthalte, Zahnbehandlung) und vertraglichen Festlegungen von spezifizierten Leistungen und Pflichten (etwa mit den "Health Maitenance Organisations", HMO) unterscheiden könnte und eine faire Auswahlmöglichkeit für jeden Menschen anbieten könnte. Um einen naheliegenden Einwand gleich zu berücksichtigen: Ich plädiere nicht für einen Wechsel der Gesundheitsversicherung vom sogenannten Solidaritätsprinzip zum Äquivalenprinzip (und damit zu einer Risiko-Verantwortungs-Privatisierung), wohl aber für den Einbau stärkerer Anreize zur Eigenverantwortung in die Krankenversicherung. Auf der anderen Seite sehe ich heute das ethisch schwierigste Problem darin, dass aufgrund der technischen Fortschritte in der Medizin die Möglichkeiten der Lebenserhaltung einschliesslich subjektiv bejahter Lebensqualität auch im hohen Alter und bei grossen Risiken drastisch zugenommen haben, aber enorme steigende Kosten verursachen.

Ich schliesse hier mit einem abermaligen Perspektivenwechsel. In entwickelten Industriegesellschaften ist das Gesundheitswesen ein etablierter, schwer beweglicher und kaum reformierbarer Bereich der öffentlichen Daseinsvorsorge. Aber immer dann, wenn es schon am elementar Notwendigsten mangelt, haben die Religionen und Kirchen ihre unvertretbare Verantwortung für gesellschaftliche Solidarität entdeckt und betätigt. Die Gesundheitsstationen noch der kleinsten Kirchen in den Ländern der südlichen Hemisphäre sind dafür beeindruckende Zeugnisse. Wer sie kennengelernt hat, wird um immer bedrohte Zukunft der Solidarität unter Menschen schlussendlich doch keine Sorgen empfinden. Die Frage ist nur, ob und wie dieses Licht auch in die elaborierten Strukturen des modernen Sozialstaates immer wieder hineinzuleuchten vermag.

Der Verlust der Solidarität

Klaus Peter Rippe*

Eine Standardkritik gegen liberale Theorien verweist darauf, dass diese durch ihren individualistischen Ansatz die gemeinschaftliche Fundierung des jeweils eigenen Selbst übersehen würden. Diese zunächst theoretische Kritik wird oft in einem anklagenden Ton vorgebracht. Denn Kritiker sehen hier nicht nur ein theoretisches, sondern auch ein praktisches Defizit des Liberalismus. Indem der Liberalismus den Blick auf das von der Gesellschaft losgelöste Individuum lenke, zerschneide oder schwäche er das soziale Band zwischen den Individuen. Der Liberalismus sei also - so der Schluss - nicht nur vom Ansatz her falsch, er sei gefährlich. Diese Standardkritik, so alt wie methodischer und ethischer Individualismus selbst, begegnet einem auch in der gegenwärtige Diskussion um Sozialstaat, städtische Gewalt und Werteverlust. Mit der Verdammung einer vermeintlich egostischen Gesellschaft werden auch die liberalen Theorien zurückgewiesen, welche dieser „Ellbogengesellschaft" vermeintlicherweise zugrundenliegen. Lassen wir dahingestellt, ob die Kritiker die Macht und den Einfluss von Theorien richtig einschätzen. Es scheint jedenfalls, als weise die Diskussion um Solidarität auf Probleme hin, die vom Liberalismus eher weg- als hinführen. Auch ein Blick in die modernen Klassiker des Liberalismus (wie Ronald Dworkin oder John Rawls) belegt dieses Urteil. Gerechtigkeit, nicht Solidarität; Rechte des Individuums, nicht soziale Bindungen und gegenseitige Verpflichtungen sind die zentralen Themen dieser Theorien. Man könnte fast vermuten, aus liberaler Sicht sei wenig zur Solidarität zu sagen.

Doch dieses vorschnelle Urteil ist falsch. Selbst wenn es den Bindungsverlust in modernen Gesellschaften gäbe, spräche dies nicht gegen liberale Theorien. Ich werde aufzuzeigen suchen, dass vielmehr auch die liberale Theorietradition soziale Bindungen berücksichtigen und einbeziehen kann. Ja, die in der liberalen Theorietradition vorgeschlagenen Therapien erscheinen zumindest mir effektiver und moralisch befriedigender als die Alternativen kommunitaristischer Kritiker. Was aber entscheidender ist: es ist sehr gut begründet, warum liberale Theorien Solidarität nur periphär streifen. Der Vorrang der Gerechtigkeit vor der Solidarität ist eine der wichtigsten Errungenschaften moderner liberaler Gesellschaften. Diese beiden Thesen begründen sich nicht zuletzt auf einer näheren Analyse des Begriffs der Solidarität, der von kommunitaristisch-kollektivistischer Seite meist nicht adäquat vollzogen wird. Um der Solidarität einen adäquaten Platz in einer

* Der Aufsatz profitierte enorm von den Gesprächen und Diskussionen, die ich mit Philipp Balzer und Rudi Neuberth führte. Die hier versuchte Herausarbeitung dessen, was ich projektbezogene Solidarität nenne, ist eine mit Rudi Neuberth gemeinsam entwickelte These. Dieser Text ist eine leicht überarbeitete Fassung des Gdansker Textes. Für die vielen Anregungen, die bisher nur teilweise eingearbeitet wurden, danke ich den Teilnehmerinnen und Teilnehmer sehr.

liberalen Theorie zu geben, müssen zuvor falsche Analogien, Metaphern und Begriffsverwirrungen zurückgewiesen werden.

Um meine beiden Thesen vom Vorrang der Gerechtigkeit vor der Solidarität und dem Platz sozialer Bindungen in liberalen Theorien zu belegen, werde ich zunächst zwei Verständnisweisen der Solidarität vorstellen. (Teil I) Ich werde dann den Vorrang der Gerechtigkeit vor der Solidarität herausarbeiten und werde diskutieren, inwiefern liberale Theorien sozialen Bindungen Rechnung tragen. Die an Solidarität appellierenden Kritiker des Liberalismus verfehlen das Zentrum des Problems und stehen, ohne dass ich ihren moralischen Tadel ganz auf sie zurückwerfen will, moralisch keineswegs im bestem Lichte dar (Teil II). Im Teil III werde ich in gegebener Kürze auf das kollektivistische Solidaritätsverständnis eingehen.

I Zwei Verständnisse von Solidarität

Die Rede von Solidarität bezieht sich immer auf Handlungen zur Unterstützung anderer oder ist zumindest eine Disposition zu Hilfe und Beistand. In diesem Punkt stimme ich Kurt Bayertz (1996: 308)vollkommen zu, dessen Definitionsversuch vier Punkte umfasst. Sein erster Punkt beschreibt einen Wesenszug, der solidarisches Handeln in all seinen Verständnisweisen charakterisiert

(i) Solidarität schlägt sich in „aktiven (materiellen oder symbolischen) Hilfeleistungen nieder, zumindest in der Bereitschaft zu solchen Hilfeleistungen."

Es ist jedoch nicht hilfreich, wenn Bayertz zugleich (ii) eine Einschränkung auf die Sicherung *berechtigter* Interessen des Empfängers vornimmt. Hier werden die Fragen, was Solidarität ist, und in welchen Fällen man soildarisch handeln sollte, vermischt. Auch die gegenseitige Hilfe unter Kriminellen oder die Kameradie unter Diktatoren ist auf phänomenaler Ebene Solidarität. Im Gegensatz zu Gerechtigkeit ist Solidarität nicht nur ein normativer Begriff, sondern zugleich ein soziales und psychologisches Phänomen. Diese Differenz zwischen Solidarität (bei der man ohne Schwierigkeit sagen kann, es war solidarisch, aber moralisch falsch) und Gerechtigkeit (bei der man schon eine pluralistische Moraltheorie vertreten muss, um sagen zu können, es war gerecht, aber moralisch falsch) wird im folgenden noch relevant sein.

Interessant sind die beiden weiteren von Bayertz angeführten Punkte:

(iii) „Im Unterschied zur Wohltätigkeit besteht zwischen den Beteiligten eine grundsätzliche Gleichheit, die nur durch eine vorübergehende Situation aufgehoben wird, so dass die einen *fähig* sind, Hilfe zu leisten, die anderen hingegen *hilfsbedürftig*." (Bayertz 1996: 308)

(iv) „Die Gemeinsamkeiten haben eine emotionale Komponente; die Hilfeleistungen werden mit einem gewissen Engagement und aus uneigennützigen Motiven erbracht; dies schliesst nicht aus, dass sie mit der Erwartung der Gegenseitigkeit verbunden sind." (Bayertz 1996: 308)

Insgesamt kann mich Bayertz Definition nicht vollkommen überzeugen. Wenn man unseren Sprachgebrauch analysiert, scheint fraglich, welche „grundsätzliche Gleichheit" und „welche Gemeinsamkeiten" hier gemeint sein könnten. Wenn man Beispiele für solidarisches Handeln sucht, fallen diese in wenigstens zwei Klassen. Je nach Klasse ergeben sich andere Antworten auf die Frage, was die Gemeinsamkeit zwischen Helfendem und Hilfsbedürftigen ist.

Auf der einen Seite wird von Solidarität in der Familie, in der Nachbarschaft, im Dorf, im Verein, in Zünften und Gilden geredet. Hier entspringt Hilfe und Hilfsbereitschaft speziellen zwischenmenschlichen Beziehungen und Bindungen. Dies ist die Auffassung von Solidarität, die in der Soziologie und der Kommunitarismusdiskussion in den Vordergrund gestellt wird. Es ist in diesen Beispielen offensichtlich, auf was sich hier die von Bayertz genannte „Gemeinsamkeit" bezieht. Unklar scheint jedoch, ob man wirklich von „grundsätzlicher Gleichheit" reden kann. Eltern und Kinder sind in der Familie nicht grundsätzlich gleich.

Eine Vielzahl von Fällen, wo wir von Solidarität sprechen, an Solidarität appellieren und wo sich Solidaritätsbewegungen herausbilden, fallen jedoch insofern aus dem Bild, da sie nicht auf zwischenmenschliche Beziehungen fussen. Ich denke hier an Beispiele von Solidarität wie Solidarität mit der Linken in Chile, mit den Sandinisten in Nicaragua, Streikenden der Pariser Verkehrsbetriebe, gegenüber krebskranken Kindern wie Olivia Pilhar[1], gegenüber Salman Rushdie und Hungerstreikenden im thüringischen Bischoferrode. Wenn überhaupt eine Begegnung zwischen den Hilfebedürftigen und den solidarischen Personen stattfindet, ist dies meist eine Folge der Solidarität, nicht Ursache der Solidarität. Solidarität ist hier also nicht in zwischenmenschlichen Beziehungen begründet, wie dies in der ersten Verständnisweise angenommen wird. Da wohl unbestritten ist, dass Beispiele wie die obigen unter dem Begriff der Solidarität fallen, haben wir hier ein zweites Verständnis, das von der Solidarität in menschlichen Nahbeziehungen abweicht. Wodurch zeichnet sich dieses zweite Verständnis von Solidarität aus? In allen genannten Fällen bezieht sich Solidarität auf spezielle Probleme. In einer speziellen Notsituation wird auf die Hilfsbedürftigkeit einzelner Personen, Gruppen oder Nationen durch konkretes und solidarisches Handeln reagiert. Eine grundsätzliche Gleichheit zwischen Hilfsbedürftigen und Hilfsbereiten besteht nicht. Zwischen dem Pflücker in einer Kaffeeplantage in Nicaragua und dem studentische Mitglied eines „Solidarität für Nicaragua"-Komittees besteht keine „grundsätzliche Gleichheit, die nur durch eine vorübergehende Situation aufgehoben wird", in der der Pflücker Hilfe bedarf und der Studierende helfen kann. Auch die Gemeinsamkeiten beziehen sich nur auf eine Sache: der Student macht das Anliegen des Pflückers zu seinem eigenen. Dies scheint das Besondere dieser projektbezogenen Solidarität. Eine Person verhält sich gegenüber einem anderen oder einer Gruppe dann solidarisch, wenn er angesichts einer in einer speziellen Notsituation stehenden Person oder Gruppe das Anliegen des oder

[1] Dies ist das an einem Tumor erkrankte österreichische Mädchen, dessen auf einen Heilpraktiker vertrauende Eltern ärztliche Betreuung verweigerten. Typischer wären Solidaritätsaktionen, die teure Behandlungen und Operationen von Kindern erstreben.

der anderen zu seinem eigenen macht. Die eigenen (aktiven und symbolischen) Hilfeleistungen richten sich auf die Bewältigung oder das Erreichen dieses speziellen Anliegens bzw. auf die Abhilfe für die konkrete Notsituation. Solidarität ist insofern immer zielgerichtet. Diese Bestimmung ist in einer Beziehung noch zu ungenau und erlaubt noch keine wirkliche Unterscheidung zwischen Wohltätigkeit und Solidarität. Diese liegt m.E. im folgenden Charakterzug: Das Anliegen, das ein Solidarischer zu seinem eigenen macht, muss in irgendeiner Beziehung Teil seiner eigenen Anliegen sein. Wenn ein Göttinger Student einen Kaffeepflücker in Nicaragua unterstützt, tut er dies auch vor dem Hintergrund der eigenen Ablehnung von Ungerechtigkeit in der Welt. Dieser Fall, dass sich das Anliegen in den Horizont eigener Ziele und Wünsche einordnen lässt (das Beheben von Intoleranz, Ungerechtigkeit, Unterdrückung), ist jedoch nicht die einzig denkbare Möglichkeit: Es kann sein, dass das Anliegen oder die Situation des Hilfsbedürftigen in relevanter Hinsicht der eigenen entsprechen (wie bei der Solidarität zwischen Bergarbeitern aus Gelsenkirchen und Saarbrücken). Oder es mag sein, dass man im Prozess der Solidarisierung das Anliegen des anderen erst zu seinem eigenen macht. Das Anliegen des Hilfeempfängers steht also immer in Beziehung zu den eigenen Interessen, Werten oder Zielen - oder wird im Prozess der Solidarisierung zu einem eigenen Interesse, Wert oder Ziel. Auf diese Weise entsteht zwischen Solidarischem und Solidaritätsobjekt eine Gemeinsamkeit und teilweise (ja vielleicht sogar notwendigerweise) ein Gefühl der Zusammengehöigkeit. Aber - dies muss betont werden - es ist nicht die Gemeinsamkeit einer zwischenmenschlichen Beziehung. Das Element der Gegenseitigkeit kann gänzlich fehlen. Solidarität ist keine reziproke Beziehung, sie geht einzig vom Solidarischen aus. Dieser empfindet eine Gemeinsamkeit mit dem anderen und fühlt sich mit dem anderen verbunden. Der Adressat der Solidarität mag oftmals nichts von der Solidaritätsaktion wissen, ja, es mag sein, dass er von seinen kognitiven Fähigkeiten her gar nicht in der Lage ist, ein reziprokes Verhältnis zu entwickeln. Solidarität ist somit auch gegenüber fiktiven Personen oder Tieren denkbar. [2] Damit ist der Gegensatz zur Wohltätigkeit klarer. Auch ein Wohltätiger mag sich einem speziellen Projekt annehmen, aber er wird das Anliegen der in Not Befindlichen nicht mit den eigenen Anliegen in Verbindung bringen. Die Hilfeleistungen werden also nicht in dem Sinne zielgerichtet auf das Durchsetzen des Anliegens ausgerichtet sein, und das sich beim Solidarischen entwickelnde Gefühl der Gemeinsamkeit bleibt aus.

Von dieser projektbezogenen Solidarität ist jene Solidarität zu unterscheiden, von der in der Diskussion um den Kommunitarismus die Rede ist. Diesen auf zwischenmenschliche Beziehungen und soziale Bindungen ruhende Begriff von

[2] Es gibt also Fälle, in denen Solidaritätshandlungen gegenüber nicht-menschlichen Wesen geschehen. Man denke z.B. an die Hilfsaktionen gegenüber im Eis eingeschlossenen Walen, die dann von Booten in freies Gewässer geführt wurden. Hier ging es nicht nur um Mitgefühl, sondern um Solidarität. Solidaität kann sich zudem auf fiktive Figuren beziehen. Die von Goethes „Werther" inspirierten Suizide waren Solidaritätsbekundungen. Wildts These, Solidarität nur auf Personen zu beziehen, scheint mir daher nicht korrekt. (Wildt 1995:47) Auch er mischt die beiden Verständnisweisen von Solidarität, denn „Solidarität" im soziologischen Sinne bezieht sich eindeutig nur auf Personen.

Solidarität werde ich im folgenden als „Solidarität" bezeichnen. Die auch von Bayertz angesprochene emotionale Komponente der „Solidarität" (vgl. auch Wildt 1995:46) hat eine gänzlich andere Charakteristik als bei der projektbezogenen Solidarität. In Gemeinschaften bestehen wechselseitige Gefühle, und es entwickelt sich (oftmals) ein Wir-Gefühl. „Solidarität" kann hier ihre Ursache haben (und wird teilweise auch mit diesem Gefühl der Gemeinsamkeit gleichgesetzt). In der projektbezogenen Solidarität bildet sich die emotionale Komponente erst heraus, und sie ist, wie eben ausgeführt, eine einseitige vom Solidarischen ausgehende Beziehung. In zwischenmenschlichen Beziehungen kann - wie vielleicht vermerkt werden sollte - Solidarität in beiden Verständnisweisen auftreten. Man erwartet von Familienangehörigen, dass sie „solidarisch" sind und einander helfen. Diese Hilfe kann aber auch in speziellen Situationen erfolgen, wo ein Familienangehöriger in Not geraten ist und sich ein Sohn mit dem angeklagten Vater solidarisch erklärt oder er für die entlassene Mutter in den Hungerstreik tritt.

Die Unterscheidung zwischen den beiden Verständnisweisen von Solidarität erleichtert die moralische Beurteilung von Solidarität. Es dürfte leicht ersichtlich sein, warum die projektbezogene Solidarität weder im Zentrum moralphilosophischer Erörterungen noch im Blickpunkt der politischen Philosophie steht. Die Rede von einem Solidaritätsverlust in Gesellschaften kann sich, um bei letzterem zu beginnen, nicht auf die projektbezogene Solidarität beziehen. Oder würde jemand behaupten, dass es heute weniger Solidaritätsbewegungen gibt als früher? Wie dem auch sei, so ist doch, wie die Beispiele nahelegen, zumindest eines augenfällig. Solidarität ist ein Gemeinschaften und Landesgrenzen überschreitendes Phänomen. Dies zeigt ein Charakteristikum projektbezogener Solidarität in besonderer Klarheit auf. Die projektbezogene Solidarität entsteht aus kontingenten Gründen, wenn einem die Notlage einer speziellen Person oder Gruppe bewusst bzw. vor Augen geführt wird, und man deren Anliegen mit den eigenen in Verbindung bringt oder zu einem eigenen macht. Oft wird die Einnahme einer solidarischen Position nicht auf moralischer Einsicht fussen, sondern auf anderen Faktoren wie sozialer Herkunft und jeweiligem Milieu. Der Blick auf die einzelne Notsituation trübt die eigene Sicht dabei in mannigfacher Form. Der Solidarische blickt nur auf den engen Zeitrahmen zwischen Auftreten und Lösung der speziellen Notlage. Ursachen und Spätfolgen kommen oft nicht in den Blick. Die Einengung des Blickwinkels auf Einzelprobleme verhindert, dass man andere Hilfsbedürftige sieht. Die Aufmerksamkeit und Hilfe richtet sich an bestimmte Arbeitslose, mit denen man sich solidarisch erklärt, die Arbeitslosen einer benachbarten Region werden nicht beachtet. Dem einen krebskranken Kind hilft die ganze Welt, die Eltern des anderen stehen alleine da. Solidarität legt dem Solidarischen gewissermassen Scheuklappen auf. Vom Effekt her wird dies teilweise wünschenswert sein. Aber dennoch forderte ein unparteiischer moralischer Standpunkt, dass der Solidarische von der Solidarität abstrahieren kann. Er muss seine Solidarität stets und in allen Fällen hinterfragen. Geschieht eine moralische Reflexion der eigenen Solidarität nicht, kann es im Extremfall passieren, dass eine Person sein ganzes Leben lang solidarisch handelt, ohne jemals moralisch das Richtige zu tun. Alles in allem ist projektbezogene Solidarität zwar ein

wichtiges Element gelebter Moral; aber es ist nicht das Phänomen, auf das sich Moralphilosophie stützen und konzentrieren darf.

Von der projektbezogenen Solidarität ist nicht die Rede, wenn es um die Grundlage eines Sozialstaats oder um notwendige gesellschaftliche Bindungen geht. Hier bezieht man sich in der Regel auf die zwischenmenschliche „Solidarität". Wie zu zeigen sein wird, ist auch diese „Solidarität" nur begrenzt etwas moralisch Gebotenes. Es gibt gute Gründe für den Vorrang der Gerechtigkeit vor der „Solidarität".

II Der Vorrang der Gerechtigkeit vor der „Solidarität"

1. Das Problemfeld

Wenn man Gerechtigkeit der „Solidarität" gegenüberstellt, steht man in einem philosophischen Diskussionsfeld, auf dem sich Liberalismus und Kommunitarismus ebenso gegenüberstehen wie die „liberale Ethik" und ihre Alternativen (vgl. Schneewind 1990). Moralische Normen sollen, so das liberale Paradigma, dazu beitragen, das Zusammenleben von Menschen mit unterschiedlichen Interessen und unterschiedlichen Konzeptionen des Guten zu ermöglichen. Der moralische Standpunkt zeichnet sich dabei insbesondere durch das Prinzip der Unparteilichkeit aus. Alle betroffenen Personen sollen respektiert und berücksichtigt werden, wobei jeder als Gleicher unter Gleichen zählt. Es kann hier nicht im einzelnen darauf eingegangen werden, wie man den unparteiischen Standpunkt formuliert, welche Güter und Werte moralisch berücksichtigt werden sollten und ob und wie man diese Güter aggregieren kann. Entscheidend ist, dass die, um den Ausdruck MacIntyres zu verwenden, „liberale Moral" den Blick auf Regelungen lenkt, wo die Zugehörigkeit zu speziellen Gemeinschaften und Partikulargruppen keine Rollen spielt.

Die Frage nach der Gerechtigkeit, hier verstanden als Fragen nach der gerechten Verteilung von Gütern und nach Zugangschancen, muss vor diesem Hintergrund gesehen werden. Auch eine Theorie der Gerechtigkeit wird von einem unparteiischen Standpunkt aus erarbeitet. Der Staat wird als Instrument verstanden, um diese Gerechtigkeitsvorstellung zu verwirklichen. Der Bürger selbst und gegenseitige Hilfeleistungen kommen hier nicht in den Blick. Nach Ansicht vieler kann eine solche abstrakte Gerechtigkeitskonzeption, die einen Gemeinschaften überschreitenden Standpunkt folgt, nicht als Grundlage sozialen Zusammenlebens genügen. Da Moralerziehung und Moralentwicklung in der Gemeinschaft erfolge, könne man nicht von dieser abstrahieren. Versucht man es doch, wird ein Moralitätsverlust und ein Verlust gegenseitiger Hilfe sowie ein Rückgang sozialer Bindungen die Folge sein. Der Blick der Moralphilosophie dürfe sich so nicht auf abstrakte Gerechtigkeitsvorstellungen richten, sondern auf die jeweiligen Gemeinschaften und Traditionen. Nicht Gerechtigkeit, „Solidarität" müsse im Vordergrund stehen.

Gemeinschaft steht nach Ansicht der Kritiker in einer besonderen, manche würden vielleicht auch sagen, notwendigen Beziehung zur „Solidarität". Diese kann in zweierlei Weise verstanden werden:

- *als kausale Dependenz:* Gemeinschaften erzeugen durch die in ihnen stattfindenden zwischenmenschlichen Beziehungen „Solidarität"
- *als normative Dependenz:* Der Mensch ist auf gemeinschaftliches Zusammenleben und Interaktion angewiesen. Er schuldet Angehörigen der Gemeinschaft damit „Solidarität."

Ja nachdem, ob man nur die kausale oder (nur bzw. auch) die normative Dependenztheorie vertritt, wird man ein anderes Argument zum prognostizierten „Solidaritätsverlust" vertreten. Ich werde zunächst das Argument prüfen, das die kausale Dependenztheorie einbezieht, welche ja auch von Liberalen und Libertären geteilt wird. Die sich auf die normative Dependenz beziehende Position werde ich im Teil III diskutieren.

2. Quellen der „Solidarität"

Die kausale Dependenz-These wird heute oft im Zusammenhang folgender Argumentation relevant, die ich im folgenden das Quellenargument nennen werde.

(1) „Solidarität" ist für das gesellschaftliche Zusammenleben von Menschen wünschenswert.

(2) Gemeinschaften erzeugen „Solidarität".

(3) Wir konstatieren heute einen „Solidaritäts"-Verlust.

(4) Gemeinschaften spielen heute eine untergeordnete Rolle.

(C_1) Wenn wir die kleinen Gemeinschaften wieder ihren alten Rang und Status geben, wird „Solidarität" erzeugt. (2-4)

(C_2) Wir sollen Gemeinschaften wieder ihren alten Rang und Status geben. (1-4, C_1)

Um die Richtigkeit dieser Argumentation und damit indirekt auch die These von der kausalen Dependenz zu prüfen, ist es sinnvoll, zwischen jenen Gemeinschaften zu differenzieren, die nach allgemeiner Ansicht „Solidarität" erzeugen. Ich werde diese in drei Gruppen aufteilen: (a) Familie und Freundschaft, (b) freie Assoziationen und (c) Gemeinschaften im allgemeinen Sinne wie Nachbarschaften, Dorf, Ethnien, Nationen usw. Aus systematischen Gründen werde ich die Diskussion beim allgemeinen Fall beginnen und mich dann den spezielleren Beispielen Familie und Freundschaft sowie den freien Assoziationen zuwenden. Wie sich erweisen wird, muss bei einer eingehenden Prüfung des Verhältnisses von Gerechtigkeit und „Solidarität" das Phänomen der „Solidarität" noch näher beschrieben werden.

2.1 Gemeinschaft im allgemeineren Sinne

Nimmt man Gemeinschaft in einem allgemeinen Sinne, wo es z.B. Nachbeschaft und Dorfgemeinschaft umfasst, so scheint die kausale Dependenzthese höchst fraglich. Denn in diesen Gebilden kann zwar „Solidarität" entstehen, aber es ist keineswegs notwendigerweise der Fall. Es ist mit Recht darauf hingewiesen worden, dass alte wie heutige Kommunitaristen einen historischen Fehlschluss begehen. Die Kommunitaristen wollen etwas wiederherstellen, was nie

bestanden hat. Weder die antike Polis noch mittelalterlichere Dorfgemeinschaften entsprechen dem Bild, das die kommunitaristische Literatur von ihnen entwirft (vgl. Phillips 1993). Es ist zwar richtig, dass sich in Gemeinschaften „solidarisches" Handeln entwickeln kann, aber es entsteht keineswegs notwendig. Die Nachbarschaftshilfe steht stets neben den durch Eigennutz dominierten Streitigkeiten um Grenzsteine und Durchfahrtsrechte. „Solidarität" zwischen Nachbarn und Dorfeinwohnern ist keine notwendige Folge nachbarschaftlicher Beziehung, sondern ein kontingentes Gut.

Wenn nachbarschaftliche und gemeinschaftliche „Solidarität" nur ein kontingentes Gut ist, birgt die in der ersten Konklusion des kommunitaristischen Arguments vorgehene Rückkehr zur Gemeinschaft für das Individuum Gefahren. Der einzelne ist auf eine gegenseitige Hilfe angewiesen, die er nicht erwarten kann. Ein Staat, der eine gerechte Verteilung und Chancengleichheit anstrebt, scheint hier unverzichtbar. Das mit dem Quellenargument verbundene Problem steigert sich noch, wenn man den Blick darauf lenkt, dass Gemeinschaften untereinander grössere Differenzen aufweisen. Je nach Lage und Standort ist mit unterschiedlichem materiellen Reichtum zu rechnen. Würden Gemeinschaften für die Unterstützung der in ihr Lebenden verantwortlich sein, und würden sie tatsächlich die Rolle des Staates übernehmen, entstünden somit Ungleichheiten. Je nach Geburt hat man einen bevorzugten oder benachteiligten Platz in der Hierarchie. Vielleicht wird man einwenden, dass das Glück einer reichen Geburt für jeden Bewohner der südlichen Hemisphäre zutrifft. Aber wieso sollte man diese moralisch ja ebenfalls fragwürdige Ungleichheit noch vergrössern, indem man innerhalb der reichen Länder weitere Kasten schafft?

Man kann an dieser Stelle einwenden, dass ich mich bisher zu stark auf kleine Gemeinschaften beschränke. Die gesamte Nation sei als Gemeinschaft zu verstehen. Wenn man den Zusammenhang von Nation und „Solidarität" als kausale These versteht, scheint mir dies nicht überzeugend. Gibt es nicht viele, die gegenüber ihrer Nationalität indifferent sind? Erst wenn man die normative These vertritt, gewinnt diese Position wirkliche Kraft, dazu aber später. Betrachten wir zunächst die beiden anderen Quellen von „Solidarität".

2.2 Familie

Musterbild „solidarischen Handelns" scheint nicht die Dorfgemeinde oder die Nachbarschaft, sondern die Familie. Dies scheint insofern von Vorteil, als die oben vorgebrachten Einwände gegen Gemeinschaft im allgemeinen Sinne hier nicht zutreffen oder weitestgehend abgeschwächt werden müssen. „Solidarität" ist kein kontigentes Gut, das unter besonders günstigen Umständen entsteht. *Im Regelfall* besteht bzw. entwickelt sich in der Familie eine Verpflichtung zur gegenseitigen Hilfe. Familien scheinen somit sozusagen der „natürliche" Ort, wo „Solidarität" entsteht und entstehen sollte.

Doch auch hier müssen Bedenken vorgebracht werden. Wenn man, wie das Quellenargument fordert, sozialstaatliche Programme abbauen würde, um die Familie zu stärken, hätte dies einschneidende Folgen: Ohne Zweifel haben Kinder aus armen Familien weniger Chancen als die aus reichen Familien. Eine

Rückbesinnung auf die solidaritätsstiftende Familie, die bewusst auf die Durchsetzung von Chancengleichheit verzichtet, wäre kaum moralisch zu akzeptieren. Aus Gründen der Chancengleichheit muss man so neben der „Solidarität" auch auf staatliche Massnahmen setzen, die stärkere Gerechtigkeit herbeiführen. Selbst wenn man „Solidarität" und Gerechtigkeit verbinden wollte - und verbinden kann! -, entsteht ein Problem. Überträgt man die „Solidarität" und „Solidaritäts"-generierung auf die Familie, bedeutete dies insbesondere für viele Frauen einen Rückzug aus dem öffentlichen ins private Leben. Die soziale Ungleichheit zwischen den Geschlechtern würde verstärkt, statt abgebaut. Man könnte zwar sagen, dass man dieser Entwicklung durch staatliche Massnahmen entgegenwirken könnte. Doch auch dann wäre man im Bereich der Gerechtigkeit. Hausarbeitslohn ist eine Frage der Gerechtigkeit, nicht der „Solidarität". Würde man „Solidarität" den Vorrang geben, würde die Last derselben - gegeben die jetzigen Machtverhältnisse - auf die Frauen verschoben. Die Gesellschaft profitierte dann vielleicht insgesamt von der grösseren „Solidarität" des weiblichen Geschlechts. Aber auch hier liesse sich fragen: Kann man dies moralisch rechtfertigen? Die Diskussion um „Solidariät" wird also schnell und mit gutem Grund durch die Diskussion um die gerechte Verteilung abgelöst.

Das schwerwiegendste Problem im Zusammenhang mit der Familie scheint mir jedoch nicht praktischer, sondern theoretischer Art. Sollte man die in einer Familie geschehenden Hilfeleistungen wirklich unter dem Begriff „Solidarität" fassen? Mir ist klar, dass familiäre und verwandtschaftliche Nahbereichsbeziehungen bei der soziologischen Begriffsbildung eine entscheidende Rolle spielten. Aber es scheint mir wichtig, dass der soziologische Sprachgebrauch damit immer einer normativen Ausbeutungsgefahr ausgesetzt wird. Wenn der Soziologe die in der Familie auftretenden persönlichen Beziehungen „Solidarität" nennt, wird der Wert familiärer Beziehungen auf andere zwischenmenschlichen Beziehungen übertragen, auch wenn die genuin familiären Beziehungen dort nie erreichbar sind oder die Art der gegenseitigen Hilfe prinzipiell anders geartet ist.

Betrachten wir deshalb noch einmal genauer die Art der Beziehungen in der Familie: Die in der Familie wirkenden moralischen Prinzipien zeichnet es gerade aus, daß nicht danach gefragt werden darf, wie groß eine Gabe ist. Eltern fragen nicht, "wieviel ist es mir wert, wenn das Kind das erste Mal Mama sagt"; "was gebe ich dafür, wenn mich das Kind umarmt und sagt 'Papa, ich habe dich lieb'." Schon mit dem Gedanken, man könnte es sich durch Geld aufwiegen lassen, verläßt man die Welt der familiären Beziehungen. Selbst das Danken verstößt gegen die Prinzipien, welche familiäre Hilfeleistungen lenken. Natürlich gilt dies nicht für die Höflichkeitsfloskeln, welche auch in Familien vorkommen, natürlich gibt es Dank für aus dem Rahmen des Gebotenen fallenden supererogatorischen Handlungen. Hier beziehe ich mich auf das Danken für allgemeine Hilfeleistungen. Danken widerspricht dem Wesen familiärer Beziehungen aus zweierlei Gründen: Wer dankt, sagt zum einen, daß er den Wert des Gegebenen messen kann und schätzt, und er sagt zum anderen, daß er soviel Großzügigkeit nicht erwartet hat. Als Kind dankt man der Mutter nicht,

wenn sie einem das Essen serviert. Das Geben und Nehmen erfolgt allein aus dem Prinzip einer gegenseitigen Verpflichtung, das inhärenter Teil der Beziehung ist.

Wenn wir das Wesen der „Solidarität" aus dem Charakterzug familiärer Beziehungen ableiten würden, wäre eine Übertragung auf andere Bereiche in einem strengen Sinne nicht möglich. Zum einen haben wir in anderen Gemeinschaften keine inhärente Beziehung zwischen der persönlichen Beziehung und „Solidarität". Aber wichtiger scheint mir ein anderer Punkt. Um die Übertragung zu ermöglichen, muss man den Inhalt des Begriffs „Solidarität" ändern. Die Verpflichtung zur gegenseitigen Hilfe erhält schon in der Nachbarschaft einen anderen Charakterzug, wo man den Wert der geleisteten Handlung einschätzt und seine eigene Reaktion darauf abstellt. Hier können Hilfeleistungen ja geradezu den Charakter einer Währung übernehmen, wo Gleiches mit Gleichem entgolten werden muss. Zwar ist auch hier noch undenkbar und dem Wesen der nachbarschaftlichen Hilfe fremd, wann man eine nachbarschaftliche Hilfe bezahlen wollte. Aber das heisst nicht, dass wir Aufwand und Wert nicht messen können. Im Rahmen der nachbarschaftlichen Hilfe ist es so sehr wohl der Fall, dass wir (in einem nicht floskelhaften Sinne) danken, wenn uns geholfen und etwas zu essen gebracht wurde. Der Unterschied ist nämlich, dass wir die Hilfeleistungen hier nicht erwarten durften. Im besten Fall *vertrauen* wir darauf, dass der andere uns hilft. im Regelfall *hoffen* wir darauf. Aber wir können nicht erwarten, dass Nachbarn es tun.

Die sozialen Beziehungen und Bindungen in einer Familie sind gänzlich anderer Art als die zwischen Nachbarn, Staaatsangehörigen und (was noch aussteht) Mitgliedern freier Assoziationen. Schon dies lässt Zweifel aufkommen, ob man für all diese Beziehungen ein und dasselbe Wort „Solidarität" gebrauchen sollte. Selbst wenn man nur eine einzelne Sphäre betrachtet, erweist sich der Begriff der „Solidarität" als ein Sammelbegriff (als *umbrella term*), der unter anderem gemeinsame Bindungen, Disposition zur Hilfe, Gemeinsamkeitsgefühl, Vertrauen und projektbezogene Solidarität umfasst. In der Soziologie scheint die Meinung zu dominieren, dass es eines solchen Sammelbegriffs bedarf. Wohl nicht zuletzt wegen der Mehrdeutigkeit des Begriffs der Solidarität ist jedoch eine leichte Tendenz auszumachen, alternative Sammelbegriffe zu benutzen. Es scheint mir allerdings ebenfalls verquer, den Begriff „Vertrauen" (trust) synonym mit „Solidarität" (solidarity) zu verwenden (so etwa Eisenstadt & Roniger (1984), 19-28). Denn damit wiederholen sich nur die Fehler. Man hat die permanente Doppeldeutigkeit zwischen Vertrauen im allgemeinen Sinne und Vertrauen im soziologischen Sinne und nimmt sich zudem nahezu die Möglichkeit, das eigentliche Phänomen des Vertrauens näher untersuchen zu können. Hier hat der Begriff des „sozialen Kapitals" seine Vorzüge. Unter den Begriff des sozialen Kapitals fallen nach Coleman etwa das Prinzip zur Gegenseitigkeit, Disposition zum Altruismus, gesellschaftliche Netzwerke, die Disposition zur Bürgertugend oder sozialem Engagement (vgl Colemann (1990, vol. 1, ch.12) Putnam (1993), ch.6). Aber auch der Begriff des „sozialen Kapitals" hat seine Nachteile. Zum einen ist es einfach „unschön", wenn man den Begriff des Kapitals auf Beziehungen anwendet, wo eine Monetarisierung gerade

ausgeschlossen ist. Zum anderen hat sich die Sprachweise von Coleman nicht durchsetzen können. Viele Soziologen verstehen unter „sozialem Kapital" im Sinne von Baudrillard das Ansammeln und die Nutzbarmachung sozialer Beziehungen. Hier scheint die Rede von Kapital und Kapitalbildungen weit sinnvoller und naheliegender zu sein als bei Coleman. Ein Wechsel von „Solidarität" zum „sozialen Kapital" scheint mir von daher nicht ratsam. Empfehlenswerter ist, aus der Not der Soziologen eine Tugend zu machen. Man sollte auf die Verwendung eines Sammelbegriffe verzichten und die einzelnen Dinge am rechten Ort beim richtigen Namen nennen. Genau dies werde ich im folgenden versuchen. Ich werde nurmehr von sozialen Bindungen, Disposition zur Hilfeleistung, Gemeinsamkeitsgefühlen, Sympathie oder Vertrauen sprechen. Den Begriff der Solidarität werde ich auf die Bedeutung einengen, der sich in unserem heutigen Sprachgebrauch abseits (und trotz) der theologischen, soziologischen und philosophischen Diskussionen durchgesetzt hat: Nur die projektbezogene Solidarität ist demnach Solidarität!

Diese Sprachregelung hat mehrere Vorzüge. Erstens gewinnt man durch den Verzicht auf den Sammelbegriff grössere Differenzierungsmöglichkeiten.[3] Zweitens kann die *normative Bürde* abgestreift werden, dass familiäre „Solidarität" Analogie, Urbild oder Metapher für menschliches Zusammenleben ist. Man kann jetzt klar herausarbeiten, inwiefern Familien als persönliche Beziehungen von anderen sozialen Beziehungen differieren. Drittens verstellt die Rede von Familie und Gemeinschaft teilweise den Blick auf das Phänomen der freien Assoziationen.[4]

2.3 Freie Assoziationen

Wenn es um Disposition zur Hilfeleistung und die gemeinsame Absicherung vor Risiken und Not geht, spielen freie Assoziationen eine ausschlaggebende Rolle. Vereine, Parteien, Selbsthilfegruppen sind hier ebenso zu nennen wie Genossenschaftsbanken oder Versicherungen. Freie Assoziationen scheinen zudem eine gute Möglichkeit darzustellen, in einer wertemässig fragmentarisierten und mobilen Gesellschaft Unterstützung und Hilfeleistungen zu garantieren (vg. auch Macedo 1996:256ff).[5] Ja, auch in freien Assoziationen *kann* sich gegenseitiges Vertrauen und Dispositionen zur gegenseitigen Hilfe herausbilden.

---

[3] Ich würde überdies die These vertreten, dass durch einen Saint Simon und Comte folgenden Sprachgebrauch ein Differenzierungsgrad verlorenging, der in der Moralpsychologie der schottischen Aufklärung bereits entwickelt worden war. Es geht also nicht um ein Gewinn, sondern um ein Rückgewinnen. Wie unfruchtbar und letztlich irreführend die Rede von der „Solidarität" ist, zeigt sich so insbesondere, wenn Soziologen den soziologischen Sprachgebrauch auf die Schottische Aufklärer anwenden (wie z.B. in Kaufmann 1984).

[4] Bezeichnender votieren Hondrich und Koch-Arzberger (1992:12f.) dafür, die herkömmliche soziologische Redeweise so zu ändern, dass der Begriff der „Solidarität" auch auf freie Assoziationen angewandt werden kann.

[5] Das soll nicht auf eine Dichotomie zwischer alter und moderner Welt anspielen. Auch mittelalterliche Gesellschaften waren mobile Gesellschaft, in der freie Assoziationen eine wichtige Rolle spielten (vgl. Philipps 1993:118f).

Auch wenn dies gilt, kann man jedoch skeptisch sein, ob freie Assoziationen in dem Sinne und in dem Grade eine gerechte Verteilung und Chancengleichheit herstellen könnten, wie dies von einer staatlichen Sozialpolitik versucht wird. Man kann hier Bedenken haben, was mit jemanden geschieht, der sich nicht versicherte. Natürlich könnte man erwidern, dass der Abbau des Sozialstaats den Druck zur Eigenversicherung erhöhen würde, und man zum anderen auf Wohltätigkeit und (projektbezogene) Solidarität vertrauen kann. Selbst wenn dies der Fall (und nicht nur Hoffnung) wäre, müsste man in einer Gesellschaft, die sozialpolitisches Handeln einzig Familie und freien Assoziationen anvertraute, mit grossen Ungleichheiten rechnen. Selbst wenn freie Assoziationen den einzelnen vor den grössten Risiken schützten, könnte eine Gesellschaft grosse soziale Differenzen aufweisen. Und man müsste fragen: Ist dies gerecht? Sollte nicht doch zusätzlich der Sozialstaat agieren, um Chancengleichheit und grösste Ungerechtigkeit zu beheben?

3. Kann man Gerechtigkeit und soziale Bindungen vereinbaren?

Die verlockende Möglichkeit, Gerechtigkeit mit sozialen Bindungen, gegenseitiger Hilfe oder Gemeinsamkeitsgefühl zu vereinbaren, steht freilich vor einem grossen Problem. Kann man eine auf Universalität und Unparteilichkeit ausgerichtete Gerechtigkeit und auf Partikularität ausgerichtete Phänomene wie etwa soziale Kohäsion, Wir-Gefühl und soziales Engagement überhaupt vereinbaren? MacIntyre vertritt die These, dass partikulare und „liberale" Moral nicht zu vereinbaren sind. Man müsse zwischen den beiden „widerstreitenden und unvereinbaren Auffassungen von Moral" (MacIntyre 1984:93) wählen. Diese Unvereinbarkeitsthese hat viel für sich. Nimmt ein Befürworter der liberalen Moral seine Moral ernst, kann er nicht partikulare Verantwortungen gegenüber Angehörigen der Familie und Gemeinschaften anderen Verantwortungen vorziehen. Die moderne - auf Unparteilichkeit ausgerichtete - Moral hat keine Möglichkeit, persönliche Beziehungen in die eigene Konzeption zu integrieren (vgl. präziser: Stocker 1976). Indem moralische Akteure einen unparteiischen Standpunkt einnehmen, werden sie unfähig, persönliche Beziehungen zu führen.

Der Übergang von einer partikularen Moral zur Unparteilichkeit hätte , so wiederum MacIntyre (1984:92), weitreichende Folgen. Denn nur in partikularen Gemeinschaften werden Menschen zur Moral fähig. Ich brauche die anderen zur Festigung meiner eigenen Überzeugungen und zur Überwindung meiner eigenen Schwächen. Die Loyalität zu einer Gemeinschaft ist Voraussetzung der Moral. Hätte MacIntyre Recht, könnten wir entweder in einer (einigermassen) gerechten Welt leben oder in einer durch partikulare Moralauffassungen geprägten Welt. Damit stünden wir vor einer schwierigen Wahl. Beide Welten haben, dies sieht auch MacIntyre, ihre Nachteile. Kommunitaristen würden trotz der fehlenden Gerechtigkeit der „solidarischen Welt" den Vorzug geben. Denn nur diese kann Moral und moralische Motivation erzeugen. Wenn meine obige Argumentation zutrifft, scheint diese Entscheidung aber höchst fragwürdig. Zu gross wäre die Gefahr einer Kastenbildungen zwischen armen und reichen Gemeinschaften, zu gross die Gefahr, dass die sich bloss kontingent entfaltenden partikularen Tugenden gänzlich oder im Einzelfalle versagen. Allein dies begründete einen Vorzug der Gerechtigkeit. Anderes kommt noch

hinzu. Individuum und Gemeinschaft können in Konflikt miteinander geraten. Wie schon Durkheim sagt, bedarf es als drittes des Staates, der zwischen Individuum und Gemeinschaft schlichten kann. Und schliesslich ist als nicht unbedeutender Punkt zu bedenken, dass wir nicht inmitten *einer* Gemeinschaft leben, sondern im Spannungsfeld unterschiedlicher Gemeinschaften. Die Entwicklung einer gemeinschaftsunabhängigen, unparteiischen Position ist also notwendig, um das gesellschaftliche Zusammenleben zu ermöglichen. Nur so kommen wir in den Genuss von Rechtsstaatlichkeit und zur Konstitutierung einer offenen Gesellschaft.

Auch der Liberale muss eine reine Fundierung der Gesellschaft in kommerziellen Beziehungen und einer juridische Regelung eine Gesellschaft als Verlust ansehen. Denn auch vom liberalen Standpunkt aus möchte man nicht in einer Welt ohne Bürgertugenden und Loyalitätspflichten leben. Ja, selbst wenn man den egoistischen Nutzen-Maximier wählen liesse, würde er sich nicht für diese Welt entscheiden. Er würde immer beides wollen, eine liberale Gesellschaft *und* Loyalität der Bürger, einen sozial aktiven, um Gerechtigkeit bemühten Staat *und* Bürgertugenden, kommerzielle Beziehungen *und* Vertrauen.[6] Wünschenswert wäre also auch vom liberalen Standpunkt aus eine Verbindung von Unparteilichkeit und partikularer Loyalität. So ist zu prüfen, ob die Wahl eines unparteilischen Standpunkts wirklich mit den genannten Verlusten verbunden wäre, dem Verlust persönlicher Beziehungen (1) und dem Verlust moralischer Motivation und Loyalität (2).

(ad 1) Entgegen der Unvereinbarkeitsthese ist es im realen Leben durchaus möglich, einen unparteiischen moralischen Standpunkt und persönliche Beziehungen zu vereinbaren. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass moralische Überlegungen nicht den Raum in unserem Leben einnehmen wie das die Unvereinbarkeitsthese unterstellt. Wir nehmen nicht in jeder Sekunde unseres Leben einen unparteiischen Standpunkt ein, um über das moralisch Richtige zu entscheiden. Der von MacIntyre angenommene, eine unparteilische Moralvorstellung verwirklichende Aktor ist ein blosses Konstrukt. Auch Adam Smith, dessen *impartial spectator* ebenfalls von MacIntyre ins Visier genommen wird und zum „unparteiischen Aktor" uminterpretiert wird (MacIntyre 1984:94), geht bewusst nicht von Menschen aus, die ihr ganzes Leben hindurch solch unparteiische Aktoren sind. Smith weiss sehr wohl, dass wir im Regelfall nach Faustregeln und Dispositionen handeln. Die Einnahme eines moralischen Standpunkts ist nur eine Option, von der aus wir in Ausnahmesituationen unser Handeln kritisch bedenken. Man mag erstens einwenden, dass auch moralische Faustregeln und moralische Dispositionen aus unparteilichen Überlegungen erwachsen und somit persönlichen Beziehungen nicht gerecht werden können. Ja, man kann zweitens sagen, dass man die Bedeutung der Moral einschränken müsste, wenn sie nicht unser ganzes Leben durchdringt. Diese Konsequenz muss man wohl tatsächlich ziehen. Aber ein Leben, das nur von unparteiischen

[6] Denn kommerzielle Beziehungen und Märkte funktionieren zum Beispiel besser, wenn zwischen den Partner Vertrauen herrscht. Dieses Phänomen, auf das schon Hume hinweist, ist in jüngster Zeit wiederholt herausgearbeitet worden. (Vgl. hierzu etwa durch den Beispielreichtum sehr eindrücklich: Fukuyama 1995).

moralischen Überlegungen durchdrungen wäre, wäre tatsächlich kein wünschenswertes Leben. Aber kein liberaler Ethiker ist darauf angewiesen, ein solches Leben zu verteidigen und zu propagieren. Ein komplexeres Bild von einem sich in unterschiedlichen Lebenssphären bewegenden Aktors reduziert zwar die Bedeutung einer unparteiischen Moral, aber es hebt sie nicht auf. Denn gerade für jene Fragen, die zu einem Wechsel zur modernen, liberalen Moral führten, bleibt die Bedeutung einer auf Unparteilichkeit ruhenden Moral unangetastet. Sie regelt als soziale Moral das Zusammenleben einer komplexen, aus unterschiedlichen Gemeinschaften zusammengesetzten Gesellschaft.

(ad 2) Eine auf Unparteilichkeit ausgerichtete, nicht mehr gemeinschaftsgebundene Moral kann, dies der zweite prognostizierte Verlust, keine Loyalitätspflichten erzeugen. Da diese Loyalitätspflichten jegliches Engagement für gemeinsame Anliegen und Engagement für die Gemeinschaft (bis hin zur Bereitschaft, für die Gemeinschaft zu sterben) umfassen, scheinen Gemeinschaften ohne diese Loyalitätspflichten aber den Untergang verurteilt zu sein. Da es in diesem Aufsatz nicht nur um die speziellen Loyalitätspflichten geht, sondern um umfassendere Disposition, für Angehörige der eigenen Gesellschaft einzutreten, werde ich im folgenden nicht nur von Loyalitätspflichten, sondern allgemeiner von Bürgertugenden sprechen (vgl. Macedo 1990). Wir stehen also vor der Frage, wie eine moderne, an der Gerechtigkeit ausgerichteten Gesellschaft Bürgertugenden zur Verfügung stellen könnte. Meines Ermessens nach gibt es hierauf zwei Antwortmöglichkeiten. Man kann entweder auf die Quellen vertrauen, die in früherer Zeit Moral und Tugend generierten, oder man muss sich verstärkt neuen Quellen zuwenden. Der erste Schritt, der auf die Gemeinschaft vertraut, wird etwa von Rawls unternommen. Dann muss man jedoch hoffen, dass die Gemeinschaften mit ihren jeweiligen umfassenden Lehren auch die „liberale Moral" und die Grundsätze der Gerechtigkeit bereitstellen. Dies geschieht, wenn ein überlappender Konsens bestünde. Ob man hierauf hoffen darf, scheint mir im Gegensatz zu Rawls aber fraglich. Aber mindestens drei andere Weisen sind denkbar, soziales Engagement und Eintreten für die Gemeinschaft auch in liberalen Gesellschaften zur Verfügung zu stellen.

Die erste bewegt sich noch im alten Schema, verlagert das Gewicht jedoch anders. Nicht mehr geschlossene Gemeinschaften werden in den Mittelpunkt gerückt, sondern freie Assoziationen. Damit es sich für Individuen lohnt, sich zu assoziieren oder bestehenden freien Assoziationen anzuschliessen, mag es teilweise erforderlich sein, dass sich der Staat aus bestimmten Tätigkeitsbereichen zurückzieht, teilweise, dass er die Bildung neuer Assoziation selbst anregt und deren Gründungsphase durch finanzielle Mittel unterstützt. Welcher Weg im einzelnen politisch gefordert sein mag, ist losgelöst von lokalen Umständen und Bedingungen schwer zu sagen. Ein wohlverstandener Liberalismus ist gegenüber politischen Patentrezepten stets skeptisch eingestellt. Aber wie immer auch der Staat freie Assoziationen fördert, er würde zusätzlich - als Beiprodukt zu den gewünschten Leistungen und der gewünschten Absicherung des einzelnen - gemeinschaftliches Engagement und die Entwicklung von Bürgertugenden fördern.

An dieser Stelle ist jedoch eine Abgrenzung von liberalen und nicht-liberalen Konzeptionen erforderlich. Es wird teilweise vorgeschlagen, eine besondere Form der freien Assoziationen, die Wertgemeinschaften (Kirchliche Organisationen, Gewerkschaften), sollten die soziale Tätigkeit vom Staat übernehmen. Der Staat würde dann weiterhin die finanziellen Lasten der Sozialpolitik tragen, die konkrete Realisierung würde aber an freie Assoziationen delegiert. Dieser Vorschlag ähnelt dem eben diskutierten, weil er Gerechtigkeit und Bürgertugend gleichermassen ermöglichen will. Er weicht jedoch insofern von diesem ab, als freien Assoziationen nach ihrer Etablierung staatlicher Schutz und Unterstützung gegeben wird. Dies würde aber die Ausbildung neuer Assoziationen ebenso verhindern wie es in den Assoziationen bürokratische Tendenzen verstärken würde. Staatsmonopole und -kartelle sind auch bei freien Assoziationen einem freien Markt unterlegen. Noch schwerwiegender wird das Problem, wenn man die sozialen Leistungen bestimmten Assoziationen, den Wertegemeinschaften, übertragen würde. Diese unterscheiden sich von anderen Vereinen und Zweckgemeinschaften insofern, als sie, um mit den Worten Rawls zu sprechen, eine umfassende Lehre vertreten. Würden solchen Wertgemeinschaften die sozialen Funktionen des Staates übertragen, birgt dies insbesondere die folgenden beiden Gefahren. Hilfsbedürftige stünden a) unter dem Druck, sich um der Hilfe willen auch den Vorstellungen der Wertegemeinschaft zu nähern. Dieser Druck muss nicht von den Wertegemeinschaften selbst ausgehen (kann dies aber natürlich), viele Hilfebedürftige werden ihn selbst als inneren Druck verspüren. Denn die inhaltliche Näherung an die Wertegemeinschaft und das Engagement für deren Werte ist der einzige Weg zur Erwiderung der Leistung, der dem Hilfeempfänger offensteht. Bedeutend ist aber auch die zweite Gefahr (b). Wertegemeinschaften ringen ja nicht zuletzt - wenn sie ihre Werte ernst nehmen - um Einfluss auf die politische Entscheidungsfindung. Sie sind eine wichtige öffentliche Stimme im Meinungsstreit um Gesetze und staatliche Ausgaben. Der Einfluss der Stimme dieser Institution wächst aber, wenn Wertegemeinschaften soziale Aufgaben übertragen werden. Der kollektive Einfluss misst sich dann nicht mehr einzig an der Zahl jener, die die gemeinsamen Werte teilen; die soziale Bedeutung der Organisation wird den Einfluss dieses Kollektivs verzerren. Angesichts der möglichen Diskrepanz zwischen sozialer und inhaltlicher Bedeutung von Gemeinschaften kann dies die öffentliche Diskussion in grossem Ausmaß verfälschen. Schliesslich kann es im Extremfall vorkommen, dass eine Gemeinschaft als soziale Institution ihre eigenen Werte überlebt und noch dann als wichtige gesellschaftliche Kraft eingeschätzt werden muss, wenn niemand an die Werte und umfassende Lehre glaubt. Um solche Verzerrungen auszuschliessen, wird es für den Staat in der Regel geraten sein, freie Assoziationen den Druck des Marktes und der Konkurrenz anderer freier Assoziationen auszusetzen. Der Staat wird sich also in der Regel auf eine Anfangsförderung beschränken.[7]

[7] Eine Ausnahmesituation ist hier zu bedenken, welche Adam Smith (1776:668ff) angesichts der Schottischen Verhältnisse zu einem anderen praktischen Schluss bewog. Würden Wertegemeinschaften der Konkurrenz ausgesetzt, könnte dies dazu führen, dass die gemässigten

Neben den freien Assoziationen gibt es *eine zweite* Möglichkeit, wie Bürgertugenden gefördert werden können. Dies ist das Einräumen von politischen Partizipationsmöglichkeiten. Dabei denke ich jedoch nicht an vereinzelte Bürgerforen und Konsensuskonferenzen, sondern an die Etablierung direkt-demokratischer Verfahren, in denen über Inhalte, nicht über Personen und Parteien entschieden wird. Partizipative Verfahren müssen nämlich, um diese Wirkung zu entfalten, Teil des politischen Alltags sein. Nur dann, so schon Tocqueville im Zusammenhang der Geschworenengerichte, „...wird seine Verwendung fortwährend sichtbar; es berührt dann alle Belange; jeder nimmt an der Arbeit Anteil; es dringt bis in die Lebensgewohnheiten ein; es prägt dem menschlichen Geist seine Formen auf und verschmilzt gewissermassen mit dem Begriff der Gerechtigkeit selbst." (Toqueville 1835, Bd.1: 411) Bei Toqueville geht es um den Sinn für das legale Recht, aber nicht nur dieser, auch das Vertrauen gegenüber dem Staat und dem Mitbürger würde gesteigert. Und da man Anliegen, über die man in der Entscheidungsfindung diskutierte und vor allem selbst entscheiden konnte, eher als die eigenen empfunden werden, würde man sich auch loyaler gegenüber staatlichem Handeln zeigen.

Drittens erzeugen kommerzielle Beziehungen selbst Moral. Dies ist die eigentliche Einsicht der schottischen Aufklärung, die sich auch in Kants Schrift vom ewigen Frieden niederschlägt. Durch den Austausch mit Fremden und den Eingang freiwilliger Kooperationsverhältnisse entwickeln sich neue Loyalitäten und Tugenden. Demokratien führen nicht deshalb weniger Krieg, weil sie Demokratien sind, sondern deshalb, weil Demokratien von Bürgern bestimmt werden, die u.a. an kommerziellen Beziehungen interessiert sind. Demokratisierung und grössere Friedfertigkeit von Staaten sind Beiprodukt einer kommerziellen Gesellschaft. Diese sichert das Individuum nicht nur einen wachsenden Lebensstandard, sie ermöglicht zudem eine bessere kollektive Absicherung in freiwilligen Assoziationen und einen wachsenden Aufwand für Wohltätigkeit. Eine wohlstrukturierte, liberale Gesellschaft ist ein Nährboden für Moral (vgl. zu diesem Komplex überzeugend und jetzt massgebend: Baurmann 1996). MacIntyres Modell der Moralentwicklung erweist sich als zu einfach. Er hat Recht, wenn es um die anfängliche Entwicklung moralischer Vorstellungen geht. Diese findet in der Familie statt. Aber die Entwicklung von Loyalitäten und moralischen Verpflichtungen endet dann keineswegs. Immer wenn der Mensch mit anderen Menschen agiert, er mit ihnen kooperiert, Assoziationen gründet oder mit Fremden in Handelsbeziehungen tritt, wird seine moralische Weltsicht ebenso reifen wie sich sein Verständnis von Loyalitätspflichten weiterentwickeln wird. Diese Änderungen aber haben dann wieder Rückwirkungen auf die Art und Weise, wie der Betreffende selbst Kinder erzieht. Moral ist im steten Fluss. Wenn dies stimmt, muss die oft gestellte Diagnose eines Verlust sozialer Bindungen hinterfragt werden. Wenn man die Propheten eines Bindungsverlust liest, wird man vergeblich nach einer überzeugenden empirischen Unterfütterung ihrer These suchen. Teilweise

Kräfte „von einer Gruppe volkstümlicher und dreister, aber womöglich dummer und unwissender Enthusiasten angegriffen" (ebd. 669) wird. Eine staatliche Unterstützung hat insgesamt den Vorzug, den „eigennutzigen Eifer des Klerus" (ebd. 671) zu dämpfen.

erwächst der Eindruck, einer hätte das Untergangsszenario vom anderen einfach übernommen und verliesse sich auf die Autorität des anderen. Allenfalls Einzelbeispiele werden gebracht, um dieses Bild vom Bindungsverlust zu belegen; aber Einzelfälle ersetzen keine Gesellschaftsanalyse. Wenn man diese sucht und *empirische* soziologische Studien anschaut, ist der Befund überraschend. Die Familie arbeitet weiterhin, ja von der materiellen Existenzsicherung entlastet, sogar scheinbar besser. Die gemeinsamen Bindungen in der Gesellschaft werden nicht schwächer, sie dehnen sich in neue Gebiete aus (vgl Hondrich/Koch-Arzberger 1992). Die liberale Gesellschaft entspricht keineswegs dem Zerrbild, das einige Philosophen und Publizisten von ihr entwerfen. Das heisst freilich nicht, dass Verbesserungen nicht denkbar und nicht notwendig wären. Die durchaus vorhandenen Probleme des heutigen Sozialstaats erweisen sich dabei oft als Regelungsdefizite - und als Theoriedefizite. Statt flexibel auf die vorhandenen Probleme der Gesellschaft zu reagieren (wie es liberale Politik wünschte), werden Lösungsstrategien einer Vergangenheit zitiert, die nie existiert hat. Appelle an „Solidarität" scheinen oftmals nicht viel anderes als der Ruf nach jener Welt, wo das Wünschen noch geholfen hat.

III Das Solidaritätsprinzip - und die Disanalogie zwischen Familie und Nation

Bisher hatte ich die These von der Notwendigkeit der Gemeinschaft in einer Weise formuliert, die auch von vielen Liberalen und Libertären geteilt würde. Die Auffassung, dass kleine Gemeinschaften bei der Entstehung von sozialem Kapital und Moral eine wichtige Rolle spielen, teilen auch Smith und Mill oder in neuerer Zeit Rawls. Von „Solidarität" als Begründung des Wohlfahrtsstaates ist aber oftmals noch in einem anderen Sinne die Rede, und dann verliert der Begriff aus liberaler Sicht jegliche Unschuld. In der Diskussion wird neben dem obigen auf die kausale Dependenztheorie abzielenden Argument noch ein anderes vorgebracht. Diese These vom Menschen als *zoon politicon*, die kein Liberaler ernsthaft bestreitet, wird dabei mit einer normativen These verbunden, die ich als Dankbarkeitsargument bezeichnen möchte. Es lautet:

(1) Der Mensch ist auf das Zusammenleben in der Gemeinschaft angewiesen.

(2) Das Individuum verdankt seine eigenen Werte der Gemeinschaft.

(3) Aus dieser Angewiesenheit auf die Gemeinschaft erwachsen für das Individuum Pflichten und Ansprüche. Das Individuum hat Anspruch auf einen Anteil an von der Gemeinschaft erzeugten Gütern. Es hat zudem Pflichten gegenüber der Gemeinschaft wie gegenüber den anderen Mitgliedern der Gemeinschaft.

(4) Das Netz gemeinsamer Verpflichtungen und Ansprüche bezeichnet man als Solidarität.

Der Begriff der Solidarität wird hier also - analog zum Begriff der Gerechtigkeit - als überwiegend normativer Begriff gebraucht. Um ihn von der projektbezogenen, echten Solidarität und von „Solidarität" im soziologischen Sinne zu unterscheiden, werde ich bei dieser normativen Konzeption von

*Solidarität oder vom *Solidaritätsprinzip sprechen. Während meine Argumentation bisher auf rein individualistischem Boden erfolgt, muss ich diesen kurz verlassen. Es fehlt hier freilich der Raum, mich ausgiebig mit den kollektivistischen Voraussetzungen dieses Arguments zu befassen. Somit werde ich mich im folgenden nur auf einen Aspekt dieses Arguments eingehen, der mit der Analogie zwischen Familie und Nation arbeitet. Denn meine obigen Ausführungen erlauben Rückschlüsse darauf, ob hier die richtigen Metaphern und Analogien gebraucht werden.

Ich werde mich zunächst noch einer Variante des Dankbarkeitsarguments zuwenden, das etwa von Nell-Breuning (1990) vertreten wird.[8] Man könnte es folgendermassen rekonstruieren: Das Leben in der Familie stellt für den Menschen einen intrinsischen Wert dar, da er in dieser privaten Sphäre sich selbst (und indirekt damit Gott) verwirklichen kann. Die Familie ist aber auf den Schutz und auf die Sicherheit eines funktionierenden gemeinschaftiches Leben angewiesen. Das *Solidaritätsprinzip dient also der Familie. Trotz einer gewissen Anfangsplausibilität kann diese Form des Dankbarkeitsarguments kaum befriedigen. Schon die empirischen Fakten widerlegen es. Es ist zwar richtig, dass sich familiäres Leben entfalten kann, wenn eine gewisse Sicherheit der Existenz gegeben ist (wie in kommerziellen Gesellschaften!). In schlecht funktionierenden Gesellschaften, wo Vertrauen und soziale Bindungen fehlen, verkümmert die Familie aber keineswegs. Auch dann stärkt sich ihr Zusammenhalt. Sizilien, die Bildung der Mafia und die Rolle und Bedeutung sizilianischer Familien sind *das* Gegenbeispiel gegen Nell-Breunings These (vgl. zur Mafia und der Rolle des Vertrauens Gambetta 1993).

Wenn man das allgemeine Dankbarkeitsargument betrachtet, so stützt sich seine vermeintliche Plausibilität nicht zuletzt auf die Analogie zwischen Familie und anderen Gemeinschaften (wie etwa der Nation). Denn in Familien erwächst aus der Loyalität und einem Wir-Gefühl tatsächlich ein Verständnis besonderer Pflichten und Ansprüche. Die familiäre Erziehung schafft die Voraussetzungen dafür, dass wir Moral haben können. Ich denke: Nein. Aber kann die Nation, wie These 2 sagt, dieselbe Rolle spielen? Schon die historische Einsicht, dass Nationen eine junge Erfindungen sind, spricht nicht für eine Bejahung dieser Frage. Selbst wenn eine Nation eine Wertgemeinschaft wäre, gehörte sie - wie andere Gemeinschaften - nur zu jenen Instanzen, welche die inhaltlichen Werte bestimmen, die wir in und ausserhalb der Familie aufnehmen können. Sie spielt also eine ganz andere Rolle - und arbeitet auf eine ganz anderen Ebene als die Familie. Natürlich sind Familien, um eine Werteerziehung durchführen zu können, darauf angewiesen, dass sie nicht alleine in der Welt sind. Familien sind zum Beispiel auf kommerzielle Beziehungen angewiesen. Doch die kommerziellen Dienste werden uns aus Eigeninteresse geleistet. Warum sollten wir hier zusätzlich noch zu Dank verpflichtet sein, und warum sollten wir hieraus weitere normative Verpflichtungen über Ansprüche und Pflichten

[8] Nell-Breuning katholische Soziallehre steht zwischen Sozialismus und Liberalismus. Aber sie ist - hier unterliegt Nell-Breuning einer Täuschung- eindeutig kollektivistisch. (Vgl. hierzu und zu einer ausführlicheren Diskussion Nell-Breunings vom liberalen Standpunkt aus Kliemt 1995:47-64).

ableiten? Oder sollen wir für die Sprache dankbar sein, die Geschichte, besondere ethnische Charakteristika? Also einfach dankbar dafür sein, dass eine Gesellschaft existiert? Unsere Angewiesenheit und der „Dank" zu dieser ähnelt dann aber weit mehr der Angewiesenheit auf die Existenz der Sonne als der Angewiesenheit auf eine Familie. Man mag einwenden, die Abhängigkeit zur Nation sei insofern grösser als die zur Sonne, weil unsere Identität in weiten Teilen von unserer gemeinschaftlichen und nationalen Zugehörigkeit abhängt. Doch wenn dies so ist, entspräche die Abhängigkeit zur Nation jener zu meinen Erbanlagen. Auch diesen verdanke ich *zu einem Teil* meine Identität. Ich habe nichts dagegen einzuwenden, wenn jemand der Sonne bzw. seinen Erbanlagen dankbar ist, weil sie seine Existenz bzw. Identität ermöglichten. Aber ich persönlich würde mich sehr beschweren, wollte man behaupten, dieser Dank ähnle dem Dank, zu dem ich mich meinen Eltern verpflichtet fühle. Und ich denke auch nicht, dass sich aus dieser sehr speziellen Variante des Dankens irgendeine moralische Pflicht (These 3) ableiten lässt.

Die normative These, wir seien zur *Solidarität verpflichtet, weil wir auf das Miteinander mit anderen angewiesen sind, kann nicht einfach mit einer Analogie zur Familie begründet werden. Wenn man eine Begründung für die normative These sucht, dass man in Gesellschaften Pflichten gegenüber seinen Mitbürgern und gemeinsamen Anliegen hat, ist es ratsam, statt auf Aristotelische Elemente zurückzugreifen, zu Aristoteles selbst zurückzukehren. Der von Aristoteles vollzogene Schritt vom Gut des einzelnen zum Gut der anderen (vgl. hierzu auch Annas 1993a, 1993b) ist eine individualistische Denkfigur. Das gelingende Leben des Einzelnen, seine *eudomania*, realisiert sich im Zusammenleben mit anderen; aber das Glück des einzelnen ist das Mass! Wie einigen anderen Liberalen (so vor allem Schwarzenbach 1996) scheint mir eine Rückkehr zu Aristoteles ein vielversprechender Weg, wie man soziale Bindungen und Bürgertugenden adäquat in eine liberale Theorie integrieren kann. Aristoteles' Forderung, im Staat mögen Bürgerfreundschaften bestehen, ähnelt dabei nicht der kollektivistischen Theorie, sondern obigem Ansatz, dass durch politische Tätigkeit Anliegen anderer zu den eigenen werden. Auf den ersten Blick wird der Diskurs um „Solidarität" dann doch zu einem Gespräch um eine mögliche Solidarisierung. Bei Solidarisierung im Sinne projektbezogener Solidarität geht es um die Identifizierung mit einzelnen Anliegen. Bürgerfreundschaft wäre darüber hinaus die Disposition, sich die Anliegen bestimmter anderer generell zu den eigenen zu machen. In diese Richtung zielt die eigentümliche Aristotelische Formulierung, dass das Selbst des anderen zum Teil des eigenen Selbst werden soll. Aber dies näher auszuführen, wäre das Thema eines anderen Aufsatzes.

Zusammenfassung

Ich hatte meinen Ausgangspunkt bei der Vermutung genommen, dass von liberaler Sicht aus nicht viel zum Thema Solidarität beizutragen sei. Ich hoffe gezeigt zu haben, dass eher das Gegenteil der Fall ist. Gerade der Liberale hat viel dazu zu sagen. Fasse ich die Ergebnisse noch einmal zusammen: Solidarität in einem engen Sinne des Wortes bezieht sich auf das, was ich als

projektbezogene Solidarität bezeichnet habe; und diese gibt es in den heutigen Welt mindestens genausooft wie in früheren. Wenn in philosophischen Diskussionen von „Solidarität" die Rede ist, bezieht sich diese dagegen auf jenen Altruismus und jene Gegenseitigkeit, die sich in menschlichen Nahbereichsbeziehungen entwickeln. Dieser auch soziologische Begriff der „Solidarität" erwies sich in der weiteren Diskussion aber als theoretisch wenig fruchtbar, ja irreführend Ich habe aus diesem Grund vorgeschlagen, auf den Begriff der „Solidarität" im soziologischen Sinne zu verzichten, um die Einzelphänomene wieder in den Blick zu bekommen. Wenn es um diese geht, besteht kein Grund, eine Rückkehr zur Gemeinschaft zu fordern. Ich habe vielmehr dafür argumentiert, dass auch, ja gerade moderne Gesellschaften Loyalitätspflichten und Bürgertugenden entfalten können - dies aber nicht durch die alten Quellen der „Solidarität", sondern durch moderne Formen wie freie Assoziationen, Partizipationen und nicht zuletzt durch der Fortbestand einer liberalen Gesellschaft selbst. Die öffentliche Diskussion um Solidarität wird zusätzlich dadurch verzerrt, dass sehr oft auf einen normativ geladenen Begriff rekurriert wird. Das in diesem kollektivistischen Zusammenhang vorgebrachte Argument, diese normative Verpfichtung erwachse aus einer Dankbarkeit gegenüber der Gemeinschaft, konnte jedoch nicht überzeugen. Wir sind der Nation nicht zu einem Dank verpflichtet, der normative Verpflichtungen einschliesst.

Literatur

Annas, Julia (1993a), The Good Life and the Good Lives of Others, *Social Philosophy and Policy*, 9, H. 2, Good Life and the Human Good, 133-148

Annas, Julia (1993b), *The Morality of Happiness*, Oxford: Oxford UP

Bayertz, Kurt (1996) Staat und Solidarität, in: ders.(Hrsg.), *Politik und Ethik*, Stuttgart: Reclam, 305-330.

Baurmann, Michael (1996), *Der Markt der Tugend.* Recht und Moral in der liberalen Gesellschaft. Eine soziologische Untersuchung, Tübingen: Mohr

Coleman, James S. (1990) , *Foundations of Social Theory*, Cambridge: Harvard UP. (dtsch: Grundlagen der Sozialtheorie, München: Oldenbourg 1991

Eisenstadt, S.N. & L.Roniger (1984), *Patrons, Clients and Friends.* Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society, Cambridge: Cambridge UP.

Fukuyama, Francis (1995), *Trust.* The Social Virtues and the Creation of Prosperity, London: Penguin

Gambetta, Diego (1993), *The Sicilian Mafia.* The Business of Private Protection, Cambridge: Harvard UP (dtsch: Die Firma des Paten, Die Sizilianische Mafia und ihre Geschäftspraktiken, München:dtv 1994).

Hondrich, Karl Otto & Claudia Koch-Arzberger (1992), *Solidarität in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt: Fischer.

Kaufmann, Franz-Xaver (1984), Solidarität als Steuerungsform - Erklärungsansätze bei Adam Smith, in: ders. & Hans-Günter Krüsselberg (Hrsg.), *Markt, Staat und Solidarität bei Adam Smith*, Frankfurt: Campus, 158-184

Kliemt, Hartmut (1995), *Solidarität in Freiheit*, Von einem liberalen Standpunkt, Freiburg, München: Alber.

Macedo, Stephen (1990), *Liberal Virtues*: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism, Oxford: Claredon Press, 1990

Macedo, Stephen (1996), Community, Diversity, and Civic Education: Toward a Liberal Political Science of Group Life, *Social Philosophy and Policy* 13, H.1. Community, Individual, and the State, 240-268.

MacIntyre, Alaisdair (1984), Ist Patriotismus eine Tugend?, The Lindley Lecture, University of Kansas, (hier zit nach der dtschen Übers. in Honneth, Axel (Hrsg), *Kommunitarismus,* Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt: Campus (1993) 84-102.

Nell-Breuning, Oskar von (1990). *Baugesetze der Gesellschaft*, Freiburg: Herder.

Phillips, Derek L. (1993), *Looking Backword.* A Critical Appraisal of Communitarian Thought, Princeton: Princeton UP

Putnam, Robert D. (1993), with Robert Leonardi and Raffaella Y. Nanetti *„Making Democracy Work*. Civic Tradition in Modern Italy. Princeton: Princeton UP.

Schwarzenbach, Sybil (1996), Ciivic Friendship, *Ethics* 107, 97-128.

Schneewind, J.B. (1990), The Misfortunes of Virtue, *Ethics* 101, 42-63.

Smith, Adam (1776), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nation* (hier zit. nach der dtschen Übers. v. H.C.Recktenwald: Der Wohlstand der Nation, München dtv 1978)

Stocker, Michael (1976) The Schizophrenia of Modern Ethical Theories, *Journal of Philosophy* 73, 452-466 (erscheint dtsch. in: Klaus Peter Rippe & Peter Schaber (Hrsg.), Tugendethik, Stuttgart: Reclam (i.E.))

Tocqueville, Alexis de (1835), *De la démocratie en Amerique* (hier zit. nach der dtschen Übers. v. H.Zbinden, Über die Demokratie in Amerika, Zürich: Manesse, 1987)

Wildt, Andreas (1995), Bemerkungen zur Begriffs-und Ideengeschichte von „Solidarität" und ein Definitionsvorschlag für diesen Begriff heute, *Rechtsphilosophische Hefte* IV Solidarität, 37-48.

Justice and Solidarity in a "Communitarian" Perspective

Arne Rasmusson

The debate between liberalism and communitarianism is often said to be *the* central debate in moral and political philosophy, as well as in much moral theology, during the 1980s and 1990s. One easily gets the impression that it is a debate between two coherent social philosophies, where liberalism represents the dominating ideology of modern Western societies, and communitarianism represents an alternative vision. But this is quite misleading, in many respects. Why it is so, is the first of three themes in this paper. I will question the very idea of communitarianism as a coherent and clearly fixed movement or idea. It is not at all clear what communitarianism is and who represents it. Although I will for practical reason still use the label, I doubt its helpfulness.[1] My second theme is more positive. I will point to some of the ideas that have made these clusters of thought so attractive for many and relate them especially to the ideas of justice and solidarity in relation to the welfare state. Third, as I am a theologian, I will also indicate the possible relevance of these ideas for church and theology, at the same time as I show why a communitarian perspective might be as problematic for the Christian church as liberalism, and ironically enough, why it is especially problematic for precisely theologians most often described as communitarians.

What is communitarianism?

Who are the communitarians?

One peculiar matter with so-called communitarianism is that the people most often associated with that "position" usually dissociate themselves from it. The four most influential "communitarians" among contemporary philosophers are Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer, and Michael Sandel. At least the first three don't want to be considered communitarians.[2] And Sandel sees himself primarily as retrieving the tradition of civic republicanism, with its stress on self-government, which he thinks was the dominating public philosophy in America for a long time. One might however describe this republican tradition as one important historical expression of what today is often called communitarianism.

The same is true for theologians such as Stanley Hauerwas, John Howard Yoder, James William McClendon, and John Milbank, who often are seen as theological fellow travellers with the communitarian philosophers. Yoder simply ignores communitarianism, Hauerwas and Milbank are very critical, only McClendon may sometimes use the term.

[1] It should be noted that I was asked to write a paper on "justice and solidarity in a communitarian perspective".

[2] Cf. Daniel Bell's description of this phenomenon in his book Communitarianism and Its Critics, Oxford 1993, p. 17 n. 14.

This does not mean that it is a non-existing position. There are many who associate themselves with and actively endorse communitarianism. It has even become a sort of social movement, inspired and led by Amitai Etzioni.[3] Among others one might mention Philip Selznick and Daniel Bell (a younger political theorist, not the famous sociologist). In feminist thought someone like Jean Bethke Elshtain is often considered as a communitarian feminist.[4]

Another reason why the idea of communitarianism and liberalism as two competing social philosophies is misleading, is that it does not separate ontological questions from policy questions. One might, for example, very well agree with the "communitarian" critique of the abstract and individualistic self of much liberal theory, while still defending some sort of liberal policy.[5] Actually, on the ontological side, the "communitarians" seem in part to have won the argument. This is the reason one might now talk about "the communitarianization of liberalism".[6] MacIntyre, Hauerwas and Milbank are very critical of liberalism, while people like Taylor, Walzer and Selznick might as well be described as a sort of liberals (or social democrats).[7] And self-confessed liberals such as William Galston are even part of the communitarian movement. Galston agrees with much of the critique directed against liberal moral and political philosophy by people like MacIntyre and Walzer, but defends liberalism in their terms. Liberalism is a substantive tradition in MacIntyre's sense and a liberal society requires the fostering of specific virtues.[8] It is therefore not surprising that Ronald Beiner finds a convergence between communitarian liberals and liberal communitarians, because "the protagonists . . . are good social democrats whose disagreements at the level of metaethics in no way disturb[s] their basic consensus on the level of policy."[9]

The Communitarian Critique of Liberalism

So what is then communitarianism, if one shall continue to use that word? In terms of moral philosophy, in distinction from social policy, one might say that these philosophers and theologians are more associated through common criticisms of liberal philosophy than through common positive positions.

A first theme of this criticism is the too individualistic understanding of self in liberal moral philosophy, where human beings often are described as "self-

[3] See especially Etzioni, The Spirit of Community: Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda, New York 1993.

[4] So in Rosemarie Tong, Feminist Thought. A Comprehensive Introduction, London 1989.

[5] Cf. Charles Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", Liberalism and the Moral Life (ed. by Nancy L. Rosenblum), Cambridge, Mass. 1989, p. 159.

[6] Daniel Bell, Communitarianism and Its Critics, Oxford 1993, p. 8.

[7] Selznick describes his own position as "communitarian liberalism" (The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community, Berkeley 1992, p. xi). See also Walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism". For MacIntyre on liberalism, see e.g. Whose Justice? Which Rationality?, Notre Dame 1988, pp. 326-348.

[8] See Galston, Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State, Cambridge 1991.

[9] Beiner continues: "Here, it strikes me, MacIntyre's critique of liberalism opens up deeper possibilities of reflection than the liberalism/communitarianism debate could permit." (What's the Matter with Liberalism?, Berkeley 1992, p. 20.).

sufficient choosers"[10], that is, rational individuals who freely choose and create their own lives. Freedom of choice is given primacy over what is chosen. Behind this conception is the idea of society as a contract between self-interested individuals. As Elshtain writes: "the contractual frame exudes a politics of self-interest undertaken by a freely choosing, rational agent who, within the present order, is reborn as a sovereign consumer."[11]

Now, so the communitarians argue, this is a wholly implausible picture, although a very influential and socially powerful one. We are not, first of all, independent choosers, but social and bodily beings that are parts of a family, a country, a party, a church, and so on. These are constitutive communities in the sense that they define who we are and give us a way of thinking, acting, and judging that goes beyond what we can articulate. The result is that our identity is not something we can choose at will.[12]

A second common theme of criticism is directed against the ideas of neutrality and universality. Liberal theories have attempted to find a way of formulating basic moral and political principles that are both universal in scope and neutral in relation to different substantive accounts of the good life. As MacIntyre sees it, this type of philosophy requires of us to

> abstract ourselves from all those particularities of social relationship in terms of which we have been accustomed to understand our responsibilities and our interests. Only by so doing, it has been suggested, shall we arrive at a genuinely neutral, impartial, and, in this way, universal point of view, freed from the partisanship and the partiality and onesidedeness that otherwise affect us. And only by so doing shall we be able to evaluate the contending accounts of justice rationally.[13]

This view is criticized because, so it is argued, it ignores the inevitably historical and social character of, for example, principles of justice, and of rationality itself. There is thus here an intimate connection to the former theme. Furthermore, this type of theory in practice presupposes, as we will see later, a liberal individualistic understanding of society and individual life, and is therefore far from neutral.[14] Finally, it misunderstands the actual process of moral formation. We think, judge and act morally precisely through "those particularities of social relationship" that liberal theory, in the reasoning process, wants us to abstract from.

[10] Jean Bethke Elshtain, "The Communitarian Individual", New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Communities (ed. by Amitai Etzioni), Charlottesville 1995, 103f.
[11] Ibid., p. 104.
[12] Bell, Communitarianism and Its Critics, pp. 94f.
[13] Whose Justice? Which Rationality?, p. 3.
[14] Galston writes: "this defense of liberalism is fundamentally misguided. No form of political life can be justified without some view of what is good for individuals. In practice, liberal theorists covertly employ theories of the good. But their insistence that they do not reduces the rigor of their theories and leaves the liberal polity unnecessarily vulnerable to criticism." (Liberal Purposes, p. 79.).

A third common theme of criticism, closely related to the other two, is that liberalism tends to legitimate the individualistic character of modern society, or at least underplay the requirements of communal life. There is, for example, much more talk about rights than about responsibilities. Elshtain compares, for instance, liberalism's language of contract with a more communitarian "language of mutuality, aid, a sense of 'peoplehood'"[15].

Communitarianism and the Nation-State

This raises the question as to which communities we are talking about. In this respect, one find two trends of thought, which do not necessarily go together. A common argument is that liberalism concentrates mainly on levels of the individual and of the state, but not on the mediating communities in between, what some call the civil society. Against this, it is argued that a vital civil society is essential for forming the civic engagement necessary for self-government. Furthermore, many communitarians, but not all, argue that the state has a responsibility to develop and support specific sorts of communal life. The state neither can nor should be neutral in relation to, say, family policy and education. This latter theme is central in the so-called communitarian movement of Etzioni and others. Daniel Bell, for instance, tries in his book

> to present and defend a communitarian theory from which one can derive 'pro-community' political measures such as local veto power over building projects that fail to respect existent architectural styles, special protection for single-industry communities, producer-oriented economics, mandatory civilian national service, political support for threatened linguistic communities, stricter divorce laws, and co-operation-producing education.[16]

It is here that people like MacIntyre, Milbank, and Hauerwas are most critical. MacIntyre does not think that the modern nation-state can be the form of political community his thought presupposes. He should therefore not be read as proposing a theory about the moral nature of the modern nation-state. This is the main reason why he does not want to be associated with communitarianism. He writes:

> Contemporary communitarians, from whom I have strongly dissociated myself whenever I have had an opportunity to do so, advance their proposals as a contribution to the politics of the nation-state. ... Where liberals have characteristically urged that it is in the activities of subordinate voluntary associations, such as those constituted by religious groups, that shared visions of the good should be articulated, communitarians have insisted that the nation itself through the institutions of the nation-state ought to be constituted to some significant degree as a community. In the United States this has become a debate within the Democratic Party, a

[15] "The Communitarian Individual", p. 106.
[16] Communitarianism and Its Critics, p. 13.

debate in which from my point of view communitarians have attacked liberals on one issue on which liberals have been consistently in the right.[17]

Where he differs from most liberals is in their contention that any political community that supports substantial accounts of the human good are necessarily oppressive.

> Liberals however mistakenly suppose those evils arise from any form of political community which embodies substantive practical agreement upon some strong conception of the human good. I by contrast take them to arise from the specific character of the modern nation-state, thus agreeing with liberals in this at least, that modern nation-states which masquerade as embodiments of community are always to be resisted.[18]

To the common question, what does his ideal political community looks like, MacIntyre does not give much of an answer. The reason, I suspect, is that he does not find such speculation very fruitful.
Other communitarians might answer that one has to work through actually existing political communities. Sandel agrees that "Republican politics is risky politics ... To accord the political community a stake in the character of its citizens is to concede the possibility that bad communities may form bad characters"[19]. But he thinks, first, that the problems of liberalism are both larger and more urgent than these risks, both philosophically and practically. And, second, he defends an account of the common good that is not unitary and uncontestable. In the republican tradition (for example, in Rousseau) a unitary and uncontestable view of the common good, identified as the good of the nation, has often been assumed. Against this traditional view, Sandel argues that power should be dispersed and that there both should be and actually are "multiple sites of civic formation"[20]. In this view, so his argument goes, disagreements are not made impossible, but made institutionally discussible.

> Self-government today ... requires a politics that plays itself out in a multiplicity of settings, from neighborhoods to nations to the world as a whole. Such a politics requires citizens who can think and act as multiply-situated selves. The civic virtue distinctive to our time is the capacity to negotiate our way among the sometimes overlapping, sometimes conflicting obligations that claim us, and to live with the tension to which multiple loyalties give rise.[21]

[17] MacIntyre, "A Partial Response to my Critics", After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre (ed. by John Horton and Susan Mendus), Cambridge 1994, p. 302.
[18] MacIntyre, "A Partial Response to my Critics", p. 303.
[19] Sandel, Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy, Cambridge, Mass., 1996, p. 321.
[20] Ibid., p. 321.
[21] Ibid., p. 350.

MacIntyre, on the other hand, does not believe that republican self-government is possible in the context of the nation-state. It is too large and unmanageable to be able to embody a republican form of politics.

Christian Theology, Communitarianism, and the Nation-State
When one comes to theologians like Hauerwas and Milbank this issue becomes even more acute. They are not only highly critical of the modern nation-state, they also have a concrete community that they think ought to be primary for a Christian, namely the church.[22] Community, tradition, and virtue are not interesting in themselves. The questions are: which community? whose tradition? and which virtues?[23]

> Any account of the virtues involves a politics, for the virtues derive their intelligibility from communal practices. The name we Christians give our politics is 'church,' since we believe it is the determinative community that makes all we do intelligible. Therefore our explorations of the political repercussions of different accounts of the virtues extends the theological task called ecclesiology.[24]

Christians are, of course, also members of other communities, from neighborhoods to nations and international communities. To use, Sandel's words, Christians are as other people "multiple-encumbered"[25] and have to negotiate the different strands of their identities. In this negotiation-process of forming these different strands into a coherent whole, the specifically Christian identity should have a certain necessary primacy. No part of the life of Christians can be totally independent of their common Christian faith and practice. But it is still a question of a complex identity.
Milbank furthermore argues that "the key distinguishing mark of Christian social teaching in the nineteenth and twentieth centuries – whether Catholic, Calvinist or Anglican" is "the advocacy of complex space" and complex space necessitates complex identity.[26] With the idea of complex space he has in mind a

[22] It is not clear How MacIntyre, as a Roman Catholic, thinks of the church in relation to his general approach, nor how he conceives of the relation between theology and philosophy. For Milbank's criticism of MacIntyre on these issues, see Theology and Social Theory, Oxford 1990, ch. 11, and for Hauewas on MacIntyre, see e.g. Hauerwas and Charles Pinches, Christians Among the Virtues. Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics, Notre Dame 1997, ch. 4.
[23] "I fear all appeals for community as an end in itself. For communities formed by the alienated selves who are created by liberalism too quickly become a kind of fascism. ... I fear appeals to community in the abstract, just as I fear appeals to 'family values' in the abstract. ... 'Family values,' it turns out, is how Americans talk about 'blood and soil.'" (Hauerwas, Dispatches from the Front: Theological Engagements with the Secular, Durham 1994, p. 158.) Cf. also Milbank, The Word Made Strange. Theology, Language, Culture, Oxford 1997, ch. 12.
[24] Hauerwas and Pinches, Christians Among the Virtues, p. xi.
[25] Sandel, Democracy's Discontent, p. 350. Cf. also Walzer, Thick and Thin, ch. 5.
[26] Milbank, The Word Made Strange, p. 271.

society of "'intermediate associations' which variegate the monotonous harmony of sovereign state and sovereign individual."[27]

How one negotiates the relations between the different communities with which one lives, however, make a lot of difference. Some churches have historically strongly identified themselves with their own nation-state, as in the cases of Scandinavian and German Lutheranism. As these countries increasingly have become liberal, the churches have also become more liberal (which doesn't necessarily mean theologically liberal). American Protestantism has had a close, but complicated relationship with liberalism. There is in America a heated historiographical debate about how America's roots in republicanism and liberalism should be understood, and how these in their turn should be related to American Protestantism. Barry Alan Shain has, for instance, recently argued that the Calvinist rootage of the thought of the 18th century was much more important than the more philosophically oriented republicanism and liberalism. That the latter two have had such influence in recent history writing has to do, he argues, with the search for secular foundational myths. Moreover, this Calvinism was more communitarian than individualistic.[28]

However, theologians like Hauerwas and Milbank stress much more the deep tensions between church and nation-state, a fact that shows how difficult it is to relate these theologians to communitarianism and republicanism as commonly understood. They are moreover highly critical of modern Protestantism's individualistic understanding of Christian faith and practice. Here it is important to see that the modern privatized understanding of religion is a correlate to the emergence of the modern state's claim to absolute sovereignty. To be able to make people into Germans, French, Swedes, and so on, for whom their own nation-state is sovereign and their own nationality is primary, other particular and traditional identities and loyalties have to be made secondary to the nation-state, be it, for example, regional identities, kinship, estates, or church. The absolutist state, with its centralization of power and struggle against the public power of the church, was a necessary step in the formation of modern nation-states. As Ernst Troeltsch writes: "Absolutism fused the peoples into nations and imbued them with this feeling for the state. But by leveling the old social structure based on states, and by radiating a secular and rationalistic spirit, absolutism ended by pulverizing the peoples into individuals."[29] So the supremacy of the nation-state and the autonomy of the individual are intimately connected. This shows close relationship between liberal theory and the emergence of the nation-state. By reducing the person to an abstract individual in the name of freedom, liberal philosophy gave legitimacy to the state's struggle against alternative loyalties and especially the church. As the sociologist Zygmunt Bauman writes:

[27] Ibid., p. 271. See also Rasmusson, The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas, Lund 1994, (rev. ed. Notre Dame 1995), ch. 15.

[28] Barry Alan Shain, The Myth of American Individualism. The Protestant Origins of American Political Thought, Princeton 1994.

[29] Troeltsch, Religion in History, Edinburgh 1991, p. 244.

> 'Man as such' was, of course, a code name for a human being subordinated to, and moved by, one power only – the legislating power of the state; while the emancipation that had to be performed so that 'the essence' could shine in all its pristine purity stood for the destruction or neutralization of all *pouvoirs intermédiaires* – 'particularizing' powers sabotaging the job the 'universalizing' power of the modern state strove to perform.[30]

It is thus easy to see how the emergence of the modern nation-state is closely related not only to liberalism but also to republicanism. The modern republican tradition, as we see it in the thought of Machiavelli and Rousseau, has its roots in the reemergence of Greek civic virtue.[31] Troeltsch describes Machiavelli's doctrine as "a declaration of the emancipation of politics from the religious ethics and the religious universalism"[32], and therefore as a return to paganism. His goal is the self-sufficiency and unity of the republic, which is to be both created and defended by the disciplined and committed army of citizens. He therefore celebrates virtues useful from the perspective of statecraft. War thus comes to symbolize solidarity. The civic virtue is armed.

For Rousseau "Christian" and "republican" stands for mutually exclusive claims and understandings of life. Christianity is dangerous, both because it espouses an ethos useful only for slaves and because it represents a particular interest against the general interest of the nation; that is, it stands between the nation and the citizen. Elshtain writes that for Rousseau "the polity must be as one; the national will must not be divided; citizens must be prepared to defend civic autonomy through force of arms; whatever puts the individual at odds with himself is a threat to '*la nation une et indivisible*'"[33]. Consequently, he stresses the importance of civic education for the instilling of the primacy of the nation and of military virtue.

Rousseau's ideas were important for many of the leaders of the French revolution, giving a language for the development of the nation-state, the institution of national conscription, and therefore for the emergence of modern total wars. Elshtain shows how compulsory military service, together with the public school system, were chief factors in breaking the primacy of local and regional identities and for the forming of national identities during the nineteenth and the early twentieth centuries.[34]

One can see the Reformation, especially in its Lutheran form, as contributing to this process. Faith becomes, according to Elshtain, overpersonalized, public and private morality become too separated, and secular authority is enhanced. The result is a release of the political regimes from the constraints of the medieval

[30] Postmodern Ethics, Oxford 1993, p. 82.

[31] On this, see especially Elshtain, Women and War, New York 1987, ch. 2-4. Cf. Rasmusson, The Church as Polis, pp. 306-313. I have reused some material from these pages.

[32] Troeltsch, Christian Thought: Its History and Its Application, London 1923, p. 144.

[33] Elshtain, Women and War, p. 60.

[34] Ibid., pp. 63-66, 106-120. On the relationships between war, democracy, and the welfare state, see Bruce D. Porter, War and the Rise of the State: The Military Foundations of Modern Politics, New York 1994. See also, more generally, Anthony Giddens, The Nation-State and Violence, Berkeley 1987, and Charles Tilly, Coercion, Capital, and European States AD 990-1992, rev. ed., Cambridge, Mass., 1992.

church. She therefore contends that "Luther prepares the way for the political theology that underlies the emergence of the nation-state. . . . Centuries scarred by religious wars are one result of the turn"[35]. It should be said that these religious wars were much more wars between emerging nation-states than religious wars as such. She furthermore maintains that this crusading ethos does not disappear with the Enlightenment and the coming secularization, but reappears as the militarism of the nation-states – often strongly supported by the established national churches as well as by the not formally established American churches.

> The discourse of armed civic virtue and the ferocious excesses of holy war pursued for the state rather than for God came together in a way that fused undisguised *machtpolitik* with assumptions of state divinity, canalizing popular sentiment into collective enthusiasm for the 'state ideal' as the self-identity and definition of 'a people'; integrating whole populations into mobilized political patterns; producing young men prepared to make the 'supreme sacrifice' and young women prepared to see to it that they did.[36]

In this process Christianity, especially in the form of Protestantism, changed its self-understanding from a socio-theological practice that could not be distinguished from its bodily and social manifestation in the church to a set of basically private and subjective convictions and experiences that individuals have. So understood, the church could easily coexist with the state's claims of absolute supremacy.[37]
Recent republicanism may be more peaceful, but it is still armed. Being ready to kill and be killed for one's nation is still a primary virtue of republicanism (as well as of liberalism[38]). And this close relationship to the nation-state is highly problematic for theologians such as Hauerwas and Milbank, who (like Elshtain) emphasize that Christianity inaugurated an alternative history, a counter discourse and practice that makes peace central. The virtues and practices that are promoted are hardly identical. One might here reflect on the discussion between John Casey and his defence of pagan virtues, such as pride, self-sufficiency, and patriotic courage, and Hauerwas and Pinches and their response in terms of Christian virtue.[39] The problems with much recent theorizing about virtue is otherwise that it is so abstract. One cannot talk about virtue in general,

[35] Elshtain, Women and War, p. 136. See further on this Elsthain, Meditations on Modern Political Thought: Masculine/Feminine Themes from Luther to Arendt, New York 1986, pp. 5-20.
[36] Elshtain, Women and War, p. 137.
[37] For a very good historical discussion of this issue, see William T. Cavanaugh, "'A Fire Strong Enough to Consume the House': The Wars of Religion and the Rise of the State", Modern Theology 11, 1995, pp. 397-420.
[38] See Galston, Liberal Purposes, p. 221.
[39] John Casey, Pagan Virtue. An Essay in Ethics, Oxford 1990, and Hauerwas/Pinches, Christians Among the Virtues, ch. 6 and 9. Galston's book Liberal Purposes is also to be commended because of its concrete discussion of the virtues he thinks necessary for a liberal society.

but only about concrete virtues and their embodiment in particular communities and traditions, as Casey, Hauerwas and Pinches do.
But there is also another basic problem. It is the privatization of Christian faith and practice that the emergence of the modern nation-state led to and which is usually presupposed in both republicanism and liberalism (and defended by most modern theology).[40] Because of the central and continuing role of the churches in American history, the American traditions of republicanism and liberalism frequently differ from their European cousins. The churches are consequently often given a more positive role than, say, in Rousseau, although in recent decades the separation of church and state has often increasingly been interpreted in a way that strongly stresses the basically private nature of religion. We have also seen that Sandel criticizes Rousseau's monolithic understanding of the common good and civic formation, and instead argues for multiple sites of civic formation, which include the churches. It is, of course, easier for churches to find a role in Sandel's model than in Rousseau's. But the basic perspective is still the one of the nation-state, and the churches at any rate are so privatized that they are now not felt as much of a threat. The much more bodily and social theology developed by Yoder, Hauerwas, and Milbank, which implies a strong ecclesiology, is more difficult to subordinate harmoniously to the nation-state. This is a main reason why this type of theology is so controversial in the current context. It questions some of the most central assumptions in the self-understanding of modernity.[41]

Justice and the welfare state

If nationalistic ideologies were the primary legitimation for nation-states during their earlier stages, the idea of the welfare state in its many forms has probably been most important during the second half of the twentieth century. A main idea behind the welfare state is that of justice, which also is central in liberalism. Liberals often advocate a view of justice as fairness and equality. John Rawls' theory is the most well known.[42] In this respect, there is nowadays not much difference between social liberalism and social democracy. Although one might think that the welfare state is a sort of communitarian project, communitarian thinkers are often critical. Criticism is often not directed so much against the idea of a welfare state as such, but rather against how it has developed, how it relates to intermediate communities, and against its often neutralistic and universalistic claims.
Philip Selznick is quite typical when he writes: "Although the ideology of social democracy (or welfare liberalism) has often included affirmations of community, its operative ethos has been, in important ways, anti-communitarian. This slant stems mainly from the welfare liberal's commitment to rational organization

[40] Cf. Walzer, Thick and Thin, pp. 77-79.
[41] Cf. Rasmusson, "Kristen social teologi och modernitetens villkor: Från Ernst Troeltsch till John Milbank", Tidskrift for teologi og kirke, no. 4, 1997 (forthcoming).
[42] See his two books A Theory of Justice, Cambridge, Mass. 1971, and Political Liberalism, New York 1993.

and general rules – in a word, to bureaucracy."[43] Using Sweden as an example, Selznick also writes: "The programs of the welfare state are mainly designed to serve individual needs. Guided by principles of equality and personal autonomy, they display only passing concern for the integrity and well-being of groups and institutions, that is, for the spontaneous arrangements of civil society. As government moves in to supplement (and replace) private ordering, the fabric of community is weakened."[44]

I will in this paper deal with one example of a communitarian theory of justice, the one developed by Michael Walzer. Walzer's communitarian approach to the idea of justice is quite different from the liberal, and it thus also nicely illustrates the communitarian criticisms of liberalism I mentioned above. Then I will take up the issue of how the solidarity, which the just welfare state presupposes, is formed and sustained.

Walzer basically defends two connected propositions: [45] 1) the concept of justice is not monolithic but pluralistic; 2) our conceptions of justice are historically and socially developed. With a pluralistic idea of justice he means that there is not one overarching principle of justice, such as Rawls tries to develop, but that different spheres in human life – such as politics, economy, family, education, health care, and religion – have different ideas of justice. That is, different social goods are distributed according to different principles. Health care should not be distributed by the same principles as economic goods, and both ought to be different from the principles used for distributing political power. And it is therefore important that these spheres are kept separate, so that, for example, one cannot buy political power.

These conceptions are furthermore historically developed. They are part of what he calls a maximalist or thick morality. They cannot be reduced to some central principle, and shouldn't be understood as, say, historically and socially specific applications of universal principles. "Its principles and procedures will have been worked out over a long period of time through complex social interactions."[46] The complexity of these social interactions is shown by the fact that they include not only arguments but also "social conflict, political bargaining, cultural imitation, and (sometimes) religious revelation"[47].

Walzer exemplifies this by showing how a liberal conception of justice as equality of opportunity presuppose a specific historically developed social form. A basic conviction is that talent and hard work – instead of, say, an inherited life – should determine a person's social status. This reflects a view of life as a planned and managed project – a career. "Careers are to be *open*, that is, free from the obstacles of a stratified system – but also deprived of any sort of

[43] Selznick, The Moral Commonwealth, p. 512.
[44] Ibid., p. 512, cf. n. 59.
[45] This is most fully developed in Walzer, The Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality, New York 1983, but see also Walzer, Thick and Thin.
[46] Thick and Thin, p. 21.
[47] Ibid., p. 21. "The process as a whole is virtually impossible to reconstruct, but it is surely misrepresented when it is described, late in the day, as if it had been guided from the beginning by a single, comprehensive, and universal principle. All such principles are abstractions and simplifications that, when analyzed, reveal their idiomatic, particularist, and circumstantial character." (Ibid., p. 21.).

guarantee. ... What is (morally) necessary is only an equality of chances, which is also an equality of risk. Hierarchy is replaced by universal striving and contention, romantically celebrated as the seed-bed of individuality and self-realization."[48] A just law should thus keep opportunities open and prevent the influence of undue privileges. And politics should generally try to give people the same chances, for example, through a good educational system.

It is not difficult to see that this view, based on a specific social practice, is presupposed in most modern ideas of justice. Walzer takes John Rawls as an example when he asks us to individually imagine which sort of "social arrangements would best suit our (possible or conceivable) lifeplans"[49] if we didn't know our social situation and talents (the original position).[50]

This understanding of life is not universal. Walzer mentions some possible alternatives, such as an inherited life, a socially regulated life, a spontaneous life, and a divinely led life. For example, Christians often talk about life in terms of a common discipleship and following Jesus Christ. This cannot be immediately reconciled with an understanding of life as an autonomously chosen career or life-project.[51] Walzer comments: "'Equality of opportunity' is a possible, and valuable, distributive principle only when significant numbers of men and women have given up these alternatives and come to think of their lives as careers. For it is the opportunity to pursue that kind of life that is now being distributed."[52] But it is also clear that this is not the only distributive principle used in a modern liberal society. Questions of talent should be irrelevant, for example, in the distribution of health care. In practice, of course, this is not completely followed. Some people, because of their talents and positions are sometimes given more and better health care than others (so, one might think, political leaders and top athletes). For Walzer this is an example of how principles from one sphere of distribution are inappropriately used in another sphere.

The modern idea that our distributive principles should be neutral in relation to people's life choices is thus not easy to uphold. These theories of justice presuppose a historically and socially particular way of life. This is one basic reason why thinkers like Walzer don't find the sort of proceduralism represented by people like Rawls and Habermas convincing. The idea in the approach of the latter two is that a rational agreement on a minimal morality of rules for discourse or moral decision-making doesn't determine the outcome and leaves space for different forms of moral and cultural life. You can be a Christian, a Muslim, a secular liberal, so far as you in public discourse follow a minimalistic ethics of discourse. However, the rules developed already presuppose a specific way of life as well as specific social and political arrangements. Walzer concludes: "But once rules of this sort have been laid out, the speakers are left with few substantive issues to argue and decide about. ... The thin morality is already very thick – with an entirely decent liberal and

[48] Ibid., p. 23.
[49] Ibid., p. 23.
[50] See Rawls, A Theory of Justice, pp. 407-416.
[51] Cf. Rasmusson, The Church as Polis, pp. 99-108.
[52] Thick and Thin, p. 24.

social democratic thickness. The rules of engagement constitute in fact a way of life."[53] That is, even this sort of neo-Kantian philosophy is a creation of history and of a specific society.

This has in different ways, and for a long time, been forcefully argued by people like MacIntyre, Taylor, and Walzer. And more and more liberal philosophers have recognized this. Rawls now describes his theory as a theory originated in and formulated for a modern liberal society.[54] William Galston goes even further and argues that liberals should abandon the idea of neutralism and instead defend liberalism in terms of the sort of life it supports. He is therefore critical of the recent tendency to equate freedom with absence of restrictions. The state cannot – and should not – be neutral, but should develop and protect institutions and nurture virtues necessary for a liberal society. Instead of pretending to be neutral to different sorts of life, one should instead think in terms of compromise and accommodation in situations of conflict. He writes: "A high task of liberal statesmanship is to attend to inevitable moral conflict, not by pretending that the liberal state is neutral but, rather, by working toward the greatest possible accommodation with dissenters that is consistent with liberalism's core commitments."[55]

Justice, solidarity, and the intermediate communities

The welfare state presupposes a sense of solidarity. People are dependent and responsible for each other. We think we should take care of people in various needs. The welfare state is not built only on an abstract idea of equality and justice. Just as important is the human sentiment of solidarity with other people. But the idea of "solidarity" is problematic in several ways for much of modern moral thinking.[56] For the neutralistic form of liberal moral philosophy the abstract individual, the human being qua human being abstracted from all social particularity, is the relevant moral subject. Morality concerns what is valid for anyone, and from the perspective of nowhere. A human being should be treated as an individual, as part of the common human race. One might say that for this sort of liberalism, the scope of one's primary solidarity is humanity. In that sense, solidarity is only another name for the liberal concept of justice.

The individual may also be part of a family, a country, a church, a university, a soccer club. All these require a regard for particular persons, groups or institutions in which the relation is particular and historical. However, that regard may, in a liberal perspective, never violate the general moral principles about one's duty's to other people as individuals. This gives liberal moral philosophy, both in its Kantian and utilitarian forms, a certain air of unreality.

[53] Ibid., p. 12.

[54] See Rawls, Political Liberalism.

[55] Liberal Purposes, p. 298. He also writes: "Neutralist liberalism ... turns out to be far more partisan and exclusionary than its proponents are readily willing to admit. The substantive liberalism I advocate, by contrast, is actually less biased". (Ibid., p. 290.) For a discussion of Galston's analysis and proposals, see Rasmusson, The Church as Polis, pp. 277-281.

[56] Cf. Jürgen Habermas' discussion of justice and solidarity in Kommunikativt handlande: Texter om språk, rationalitet och samhälle, Göteborg 1988, pp. 285-290.

How to relate one's duties to one's own children in relation to, say, starving children in Zaire?

Or how to understand the moral status of nation-states and national borders from a liberal perspective? Most nation-states, if not all, are born in war, just as current borders are results of war. It is very difficult to find a rational way, other than time and force, to defend specific borders. Most recent moral philosophy and theology simply take existing nation-states as they are today for granted, ignoring that they are results of war. The territorial domain of modern nation-states, then, becomes no more than fate or contingency, similar to that of being born more or less talented.[57] In practice, however, the nation-state has been the primary social context for liberal theory, as we have seen. So it is understandable why the liberal principles of justice and equality are secondary to the primacy of the nation-state, as seen very clearly especially in immigration policy.[58]

So both for historical reasons, and for the rationalistic structure of its theory, liberal theory has difficulties in making moral sense of the type of constitutive communities between the individual and the state that play such a central role in peoples' life. Perhaps the most common category of thought is the one of an association built on a voluntary contract. All associations are thus seen as a form of contract between voluntary assenting partners. This may be a good description of many communities, but certainly not the family, or the language community with which we live, or the church, or religion in general. Granted, for many the church is no more than the idea of a voluntary association indicates, but for others one's religious identity is much deeper and more constitutive of one's general identity. And for much Christian theology the idea of a church as a voluntary association is quite unacceptable.

One reason that so many find communitarian thought attractive is its ability to account for the great significance of these communities both for individuals and for society at large. While much modern political theory takes its starting point in the self-interested individual whose main motivation to cooperation is the idea that everyone gains by this cooperation, communitarianism sees the individual as necessarily socially constituted from the beginning.

This understanding is important also in relation to the question of the relationship between solidarity and the welfare state. Recent communitarian thought has asked the question of what creates and threatens the solidarity necessary for upholding a welfare society. Alan Wolfe, for example, argues in a study of American market-oriented society and the Scandinavian welfare states, that the welfare state, as well as the market, tend to erode and impoverish the moral languages and social practices of the everyday communal life. And he fears that the consequences might be severe for the welfare state itself (and also for the

[57] Cf., for example, Rawls attempt to extend the idea of the original position to the relations between nations. The consequence is that historically determined national borders are only seen as "contingencies and biases of historical fate." (A Theory of Justice, p. 378.).

[58] The thought structures communitarians work with help them deal with these issues in a more concrete and historical way, although their approach has its own dangers. See e.g. Charles Taylor in Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism, Montreal 1993, and Walzer in Spheres of Justice, ch. 2, , Thick and Thin, ch. 4, and On Toleration, New Haven 1997.

market, though I will not deal with that here), because the welfare state has grown out of and is dependent on the solidarity of everyday life. He thus thinks that "the welfare state works best when it builds on and strengthens already existing social ties"[59], and does not try to take their place.

One of the most important and influential works of social science during the 1990s is Robert D. Putnam's *Making Democracy Work*.[60] His findings, which he describes as a contribution to an empirical evaluation of the debate between communitarian and liberal political theory,[61] are startling. In 1970 Italy created a new system of regional governments and Putnam and his collaborators have studied the performance of these governments. Not surprisingly, they found great differences between different regions, especially between north and south. However, more interesting is the fact that these differences were much better explained by the degree of civic culture than by any other factor, including economic development, educational level, social stability, and urbanism. With civic culture he means things like social trust, norms of generalized reciprocity, and horizontal networks of civic engagement. It is this sort of social capital, one which encourages and eases cooperation, that makes institutions effective and dependable. In a society lacking in civic culture, that is, a society characterized by distrust, shirking, exploitation, and few horizontal networks, cooperation is difficult. For the individual it is rational not to cooperate. In such cultures hierarchical ways of enforcing collective action predominate: coercion, dependence and exploitation. This is both inefficient and expensive. Thus in a society with a strong civic culture both market and government work better and the degree of coerciveness is lower. The more complex a society is, the more important is the degree of civic culture. This study does not support the idea that civic culture can only exist in premodern societies. Quite the opposite. It is modern northern Italy that has the strongest civic culture.

Civic culture is built up slowly. It cannot be engineered from above. In the case of Italy, Putnam has to go back to the twelfth century to find the starting point for the different paths the northern and southern parts of Italy has taken. At that time Sicily was the richest and the most well organized state of Europe, but it was also strongly centralized and hierarchical. Southern Italy has since then been characterized by hierarchical relations. In northern Italy arose at the same time city states characterized by a high level of civic engagement and networks that created a very different civic culture.[62]

[59] Alan Wolfe, Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation, Berkeley 1989, p. 109.

[60] Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy, Princeton 1993. I have here incorporated material from my book The Church as Polis, pp. 365f.

[61] Making Democracy Work, p. 87.

[62] Religiosity formed by the Italian Catholic Church does not contribute to these civic attitudes and practices. The modern exception was the Catholic Action, a vigorous federation of lay associations after the World War II. These, however, collapsed in the 1960s. (Making Democracy Work, pp. 107-109.) In the middle ages a more congregational form of Catholic Christianity was important for the formation of the civic community in the north. (Ibid., p. 127.) In the nineteenth century a strongly associational form of Social Catholicism had a similar role. (Ibid., p. 141.) He also mentions Protestant congregationalism as a historically positive factor outside Italy. (Ibid., p. 173.)

The point of saying this is to indicate another perspective on this whole issue. Most philosophers and theologians concentrate on *theories* of justice, equality, freedom, and so on. The emphasis is on public policy, what the state should be allowed to do or not to do. Some argue the neutrality of the state, others the impossibility of neutrality and the desirability of the state fostering certain institutions, practices and virtues. This is, of course, a legitimate interest. But there are also other important and interesting issues that this approach tends to make invisible.

To use the terms of this paper, how are communities and individuals of solidarity and justice engendered? So construed, the question is not about the correct way of making public decisions, but about how humans and communities are formed and function morally, and the essential context this creates for public policy. It is easy to see why the ideas of the embedded self and of community as well as of the unavoidability of tradition and substantial convictions become relevant. People are morally formed through the communities in which they live. Most modern moral philosophy has not been interested in how this occurs. That is considered outside its own sphere, and is, if at all, seen as a subject for sociological concern.[63] Criticizing this view, Bernhard Williams writes:

> The resources of most modern moral philosophy are not well adjusted to the modern world. I have tried to show that this is partly because it is too much unknowingly caught up in it, unreflectively appealing to administrative ideas of rationality. In other ways, notably in its more Kantian forms, it is not involved enough; it is governed by a dream of a community of reason that is too far removed ... from social and historical reality and from any concrete sense of a particular ethical life ...[64]

The strength of the works of people like Walzer, MacIntyre, Hauerwas, and others, are that they have developed categories that can deal with how individuals and communities are morally shaped and how moral traditions evolve. This process has been made largely invisible in liberal thought because its level of analysis is primarily the relationship between state and the individual. Moreover, liberalism has often been suspicious of the intermediary communities and tended to regard them as threats to individual autonomy. They are easily seen, often rightly, as "pockets of prejudice, outposts of intolerance, places where the tyranny of the majority held sway." The welfare state project thus

Putnam believes that this study has much relevance also for understanding the different developments in Eastern Europe after 1989. Many of these countries already had weak civic cultures before they became Communist. The Communist era further weakened what civic traditions there were. He is therefore not too optimistic. Even if institutional reforms help shape civic traditions, the performance of institutions is highly dependent on the civic context. This also explains why some of these countries succeed much better. They can build on a social capital that Communism has not totally destroyed.

[63] Cf. Habermas, Kommunikativt handlande, pp. 298f.

[64] Williams, Ethics and the Limits of Philosophy, Cambridge, Mass., 1985, p. 197.

also became a project of individual emancipation from these communities. "The individual and the nation advanced hand in hand."[65]

Although arguably descriptively weak, liberal theory, stressing individual autonomy and justice as fairness, has had strong social effects as an ideology for a type of society that through its capitalism[66] and its strong state tend to weaken these intermediate communities in the name of the sovereign individual. But justice and solidarity are not created in the abstract or by principles, but through the constitutional communities in which people live. Communitarian thought is more helpful in understanding the significance of these communities.

This perspective may also help us to see the social and political roles of the churches in a different light. The church can be a place for concrete training in civic competence, although this is a problematic way of stating it. It sounds like the church should be evaluated mainly through its contribution to the wider society. However, if personal life is not only thought of in terms of liberation to spontaneous self-realization but as being morally formed in this way or that, which is a social and cultural process, then the concrete communities in which this happens are essential. In such a conception, the language of tradition and virtue is helpful. How to live is not spontaneously given; it has to be learned and therefore requires training. Hauerwas thus describes the moral process as being initiated into a tradition carried by a community. Describing the moral process in this way underscores that the important issue is not only what to do, but also how to do it. This is learned through example and training. Like learning a craft, this includes not only learning a set of skills, but also learning the language related to those skills, a language that is carried by a tradition. Being moral is thus being formed in certain ways, learning to see, describe, desire and act rightly. Being thus comes before doing. The question of what to do has to do with who we are or ought to be. Life does not consist of discrete decisions. We don't reflect on most of what we do. Our acts are rather the results of who we are. The consequence is that how we and the communities in which we live are formed, the characters we have, the narratives we tell, and the social practices we live with, are morally more significant than theories of ethical decision making.[67]

In this sense, the church contributes to the wider society and its institutions more through the way it forms people than through political and moral statements of various sorts.[68] A society needs people and communities of

[65] Both citations are from Sandel, Democracy's Discontent, p. 315.

I have in this paper basically left aside the issue of how communitarians understand capitalism and the market. Liberalism has of course not only close connections to the nation-state, but also to capitalism. This is an important issue, but too large to be dealt with here.

[67] See e.g. After Christendom, pp. 93-111. If this is true, the idea that one can separate one's moral from one's religious convictions is odd.

[68] Many churches, of course, have such a weak practice of community and have so much internalized modernity's privatization of Christianity, that suggestions like these sound very utopian. Mirroring liberal society, they often combine a strong bureaucracy at the top with an individualistic Christian practice at the base. This is then reflected in much of modern theology. Even theologies attempting to go beyond this condition are often still very much caught in the thought categories and practices of modern liberal society. Cf. my analysis of the Protestant political theology of Jürgen Moltmann in The Church as Polis, and Milbank's discussion of Catholic political and liberation theologies in Theology and Social Theory, ch. 8.

solidarity and justice more than theories of solidarity and justice. However, a perspective like Walzer's may also clarify the role of churches in the formation and development of a society's understanding of, say, justice. If Rawlsian and Habermasian approaches privatize Christian convictions, Walzer's more complex, historical, conflictual, and therefore more open and conversational approach gives more space for the articulation also of Christian convictions, as of other traditions. Church and theology can thus, in its own voice, critically participate in the ongoing complex developments of a society's moral traditions. Though this should not be understood in a too harmonious way. There will always be, in varying degrees, tensions and conflicts, and sometimes near total confrontation.

Justice from a Feminist Perspective
Or: why justice on its own is not enough

Lieke Werkman

Introduction

Over the last fifteen years or so the position of women in the Dutch welfare state changed in many important ways. Both the tax system and the system of social security were reorganised in gender-neutral terms. Women's entitlements as wives and as mothers and caregivers were reduced; their entitlements as workers and individual citizens increased. This process of individualisation is justified in terms of justice and emancipation. Economic independence for all individual men and women is the proclaimed aim of Dutch emancipation policy. The main means to establish this aim is increasing the traditionally very low rate of participation of women in paid labour.[1]

Although the emancipation policy has been in progress for more than a decade, its success is not impressive. Although many more married women and mothers have a paid job than twenty years ago, many of them work part-time, earn less and have fewer career prospects than men. The aim of full economic independence for women is far from being reached yet[2]. Besides that, the policy that was meant to create a more just position for all women, creates in itself great injustices for some women.

In this paper I want to explore some of the justices and injustices of the position of women in the Dutch welfare system. I will maintain that the emancipation process has been manoeuvred into a dead alley, mainly because it is thought of and justified within a much too narrow framework of (allegedly gender-neutral) justice. Therefore gender differences are neglected even where they are relevant and gender-related issues, expecially care issues, are excluded from the public agenda to the detriment of both women and of those who need good care[3]. The starting point of my analysis may be typically Dutch, the problem that is behind it - the way in which modern welfare states deal (or better don't deal) with care issues and with the persistent association between women and care - exceeds the Dutch context.

Women in the Dutch welfare state

Until the nineties one of the important pillars of the Dutch social security system was the breadwinner model. It meant that men as workers and as citizens were

1. Met het oog op 1995. Beleidsprogramma Emancipatie, Tweede Kamer, vergaderjaar 1992/93, nr. 22913, nr. 1 en 2.
2. Hooghiemstra B.T.J. en M. Niphuis-Nell, Sociale atlas van de vrouw. Deel 2: Arbeid, inkomen en faciliteiten om werken en de zorg voor kinderen te combineren. Staatsuitgeverij, Rijswijk 1993.
3. I published the core of my argument here earlier under the title "Zorg en emancipatie: een schijnbare tegenstelling?" in: Henk Manschot, Marian Verkerk (eds.), Ethiek van de zorg. Een discussie, Boom, Amsterdam/Meppel, pp. 38-52.

entitled to allowances that were sufficient to support their entire families. Married women on the other hand did not have an independent right to an allowance, often not even to allowances related to their own previous work (f.i. in situations of unemployment, retirement or disability). Also allowances like social welfare and pensions were paid as family incomes to the male head of the household. Married women only became entitled to social security benefits as widows or after a divorce. The breadwinner model was justified in the Netherlands by the deeply rooted idea that general welfare was best served by a division of labour between men and women that implied that women took care for their husbands and children at home[4].

Much has changed in recent years. EC regulations concerning the equal treatment of men and women forbade the exclusion of women from work related social security. Under the same influence widowed men became entitled to a widower's pension on the same terms as widows (while at the same time these terms were drastically changed, see below). Even more important however were changes in the policy of the Dutch government. No longer was the protection of family life with the wife and mother as the homemaker an important aim of the policy, but the furtherance of the economic independence of all women. To stimulate that aim both the system of social security and the tax system were systematically individualised and made gender-neutral, not primarily to give women an independent entitlement to all kinds of allowances (in the same period there were substantial cuts in social security), but to promote their participation in the labour force.

The most important change in this respect is known in the Netherlands as the 1990-measure. It implies that men don't have an automatic entitlement to social welfare anymore unless their wives make themselves available for the labour market too. Other measures followed. Single mothers with children over five years old also have an obligation to find themselves a job. The pension for widowed persons (male and female) is no longer an assured income until the age of retirement but a limited allowance that is withheld when there are no childeren younger than twelve to take care of and also when the claimant earns a sufficiently high income him/herself. Also the old age pensions are individualised. Once they have both reached the age of retirement married people each get half of the pension that was formerly given to the male partner. Only when the youngest partner doesn't have an income of his (but mostly her) own the oldest gets an additional allowance until the youngest reaches the age of retirement.

All these changes made the system much more gender-neutral, but does that make the system more just as well? In some regards yes: f.i. the exclusion of women from work related allowances (for which they often even paid premiums) was unjust. In other regards it remains to be seen. Changes in the system made the situation for some women worse instead of better. They are expected to earn an income in a labour market on far worse conditions than most men. That need not

4. See: Jet Bussemaker, Betwiste zelfstandigheid. Individualisering, sekse en verzorgingsstaat, Sua, Amsterdam, 1993.

However, the other side of the issue - what should be done about the care tasks that women should be liberated from in order to get economic independence - is not adequately discussed. In the Netherlands the traditional breadwinner model was not only a means to detain women within their homes, it was also a system that embodied in a certain sense the recognition of public responsibility for those who need care. The abolition of the system however does not include measures to fulfill that public responsibility in another way. It is tacitly assumed that the care that traditional homemakers provided can either be simply redistributed or just as well be given by commercial/professional caretakers. That however is a mistake.

One of the most paradoxal consequences of emancipation policy is that, as it is, providing care becomes more and more a problem for individual women. That is because this policy is based, in the words of a Dutch critic, on the fiction that everybody can participate fully in the labour market without being constrained by obligations of care[8]. This is, however, a large underestimation of the tremendous amounts of time and energy that are being put into (unpaid) care by women. The only aspect thereof that is (was) discussed in public debate are child care facilities. But apart from the fact that child care facilities in the Netherlands are expensive, scarce and not always good, child care facilities never relieve mothers (parents) from more than a small share of the work, time and energy that is involved in raising children. And then we haven't talked yet about caring for aging parents, ill neighbours, depressed friends, the social climate of the neighbourhood or the environment. Current policy underestimates both quantity and importance of unpaid care, individualizes its burdens and adds to them by cuts in public spending on professional care. Individual women and those who need care but don't get it pay the price.

Care and the good life

What bothers me most about current policy, however, is the implicit denial of the value of care-giving as a part of the good life. At its best care is seen as an inevitable burden that should be managed as efficiently as possible so as not to keep people from doing things that really are important and valuable. At its worst it is seen as a trap in which women let themselves be caught, thereby depriving themselves of the really valuable things in life. But what are seen as the really valuable things in life - independence, a sufficient income, an interesting job - is not itself part of public discussion. It is just presumed. And what really happens is that what traditionally was the image of a good life for men, now becomes the image of the good life for all. The aim of the policy is to model women's lives after the traditional male role. So while emancipation policy aims on the one hand at the abolition of gender differences in terms of social and economic position, it reinforces at another - symbolic - level the denigration of values traditionally

8. Marei Zwinkels, "Zorgen als ballast?", in Tijdschrift voor Vrouwenstudies 43 (1990), pp. 247-259.

associated with women and femininity without even discussing it[9]. But is it true that care only is a burden for those who participate in it?

When we start listening to the experiences of those who are actually involved in the practice of care[10], we hear that for them care-giving is more and something else than a burden that deprives them of the more valuable things in life. Very often they experience care as a worthwhile and meaningful activity that can be described in moral terms like connectedness, solidarity, responsibility and empathy. They don't experience care as an obligation that is bestowed upon them, but as an inherent part of the way in which they relate to others and to the world around them. To be told that care is a burden that should be got rid of as much as possible equals more or less being told that you should be another kind of person than the person you really are and want to be.

The framework of justice in which the emancipation policy of economic independence for all is justified seems to have a blind spot for this interpretation of care. Because of that it also has a blind spot for the circumstances that make care really burdensome sometimes (and I don't want to deny that it can be frustrating and exhausting). Caretakers very often don't complain about the impossibility to combine paid labour and care, but about the circumstances that make it difficult for them to provide care according to their own standards. (And that goes for professional caregivers as much as for those that do it as a part of their private lives).

The emancipation of care

In a clarifying article Berenice Fisher and Joan Tronto analyse the social context that so very often makes care a troublesome task[11]. They start with a very broad definition of care:

"On the most general level we suggest that caring be viewed as a species activity that includes everything that we do to maintain, continue, and repair our "world" so that we can live in it as well as possible. That world includes our bodies, our selves, and our environment, all of which we seek to interweave in a complex, life-sustaining web[12]."

9. The value of caring both as a moral practice and as part of moral identity is extensively discussed in the feminist debate on an ethics of care. Wellknown contributors to the debate are Carol Gilligan, In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development, Cambridge (Massachusetts) and London, 1982; Sarah Ruddick, Maternal Thinking. Towards a Politics of Peace, London, 1990; Joan Tronto, Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethics of Care, Routledge, New York and London, 1993; Selma Sevenhuijsen, Oordelen met zorg. Feministische beschouwingen over recht, moraal en politiek, Boom, Amsterdam/Meppel, 1996.
10. See f.i. E.K. Abel en M.K. Nelson (eds.), Circles of Care, Work and Identity in Women's Lives, State University of New York Press, Albany, 1990; Dutch Emancipation Council, Advies vrouwenmantel èn mannetrouw in de thuiszorg, adv.nr. III 42/93, Den Haag 1993.
11. Berenice Fisher and Joan Tronto, "Toward a Feminist Theory of Caring", in: E.K. Abel and M.K. Nelson (eds.), Circles of Care. Work and Identity in Women's Lives, State University of New York Press, Albany, 1990, pp. 35-62.
12. Fisher and Tronto, o.c., p. 40.

They describe care as a process that includes different intertwining phases: caring about, taking care of, caregiving, and care-receiving. Caring about involves paying attention to the world and noticing what needs to be taken care of. It presumes involvment with the people and things around us and a sharp eye for what threatens it. Taking care of means taking responsibility and judging what exactly needs to be done. Caregiving is the actual work of care and care-receiving is the response of those who are being taken care of.

In their analysis Fisher and Tronto show that care becomes a burden under certain circumstances. Lack of time, material resources, knowledge and abilities frustrate caregivers because they can't live up to their own standards of good care. Frustration and burn-out are also the result of lack of power and influence. Those who actually do the work of caring are very often not the ones who make the decisions on what care is needed and what resources are available. This is particularly a problem for women, because they often are in a position where their power and influence do not match the tasks they are supposed to accomplish.

This analysis from a perspective of care highlights the relation of women and care in a different way and it also suggests other solutions than the emancipation policy of the Dutch government with its one-sided emphasis on participation in the labour market. As the problem is put here, women should not be liberated from but supported in their caring activities. For many of them that might be a far greater help than the negative financial incentives to start looking for a job they can't find or can't combine with their caring activities. To do justice both to the importance of unpaid care and to caregivers emancipation policy should improve the position of caregivers. The normative model of a tradional male life that now dominates emancipation policy should be replaced by a model that acknowledges that people live in a world with other people and with things that can only be maintained if it is taken care of. A just treatment of caregivers - those who respond to the appeal to care - might consist in alleviating the consequences they now suffer with regard to their incomes and earning capacities. This might mean the possibility to take care leave when necessary or a policy to create much more opportunities to work part-time in periodes when it is needed. These might be modern ways to give substance to the collective responsibility for care that is now neglected.

At the moment supporting caregivers would mean supporting women. Some might object that this would reinforce, once again, the oldfashioned idea that women are born to care. Not supporting them, however, means that women one-sidedly and individually bear the negative consequences of the very unequal division of care labour over men and women. And a policy that acknowledges the social value of care might even be a more effective means to interest men in taking part in it.

In the Netherlands recently a public campaign started under the slogan: Fathers are needed at home as much as they are at work. Obviously, the government thinks fathers need to be told. This campaign will be, I predict, as inefficient as all the previous ones, unless it is combined with a policy that

supports caregivers and makes the value and fun of caregiving outweigh the negative economic and social effects that are now attached to it.

Polish Welfare State Between the Past and the Future

Julian Auleytner

1. Historical Aspects of the Polish „Welfare State"

The model of the Polish „welfare state" has not been formed as a perfect and consistent entity. On the contrary, it resembles a partially solved puzzle. Note that Poland lacks a theory of „welfare state" which would explain mechanisms of functioning of such a structure. It does not mean, however, that the state supplies no welfare. But Polish scholars based mostly on results of the German science despite that they were sometimes not adequate in our conditions.

Many Western European countries have long tradition of a „welfare state" model. It evolved over two centuries. In Poland the situation is quite different. Origins of a „welfare state" date back to the Constitution of 3rd May 1791 which was the first modern European constitution. Its authors created a modern state model. The constitution included the principle of equity in the framework of existing social classes, and guaranteed prerogatives for the bourgeoisie. But soon the period of partitions started. It ended as late as in 1918. The Poles had no own state. Instead of building democratic relations between the state and the citizen which would fit conditions of the market economy, they fought again foreign rulers in the own homeland. That lasted almost six generations.

Failed uprisings resulted in a concept of „organic effort" in the Russian and Prussian Poland. The concept, based on the ideas of positivism, stressed creation of the economic foundation. So the Poles employed laws of the partitioning powers to various forms self-organisation in the socio-economic life. These activities found a peculiar expression in the concept of E. Abramowski. He assumed creation of socio-economic relations between citizens without any participation of government. Such a state-less socialism was based on peaceful elimination of foreign state institutions in such a way that a self-organised society would settle its affairs in own organisational framework.

2. Creating Welfare Functions of the State 1918–39

Poland regained its independence after the World War I. The Poles started to create own welfare model which depended on their economic potential and the measure of the war losses. The very expression „welfare state" was not employed, however, the government consciously performed social functions and built some components of a welfare model, as:
- the 1921 Constitution, including a set of social laws and depicting the state organisation as „self-government";
- social laws passes between 1918 and 1939 setting first national norms of social security;

- active participation of Poland in the group of 9 nations-founders of the ILO and then
- ratification of 19 ILO conventions in the 1925–37 period.

The first social law was the working hours decree of Józef Pilsudski (November 1918). Pilsudski was then the leader of the state. The decree limited the weekly norm to 46 hours which was quite a progressive standard — most European nations had 48 working hours per week or even more. Poles used the term „English Saturday" meaning six hours of labour every Saturday.
As it was mentioned, the constitution of 1921 shaped social relations between the state and the citizen. The government declared that:
1. all citizens are equal before the law;
2. class or family privileges are not acknowledged, the only privileged can be of a scientific, official or professional nature;
3. the main source of wealth is labour which is protected by the state. All citizens had right to government protection of their labour. In cases of unemployment, sickness or accident they were entitled to welfare;
4. primary education was compulsory and free of charge for all citizens;
5. profit labour of children under 15, and night work of women and juveniles harmful conditions was banned.
6. all citizens had right to mobility;
7. all citizens were free to associate, that is to found and to join trade unions.

2a. Liberals and Welfare Functions of the State

After the war, limits of social intervention of the state were discussed by liberals, socialists and socially-oriented Catholics. Some arguments proposed are still useful.

W. Zawadzki, a professor at the Vilna University, defended the traditional liberalism. He claimed that social life is automatically regulated by free play of factors. All state intervention is spoiling this mechanism. State intervention is based on activities of government bureaucracy which entails additional costs of economic growth and makes the economy a subject of „hand steering" by officials. Bureaucracy thus retards enterprise and creative initiatives of capitalists.

Liberals claimed that the economic weakness of pre-war Poland was a consequence of excessive social interventionism which caused burdens on the state budget. They thought that Poland can not afford such expenditures.

The traditional liberalism rejected all state intervention in favour of poor social groups. Poverty is an effect of laziness and it should motivate to profitable work.

In particular, liberals rejected welfare legislation, regarding insurance as a private matter. Social expenditures burden the state budget and diminish dynamism of economy.

The great crisis of the 1930's caused an evolution in their views. They started to take into account the threat of state monopoly. An example of neo-liberal scholar was F. Zweig who moved to Great Britain after the World War II. Zweig proclaimed a program of social reform run by the government. The state would be an advocate of promotion of private property. He saw a necessity of distribution of property in order to disseminate interest in economy among the broad public.

The proposed social reform would mean a state intervention in the field of realisation and protection of the right to labour and a policy of decent earnings guaranteed by the government. Some neo-liberal postulates were not realistic at that time, but some measures aimed at prosperity were taken, e.g. building of the COP (Central Industrial District).

The idea of moral aspect of economic system is of particular importance. The main goal of the social reform should be man, not profit. Neo-liberals saw the future of economic development in total development of person, thus rejecting the concept of *homo oeconomicus*. The future system would demand state intervention aimed at democratisation of economy, and promotion of public moral.

The Zweig's version of neo-liberalism stresses the ethic aspect of economic reforms. Pure economic pressure is effortless. Independent and innovative human being should be promoted. Neo-liberalism also accented education benefits from the democratisation of economy. Public access to private property obliges to behave in a constructive way. The state must support such a model which enables individual responsibility, ability of taking risk, tolerance and compromise, as well co-operation in political, economic and social life.

The state should intervene in order to defend free competition against monopolisation. It has a social dimension of defending poorer persons, giving them assurance by means of a proper legislation.

2b. Socialists and Welfare Functions of the State

Socialists (not Communists) also contributed to the idea of „welfare state". Z. Daszyñska-Golińska was an advocate of a government-run social reform. She expressed her views in publications supported by the Ministry for Labour and Welfare for many years. She was, in some sense, an ideological and theoretical leader of the reformist line of the Ministry.

Her main propositions concerning social policy can be summarised as follows:
1. the main goal of social policy should be the progress of prosperity of the working class;
2. it should be realised by means of reforms gradually embracing particular group of workers;

3. reforms should be carried out in an evolutionary (not revolutionary) way and their ideas must find their way to people's minds;
4. social reforms (as the possible basis of co-existence of different classes) must be backed by the state authority. The government must issue respective orders and control their fulfilment;
5. social policy depends on the laws of economy. The realms of the existing system must be taken into account and be transformed gradually.

The state is the principal subject of social policy. Daszyñska meant that the state should not excessively confine private and social initiatives, limiting itself to the role of legislator, co-ordinator and controller. It is based on the fact that the state is less effective than private actors in the socio-economic field. In the future, a development of self-government in the form of co-operative enterprises was envisaged. Such co-operatives should be schools of mutual assistance of workers.

Socialists governed the Ministry practically during the whole inter-war period. One of the socialist ministers of labour said that „social relations should be based on play of organised views, carefully observed by the government". The state aimed at a rational economy of social energy. Such a view was expressed in an empirical model of state-run social policy. It was based on a hierarchy of social problems, in accordance to their social perception. The state supplied social needs in such an order as they were expressed by groups affected.

In the framework of empirical social policy the following questions were settled in the period of 1918–39:
- the norm of working hours;
- labour inspection;
- industrial agreements;
- protected labour of women and juveniles;
- trade unions;
- system of labour courts.

Since 1926, the sanators (i.e. the group of rulers of Poland connected with Pilsudski) pursued a policy of minimal reforms, officially claiming that the state is unable to conduct any social experiments, so Poland would not give international examples of social problems solving. It resulted in ratification of only 6 ILO conventions after the year 1926, compared to 13 conventions ratified in 1925.

Since 1926 the welfare state model was influenced by totalitarian tendencies. The government indirectly regulated social problems without any help of self-government or trade unions. The same model was adapted by the Communists after the war.

2c. Socially-Oriented Catholicism and Welfare Functions of the State

The discussion on welfare state was in some way influenced by the socially-oriented version of Catholicism. Proponents of the latter repeated theses of papal encyclicals (*Rerum novarum* and *Quadragesimo anno*) but on the other side they also analysed some detailed problems. For example, priester A. Szymański (rector of the Catholic University in Lublin and the author of the first Polish textbook on social policy, 1925) dealt with fairness of strikes and with the role of state.

Szymański defines strike as collective refusal of work due to a previous plot, joined with preventing other workers from working. Strike is aimed at forcing the employer to give up to workers' demands. Suspending of labour activities is only temporary, so it does not contradict the universal duty of earning one's own living. The aim of the strike should be decent and independent of the worker him/herself. Thus, evil done by the strike is not intentional but accidental. The worker aims not at causing losses but at a (subjectively) just goal which is determined by him/her. Indirect losses suffered by third parties are not enough reason to condemn the strike. However, Szymański does not regard all strikes as fair actions. Suspending of work could effect in food shortages, famine, sickness, even in total social disaster. In such cases social interests is a supreme value and moral responsibility forbids strikes. The government can thus employ repression against strikers or organise a substitute service, e.g. with soldiers.

Strikes draw public attention on deficiencies of the social system. They are a ultimate measure of achieving social (sometimes political) goals. Szymański asserts that the causes of strikes are human faults, first: blindness, selfishness, opportunism, insensibility and short-sightedness of men of possession, second: demagogy and workers' emotions. The named faults prevent from achieving agreement without strike. From the point of view of society, most of won and lost strikes are causes of damage. The principal damage is strengthening of popular disbelief in the state's ability of defending social rights and dissemination of the view that improving the situation of workers can be achieved by force only. Szymański opposed force in relations between capitalists and workers, so he proposes that the state would be the mediator. Basically it is a proposal concerning culture of labour which excludes radicalisation of attitudes. The state as the mediator should not ignore industrial disputes. Strikes are costly and can result in crime. The government should anticipate such acute signs of discontent by issuing wise laws and by observing the law. Moreover, it should also intervene in the cases of violation of social justice. Conciliation decreases the level of emotions thus causing more realistic thinking.

The Primate Social Council was then an important advisory board which creatively applied the principles of *Quadragesimo anno* in the field of social role of the state.

3. Socialist Paternalism

The Communist rule in Poland started after the World War II. The new rulers changed the picture of state patronage. The year 1952 saw the passing of a Stalinist constitution. It guaranteed a welfare package, including education and health services. The communist model of state organisation was based on nationalisation of private property. It assumed that the workers' and peasants' system would liquidate causes of social inequality and itself would not provoke any new dangers. The state became the main employer of many millions workers and peasants, including their families.

Many types of welfare were included in activities of enterprises. They were burdened by running holiday and health resorts, kindergartens and organisation of holidays for children. The communist state became a fully protective organisation. By law, almost all social services were covered by special funds (housing and social) of enterprises. By the 1970's any participation of employees in costs of their pensions was abolished. Until now, insurance premiums are fully covered by employers.

Most congresses of the Communist party issued social promises, then fulfilled by enterprises under the control of party units.

The 1945–89 period was not at all negative. It meant also a civilisation progress, especially for rural areas. Millions of peasant found jobs in industry. Mass migrations to urban areas caused new social problems, however, Poland moved from the agricultural-industrial model towards a industrial-agricultural one. Still, more than one-fifth of economically active population is employed in agriculture which is one of obstacles in the integration of the country with the UE.

The socialist state model was a paternalist one. Paternalism was present in speeches of first secretaries of the ruling party. They were in facts governors of the state.

Paternalism means a doctrine which fully subordinates the citizen to the national leader. In extreme cases, it leads to the cult of the latter and totalist regimes create conditions favourable for it. When there is no democracy, the nation's father knows better everybody's needs.

He is unable to work alone, most often being controlled by his group. So was in all countries of the Warsaw Pact and the COMECON. Leaders of ruling groups were involved both in conflicts of personal interests of ruling elite and in struggles taking place in Moscow. There was an informal ranking of Communist leaders, expressed i.e. in the way how they were seated at meetings with Brezhnev.

Such practices meant purely instrumental approach to citizens.

Socialist paternalism equalled all in respect to private property (it was an exception, namely a part of Polish peasants) but made a difference, concerning party affiliation. There was a notion of „nomenclature". It was a system of advancing people according to their loyalty towards the party and not by professional skills. In such a way a principle of negative selection was fixed („he is mediocre but faithful").

Socialist paternalism had external and internal aspects. The degree of state protection depended on the personality of given leader and was linked with Kremlins' policy and their local interests. Curiously enough, in Poland Gierek is rated higher that his predecessor Gomu³ka.

Educational policy played an important role in this model. The rulers did not need an intellectual elite. People with university degrees were more critical in respect to reality, so they faster took dissident attitudes. Thus access to higher education was limited in a double way. First, the number of places at universities was limited, second, graduates had no professional and economic prospects. The communist regime tradition demanded workers earned more than university graduates.

Most of the professionally active people reached only primary or vocational level of education. Few of them completed vocational secondary schools, still less secondary schools of general education which were also of an restricted access.

Why the ruling party employed such a system? They helped to manipulate people. It is easier to maintain control over uneducated people. Such persons have difficulties in argumentation and lack of knowledge precluded them from forecasting the future.

4. Polish Models of Welfare State

Poland lacked own state organisation in the very period when most Western nations developed „welfare state" systems. „Welfare state" in Poland has a short history. According to some extreme propositions Poland never has been a „welfare state". Numerous examples support the view that the Polish state performed protective functions both during the independence period and under the Communist rule.

The following stages of development could be given:

1. 1918–26: introduction of new social legislation, including of social laws in the 1921 Constitution and ratification of the ILO Convention. These activities were criticised by liberals, though some observers admitted that here is some price for internal peace. It was better to pay than cause strikes.
2. 1926–39: it was the period of sanators" and the great crisis. The welfare functions were realised in a minimal degree. Memoirs of the unemployed are the evidence of social injustice. The inter-war state only controlled social inequalities and empirically eased tensions.
3. Possible subdivisions of the 1945–89 period cannot hide the fact concerning realisation of the model of socialist paternalism. Its core was a crude egalitarian rule of „same stomachs".

5. Adaptive Protectivity Since 1989

After 1989 the state is being transformed which is expressed in subsequent privatisation of economic sectors. The state protectivity is no longer of a propagandist character, as it was before. Now it bears adaptive features. The 1990–97 period saw passing of a constitution and of ten social acts. The latter adapted social legislation to the needs of the economy. Regulated were i.e. the problems of poverty, the handicapped, unemployment and family planning. The 1997 constitution includes a whole list of social laws which allows to speak about protective state system. The list is comparable with the 1921 one, but the declarations go much further.

The adaptive protectionism is not concentrated in one ministry, as it was during the pre-war period. By law it is carried out in approximately 12 units of the central government of which the most important is the Ministry for Labour and Social Policy. It should be emphasised that the adaptive protectionism is now based in a fully democratic way. The following constitutional subjects can be distinguished:

- legislature (the Sejm and the Senate);
- administration (Prime Minister and subordinated units);
- control (the Supreme Chamber of Control, the Ombudsman, the State Inspection of Labour);
- judicature (labour and social insurance courts, family courts, juvenile courts).

There is 8 special funds established in order to support protective functions of the state. The are aimed at support for pensioners, alimony receivers, handicapped, unemployed and veterans.

The respective constitutional model was based on the principles of:

- subsidiarity;
- solidarity;
- common good;
- proportional development.

They were included in the introductory chapter of the constitution. They are also connected with the social doctrine of the Church, so they emphasise ethical aspects of government activities.

6. Bureaucracy as a Threat to the Welfare State

Are there any threats for the model being clarified now?

It seems that the main one comes from the ruling bureaucracy.

All economies, including the market one, are obvious results of common co-operation. So all gradually become social economies despite resentments of economic scholars.

Transformation of economy entails valuation of position of particular persons and groups according to the direction of change of their living conditions. The changes are included in protective functions of the state, however, currently they are far from the desired model. It is understood that the system of labour should mean solidarity and protection (making the rules of free market more human) on the side of the state and other actors.

Our economy is meanwhile far from such actions. The recession triggered new mechanisms of degradation. In this case degradation means that a half of the nation is at or below the poverty line.

The mechanisms of degradation indirectly affect former working and peasant class, as well as the intelligentsia, in general all the groups depending on laws issued by the state.

According to the current knowledge it can be said that the socialist paternalism and its social policy has been abolished by the transformation process. However it was not replaced by any clear government policy (e.g. catholic or liberal). We witness chaotic activities, any plan or vision of development is lacking. There is no evidence of new social policy of the state after 1989. The very notion of policy implicitly assumes a drive towards rationality. Meanwhile, the contemporary actions bear no signs of rationality.

To substantiate the view that there has been no long term social policy since 1989, it should be first noted that broadly accepted values are lacking. Such values should determine a way of development in the present socio-economic (dis)order.

Justice, equal start, solidarity, common good are only declared and not realised. The given ideas are engines of mass actions and determine visions of social development. It is enough to remind the idea of solidarity which was able to unite and motivate people who shared the same sense of wrong despite of ideological differences. Solidarity is no more a synonym of long-term integration, so does not bring any sense to government activities in the fields of society and economy. The value of solidarity assumes common action of a double character. From the historical point of view, its main function was uniting people against wrong and alienation. The mass protest generated the idea of construction of a better reality. Such a sequence (first „against", then „for") is characteristic for the years 1980–89. Paradoxically, the victory of the solidarity idea in the 1989 elections marked the end of practising it. The process of civil absence during the next elections and national voting is here an evidence.

Broadly accepted solidarity could constitute a new socio-economic deal. The same idea returns at times of mass dangers, as it was during popular action in support of 1997 flood victims.

Other values also lost their motivational meaning and ceased to give a deeper sense to common life. What today means justice or equal start or common good? For sure, the money idol and fast commercialisation of domains previously reserved for government and party distribution can be observed. Health, education, labour, housing, culture and leisure are areas where average citizens soon lost privileges acquired under the real socialism. These services are now reserved for the rich which is indicated by social statistics. They register growing pauperisation which prevents millions of people from access to economic housing, medical care, free (according to the law) education, labour and kindergartens.

Monetarism linked with the pecuniary idol is unconsciously cultivated by all previous political elites. But it is a value for a minority. To remind historical facts, it leads sooner or later to emigration or disorders. Such reflections only motivate the view that the crisis of power is still lasting, resulting in socio-economic policy of improvisation.

Secondly, social activities of the state are totally disconnected from the economic policies. The central budget (created by the Ministry for Finance) assumes maximal savings. The economy is statistically growing since 1989 but it lacks any new social insurance scheme, any program of housing construction or combating unemployment. Also the feeling of danger from the side of growing crime spreads.

All these significant, individual examples compose the deceptiveness of the protective model of a state. By way of example, the realization of unemployment struggle programme requires interinstitutonal coordination, which is a completely new way of national administration managing. It is easier for the government to release the unemployment than to create new jobs based on investment projects.

Within the power exists *the programmatic discrepancy*. It can be seen in the Ministry of Education. Part of the old laws (e.g.Teacher's Card) has a claiming character, and the budget act disciplines the activities within this institution. The question of youth's education and employment is similar. On the teachers' account the old technical schools which educate graduates, for who there is no work, are still being maintained. The new order(disarray) has successfully questioned the past but it still hasn't create any new professional perspectives. As a result the young leave the country looking for a chance to earn enough money to buy their own apartment.

It is worth reminding that the authorities in the past years could not use the multibillion (in American dollars) foreign financial offer which was to its

disposal, in order to create the new jobs. It also does not know how to use the economically growing foreign-currency reserves (approx. $15 bln). There was the lack of housebuilding programmes, through the country communication (highways and railways), ecological machinery and the private sector. Their realization would liven up the economic situation and prevent the degradation of persons remaining unemployed.

The third part of social activities of a state is their constant red-tapism. It is only needed to indicate the petitioner - clerk relation in a labour office to illustrate the growing dependency of the people in need on the favour and good mood of the clerk. Soullessness, formalism, unkindness, lack of personal responsibility for the decisions are only slight aspects of barriers which a citizen looking for justice, running away from degradation has to face. There are new administrative lifes which diverting attention from the burning questions. The number clerks in comparison with the period of centralized managing of the state has not diminished. It seemed that the change of state's function connected with the reconstruction of the management center would abolish the manual economy control and social problems. It is still seen especially at the time of budget construction. Many of the ministerial officials justify their existance by creating financial devises in the budget, which later they might realize themselves. The organizational units try to replace the initiatives of social NGO's, which are being established.

It is also worth noticing that the polish bureaucracy is 'spendthrift' when it administrates the tax-payer's money. Officials do not belong to the group bringing in new initiatives as these are usually risky and contrast with the professional stabilisation reached by this group.

In many countries the reform begins with the reduction of the ministerial machinery, with the changes in the administration of a state which brings clear budgetary effects. In our country the ministerial machinery is a particularly privileged group, taking into account that the 6-month redundancy pays, housebuilding preferences, permissions to exceed the speed limit according to the status of the ruling group officials.

The fourth feature of social activities of a state is its slowness. There is a constant occurrence of time lacking. The authority is always late. Lack of social insurances, tolerance of the economic criminality, lack of reaction to the signalized before troubles in the Silesia region in 1992-1994 are all effects of the administrative machinery's indolence. Slowness, indolence, carelessness which cause degradation of the social groups are a trap for the authority at the same time. Ministers, their deputies changed their places approximately once a year and the bureaucratic machinery still existed. It is an enormous power which effectively slows down the transformation of the political system.

Today decommunisation is not considered to be a way of solving the problem. The bureaucracy in Italy, Germany and France works similarily. The indolence

of bureaucracy is above the political system, much depends on the professional qualifications of the ministers and their professionalizm in the relations with officials. If a minister during the first meeting with the officials seems to be an amateur not oriented in the ministry activities, he gives a signal to his old enemies that he is not going to keep his job for long. It was already tested that the ministers and their deputies who come from the new political circles take care more after their personal positions than a long-term co-operation with the officials. As an effect the bureaucracy left alone rules itself with rationality, which aim is to live through the next boss playing it safe (not for the society).

The new political elites deal with the permanent struggle for power which effectively paralyses the work of central administration. The slightest questions are submitted to the political verification which causes the national bureaucracy's work is calculated according to many non-professional criteria. It is noticable especially in legislative works which reveal discrepancy of interests and private ambitions of the officials and politicians advocating their concepts. Politically-personal settlements to which the transitory legislative, social and economic solutions are submitted. Slowness of the bureaucracy is also caused by the fact that many of the ministerial officials are connected by their membership with political parties. In the situation of a conflict within the coalition an official prefers to wait till the time of the winner's appointment or creation of new places of work. Otherwise the position or the influence in the party might be lost.

The fifth feature of social activities of a state was the governmental philanthropy by the system of public money distribution for social purposes. At the same time the authority encourages the public to mutual aid activities. But philanthropy and mutual aid are quite different attitudes. Philanthropy is very old and it has never replaced the social policy of a state. Mutual aid refers to the activity of small groups complementing the state's activity on a local level. Mutual aid activities can have a protective character, but most of all they should result from the aid principle which constitutes a rational social policy of a state. This principle gives the initiative precedence to individuals and small groups. The rightness of this principle is confirmed by the state when it creates the right conditions for realization of such initiatives in the legislative form, cheap credit or places of work.

The argument for the governmental philanthropy is the scantiness of means. Pensions and allowances should be therefore divided arbitrarily changing the rules every few months. This leads to the constant degradation of the elderly who become the group paying the price of the political transformation process without the hope of the house budget stabilisation.

The sixth feature of social activities of a state is a showy treating of scientific counselling. Another examples might be the numerous groups of experts working for different institutions. Since the time of E. Gierek it is known that

an authority needs a showy knowledge which does not give much for the practice. Similar problems are being mentioned in many other countries.

7. Future of the Polish Welfare State

It can be discussed in a short or a longer term.

The first is marked by the access to the EU and concerns adjustments of social policy to Union standards. European White Paper on social policy reminds that the „welfare state" is a pillar of the current model of the western Europe. The mentioned Paper includes 10 co-operation programs which terminate at the year 2000. The document proposes the social development instead of the current government protection. Such a development would be based on an active society which would create a social model of Europe.

Other White Paper concerns education and promotes a learning society.

Active society models (learning society models in the field of education) oppose claiming society. The latter is a product of protection and socialist paternalism. It is true that the more social rights and privileges are granted by the government, the more claims are addressed to the state. It is better to allow initiatives of an active society which member care for their own development than to increase the burden of claims, as the state can supply them only in a minimal scale.

Some measures towards the adjustment of Polish solutions to the European standards have been already implemented. They do not include activities of the government bureaucracy.

The education underwent a real revolution and experienced an acceleration which exceeded the industrial growth rate. The state was not able to supply the demand for higher education and allowed private initiatives. In the last five years 120 private universities emerged in Poland. 10% of them already achieved rights to confer MA degrees. Due to opening of the educational market the number of students rose from 400,000 to 900,000. The current students will be competitive on the European scene in a few years.

This trend indicates that our citizens settle their affairs themselves and do not wait for the government.

Numerous social problems, which the government can not avoid, include the problem of seniors and of the handicapped. Poland and Europe grow old. The demographic trend force to focus attention on ethical problems of further development. The nations of Europe must propose decent social conditions for the cohort of the post-war demographic peak. Problems of the handicapped are also difficult. The handicapped account for 11% of the Polish population. The

mass scale of demographic processes causes here a considerable financial burden which must be eased by the government. It is an example of the close link between the social and the economic policy.

Welfare state will not be able - for many reasons - to solve the different social problems. That is why the social movements will be established. They will better than the state to fulfil their civil initiatives not only in local but also in regional scale. The new social movements will become a real social alternative for the welfare state.

The future of Poland depends on the access to the Union. If not destroyed by an economic crisis, it would develop in the direction of integrated social Europe without internal borders, giving everybody a chance of full realisation of own possibilities. It will be however the Europe of Regions, in which the strong diversity of the social situation will be observed.
If economical disturbances are to occur, governments will still be the main authorities setting social preferences.

Literature:

AULEYTNER, J. (1994) *Polityka spoeczna pomiêdzy ide a dziaaniem* (Social Policy: Between Ideas and Actions), Warsaw

BOHNISCH, L.(1982) *Der Sozialstaat und seine Pädagogik*, Neuwied, Darmstadt

Chancen und Grenzen des Sozialstaates. Staatstheorie, Politische Ökonomie, Politik, Tübingen (1983)

EHRENBERG, H.; FUCHS, A. (1980) *Sozialstaat und Freiheit*, Frankfurt/M.

VON FERBER, Ch; STANDFEST, E. *et. al.* (1977) *Sozialpolitik und Selbstverwaltung. Zur Demokratisierung des Sozialstaates*, Köln

FLORA, P., HEIDENHEIMER, A.J. (1984) *The Devolepment of Welfare States in Europa and America*, New Brunswick, London

LAMPERT, H. (1992) *Sozialstaat, Deutschland: Entwicklung, Gestalt, Probleme*, München

MOSDORF, S.(1982) *Sorge um den Sozialstaat*; Stuttgart

PILZ, F. (1970) *Sozialstaat und Sozialpolitik*, München

RAUSCHER, A. (1977) *Krise des Sozialstaates*; Köln

LAVALETTE, M., PRATT, A. (eds.) (1997) *Social Policy*, London, Thousand Oaks, New Delhi

VILENSKY, H.L. (1975) *The Welfare State and Equality*, Berkeley

ESPING-ANDERSEN, G. (ed.) (1996) *Welfare States in Transition*, London, Thousand Oaks, New Delhi

Normative Grundlagen des Sozialstaats

Kurt Bayertz

I. Krise des Sozialstaats

(1) Der Wohlfahrtsstaat befindet sich gegenwärtig in einer tiefen Krise. Zu den Ursachen dieser Krise gehören die demographische Entwicklung und - vor allem - die anhaltende Massenarbeitslosigkeit. - Dabei darf nicht übersehen werden, daß die Krise des Wohlfahrtsstaates kein Ausdruck gesamtgesellschaftlicher Armut ist; der in der modernen Gesellschaft vorhandene Reichtum ist keineswegs geringer geworden; die Ungleichheit der Verteilung dieses Reichtums hat sich verschärft.

(2) In dieser Situation stellt sich die Frage nach den normativen Grundlagen des Sozialstaats. Ich werde im Folgenden zunächst drei wichtige Argumente vorstellen, die häufig *gegen* den Sozialstaat vorgebracht werden. Dies scheint mir wichtig, weil durch sie deutlich wird, daß der Sozialstaat keine moralische Selbstverständlichkeit ist; er ist ein echtes soziales und moralisches Problem. In einem weiteren Schritt werde ich diese Argumente kritisch diskutieren; mein Ziel ist, auf diesem Umweg einige der normativen Grundlagen des Sozialstaates zu identifizieren.

II. Drei Argumente gegen den Sozialstaat

(3) Das erste Argumentat nimmt auf Idee und Realität des Sozialstaats nicht direkt Bezug, entzieht ihr aber indirekt jegliche Grundlage. Ihm zufolge müssen die sozialen Ungleichheiten als Resultate eines moralisch neutralen Marktmechanismus begriffen werden. Dieser Mechanismus weist den Individuen aufgrund ihres jeweiligen inputs an Leistungen einen bestimmten output an Einkommen zu. Sofern dabei Ungleichheiten entstehen, unterliegen sie ebensowenig der moralischen Bewertung, wie das unterschiedliche Gedeihen von Bäumen, die unterschiedliche Wachstumsbedingungen angetroffen haben. Es mag zwar viele Gründe geben, ein konkretes Verteilungsergebnis zu bedauern; so wie wir auch viele Gründe haben können, das schlechte Wetter zu bedauern. Wir haben es aber nicht mit einem Gerechtigkeitsproblem zu tun; und daher besteht kein Anlaß für staatliche Aktivitäten zur Korrektur dieser Resultate.

(4) Das zweite Argument schließt hier an. Sozialpolitik besteht in einer Umverteilung von Geld, die der Staat unter Androhung von Gewalt erzwingt. Eine solche Umverteilung wäre sicher dann gerechtfertigt, wenn die sozialen Ungleichheiten durch unmoralische oder gar illegale Handlungen zustandegekommen wären: wenn also die Reichen ihren Wohlstand durch Raub

oder Betrug den Armen genommen hätten. Dies ist aber (von Ausnahmen abgesehen) nicht der Fall: die bestehenden Einkommenungleichverteilungen sind das Resultat legalen und moralisch unanstößigen wirtschaftlichen Handelns. Wenn der Staat nun den wohlhabenden Bürgern durch Steuermehrbelastungen Geld entzieht, um es bedürftigen Bürgern zur Verfügung zu stellen, dann handelt er als eine Art Robin Hood, der die Reichen bestiehlt, um die Armen zu beschenken.

Es ist wichtig zum Verständnis dieses Arguments, daß es nicht notwendigerweise mit einer Indifferenz gegenüber dem Schicksal anderer verbunden ist. Man kann jegliche staatliche Umverteilungspolitik scharf ablehnen und gleichwohl der Überzeugung sein, daß es lobenswert und möglicherweise sogar moralisch geboten ist, daß die Reichen den Armen helfen. Aber dann muß es sich um ein moralisches Gebot der Wohltätigkeit handeln, nicht um eine Rechtspflicht, die vom Staat erzwungen werden darf.

(5) Das dritte Argument bezieht sich auf die (unbeabsichtigten) Nebeneffekte des Sozialstaats, wobei die Kritiker die Unvermeidlichkeit dieser Nebeneffekte betonen. Kurz zusammengefaßt lautet das Argument: staatliche Umverteilung mag gut gemeint sein; *de facto* ist sie jedoch kostspielig und kontraproduktiv. Dabei können zwei Varianten dieses Arguments unterschieden werden. Zum einen die eher ökonomischen Argumente; zum Beispiel die wohlbekannte Klage über die zu starke Belastung der Unternehmen durch die Lohnnebenkosten; oder die Klage über die Kosten, die die pure Existenz der Wohlfahrtsbürokratien verursacht. Zum zweiten gibt es aber auch eher moralische Argumente. Die notwendige Bürokratisierung der Umverteilung führt zur Bevormundung der Empfänger von Sozialleistungen, lähmt deren Eigeninitiative und fördert den Mißbrauch der entsprechenden Leistungen.

III. Kritik dieser Argumente

(6) Ich betrachte die drei Argumente in der umgekehrten Reihenfolge, beginne also mit dem Vorwurf der Kontraproduktivität des Sozialstaates. Es ist zunächst zu fragen, ob diese Kontraproduktivität notwendig und unausweichlich ist. Dies kann man mit guten Argumenten bestreiten. Der Sozialstaat muß natürlich so konstruiert werden, daß ein Entmündigungseffekt nicht eintritt; er darf die Eigeninitiative nicht lähmen, sondern muß sie fördern. Wie dies im einzelnen erreicht werden kann, ist kein philosophisches, sondern ein empirisch-praktisches Problem.

Es ist nun wichtig zu sehen, daß es nicht nur einfach "besser" ist, wenn Sozialpolitik die Eigeninitiative fördert (statt sie zu lähmen). Der springende Punkt ist vielmehr, daß wir es hier mit einem moralisch zentralen Ziel von Sozialpolitik zu tun haben. Sicherlich ist die Linderung von Not (vor allem, wenn sie unverschuldet ist) ein hoher Wert, der nicht gering veranschlagt

werden sollte. Darüber hinaus aber sollte Sozialpolitik vor allem darauf zielen, die Empfänger entsprechender Leistungen überhaupt oder wieder in die Lage zu versetzen, als autonome Individuen am politischen, sozialen und ökonomischen Leben der Gesellschaft gleichberechtigt teilzunehmen. - Hintergrund dieser Zielformulierung ist die Einsicht, daß wirtschaftliche Not nicht einfach nur belastend oder gefährlich für die betroffenen Individuen ist, sondern sie darüber hinaus auch mehr oder weniger stark an der Wahrnehmung ihrer Rechte, an der Beteiligung am sozialen Leben, an der Ausbildung von Selbstachtung etc. hindert. Freiheit setzt nicht nur die Abwesenheit äußeren Zwangs voraus, sondern zumindest ein Minimum an sozialen Ressourcen (Geld, Schulbildung etc.). Es kommt also darauf an, die Hindernisse für die Entwicklung autonomer Individuen zu beseitigen; Autonomie schließt die Fähigkeit ein, wirtschaftlich für sich selbst zu sorgen.

(7) Das zweite Argument erinnert uns zunächst an den Zwangscharakter aller (oder zumindest der meisten) staatlichen Institutionen und Handlungen. Was der Staat tut, tut er als eine Zwangsanstalt, d.h. unter der Androhung von Gewalt. Es ist desillusionierend, aber heilsam, sich daran zu erinnern. Zu einer Verklärung des Staates (auch des Sozialstaates) besteht keine Veranlassung. - Auf der anderen Seite folgt aus dem Zwangscharakter staatlichen Handelns nicht *eo ipso* seine Illegitimität (dann wäre ja alles staatliche Handeln illegitim). Auch die Einhaltung der Verkehrsregeln und der Respekt vor der Unverletzlichkeit der Person werden mit Gewalt durchgesetzt. Zwang ist zwar immer unerfreulich, aber nicht immer illegitim.

Es dürfte unstreitig sein, daß jede staatliche Umverteilungspolitik illegitim wäre, wenn das Eigentumsrecht als ein unveräußerliches und absolutes Naturrecht angesehen werden müßte. Ein solches Recht ist aber nur dann plausibel, wenn man von einer rein individuellen Aneignung der Natur ausgeht. Man stellt sich eine einzelne Person vor, die bestimmte unberührte Naturobjekte bearbeitet (z.B. ein Stück Land) und dieses Naturobjekt (ebenso wie den aus ihm gezogenen Nutzen, also z.B. die Früchte des Landes) dadurch als ihr Eigentum erwirbt. Vorausgesetzt wird dabei zum einen die freie Verfügbarkeit einer sozusagen "jungfräulichen" Natur. Ein solcher Zustand liegt auf unserem Planeten aber inzwischen eine Weile zurück; Menschen, die heute geboren werden, haben überhaupt nicht mehr die Chance, sich irgendwo Natur anzueignen, denn diese ist bereits seit langem verteilt. Zum zweiten ist keine Aneignung von Natur rein individuell. Dies gilt sogar für den einsamen Goldsucher: er hat seine Fähigkeiten in der Gesellschaft erworben und erst wenn es andere Menschen gibt, die an Gold interessiert sind und als Tauschpartner zur Vefügung stehen, macht die Suche nach Gold überhaupt Sinn. Die Gesellschaft steht daher sichtbar oder unsichtbar im Hintergrund jedes Aneignungsaktes; eine klare Abgrenzung des individuellen vom sozialen Anteil der Naturaneignung dürfte unmöglich sein. Daraus folgt: ein absolutes individuelles Eigentumsrecht kann nicht beansprucht werden; Eingriffe der Gesellschaft in das Eigentum können nicht mehr als *grundsätzlich* illegitim abgewehrt werden.

(8) Ich komme nun zum ersten Argument. Es ist sicher zutreffend, daß soziale Ungleichheit nicht das Resultat intentionalen Handelns von Individuen ist. Dies bedeutet aber keineswegs, daß sie "naturwüchsig" entsteht und von niemandem zu verantworten ist. Kollektive Notlagen waren in vormodernen Gesellschaften in erster Linie eine direkte Folge von Naturereignissen: von Dürreperioden beispielsweise, die zu Mißernten führten und diese zu Lebensmittelknappheit. Abgesehen von eindeutig anthropogenen Notlagen (vor allem: Kriege) waren die kollektiven Notlagen der Vergangenheit daher externen Mächten zuzurechnen: man hatte guten Grund, die Natur zu verwünschen, mit dem Schicksal zu hadern oder sich in Gottes unerforschlichen Ratschluß zu fügen. - Eine Zurechnung auf externe Mächte - sei es nun Gott, das Schicksal oder die Natur - ist in modernen Gesellschaften immer weniger möglich. Nehmen wir das gravierendste soziale Problem der modernen Welt, die Arbeitslosigkeit, so wird es schwer sein, überhaupt irgendwelche außermenschlichen Anteile an ihrer Entstehung dingfest zu machen. Die Verknappung der Arbeit ergibt sich aus wissenschaftlich-technischen Innovationen, aus Investitionsentscheidungen und Rationalisierungsmaßnahmen etc. Auch wenn die Massenarbeitslosigkeit von niemandem gezielt herbeigeführt wird, bleibt sie doch Produkt menschlichen Entscheidens und Handelns. Daher können auch die aus ihr entstehenden Notlagen nicht als "Schicksalsschläge" behandelt werden; sie sind soziale Probleme, für deren Lösung "die Gesellschaft" eine Verantwortung trägt.

Hier stellt sich die Frage: Wer ist "die Gesellschaft"? Sicher ist der Staat mit ihr nicht identisch; er kann aber als ihr handlungsfähiges Organ angesehen werden. Sofern ein Kompensationsanspruch betroffener Individuen besteht, kann er nur vom Staat befriedigt werden.

IV. Schlußfolgerungen

Zunächst ist hervorzuheben, daß sich die normative Grundlegung des Sozialstaats *nicht* auf den Begriff der Solidarität stützen kann. Ein solcher Versuch übersieht die Differenz zwischen Moral, Recht und Politik. Sofern wir den Begriff der Solidarität nicht bloß appellativ benutzen, bezeichnet er eine wechselseitige Verbundenheit zwischen Individuum und Gruppe mit der gegenseitigen Erwartung von Hilfeleistungen nach dem Motto "Einer für alle, alle für einen!". Solidarität stellt daher ein Motiv für Hilfeleistungen bereit, begründet aber keinen *Rechtsanspruch* auf sie; wer sie verweigert darf zu Recht kritisiert aber nicht ins Gefängnis geworfen werden. Anders ausgedrückt: Zur Legitimation des Sozialstaates reicht es nicht aus, zu zeigen, daß es "gut" ist, notleidenden Menschen zu helfen; die staatliche Zwangsbefugnis muß gerechtfertigt werden. Dies ist nur auf der Basis des Gerechtigkeitsbegriffs möglich. Sozialpolitik muß in erster Linie als Kompensation von Benachteiligungen verstanden werden, die einzelnen Personen von der gesellschaftlichen Entwicklung aufgebürdet werden.

Normative Grundlagen des Sozialstaates

Friedrich Heckmann

Die Begriffe Solidarität und Sozialstaat, die der Jahrestagung 1997 der Societas Ethica den inhaltlichen Rahmen vorgegeben haben, vermitteln demjenigen, der sich mit aktuellen politischen Statements oder mit wissenschaftlicher Literatur zum Thema beschäftigt, den Eindruck einer diffusen Begriffslage.

Nun ist dies keine völlig neue Situation. Bereits 1983 fand in der Bundesrepublik Deutschland ein Kolloquium zum Thema „Sozialstaat - Die Krise seiner Ethik" statt, um darauf zu reagieren, daß „der Sozialstaat ins Gerede gekommen" sei. Seit Ende der 70er Jahre wurde in der BRD in zunehmenden Maße davon gesprochen, daß der moderne Sozialstaat individuelle Freiräume einenge und einen Hang zum Totalitären offenbare, wie es in einer Broschüre mit Vorträgen von Martin Honecker und Hermann Josef Wallraff heißt.[1]

Nun also fragt auch die Societas Ethica - das erste Mal in ihrer Geschichte - nach Solidarität und Sozialstaat. Und sie zielt, vielleicht um der angesprochenen diffusen Begriffslage zu entgehen, - denn mittlerweile ist ja auch noch die Solidarität ins Gerede gekommen - gleich und direkt auf die normativen Grundlagen des Sozialstaates.

Als wenn diese Frage so einfach zu beantworten wäre!

Sie merken, daß ich einer grundlegenden Normierung im Sinne einer Prinzipienethik skeptisch gegenüberstehe, zumindestens was die Grundlagen des Sozialstaates betrifft. Insofern werde ich im folgenden versuchen, auf die Grundlagen hinzuweisen, die - um es in der Terminologie von Arthur Rich zu sagen - dem Anspruch des Menschengerechten und gleichzeitig der Rationalität des Sachgerechten genügen.

1.

Ich beginne erstens mit einer sprachlichen Unterscheidung, die so vor allem in der deutschen Sprache signifikant ist und deren Nichtbeachtung mit eine Ursache der diffusen Begriffslage und der begrifflichen Unschärfe ist. Das ist zugleich ein Hinweis darauf, daß ich in meinen Ausführungen vom deutschen Sozialstaat ausgehe. Wie weit das dann verallgemeinerbar ist, z.B. auf einen europäischen Sozialstaat, muß sich zeigen.

Begrifflich konkurrieren im deutschen Sprachgebrauch der „Sozialstaat" und der „Wohlfahrtsstaat". So läßt sich beispielsweise eine terminologische Gleichsetzung von Wohlfahrtsstaat, Sozialstaat, Interventionsstaat und sozialer Marktwirtschaft genauso finden wie die Gegenüberstellung von „Demokratischer Sozial- oder autoritärer Wohlfahrtsstaat"[2] oder totalitärer Versorgungsstaat.

[1] Martin Honecker, Hermann Josef Wallraff, Sozialstaat in der Krise, Köln 1985. Die beiden Vorträge wurden 1983 anläßlich des 21. Kolloquiums der Walter-Raymond-Stiftung zum Thema „Sozialstaat - Die Krise seiner Ethik" gehalten.

[2] So ein Artikel von E. Sandfest in: WSI-Mitteilungen, Sonderheft Gewerkschaftsstaat oder Unternehmerstaat, 1976, S. 11-14.

Der Marburger Politikwissenschaftler Theo Schiller versuchte dem bereits 1980 zu begegnen, indem er eine vierfache Unterscheidung vorschlug[3]:

Wird 1. Der Sozialstaat als Gesamtheit staatlicher Gesellschaftsbeeinflussung verstanden, so gewährleistet dieser Staat nicht nur die allgemeinen Produktionsbedingungen, betreibt Infrastrukturpolitik in nahezu allen Sektoren, staatliche Regulierung einer gemischten Wirtschaft durch Ordnungspolitik, sondern lindert auch die externen Folgen des Kapitalismus.

Wird dagegen 2. der Sozialstaat als Synonym für Wohlfahrtsstaat und Gesellschaft zugleich gebraucht, so zielt ein solcher Ansatz nicht nur auf die Beschreibung einer befriedigenden Bedürfnislage, des Reichtums des Gemeinwesens insgesamt und der sozialen Verteilungsmuster, sondern gibt auch Zielbestimmung, ja wird zum normativen Maßstab, indem nach den Prinzipien der sozialen Gleichheit und der sozialen Gerechtigkeit ein sozialer Ausgleich angestrebt wird.

3. läßt sich Sozialstaat mit dem System sozialer Sicherheit und einem Teilbereich staatlichen

Handelns, der Sozialpolitik gleichsetzen und

4. werden die Funktionen des Sozialstaates für die Gesellschaft zur Begriffsbestimmung herangezogen. Prominent ist in der Bundesrepublik nach wie vor die Stabilisierungshypothese, die unter dem Sozialstaatsprinzip die notfalls mit Zwang durchgesetzte „Gemeinschaftseinordnung" der BürgerInnen im Interesse konfliktarmer Sozialabläufe versteht. Es ist Aufgabe des Staates, die Gesellschaft vor ihrer Selbstzerstörung zu bewahren.

Deutlich wird aus dieser kurzen Zusammenfassung, wie schwierig eine Begriffsbildung zum Sozialstaat ist. Es ergibt sich allerdings auch die Frage, ob die Unbestimmtheit des Begriffs „Sozialstaat" nicht geradezu Charakteristikum des Begriffs ist.

Für unsere Diskussion möchte ich festhalten, ob es nicht Sinn macht, die Offenheit des Begriffs als explizites Definitionsmerkmal zu bestimmen und aus der geschichtlichen und politischen Konkretion Sozialstaatsmodelle zu entwickeln.

Dazu einige historische Anmerkungen:

Der deutsche Sozialstaat ist ebenso wie der britische welfare-state (der im übrigen heute die begriffliche Unschärfe mit dem deutschen Sozialstaat teilt[4]) und der französische état providence in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts Antwort der europäischen Mächte auf soziale Mißstände und Schwierigkeiten, die mittels administrativer Regierungstechniken bewältigt werden sollten und wurden. Nicht marxistische und sozialistische Theorien, nicht humanistische Ideen, katholischer Solidarismus oder protestantische Sozialkritik haben normative Grundlagen für eine Konzeption des Sozialstaates bereitgestellt, sondern eine an den Notwendigkeiten der expandierenden Industriegesellschaft orientierte pragmatische Sozialpolitik und Sozialgesetzgebung stellte die Mittel zur Verfügung, durch die soziale Übel beseitigt wurden und so erst der industrielle Aufschwung möglich wurde. Arbeitsunfallversicherung und

[3] Vgl. zum folgenden: Theo Schiller, Probleme einer Sozialstaatstheorie, in: Sozialstaat und Sozialpolitik, Neuwied 1980, S. 16-22.

[4] Vgl. den Versuch einer Typisierung in "Positive State", „Social Security State" und „Social Welfare State"; s. Gerhard A. Ritter, Der Sozialstaat, München 1989, S. 1-28.

Invaliditätsversicherung sowie Krankenversicherung und Rentenversicherung machen den Sozialstaat aus. Hinter diesem institutionellen Gerüst stehen genauso konservative wie liberale Vorstellungen; von einer theoretischen Fundierung zu sprechen, wäre völlig verfehlt. Sozialstaatliche Elemente halfen dem autoritären Staat bei der Garantierung des Eigentums - vor allem an Produktionsmitteln - und der Förderung der kapitalistischen Industrie-Wirtschaft. Der Kern des Sozialstaates ist die Sozialversicherung![5] „Indem der Versicherungsstaat die Kollektivrisiken organisierte, machte er sich auch zur sozialen und moralischen Transformationsmaschine. ... Die Sozialversicherung wirkte also wie eine unsichtbare Hand, die Sicherheit und Solidarität herstellte, indem sie sich der individuellen Interessen annahm."[6]
Diese so historisch gewachsene Organisationsform, wie sie sich im 19. Jahrhundert entwickelt hat, nenne ich mit Claus Koch „Sozialstaat"[7]. Dieser ist es auch, dem in den dauernden Debatten immer wieder die Legitimität abgesprochen wird: Das sozialstaatliche Element als konsumierende Organisation, mit der der Staat seine eigenen Herrschaftsansprüche ausdehnt.
(Dem Sozialstaat entsprechen der dritte und der vierte Punkt der Unterscheidung Schillers, weitergehend sind die ersten beiden Unterscheidungen, die versuchen den Wohlfahrtsstaat zu definieren.)
Auf der Basis des Institutionengefüges des Sozialstaates hat sich seit den 50er Jahren der Wohlfahrtsstaat entwickelt. Der Wohlfahrtsstaat ist nach Koch kein staatlicher Organisationsmechanismus, sondern eine gesellschaftliches Konstruktionsprinzip[8]. „Weil der Wohlfahrtsstaat die Gesellschaft selbst in allen ihren Institutionen und öffentlichen Moralnormen ist, läßt er sich mit der Metapher eines Gesellschaftsvertrages begreifen ... Leitender Zweck ... ist es, die ständig wiederkehrenden Krisen der kapitalistischen Wirtschaft zur ständigen Mehrung der Gleichheit der Bürger zu benutzen, was den Eingriff des Staates nicht nur in den Wirtschaftsverlauf, sondern auch in alle anderen Sozialbeziehungen erfordert."[9]
Dieser Gesellschaftsvertrag beruht natürlich auf dem kapitalistischen Versprechen fortwährenden Wachstums und verspricht, sofern jenes eingehalten wird, nicht nur individuelle soziale Absicherung, sondern auch immer weitere Realisierung gesellschaftlicher Gleichheit. Ich denke, der schwedische Weg des Wohlfahrtsstaates war das Paradebeispiel dieses Versprechens. Deutlich wurde das Gleichheitsversprechen im wohlfahrtsstaatlichen Vollbeschäftigungsziel. Hier ging es um Gleichheit im Sinne von Verteilungsgerechtigkeit. Und das wirkt ja bis heute fort, wenn der Regierungschef in der Bundesrepublik einen Abbau der Arbeitslosigkeit um 50% bis zum Jahr 2000 verspricht und alle ihm glauben wollen!

[5] Vgl. hierzu Claus Koch: Perspektiven des Sozialstaates in Europa, in: Erneuerung des Sozialstaates, hg. v. Dieter Schulte, Köln 1996, S. 9-31.
[6] A.a.O. S. 21.
[7] Claus Koch, Sozialstaat und Wohlfahrtsstaat, in: Leviathan 23. Jg. , 1/1995, S. 78-86.
[8] So auch Stephan Lessenich, Der deutsche Sozialstaat im Wandel, in: Leviathan 24. Jg. , 2/1996, S. 209-221.
[9] Koch a.a.0. S. 83, wobei Koch noch anmerkt, daß auch welfare state und état providence immer stärker so begriffen werden, je weiter die Gestalt des Wohlfahrtsstaates in historische Distanz rückt.

Es sollte in diesem ersten Punkt deutlich geworden sein, daß es wichtig ist, Kontext und Situation dessen, was Sozialstaat genannt wird, deutlicher zu beschreiben, nur dann lassen sich auch Grundlagen bestimmen. „Mit Sozialstaat und Wohlfahrtsstaat lassen sich also zwei Kategorien gewinnen, mit denen man historisch wie funktional operieren kann."[10]
2.
Der Sozialstaat ist geprägt durch die Ideale von sozialer Sicherheit, Gerechtigkeit und Solidarität. So oder ähnlich kann man es in Schriften aus den 50er Jahren dieses Jahrhunderts immer wieder lesen. Sind das also die drei Größen, über die wir hier zu sprechen haben?
Es fällt auf, daß in der ethischen Auseinandersetzung der 90er Jahre in der Tat bei der Frage nach den normativen Grundlagen des Sozialstaates nach wie vor die „Solidarität und die Schwierigkeiten ihrer Begründung"[11] und dann ihre Fundierung in der Gerechtigkeit diskutiert wird. Die soziale Sicherung als Ideal oder als normatives Leitbild scheint weggefallen.
Hinzu kommt, daß sich die Fragestellung verschoben hat. Ging es früher um die Frage, wieweit der Staat verpflichtet ist, sozial Benachteiligten, Unterprivilegierten, Armen und Kranken zur Seite zu stehen, - ob er dazu verpflichtet sei, wurde kaum mehr diskutiert, sondern vorausgesetzt, - so wird jetzt die Fragestellung dahingehend verändert, „ob - und wenn ja, in welchem Maße - der Staat berechtigt ist, die Lebensverhältnisse und Lebenschancen unterpriveligierter Gruppen und Schichten durch Zwangsmaßnahmen zu verbessern", so Kurt Bayertz in „Praktische Philosophie als angewandte Ethik".[12]
Es scheint mir aber durchaus sinnvoll, sich der Grundlagen zu vergegenwärtigen, auf denen der Sozialstaat jenseits der pragmatischen administrativen und tagespolitischen Entscheidungen, von denen ich für die Zeit des 19. Jahrhunderts kurz gesprochen habe, aufgebaut ist.
Zu den sogenannten Gestaltungsprinzipien des Sozialstaates zählen das Solidaritäts-, das Subsidiaritäts- und das Individualitätsprinzip.[13]
Letzteres, und das finde ich schon sehr spannend, ist in der angesprochenen Diskussion einzig unumstritten - und zwar so eindeutig, daß nicht einmal mehr darüber diskutiert wird, beispielsweise auch nicht in den Relationen des Individualitätsprinzips zu den beiden anderen Prinzipien. Letztlich ist es ja schon von Bedeutung, ob oder wie das Individualitätsprinzip (auch als Personalitäts- oder Selbstverantwortungsprinzip bezeichnet) im Mittelpunkt des Systems steht. Wenn heute vom Umbau des Sozialstaates geredet wird, geht es zumeist um die Stärkung dieses Prinzips.
Der Lotse „auf dem Weg in eine andere Moderne", Ulrich Beck hat in seiner Risikogesellschaft die individualisierten Lebenslagen deutlich herausgearbeitet und der konservativen Individualismusschelte dennoch keine Nahrung gegeben.

[10] Koch a.a.O. S.79.
[11] Vgl. den gleichlautenden Beitrag von Kurt Bayertz in: Rechtsphilosophische Hefte Nr. 4, 1995, S. 9-16.
[12] In: Praktische Philosophie, Hamburg 1991, S. 31; vgl. a.a.O.Ulrich Steinvorth, Staat und Legitimität, S. 48-88, insbesonders S. 74.
[13] Vgl. hierzu Werner Schönigh, Zur Zukunft der Prinzipien sozialer Sicherung, in: Sozialstaat wohin? , hg. v. Werner Schönigh und Raphael L'Hoest, Darmstadt 1996, S. 100-118.

Deutlich aber wird in dieser Analyse auch, daß der Übergang von der Klassen- zur Risikogesellschaft zwar einen deutlichen Individualisierungsschub mit sich bringt, und sich damit auch die Qualität von Gemeinschaft verändert. Der normative „Gegenentwurf, der ihr zugrundeliegt und sie antreibt ist die *Sicherheit*"[14]. Es entsteht eine neuartige Gefährdungsgemeinschaft. Die Solidarität der Angst wird zur politischen Kraft.

An dieser Stelle wäre es reizvoll, über eine Verbindung von Becks Analyse „auf dem zivilisatorischen Vulkan" und dem Prinzip Verantwortung mit seiner Heuristik der Furcht von Hans Jonas nachzudenken, in dem Jonas ja nicht nur „die erste Pflicht menschlichen Kollektivverhaltens im Zeitalter der modo negativo „allmächtig" gewordenen technischen Zivilisation" einführt und unter dieser Pflicht zum Menschen auch die Kategorie Solidarität des Interesses mit der organischen Welt subsumiert.

Ich will mich nicht länger bei der Ratlosigkeit zur Neudefinition von Solidarität aufhalten, um so mehr als das ja an anderer Stelle in aller Breite diskutiert worden ist. Deutlich genug dürfte geworden sein, daß der Druck der Risikogesellschaft auf den einzelnen und auf die Gefährdungsgemeinschaft nicht nur die alten privaten und staatlichen Sicherheitseinrichtungen zerstört, sondern auch neues Sicherheitsbedürfnis in dieser Gefährdungsgemeinschaft entsteht. Daß dieses Bedürfnis in der Form heutiger sozialer Sicherungssysteme, gegenwärtiger sozialstaatlicher Zwangssolidarität und schon nahezu vergessener familiärer Subsidiarität geschehen wird oder soll, ist eher anzuzweifeln. Ein Grund für die Schwierigkeit, Solidarität zu begründen, könnte mit darin liegen, daß Solidarität - auch auf der Ebene unterhalb ihrer Begründung - einseitig als Zwangssolidarität gedacht wird, so wie Subsidiarität nur noch mit familiärer oder anderer Überforderung assoziiert wird.

Damit bin ich auch schon bei dem dritten Gestaltungsprinzip, der Subsidiarität.

Das Subsidiaritätsprinzip kann als Verbindung zwischen Individualitäts- und Solidaritätsprinzip gedacht werden. Soziale Gestaltung und Sozialpolitik geschieht auf der Grundlage von Subsidiarität. Durch dieses grundlegende Prinzip wird sowohl die soziale Sicherung Bedürftiger als auch soziale Gerechtigkeit und die Freiheit sozialen Handelns garantiert.

Worauf ist es nun zurückzuführen, daß dieses Prinzip in der philosophischen und ethischen Diskussion kaum eine Rolle zu spielen scheint?

Das liegt zum einen daran, daß dieses Prinzip weitgehend als ein formales Abgrenzungsprinzip zwischen staatlicher (öffentlicher) und freier (privater) Trägerschaft mißverstanden worden ist. Zum anderen ist es häufig auch Synonym für die Einflußnahme der katholischen Kirche in Staat und Gesellschaft[15] und als solches nicht einmal mehr diskussionswürdig.[16]

[14] Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt 1996, S. 65.

[15] Durchaus auch bis in die 50er Jahre durch protestantische Ethiker, vgl. Cord Cordes: Kann evangelische Ethik sich das Subsidiaritätsprinzip, wie es in der Enzyklika „Quadragesimo anno" gelehrt wird, zu eigen machen? In: ZEE 3. Jg. 1955, S. 145-157.

[16] Vgl. beispielsweise die Abfuhr, die der Marburger Politikwissenschaftler Hans-Ulrich Deppe (Subsidiarität und Solidarität, in: Recht und Psychatrie, 1/86, S. 3-9) noch in der jüngeren Vergangenheit diesem „katholischen Prinzip" erteilt hat.

Dies steht übrigens in einem krassen Gegensatz zu der sozialwissenschaftlichen und sozialpolitischen Diskussion, in der die Subsidiarität seit den 70er und 80er Jahren als „neue Subsidiarität" nahezu ununterbrochen Hochkonjunktur hat.[17]

Was also hindert die Nutzung dieser drei Prinzipien als Fundament des Sozialstaates?

3.

Vielleicht hilft der Hinweis von Kurt Bayertz weiter, „daß die Idee der Solidarität vor allem von solchen Theorien vertreten und in solchen Subkulturen der modernen Gesellschaft gepflegt wurde, die sich der dominanten Rolle des Individualismus und des Liberalismus entzogen haben"[18]. Er weist in diesem Zusammenhang, in den auch die Subsidiarität gehört, auf das Menschenbild in der katholischen Soziallehre hin.

Ich verweile einen Augenblick in der katholischen Subkultur und will zur normativen Fundierung eines Gegenentwurfes der gegenwärtigen Sozialstaatskritik die „Baugesetze der Gesellschaft" von Oswald von Nell-Breuning in Erinnerung rufen.

Nell-Breuning hat ja die Sozialordnung der Bundesrepublik wesentlich mitgeprägt. Auf dem Hintergrund der katholischen Soziallehre, wie sie sich im 19. Jahrhundert entwickelt hat, und einer bis ins Mittelalter reichenden sozialphilosophischen Tradition kommen seiner Auffassung nach neben dem Personalitätsprinzips den Prinzipien Solidarität und Subsidiarität in Gesellschaft und Staat zentrale Bedeutung zu.

Nell-Breuning versteht Solidarität als ein Seinsprinzip, das in der menschlichen Natur angelegt ist. Zur Beschreibung dieser anthropologischen Fundierung benutzt er das heute kaum gebräuchliche Wort „Wesen", um darauf hinzuweisen, „was der Mensch so, wie sein Schöpfer ihn geschaffen hat, im letzten und tiefsten *ist*"[19]. Der Mensch ist also seiner ganzen Natur nach auf das Leben in der Gemeinschaft angelegt. Wie immer jetzt jenes „Wesen" des Menschen zu beschreiben ist, ob normativ oder deskriptiv, es bleibt die „Schwäche" des Verständnisses von Solidarität als anthropologischer Komponente, wenn man so will, daß sie metaphysisch begründet ist. Ich werde später darauf zurückkommen.

Die menschheitsgeschichtliche Konstante in dieser Ableitung ist allerdings nicht die Solidarität als und in ihrer historischen Erscheinung, sondern die wechselseitige Beziehung von Person und Gemeinschaft.

Nell-Breuning sieht die anthropologische Bezogenheit des Menschen auf die Gemeinschaft auch durch die weltgeschichtliche und die psychologische Erfahrung bestätigt, für ihn ist die Weltgeschichte ein gesellschaftliches Ereignis.

Die „Bindung und Rückbindung", wie sie zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft besteht, begründet nach Nell-Breuning das Solidaritätsprinzip als

[17] 1986 beschäftigte sich auch eine „Deutsch-polnische Fachkonferenz mit dem Thema „Entwicklung und Solidarität", vgl. Entwicklung und Solidarität, hg. v. Josef Thesing und Klaus Weigelt, Melle 1986.

[18] Kurt Bayertz, a.a.O. S. 10.

[19] Oswald v. Nell-Breuning, Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität. Freiburg 1990, S. 22.

ethisches Prinzip.[20] Hier ist die Verantwortung des Einzelnen für das Gemeingut (das, was alle gemeinsam betrifft) und das Gemeinwohl (das, was allen nützt) verankert.
Des weiteren ist das Solidaritätsprinzip auch Rechtsprinzip, da ja die Ansprüche des Einzelnen an die Gemeinschaft und die Ansprüche der Gemeinschaft an den einzelnen zu regeln sind. Als Rechtsprinzip will Nell-Breuning es aber nicht nur auf die gesetzliche Gerechtigkeit beschränkt sehen, sondern fordert vom einzelnen und der Gemeinschaft soziale Gerechtigkeit, so interpretiert er die rechtliche Entwicklung dynamisch hin auf mehr Gerechtigkeit. Ich werde später darauf zurückkommen.
Die andere Seite der Solidarität ist nach Nell-Breuning die Subsidiarität. Sie verbindet Individualität und Solidarität.
Insofern Gemeinschaftsbildung und Vergesellschaftung für das Individuum subsidiär, d.h. hilfreich sein soll in dem Sinne, daß es allein im Kontext von Gesellschaft seine Persönlichkeit entfalten kann, sucht das Subsidiaritätsprinzip für das Verhältnis von Einzel- und Gemeinwohl die Maxime vorzugeben.
„Sicut quae a singularibus hominibus proprio marte et propria industria possunt perfici, nefas est eisdem eripere et communitati demandare, ita quae a minoribus et inferioribus communitatibus effici praestarice possunt , ea ad maiorem et altiorem societatem avocare iniuria est simulque grave damnum ac recti ordinis perturbatio;cum socialis quaevis opera vi naturaque sua subsidium affere membris corporis socialis debeat, numquam vero eadem destruere et absorbere."
„Wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung. Jegliche Gesellschaftstätigkeit ist ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär, sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen."[21]
Subsidiarität ist nach Nell-Breuning Zuständigkeitsprinzip, und als solches ebenfalls Rechtsprinzip, es gibt die Reihenfolge der Hilfeleistung nach dem Grundsatz Gemeinschaftshilfe zur Selbsthilfe an. Es ist ebenfalls metaphysisch als Seinsprinzip verankert und versteht die Hilfe zur Selbsthilfe als eine Interaktion vom Ganzen zum Teil, von der Gesellschaft zum einzelnen, die die Menschenwürde des einzelnen respektiert. Hilfe, die nicht der Selbsthilfe dient, verletzt die Würde des Menschen als Subjekt und beeinträchtigt die Entfaltung seiner Persönlichkeit.[22] Vorrang bei der Hilfeleistung hat aus Gründen der

[20] Nell-Breuning, a.a.O. S. 47f. ; vgl. ders. :Wirtschaft und Gesellschaft, I. Grundfragen, Freiburg, 1956, S. 10: Solidaritätsprinzip Solidarismus ... sind Aussagen über wesenhafte Sachverhalte, also Metaphysik. Selbstverständlich, da das Handeln immer dem Sein zu folgen hat, ergeben sich aus diesen Seinsverhalten auch Richtlinien für das Handeln; aber diese sind abgeleitet".
[21] Quadragesimo anno (1931 Pius XI) - deut. Üs. von Oswald v. Nell-Breuning: Die soziale Enzyklika. 2. Aufl. Köln 1932.
[22] Oswald v. Nell-Breuning: Subsidiarität - ein katholisches Prinzip. In: Den Kapitalismus umbiegen. Düsseldorf 1990.

Rechtsstaatlichkeit die freie Betätigung der Bürger und ihrer freien Zusammenschlüsse. Dieser Vorrang hat häufig zu Fehlinterpretationen geführt, auf die ich aber jetzt nicht eingehen kann.[23]
Im modernen Sozialstaat ist das Subsidiaritätsprinzip der Weg, die innergesellschaftliche Solidarität nicht zu überfordern, also die Solidarität zwischen Großgruppen, die ja immer wieder als das eigentliche Problem des Solidaritätsprinzips angesprochen worden ist, „d.h. sie auf allgemein akzeptierte Standards zu beschränken und gleichzeitig Kristallisationspunkte erlebter Solidarität" - sei es Gruppen-, Klassen- oder Gefährdungssolidarität - „zu fördern oder zu schaffen. Die Organisation von Solidarität ist nur subsidiär denkbar und über Kommunikation zu vermitteln"[24], nur subsidiär vermittelte Hilfe vermeidet Lähmung der Eigeninitiative und gibt für die praktische Umsetzung in Zeit, Situation und Kontext einen dynamischen und flexiblen Maßstab. Das bedeutet auch, daß subsidiäre Umverteilung im auf die Hilfeleistung beschränkten Umfang nicht kostspielig, ineffektiv und kontraproduktiv zu sein braucht.
Damit komme ich noch einmal auf die Fundierung des Sozialstaates durch das solidarische Verhältnis zwischen Bürgern und Bürgerinnen, zwischen einzelnen und der Gesellschaft zurück, insbesonders zu der These von Kurt Bayertz über die Solidarität als anthropologischer Konstante.

4.

Daß das assoziative Zusammenleben der Menschen der menschlichen Natur entspringt, scheint mir ein Gedanke, der nicht nur auf die jüdisch-christliche Tradition zu beschränken ist.

Ich will jedoch jetzt nicht auf Aristoteles zugreifen und seine Idee der Entfaltung der Persönlichkeit und die entsprechende Aufgabe der Polis im Gegenüber von einzelnem und Gemeinschaft beschreiben. Seit Aristoteles wird der Mensch immer wieder beschrieben als jemand (um das Wort „Wesen" nicht wieder zu gebrauchen), der in seiner Natur auf die Gemeinschaft hin angelegt ist.
Ich will jedoch nicht dieser philosophischen Spur folgen, sondern eine neuere theologisch - sozialethische Konzeption in jener jüdisch - christlichen Tradition erinnern. Auf der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (in Amsterdam 1948) wurde ein wichtiges sozialethisches Axiom verabschiedet, das unter dem Stichwort der „verantwortlichen Gesellschaft" die protestantische Sozialethik bis heute geprägt hat:
„Eine verantwortliche Gesellschaft ist eine solche, in der Freiheit die Freiheit von Menschen ist, die sich für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung verantwortlich wissen und in der jene, die politische Autorität oder wirtschaftliche Macht besitzen, Gott und den Menschen, deren Wohlfahrt davon abhängt, für ihre Ausübung verantwortlich sind."[25]
Das Sozialaxiom von Amsterdam impliziert eine deutliche Abgrenzung zum Individualismus und seinem Versuch, die Gesellschaft vom einzelnen her

[23] Vgl. Nell-Breunings letzte Richtigstellung mit: Solidarität und Subsidiarität, in: Der Sozialstaat in der Krise, hg. v. Deutschen Caritasverband, Freiburg 1984, S.93.
[24] Claus Koch, a.a.O. S.112f.
[25] Die Unordnung der Welt, Bd. V, S. 100, zit. nach Heinz Dietrich Wendland, Die Kirche in der modernen Gesellschaft, Hamburg 1956.

aufgebaut zu denken. In der jüdisch-christlichen Tradition, die hier aufgenommen ist, ist das Individuum nicht als einzelne oder einzelner zu denken, sondern immer auf die andere und den anderen bezogen. Der einzelne selbst ist ebenso wie der andere als Mitmensch zu sehen und zu denken.
So wichtig bereits in der Anthropologie der hebräischen Bibel der Mensch sich erst dann selbst versteht, wenn er sich als einzelner gerufen weiß, ebenso deutlich ist er an seinen Mitmenschen gewiesen und soll sein Mensch-Sein in der Gemeinschaft durch das Mitmensch-Sein leben.
Daß die Amsterdamer Konferenz in ihren theologischen Aussagen durch die bundestheologische Konzeption Karl Barths geprägt ist, erwähne ich nur am Rande, da ich noch auf den Ansatz des Rechtsphilosophen Erik Wolf aufmerksam machen möchte, der sein „Recht des Nächsten" im Gespräch mit Barth entwickelt hat. Wolf will das Verhältnis zum Mitmenschen als Grund und Mitte des Rechts definieren. Er versteht als „d i e Aufgabe allen Rechts: in gegebener Lage natürlicher wie sozialer Ungleichheit Jedem das Seine zuzuteilen und zu belassen"[26], und sieht diese Aufgabe ungelöst. Wolf konstatiert soziale Ungleichheit und sieht in ihr durchaus auch „intentionales Handeln von Individuen" (sic!). Positives wie natürliches Recht scheinen relativiert, soziologisch bedingt und (politischem) Mißbrauch ausgesetzt.
Dem setzt Wolf ein in der theologischen Dimension fundiertes Grundrecht, das er als Urrecht vor allen Grundrechten bezeichnet und das durch die Gottesbeziehung des Menschen konstitutiert wird: die Personalität des Menschen. In seiner Verantwortung vor Gott wird er Mensch. Aus diesem Recht ergibt sich das andere, daß der Mitmensch, der ja ebenso verantwortlich ist vor Gott, zum Nächsten wird. Das „Recht des Nächsten" konstituiert Solidarität, denn in der Annahme des anderen als Nächstem vermag der Mensch interessegeleitete Individuen und Gruppen in verantwortliche Gesellschaft umzuwandeln.
Personalität bezieht sich also auf die Verantwortung vor Gott und Solidarität verändert als Konsequenz der so definierten Personalität das Verhältnis zum anderen in ein Nächstenverhältnis. Das Recht des Nächsten gilt vor jedem Rechtsanspruch aus Individualität oder Sozialität, vor jeder aus Sympathie entsprungenen Symbiose oder Assoziation und vor jeder aus Antipathie erwachsenen Auseinandersetzung.[27] Jenes Urrecht, auf das Wolf zielt, konstituiert sich im Bund Gottes mit den Menschen.
Daß der Ansatz Wolfs, der in der evangelischen Sozialethik durchaus weiter eine Rolle spielt, stringent und auch perspektivenreich mit dem Subsidiaritätsprinzip verbunden werden kann, läßt sich sehr schön mit Hilfe eines weiteren rechtsphilosophischen Ansatzes von Johannes Altusius zeigen, der auf föderaltheologischer Basis aufbaut und mit seinem Begriff einer „consociatio symbiotica" als erster Vertreter einer modernen und föderalen politischen Theorie gelten kann, die auch zu einer zeitgemäßen Reformulierung des Subsidiaritätsprinzips und damit auch des Solidaritätsverständnisses beitragen kann.[28]
Auch wenn dieser Ansatz durchaus normative Elemente zur Grundlegung des Sozialstaates bereitstellt, so bleibt natürlich das Diktum von Kurt Bayertz bestehen, daß diese normativen Elemente durch ihre metapysische Fundierung

[26] Erik Wolf: Recht des Nächsten, Frankfurt 1958, S. 11f.
[27] Vgl. a.a.O. S. 17.

[28] Vgl. Friedrich Heckmann, Solidarität und Subsidiarität. In: Solidarität ist unteilbar, hrsg. vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken, S. 409-419, Kevelaer 1997: Wichtig ist mir der Hinweis auf die Politica Methodice Digesta (1603) des Johannes Althusius (1557-12.8.1638), der an der Hohen Schule zu Herborn Rechtsphilosophie lehrte. Althusius leitet aus dem Naturrecht den von unten nach oben gegliederten Aufbau der Gesellschaft ab und formuliert, auch im Rückgriff auf die calvinistische Föderaltheologie, eine Kritik politischer Herrschaft und die Notwendigkeit organisierter Herrschaftskontrolle zur Abwehr realen Machtmißbrauchs. So gilt Althusius als erster Vertreter einer „modernen - und föderalen - politischen Theorie". Föderalismus und Subsidiarität aber bedingen sich nicht nur, sondern bedürfen ähnlicher Organisationsformen. Die Aufnahme des Subsidiaritätsprinzips in das EU-Recht bedingt eine föderale Organisationsstruktur in Europa, wenn Subsidiarität verwirklicht werden soll. Theologisch besonders bedeutsam scheint mir der Rückgriff von Althusius auf den jüdischen Bundesgedanken und auf Calvins Lehre vom doppelten bzw. erneuerten Bund. Der Bund mit Gott umfaßt alle Menschen aller Zeiten, er ist eine „mutua obligatio" (wechselseitige Verpflichtung), bei Calvin u.a. ein Doppelbund, in dem das Verhältnis Gottes zu seinem Volk (inklusive den Herrschenden) sowie das Verhältnis von Gottes Volk und seinen Herrschern bestimmt ist.
Die Aufnahme des Bundesgedanken bedeutet eine grundsätzliche Relativierung weltlicher Herrschaftslegitimation und die Einbeziehung des Verhältnisses aller Menschen - wieder inklusive der Herrschenden - in die Bundesverpflichtung und die Gültigkeit der Bundesgesetze, d.h. beider Tafeln des Dekalogs; daraus erwächst die Pflicht zu einer entsprechenden gesellschaftlichen Organisation, die nicht den Herrschenden überlassen werden darf, sondern selbstverantwortliche Aufgabe der Gemeinschaft und der Einzelnen ist. Daraus ergibt sich für Thomas O. Hüglin (Sozietaler Föderalismus, Berlin 1991) brüderliche „Kooperation und gegenseitige Hilfe in einer gemeinschaftlich-horizontal organisierten Gesellschaftspraxis" als Aufgabe. Die zweite Tafel des Dekalogs fordert die Herstellung der politischen und sozialen Gerechtigkeit. Mit dem Zentralbegriff seiner Politica, der „consociatio symbiotica" (zusammenlebende Gemeinschaft) macht Althusius deutlich, „daß eine Theorie politischer Lebensformen jenem elementaren Aufeinander-Angewiesensein des Menschen" und dem Gebot irdischer Gerechtigkeit entsprechen muß. Die Kunst des sozialen Zusammenlebens ist „Politik", symbiosis bei Althusius das politisch organisierte Zusammenleben.
Für eine Re-Definition des Susidiaritätsbegriffs hat die Lehre des Johannes Althusius bleibende Relevanz, stellt zumindestens wichtige Anfragen an die Organisierung des Politischen im Europa der Jahrtausendwende. Ich fasse seine Lehre eines radikalen Föderalismus nach Hüglin in vier Punkten zusammen:
„die Organisierung der Freiheit einer pluralen Gruppenstruktur erhält Vorrang gegenüber individueller Freiheit (korporatives Prinzip);
Kooperation und Konsens erhalten Vorrang gegenüber Mehrheitsentscheid und Wettbewerb (Konkordanz oder konsoziales Prinzip)
die Gruppenstruktur umfaßt nicht nur territoriale, sondern auch funktional-berufsständische Elemente (sozietales Föderalismusprinzip);der Gesellschaftsaufbau vollzieht sich von unten nach oben mit grundsätzlicher Kompetenzvermutung bei der niedrigstmöglichen Einheit (Subsidiaritätsprinzip)."
Für unseren Zusammenhang bleibt vor allem festzuhalten, daß mit der Politica des Althusius in der politischen Theorie der frühen Neuzeit ein Modell vorliegt, das einen stufenförmigen Gesellschaftsaufbau von unten nach oben zur Geltung bringt.
Schon hier sei im Vorgriff auf die prinzipiell vergleichbare Richtung der modernen Kritik mit dem Ansatz der Consociatio Symbiotica verwiesen, dies gilt insbesonders für die Notwendigkeit eines stärkeren Aufbaus von unten nach oben.

nur in „Subkulturen der modernen Gesellschaft gepflegt" werden, „die sich der dominanten Rolle des Individualismus und Liberalismus entzogen haben"[29].
Wenn die Kirchen aber an einer „verantwortlichen Gesellschaft" bauen wollen, müssen sie diesen qualitativen Unterschied berücksichtigen. Es ist in diesem Zusammenhang interessant, daß die Folgeversammlung auf Amsterdam 1954 in Evanston es für nötig hielt, über Abgrenzungen hinauszugehen, „über die Grenzen vom Allgemeinen zum Besonderen ..., von der akademischen Überlegung zum wirklichen Kampf um Gerechtigkeit", denn „nur so wird die Kirche das Problem der Gesellschaft zu fassen bekommen"[30].

5.

Ich wende mich deshalb in meinem nächsten Schritt noch einmal einer gewerkschaftlichen Argumentation zu. Die Gewerkschaften haben in ihren Grundsatzprogrammatiken und in ihrer theoretischen Reflexion der dominanten Rolle des Individualismus nicht in dem Maße eine andere Position entgegensetzen können wie Kirchen in ihrem theologischen Nachdenken.
Der deutsche Gewerkschaftsbund hat 1996 ein Forum Solidarität veranstaltet und dieses dokumentiert. Günter Brakelmann versucht in seinem Beitrag eine „Besinnung auf die Ursprungswerte"[31] aus der Perspektive der historischen Gewerkschaftsbewegung als einer humanistischen Widerstandsbewegung, die sich aus „verletzter" Menschenwürde entwickelt hat.
Ausgehend von einer Rückbesinnung auf die gewerkschaftliche Ideengeschichte wird eine Dialektik von Individuum als Person und als sozialem Wesen postuliert, dessen anthropologische Bestimmungen sich geschichtlich erwiesen haben. Die ordnende Denkfigur gewerkschaftlicher Programmatik war in der Vergangenheit immer das dialektische Verschränkungsverhältnis von Personalität und Solidarität, das nicht lösbare Spannungsverhältnis von personaler Freiheit und überindividueller Gemeinsamkeit. Von dieser Denkfigur ausgehend wird das Bewußtsein wertgebundener Zusammengehörigkeit nicht als ethisches Postulat, sondern als anthropologische Notwendigkeit verstanden. Aus einer solchen Sicht des Menschen hat die gewerkschaftlichen Argumentation dann den dialektischen Zusammenhang von individueller Selbstentfaltung und der Notwendigkeit kollektiver Sicherheitssysteme mit entwickelt. Brakelmanns Versuch einer geschichtlich reflektierten Anthropologie, mit deren Hilfe er zu einer Grundorientierung politischen Handelns kommen will, enthält in der Tat deskriptive und normative Elemente, deren Zuordnung nicht immer ganz klar ist, „so daß der Verdacht eines Zirkelschlusses naheliegt", wie Kurt Bayertz zu den Versuchen, die Solidarität als anthropologische Grundlage anzunehmen, ausgeführt hat. Dies wird besonders deutlich, wenn Brakelmann versucht, auch die Verbindung von Rechts- und Sozialstaatlichkeit als anthropologische Notwendigkeit zu behaupten.
Auf der anderen Seite wird in diesem gewerkschaftlichen Beitrag auch deutlich, daß es neben einer stringenten theoretischen Fundierung normativer Grundlagen des Sozialstaates auch um eine Wendung zum Konkreten geht, darum, wie Brakelmann es formuliert, den „proklamierten Humanismus auf die Ebene des realen Humanismus zu holen, das Prinzipielle erlebbar zu machen"[32].

6.

Aus dem bisher Gesagten möchte ich einige Punkte zusammenfassend festhalten, um dann zwei abschließende Thesen zu formulieren.
Mit K. Bayertz bin ich der Meinung, daß die auf staatliche Institutionen übertragenen Solidaritätsleistungen die Möglichkeit einer normativen Fundierung des Sozialstaates schwächen. Sein Begriff der „Quasi-Solidarität" macht die Unschärfe dessen, was mit Solidarität als sozialstaatlichem Prinzip gemeint ist, deutlich.
Eine Möglichkeit, das Solidaritätsprinzip als Gestaltungsprinzip des Rechts- und Sozialstaats beizubehalten, liegt in der Definition als ein metaphysisches Prinzip oder in der normativen Bestimmung des Menschen „als Mitmensch", der in der Annahme des Rechtes des Nächsten verschiedene Individualinteressen in verantwortliche Gesellschaft umzuwandeln in der Lage ist. Auch dieses Recht des Nächsten ist metaphysisch begründet.
Eine solche Definition des Sozialstaates als Gestaltungsprinzip des Sozialstaates bzw. eine so begründete solidarische Ethik erscheint als christliche Sonderethik in der säkularisierten und globalisierten Wirtschafts-Welt. Auch eine in sich stringent gedachte christliche Ethik kann sich im Dialog als schwierig erweisen.[33]
Ansätze zu einer normativen Begründung des Sozialstaates sind außerhalb der christlichen Sozialethik und verfassungsrechtlicher Diskurse selten geblieben. Versuche orientieren sich entweder an der Freiheit als Ausgangspunkt der Argumentation, die den Menschen vorenthalten bleibt, die von der sozialen Teilhabe ausgeschlossen sind, oder an der Gleichheit, die im Sinne vo Verteilungsgerechtigkeit Aufgabe des Wohlfahrts- und Sozialstaates ist. Z letzterem verweise ich auf den Versuch von Ulrich Steinvorth, der in dem Tei des Wertes von Naturgütern, „der die Kompensation für die vom Zugang von den Naturgütern Ausgeschlossenen deckt, den Wert gefunden haben" will, der die „Kosten staatlicher Sozialfürsorge deckt"[34]. Er sieht darin eine kompensatorische Gerechtigkeit, weil der Staat diejenigen entschädigt, die vom gleichen Zugang zu den Naturgütern ausgeschlossen sind.
Der verfassungsrechtliche Diskurs stellt die Verwirklichung staatlicher Gerechtigkeit in den Mittelpunkt. Soziale Gerechtigkeit gilt als die Essenz des Sozialstaatsprinzips, das das Bundesverfassungsgericht, das nur einmal und systematisch dazu Stellung genommen hat (1956), als ein der konkreten Ausgestaltung in hohem Maße bedürftiges Prinzip!
Es könnte also auch von daher naheliegen, mit Kurt Bayertz zur Legitimierung des Sozialstaates „unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft" an die Stelle der Solidarität die Gerechtigkeit zu setzen, „deren praktische Realisierung

[29] Kurt Bayertz, a.a.O. S. 10.
[30] Evanston-Dokumente, zit. nach Heinz-Dietrich Wendland a.a.O. S. 131.
[31] Vgl. z. folg. Günter Brakelmann, Besinnung auf die Ursprungswerte, in: GMH 11-12/96, S. 680-686.
[32] A.a.O. S. 681.
[33] Allerdings gibt es das Gegenbeispiel positiver Erfahrungen mit der Akzeptanz der evangelischen Wirtschaftsethik von Artur Rich bei nicht-christlichen Gesprächspartnern aus der Wirtschaft.
[34] Ulrich Steinvorth, Staat und Legitimität, in : Praktische Philosophie, hrsg. v. Kurt Bayertz. Hamburg 1991, S. 83.

sich damit zugleich von den Individuen auf den Staat und seine Institutionen verschiebt"[35].

Unter dem Gesichtspunkt der universellen Gültigkeit hat dieser prinzipielle Weg einer normativen Fundierung sicherlich seinen Stellenwert. Wie aber handeln wir kurz- und vor allem mittelfristig in einer Zeit, in der die sozialstaatliche Situation nicht nur unbefriedigend ist, sondern in den nächsten 20 Jahren Verwerfungen der sozialen Sicherung mit sich bringen wird, die gerade unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit als nicht akzeptabel gewertet werden müssen? Kann dann der Ethiker nur noch - je nach Herkunft - auf Arbeiterwohlfahrt, Caritas oder Diakonie verweisen? Angewandte Ethik muß auch mittelfristig Wege aufzeigen können, die „richtig" erscheinen, muß beurteilen können, in welche Richtung wir gehen und wie wir handeln sollen. Dazu möchte ich in den zwei abschließenden Punkten Anregungen für die Diskussion geben.

7.

Lassen Sie mich Ihnen zur Illustrierung jener Verwerfungen der sozialen Sicherung eine kurze Skizze zeichnen, die die wichtigsten sozialstaatlichen Entwicklungen beschreibt, die in den nächsten Jahrzehnten konkret auf uns zukommen. Dies ist für mich eine sehr praktische Frage, da ich in einem Fachbereich Sozialwesen Menschen mit ausbilde, die als Sozialarbeiter mit den sozialstaatlichen Um- und Abbrüchen konfrontiert sein werden. Welche operationalisierbaren Maßstäbe versuche ich mit ihnen zu erarbeiten?

Doch zuerst zu einer durchaus realistischen Skizze:

Unter den mittelfristig zu erwartenden wirtschaftlichen Voraussetzungen werden die nationalen Möglichkeiten sozialstaatlichen Handelns geringer, der Wohlfahrtsstaat der 50er bis 70er Jahre ist nicht restituierbar. Mit Unterstützung von OECD und Weltbank wird von dem Europa der EU ein dreistufiges Modell des Sozialstaates vorbereitet.[36]

Stufe 1 betrifft die Risikogemeinschaft der Minimaleinkommen und reinen Staatshilfen.

Stufe 2 bilden die Angehörigen des klassischen Sozialstaates, also die große Mehrheit der Arbeitnehmer,

Auf Stufe 3 finden sich diejenigen, die vom Markt profitieren und sich freiwillig versichern können. Aus politischer Vernunft finanzieren sie zusammen mit den Arbeitnehmern, die nach wie vor zusammengehalten durch die Zwangssolidarität, die erste Stufe.

Solidarität?

Nach den universalistischen Normen neuzeitlicher Ethik ist das ein zynisches Sozialstaatsmodell, aber es ist ein realistisches.

Das Kardinalproblem der Sozialstaatlichkeit ist die Überwindung der Arbeitslosigkeit durch Arbeit mit Löhnen über dem Existenzminimum. Die dafür notwendige Wachstumsrate, die der Wohlfahrtsstaat voraussetzen konnte, müßte heute um ein vielfaches über dem liegen, was realistisch ist. Das Recht auf Arbeit steht damit zur Disposition.

[35] Kurt Bayertz, Staat und Solidarität, a.a.O. S. 318.

[36] Vgl. zum folgenden Claus Koch, Perspektiven des Sozialstaates in Europa, in: Erneuerung des Sozialstaates, hg. v. Dieter Schulte, Köln 1996, S. 9-31.

Daraus ergibt sich eine größere Kluft zwischen Arm und Reich. 10% der Bevölkerung verfügen über etwa 40 Prozent der Nationaleinkommen. Die Einkommensschere, die sich in der Ära des Wohlfahrtsstaates etwas geschlossen hatte, wird sich weiter öffnen.

Der industriegesellschaftliche Wandel wird sich weiter verschnellern, so daß immer breitere Schichten vom Risiko geringerer Einkommen und der Arbeitslosigkeit getroffen werden und die Gefährdungsgemeinschaft vergrößern.

Und als letzten Punkt wahrscheinlicher Zukunftsaussichten - die Liste ließe sich verlängern - will ich auf die Kenntnisse über das biologische Kapital der Individuen hinweisen. Wenn Risiken des individuellen Menschen medizinisch und gentechnologisch exakter bestimmt werden können, „sind Individualisierung und stärkere Differenzierung der Risiken unvermeidlich"[37]. Die sozialstaatlich organisierte Solidarversicherung verliert eine ihrer Grundlagen.

Gewinner und Verlierer gruppieren sich beim Umbau des Sozialstaates neu. Stephan Lessenich sieht für Szenarien von Zweidrittel- oder Dreiviertelgesellschaft noch wenig Anhaltspunkte, hält aber den Einzelnen, das Individuum für den Verlierer. Diejenigen also, die von den eben beschriebenen Zukunftsaussichten betroffen sind. Dazu kommen alte und neue Feindbilder. Neben den „asozialen" Schmarotzern benennt er drei weitere gesellschaftliche Gruppierungen: Kinderlose, Singles und die „gierigen" Alten - gegenwärtige und zukünftige Klienten sozialer Arbeit.

Aus dieser nur mit wenigen Strichen gezeichneten Skizze läßt sich eine Situations- und Kontextanalyse erstellen, daß nicht nur der vom Sozialstaat differenzierte Wohlfahrts- und Wachstumsstaat der Nachkriegszeit nicht wiederherstellbar ist, sondern daß die Institution des Sozialstaates selber, wenn nicht in Gänze, so doch in Teilen zur Disposition steht. Die Deregulierung des globalen Marktes zieht nicht nur die Deregulierung wirtschaftspolitischen, sondern auch sozialpolitischen Handelns der Nationalstaaten nach sich.

Nach dem Zerfall des Wohlfahrts- und Wachstumsstaates haben nationale Regierungen keine Möglichkeiten mehr, durch interventionistische Maßnahmen wirtschaftliche und damit soziale Verwerfungen auszugleichen. In dem 3-stufigen Sozialstaatsmodell der Zukunft besteht wenig Spielraum für die Gestaltung der sozialstaatlichen Aufgaben, mehr denn je muß sich der Nationalstaat auf seine ursprünglichen Aufgaben beschränken, die ich zu Beginn meiner Ausführungen mit dem dritten Teil der Unterscheidung von Theo Schiller beschrieben habe: *Der Sozialstaat läßt sich mit dem System sozialer Sicherung, wie löchrig auch immer es sei, und der Sozialpolitik, wie defizitär auch immer sie sei, gleichsetzen.*

8.

In dieser Situation gilt es, - neben dem Nachdenken über eine prinzipielle normative Grundlegung des Sozialstaates - sozialpolitischem Handeln auf allen gesellschaftlichen und sozialstaatlichem Handeln auf allen staatlichen Ebenen, den Wohlfahrtsverbänden und den Netzwerken, den kommerziellen Anbietern und den nebenamtlich Arbeitenden Maximen an die Hand zu geben, wie die Übergangsphase vernünftig gestaltet werden kann und in welche Richtung die

[37] A.a.O. S. 16.

sozialstaatliche Entwicklung einer zukünftigen Gesellschaft betrieben werden sollte. Bei diesem Versuch ethischer Beratung und Beeinflußung gesellschaftlicher Entwicklung können, so denke ich, Personalität und Solidarität vermittelt durch Subsidiarität durchaus eine wichtige Gestaltungsfunktion übernehmen im Sinne ethischer Maxime, deren Normativität allerdings nur relativ und keinesfalls universell ist.

Wie eine Neugestaltung der Sozialstaatlichkeit der europäischen Gesellschaften aussehen kann, dazu will ich zum Schluß noch einige Hinweise geben.

Dem Subsidiaritätsprinzip kommt bei der Reformulierung von Sozialpolitik und Sozialstaatlichkeit erhebliche Bedeutung zu. Subsidiarität muß vom Kopf quasi auf die Füße gestellt werden, wobei sich dieser Vorgang an dem Strang politischer Theorie zu orientieren hat, der lokalen und regionalen, dezentralen Organisationen und Gemeinwesen und deren Vernetzung Bedeutung beimißt. „Diese Minderheiten und Gruppen, Initiativen und Netzwerke, schicken sich an, mit subsidiären öffentlichen Hilfeleistungen - und manchmal auch nur aus eigener Kraft - wie auch immer prekäre Formen demokratischer Selbsterzeugung von sozialer Sicherheit zu realisieren und zugleich neue ... gesicherte Bezüge, Verankerungen und Bindungen zu erzeugen".[38] Die klassische Beschreibung des Gesellschaftsaufbaus nach den Subsidiaritätsprinzip in der Form ineinanderliegender Konzentrischer Kreise macht dabei keinen Sinn, da dieser Auffassung nach wie vor die Vorstellung einer hierarchisch gegliederten Gesellschaft zugrunde liegt. Das immer wieder verwandte Bild von den Kreisen macht nur Sinn, wenn man sie als „Vielfalt interdependenter, sich überschneidender Kreise, zu denen allen der Mensch je nach Bedarf Zugang haben muß"[39], beschreibt. Eine solche Form der gesellschaftlichen Organisation setzt eine Form der Subsidiarität voraus, die kein formales Prinzip der Zuständigkeit, sondern ein Prinzip der Zuordnung ist. Dies setzt eine Neustrukturierung der Sozialstaatlichkeit in Gang durch die Stärkung der lokalen Ebene, Kompetenzveränderungen und Verlagerung staatlicher Finanzierungen und Steuererhebung. So kann die Selbsthilfebewegung, deren flächendeckenden Präsenz in Deutschland noch keine ausreichende Finanzierung gegenübersteht, große Bedeutung zukommen. Das wird auch die mit den staatlichen Bürokratien verwobenen großen Wohlfahrtsverbände zu einem neuen Zusammenwirken mit öffentlichen und freien Trägern nötigen (Koordinationsmodell sozialstaatlichen Zusammenwirkens).

Das „kleine Netz" bildet dabei das Grundmuster, mit dem das Sozialstaatsprinzip umstrukturiert werden muß.

Die neue Subsidiarität trifft sich mit einer als basisdemokratisches Ordnungsprinzip verstandenen Solidarität, nicht als abstraktes Prinzip verantwortlich für den Ausgleich in einem ebenso abstrakten Sozialstaat („Quasi - Solidarität"), sondern im Rahmen überschaubarer Lebenszusammenhänge. Die subsidiäre Hilfe zur Selbsthilfe wird sich nicht auf die Selbsthilfe des Individuum beschränken dürfen, sondern stärker auf die Unterstützung von Selbsthilfe und solidarischen Korporationen in diesen Lebenszusammenhängen. Letztlich geht

[38] Günter Frankenberg, Die Verfassung der Republik, Baden-Baden 1996, S. 205.

[39] Christoph Sachße: Zur Aktualität des Subsidiaritätsstreits der 60er Jahre. In : Subsidiarität heute, hg. v. Johannes Münder u. Dieter Kreft, Münster 1990, S. 35.

es um die Initiierung, Entwicklung und Stärkung einer neuen Sozialkultur. Neue sozialkulturelle Gemeinsamkeiten aus der Gefährdungsgemeinschaft heraus sind in Bezug auf die individuellen Gefährdungslagen, die ja doch auch verallgemeinerbar, standardisierbar sind, zu organisieren. Wer die Erfolgsaussichten einer so konzipierten sozialen Sicherung eher pessimistisch beurteilt, unterschätzt die solidarischen Zusammenhänge, die sich seit dem Auslaufen des Wohlfahrtsstaates in den 70er Jahren in dem sogenannten „Dritten Sektor" herausgebildet haben. Mit der europäischen Einigung ergeben sich Fragen an die Möglichkeiten und Grenzen lokaler und regionaler basisorientierter Zusammenhänge, aber auch an Widerspruchs- und Widerstandskraft einem europäischen Zentralismus gegenüber. Dennoch kann man mit Impulsen aus lokalen, regionalen Bezügen und den basisorientierten nicht-staatlichen Assoziationen in ganz Europa rechnen, die das Subsidiaritätsprinzip - und das in durchaus überregionaler Solidarität aktualisieren. Die bislang noch unbestimmte Verankerung der Subsidiaritätsklausel im Maastrichter Vertrag ist dazu eine offene Tür.

Eine föderale Dezentralisation mit einer Kompetenzabgabe der Nationalstaaten nach unten ist eine erste Voraussetzung. Muß schon für die deutsche Bundesrepublik eine deutliche Regionalisierung und Rekommunalisierung mit der entsprechenden Umleitung der Finanzmittel eingeleitet werden, um eine Re-Definition des Subsidiaritätsprinzips und eine Stärkung erlebbarer Solidarität sozialstaatliche Wirklichkeit werden zu lassen, so muß auf europäischer Ebene mit der Idee des Föderalismus ernst gemacht werden, damit sich ein sozial-föderativer Bereich und d.h. eine horizontale Sozialstruktur in ganz Europa entfalten kann.[40]

Auf der anderen Seite bedarf die Größenordnung der europäischen Armutsbevölkerung in Höhe von 140 bis 170 Millionen Menschen - je nach nationalen Armutskriterien - sowie die Globalisierung der Wirtschaft einer dritten Komponente, die die Funktionen ehemaliger nationaler Wohlfahrts- und Sozialstaaten wirksamer wahrnehmen können. Es geht also auch um eine Kompetenzabgabe der europäischen Nationalstaaten nach oben.[41] Aus der Entgrenzung des Wirtschafts- und Sozialstaates und der Armutsentwicklung in Europa ergibt sich die Notwendigkeit begrenzter supranationaler Handlungskompetenz. Der „schlanke" deregulierte Staat hat nicht mehr den

[40] Der Politikwissenschaftler Thomas O. Hüglin, der die föderale Bundesvorstellung des Althusius als eine Besinnung auf die alternativen Traditionsbestände der europäischen Kultur und als eine Antwort auf die nachhaltige Wachstums-, Energie-, Umwelt- und daraus resultierenden politischen Legitimationskrise ins Gespräch gebracht hat, beurteilt die Chancen eher skeptisch und weist auf „die sozialen Konsequenzen, welche aus einer Wiederbesinnung auf eine Politik der organisierten Gegenseitigkeit zu ziehen wären: eine am Prinzip kooperativer Gegenseitigkeit im Sinne jüdisch-christlicher Nächstenliebe orientierte Architektur des Politischen erscheint unvereinbar mit der jede Gegenseitigkeit unmöglich machenden modernen marktorientierten Konsum- und Konkurrenzgesellschaft" (Hüglin, a.a.O. S. 254).

[41] Inwieweit Wirtschaftsakteure wie transnational arbeitende Unternehmen, die die Bedingungen mitbestimmen, innerhalb derer Wirtschafts- und Sozialrechte zu verwirklichen sind, sowie Organisationen wie GATT und Weltbank Völkerrechtssubjekte mit Rechten und Pflichten werden sollten, wurde u.a. auf der Wiener Welt-Menschenrechtskonferenz diskutiert. Vgl. hierzu Sabine v. Schorlemer, Die internationalen Pflichten zur Bekämpfung der Armut. Wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, in: Universitas, 52. Jg. 2/1997, S. 151-160.

Handlungsspielraum und Kompetenz die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte seiner Bürger und Bürgerinnen zu schützen. Eine Fundierung des Sozialstaatsprinzip auf supranationalstaatlicher Ebene wird wirtschaftsethische Problemstellungen einbeziehen müssen, die entscheidende Rolle aber haben die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte als Maßstäbe der Gerechtigkeit.

Solidarität zwischen Alten und Jungen durch intergenerationelles Lernen in der Seniorenbildung

Siegfried Keil

Die auf vielen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens der Bundesrepublik Deutschland zu beobachtenden Segregationstendenzen, einschließlich des Auseinanderlebens der Generationen, entstehen einerseits infolge der Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften (E. Durkheim) und der damit verbundenen zweckrationalen Organisation gesellschaftlicher Teilsysteme (M. Weber) überhaupt (vgl. a. den Beitrag von M. Haspel in diesem Band). Andererseits hat aber die altersgruppenspezifische Segregation in Deutschland ihre besonderen Ursachen in der generationsspezifischen Verarbeitung der wiederholten Traditions(ab)brüche von 1918, 1933, 1945 und 1989, die jeweils eine postfigurative (M. Mead) Kulturvermittlung von den Alten auf die Jungen infrage stellten. Die neuen Eliten setzten auf die Kraft der Jugend und distanzierten sich von ihren unmittelbaren Vorläufern. Auch wenn sie ältere Ideen und Kulturmuster ihrer Vorvorgänger aufgriffen und sich legitimatorisch zunutze machten, dominierte die kofigurative (M. Mead) Kulturvermittlung durch die Gleichaltrigen, die nach 1945 noch durch die politische Umerziehung durch die USA bzw. die SU verstärkt wurde. Die Steigerung eines derartigen Traditionsabbruchs mit nachfolgender kofigurativer Kulturvermittlung von außen erlebten die Bürgerinnen und Bürger der DDR nach 1989.

Aufgrund dieser doppelten Segregationsketten des in hochkomplexen gesellschaftlichen Zusammenhängen sich entwickelnden generationsspezifischen Expertenwissens einerseits und des in diesem Jahrhundert mehrfach zusammenbrechenden Systems der Sinn- und Wertorientierungen der jeweiligen Elterngeneration andererseits ist die von M. Mead beschriebene Herausforderung einer praefigurativen Kulturvermittlung unüberhörbar. Eine derartige Kulturvermittlung erwartet von der vorhergehenden Generation, daß sie sich dem Veränderungsdruck und den Veränderungswünschen der nachfolgenden Generation stellt und daraufhin ihre Lebenserfahrungen kritisch überprüft, um daraus gemeinsam nutzen für die Gestaltung einer zukunftsorientierten Gegenwart zu ziehen (R. v. Schweitzer).

Angesichts der Beobachtung, daß die Seniorstudierenden bevorzugt Lehrveranstaltungen der Kulturwissenschaften belegen, muß der Frage nachgegangen werden, inwieweit das akademische intergenerationelle Lernen bereits zu einer besonderen Form der praefigurativen Kulturvermittlung geworden ist, bzw. welche Voraussetzungen geschaffen werden müssen, damit hier ein Teil des notwendigen Diskurses über die Gültigkeit von Normen und Werten (J. Habermas) für die künftige Gestaltung unserer Gesellschaft geleistet werden kann.

Die Möglichkeit des intergenerationellen Lernens gibt es im Rahmen des Seniorenstudiums an den deutschen Universitäten seit einem Vierteljahrhundert. In diesen mehr als 20 Jahren Seniorenstudium hat sich einiges geändert. Am

Ende der 70er Jahre wurde im Rahmen der Westdeutschen Rektorenkonferenz darüber diskutiert, in welchem Maße uns die Seniorstudierenden helfen könnten, den erwarteten Rückgang der Hörerzahlen, nach Abbau des Studentenberges in den 80er Jahren aufzufangen und die Kapazitäten der Universitäten auszulasten. Hochschulen, bei denen diese Motivation im Vordergrund gestanden hat, sind heute nicht mehr dabei. Quantitative Begründungen für das Seniorenstudium haben angesichts der nach wie vor überfüllten Universitäten ihre Bedeutung verloren.

Unter den qualitativen Gründen hat das intergenerationelle Lernen von Anfang an eine besondere Rolle gespielt. Dabei ging es nicht nur um das gemeinsame Studium der jungen und alten Studierenden, sondern je nach Lebensalter auch um die generationelle Zuordnung der Lehrenden; denn die Senioren fielen nicht nur durch ihr graues Haar und die seriöse Kleidung auf, sondern auch durch ihre Art zuzuhören und sich am Unterrichtsgespräch zu beteiligen.

Dabei entsteht ein unerbittlicher Zwang, das Fachwissen der Professoren mit dem Erfahrungswissen der Alten zu konfrontieren. Die jüngeren Studierenden, die direkt von der Schulbank in den Hörsaal kommen, können sich dieses Fachwissen oft mit intellektueller Neugier aneignen; haben Freude daran, möglichst schnell selbst sicher damit umzugehen und gegenüber den nachfolgenden Semestern einen guten Eindruck zu machen.

Nicht so die Alten. Sie sind doch für vieles, was die Lehrenden vortragen — und das gilt für den gesamten Bereich der Wissenschaften vom Menschen und seinem Zusammenleben — selbst Experten; denn sie haben Erfahrung. Sie haben Erfahrung in bezug auf die Geschichte von Staat und Gesellschaft der letzten 50 bis 60 Jahre, wo die jüngeren Professorinnen und Professoren und die grundständig Studierenden nur auf Bücher zurückgreifen können.

Sie haben auch Erfahrungen in bezug auf viele Lebenssituationen, die den übrigen Studierenden nur in allgemeinen Schilderungen nahe gebracht oder mit Fallbeispielen verdeutlicht werden können: Erziehungs- und Partnerprobleme, Verlust eines Kindes oder des Lebensgefährten, Brüche und Krisen in der beruflichen Laufbahn. Und vor allem sind sie Experten für ihre gegenwärtige eigene Situation. Es muß nicht mehr über die Lebenskrise der Frau nach dem Selbständigwerden ihrer Kinder geredet werden, sondern es kann mit diesen Frauen und Müttern selbst gesprochen werden; nicht nur über Probleme der Pensionierung und Frühverrentung, sondern mit den Frührentnern und Pensionären selbst. Auch zu den Auswirkungen der sozialstaatlichen Maßnahmen und Hilfen entsteht der direkte Zugang, wenn die Alten danach gefragt werden können.

Fachwissen muß sich am Erfahrungswissen messen lassen. Das wirkt sich positiv aus auf alle Beteiligten. Vor allem auch auf die Sprache der Lehrenden und grundständig Studierenden, wenn diese sich bemühen, die abgehobene Fachsprache wieder näher an die erfahrungsbezogene Alltagssprache heranzubringen. In derartigen Gesprächen entsteht eine Solidarität zwischen den Generationen, die in den späten 90er Jahren noch notwendiger geworden ist als in den späten 70ern; denn sie ist inzwischen bedroht von einem immer öfter

beschworenen Krieg zwischen den Generationen. Nicht nur der Spiegel titelt in bezug auf die Diskussion zur Alterssicherung „Die Alten plündern die Jungen aus". Er hat damit Anfang diesen Jahres nur auf den Punkt gebracht, was in Leitartikeln anderer Blätter und in vielen Talkshows thematisiert worden war. Heidi Schülers „Altersflüge" hat bereits mehrere Auflagen erlebt und Jörg Trimmels Thesen zum „Generationsbetrug" gehen weit über die finanzielle Ausplünderung hinaus und beziehen die ökologische mit ein.

In dieser Situation reicht es nicht, mit Wolfgang Schäuble, um nur einen der vielen Politikerautoren zu nennen, die Parole von der „Solidarität der Generationen" dagegen zu setzen. Die Spannung zwischen den Generationen hat sich in den letzten zwanzig Jahren so verstärkt, daß der intergenerationelle Dialog heute noch notwendiger zu sein scheint als damals.

Neben der außeruniversitären Erwachsenenbildung sind die Universitäten selbst ein Ort, wo die geistige Auseinandersetzung zu diesen Fragen geführt werden muß, wo in Forschung und Lehre Modelle für das Miteinander der Generationen in einer solidarischen Gesellschaft entwickelt werden können. Ob und wie diese Chance sich vergrößert, wenn die gesellschaftlich beteiligten Gruppen aus den verschiedenen Lebensaltern auch an der Universität präsent sind, ist die Hauptfragestellung einer gegenwärtig im Institut für interdisziplinäre Gerontologie und angewandte Sozialethik an der Philipps-Universität Marburg anlaufenden Untersuchung.

Ein erster Pretest im Wintersemester 1996/97 hat ergeben, daß fast 60 % der Junioren die Teilnahme der Senioren an gemeinsamen Lehrveranstaltungen eher als bereichernd erleben und nur 10 % eher als störend. Entsprechend schätzen 2/3 der Junioren wie der Senioren ihre wechselseitigen Erfahrungen eher positiv ein und gar 3/4 der Jüngeren haben die Vorstellung, der Universitätsbesuch ihrer Großeltern wäre positiv zu beurteilen.

Doch geben die Kommentare der 6 - 10 % Junioren, von denen diese Form des Seniorenstudiums abgelehnt oder doch negativ beurteilt wird, auch zu denken, wenn es dort etwa heißt: „Ist das hier eine Volkshochschule? Die Weiterbildung von Senioren gehört nicht zum Aufgabenbereich einer Universität."

Ich kann mich an solche Positionen aus den 70er Jahren nicht erinnern. Möglicherweise sind auch sie Indiz dafür, daß sich in dem Verhältnis der Generationen in den letzten 20 Jahren etwas geändert hat, das den Dialog miteinander schwerer aber keineswegs weniger notwendig macht. In diesem Zusammenhang sind die fundamentalen Veränderungen sozialer und demographischer Strukturen für die Bedeutung des intergenerationellen Dialogs noch einmal besonders herauszuarbeiten.

Lit.: S. Keil und Th. Brunner (Hg.), Intergenerationelles Lernen - Eine Zielperspektive akademischer Seniorenbildung, Marburger Forum zur Gerontologie, Bd. 4, Vektor Verlag, Grafschaft, 1997.

Solidarity with future generations?

H. Ph. Visser't Hooft

In my paper, I discuss the question whether solidarity is a useful concept for articulating the normative aspect of our relations with future generations.

I first distinguish solidarity as a value, which is the more interesting topic for social ethics, from solidarity as an empirical notion.

A first difficulty arises in connection with the empirical concept (solidarity as a state of affairs). That notion would seem to ask for the mutual recognition of a shared condition. This mutual recognition of course does not exist in our relations with future generations.

Now is solidarity in the second, normative sense (solidarity as a value), a concept that is useful for understanding those relations? Solidarity as a value reflects an exclusive point of view: we don't want to identify with everybody, we want to identify with the members of a particular group. I suggest that the intuition according to which we should respect the interests of future generations needs to be articulated in a different way. In regard to the environmental long-term, it is *justice*, i.e. a just regard for the ecological interests of the whole of future humanity, that we are looking for. The concept of solidarity has no such universal scope, nore the same distributive point.

Solidarity would rather seem to be exemplified by our attachment to particular groups or communities, which we want to flourish in the future. Those sentiments of course can be strongly supportive of concern for the welfare of future people. But the problem ist that they mostly have a parochial nature and thus do not reach the level of a *global* commitment which concern for future generations would seem to ask for. So solidarity as a source of future-oriented concern must be completed by the search for universal values.

Lifestyle solidarity in health care

Margo Trappenburg

I would like to present a paper dealing with the subject of solidarity in the system of health care. Several issues of solidarity come together when one discusses the healthcare system. The healthcare system is not just about solidarity between the sick and the healthy, it is also about solidarity between rich and poor people, between the old and the young, and between employers, employees and the unemployed.

In my paper I would like to discuss what one might call the issue of 'lifestyle solidarity' (think of questions such as: do I have to pay for my neighbours coronary bypass operation if he is a persistent smoker and refuses to quit?; do I have to pay for other people's abortions when I myself have religious objections to that kind of procedure?). I intend to argue roughly along the following lines.

Moral philosophers discussing lifestyle issues usually begin with John Stuart Mill's famous harm principle: you may do anything you want as long as you do not actually harm other people. If you want to harm yourself (possibly as an experiment in living) that ought to be your own choice and consequently your own business. There are lots of problems with this perspective (e.g. what exactly constitutes a harm? Should that be financial/physical? are there any acts that will harm just yourself once you have started a family?) but it can be the basis for some kind of lifestyle politics as long as people's lives are not seriously intertwined in all sorts of complicated ways.

Within the context of a welfare state with a large health care system the harm principle is transformed. It implicitly seems to change into some vision of positive freedom: you may do as you please as long you do not harm other people and the state (i.e. the taxpayer) is willing to pay for your free choices, since, obviously, if the state would not pay for your free choices, free choice would become a rich man's privilege. The ethos of equality and solidarity does not allow for that. This seems to have been the reigning consensus with regard to many European health care systems.

Recently several societal developments tend to question this moral ideal.

There is an ever increasing amount of knowledge on the relation between lifestyle and health. One can reduce one's chances of untimely diseases by 'sensible behavior': one should not smoke, drink moderately, exercise, eat low cholesterol food etcetera. There is a similar body of knowledge relating to your offspring's health: one ought to use foliumacid during or even before pregnancy, one ought to have one's baby rather early in life (preferably before the mother is thirty), one should not smoke or use alcohol during pregnancy since this might affect the baby's health, if one chooses to become a mother at a later date one should have prenatal diagnostics to find out if anything is wrong with the baby's health etcetera. It seems to become ever more difficult to consider disease as the hand of

fate. 'There but for the grace of God go I' no longer applies when your neighbour has consciously ruined his own health.

The general idea that the welfare state costs too much seems to apply most especially in the area of health care. Most European countries have an aging population and aging people tend to get stricken by diseases. Many governments struggle with the issue of how to cut back on healthcare expenses. It has been argued that society should pay only for 'really necessary medical expenses', and there has been a lot of discussion on what these expenses should and should not include (in vitro fertilization? cosmetic surgery? heartlung transplants? homeopathic drugs? pyschotherapy? marriage counselling?).

The changes in social welfare also affect the distribution of health care. In the Netherlands the system of sickness and disability allowances has been privatized. Employers have to pay when their employees get sick or disabled. This gives these employers an interest in what might be called extra access to the healthcare system. Dutch employers try to make hospitals work during the weekends for their employees especially, thereby shortening the waiting period before operations. It has been argued that this is bound to lead to a bipartite health care system: one part serving working men and women, the other part addressing the needs of housewives, children and pensioners. This might diminish the solidarity between working and non-working people. Working becomes a lifestyle that pays in more than one way.

What do these developments mean for the issue of lifestyle solidarity? Do they entail a return to the old fashioned harm principle (negative freedom without solidarity)? Can we say there is a restricted ideal of positive freedom in the making (freedom with solidarity but within limits)? If so, can we support the limits that have been formed by the developments mentioned above? Are these limits consistent, fair and right or should we rather make up different ones on second thought?

Chancengleichheit als liberale Komponente der Solidarität: Möglichkeiten und Grenzen - Ein Thesenpapier

Harri Wettstein

Ich möchte meinen Beitrag in Form eines Thesenpapiers vorstellen. Jede These wird schlagwortartig von einigen Erläuterungen gefolgt; eine kontinuierliche Argumentation wird im (unveröffentlichten) Aufsatz entwickelt sowie, was die grundsätzlichen Überlegungen anbelangt, in meinem Leben- und Sterbenkönnen: Gedanken zur Sterbebegleitung und zur Selbstbestimmung der Person, Peter Lang, (1995) 1997, Kapitel: 2.5.-2.7., 3.7.-3.9., 6.2.3.

1. Das idealtypische liberale Gedankengut kann sich nicht auf den Grundwert der Familie berufen, ohne gleichzeitig ausserfamiliäre Solidaritätsbereiche der Chancengleichheit zu anerkennen und zu fördern.

Kommentar: Der idealtypische Liberalismus in der Darstellung von Capaldi (Capaldi 66) versteht sich als die Staatsform, in der sich die verantwortungsbewusste Individualität dank der gesellschaftlichen Grundeinheit der Familie herausbildet. Das für den Modelliberalen zu fördernde Programm gründet auf folgenden Prämissen: 1. Es gibt eine universale Ethik, nämlich die des die Freiheitsrechte umfassenden Liberalismus. 2. Alle Menschen haben aufgrund ihrer Freiheit grundsätzlich die Fähigkeiten, Entscheidungen zu treffen, die mit dieser Universalität übereinstimmen. 3. Kraft ihrer Freiheit und Entscheidungsfähigkeit können sie eine innere Selbstdisziplin erwerben. Sie können 4. Ihre Kompetenzen ein Leben lang einüben und verbessern. Die Grundwerte der Gesellschaft können 5. nur dank intakter Familien herausgebildet werden. Damit erübrigt sich Solidarität; sie ist nämlich eine Erscheinung von Staatswesen, in denen die Familienstruktur zerrüttet worden ist.

Contra: Im Zuge des sich weltweit ausbreitenden liberalen Gedankenguts, zumindest in den Ländern, die sich am stärksten auf die Grundfreiheiten berufen, hat die Scheidungsrate enorm zugenommen. In den Städten reicht sie an die 50 % und darüber. Diese Zunahme hat u.a. gewiss mit der vermehrten, wirtschaftlichen Selbständigkeit aller Aktoren, auch die der Frauen, zu tun. Im Kielwasser der Feministinnen haben sich etliche Frauen mit dem ebenso liberalen Postulat der Gleichberechtigung von Mann und Frau auf dem Arbeitsmarkt langsam durchzusetzen begonnen. Schliesslich ist eine in völliger Freiheit eingegangene Heirat nur insofern liberal, als sie sich wieder auflösen lässt (Walzer 21). Je zwangloser die Vertragsfreiheit sich ausnimmt, je besser die einzelnen Vertragspartner gestellt sind, desto scheidungsanfälliger werden bekanntlich die Ehen. Man mag vom Grundwert der Familie auch noch so überzeugt sein, unbestritten ist jedoch, dass die Aushöhlung dieser Institution ganz offensichtlich durch Wohlstand und liberales Gedankengut vorangetrieben wurde.

Die idealtypisierte Auffassung des Liberalismus von Capaldi überspielt die zentrale Problematik der sozialen, familiären und ausserfamiliären Chancengleichheit, in der die Individuen nicht auf ihre geschlechtlichen Rollen hin fixiert sind. Wird die Chancengleichheit allerdings geschlechtsspezifisch eingeschränkt, um die Familie und ihre solidaritätsstiftende Funktion zu erhalten, so würde sich das liberale Gedankengut gerade in seinem Kern selber beschneiden. Es wäre dann für Liberale schwierig, die Familie als zentrale Grundeinheit auszuweisen.

2. Aufgrund der mannigfaltigen Familienverhältnisse sowie der natürlichen Ungleichheiten kann Chancengleichheit nicht über gleiche Startbedingungen fürs Leben konstruiert werden. Sie bildet sich in den gerechten Formen der Ausbildungssysteme, des Gesundheitswesens und im gerechten Zugang zu den Arbeitsstellen aus.

Kommentar: Jede Form der Chancengleichheit muss drei Grundfaktoren ausbalancieren, um die negativen, ungerechten Aspekten der Ungleichheiten zu bekämpfen und die positiven, der Mannigfaltigkeit und Differenz Rechnung tragenden Seiten der Ungleichheit zu fördern: A) Sie muss individuelle Kompetenzen fördern und nach dem Leistungsprinzip bewerten. B) Sie muss Grundbedürfnisse auch für die am schlechtesten gestellten Mitglieder gewährleisten und C) Sie muss möglichst viele Opportunitäten schaffen, durch die auch die schwächsten Mitgliedern ihre Selbstbestimmung fördern können. A) geschieht hauptsächlich über die diversen Ausbidlungssysteme, B) über das Gesundheitswesen und C) über die Möglichkeiten auf dem Arbeitsmarkt.

Kontra: Grundsätzlich haben die Liberalen ein Staatsideal vor Augen, wonach jedem nach seinen Fähigkeiten gestattet sein soll, auf seine Weise glücklich zu werden und die Karriere einzuschlagen, für die der Einzelne die meisten Kompetenzen auf- und mitbringt. Eine liberale Position, welche gesellschaftliche Ungleichheiten aufgrund des Leistungsprinzips rechtfertigt, sieht sich rein äusserlich gesehen nicht zur Solidarität mit den Verlierenden veranlasst. Doch genau besehen beruht die individuelle Leistungssteigerung im Wettbewerb auf immensen kollektiven Vorleistungen, und eine dieser Vorleistungen, vermutlich die wichtigste, ist diese: Die Gesellschaft muss ja sagen zum Leistungsversagen. Chancengleichheit muss gewiss die Leistung in einem möglichst transparenten und fairen Wettbewerb honorieren, gleichzeitig aber auch den Bedürfnissen nachkommen, die verbleiben, wenn Leistung aus Krankheit, Behinderung oder Investitionsmisserfolg nicht erbracht werden kann oder wenn die angebotene Leistung, wie im Falle der Arbeitslosigkeit, nicht von der Gesellschaft honoriert wird.

Die auf diese Weise modifizierte liberale Position muss dem Bedürfnisprinzip all derer nachkommen, die aus irgend einem Grunde im Leistungswettbewerb nicht mehr integriert sind. Das tut sie aber in unseren postmodernen Gesellschaften angesichts der immer weitere Kreise ziehenden Ausgrenzungsmechnismen offensichtlich nur höchst unzureichend. Und diese allein auf die steigende Scheidungsrate, also auf den Abbau der Familie, zurückzuführen, wäre wohl reichlich unseriös und würde wiederum zur oben erwähnten Familienproblematik zurückführen.

3. Jedes Individuum möchte sich in einem liberalen Staat entsprechend seinen Neigungen auf dem Autonomie-Integrationsspektrum positionieren.

Kommentar: Nicht jedes Individuum wünscht gleich viel gesellschaftliche Autonomie. Zudem orientiert sich die subjektive Nutzenmaximierung immer am Grad der Gruppenzugehörigkeit. Eine Gesellschaft trägt diesen sozialpsychologischen Grundvoraussetzungen insofern Rechnung, als sie das ganze Spektrum von Karriereoptionen zwischen - beispielsweise - dem risikofreudigen Pionierunternehmer, der dem Autonomiewert nachlebt, und der sicherheitsstrebenden Staatsbeamtin, die den Integtrationswert prioritär setzt, möglichst reichhaltig abdeckt und fördert. Individuelle Selbstbestimmung geschieht durch eine eigene Wertepostionierung innerhalb des Autonomie- und Integrationsspektrums.

Kontra: Modelliberale vernachlässigen die Tatsache, dass wirtschaftliche Autonomie durch Kapital und allgemein durch Macht vergrössert wird. Mit der Macht über andere schafft sich der Mächtige seine eigene Integration, die allerdings nur solange anhält, als seine Macht vorhanden ist. Will ein Modelliberaler möglichst viele Freiheitsrechte verwirklichen, muss er, da er notgedrungenermassen von einer Gruppe lebt, zur Integrationsproblematik Stellung beziehen. In ihr artikuliert sich ein Teilaspekt der Solidarität. Im anderen Teilaspekt soll gewiss die liberale, risikoverbundene "Streitpraxis" (Frankenberg 218) gefördert werden, aber dergestalt, dass sich die im Leistungsprozess erzeugten Verlierer wieder sozial integrieren.

Die gesamtgesellschaftliche Leistungsfähigkeit bemisst sich letztlich daran, wie viele reelle Chancen eine Gesellschaft ihren schwächsten Mitgliedern im Wettbewerb erschafft und damit deren Selbstbestimmung fördert. Geldzuschüsse für Verlierer in Form von gesetzlich geregelten Minimallöhnen für jedermann reichen also nicht aus. Es muss ihnen eine wirksame Hilfe zur Selbsthilfe angeboten werden, durch die das ausgegrenzte Individuum seine soziale Positionierung, d.h. seine Selbstbestimmung, verwirklichen kann.

4. Auch die besten Chancengleichheitssysteme der Ausbildung, der Gesundheit und der Berufschancen reichen nie hin, um dem Gescheiterten die notwendige Hilfe zur Selbsthilfe zu vermitteln.

Kommentar: Die allseits anerkannte Forderung "Hilfe zur Selbsthilfe" führt notwendigerweise zu einer Kultur des Platzmachens für Neu- und Wiedereinsteiger/innen. Diese Konsequenz wird aber meistens verdrängt in der Annahme, dass über neue und originelle gesellschaftliche Organisationsmechanismen sämtliche Probleme der sozialen Integration gelöst werden können. Auch wenn von einem christlichen Standpunkt aus diesbezüglich gewiss Fortschritte erzielt werden können und deren aktive Unterstützung durchaus sinnvoll ist, müssen solche Anstrengungen durch die

die Ethik des Platzmachens und Sichzurückstufens ergänzt werden, deren Tugenden in der evangelischen Dienerschaft angedeutet werden.

5. Die auf Freiwilligkeit beruhende Tugend des Sichzurückstufens ergibt sich aus dem Risikopreis für die Macht und deren Verantwortungsbereich. Dieser Risikopreis soll aber den sozialen Ausschluss verhindern. Die Freiwilligkeit muss hingegen im Falle gravierender Uneinsichtigkeit strafrechtlich bemess- und durchsetzbar sein.

Diesen Gedanken trage ich schon über zehn Jahren in mir herum, habe ihn gelegentlich, allerdings nur bruchstückhaft, veröffentlicht (Wettstein 1979, 1988, 1989 und 1997). Dabei handelt es sich grundsätzlich um eine Gegenstrategie zur Selbsttäuschung und zur Verdrängung von Solidaritätsproblemen. Eine derartige Strategie ist indessen zur Förderung einer nicht ideologisierten Chancengleichheit unerlässlich.

Wird die Tugend des Sichkleinmachens im AT noch hauptsächlich an den Gedanken geknüpft, dass Macht Hochmut und Hoffart impliziere (Hiob 22,29; Spr 29,23; Hes 21 31), so stösst man in den Evangelien auf eine neutralere Formulierung (Matth 23,11-12, einschliesslich den synoptischen Parallelstellen): "Der grösste unter euch soll Diener sein. Denn wer sich selbst erhöht, der wird erniedrigt; und wer sich selbst erniedrigt, der wird erhöht." In den Evangelien wird der Bezug zu Jesus als dem Vorbild dieser machtvollen Dienerschaft hergestellt. Der Mächtige darf durchaus mächtig sein, vorausgesetzt, er begebe sich in eine dienende Haltung. Diese Haltung setzt sich indessen dem Risiko aus, sich bei der Übernahme eines Missgeschicks angesichts der eigenen Verantwortungssphäre, für die man kraft seiner Dienerschaft gerade steht, klein zu machen.
Diese auch in den Seligpreisungen angekündigte Macht des Demütigen findet sich bezeichnenderweise bei Lukas zwei Male in der Auseinandersetzung mit finanzkräftigen, einflussreichen Zöllnern wieder (18,9-14; 19,1-10). Nicht nur bekennt Zachäus die Verstricktheit und das schlechte Image seiner beruflichen Rolle, nein: er zieht daraus ganz konkrete Konsequenzen. Die Hälfte seiner Güter verschenkt er den Armen, und sollte jemand ungerecht durch ihn behandelt worden sein, so wolle er es ihm vierfach wiedergeben.

Das Ethos, das sich aus diesem messianischen Bericht herleiten lässt, findet sich in der Kultur des Sichzurückstufens. Sie zeigt sich im Sichzurücknehmen aus der Illusion der sicheren Rente für jedermann, d.h. eines Einkommens, das gleichbleibt oder zunimmt, ohne dass der Leistungsempfänger sich besonders anzustrengen und besondere Risiken zu teilen hätte. In Peter Nolls Sprache (72): ' Eines der wichtigsten Lebensmotive ist ... der Drang, nichts leisten zu müssen und trotzdem ausgesorgt zu haben ª. Nolls Machtdiktum etwas verfeinernd, würde ich sagen: Nicht Macht an sich, sondern allein ein Zuviel oder ein Zuwenig an Macht, das sich nicht mehr persönlich und konkret zuordnen lässt, schützt vor Verantwortung.

Bei wichtigen Entscheidung wollen immer viele mitreden; aber hinterher ist keiner verantwortlich. Diese banale Wahrheit hat sich über die letzten dreitausend Jahre - seitdem es schriftliche Zeugnisse gibt - immer wieder

bestätigt. Um eine Kultur der Verantwortlichkeit im Sinne des Sichkleinmachens für Verantwortungsübernahme herausreifen zu lassen, braucht es freilich ein neuartiges Strafinstrumentarium, das der Investitionshaft. Ziel wäre es, dem juristisch unschuldigen Mächtigen, in dessen Verantwortungsbereich ein Missgeschick passiert ist, die Möglichkeit einzuräumen, freiwillig eine Sühneleistung mit eigener, vom Richter zu bestätigender Machtabtretung anzubieten, wobei der Verantwortliche im Extremfall auf seine Statusmacht ganz zu verzichten hätte.
Das in einer solchen Sühneleistung innewohnende Machtopfer wird für den, der in ein unverschuldetes Verantwortungsdefizit geraten ist, insofern erträglich und zumutbar, als er damit verhindern kann, seinen Status bzw. seine gesellschaftliche Anerkennung gänzlich zu verlieren, und ihm von der Gesellschaft her gewährt wird, dass ihn seine selbstaufopfernde Verzeihensleistung nicht in die soziale Ausgrenzung stürzt.

Literaturnachweise

Capaldi, N. (1995), «What's Wrong with Solidarity?» in: G. Orsi, K. Seelmann, S. Schmid, M. Steinvorth, Hg., Solidarität. Rechtsphilosophische Hefte. Beiträge zur Rechtswissenschaft, Philosophie und Politik, Frankfurt am Main: Peter Lang, 65-81.
Frankenberg, G. (1994) Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft, Frankfurt am Main: Fischer
Noll, P. (1984) Diktate über Sterben und Tod, Zürich: Pendo
Walzer, M. (1995) «The Communitarian Critique of Liberalism» in: Political Theory, Vol. 18, Nr. 1, Februar, 6-23
Wettstein, R.H. (1979), Über die Ausbaufähigkeit von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, Basel: Karger Libri
- (1988) «Investitionshaft: eine Problemstellung» in: Berichte des 12. Internationalen Wittgenstein-Symposiums, Band 16, Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 45-50
- (1989) Das Dürrenmattsyndrom, Frankfurt am Main: Haag + Herchen
- (1997) Leben- und Sterbenkönnen: Gedanken zur Sterbebegleitung und zur Selbstbestimmung der Person, Bern: Peter Lang

Solidarity as cooperation and altruism

Vasil Gluchman

Existence of human being is available only due to interaction with others. Highly significant assumption is cognition and the acceptance of fact that essentially we have identical nature despite the physical and mental distinctions or differences in abilities as well as education. The fundamental criterion for the expression of human equality is fact that we are the human beings. Therefore, we can say that humanity is essential aspect for the pursuing of human being. The ideal of humanity is performed through the principles of humanity.

By the principle of humanity I mean the principles what are accepted on the level of common sense morality. For example, the respect for older people as well as respect for all people who deserve it, furthermore, this is fairness and justice in the affairs to others, tolerance for others, mutually benefit cooperation and so on. We can express these principles of humanity in philosophy and ethics like the Golden Rule (in its positive or negative form) or Kant's categorical imperative.

I accept humanity as a certain moral ideal what is established on the respect and the pursuing of human dignity. This is achieved through the moral principles and particular moral norms what defined some ways of the pursuing of humanity in the individual and social life of moral communities. I do not concern humanity as the unattainable and abstract moral ideal what is too far from the moral practice of agents. I mean that humanity as a moral ideal is the expression of actual demands and interests of the individuals and humankind at all. Human beings have hope for their rational existence and surviving just through the fulfilling of humanity, its principles and respect for human dignity. There are, of course, also environmental issues what are external conditions for the preservation of human existence as well as life at all. Therefore, humanity and the principles of humanity are not identical. The principles of humanity are the moral guides for the attainment of moral ideal. This is available to compare with Spinoza's idea of conducting towards the moral perfection. Like to Spinoza's ideal of moral perfection, what is not fully attainable, there is also not possible to perform the ideal of humanity thoroughly. However, this is important that every moral agent has to effort at least minimally to come through to the performing of that moral ideal. One can do it in itself life as well as in its nearest social community by its common actions. To be human, we have not to be saints. Sometimes this is sufficient if we could aid to our neighbours in their insignificant worries. Hence we can also assist the pursuing of humanity in our environment what would be followed by others. Dominance of the positive consequences over negative would be motive what could lead us to the respect of human dignity, its witness and therefore to the achieving of humanity and moral goodness.

The fundamental criterion for the evaluation of shared claims and interests of the individuals is the demand how they conduce to the pursuing and fulfilling of humanity and human dignity the innocent individuals as well as humankind at all. Humanity and human dignity are the essence of moral goodness, they are the supreme values what are essential to fulfil by the moral agent's actions. These values are expressed through the principle of positive social consequences (PSC). This is defined by claim that PSC has to response to the pursuing and attainment of humanity and human dignity.

In accordance with it is necessary to express that solidarity is one of the most significant principles of humanity. Solidarity has two main elements, i.e. cooperation and altruism. The most meaningful aspect of solidarity among human beings is cooperation because it founds supposition for evolution of those who cooperate and at the same time also presuppositions that other people will be similarly act. A reason for it is knowing that cooperation is mutually available for all the participated ones. The decisive aspect of cooperation is acceptance that that form of activity of individuals is more available for them than their single activities. Cooperation could be active or passive one. The active kind of cooperation is reasonably plausible because it expresses the direct original commitment of participated ones. The passive kind of cooperation is phenomenon of fact that the one does not act against justified interests of other participants.

It does mean that this understanding of the individual existence of human being is necessary to accept in the context that the cooperation expresses the real interests of human being. On the other hand, it asks him (her) to regard the justified interests of others. At the same time it establishes a relative warranty that others will be produce the similar activities towards his (her) justified interests at least in a minimal measure.

The understanding of these advantages concerning solidarity, and above all, cooperation does mean that we know that in opposite actions is the real danger of conflicts with the same individuals. The result of it would be "war" of the individual (even egoistic) interests or even so called universal paradox of selfishness (Taylor). It would be jeopardize the existence of human society or in extreme case even the existence of human civilization. Humankind expressed the knowing of this fact in the Golden Rule a long time ago. The Golden Rule can has a positive or negative form. It expresses the knowing of human kind in positive form so:

"Act in to others by this way as you like in order to they act towards you."

The negative form of the Golden Rule is:

"Do not act to others what you do not like in order to they act towards you."

The highly significant aspect of cooperation concerns that we are the equal human beings and we need to cooperate for the preserving of human life. Cooperation (as the first meaning of solidarity) is productive for interaction of person, however, it is possible only among socially equal agents. In relationships among socially unequal agents there is positive as well as productive altruism as the second kind of solidarity. Altruism is meaningful if the aim of it is to help to the agent to overcome the obstacles and to bring itself to the equal cooperation. However, altruism could be the contraproductive if it is abused and its aim is to save that status quo. The fundamentally distinctive aspect of altruism is about

the handicapped people who do not have opportunity to radically change their positions.

Only cooperation based on the mutual benefits is productive idea not only for the participated individuals but also for the all society. The social advantage of cooperation is the development of the inventive potential of participated individuals as well as the positive mental atmosphere in social community. These elements are presuppositions for this kind of cooperation. On this basis is also possible the performing of altruistic patterns of behaviour towards to the handicapped as well as socially weak human beings.

Altruism as the main aim of the relationships among people has the most shortcoming in that fact that it is one-sided and too much demanded towards the acting moral agent. This is, above all moral ideal acceptable for some people, however, it does not concern the major of moral agents. John Rawls sees the limited abilities of altruism, because altruism of the moral agent expressed through love towards people could make the serious conflict in the case of opposite interests people concerned by altruism of the moral agent. (However, there can be some cases if altruism as a kind of solidarity is the most available form of conduct to others. I mean, for instance, case of Slovak Lutheranism and its social ethics in the second half of the 20th century, especially since the 1950s to 1989.)

Cooperation and its extending as well as increasing calls the need of the state's institutional warranty. On the other hand, altruism does not fund these needs what support the development of all the participants and also influence the development of social institutions and society at all. Altruism is early conservative element what is necessary and inevitable, however, it is especially the secondary principle available for the solution of problems that we cannot solve by cooperation.

Ideal of cooperation (accepted as mutually benefit cooperation) is easier to achieve and perform also for average person than the moral ideal what concerns the altruistic conduct.

I accept that the performing of idea concerning cooperation as the expression of solidarity would be the meaningful progress in life of humankind. Ideal of cooperation had many different names in the history of ethical thinking. For example, in Spinoza's and Holbach's works it is called ethical egoism, and in Lillie's work it is universalism. Regardless its name we can note that it is one of the important pillar of contemporary morality for the sake of decision-making, conduct and acting of the moral agent, what is established on the understanding of own justified interests. The further step concerns the pursuing of these interests as well as acceptance the justified interests of others. The individual, who accepts the idea of cooperation, then can either to contribute to the performing of justified interests of others in some measure or on the other hand, one could effort to decrease the esteemed harm to their interests. In accordance with it we can deliberate about moderate or minimal understanding of the nature of cooperation and its forms. I do not use the concept maximizing cooperation, because I think that the meaning of cooperation does not lie in maximizing of mutual benefits. The positive aspect of cooperation could also be seen at least in minimal benefits for the participated ones. This is in accordance

with satisficing non-utilitarian consequentialist starting points of my "ethics of social consequences".

The ethics of social consequences may be defined as a form of satisficing non-utilitarian consequentialist ethics (which contains elements of situation ethics), along with certain aspects of relativism and, to a lesser degree, also certain aspects of deontology, hedonism, and eudaimonism (but are not the decisive and compelling aspects of an individual(s action). Social consequences are considered as the decisive criterion of morality in the ethics of social consequences. The intention and motive of action are yet other criteria. Positive social consequences, in this ethical concept, are the highest moral principle. Their predisposition is represented by the humanity and legality of the moral agent's action. A goal of the consequentialist approach to ethics and morality, then, is to create a certain framework for expressing the moral aspects of both individual and societal problems. In this way, ethics of social consequences is an attempt to look for a new point of view and for solutions of moral problems in a pluralistic world (as is seen, for example, in the phenomena of the Slovak Lutheran Social Ethics). I do not think that there is only one correct viewpoint and solution, but I am convinced that it is one of possible and real solutions. It is true that ethics of social consequences does not have obvious answers for all and about all moral issues at the present time, but it focuses more attention on looking for answers and judgments than on formulating new moral standards for the present. It also contains questions, but especially it is a process of looking for answers in the concrete moral situations of people and humankind, including religion.

REFERENCES

Gluchman, V.: Slovak Lutheran Social Ethics. Lewiston, Edwin Mellen Press 1997.
Holbach, P. H. T.: The System of Nature. New York, Burt Franklin 1970.
Lillie, W.: An Introduction to Ethics. London, Methuen 1966.
Rawls, J.: A Theory of Justice. Cambridge, Belknap Press 1971.
Spinoza, B.: Ethics. London, J. M. Dent & Sons 1989 (see V part).
Taylor, P. W.: Principles of Ethics: An Introduction. Encino - Belmont Dickenson 1975.

Integriert oder desintegriert Solidarität die Gesellschaft?

Hans Joachim Türk

1. Die Missverständlichkeit des Begriffs

Im deutschen Sprachraum wurzelt das Wort „Solidarität" in zwei Traditionen, zum einen in der sozialistischen Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts, zum andern in der katholischen Soziallehre aus der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts. Die Industriearbeiterschaft organisierte sich als gesellschaftliche Einheit in einer „Solidarität der Interessen" (Lassalle) ihrer Klasse im Kampf gegen die Klasse der Herrschenden und Besitzenden. Solidiarisierung geschieht nicht nur mit, sondern auch gegen jemand. Auch ohne den Hintergrund des marxistischen Klassenkampfes wurde der Begriff von den Volksparteien übernommen und sozialethisch aufgeladen (so auch bei Habermas). Ähnliches geschah in Frankreich mit der „solidarité". In dem „Solidarisms" des Jesuiten H. Pesch und in den päpstlichen Enzykliken wurde Solidarität neben Subsidiarität, Gemeinwohl u.a. das Kernstück der katholischen Soziallehre als ein metaphysisches Seins- und ein ethisches Sollen-Prinzip - kein Kampfbegriff, sondern Dienst des einzelnen am Ganzen und des Ganzen für den Einzelnen. In der amerikanischen Gesellschaft klingt Solidarität anders, weckt eher Furcht vor gesellschaftlichem oder staatlichem Zwang. Freiheit rangiert hier vor der Gleichheit, die in Europa erkämpft oder erreicht werden soll, die aber in den USA als vorhanden unterstellt wird. Im Wirtschaftshirtenbrief der US-Bischöfe von 1986 spielt Solidarität im Unterschied zur Beteiligungsgerechtigkeit keine Rolle, im „Wort der Kirchen" von 1997 werden Gerechtigkeit und Soidarität nicht genau unterschieden.

2. Der gegenwärtige Wortgebrauch

Es fällt eine emphatische und hypertrophe Moralisierung auf: Solidarität mit allem Nahen und Fernen als moralische Verpflichtung. Solche Solidaritätsappelle und -visionen müssen oft genug „unrealistisch" wirken und bleiben volkswirtschaftlich „ohne Lösungskompetenz", auch wenn damit sittliche Kräfte geweckt werden (Rudolf Weiler). Wo der Ruf nach Solidarität heute konkret und praktisch werden will, handelt es sich nicht um eine Verpflichtung auf das Gemeinwohl hin, sondern um das kämpferische Interesse spezieller Gruppen (Bauern, Beamte, Ärzte, Versicherte, Bergarbeiter usf.) an der Wahrung oder Verbesserung ihres Besitzstandes. Solidarität integriert nicht, sondern fördert den Zerfall in eine fraktionierte Gesellschaft von Subgruppen und Subsystemen (N. Luhmann), die immer weniger durch eine „civil religion" oder ein „common good" integriert wird. Solidaritätsappelle verlangen keine Opfer für eine gemeinsame Sache, sondern richten sich an die Gesamtgesellschaft und den Staat als Anspruchsgegner. Da Sicherheit heute vor Freiheit als Wert rangiert (L. Kolakowski), wird die Sicherheitsgarantie vom Staat erwartet. Anders in

Amerika: da auch hier die gemeinsame Zivilreligion sich auflöst, rufen die kommunitaristischen Bestrebungen nicht nach dem Staat, sondern nach der Verantwortung von freien „communities" und Einzelnen.

3. Wege aus der Solidaritätsfalle

3.1. Keine moralischen Solidaritätsappelle ohne vorkswirtschaftlichen Sachverstand. Was gewöhnlich von Solidarität ausgesagt und gefordert wird (abgesehen von dem oben unter 2 genannten engen und projektgebundenen Solidaritätsbegriff), muss nicht falsch sein, ist aber allgemein und abstrakt, eigentlich selbstverständlich. Es fehlt die Vermittlung mit präzisen Gerechtigkeitsvorstellungen und empirischer Realität. Die bisherigen sozialen Sicherungssysteme haben ihre grossen Meriten, lassen sich aber sowohl wegen der exzessiven Anspruchsmentalität als auch aus wirtschaftlichen und demographischen Gründen nicht mehr halten. Nur noch Grundsicherung (evtl. Bürgerrente, negative Steuer) erscheint möglich, darüber Sicherung über Kapitalstock statt durch Umlagen zu Lasten der kommenden Generation, Kapital in Arbeitnehmerhand, private Versicherungen, Pensionsfonds.

3.2. Das setzt Mentalitätsänderung voraus: Kreativität statt Sicherungsansprüche (vgl. die Asians in den USA: „das Erfinderische, die Lust am Neuen, das Freie, das Flexible", M. Novac). Ferner die Umkehrung: Freiheit vor egalitärer Gleichheit, allerdings eine Freiheit, die an Gerechtigkeit gebunden ist.

3.3. Solidarität nicht in erster Linie als Verpflichtung des Staates zur möglichst egalitären Verteilungsgerechtigkeit, sondern vor allem als Tugend fördern, die auf das Gemeinwohl ausgerichtet ist unter Vorrang der partizipativen Gerechtigkeit auf den Wegen, die die Communitarians vorschlagen. „Ich löse die soziale Gerechtigkeit aus einer unkritischen Bindung an den blinden Leviathan Staat" (M. Novac). „In diesem Sinn versteht die Enzyklika 'Sollicitudo rei socialis' Solidarität als die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das 'Gemeinwohl' einzusetzen." (Wort der Kirchen 117) „Denn diese Korrekturen (an den sozialen Sicherungssystemen) können nicht einfach durch Verordnungen der Regierungen geschaffen werden. Das ist die grosse Zerreissprobe der Gesellschaften. Wir müssen lernen, dass wir nicht alles haben können, was wir möchten, dass wir auch von dem Standard, den wir erreicht haben, wieder ein Stück weit herunter müssen ... Und diese Umwandlung der Herzen, die dazu notwendig ist, um der Zukunft und um der Anderen willen verzichten zu können, das wird die eigentliche Bewährungsprobe unseres Systems sein." (Kard. Ratzinger in: Salz der Erde, S. 292f.)

3.4. Die wirtschafts-, finanz- und sozialpolitischen Rahmenbedingungen müssen so gestaltet werden, dass das in den Punkten 3.1. bis 3.3. Gesagte realistisch ermöglicht wird - statt einer direkten und exzessiven

Verteilungsstrategie unter dem Namen Solidarität. Wir benötigen einen „enabling state" statt eines „welfare state"; wir müssen mehr über Subsidiarität und Gerechtigkeit nachdenken als über Solidarität. Wir sollten ein „Moratorium für Rechte" (Etzioni) ausrufen und Rechte an Pflichten binden.

Solidarität und die Integration moderner Gesellschaften

Michael Haspel

Wenn mangelnde Solidarität und unzureichende Integration moderner Gesellschaften beklagt werden — sei es von Politikerinnen und Politikern, sei es in den Feuilletons —, werden oft auch schon Erklärungen mitgeliefert, die nicht selten die „Individualisierung", meist mit der Erläuterung „übersteigerte" versehen, für die Probleme der Sozialintegration moderner Gesellschaften verantwortlich machen. Mangelnde Solidarität wird als Defizit des Verhaltens von Individuen erklärt, die sich vermeintlich der hedonistischen Selbstverwirklichung hingeben. Gesellschaftsstrukturelle Ursachen werden dabei systematisch ausgeblendet, die Strukturprobleme moderner Gesellschaft genauso unzureichend wahr- wie die Individualisierungsthese verkürzt aufgenommen.
Deshalb sind zunächst die gesellschaftlichen Prozesse darzustellen, die das Bezugsproblem der Sozialintegration und Solidarität bilden (I). Im Anschluß daran sind die Konsequenzen für die Wertorientierung und Normbegründung in modernen Gesellschaften zu explizieren, die einen veränderten Modus von Integration erforderlich machen (II). Im letzten Schritt soll die Notwendigkeit der lebensweltlichen Verankerung des Erwerbs bestimmter Persönlichkeitskompetenzen in Sozialisationsprozessen herausgearbeitet werden, welche die Bedingungen der Möglichkeit solidarischen Zusammenlebens und sozialer Integration moderner, funktional differenzierter Gesellschaften sind (III).

I. Funktionale Differenzierung vs. Solidarität und Integration?

Historisch ausgelöst durch Spezialisierung und Arbeitsteilung (Durkheim) kommt es im Laufe des Industrialisierungsprozesses zunehmend im 18. und 19. Jahrhundert zur Herausbildung einzelner voneinander verschiedener Funktionsbereiche bzw. Wertsphären in der modernen Gesellschaft (Weber), die mit je spezifischen Codes bestimmte gesellschaftliche Aufgaben bearbeiten, z. B. Politik, Wirtschaft, Religion etc. Diese funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft (Luhmann) ermöglicht eine ungeheure Effizienzsteigerung, indem sich die einzelnen Subsysteme spezialisieren und wechselseitig entlasten. Immer höhere Komplexität kann bearbeitet werden, gleichzeitig werden dadurch moderne Gesellschaften immer komplexer.
Im Modernisierungsprozeß werden traditionale Gesellschaftsstrukturen transformiert. Die Lebensformen der Menschen, die in verschiedenen Teilbereichen der Gesellschaft verschiedenen Anforderungen gegenüberstehen, beginnen sich notwendig voneinander zu unterscheiden. Es kommt zu einer Pluralisierung der Lebensformen und -stile, mithin zu einer kulturellen Pluralisierung. Der Zusammenhalt der Gesellschaft wird nicht mehr über einheitliche moralische Normen, die den Lebensvollzug bis in Einzelheiten regelten, gewährleistet, sondern über das sich

herausbildende universale, abstrakte Rechtssystem und die Wechselwirkungen der verschiedenen gesellschaftlichen Subsysteme.
Für die einzelnen Menschen bedeutet die dargestellte Entwicklung, daß zunehmend Entscheidungen, die traditionell durch das Herkunftsmilieu bestimmt waren oder autoritär bestimmt wurden, den einzelnen zugerechnet werden. Neben einem Freiheitspotential entsteht so auch ein Zwang zur individuellen Verantwortung, der zu einem Orientierungsproblem werden kann. Grundlegend für dieses Verständnis von Individualisierung ist aber, daß darunter nicht ein voluntaristisches Selbstverwirklichungsstreben verstanden wird, sondern die gesellschaftlich-strukturelle Zwangslage von Individuen, nicht nur sich selbst entscheiden zu dürfen, sondern auch zu müssen. Der ganze Zusammenhang wird von Franz-Xaver Kaufmann im folgenden Zitat plastisch beschrieben:

> „Selbst im Rahmen der Familie wird heute spätestens mit dem Beginn der Schulpflicht erfahrbar, daß jedes Familienmitglied seinen eigenen, anders strukturierten Tagesablauf besitzt, dem gegenüber sich die Ansprüche an ein gemeinsames Familienleben nur noch schwer zu behaupten vermögen. So ist ein jeder den konkurrierenden Ansprüchen verschiedener Eigenlogiken — der Wirtschaft, des Staates, der Familie, der Kirche, der Bildung und der Gesundheit, ja vielleicht auch der Wissenschaft und der Kunst ausgesetzt, die er im Regelfall nicht zu begreifen vermag. Man einigt sich dann auf Toleranz und Pluralismus, um alles für jeden erträglich zu machen. Und die Vielfalt der Eindrücke erzeugt überdies die Vorstellung eines noch weit schnelleren Wandels, als er infolge von Technik und Konkurrenz tatsächlich bewirkt wird."[1]

Mit der Effizienzsteigerung des Wirtschaftssystems ist nicht notwendig eine gerechtere Verteilung von Gütern verbunden, so daß kulturelle Pluralisierung als Eröffnung von Freiheit von der sozio-ökonomischen Einschränkung von Freiheit durchaus konterkariert werden kann.
Darüber hinaus kommt es im Modernisierungsprozeß zur Umstellung gesellschaftlicher Steuerung, also auch der Aufgabe gesellschaftlicher Integration, auf abstrakte Steuerungs- bzw. Kommunikationsmedien. Dies führt sowohl zur Entlastung als auch zur Verdrängung sprachlicher Kommunikation durch formales Recht, Macht, Geld etc. Die Integration des Gesellschaftssystems über abstrakte Steuerungsmedien kann sich von den kommunikativen Werte- und Normenkonsensen der Menschen loslösen: Es kommt zur Entkoppelung von »System« und »Lebenswelt«. Die Sozial- und Systemintegration moderner Gesellschaften treten auseinander. Im Extremfall kann es sogar zu einer Dominanz der systemischen Imperative über die auf der Ebene der »Lebenswelt« zu leistende Sozialintegration kommen; dies führt zur »Kolonialisierung der Lebenswelt« (Habermas).

[1] Kaufmann, Franz-Xaver: Religion und Modernität: sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, pp. 217f.

II. Kommunikative Verständigung als Modus der Sozialintegration

Auf diese strukturelle Pluralisierung können naturrechtliche Begründungen von Sittlichkeit und Moralität, die von sozialer Homogenität und stabiler Gesellschaftsstruktur ausgehen, nur unzureichend reagieren. Traditionale Lebensformen mit ihren festgefügten Werten und Normen werden kritisierbar. Normen müssen im Diskurs mit anderen Betroffenen begründet werden können (Habermas). Dies ist nur möglich, wenn allgemeingültige *formale Regeln* formuliert werden, die das Zusammenleben in und die soziale Integration von Gesellschaften ermöglichen. Dazu gehören das Gewaltmonopol, das Prinzip kommunikativer Konfliktregelung anhand eines Systems universalisierbarer Normen, die Möglichkeit zu gesellschaftlicher Partizipation etc.
Wenn die Sozialintegration moderner, funktional differenzierter Gesellschaften nur über Prozesse kommunikativer Verständigung anhand von formalen, abstrakten Regeln zu leisten ist, dann heißt dies notwendig, daß »Solidarität« im traditionellen Sinne nicht mehr im sozialen Nahbereich hergestellt werden, jedenfalls nicht selbstverständlich vorausgesetzt werden kann. Denn die Erfordernisse der Sozialintegration bedingen wiederum eine strukturelle Individualisierung, indem die Menschen auch ihre Position und Partizipation in den Prozessen kommunikativer Verständigung je individuell und unvertretbar verantworten müssen. Diese individuelle Verantwortung für Werte und Normen ist mit dem Rückgang gemeinschaftsorientierter Werte verbunden. Dies führt zu dem Paradox, daß Solidarität als Sozialintegration nur möglich ist durch die Transformation traditionaler Gemeinschaftsorientierung in formalisierte Prozesse kommunikativer Verständigung von Individuen. Solidarität ist nur je individuell einzulösen.

III. Habituelle Voraussetzungen für solidarisches Handeln

Im dritten Abschnitt soll nun dargestellt werden, über welche Kompetenzen Individuen in modernen Gesellschaften tendenziell verfügen müss(t)en, um die Sozialintegration solcher komplexer Gebilde immer wieder neu herstellen zu können.
Zum einen stellt sich das Problem, daß die Ausrichtung vieler Bereiche des Alltagshandelns auf universalisierbare Normen, die diskursiv begründet werden können müssen, notwendig ist, will man am Gewaltverzicht und kontrollierten Gewaltmonopol des Staates festhalten. Dieser Prozeß ist zunächst als *Wertewandel* zu beschreiben. Zum anderen besteht dann die Gefahr, daß in vielen Lebensbereichen unterhalb dieser Schwelle Orientierungslosigkeit entsteht, weil sich traditionale Modelle der Sittlichkeit unter dem Begründungsdruck aufzulösen scheinen. Dies wird oft als *Werteverlust* wahrgenommen. Was nötig ist, sind ethisch-sittliche Modelle, die dem ersten Kriterium genügen, ohne der Konsequenz des zweiten Aspekts zum Opfer zu fallen.

Diese verschiedenen sittlichen Lebensformen können in ihrer konkreten Ausgestaltung variant, müssen in modernen Gesellschaften sogar plural sein. Formal bleibt die Anforderung an solche Lebensformen allerdings invariant: Sie müssen sich alle an Grundwerten orientieren, deren sozialisatorische Vermittlung in ihnen auch muß geleistet werden können. Solche grundlegenden Werte sind: Achtung der Menschenwürde der anderen, Toleranz, Gleichheit.

Die Fähigkeit, diesen Werten zu folgen, setzt einen gelungenen Sozialisationsprozeß in einer sittlichen Lebensform voraus, die viel mehr umfaßt als diese formalen Werte, aber diese gleichzeitig anerkennt. Diese abstrakten Werte sind nicht selbst schon eine Lebensform, die gesellschaftlichen Zusammenhalt, kulturelle Reproduktion und Sozialisation ermöglicht. Lebensformen können nicht nur, sondern müssen geradezu vielfältig, verschieden und bunt sein. Gleichzeitig müssen sie unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft sich zu sich selbst und anderen ins Verhältnis setzen können. Moderne Menschen müssen in einer Tradition verankert und gleichzeitig in der Lage sein, diese zu transzendieren. Diese beiden Aspekte möchte ich mit den Begriffen der »Selbstreflexiviät« und der »Selbsttranszendenz« bezeichnen.

Im Rahmen seiner Dikurstheorie der Moral hat Habermas früher schon die Bedeutung solcher „entgegenkommender Lebensformen“[2] angedeutet; in seinen neueren moraltheoretischen Überlegungen kommen sie prononcierter zur Sprache, indem er auf die Bedeutung der Einbettung in partikulare Lebensformen, die sich am je für sie spezifisch Guten orientieren, für das Problem der Verständigung über das universal Gerechte hinweist: „Das Gute im Gerechten erinnert daran, daß das moralische Bewußtsein auf ein bestimmtes Selbstverständnis moralischer Personen angewiesen ist: diese wissen sich der moralischen Gemeinschaft *zugehörig*. Dieser Gemeinschaft gehören alle an, die in einer — irgendeiner — kommunikativen Lebensform sozialisiert worden sind.“[3]

Nur da, wo solche Lebensformen vorhanden sind, die beides leisten, eine spezifische Kultur und Sozialform stetig neu zu bewahren und weiterzuentwickeln und Werte zu generieren, die das Zusammenleben unterschiedlicher Lebensformen ermöglichen, ist die Voraussetzung für sinnvolle Sozialisationsprozesse gegeben, die Solidarität im Sinne sozialer Integration moderner Gesellschaften zu leisten vermögen. Die Sozialisation stellt nämlich per se — und hier folge ich der Tradition Meads — den Schlüssel zum Zusammenhang von Individualität und Sozialität dar. Individualisierung und Sozialisierung sind reziproke Prozesse. Sie sind gleichursprünglich. Individuen können nur in Gemeinschaften heranwachsen; Gemeinschaften können nur aus individualisierten einzelnen entstehen.[4]

Dies ist keine billige Lösung des Problems der Frage nach Solidarität und Integration moderner Gesellschaften — eher noch deren Verschärfung. Ökonomische und gesellschaftliche Strukturen müssen angestrebt werden, die Solidarität und Integration überhaupt erst möglich machen. In spezifischen sittlichen Traditionen müssen notwendig Verhaltensmuster erlernbar sein, die es Individuen später ermöglichen, die Entwicklung, Anerkennung und Umsetzung formaler und abstrakter Normen zu leisten. Dies impliziert bestimmte personale, kognitive und auf das Handeln bezogene, also soziale Fähigkeiten genauso wie kommunikative Kompetenz und praktisches Vermögen. Die aristotelische Tradition würde von Tugenden sprechen; ihr Erlernen könnte über das Ausbilden eines Habitus möglich werden (Aristoteles; Bourdieu).

Voraussetzung für moralisches Handeln ist eine gelungene Individuierung, die Ausbildung einer verantwortlichen Person (Krappmann; Mead). „Die moralisch *urteilenden* Subjekte können normalerweise ihrer Einsicht gemäß erst *handeln*, wenn sie in sittlichen Lebenszusammenhängen zu moralisch handlungsfähigen Subjekten herangebildet worden sind. Die Sittlichkeit einer Lebensform bewährt sich also in Bildungsprozessen und in Verhältnissen, die dem Einzelnen seine konkreten Pflichten bewußt machen und ihn zugleich motivieren, danach zu handeln.“[5]

Die *Rekonstruktion* dieser, nennen wir sie Tugenden oder strukturellen Komponenten einer Lebensform, ist allerdings nicht identisch mit der *Begründung* spezifischer Normen. Diese Kompetenzen sind lediglich die Voraussetzung, die Bedingung der Möglichkeit von Normbegründungs- und Anwendungsdiskursen wie auch von praktischer Normbefolgung.[6]

Beides ist nötig: Werte und Normen, die formal und universal das Zusammenleben in pluralistischen Gesellschaften ermöglichen, und Lebensformen, welche die Menschen zur konkreten Umsetzung dieser Werte im Alltagsleben und Politik befähigen, um in komplexen Gesellschaften solidarisch leben zu können. Die Moraltheorie bedarf hier nicht nur der interdisziplinären Verschränkung mit der Sozialisationstheorie, sondern bleibt auf eine kritische Theorie der Gesellschaft angewiesen.

[2] Vgl. Habermas, Jürgen: Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: ders.: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a.M., 2. Aufl. 1992 (1991), pp. 9-30. Hier p. 25.

[3] Habermas, Jürgen: Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral, in: ders.: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie Frankfurt a.M. 1996, pp. 11-64. Hier p. 43.

[4] Vgl. Krappmann, Lothar: Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen, Stuttgart, 8. Aufl. 1993 (1969).

[5] Habermas, Jürgen: Was macht eine Lebensform »rational«?, in: ders.: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a.M., 2. Aufl. 1992 (1991), pp. 31-48. Hier p. 36f.

[6] Vgl. dazu die Diskussion zwischen Habermas (aaO) und Bubner (Rationalität, Lebensform und Geschichte, in: Schnädelbach, Herbert (Hg.): Rationalität. Philosophische Beiträge, Frankfurt a.M. 1984, pp. 198-217).

Without Solidarity, the Community Disintegrates

An Appraisal of the Belgian Political Debate on Voting Rights for Immigrants

Jan Jans

The starting point of this paper is the *fact* that during the Spring and the Summer of 1997, Belgium went through a new and considerably intense political debate on the possibility of granting voting rights to non-European immigrants (in practice: about 400.000 Moroccans and Turks).

The *remote cause* of this debate was the Treaty of Maastricht (1991), containing the obligation for the member states of the European Union to grant voting rights for the municipal council elections and the European Parliament to all citizens of countries of the European Union. In order to implement this, the Belgian Constitution needs to be changed, and with the national elections of 1995, article 8 of the Constitution was declared open for revision. The aim was to conform Belgian Law to the Treaty of Maastricht for the coming municipal elections in the year 2000.

The *immediate cause* of the debate was the public funeral service on March 8th, 1997, in the Grand Mosque of Brussels, of the murdered Moroccan girl Loubna Benaïssa. This girl disappeared as a nine year old in 1992 and was never found by the Brussels police. However, in March 1997, a new criminal investigation almost immediately lead to the discovery of her body in the neighbourhood of her family house. Just as a year before, in September 1996, at the funerals of other kidnapped and murdered girls, the funeral service was broadcasted by television. But there was also an important difference: for the first time, many, many Belgian citizens came face to face with the seriousness of Islam as a religion (in contrast perhaps with the stereotypes remembered from a funeral like the one of ayatollah Khomeiny) and also the civic behaviour of the mourning relatives made a deep impression. This already happened before - and was now remembered - when in October 1996 after the decision of the Supreme Court to remove the investigation of the Dutroux-case from the team of judge Connerotte because of doubts about his impartiality, Nabela Benaïssa (the sister of the murdered girl) in a demonstration that was turning into a riot, asked people with the aid of a megaphone to stay calm and behave in a dignified way. After the funeral service (the actual funeral took place in Morocco - among other reasons because of the difficulties in Belgium to obtain a burial place 'for eternity'), Ms. Tinny Mast, the mother of other disappeared and murdered children declared that her image of immigrants had totally changed and that she was profoundly impressed by their dignity and civilized behaviour. And already one day later, the prime minister of Belgium Jean-Luc Dehaene suggested the need to re-investigate - in the context of the already upcoming change in the Constitution - the political possibility of granting some voting rights to non-European immigrants in Belgium.

Under the actual conditions as they apply now in Belgium, voting rights - by the way: the right to vote in Belgium also means the obligation to vote - can only be obtained by naturalization, this means by obtaining the Belgian nationality. In general, the required procedure is quite complicated. Yet, since January 1992, there are important exceptions: all children born in Belgium from non-Belgian parents can obtain the Belgian nationality by a simple declaration of their parents if the child is less then 12 years of age and its parents live in Belgium for more then 10 years, or by a declaration of the persons themselves if they are between 18 and 30 years of age and stayed in Belgium since their birth.

Nevertheless, for those who argue for more extended voting rights, this is not enough. In a manifestation, naturalised children of Moroccan and Turkish parents launched the catchword: "My granddaddy also wants to vote". I think that to some degree, all of the proponents of a change share the idea that basic civil rights such as voting, should in contemporary democracies not remain attached to the exclusive fact of nationality, but to the inclusive factual presence in a community. More concretely, the following three proposals are being forwarded. Firstly, if citizens of countries of the European Union, who are mostly only in Belgium on a temporary basis, obtain some voting rights, then this must certainly be the case for those non-European Union citizens who will stay forever, and for which naturalization is still burdensome and psychologically difficult. Secondly, to make democracy real, all people who are governed by elected officials must be able to participate in the voting, if only to have a means to punish those elected. If they don't have this means of participation, they become second-rate citizens without a voice. Thirdly, voting rights are to be considered as a means to integration, the more so if some elected people come from these groups themselves and can function as examples for others by way of positive identification.

As for the opponents, they argue that especially partial voting rights would only confirm the 'second-class' state of many immigrants. Their main point is, that if integration is the goal, naturalization should be seen as the proof of its successful completion, and therefore required to obtain voting rights (and duties). Also, there would be no need to change the existing regulations, because on the one hand already 266.000 immigrants obtained since 1985 the Belgian nationality, and on the other hand the procedures of naturalization for children and young people will solve the problem almost entirely by the year 2006, the first time any new regulations for non-European Union immigrants would become functional anyway. Moreover, some fear that the granting of voting rights will be exploited by 'Islamic fundamentalists' to put to question the separation between Church and State, or, that the majority of the 'new voters' will support French-speaking candidates, which in Brussels and its vicinity would constitute a threat to the Flemish citizens. And finally, there are also those who completely oppose not only voting rights for (any) immigrants, but also their integration or naturalization. Under the infamous banner "Own people first", the Flemish Bloc wants to tighten up the requirements for naturalization to such a degree that foreigners are virtually excluded from the possibility of obtaining the Belgian nationality.

For my appraisal of this debate, under the viewpoint of solidarity, let me first propose my working definition of solidarity. In solidarity, I think that two elements should go together: the awareness of belonging together and the willingness to act in such a way that this togetherness is sustained and protected. It would be my thesis that in Belgium only very recently this first element has come into existence, both from the side of the Belgians and the immigrants, and this precisely through highly emotional events such as a funeral service that can help to break through stereotypes and offer an opportunity for change. But solidarity is not just this awareness of belonging together - that we are all citizens in a broad sense - , it also contains the willingness to act in such a way that this emerging fellow-citizenship is here to stay. In my opinion, voting rights on the municipal level do constitute a means to this, because they signify from the Belgians towards the immigrants an invitation of participation into democracy, while at the same time contributing to both multiculturalism as a value to be respected and fostered and integration as a goal in the long run. In order to be clear, I must add that by integration I do not mean the so called melting-pot or some kind of absorption which is detrimental for people's identity (reason why many of the elder immigrants do not become Belgians), but that multiculturalism stands for a kind of - to a large degree unpredictable - synthesis. Or, in the words of Nabela Benaïssa, when asked about 'integration', replied: "I am from Brussels - if I go to another country, I would have to integrate". To have these people also as active participants in the realm of the political would therefore be solidarity in action. Without this, the community risks disintegration of all sorts.

Das Vertrauen der Kirchen in den Sozialstaat

Spannungen und Widersprüche 1975 – 1985

Jean-Pierre Thévenaz

Wenn Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Krise Stellung beziehen, dann zielen sie u. a. daraufhin, vom Staat, von den Behörden, die Verwirklichung von Anliegen zu verlangen, und insbesondere *den politischen Willen* und Mut, mit einem sozialen Zweck in der Wirtschaft zu intervenieren. Es geht um politische Entscheidung oder Zufall, um Orientierung oder Ungewissheit. Der Ruf an den Staat ertönt also deutlich in einem *theologisch bedeutsamen* Zusammenhang: im Zusammenhang der Frage nach *Gewissheit*.

> *Church of England*, 1979: "Eine effiziente Planung wird benötigt, will man die Dinge nicht einfach dem Zufall und den Ungewissheiten des internationalen Marktes überlassen."
>
> *Europäische Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft*, 1985: "Wir entschieden uns für eine erneuerte, nach Kriterien orientierte Wirtschaftsordnung."

Auf Grund einer Analyse der ersten Veröffentlichungen westeuropäischer Kirchen zur Beschäftigungskrise aus dem Zeitraum 1975–1985 will ich die Grundgedanken ihrer politischen Programme darstellen und die dem Staat zugedachte Rolle erhellen. Dann möchte ich *die Frage nach dem Subjekt* der Verwirklichung ethischer Grundsätze stellen: Staat, zivile Gesellschaft (Kirchen eingeschlossen), Sozialpartner? Wie kann die Sprache der Ethik in den politischen *Konflikten* zum gewünschten Gewicht kommen?

Auch in den Kirchen divergieren die politischen Ansichten, die einen mehr "defensiv", die anderen mehr "alternativ". Einig sind sie aber weitgehend, nicht mehr nur zu sozialen Massnahmen und zur Individualethik sprechen zu dürfen. Angesichts der Wirtschafts- und Sozialkrise beantragen sie eine *aktive Politik:* Arbeitsmarktregulierung, Investitionen, Sozialversicherungen, spezifische Beschäftungsprogramme auf Zeit, usw. Sie fordern humanere Bedingungen am Arbeitsplatz und eine Aufwertung der für Aufgaben im Haushalt und in der Gesellschaft benötigten Zeit. Wenn aber so eine richtige Situationsanalyse vorausgeht, darf die Lösung dann darin bestehen, *alles dem guten Willen der Politiker und des Staates* anzuvertrauen? Als ob Kirchen im Namen des "Europäischen Sozialmodells" von politischen Behörden verlangen würden, die allzu mächtigen, durch keine anderen gesellschaftlichen Kräfte beeinflussbaren Wirtschaftskräfte zu bändigen!

> *Europäische Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft*, 1985: "Wie kann langfristig verhindert werden, dass die bestehenden Sozialnetze völlig abgebaut werden, nur weil auf die Wirtschaft der Europäischen Gemeinschaft zwingende Regeln von Kräften ausserhalb der EG auferlegt werden, welche für soziale Folgen weniger Rücksicht haben, so dass diese Wirtschaft unvermeidlich zu einer grösseren Wettbewerbsfähigkeit auf dem Weltmarkt gezwungen wird?"

Wer soll die Sozial- und Wirtschaftsethik ausführen? Ich schlage vor, das Reden der Kirchen unter dem Gesichtspunkt zu befragen, *wie Ethik zur eigenen Verwirklichung steht.*

Im Jahre 1986 kam die Synode der Westfälischen Kirche zu einem Beschluss, dessen Redeweise plötzlich ganz anders wurde als bei den eigenen früheren, jährlichen Beschlüssen zur Wirtschaftskrise. Subjekt des Handelns, 13mal wiederholt, sind nun *"wir", ein Kollektiv-Subjekt*, der sich verbindlich engagiert: "wir wollen zu Menschen gehen...", "wir müssen sie fragen...". Dieses Reden lässt keinen Zweifel bestehen, was nun der Ort des beschlossenen Handelns sein soll: der Dialog mit den von der Arbeitslosigkeit Betroffenen, auch mit denjenigen, die diese so hart durch ihre Entscheidungen trafen, und auch mit Bürgerinitiativen, in der Suche nach Ideen und Vorschlägen zu Arbeit und Umwelt.

Es genügt tatsächlich nicht mehr, aus *einer geschichtslosen Vorstellung* von Rechtssetzung "Forderungen" an den Staat zu stellen.

> *EKD-Kammer für Soziale Ordnung*, 1982: "Für die christliche Ethik kommt es... darauf an, dass die Gesetzgebung sowie die politische Willensbildung an der Verpflichtung zur Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen orientiert bleibt."

Wird nicht der Sinn der "Solidaritätspflicht" – oft so formal und allgemein von den Kirchen verkündet – erst auf ganz verschiedene Weise konkret, je nach gesellschaftlichem Kräfteverhältnis, politischem Druck, Parteipositionen, usw.? Bei der Verarbeitung sowohl der sozialen wie der wirtschaftlichen Folgen seiner Entscheidungen ist der Staat einem andauernden Konflikt ausgesetzt. Welches *Vertrauen* kann mitten im Konflikt entstehen? Wie sollen Bürger über die Verzweiflung an Staat und Recht hinaus gelangen?

> *Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia*, 1979: "Der Ruf an die Italiener, ... das Verhältnis zu Gott anders zu verstehen und so auch sich selbst anders zu verstehen, ... soll der evangelische Beitrag sein zum dringlichen 'politischen Wiederaufbau', da heute dieser Wiederaufbau auch die Zerstörung vieler 'Zwischenstrukturen', Vermittlungs- und Vertretungsapparaten impliziert."

Das hinter dem Reden der Kirche stehende Bild von Sozialgeschichte muss in der Auferstehung des gekreuzigten Christus verwurzelt sein und deshalb einen besonderen ethischen Wert an all das zumessen, was *die Schwäche der Benachteiligten mindert.* Kriterium soll sein, ob die Schwachen schwach bleiben oder zu einer neuen Widerstandskraft kommen. Für manche soll es also darum gehen, einen "zweckmässigen Kompromiss" zwischen "beiden Seiten" der Wirtschaft zu erzielen, für andere aber darum, die sozialen und politischen Einflussmöglichkeiten der Gewerkschaften zu stärken. So oder so soll die Praktizierung einer solchen Ethik dem Reifwerden der Konflikte dienen, im Sinne einer schrittweisen Veränderung der Sozialverhältnisse.

Government and Economic Solidarity:

The View of the Catholic Social Encyclicals

John T. Pawlikowski

The role of government in economic matters has received considerable attention in official Catholic social documents over the last century. In recent years the issue has received increased emphasis because of the pronounced stress on *solidarity*, especially during the papacy of Pope John Paul II.

The first tow social encyclicals, *Rerum Novarum* (1891) and *Quadragesimo Anno* (1931), the role of government is rather circumscribed. *Rerum Novarum* was the product of extensive discussion in a Vatican-supported study group called the Fribourg Union founded by Cardinal Mermillod of France and Count Franz Kuefstein of Austria in 1884. The Fribourg Union generally regarded both liberal capitalism and the various forms of socialism as a serious threat to the stability of the social order and ultimately the well-being of the church.

The Members of the Union steered a middle course regarding state intervention, particularly regarding the just wage. They supported the notion of the workers' right to engage in collective bargaining and they were open to greater state intervention in this process than the liberal theorists. But they argued for limited state intervention which would occur only when the bargaining process broke down. The Fribourg Union wishes to preserve the greatest possible latitude for private initiative.

Rerum Novarum adopted this stance almost exactly.

Quadragesimo Anno added some new dimensions to Catholic social teaching as it reaffirmed at the same time the underlying principles central to *Rerum Novarum*. Economic concentra- tion had become far more pronounced than it was in the time of Leo XIII. To counter this trend, Quadragesimo Anno gave special emphasis to a theme that would become central to Catholic social teaching in subsequent years, namely, *subsidiarity.*

The understanding of subsidiarity has become quite disputed in Catholic circles. Some would maintain that it is a mandate for opposing all governmental intervention in economic matters. Others believe that it justifies governmental intervention primarily to undergird persons and smaller communities. Still others would be inclined to move away from the term towards a greater emphasis on the theme of *participation* which would subsume the important dimen-sions of subsidiarity.

With the pontificate of John XIII, we see a major change in Catholicism's approach to the question of state intervention.

In *Mater et Magistra* John XXIII appears to regard a government's „overseer" responsibility as highly as he does private initiative in economic matters. And this „overseer" role has a permanency about it. For John XIII, economic problems had reached such global proportions that he could see no way out of the present morass without a substantial role for governments. While voluntary groups retain a vital role in their resolution, John XIII urged a new partnership between such groups and the government and even urged that government was at times obliged to act on its own initiative if economic justice was to be realized.

There is little doubt that the most controversial aspect of Paul VI's teachings on economic justice was his perspective on the role of government. On one hand, Paul VI employed strong language in criticizing the ideologies behind many socialist movements. Yet he went considerably beyond his predecessors in speaking about legitimate restrictions on private initiative. In *Populorum Progressio* he acknowledges the right of the state to expropriate certain property which is underused, poorly used, whose present use results in hardship for the people or whose use is detrimental for the overall well-being of the nation. He also implies that governments have the right, even the moral obligation, to block the transfer of capital out of a poor country by the wealthy.

Pope John Paul II has spoken extensively on economic matters. He has strongly emphasized the central role of freedom and creativity in an economic system. In one paragraph in *Centesimus Annus*, often cited by commentators such as Richard John Neuhaus, Michael Novak and George Weigel, he offers a trenchant critique of the „social assistance" state. But John Paul II also explicitly warns Capitalist nations against any premature euphoria regarding their economic system.

While the market economy remains the necessary starting point for building a just economic system because in principle it guarantees the right of economic initiative, major structural adaptations are required if it is ever to reach its true potential of sustaining a system of global justice. And John Paul II is quite clear that such adjustments are not apt to occur merely as a result of the market's internal dynamics. There is a definite role for the state, though admittedly he is less specific than Paul VI. The evidence for the centrality of restrained state intervention is so compelling in the overall body of *Centesimus Annus*, as well as in subsequent addresses to economic and political experts in Rome (1991), at the University of Latvia (1993) and to the Pontifical Academy of Social Sciences (1997), that the few paragraphs from *Centesimus Annus* by Noval, Weigel and Neuhaus cannot undo the basic thrust of his thinking. Several American bishops have recently underscored the point that market mechanisms by themselves are not apt to guarantee the common good. And a number of prominent economists and economic leaders of different stripes such as Paul Krugman, Lester Thurow, Peter D. Sutherland and George Soros have said the same in recent years. So commentators such as Novak, Weigel and Neuhaus have significantly distorted John Paul's public perspective and thereby blunted its moral challenge.

Solidarität - Charakteristik einer christlichen Tugend

Gunter Prüller-Jagenteufel

In diesem Beitrag sollen auf der Basis der Tradition katholischer Sozialverkündigung Grundzüge und Kriterien einer christlichen Solidaritätspraxis zur Diskussion gestellt werden. Dazu wird in einem ersten Punkt christliche Solidarität als aus dem Glauben getroffene Option für die Opfer vorgestellt; nach einem Blick auf das komplexe Verhältnis von Pro-Solidarität und Con-Solidarität sowie auf die Spannung von Universalität und Parteilichkeit werden zuletzt Kriterien zur Gestaltung des Solidaritätsverhältnisses entwickelt.

Auch wenn Solidarität als Begriff erst spät in der kirchlichen Sozialverkündigung auftaucht, so ist sie der Sache nach von Anfang an gegeben, und zwar in der unmißverständlichen Parteinahme der Kirche für jene, die in den gesellschaftlichen Entwicklungen unter die Räder gekommen sind. Beschränkt sich das Blickfeld im 19. Jahrhundert noch vor allem auf die Arbeiterschaft, so weitet sich dieses im 20. Jahrhundert zunehmend, bis explizit alle Menschen, deren Personwürde in Gefahr ist, umfaßt. Bei allen Entwicklungen in der theologischen Argumentation bleibt dabei als grundlegendes Prinzip die besondere Sorge um jene, denen der gerechte Anteil am Gemeinwohl vorenthalten bleibt.

Solidarität als christliche Glaubenspraxis im Dienst an der Welt

Solidarität - die aus dem Glauben getroffene Option für die Opfer

"Sollicitudo rei socialis" definiert Solidarität als die "die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das 'Gemeinwohl' einzusetzen"[1]. Versteht man Gemeinwohl als strukturelle Umsetzung der in Gott gründenden Menschenwürde und der aus dieser abgeleiteten Menschenrechte in den Kontext der Gesellschaft hinein, ist Solidarität letztlich im Hinblick auf Menschenwürde und Menschenrechte zu definieren.[2] Virulent wird die Frage nach der Solidarität daher insbesondere dort, wo die Menschenwürde/Menschenrechte in Frage gestellt, gefährdet oder verletzt werden. Somit läßt sich christliche Solidarität folgendermaßen definieren:

"A ist solidarisch mit B in einer Situation S", heißt konkret: A ist bereit, aktiv mitzuwirken, die Menschenwürde/Menschenrechte von B, die durch eine konkrete Situation S in Frage gestellt, gefährdet und/oder verletzt sind, zu achten, zu schützen und/oder wiederherzustellen. Solidarität bedeutet also, in einer konkreten

[1] Sollicitudo rei socialis Nr. 38.

[2] Diese enge Verbindung von Gemeinwohl und Menschenwürde/Menschenrechten gehört seit "Pacem in terris" zum Grundbestand kirchlicher Sozialverkündigung und wird im personalen Denken Johannes Pauls II. umso stärker betont.

Situation die vorrangige Option für die Opfer zu ergreifen mit dem Ziel der Veränderung dieser Situation selbst oder aber ihrer Auswirkungen auf die Opfer.

A und B können in dieser Relation Einzelpersonen, Personengruppen und/oder Institutionen sein, wobei Ursprung und Ziel jeweils die Personwürde aller Beteiligten bildet. Der Opferbegriff ist daher nicht phänomenologisch, sondern von einem zugrundeliegenden Konzept von Menschenwürde, Menschenrechten und somit (sozialer) Gerechtigkeit her zu verstehen.

Je nach der Art der Betroffenheit ergeben sich daraus unterschiedliche Typen von Solidarität.

1. Sind A und B in direkter (wenn auch nicht notwendig exakt derselben) Weise von einer Notsituation S betroffen, so sprechen wir von Con-Solidarität, ist A von der Situation S nicht direkt betroffen, von Pro-Solidarität.[3]
2. Für den Fall einer allgemein latenten Gefährdung, wie sie die Ungewißheit der Zukunft stets in sich birgt, bedeutet Solidarität, kontinuierlich den eigenen Beitrag zum Gemeinwohl im Sinne einer allgemeinen Zukunftssicherung zu leisten.[4] Im Fall einer akuten Gemeinwohlverletzung bedeutet Solidarität hingegen, die ethisch geforderte, praktische "Option für die Opfer" zu treffen.[5]

Eine auf diese Weise charakterisierte Option für die Opfer schließt in doppelter Weise eine vorrangige Option für die Armen ein:
Erstens insofern die Armen stets als Opfer einer konkreten (Not-)Situation zu verstehen sind, und zweitens insofern Arme von jeder Notsituation stärker betroffen sind als Nicht-Arme. Der Opferbegriff weist demgegenüber allerdings einen weiteren Horizont auf und stellt sich vor allem situationsbezogen dar. Auf diese Weise lassen sich falsche Parteistellungen vermeiden, z.B. wenn die Opfer in einer Situation zugleich Täter in einer anderen Situation sind.

Das komplexe Verhältnis von Pro-Solidarität und Con-Solidarität

Aus der Perspektive der Nichtopfer erscheint als ursprüngliche Kategorie die *Pro-Solidarität*; auch auf der anthropologischen Ebene kann die Pro-Solidarität als freie Parteinahme für den (leidenden) Anderen als primär betrachtet werden.[6] Aus der Perspektive der Praxis mahnen jedoch die Theologien der Befreiung alle Außenstehenden dazu, paternalistisches Agieren zu vermeiden und die *Con-Solidarität* der Opfer zum Ausgangspunkt der

[3] Pro-Solidarität wiederum läßt sich weiter unterteilen in eine paternalistische (Hilfe bei gleichzeitiger Abhängigkeit), eine karitative (Hilfe zur Selbsthilfe) und eine identifikatorische (Übernahme der Perspektive der Opfer und mit ihnen gemeinsames Handeln aufgrund dialogischer Ziel- und Mittelbestimmung).
[4] Johannes Paul II. denkt hier vor allem an die Arbeit, d.h. an die Erfüllung jener Aufgaben, die letztlich der Gemeinschaft zugute kommen (Vgl. Laborem exercens Nr. 16).
[5] Der Opferbegriff ist in diesem Zusammenhang entsprechend der oben angeführten Definition nicht bloß phänomenologisch sondern stets vor dem Hintergrund verletzter Menschenwürde/Menschenrechtenher zu verstehen. Ein verhafteter Krimineller ist in diesem Sinne daher nicht als "Opfer" i.S. obiger Definition zu betrachten.
[6] Vgl. Emmanuel Lévinas.

Solidarität zu machen, indem der - zunächst vielleicht noch stumme - Schrei der Opfer hörbar gemacht und ihr origininäres Anliegen aufgegriffen wird. Auf dieser Basis soll dann der *gemeinsame* Kampf gegen die Not- bzw. Unterdrückungssituation beginnen. Ziel ist also die aus der Identifikation mit den Opfern resultierende Solidarisierung.

Die bleibende Spannung von Universalität und Parteilichkeit

Solidarität, die sich in der Verteidigung und Erringung der Menschenwürde bewährt, hat notwendig universalen Charakter. Universale Solidarität "mit allem [...], was Menschenantlitz trägt"[7], ist hier als dynamischer Begriff zu verstehen, der im konkreten jeweils die Parteinahme für die Opfer fordert, nicht trotz, sondern gerade wegen der Universalität der Menschenwürde und Menschenrechte. Wenn diese *de facto* nicht gegeben ist, erfordert das Prinzip der Universalität notwendig die Parteinahme für jene, deren Menschenrechte nicht ausreichend sichergestellt sind.

Aus der so verstandenen Universalität als dynamischem Prinzip ergeben sich direkt zwei Folgerungen:

1. die potentielle Solidarität mit allen, die jemals auf irgendeine Art und Weise zu Opfern werden können. Da diese Aussage trivialerweise auf alle Menschen zutrifft, folgt direkt, daß niemand *von vornherein* aus der Solidarität ausgeschlossen werden darf.
2. fordert das Prinzip der Universalität, daß sich die Akteure der Solidarität im konkreten Handeln niemals mit dem aktuell erreichten Horizont ihres Handelns zufrieden geben, insbesondere, wo sie selbst durch ihre Solidarität neue Opfer produzieren können. Daraus ergibt sich die Forderung nach der aktiven Bereitschaft, die konkret gegebenen Grenzen solidarischen Handelns auf je größere soziale Zusammenhänge hin zu überschreiten.

Kriterien zur Gestaltung aktueller Solidarität

Auf dieser Basis lassen sich nun sieben Kritien zur Gestaltung von Solidarität angeben:

Kontextualität

Solidarität als Tugend, d.h. als *habitus operativus*, kann nicht eine abstrakte Kategorie bleiben, sondern muß sich stets in Kontextualität realisieren. Ausgangs- und Zielpunkt sind jeweils konkrete Situationen, die die Menschenwürde/-rechte einer bestimmten Person(engruppe) betreffen.

Zielorientiertheit

Aufgrund dieser Kontextualität realisiert sich Solidarität notwendig in konkreter Zielorientierung. Ist dieses Ziel erreicht und somit die Solidarität erfordernde Situation überwunden, endet auch das aktuelle

[7] Baumgartner, Alois/Korff, Wilhelm, Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt, in: StZ 208(1990) 237-250, hier: 238.

Solidaritätsverhältnis. Was jedoch bleiben kann und soll, ist eine Verbundenheit auf der Ebene der (Nächsten-)Liebe, somit auch potentielle Solidarität (Solidarität der Gesinnung).

Konfliktivität und Risiko

Handeln, das auf Änderung jener Verhältnisse abzielt, die die Rechte konkreter Personen(gruppen) verletzen bzw. nicht ausreichend sichern, steht notwendig gegen die Interessen jener Personen(gruppen), die von diesen Verhältnissen profitieren. Damit ist ein Moment aktueller bzw. struktureller Konfliktivität gegeben: Parteinahme *für* die Opfer bedeutet notwendig die Parteinahme *gegen* die (Mit-)Täter bzw. gegen die "Gewinnler". Aus diesem konfliktiven Charakter der Solidarität folgt direkt die Bereitschaft, die damit einhergehenden Risiken einzugehen. Christliche Solidarität muß, wenn nötig, auch bereit sein, im Einsatz für die Opfer auf eigene Interessen zu verzichten, mitunter sogar bis hin zur Aufgabe des eigenen Lebens. Damit steht sie notwendig in eschatologischem Horizont.

Kooperativität

Als zielgerichtete Praxis erfordert Solidarität ein hohes Maß an Kooperation mit allen, die dasselbe Ziel verfolgen. Abgrenzungen, die auf einer anderen Ebene notwendig und sinnvoll sind, können sich für die Solidaritätspraxis kontraproduktiv auswirken und sind daher im konkreten Solidaritätsverhältnis nicht angebracht. Aus diesem Grunde muß solidarisches Handeln den engen Kreis der eigenen Gruppe/Gemeinde/Kirche überschreiten und prinzipiell offen sein für Zusammenarbeit mit "allen Menschen guten Willens".

Partizipation, Dialog und Ermächtigung

Wenn Solidarität ihren Grund in der Universalität der Menschenwürde hat, so verbietet sich im Solidaritätsverhältnis jedes Handeln, das die Subjektwürde derer, mit denen Solidarität geübt wird, mißachtet. Daraus folgt insbesondere, daß das Solidaritätsverhältnis stets *dialogisch* zu gestalten ist, vor allem, was die Findung des Zieles und der Anwendung der konkreten Mittel angeht. Ebenso haben die Opfer das Recht - und je nach ihren Möglichkeiten auch die Pflicht - zur partizipativen Mitentscheidung und zum aktiven Mitwirken. Ziel der Solidarität ist letztlich die Ermächtigung der Opfer zu eigenem Handeln, sodaß sie wahrhaft zu "Urhebern ihres eigenen Schicksals"[8] werden können. Ermächtigende Solidarität widerspricht zwar nicht einer gewissen temporären Anwaltschaft, zielt aber notwendig daraufhin ab, diese in Partizipation aufzuheben.

[8] Romero Oscar A., La Dimension Política de la Fe desde la Opción por los Pobres, in: Signos de Vida y Fidelidad, Lima 1983, 367-375, hier: 370 (zit.n. Rottländer Peter, Zur Theologie kirchlicher Solidaritätsarbeit, in: Bischöfliches Hilfswerk Misereor (Hg.), Die alten Antworten passen nicht mehr. Theologische und sozialethische Beiträge zur kirchlichen Solidaritätsarbeit, Aachen 1991, 11-49, hier: 35).

Strukturbezogenheit

Ermächtigende Solidarität verläuft auf *technischer*, *ökonomischer*, *sozialer* und *politischer* Ebene und hat darin eine wesentlich strukturelle Dimension. Sie zielt darauf ab, über die aktuelle Situation hinaus die strukturellen Voraussetzungen zu schaffen, die andere befähigen, ihrer Personwürde entsprechend einen gerechten Anteil am Gemeinwohl zu erlangen. Damit wendet sie sich direkt gegen jene Strukturen, die den Opferstatus stabilisieren, d.h. gegen "Strukturen der Sünde"[9].

Institutionelle und personale/spirituelle Verankerung

Solidarität als Tugend bedarf einer ausreichenden Verankerung auf personaler und institutioneller Ebene. Einerseits erhöht eine gewisse Institutionalisierung die Stabilität, ist aber stets auch ambivalent, weil mit ihr ein Verlust persönlichen Verantwortungsbewußtseins einhergehen kann. Solidarität ist daher eng mit der Subsidiarität verknüpft: so viel Institutionalisierung wie nötig, so viel persönliche Verantwortung wie möglich. Als in der Person verankerte Tugend bezieht Solidarität anderseits ihre Kraft aus der (spirituellen) Tiefe der Person, christlich gesprochen aus dem Geheimnis Gottes selbst, der in Seinem trinitarischen Wesen und Wirken nicht nur Vorbild, sondern zugleich auch tiefster Urgrund jeder menschlichen Solidarität ist.

[9] Sollicitudo rei socialis 39.

Christian Solidarity and Democratic Capitalism

Richard Bayer

I. Introduction

In their recent works neoconservative writers Richard John Neuhaus[1] and Michael Novak[2] have offered an affirmation of "democratic capitalism" based on a Christian personalist perspective. In contrast to the attitude of Paul Tillich for whom "socialism was the economics of which Christianity is the religion",[3] Neuhaus argues that "capitalism is the economic corollary of the Christian understanding of human nature and destiny"[4].

Novak's scholarship in particular has received increasing attention in the U.S. since the collapse of communism in Eastern Europe, and particularly since the recent encyclical Centesimus Annus in which John Paul II offered a qualified affirmation of market economies. Today I ask the question: to what extent can a Christian personalist social theory be used to offer an affirmation of a market economy, and how might it offer *vision and constructive critique*? I will offer one answer to this question drawing on the Christian personalist framework of Emmanuel Mounier[5] (1905-50). Mounier is close enough to Novak in a number of respects to make possible a creative dialogue and critique.

For Novak, from the moral perspective the primary advantage of capitalism over known socialist and traditional political economies is not that it serves liberty better; nor its relative superiority in caring for the environment; nor its demonstrated ability to raise the lot of the poor. Its primary moral advantage is brought out by John Paul II, who in recent documents speaks most clearly in favor of an anthropologically sound form of capitalism which recognizes the creative potential of active subjects. Of course, the market must be appropriately guided and constrained by political and cultural forces.[6] There is no economic blueprint here, but a vision which is broad enough to include

[1] Richard John Neuhaus, Doing Well and Doing Good: The Challenge to the Christian Capitalist (New York: Doubleday, 1992).

[2] Michael Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: The Free Press, 1993). Michael Novak is a theologian and former U.S. ambassador who currently holds the George Frederick Jewett Chair in Religion and Public Policy at the American Enterprise Institute in Washington. He is the 1994 winner of the Templeton Prize for Progress in Religion, and the author of over twenty-five books on philosophy, theology, and culture.

[3] Neuhaus, *Doing Well and Doing Good*, 48.

[4] Neuhaus, *Doing Well and Doing Good*, 240.

[5] As editor of *Esprit*, Mounier was very critical of western individualism. However, in his more mature years and in light of two world wars, it became progressively more clear than the greatest atrocities of the century were committed under collectivist regimes. "Together Vichy France and Nazi Germany had taught Mounier to appreciate both English and French traditions of liberalism." Joseph Amato, *Mounier and Maritain: A French Understanding of the Modern World* (University, Alabama: University of Alabama Press, 1975), 7.

[6] Because his work tends to play down the responsibilities of the state in achieving the common good, Novak's work is not infrequently described (accused may be a better word) as libertarian. Novak rightly rejects this description. From beginning to end what Novak says about economics must be seen in the context of a tripartite system of politics, economics, and culture.

political economies on the left (Sweden for example) and right (such as the United States).

Both authors readily admit that Christianity has a dual role as generator and critic of capitalist achievement, in what follows I emphasize the second of these two roles.

II. The Christian Personalism of Mounier in Dialogue

For Mounier, while not a system, personalism takes an anthropological perspective, uses an incarnational method, and has a corresponding theory of social action.[7]

1. Anthropology

For Mounier: "The depersonalization of the modern world and the loss of the communitarian idea are for us one and the same disintegration."[8] Mounier speaks about degrees of community. Indeed, within individualist society we find examples of "vital societies"[9] which are formed on the basis of common interests. However, for Mounier these fall well short of the personalist ideal of openness, availability, the overcoming of egocentricity, and the affirmation of difference. Love, not interests, is the primary tie which should bind persons together. Though never fully realizable in history, this is the "guiding myth" which orients the communitarian aspirations of a personalist system.

At the same time personalism also opposes the varied models of collectivism. For some:

> we are expected to sigh over the lost little communities - the village, the workshop and the family - and to disseminate fear of the greater associations...(this)implies an abuse of the mystique of nearness as well as of smallness. [10]

Modern personalism harbors no nostalgia for the impossible ideal of the small organic village. It understands modern science, objective reason, and legal right to be necessary in the promotion of personal community.

Likewise for *Novak*, human sociality is given new but as of yet unappreciated expression in the new forms of community.

> I do not think that anyone has grasped clearly enough the spiritual ideal behind the new forms of voluntary association - the new communitarian ideal - involved in liberal societies.
>
> The most distinctive invention of the spirit of capitalism is not the individual as much as it is many individuals joining together in creative enterprise. It is, for example, the joint stock company, the corporation; or again, the credit union, as well as insurance funds and pension funds; and finally, the market itself, considered as a social mechanism obliging all who participate in it to practice a sensible regard

[7] Emmanuel Mounier, *Be Not Afraid: A Denunciation of Despair* (New York: Sheed and Ward, 1946), 193.

[8] Emmanuel Mounier, *A Personalist Manifesto* (New York: Longmans, Green and Co., 1938), 89.

[9] Mounier, *A Personalist Manifesto*, 93.

[10] Mounier, *Personalism*, 25.

for others...In actual practice, such (liberal) societies exhibit the most highly and complexly organized forms of life in all of human history.[11]

Novak, like Mounier, shows an appreciation for the new forms of social life as potential expressions of charity. Real love intends the full realization of the other in all his/her gifts.

Following Thomas Aquinas, Christian love for Novak wills the good of the other and is primarily a call to self realization. Charity regards each person as „an originating source of insight, choice, action, and love." This charity is the highest goal of democratic capitalism. "An economic system which makes individuals dependent is no more an example of caritas than is a lover whose love encourages dependency."[12] Democratic capitalism helps make „independent, self-reliant, fraternal, and cooperative citizens."

Novak has surely pointed out the difficulty in characterizing the highly organized and complex system of democratic capitalism as individualist in a simplistic way. However, the above mentioned shortcomings of "vital societies" lead Mounier himself to believe that among the greatest threats to a true personalism was to use it as a support for individualism.

This concern remains a serious one today. American sociologist Robert Bellah has described the extent to which traditions of American utilitarian and expressive individualism have overwhelmed traditions of civic and religious commitment.[13] The issue for Bellah centers on his distinction between a lifestyle enclave and a community of memory. Persons voluntarily join with others to form enclaves on the basis of common needs, interests, and and/or lifestyles. In as much as a group is an enclave it does not link itself with other (different) enclaves, and those who participate in this (fluid and voluntary) membership do not share a history. The enclaves tend to „celebrate the narcissism of similarity."[14] Membership in a community in the fuller sense is rarely completely voluntary, it entails the element of commitment to one another, it links itself with other (and dissimilar) communities, and it is largely defined by its memory of its past. As we have seen above, these very concerns appear in Mounier when he distinguishes between a „vital society" and a fuller realization of the personalist ideal.

To summarize, true commitment to the 'other' can not be comfortable with the reign of private interests. The charge of individualism, which is the core criticism against modern liberal political economies made by personalist ethics, has not been adequately dealt with by Novak and neo conservatism in general. Novak must respond with a sense of vision about charting a course to a more genuinely communitarian ideal.

[11] Novak, *The Catholic Ethic*, 27.
[12] Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism* (New York: Simon & Schuster, 1982), 357.
[13] Robert Bellah,et. al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (New York: Harper & Row, 1985).
[14] Bellah, et. al., 72.

2. Personalist Method As Incarnational

Mounier argues that human existence is embodied existence. What is singularly important about the person is the ability to transform nature. This transformation of nature today through technology and production should not be an enslavement of nature, but its liberation for higher purposes.[15] However, with the progressive movement toward personalization, there is also the tendency in nature toward depersonalization manifesting itself as passivity, indifference, entropy, and impersonality. An important implication of this understanding of embodied existence combined with the movement toward personalization is the impotency of abstract idealist and abstract materialist doctrines. Idealist doctrines are impotent since they neglect biological and economic necessities, while materialist doctrines are impotent for neglecting the spiritual aspirations.

These false doctrines are only overcome through engagement in historical movements of personalization. Engagement in concrete historical movements makes it possible to transcend the dichotomy, not by means of a middle way between the two, which is also an abstraction, but by shedding unique light on the dichotomy.

Embodied existence for both thinkers means that our physical existence, and all that this implies, can not be forgotten in a rush of idealism. Both men are attentive to history, social science, and observe a methodological humility in their resistance to any intellectual idealism.

But whereas Mounier uses these ideas primarily to chart a course for reform and to encourage personalist action based on actual movements for human liberation, neoconservative Michael Novak seems led in a different direction to the partial abandonment of guided change. The incarnational method of personalism would take the liberation movements of today, to name one class of examples, much more seriously than does Novak. Indeed, Mounier considered the emerging movements promoting feminism[16], world government (the United Nations)[17], and universal education of children[18] to be expressions of personalism.

It seems to me that those who claim a phenomenologically aware method would look to offer some incorporation of the contributions made by these theologies. In Novak's work the liberation movements are treated largely as aberrations and subject mainly to criticism.[19]

[15] The technical age: "may yet prove to be the means by which man will one day invade the universe, extending his kingdom until his imagination is at last set free from the fear that his conscious mind, for all its glory, is only a paradox adrift in the infinite inane." Mounier, *Personalism*, 14-15.
[16] Mounier, *Personalism*, 109.
[17] Mounier, *Personalism*, 110.
[18] Mounier, *Personalism*, 116.
[19] The only positive point made with respect to liberation theology is that it has "pointed out the problem of poverty." Yet this theology and the movements that it represents offer no other insights.

3. Social Action

Persons are "meant to be active and espouse a cause"[20]. Moral evil enters where the person abandons him/herself to "the impersonal automatisms of instinct or habit, to dispersion, egocentrism, to moral indifference and blindness"[21].

Here, the heart of Mounier's critique of capitalism is this: The modern pursuit of money in "anonymous society" results in the abandonment of personal responsibilities to pursue the spiritual ends, vocation, and the duties toward others which persons have, and in indifference toward the common good. For Mounier, worse than "wrong doing" is the abandonment of self to this almost "pre-moral" state in which one surrenders ones responsibilities. Furthermore, this corruption of economic life by money has spread to politics and culture. These sectors too are dominated by capital and offer little protest since they have been conquered.[22] Action for the promotion of socialism[23] seems to be the indicated course for personalists, but attention to history remains important, according to the lessons of experience.

Mounier admits that "half the opponents of socialism would change their minds if they could be certain that the road did not lead to the totalitarian state"[24]. Mounier did not think that socialism would inevitably lead to the totalitarian state, but he remained open to historical evidence.

Novak draws on more historical experience when he states that the data of this century confirm the deepest misgivings about the centralization of authority in the state. The *key* to understanding Novak is that he turns almost exclusively to the direction exerted by civil society on the market to achieve personalist goals, thereby avoiding the so called "social assistance state."

Today the common good emerges spontaneously and, from any particular point of view, through contrary purposes. Although no one takes direct aim at achieving the common good, no one actually intends it, it is nevertheless achieved according to Novak through a manner described by Friedrich von Hayek as "catallaxy"[25], through voluntary exchange and cooperation in pursuit of self interest. For Novak, the task itself of identifying the common good is a nostalgia for tribal solidarities and an antiquated exercise. It was this nostalgia that all modern collectivists or dictators have traded.[26]

Novak's refusal to identify the common good is significant for three reasons. First, the outcomes of collective behavior will lack a well grounded normative yardstick. Structural criticism and reform seem precluded. Second,

[20] Mounier, *A Personalist Manifesto*, 31.
[21] Mounier, *Personalism*, 76.
[22] Mounier, *A Personalist Manifesto*, 25-6.
[23] In light of the appearance of *Quadragesimo Anno* (1931) it is interesting to note that personalism for Mounier did not lead to consideration of corporative systems of political economy since these give insufficient attention to issues of power and conflict of interest:
Some thinkers imagine a *corporative* economy modeled upon the human organism, and postulate a harmony of workers, employers, nation and state by a mythical analogy which is in striking contradiction with the actual and enduring divergences of interests. (Mounier, *Personalism*, 105)
[24] Mounier, *Be Not Afraid*, 176.
[25] Novak, *The Catholic Ethic*, 81-2.
[26] Novak, *Free Persons and the Common Good*, 84.

Mounier's idea of social action in its full personalist sense can not be achieved since it must pursue the common good and do so in a prophetic way. Third, without a personalist definition of the common good Novak lacks an ear for the specific critiques of Mounier about the market system which in some measure forces persons into this "pre-moral" state.

III. Conclusion

To conclude, before "democratic capitalism" may wear the mantle of Christian personalism, three areas of concern must be addressed. The charge of "individualism" must be addressed in a more convincing way. This need not be a 'dead end' for a personalist argument favoring democratic capitalism, but it would at a minimum highlight the need for constructive critique, vision, and change. Second, a more incarnational method in which account is taken of contemporary social movements for reform and radical change must be achieved. Finally, a more substantive understanding and specification of the common good along personalist lines is necessary if there is to be this needed vision for social action.

Since personalism places the question of the human person at the center of ethics, this perspective seems especially helpful when one considers the extent to which the most prominent contemporary liberal theory avoids the problem of an adequate anthropology. Personalism seems poised to make an important contribution to Christian social ethics again in the latter years of the twentieth century. Personalism is passionate in its vision of relating religious faith to practical life. It seeks not only to make a voyage possible, but aims at the furthest star:

> But then Let the sail be bent to the main-mast, and let the ship of the Faith, issuing out from the harbour where it lies rotting at anchor, sail before the wind towards the furthest star, indifferent to the darkness around it.[27]

[27] Mounier, *Spoil of the Violent*, 85.

Liberalism and Solidarity

Hugues Poltier

The point of this paper is merely negative. It concentrates on reasons why liberal theory can in no way accomodate itself with solidarity, or more generally with any kind of positive duty — as opposed to negative duty. I begin by defining what I mean by solidarity or, better, general solidarity. I then come to the theory of liberalism — as opposed to real or historical liberalism, the theory being an *a posteriori* rationalisation of the historical phenomenon. Here, I show that the core-notion of this theory is the idea to which I. Berlin gave its now classical name of negative liberty. From it, it is shown, only negative obligations can be derived. Since in whatever form one takes it, solidarity is a sort of positive duty, the conclusion is unequivocal : it cannot be shown to be a duty within the liberal tradition. I then examine another strategy in order to check whether, reinterpreted,the theoretical liberalism does not provide a normative ground for redistribution. More akin to justice than to solidarity, this second strategy is shown to fail because its grounds is very weak and, for that reason, largely contested.

Let me begin by defining what I call general solidarity. By institutions of general solidarity, I mean for instance laws and agencies designed to provide help of all sorts — financial as well as educational, social or even psychological — to people who, for whatever reason, can not or no longer meet their and/or their family's ends. In other words, I consider solidarity to concern primarily the relationships within an organized collectivity, its reason being to ensure that all the people in need in this collectivity get the minimum required to lead at least a minimally decent life.

My use of the notion of solidarity being now clarified, let me restate my claim more precisely : In a society founded on theoretical liberalism, general solidarity would not be regarded as an obligation of justice. Anf if there were such institutions, it would only be out of a sort of consequential calculation showing that, on the long run, it would be risky not to give help to the people in need, especially when their number gets important. In other words, in a society based on the modern theory of liberalism — if there could be one — needy people would not be helped, if they were, because justice demands that nobody be left in a state which violates human dignity, but only because these people could constitute a danger for a peaceful civic life.

I begin by inquiring about liberalism. To focus my search, I concentrate on the reason why, according to this theory, a political order is necessary and what is its proper end. I can then check whether general solidarity belongs to the goals of the state within liberal theory.

As is well known, the general problematics of the liberal political order was first formulated in all its clarity by T. Hobbes — and this even though Hobbes can't easily be said to belong to the liberal tradition. Defining right as the liberty every individual has to use his power, Hobbes showed that, in a pre-political

sate, the right of an individual only met its limit when coming across a more poweful one. So that, says Hobbes, this state is a state of war where «every man is Enemy to every man» and «the life of man, solitary, poore, nasty, brutish and short» (Leviathan, ch.13). Hobbes' whole problem is then to find out a non controversial way to set limits to the individual's liberty. According to him, once it is recognized that the fundamental Law of nature is to «endeavour Peace as farre as [one] has hope of obtaining it» (ib., ch. 14), the solution to this problem is, theoretically at least, relatively simple.The individual has to give up his right to use his power as he wishes, subject to the condition that others do the same. And it is not all his rights that the individual has to lay down but only the ones that are necessary to ensure peace. So that in the Hobbesian state, individuals are free to do all that does not endanger civilian peace. Or, in Hobbesian terms, each individual has the right to use the powers guaranteed to him/her so long as he/she does not violate others' symetric powers.

What is striking in Hobbes' solution is that the individuals have only the obligations which derive from their will to have civilian peace. So that they have only negative obligations, i.e. obligations not to interfere with the guaranteed rights of others. And no positive obligation can be derived from it. Since the «end of Obedience is Protection» (ib., ch.21, p. 114), a subject is justified to resist all demands of the sovereign which could jeopardize his/her security. So that, acknowledges Hobbes, a man may, without injustice, refuse to get enrolled as a soldier, even though, obviously, the sovereign may punish him for this refusal (ib., ch.21, p. 112) But still, such an obligation does not belong, according to Hobbes, to the goals sought by the individuals founding a political body through the covenant. So that, in justice, to serve as a soldier in the military, can't be said to be an obligation.

What appears very clearly in Hobbes and which distinctly qualifies his theory as «liberal» despite some obviously authoritarian features, is that the grounds for existence of the political order is to ensure the individual's protection. Therefore, it is legitimate to say that the proper end of the State is the individual. And if people lay down some of their rights, it is not for the sake of a community or anything alike, but only for the sake of their own good, more precisely their interest in living in a peaceful civil society and so enjoying the security of their life, their person and their possessions. It follows from that that the individuals can, with no injustice, refuse any renouncement which they don't perceive as likely to be to their benefit. In other words, if I accept to contribute to the protection of everybody's property right because I can't enjoy the protection of mine if there does not exist a general protection of that kind for all the members of the civil society, I will rightly refuse to contribute to help the poor since (i) it is no help to my own good and (ii) there is no symetry between giver and receiver.

At this point, I would like to make five claims which, to me, define the core of the theory of political liberalism.

1. Any political theory which takes as its starting point the individual and his aims will finish with a theory according to which the grounds for existence and the end of the State is the protection of individual property, where property is

defined as the disposition of one's own person and body and of one's legitimately acquired goods and titles. In this view, the role of the State is to enforce the right to protection enjoyed by the individual ; in I. Berlin's now classical expression, his/her negative liberty.

This view is clearly and unequivocally held by Locke in his Second Treatise (§124) : «The great and *chief end* therefore, of Mens uniting into Commonwealths, and putting themselves under Government, *is the Preservation of their Property*. To which in the State of Nature there are many things wanting»

2. Ev. is free to dispose of himself and of his possessions the way he likes, so long as he does not interfere with others' symetric rights.

3. Justice is nothing but the preservation of ev.'s negative liberty. All unjust actions are a form of violation of negative liberty.

4. Justice has nothing to do with wealth (re-)distribution. Even more, justice does not demand that we help the very poor cover their needs and this, because no injustice was done to them : they still enjoy the free disposition of themselves and of their property and nobody deprived them of it in the past. According to liberalism, then, supporting the very poor is not part of the grounds for existence of the political collectivity.

So that letting die needy people would be no injustice done to them since no property of theirs is taken from them. On the contrary, feeding them through public support would be an injustice done to the people who, through their taxes and against their will, are forced to give up part of their property for the sake of keeping them alive. In one word, this would be theft.

5. More generally, because these theories assign the individual as the proper end of the political body, they are not in a position to justify any positive duty to the community or to some of its members.

The general conclusion we can draw from this examination of the principles of the theory of political liberalism, is that, in its purity, liberalism does not allow for any sort of positive duty towards others and the so-called community because the only duty I have towards my fellow-humans is to not interfere with their negative liberty — which is strictly symetric to mine — and because there is no such thing as acommunity or a society, these names being just shorthands for the addition of all the individuals there are.

Now, what are the resources of the liberal tradition to correct these rather extreme conclusions ? In other words, how can liberalism justify a sort of redistribution from the rich to the poor ? Here, I don't consider prudential arguments warning rich people against the risks — increase in crimes, diminution of general security, etc., — linked with extreme poverty and frustration[1]. I concentrate on normative arguments designed to show that an extremely unequal distribution of wealth and income falls under the concept of injustice and so, ought to be redressed. I am afraid that these arguments fail.

[1] I regard as being of this sort arguments which aim at justifying redistribution from the consideration of welfare as being a public good, one dimension of which is security.

The gist of the argument lies in the idea of justice as consisting centrally in equal liberty and in the interpretation of the situation of the worst-off as not satisfying the demands required by this principle. In other words, because the initial situations of the better-off and of the worst-off are extremely unequal, the first enjoy far greater opportunities to developp their skills and talents than the second. Construed as a situation of unequal liberty, it is then seen as unjust and therefore, as needing to be redressed. In principle, justice demands that the worst-off be compensated so that the starting points of all could be regarded as equal. This would allow for a redistribution from the rich to the poor, or even to the jobless if it can be shown that their lack of success in finding a job is directly related to the lack of opportunity they had to developp their skills. Still, in principle, what ought to be compensated is only the inherited inequalities, but not the consequences of choices made by the individuals. There are many difficulties in this view. For sake of brevity, I limit myself to the main one, namely the very reasons why, from a liberal point of view, one should accept this interpretation of the equal liberty principle[2].

To check that, it is necessary to make a step back: in the liberal representation, the main motivation of individuals for creating a political body and, at the same time, for laying down the right to defend themselves, is the well considered belief that their negative liberty will be better secured in such a state than in the state of nature. The state shows equal consideration to all in that it equally protects ev.'s negative liberty against its encroachement by fellow-citizens. Despite certain features of their theories, I don't think that Rawls and Dworkin, for instance, would deny that the core-norm of liberalism is equal negative liberty. Were they to deny that, it could be asked if they remain within the territory of the theoretical liberalism. And if they don't, the question is then to know whether one can consistently hold the primacy of negative liberty *and* a requirement of real equality, even in the smooth form of the difference principle or of the compensation of the inherited inequalities.

The difficulty raised by this question is that, within the framework of liberalism, this principle of real equality, if it is to be valid, is to be recognised as acceptable by all. In other words, it ought to be assented by ev. Clearly, this condition cannot be satisfied in the real world : we hear day after day privileged people harshly defending every privilege they have against the voracity of the State. So that, if it is to be satisfied, this can only be in the fiction of the veil of ignorance, behind which it is said that people know nothing of their social position, their talents and their conception of the good. But now, why should somebody accept the moral legitimacy of this fiction if they don't accept the contested presupposition, namely the idea of the equal moral worth of all ? In short, the grounds for accepting the construal of the principle of equal liberty by Rawls and Dworkin is very weak and hardly compelling.

The conclusion is devoid of any ambiguity. In the purity of its normative reasons, theoretical liberalism can't give room to solidarity defined as the disposition of a society to help his less favoured members and the ones in need. The reasons are clear. On the one hand, it cannot give any sort of reality to the

[2] But let us observe that this argument bears rather on justice than on solidarity!

community : as a fiction, it can't be the object of a duty ; on the other hand, negative liberty, its core notion, cannot lead on to any sort of positive duty, nor, by way of consequence, to solidarity.

Solidarity: Robust and Necessary Spirit for Globalization and Informationbased Economies

Albino Barrera

The unrelenting march towards globalization and an information-based economy has made the last quarter of this century a pivotal watershed in the way economic life is once again taking the lead in recasting society just as it did in the nineteenth century. This generation is witness to a tightening web of interdependence (through trade in goods and services) overlaid by the new horizons inaugurated by the remarkable advances in information technologies. The mutual reinforcement of these two phenomena has resulted in an impressive synergy that is radically transforming socioeconomic life - a sea change that, with the benefit of hindsight, may eventually be acknowledged as epochal as the changeover from feudalism to the modern industrial economy. Numerous ethical challenges follow in the wake of this ongoing radical metamorphosis.

Three ethical ramifications of globalization in a knowledge-based economy are worth noting: (1) the redistribution of societal burdens and benefits, (2) the aggravated marginalization for some in the face of an accelerating dynamism and (3) the further atomization of the individual as an economic agent.

First issue: Globalization (more trade) and IT (technological change) both share a common consequence: the benefits are widespread and enjoyed by many while the costs are concentrated and borne by a few. Using John Paul II's notion of the *indirect employer* where personal moral accountability extends to social outcomes and processes, the moral predicament is: what are the obligations of the many who have benefitted towards the few who have been hurt and who bear the burden of the change? What are the warrants of these obligations? How far do these obliga- tions extend and how strong are their claims?

Second issue: Globalization/IT raise the stakes for human capital formation. Free trade and technical change lead to even more rapid and profound changes; adapting to change within ever shorter periods of allotted time is contingent on the human capital of the individual. The normative dilemma: those who have more human capital to begin with will have even better prospects in the subsequent rounds of economic life. This translates to a worsening relative inequality (both in terms of human capital formation and other social outcomes) as the socieconomic life becomes even more dynamic.

Third issue: Globalization/IT have accelerated the unabated pace of markets in taking over previously non-market based activities. The market as an allocating institution has made tremendous inroads in various facets of social life both in terms of degree and scope. An ethical implication from this is the further atomization of the individual as an economic agent. Individuals will increasingly find themselves unable, acting on their own, to influence or change undesirable socioeconomic processes and outcomes. Social justice in economic life may

increasingly be beyond the reach of effective action pursued by individuals on their own.

There are few channels through which these problems can be adequately addressed. Private voluntary (non-governmental) organizations can provide grassroots action to identify and assist those who will be increasingly marginalized by the rapid advance of a knowledge-based economy. These non-profit groups can also provide collective action that is outside the scope of individual action. However, their modest resources may not be able to provide the consistency of effort or fully cover most of the adversely affected segments of the population. Besides, there is need for an integrated and uniform direction in such efforts. Only the state has the apparatus and the means to accomplish these. Moreover, it is only the state that is capable of monitoring and reallocating the constantly shifting burdens and benefits within the community in a globalizing knowledge-based environment.

Solidarity is the necessary crown for both the state's and the non-governmental organizations' efforts. In employing ethical thought as a starting point of analysis, one can begin to appreciate why and how it is that solidarity deserves pride of place. Most of these moral principles fall short in providing sufficient guidelines for the theoretical and practical resolution of these ethical is-sues. The fallback position is solidarity which turns out to be a robust principle that can serve as a catchall - the principle of last resort that provides the backdrop in grappling with many unresolved grey areas of ethical reflection over the increasing integration of the modern market economy. Most of all, it is solidarity that can provide the necessary devotion and commitment behind these corrective measures at both the personal and collective levels.

It is the thesis of this paper that solidarity and the state provide the keys to resolving, or at least coping with these ethical predicaments of the next century that have already begun to unfold. It is the welfare state that can provide the requisite effective remedial measures that are beyond the reach of idividual action. Solidarity, for its part, imbues this cooperative effort with a robust animating spirit capable of moving globalization beyond being merely informational, technological and efficient but also human, first and foremost.

Solidarity between Employers, Employees and the Unemployed

Hugues Puel

The word „solidarity" originates in the 17th century in the language of law. It emphasizes the bound of creditors face to a debitor. In the 19th century, it becomes a concept for rethinking the organization of society and underlining the importance of bounds between social groups. In France, the stream of non-marxist socialists have launched a movement called „solidariste" (Pierre Leroux 1797-1871, Léon Bourgeois 1851-1925). Pierre Leroux has himself created the term „solidarité" (as well as of „socialisme"). Everyone is indebted from the preceeding generations and owes solidarity to many groups. Everyone must multiply initiatives for mutual help and understanding in different spheres of action (professional, social, cultural or others). The founders of French sociology Auguste Comte (1798-1857) and Emile Durkheim (1858-1917) are part of this stream. For the last one, solidarity has a direct relation with the concept of division of labor (or organic solidarity), but his main idea is to give foundations to a secular ethic.

Father Lebret O.P., the founder of Economie et Humanisme in France, has developped the idea of „civilisation solidaire": a solidarity between Western Countries and the Emerging Third World in the fifties. But twenty years ago, the term solidarity was not largely used in France. Taking advantage of the arrival of a socialist government in 1981, this term was launched anew. From his own side, the Catholic Church began to use extensively this term with the papal encyclical letter (John XXIII, Mater et Magistra 1961), and John-Paul II has made abundant use of this concept in „Sollicitudo rei socialis" (1987): solidarity is the very center of the human development of the people. It was also the name of the famous Polish Union which played a key role in the fall of communism in this country.

Without stressing more on the diverse meanings and historical background of this term, I can say that „solidarity" means some kind of community of interests and responsibilities. It had realtion to the social bounds (les liens sociaux). So speaking about solidarity between employers, employees and unemployed is to speak about economic and social bounds and responsibilities. And this implies some approach of society, something between liberalism and socialism.

It is clear that solidarity is limited between employers and employed and much more between employers and employees from one side and unemployed to the other. Nevertheless some form of solidarity is and could be promoted further.

The limits to solidarity

1. The limits of solidarity are obvious between employers and unemployed. When the rate of unemployment is high, there is a pressure to hinder salaries to increase. It is a well-known fact of economic analysis kown as

Phillips relation. So it is easier for the emplo-yers to resist workers demand and to get a larger part of the profit, if the consumers are not the real winners.

But there is another part of the story. More profit means more investment and creation of new jobs. So this increase of labor demand could by possibility reduce the number of unemployed people. A paradox dwells here, which is one of the main paradoxes of the economic life: the idea of rareness is the basic definition of economic life. This means there is a fight around this rare resources. The struggle looks opposite to solidarity and in fact it is. Nevertheless others underline that, in a growing economy, the wealth is more abundant, thanks to the increase of productivity. So the economic life looks as a game with a positive sum. But greed has no limit and the questions of full employment and just share for everybody stay open.

2. There is also a limit of solidarity between employers and employees. This limit of solidarity appears clearly when you think about the nature of the firms. It is an institution with two faces: as a social being, it is a community of workers with solidarity between members with division of labor and a unique organization; but as an economic being and form the point of view of the law, it is a society of capital with stocks shared between different owners. This shows that a conflict dwells in the center of the firm. The interests are not so easy to conciliate. According to Karl Marx, a basic contradiction dwells in the very heart of the economic life. This point seems to be well founded.
(The part of my book *Les paradoxes de l'économie, l'éthique au défi* on „Les facettes de l'entreprise").

3. Lack of solidarity appears also between employers and employees on one side and unemployed on the other, when you think about increase of productivity and new organizations. In the long run and from a macroeconomic point of view, increase in productivity helps to create more jobs, but at a microeconomic level and in short run, many lay-outs and firings appear necessary. The market economy, as said by the famous economist Schumpeter is a process of „creative destruction". The concept of internal labor market versus casual labor market shows that there is a contradiction of interest between in and out. If you believe in the general equilibrium, it is clear that the efficiency salaries of internal labor market are above the marginal productivity and impede hiring of new workers.

The forms of solidarity

The limits of solidarity are obvious wehn you think in the frame of a market economy, so the main social bound has an economic nature. The centrally planned economy gave no evidence of a better solidarity (Nomenklatura and black market). Nevertheless, even in the frame of a market economy, some

forms of solidarity may be promoted. I must speak here only about the Frence experience I know best.

1. The social taxes (cotisations sociales) are paid by the employers to help the workers with large families (allocations familiales), the sicke people (assurances sociales), the aged workers (retraites) and the unemployed (around 2'300'000 persons get an allowance in France). Taxes on profit and on income and VAT contribute to finance the general expenses, such defense, police, education, social help (the „Revenu minimum d'existence", RMI, costs about 30 billion FF every year). In a world with competition, the debate in France is about the fair part of the taxes to be paid by the firms and the fair part by the citizens. The business community think we went too far for taxing the firms. The conservative government agrees with this judgement and explains that it is not good for creating jobs. So there is a debate about the fair share of everyone and the whole load of more than 50 per cent of the national income.

2. Another form of solidarity with the unemployed would be a practice by the firms of some kind of foreknowledge for social management (gestion prévisionelle des emplois et des compétences). An advancement of the employees by an internal promotion and a hiring of people with weaker qualifications at the beginning with perspective of promoting them after experience are better for young people and for low qualifications workers. But only a minority of firms are able to launch such a procedure and the majority lead a very short term manpower policy.

3. The larger French firms have by law a workers council (comité d'entreprise). This institution was created after the second world war. Elected by the employees, it had an economic function towards the general policy of the firm and also a social function thanks to a budget for social help (les œuvres sociales). A large part of this money is today used for buying luxury goods at low price or free vacations for people already well-off with a secure and well-paid job. With the increase of unemployment, some „comités d'entreprises" try to spend their money in a different way: for instance to help people to find jobs or to create special services for hiring long term unemployed.

Conclusion

In the life of the enterprises, there is a mix of contradictions of interests and solidarity. Contradiction in the sharing of the value created together (capital and labor), but also solidarity in the division of labor and the functioning of the organization. In a liberal economy, the enterprises are not responsible for the unemployed, or only by the way of taxes. But a discussion could be launched about social responsibilites of firms. They are using a labor force trained thanks to the general budget of the nation and also the material and immaterial capital of their nation. So the question of humanization of economic life by more solidarity is a relevant one. What necessary room to the State and different forms of

cooperation? If the market bounds warren the only social bounds, the social life would not be civilized.

Arbeit und Wertveränderungen hinsichtlich des Solidaritätsprinzips in der heutigen Zeit

Johannes Michael Schnarrer

0. Hinführung

Der Mensch kann nicht allein leben, da er als „Sozialstand" auf andere angewiesen ist, in Interdependenz, Kooperation und der gesellschaftlichen Verbundenheit. Diesen Aspekt möchte das 'Solidaritätsprinzip' betonen. Zunächst stammt die Solidarität als Begriff aus dem Rechtsbereich, wird aber heute immer mehr zur Beschreibung ethischer Grundbeziehungen, die das Soziale und das interrelationale Beziehungsgefüge hervorheben, herangezogen.[1] Das Solidaritätsprinzip baut auf dem erstgenannten in dem Sinne auf, daß die Person als Basis für die Gesellschaft dient und Solidarität dem Fähigsein des Menschen zum 'Mitsein', d.h. zur existentiellen Anteilnahme, entspricht. Der Mensch ist, wie bereits ausgeführt, sowohl Individual- als auch Sozialstand. Aber beides kann auch in Spannung zueinander geraten, wobei es im Einzelfall eindeutige Vorzugsregeln geben sollte, die über handlungsorientierende Hinweise Auskunft geben.

Das Solidaritätsprinzip sagt aus, daß zum Personsein das Sozialsein wesenhaft dazugehört, was ebenfalls im Arbeitsprozeß eine große Rolle spielt. Solidarität ist als Prinzip nicht nur Einsicht in bestimmte Notwendigkeiten zwischenmenschlicher Grundbeziehungen, sondern vielmehr eine der Würde des einzelnen und des daraus sich ergebenden Ganzen zu realisierenden Haltung, die zwar theoretisch, jedoch auch praktisch zu verwirklichen ist.[2] Das Solidaritätsprinzip ist die ethische Konsequenz der Sozialität der individuellen Person, die wiederum auf die Verfolgung der sittlichen Grundwerte im Blick des Gemeinwohls abzielend, die Gutheit für die menschliche Kommunität hervorbringend, das Wesen der Gesellschaft und des zwischenmenschlichen Miteinanders determiniert. Im folgenden sind einige Punkte zu nennen, die die Verbindung zwischen Arbeitswelt und Solidarität ausmachen.

1.) *Der Arbeitsbegriff der Zukunft wird ein kombinierter sein.* Denn die entlohnte Arbeit verliert an ihrem Prioritätenimage. Nicht mehr nur das, was auch bezahlt wird, ist als Arbeit, Wirken oder Tätigkeit anzuerkennen, sondern ebenso das, was außerhalb der Erwerbsarbeitszeit getan wird. Hier ist die sozialethische Forderung nach Anerkennung dieser nichtentlohnten Arbeit gemäß dem Solidaritätsprinzip zu stellen, die im Familienverband oft automatisch geschieht, wenn einer der Partner der Erwerbsarbeit nachgeht, der andere z.B. die Kindererziehung übernimmt. Ebenso dient diese Arbeitsteilung der Verwirklichung des Gemeinwohls und ist somit auch eine Maßnahme zur Bessergestaltung ethischen Sollens.

---

[1] Vgl. Knud E. Logstrup; Artikel „Solidarität und Liebe"; in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*; Freiburg 1982, Band 16; 97-128; hier: 99.

[2] Vgl. Rudolf Weiler; *Internationale Ethik*; Berlin 1986, Band 1; 77-81.

2.) *Neben der Zustandsreform in der Arbeitswelt soll stets genauso die individuelle Bewußtseinsreform hin zu mehr Solidarität (Prinzip) zwischen den Einzelgliedern der Gesellschaft gewährleistet und gepflegt werden.*[3] Der Natur des Menschen entsprechend, ist ihm Raum zu verschaffen, wo er den vielfältigen existentiellen Zwecken, die mit der Arbeit gegeben sind, realisieren kann. Wenn es also zu Veränderungen kommt, dann stets mit Berücksichtigung darauf, ob die Zustandsreform zur besseren Umsetzung des Gemeinwohls animiert, denn wenn dies nicht gegeben ist, dann ist sie dahingehend zu korrigieren, daß sie mit den Imperativen des vom Gemeinwohl abgeleiteten Ansatzes übereinstimmt und solidarisch in die Gesellschaft hineinwirkt.

3.) *Die Risiken für das Einzelglied der Gesellschaft nehmen im gleichen Maß zu wie die Chancen zur Bessergestaltung.* Der Preis der offenen Gesellschaft ist die Unsicherheit. Deshalb wird es gesellschaftlich wie im individualethischen Bereich darauf ankommen, einerseits die Risiken zu minimieren, um dem Solidaritätsprinzip gemäß zu verhindern, daß einzelne durch das soziale Sicherungsnetz der Gesellschaft durchfallen, und wenn es doch geschehen sollte, dann ist Hilfe anzubieten (Subsidiarität). Andererseits sind die Chancen der Veränderungen in Verantwortung so zu nutzen, daß die Personen menschenwürdiger leben und sich selbst besser verwirklichen können, was aber nicht auf Kosten der anderen Sozialprinzipien gehen darf.

4.) *Erfolg wird in der Erwerbsarbeit häufig absolut gesetzt.* Oftmals bleiben Elemente wie Selbstverwirklichung oder Solidarität deshalb auf der Strecke, weil das Leistungsergebnis alles andere zweitrangig erscheinen läßt. Besonders menschliche Werte, die das Klima in der Firma verbessern sollten, verlieren dadurch an Bedeutung, wobei nicht wenige Unternehmen diesen Verlust erkannt haben und spezielle Trainingsprogramme anbieten, um den humanen Faktor zu stärken, denn eine gute Verständigung hebt die Erfolgsquote.

5.) *Der Faktor Zeit wird immer knapper als Ressource.*[4] Einerseits postuliert die Wirtschaft und die Erwerbsarbeit schnelle Entscheidungen, die Marktvorteil bedeuten. Andererseits steht der Mensch vor dem Problem, durch die unerbittlichen Anforderungen der Leistungsgesellschaft der Fähigkeit zu Distanz, Ruhe, Gelassenheit und Freizeit verlustig zu gehen. Schon wenn jemand sagt, er habe Zeit, muß er damit rechnen, als suspekt angesehen zu

[3] Vgl. Johannes Messner; *Das Naturrecht.* 4. Auflage Innsbruck,Wien,München 1960; 433f. Die Gesinnungsreform bedeutet die Ernueuerung der gesellschaftlichen Sittlichkeit im Einklang mit den existentiellen Zwecken des Menschen un der Gesellschaft... In der Tat, es ist der Geist, der letztlich einem Sozialsystem Leben gibt, es funktionsfähig macht und es zu bedeutenden Leistungen befähigt. Es ist eine alte Erfahrungstatsache, daß auch die besten Institutionen versagen, wenn einer Gesellschaft der entsprechende Geist mangelt.

[4] Als Gegenreaktion auf die Verschnellerung und steigende Wurzellosigkeit, die wiederum den Menschen permanent verunsichert, entstehen z.B. Klubs zur Verlangsamung der Zeit, denn die Gegendynamik auf zu viele Veränderungen, die nicht mehr anthropologisch nachvollzogen werden können, ist der Ruf nach Stille und Meditation. (Vgl. Artikel „Tempus-The Club to Retard Time"; in: *Die Universität.* Zeitung der Universität Wien, 3/96; Wien, Oktober 1996; 2f).

werden. Auch hier ist ein Verlust an Lebensqualität zu verzeichnen, der zu kompensieren ist, weil er der im Personprinzip postulierten Würde des Menschen nicht entspricht. Genauso zeigt es, daß Solidarität, verstanden als Dasein für andere und deren Belange, heute stärker in Frage gestellt ist. Die Welt kann nur humaner werden, wenn sich Menschen verschenken und damit auch ihre Lebenszeit (soziale Zeit) den ihnen anvertrauten Mitbrüdern und-schwestern aufopfern, um zu helfen, wo Not vorhanden ist.

6.) *Freizeit wird im Leben der Menschen wichtiger.*[5] Mit der Abnahme der überhöhten Wertschätzung der Erwerbsarbeit gewinnt die Freizeit an Bedeutung. Vom ethischen Standpunkt her ist es wichtig, darauf hinzuweisen, daß der neue Freiraum in Verantwortung und Übereinstimmung mit den Sozialprinzipien zu nutzen ist. Wenn die Person sich stärker selbst verwirklichen kann, dann kann die Lebensqualität zunehmen und auch segensreich für andere sein, die die Hilfe benötigen. Deshalb gilt der Grundsatz, daß die freien Kapazitäten sowohl für sich selbst als auch im Dienst des anderen (Verwirklichung von Solidarität und Subsidiarität) zu gebrauchen sind.

7.) *Das Problem der Arbeitslosigkeit ist komplex.*[6] Ein Abbau der hohen Arbeitslosenrate ist nur zu verwirklichen, wenn Strategien entwickelt werden, die die Wachstumsraten, die Arbeitsproduktivität, die ökonomischen Tendenzen (besonders auch auf globaler Ebene) und die Arbeitsmarktpolitik in einem Zusammenhang sehen. Dabei entscheidet in der Zukunft für das Überleben eines Unternehmens und damit die Verhütung von Arbeitslosigkeit immer mehr das 'knappste Gut' (z.B. Kapital oder Zeit). Den sittlichen Anforderungen entsprechend, gibt es folgende Merkmale bei der Arbeitslosigkeit zu berücksichtigen: Sie ist nicht zu lösen auf Kosten der Humanisierung der Arbeit, auf Kosten der Mitbestimmung der Arbeitnehmer eines Unternehmens (Partizipationsprinzip würde verletzt), auf Kosten der Solidarität, der Umwelt, des Rüstungsexports von Waffen und der Verteilungsgerechtigkeit.

8.) *Die Gesellschaft polarisiert sich.*[7] Es ist davor zu warnen, daß die Gesellschaft nach denen aufgeteilt wird, die einer Erwerbsarbeit nachgehen und denen, die keiner folgen können. Solidarität mit Arbeitslosen fällt weithin aus, da Neid, Mißgunst und egoistische Selbstzufriedenheit unter den Arbeitnehmern die Oberhand gewinnen. Eine Arbeitsstelle zu besitzen, wird immer mehr zum Privileg. Andererseits werden Kontakte zwischen Arbeitnehmern und

[5] Vgl. Rolf Meyersohn; Artikel „Grundformen und Bedeutung" (der Freizeit); in: Erwin Scheuch/Ders.; *Soziologie der Freizeit.* Köln 1972; 15. Seit dem 19.Jahrhundert bestand eines der gesellschaftlichen Hauptziele darin, den Menschen von einem Übermaß an Arbeit zu befreien. Dieses Ziel scheint weitgehend erreicht zu sein. Der Arbeitstag konnte mehr und mehr verkürzt werden; die Freizeit nahm zu.

[6] Vgl. Johannes Michael Schnarrer; *Arbeit und Wertewandel im postmodernen Deutschland.* Eine historische, ethisch-systematische Studie zum Berufs- und Arbeitsethos; Hamburg 1996; vor allem: 199-230; ebenso: Ders.; Artikel „Kultureller Umbruch-Flexibilität in Arbeit und Privatleben aus ethischer Sicht"; in: Dr.Karl Kummer-Institut in Wien (Hg.); *Gesellschaft und Politik.* Nr. 1/97; März 1997; 36-44.

[7] Vgl. Otfried Höffe (Hg.); *Einführung in die utiliaristische Ethik.* 2.Auflage, Tübingen 1992; besonders: 79-82.

Arbeitslosen nicht gesucht, sondern in manchen Fällen sogar unterbunden (gegen das Solidaritätsprinzip).

9.) *Investitionen allein um des Profites willen genügen nicht.* Die ökonomische Betrachtung von Investitionen sowie deren Rentabilität oder Amortisierung entsprechen noch nicht der Realisierung ethischer Prinzipien.[8] Es muß auch zur Schaffung neuer Arbeitsstellen kommen, die dem einzelnen eine Zunahme an Lebensqualität garantiert. In Zeiten der Rezession neigen Unternehmen häufig dazu, Mitarbeiter zu schnell zu kündigen und somit die soziale und menschliche Last sowie soziale Fürsorge (gegen das Solidaritätsprinzip) allein den staatlichen Instanzen zu überlassen. Es ist ethisch nicht verantwortbar, wenn sich die Wirtschaft auf Kosten des staatlichen Finanzhaushaltes saniert und nicht bereit ist, die Konsequenzen falschen Handelns auf der Managementebene oder durch zu statische Unternehmensstrukturen zu tragen.

10.) *Der Wert nicht-ökonomischer Tätigkeit ist neu zu erschließen.*[9] In einer Welt, wo utilitaristische Werte den obersten Rang in der Skala der Werte einnehmen, ist zu fragen, wie finanziell unberücksichtigte Räume zu neuem Ansehen kommen können. Wenn von der Zeiteinteilung ausgegangen wird, dann sind nicht mehr nur die klassischen Ebenen von Erwerb und Freizeit hervorzuheben, sondern als dritter Faktor ist - den anderen gleichberechtigt - die soziale Arbeit, die „Sozialzeit" genannt wird, besser als bisher zu bewerten. Bei der Sozialzeit handelt es sich um die interpersonalen Kontakte, also eine unvergütete Zeit, die im Dienst an der Familie, den Kollegen (im Unternehmen) oder den Freunden verbracht wird. Diese Sozialzeit in der Arbeitswelt erhöht die Qualität des Betriebsklimas, da Arbeitnehmer einander besser verstehen und am Schicksal des anderen partizipieren. Obwohl dies gegen das Leistungsprinzip der Effizienz sprechen mag, humanisiert es doch die Arbeit und steht nicht im Konflikt mit den Sozialprinzipien.

11.) *Institutionalisiertes Helfen beschwört die Gefahr des Verlustes innerer (menschlicher) Solidarität herauf.* Denn während die Ansprüche der einen durch Leistungsprinzip, arbeitsorientierte Grundeinstellung und ökonomische Werte weiter steigen, gibt es immer mehr Menschen, denen es an den minimalen Gütererfordernissen mangelt, welche zur humanen Gestaltung des Lebensraumes gehören. Wenn Leistungen mit persönlichem Kontakt bürokratisiert und institutionell reguliert werden, dann wird ihnen die Sinnspitze abhanden kommen müssen. Besonders die hohen Anforderungen an Sozialberufe machen deutlich, daß, wenn alles als 'Service' angesehen wird, auch menschliche

[8] Vgl. Oswald von Nell-Breuning; *Der Wert der Arbeit und der Weg zur Gerechtigkeit.* Freiburg,Basel,Wien 1981.

[9] Vgl. Johannes Michael Schnarrer; Artikel „Arbeit, Gemeinwohl und Wertewandel"; in: Ders. (Hg.); *Gemeinwohl und Gesellschaftsordnung.* Wien 1997; 171-194; hier: 183. Die Bedeutung der Lohnarbeit wird in Zukunft abnehmen und durch sekundäre Werte, sog. Nebenfelder (z.B. Freizeit oder Familie), komplementiert. Berufsbiographien einzelner Arbeitnehmer erhalten öfter als früher rigorose Einschnitte und entbehren nicht selten einer gewissen Kontinuität. Waren früher Arbeits- und Berufsethos eher eindimensional, sind sie künftig pluriformer, was auf Arbeitsplatz- oder gar Branchenwechsel des einzelnen zurückzuführen ist.

Qualitäten sinken und ganze Berufsgruppen nicht nur den Mangel selbst spüren, sondern generell Imageverlust in der Öffentlichkeit zu beklagen haben, weil sie durch Überlastung o.ä. nur noch sehr begrenzt im Stande sind, personale Kontakte zu pflegen. Darin ist ebenfalls ein Grund für die Krise des Berufsethos' - besonders bei sozialen Berufen - zu sehen.[10]

12.) *Die Solidarität kann konträre Ansprüche aufweisen.*
Eine Problembewältigung der Ungerechtigkeiten sollte a priori die genuin von der Natur des Menschen her gegebene Würde aller Personen anerkennen. Von dieser Basis ausgehend, sind die Problemfeldanalysen zu beginnen. Weiterhin hat die Solidarität wenigstens zwei Dimensionen, nämlich die praktische, die einen konkreten Schritt nach sich ziehen sollte und andererseits die abstrakte, die wiederum von einem gewissen Ziel abhängt, wo defekte Realitäten und Ideale künftig zu beheben sind. Das Dilemma der Solidarität besteht darin, daß hier ein Konflikt zwischen den Ansprüchen der Fernsten (in der Dritten Welt z.B.) und der konkreten Umwelt des einzelnen hervorbrechen kann, da verschiedene Interessen auftreten. Auf den Arbeitsmarkt bezogen, wird die Realisierung des Solidaritätsprinzips äußerst schwierig, wenn sich u.a. die Finanzierung bestehender Arbeitsplätze und neu zu schaffende Ausbildungsplätze für Jugendliche einander ausschließen (Generationenkonflikt), oder wenn es zu Arbeitsplatzexport in die Zweite und Dritte Welt durch überhöhte Lohn- bzw. Lohnnebenkosten in der Ersten Welt kommt. Denn einerseits ist den Ärmeren zu helfen, andererseits sollte es nicht zum Sozialabbau in den Industrieländern führen. Neue Arbeitsplätze in den neuen Demokratien des ehemaligen Ostblocks und der Dritten Welt gehen oft zu Lasten einer höheren Arbeitslosigkeitsrate in der Ersten Welt. Es sollte hier eine internationale Solidarität zur Angleichung und allgemeinen Verbesserung des globalen Gemeinwohls (mit Hilfe der Solidarität) gefordert und umgesetzt werden. Häufig handelt es sich um Konflikte struktureller Natur, wenn die Unternehmen zu stark differenzieren zwischen dem ökonomischen Bereich (Wirtschaftlichkeit und Effizienz) und der Gestaltung der Erwerbsarbeit. Besonders auf Arbeitsschutzbestimmungen im Interesse der Mitarbeiter ist hier zu achten. Auch die Unternehmen sind in ihrem Kompetenzbereich zu limitieren, wobei künftig noch stärker auf genauere politische Absprachen zu achten ist, um nicht Partikularinteressen gegenüber den Gemeinwohlinteressen auszuspielen und damit das Gerechtigkeitsprinzip zu verletzen.

13.) *Die Einheit zwischen Arbeit und Privatleben zerfällt.* In der modernen arbeitsteiligen Welt bilden diese beiden Elemente keine Einheit mehr, denn der Arbeitsort und die Arbeitszeit werden mehr und mehr zu abgehobenen Dimensionen, die nichts mehr zutun haben mit dem übrigen Lebensvollzug mit seinen eigenen Gesetzmäßigkeiten.[11] Damit verbunden ist, daß Solidarität unter

[10] Hier wird die Krise der Postmoderne besonders gut sichtbar, denn der Wert des Dienstes ist vielfach der Selbstentfaltung, Mitbestimmung und dem Hedonismus bzw. Materialismus gewichen oder in diesen anderen aufgegangen. (Vgl. dazu: Leopold Neuhold; *Wertwandel und Christentum.* Linz 1988; besonders: 20-30).

[11] Vgl. Franz Furger; *Ethik der Lebensbereiche.* 2. Auflage Freiburg,Basel,Wien 1985; 70.

den Kollegen deshalb abnimmt, weil die Arbeitskollektive häufiger wechseln, denn Solidarität braucht als Grundvoraussetzung das Vertrauen zum anderen, das sich erst langsam aufbauen läßt und nicht automatisch mitgegeben ist. Wird also von einem „Kälterwerden" der Arbeitswelt gesprochen, dann gerade deshalb, weil die „Besatzungen" schneller ausgetauscht werden als früher, da auch die Leistung und das Ergebnis verstärkter im Mittelpunkt steht, was zunächst auch zu akzeptieren ist, aber nicht auf Kosten humaner Werterfahrungen gehen darf.

Schluß: Wenn es nicht gelingen sollte, mit Hilfe des Soldiaritätsprinzips die Welt wieder zu humanisieren, wird der Individualismus noch stärker, ja erdrückender, weil der Ruf nach noch mehr Freiheit letztlich diese selbst pervertiert. Das Prinzip der Solidarität setzt bei Sozialität und Personalität des Menschen an und deutet auf das interdependente Verpflichtetsein und Verbundensein.[12] *Es steht keineswegs zwischen Kollektivismus und Individualismus - in der Mitte - sondern ist vielmehr eine spezifische Aussage über das Verhältnis von Mensch und Gesellschaft. Denn es gründet auf der einen Seite in der Verbundenheit der Einzelperson mit der Gesellschaft, auf der anderen dagegen deutet es hin auf die sittliche Verantwortung, womit es sowohl ontisches als auch ethisches Prinzip ist. In der Arbeitswelt kommt es besonders dann zum Tragen, wenn dieser Gemeinsinn stiftende Charakter erkannt wird, der im Wirken liegt, aber nur dann erfahrbar wird, wenn der einzelne über den Zweck der Arbeit hinausgeht und im Arbeitsprozeß das solidarische Mitsein des anderen selbst erlebbar macht und nicht nur eigenen Egoismen und selbstgemachten Zielsetzungen folgt.*

[12] Vgl. Joseph Höffner; *Christliche Gesellschaftslehre.* 8. Auflage Kevelaer 1983; 43f.

Zerfall einer Idee – Bewahrung der Identität

Józef Tischner

„Die Eule der Minerva pflegt erst zur Abendstunde hinauszufliegen", sagte einmal Hegel und wollte wohl damit seinen Zuhörern zu erkennen geben, daß sie nicht im Stande seien, künftige historische Entwicklungen vorauszusehen, wohl aber versuchen können, die bereits vollzogenen im nachhinein zu verstehen. Dieses Prinzip gilt uneingeschränkt auch für das Phänomen der „Solidarnosc-Bewegung" in Polen. Es war bereits zu jenem Zeitpunkt, als die „Solidarnosc" ins Leben gerufen wurde, klar, daß sie Wandlungen unterliegen würde. Es ist nicht möglich, eine Gewerkschaft von zehn Millionen Mitgliedern, die oft gegensätzliche Interessen vertreten, straff zu führen. Dennoch zeigte sich, daß sowohl der Prozeß der Auflösung als auch die Linien, entlang deren die Spaltung erfolgte, alle überrascht haben. Bei der Betrachtung dieser Entwicklung kann man sich zweier gegensätzlicher Gefühle nur schwer erwehren: Auf der einen Seite denkt man sich, es war doch alles vorauszusehen, und auf der anderen ist klar, daß alles doch ganz anders kommen mußte Man tut sich schwer mit der Einschätzung der Lage: War nun alles vorauszusehen, dann hätte man dem Auflösungsprozeß entgegenwirken können. Wenn aber alles ganz anders kommen mußte, war jegliche Gegenaktion von vornherein zum Scheitern verurteilt. Man weiß letztlich nicht, was Sinn hat, - dem reißenden Strom zuzusehen oder zu versuchen, mit einem Löffel seinen Lauf zu ändern.

Es gibt sehr unterschiedliche Meinungen darüber, ob der Zerfallsprozeß der „Solidarnosc" aufzuhalten war. Weitgehend einig ist man sich darüber, daß er durch eine *mangelhafte Schlußfolgerung* ausgelöst wurde. Mit dieser Feststellung sind wir wieder nicht weit von Hegel. Er begriff den historischen Prozeß als Entwicklung von Bewußtsein und Selbstbewußtsein seiner Teilnehmer. Nach Hegel gehen wir stets vom Urzustand der Unkenntnis aus und bewegen uns auf Selbsterkenntnis/Selbstbewußtwerdung zu, die als Weisheit angesehen wird. Wir lernen erst nach dem Schaden dazu. Es schmerzt, sich dies eingestehen zu müssen; positiv daran ist, daß wir überhaupt dazulernen. Nach jeder Niederlage ertönt der gleiche Refrain: *Wenn wir bloß klüger gehandelt hätten!* In dieser Einsicht drückt sich nach Hegel die *List der Vernunft* aus. Trotz aller überraschenden Wenden, entgegen allen Irrungen und Wirrungen wird unsere Welt nach und nach *„rationaler"*. Auch wenn wir erst zur abendlichen Stunde erkenntnismäßig so weit sind, der Welt eine vernünftige Frage zu stellen, wird uns die Welt trotzdem eine vernünftige Antwort erteilen.

Mein Anliegen ist es heute, dem Zerfallsprozeß der ursprünglichen Idee der Solidarnosc nachzuspüren. Mit dem Zerfall meine ich nicht die Auflösung einer Organisation oder den Niedergang einer gesellschaftlichen Bewegung. Unser Hauptaugenmerk gilt in erster Linie dem Konflikt auf der Ebene der Ideologie bzw. vielmehr auf jener der ethischen Selbsterkenntnis der Gesellschaft. Die Marxisten sprachen in solchen Fällen von *„Konfliktsituationen im Überbau"*. Wie wir es auch immer nennen, in diesem Konflikt spiegelt sich

das geheimnisvolle Antlitz der Geschichte wieder. Dahinter stehen auch dramatische menschliche Entscheidungen, die bewirken, daß sich aus oft schwer erkennbaren Gründen Freund gegen Freund und Bruder gegen Bruder erheben. Dies sind stets schwere moralische Zerreißproben. Goethe soll im Gespräch mit Napoleon gesagt haben, daß die Politik in der Neuzeit die Gestalt eines Fatums annehme. Wer der Politik einmal verfallen sei, der könne durchaus eines Tages zum Vatermörder werden, ohne es gewollt zu haben, als Werkzeug des Fatums. In Polen spielen sich ähnliche Vorgänge ab. Die Menschen sind zunehmend damit beschäftigt, sich gegenseitig zu beschuldigen - ob mit Recht? Wurde Ödipus mit Recht des Vatermordes und der Inzesthandlung beschuldigt? Die durch das Fatum vermittelte Schuld wird dem Täter immer zu Recht und zu Unrecht angelastet.

Wenn wir den uns interessierenden Zerfallsprozeß nachvollziehen wollen, müssen wir unser Augenmerk zunächst auf die Träger der „Solidarnosc" richten. Wer hat sie gegründet, wer hat sie getragen? Wer bekannte sich zu ihr, um sich dann von ihr abzuwenden? Für gewöhnlich pflegt man zu sagen „Dies war das ganze Volk". Dies ist eine sehr allgemeine Antwort, was allerdings nicht heißen muß, daß sie grundfalsch ist. Folgen wir ein Stück dieser Fährte.

Es wird behauptet, das ganze *Volk* habe sich um die Idee der „Solidarnosc" geschart, weil es in ihr sich selbst wiedergefunden, und weil es erkannt habe, daß diese Idee seine ganze Hoffnung ausdrücke. Daran ist nichts gelogen. Wer war aber dieses *Volk*? Welches war sein Bewußtsein? Ich sagte einmal, daß sich unser Volk aus Menschen zusammensetzt, die über viele Jahre, gewollt oder ungewollt, *Kunden des Sozialismus* waren. Dabei war nicht vordergründig wichtig, ob man Parteimitglied war oder nicht. Es war auch relativ egal, ob man Bauer, Arbeiter, Lehrer, Arzt oder Priester war; den Ausschlag gab, daß jeder von ihnen, gewollt oder ungewollt, *„auf die durch den Kommunismus angebotenen Konsumgüter zurückgegriffen haben. Drei Dinge waren dabei jedem besonders wichtig: die Arbeit, Anteil an der Macht und das Gefühl eigener Würde"*[1] Der Sozialismus sorgte für Beschäftigung. Diese fanden nicht nur die Arbeiter – wenn auch in überalterten Fabriken, sondern auch die Bauern, die ihre kleinen Felder bebauten und Lebensmittel produzierten, und zwar nicht nur für das Volk, sondern auch für Gauner, die den Schwarzmarkt geschaffen haben und sich in seinen trüben Gewässern flink wie Fische bewegten. Welchen Anteil hatte man also am Sozialismus? - Einen unterschiedlichen: Die einen sangen eifrig die Internationale mit: *„Wacht auf, Verdammte dieser Erde"*, die anderen tönten an: *„Wir beugen uns nie vor Tyrannen"* und so waren alle des Glaubens, eine wichtige Antriebskraft der Geschichte zu sein. Daraus schöpfte man auch jeweils sein Wertgefühl. Jeder hatte einen Grund, stolz zu sein: die einen, weil sie die neue sozialistische Stadt Nowa Huta aus dem Boden stampften; die anderen, *Aweil sie, von der Liebe zum Vaterland und von einem Verständnis der Politik geleitet, das stets das Allgemeinwohl im Auge hat, den Mut aufbrachten, sich dem Kommunismus entgegenzusetzen, obwohl das bestehende Mißverhältnis der Kräfte keine Hoffnung auf Sieg aufkommen ließ"* (S. Niesiosowski). Der Stolz des Erbauers und der Stolz des Oppositionellen waren jeweils der Lohn, den alle beide als Kunden des Sozialismus einstrichen.

[1] Vgl. Tischner J., Etyka Solidarnosci [Ethik der Solidarität], auch: Homo sovieticus, Kraków 1992, S. 125.

Der Kunde ist stets vom Angebot des Lieferanten abhängig und das Angebot war im Kommunismus vielfältig und reichte von einem Laib Brot bis hin zur Stellung im Machtapparat. Das Bewußtsein des Oppositionellen war ebenfalls eine Ware, die systemabhängig war, und zwar nach dem Motto: *„Sag mir, wer dein Feind ist, und ich sage dir, wer du bist."* Wie wenig Ödipus es vermochte, aus dem Kreis der Gedanken an seinen Vater und seine Mutter auszubrechen, so wenig möglich war es dem Bewohner einer totalitären Welt, seine Freiheit jenseits des kommunistischen Warenangebots zu gestalten.

An einem gewissen Punkt kam es zur Katastrophe. Der Kommunismus stürzte ein. Vor Jahren formulierte ich den folgenden Gedanken: *„Die Niederlage des Kommunismus bedeutet, daß sein Verkaufsstand ...Pleite gegangen ist. An seiner Stelle wird ein neuer errichtet, von anderen Menschen geführt, und wird andere Ware und andere Versprechungen anbieten"*[2]. Zunächst sind noch immer Generationen am Leben, die sich nur durch ihre Beziehung zum Kommunismus definieren. Egal, ob sie gegen oder für den Kommunismus waren, dieser bleibt für sie die wichtigste Bezugsgröße. Sie sind, was sie sind, durch ihre Einstellung zum Kommunismus. Man meldet an den Staat diverse Erwartungen an: Man erwartet sich einen sicheren Arbeitsplatz, einen anständigen Lohn und andere soziale Leistungen. Es gibt darüber hinaus noch tieferreichende Erwartungen, und zwar nach Verleihung der Identität.

Wir wollen aber die Metapher eines Kunden nicht überstrapazieren, sie hat nur eine beschränkte Anwendung. Der Kunde an dem Verkaufsstand hatte durchaus auch reale Bedürfnisse und Wünsche. Als Vater, Mutter, Student, Lehrer oder Bauer war er mehr als nur ein Kunde. Er war auch immer ein Mensch. Dieser Mensch trachtete danach, den Durchbruch aus der Welt der Illusion in die Realität zu schaffen. Er wünschte eine reale Arbeit, einen wirklichen Lohn und eine wirkliche Teilnahme an der Macht; er wollte sein Selbstwertgefühl auf wahren Werten gegründet sehen. Der Übergang von der Illusion in die Realität war jedoch nicht ganz gefahrlos. Der Aufbau eines neuen Systems setzt stets die Demontage des alten voraus. Das herkömmliche System der Arbeit und der politischen Macht sowie das alte Fundament der Menschenwürde mußten abgeschafften werden. In dieser Wendezeit brach unerwartet ein Interessenkonflikt zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern aus. Die Seele des Arbeitnehmers erwies sich als *naturaliter socialistica*, jene des neuen Arbeitgebers als *naturaliter capitalistica*. Wer sollte die Oberhand gewinnen? Es folgte eine überraschende Entwicklung: die von der Solidarnosc gestellte Regierung wurde mit den Stimmen der Kommunisten und der Solidarnosc-Gewerkschafter gestürzt. Der von der Solidarnosc gekürte Präsident schrieb neue Wahlen aus, aus denen die Postkommunisten als Sieger hervorgegangen sind. Das Lager der Solidarnosc mußte eine empfindliche Schlappe einstecken.

[2] Vgl. Tischner J., a.a.O. S. 175.

Ob diese Wende Haltungen der Menschen beeinfluß hatte, wäre müßig zu fragen, denn es hätte gar nicht anders kommen können. Die alten Gräben wurden neu aufgerissen, alte Auseinandersetzungen und Feindschaften lebten auf sowie die Überzeugung, daß man *ist, was man ist*, nur in Konfrontation mit dem Gegner.

In gewisser Hinsicht scheint dies alles verständlich zu sein. Wie können Arbeitnehmer für eine Regierung votieren, die ihren sicheren Arbeitsplatz durch Reformen gefährdet? Wie können Arbeitgeber in Kauf nehmen, daß in ihren Betrieben überflüssige Arbeitsplätze erhalten werden? Der Übergang vom realen Sozialismus zur liberalen Demokratie hat schon seine Tücken und ist schwieriger als gedacht. Der Wähler wird vor das Dilemma gestellt: Brot oder Freiheit. Der des Sozialismus überdrüssige Wähler spricht sich in seiner ersten Regung für die Freiheit aus. Im Gefolge davon steigt das Warenangebot sprunghaft an. Bald merkt aber der Wähler, wie knapp er bei Kasse ist. Dann erfolgt die Besinnung und der Wähler begreift, daß es keine Freiheit ohne Geld gibt. Der alte Marx geistert in den Köpfen wieder mit seinem Spruch, daß *das Sein das Bewußtsein bestimmt*.

Und dennoch tut man sich schwer, diese Entwicklung nachzuvollziehen. Unverständlich ist die Sehnsucht nach alten Zeiten. Die Wählerschaft der Postkommunisten wünscht keine Änderungen und möchte in die altgewohnte wenn auch karge Sicherheit zurück. Mitten durch die Gewissen tat sich eine tiefe Kluft auf. Es wurden Erben jener an die Macht gehoben, die sich die größte Schande in der Menscheitsgeschichte, das schlimmste Verbrechen gegen die Menschheit hatten zuschulden kommen lassen. Wie war das bloß in einem Land möglich, aus dem Picsudski, Johannes Paul II. und Pater Popiecuszko hervorgegangen sind? Dies ist wahrlich schwer zu begreifen.

Nach dem Ausgang der Parlamentswahlen von 1993 war eine Restauration des Kommunismus zu erwarten. Nichts dergleichen geschah aber. Die Transformationsprozesse wurden zwar verlangsamt, nicht aber abgeblockt. War dies noch eine *List der Vernunft*? Warum wird der Kommunismus nicht eingerichtet, wenn die Kommunisten wieder am Ruder sind? Es gibt Gründe dafür und wir wollen auf einige von ihnen kurz eingehen. Es ist Tatsache, daß Zeiten des Kommunismus in Form der Kommandowirtschaft und der autoritären Politik unwiderruflich vorbei sind. Der Kommunismus erwirtschaftet nichts, sondern muß ausgehalten werden. Wer sollte heute noch den Kommunismus in Polen finanzieren? Und außerdem, die Kommunisten hatten schon früher sehr wendige Hälse gehabt, es fiel ihnen nicht schwer, noch eine Haut abzustreifen. Sie erblickten ihre ganze wirtschaftliche Hoffnung in einem liberalen Staat. Die Nomenklatura riß sich möglichst viel vom Staatseigentum unter die Nägel und startete das Rennen um wirtschaftlichen Erfolg. Zahlreiche kommunistische Stammkundschaft, sogar jene, die sich nicht sonderlich bereichern konnte, sah sich unter dem postkommunistischen Zepter besser aufgehoben, und zwar nach dem Prinzip: Wenn schon Reformen, dann führen wir sie durch - nicht ganz uneigennützig übrigens. So kam es, daß sich der Kommunist in einen Liberalen verwandelte und der Antikommunist fast gegen seinen Willen den antiliberalen Kurs einschlug. So bewahrheitete sich der

scherzhafte Spruch von Stefan Kisielewski: *die kaputte Uhr sollen jene reparieren, die sie kaputt gemacht haben.*

In einer Lage, in der Kommunisten den Kapitalismus wollen und frühere Antikommunisten nach dem dialektischen Prinzip ins Gegenlager abdriften, trat die Frage nach der ethischen Identität mit aller Schärfe auf den Plan. Es liegt in der Natur der Dinge, daß große gesellschaftliche Umwälzungen das überkommene Selbstbewußtsein bzw. das Identitätsgefühl ins Wanken bringen. Es stellt sich plötzlich heraus, daß die gesellschaftliche Hierarchie auf den Kopf gestellt wird: Hinauf kommen jene, die bisher „unten" waren. Wenn das gewohnte Identitäts- bzw. Zugehörigkeitsgefühl erschüttert wird, d.h. wenn jeder plötzlich zugleich ein anderer ist, geraten auch der Sinn für das Recht und das Verantwortungsbewußtsein durcheinander. In Transitionsprozessen von großem Umfang *„kann jeder alles sein, niemand will bleiben, was er war, und alle verstellen sich"*. Berechtigt erscheint daher die Identitätsfrage: „Who is who?"

Das in meinem Lande stets präsente Gefühl, alles sei nur vorübergehend geregelt, vieldeutig bzw. gar schwer faßbar, stellt den besten Nährboden für Verdächtigungen und Beschuldigungen wegen Zynismus dar. Was ist Zynismus in der akuten Krise der Solidarität? Eigentlich nichts anderes als die moderne Variante der mittelalterlichen Theorie von „zwei Wahrheiten", von denen die eine für das Volk, und die andere für Eingeweihte bestimmt ist. Das Volk soll in der Überzeugung leben, der Politiker mühe sich für das Wohl des Volkes ab, indessen wird aber dieser unauffällig seine eigenen Ziele verfolgen. Wollen die Bürger Privatisierung, so wird ihnen gleich nach dem Munde geredet. Wünschen sie soziale Sicherheit, dann soll dies in der Öffentlichkeit das Thema sein. Wird sonst noch eine Prise Patriotismus gewünscht, dient man auch damit. Die Rede der Politiker soll das Ohr der Wähler angenehm berühren, und von ihren tatsächlichen Aktivitäten geschickt ablenken. Dieses Vergnügen, welches der Politiker dem Wähler durch geschickte Reden bereitet, wird vom Wähler am Wahltag honoriert, indem dieser seine Stimme für den Politiker abgibt.

Pawec Dpiewak, polnischer Soziologe, formulierte es folgendermaßen: *„Wodurch zeichnet sich die zynische Rede aus? Ein zynischer Politiker bedient sich (je nach Situation und augenblicklicher Nachfrage) beliebiger ideologischer Sprache. Will er einen scheinbar unrentablen Betrieb schließen, gibt er sich als Verfechter des ökonomischen Liberalismus aus. Er spricht dann dauernd von Spielregeln des freien Marktes und den rücksichtslosen Gesetzen des Angebots und der Nachfrage sowie vom modernen Management. Auf die marktwirtschaftlichen Prinzipien beriefen sich z.B. jene, die es darauf anlegten, die Danziger Werft stillzulegen, obgleich sie linke Positionen vertreten, wenn andere Bereiche der Wirtschaft gemeint sind oder wenn es gilt, unzählige soziale Absicherungen in der neuen Verfassung festzuschreiben. Der gleiche Politiker, wenn er sich bemüßigt fühlt, die heimische Landwirtschaft vor einer billigeren ausländischen Konkurrenz abzuschotten, wird nationale und soziale Töne anschlagen. Es kommt aber auch vor, daß eine Partei, die grundsätzlich marktwirtschaftliche Prinzipien verficht, im Augenblick der Schwäche (oder im Wahlkampf) sich plötzlich die Sprache der Linken zu eigen macht. Und dies tut sie nur deshalb, weil aus den Umfragen hervorgeht, daß Arbeitslosigkeit zum brennendsten Problem der Wähler geworden ist. Gerät diese Partei aber in Konflikt mit einer Berufsgruppe, die zwar zahlreich aber ohne Durchsetzungskraft ist wie jene*

der Lehrer oder der Ärzte, zeigt sie sich heldenhaft und wird unnachgiebig an ihren Prinzipien festhalten, und im Interesse der breiten Öffentlichkeit von Rechtsstaatlichkeit und finanzieller Disziplin reden, die Protestierenden aber als eigensinnige, auf den Eigennutzen ihrer Berufsgruppe bedachte Egoisten hinstellen." (Tygodnik Powszechny vom 11.05.1997).

Allen, die auf der Identitätssuche sind, stehen einige Bezugsgrößen zur Wahl. Zum einen kann man sich nach wie vor als Antikommunist verstehen. Egal, was wir sonst sind, es reicht, antikommunistisch zu sein. Was heißt es aber, sich dann vom Kommunismus loszusagen, wenn der Kommunismus längst niedergegangen ist? Dies gibt vor allem das Recht, andere an den Pranger zu stellen. Ich faßte es in einem meiner früheren Beiträge folgendermaßen zusammen: *„Für jene, die die Anklage führen, war die kommunistische Partei das eingefleischte Böse, eine verbrecherische Organisation, denn sie scheute sich nicht, aus dem Unglück, welches Polen wegen seiner geopolitischen Lage traf, Kapital zu schlagen. Alle ihre Mitglieder - obgleich nicht in gleichem Maße – waren an diesem Verbrechen beteiligt. Wenn einige von ihnen versuchten, das Unglück, welches andere traf, zu lindern, taten sie dies, vor allem um eigene Haut zu retten. Es ist zweifellos verwerflich, sich bei einem Brand an fremdem Eigentum zu vergehen. Es sei zweifellos verwerflich, an Verbreitung von Lügen mitzuwirken. Als Mittäter haben die Mitglieder der kommunistischen Partei kein moralisches Recht, in einem demokratischen Staat die Macht auszuüben. Es ist auch an ihren intellektuellen Qualitäten zu zweifeln, wenn sie einmal ihre Hoffnung auf ein System gesetzt haben, das Menschenrechte mit Füßen trat. Sie können nicht einmal durch eine demokratische Wahl die Legitimation zur Ausübung der Macht erlangen, denn durch den Wahlvorgang allein können sie nicht von ihrer Schuld frei gesprochen werden."* (Znak, Nr. 506, Juli 1997). Stefan Niesiocowski gab eine viel kürzere Charakteristik des Kommunismus, indem er sagte: *„Der Kommunismus bringt mit sich die Gefahr von Demoralisierung, Korruption. Lüge und Zynismus, die gleich schlimm sind wie die frühere Bedrohung durch Gewalt, politische Geheimpolizei und Zensur."* (òycie, vom 7.08.1997).

Damit wurde einer der Wege zur Erlangung der neuen Identität vorgezeichnet, die darauf beruht, Beschuldigungen auszusprechen.

Wenn es aber stimmt, daß die kommunistische Partei eine verbrecherische Organisation war, wenn sie tatsächlich für Demoralisierung, Korruption, Lüge und Zynismus verantwortlich zu machen ist, warum erhält sie Unterstützung einer so großen Anzahl der Wähler? Warum zeigt der Verweis auf diese Missetaten so wenig Wirkung? Welche der aktuellen Ängste wiegen die Abscheu vor den Kommunisten auf? Ist es möglich, daß der Kritik am Kommunismus eine Spur jener zynischen Rede anhaftet, die früher in der massiven Lobpreisung dieser Ideologie allgegenwärtig war? Warum vermutet man auch in der Kritik des Kommunismus unlautere Absichten? Nicht etwa deshalb, weil nicht die Ethik, sondern die Macht auf dem Spiel steht? Die Moral wurde instrumentalisiert zum Zwecke der Machtergreifung. Wichtig ist nicht nur, was kritisiert wird, sondern wer die Kritik übt, d.h. von welchen Interessen er sich dabei leiten läßt. Es wird auch eine berechtigte Kritik mißachtet, wenn man glaubt, daß sie im Interesse der Macht geübt wird.

Eine andere, durchaus positive Bezugsgröße auf der Suche nach Identität stellt die Tradition der Solidaritätsbewegung dar. Sie wird als Ausbund der positiven Eigenschaften angesehen. Wenn man im Kommunismus das eingefleischte Böse sah, so war in der Tradition der Solidarnosc alles Gute beheimatet. An dieser Stelle sei aus einem Zeitungsbeitrag („Wir, Vertreter der Solidarnosc") von Adam Michnik aus dem Jahr 1984 zitiert: *„Was ist „Solidarnosc"? Sie ist eine Bewegung der Wehrlosen, eine Regung des Volkes, welches allem totalitären Druck zum Hohn zu seiner Indentität zurückfindet und die Hemmschwelle der Angst und der Hilflosigkeit überwindet; die die gerissenen Bindungen wieder knüpfen läßt. Die „Solidarnosc" ist eine Bewegung der Arbeiter, Priester, Bauern, Intellektueller, der Katholiken und der Ungläubigen. Sie ist eine Bewegung, von der das ganze Volk erfaßt wurde, welches den Schikanen einer Militärdiktatur standzuhalten vermochte, einen illegalen Informationsumlauf errichtete und sich Gedankenfreiheit bewahrte. Als ich nach Monaten aus dem Gefängnis entlassen wurde, glaubte ich ein Wunder zu erleben: trotz polizeilicher Unterdrückung gelang es den Polen, dank Entschlossenheit der im Untergrund agierenden Solidarnosc sowie dank Hilfe der katholischen Kirche, ihre innere Unabhängigkeit zu bewahren. Eines ist mir gewiß - mein Volk lebt."*[3]

Eine solche Schilderung der Solidaritätsidee war zugegebenermaßen sehr dazu geeignet, die Verankerung seiner eigenen Würde und Identität in ihr zu suchen.

Seit Michnik diese Worte niedergeschrieben hat, sind dreizehn Jahre vergangen, im Laufe derer der Begriff „Solidarnosc" um weitere Inhalte bereichert wurde. Es hat sich aber letztendlich so ergeben, daß man unter „Solidarnosc" vornehmlich die Gewerkschaft verstand. Damit wurde dieser Begriff von Arbeitnehmern mit Beschlag belegt und vor den Karren ihrer Interessen gespannt. In der Sprache der Arbeitnehmer klingen aber nicht selten Töne der alten kommunistischen Ideologie an. Somit wurde auch diese Bezugsgröße für nach ihrer Identität Suchende problematisch. T. Bogucka formulierte es sehr zugespitzt: *„Nicht ausgeschlossen, daß Gewerkschaften und Bauernorganisationen bemüht sind, ihren Mitgliedern das Verständnis dafür zu vermitteln, was sich vollzogen hat und zu helfen, sich in der neuen Lage zurechtzufinden. Wenn dies tatsächlich der Fall ist, dann betreiben sie die Aufklärung unter strenger Geheimhaltung, denn nach außen hin verhalten sich jene Organisationen ganz anders. Sie zeichnen den Menschen eine manichäisch geprägte Welt vor, in der die Macht in die Hände von niederträchtigen und fremden Kräften, günstigstenfalls in die Hände der Trottel geraten ist. Und diesen ist Widerstand zu leisten, damit man mittels einfacher, einsichtiger Maßnahmen einen allgemeinen Wohlstand herbeiführen kann. Dieses Ziel ist in Reichweite, nur muß die Macht „saubere Hände" haben und ehrlich sein (...). Ein wenig gebildeter Mensch vermag nicht durchzuschauen, welcher Unsinn das ist. Er glaubt aus tiefster Überzeugung an Verschwörung, an gieriges Kapital, an unehrliche Bereicherung und ausländische Drahtzieher. Er kocht vor Wut und verlangt, diese Mißständen abgzustellen."*[4]

[3] Michnik A., Polskie pytania, Paris 1987, S. 140.

[4] Bogucka T., Polak po komuniïmie [Der Pole nach Fall des Kommunismus], Krakau 1997, S.108.

Auch diese Kritik an der Solidarnosc-Bewegung ist zu einseitig. Die polnische Wirtschaft befindet sich schließlich nicht in einem so katastrophalen Zustand. Polen erwarb sich allen Widrigkeiten zum Trotz den Ruf, „Tiger" des ehemaligen Ostblocks geworden zu sein. Daraus ist zu schließen, daß am Leben vorbei geredet wird. In der Enge jener Büroräume, in denen Arbeitgeber mit Arbeitnehmern verhandeln, wird sich die *List der Vernunft* doch durchgesetzt haben. Ganz offenbar ist es schwierig, diese Vorgänge der Öffentlichkeit plausibel zu machen. Intern wird eine anderen Sprache gesprochen als nach außen hin. Die Suche nach eigener Identität ist noch nicht abgeschlossen. Irgendwo zwischen den zwei Polen, die eine eine geschlossene und eine offene Gesellschaft darstellen, müssen auch Mischformen angesiedelt sein, und zwar eine relativ geschlossene und eine relativ offene Gesellschaft, nur ist ihr Standort schwer auszumachen.

Soll folglich die Frage nach der Bestimmung der neuen Identität unbeantwortet bleiben? Keinswegs, nur die Antwort muß einen provisorischen Charakter haben, weil alles noch im Wandel begriffen ist. Die Grundlage einer solchen Identität stellt ein Schmerz dar, der stets die Übergangsphase begleitet: Man hat einen Ort verlassen müssen und man ist an dem neuen noch nicht beheimatet. Sowohl die Erinnerungen als auch die nicht erfüllten Hoffnungen, die vertanen Chancen und der Rückfall in die Durchschnittlichkeit, vor allem aber die Erschütterung bzw. gar die Infragestellung des eigenen Wertgefühls tun sehr weh. Bekanntlich sind revolutionäre Wandlungen auch Zeiten großer Beschämung. Egal, ob in der Revolution der Mensch getötet wird oder verschont bleibt, stets steht er beschämt da. Jeder, der eine Revolution überlebt hat, hat sich zu schämen, daß er sie überlebt hat. Im Recht sind nur die Toten. Wir wollen uns noch einmal auf Hegel berufen. Er sah, wie die Revolution ihre eigenen Kinder verschlang. Das Fallbeil der Guillotine trennte auch den Kopf ihres Erfinders vom Körper. Die am Schafott versammelten Massen forderten seine Tod. Gegenüber dem Verurteilten stellte sich die emotionslose Vernunft der Geschichte - wie laizisierter Heiliger Geist der Menschheit. Welchen Trost vermag er dem Verurteilten zu spenden? Gar keinen. Er sagt ihm lediglich: *„Du warst töricht"*. Nicht mehr und nicht weniger. Wenn unser Revoluzionär zum Helden erhoben wird, kann er das höchstens nach seinem Tod werden. Zu seiner Lebzeit wird ihm nur die Identität der Beschämung anhaften.

Societas Ethica

Jahresbericht 1998

Turku/Åbo

Sonntag, 23. August

8.00 Frühstück
10:00 Gottesdienst

Abreise

Teilnehmerinnen und Teilnehmer an der 35. Jahrestagung der Societas Ethica vom 19. bis 23. August 1998 in Turku/Finnland

Prof. Dr. Emanuel Agius, MT - Malta
Prof. Dr. Anne Marie Aagaard, DK - Aarhus
Prof. Dr. Brenda Almond, UK - Hull
Prof. Dr. Svend Andersen, DK - Aarhus
Prof. Dr. Dr. Antonio Autiero, D - Münster
Prof. Dr. Lázló Boda, H - Budapest
PD Dr. Alberto Bondolfi, CH - Zürich
Dr. Frans W.A. Brom, NL - Utrecht
Dr. Norbert Campagna, L - Rodange
Prof. Dr. Enrico Chiavacci, I - Firenze
Frederic Cleve, Fin - St. Karins
Prof. Dr. Adela Cortina, E - Valencia
Prof. Dr. Roger Cotterrell, UK - London
Prof. Dr. Karl Wilhelm Dahm, D - Münster
Hanna Dallmeier, D - Marburg
Prof. Dr. John Dick, B - Leuven
Prof. Dr. Gerhard Droesser, D - Würzburg
OKR Prof. Dr. Dr. Horst Echternach, D - Hannover (mit Frau)
Prof. Dr. Karl Golser, I - Brixen
Dr. Bert Gordijn, NL - Nijmwegen
Dr. Stefan Grotefeld, CH - Zürich
Dr. Jaana Hallamaa, Fin - Helsinki
Dr. Bo Hanson, S - Sigtuna
Prof. Dr. Robert Heeger, NL - Utrecht
Prof. Dr. Eilert Herms, D - Tübingen
Jan Kees Hordijk, NL - Amsterdam
Prof. Dr. Frans Jacobs, NL - Amstelveen
Dr. Jan Jans, NL - Tilburg
Prof. Dr. Dr. Siegfried Keil, D - Marburg (mit Frau)
Seppo Kjellberg, Fin - Tampere
Bischof Prof. Dr. Elemér Kocsis, H - Debrecen
Prof. Dr. Tage Kurtén, Fin - Turku
Prof. Dr. Hans-Olof Kvist, Fin - Turku (mit Frau)
Karsten Laudien, D - Berlin
Dr. Walter Lesch, CH - Fribourg
Dr. Pia Letto-Vanamo, Fin- Helingin Ylipisto
Hendrik-Jan van Leusen, NL - Dordrecht
Prof. Dr. Andreas Lob-Hüdepohl, D - Berlin
Prof. Dr. Kees Maris, NL - Amsterdam
Dr. Piotr Mazurkiewicz, PL - Warszawa

Prof. Dr. Anton Mlinar, SL - Vodice
Dr. Göran Möller, S - Uppsala
Prof. Dr. Denis Müller, CH - Lausanne (mit Frau)
Prof. Dr. Jörg Paul Müller, CH - Bern
Prof. Dr. Hans Münk, CH - Luzern
Prof. Dr. Albert W. Musschenga, NL - Amsterdam
Rudi Neuberth, CH - Zürich
Prof. Dr. Lars Østnor, N - Oslo
Dr. Renzo Pegoraro, I - Padova
Prof. Dr. Salvatore Privitera, I - Acireale
Prof. Dr. Hugues Puel, F - Lyon
Prof. Dr. András Reuss, H - Budapest
Dr. Lars Reuter, DK - Kobenhaven
Dr. Klaus Peter Rippe, CH - Zürich
Prof. Dr. Zbigniew Sarelo, PL - Ozarow-Mazowiecki
Dr. Stephan Saupe, D - Bad Neuenahr-Ahrweiler (mit Begleitperson)
Prof. Dr. Dr. Johannes M. Schnarrer, Ö - Wien
Prof. Dr. Richard Schröder, D - Berlin
Prof. Dr. Kurt Seelmann, CH - Basel
Dr. Per Sundman, S - Uppsala
Prof. Dr. Dénes Székely, RO - Alba Julia
Prof. Dr. Hans Joachim Türk, D - Nürnberg (mit Tochter)
Prof. Dr. Paul Valadier, F - Paris
Dr. Wibren van der Burg, NL - Tilburg
Dr. Anton Vedder, NL - Utrecht
Drs. Marcel Verweij, NL - Utrecht
Dr. Lars Vikinge, S - Linköping
Prof. Dr. H.Ph. Visser't Hooft, NL - Den Haag
Dr. Iris Wikström, Fin -Turku
Prof. Dr. Werner Wolbert, Ö - Salzburg
PD Dr. Joachim Zehner, D – Berlin