

»... zweifellos eine christliche Tugend«

Bedeutung und Wandel des Solidaritätsgedankens in der
katholischen Sozialverkündigung

von Gunter M. Prüller-Jagenteufel

Solidarität ist nicht nur ein im gesellschaftspolitischen Diskurs viel verwendeter Begriff, sondern gehört auch zu den zentralen Prinzipien der christlichen Soziallehre. Dabei ist keineswegs von vornherein klar, was jeweils unter Solidarität verstanden wird. Der Autor, Universitätsassistent am Institut für Moralthologie der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien, spürt in seinem Beitrag zunächst den Entwicklungen des Solidaritätsgedankens im 19. Jahrhundert nach. Nach einem kurzen Überblick über die Entwicklungen der katholischen Sozialverkündigung seit *Rerum novarum* analysiert Prüller-Jagenteufel speziell Inhalt und Wandel des Solidaritätsverständnisses in der kirchlichen Soziallehre bis hin zu den Aussagen von Papst Johannes Paul II., der die Solidarität als christliche Tugend bezeichnet hat.

Solidarität, in den Achtziger und frühen Neunziger Jahren noch das Modewort im gesellschaftspolitischen Diskurs, hat deutlich an Konjunktur verloren – und zwar nicht nur in dem Sinn, dass Solidarität als Mangelware zu betrachten wäre, sondern auch dahingehend, dass vor allem im Bereich der Politik das neue Zauberwort »Leistungsgerechtigkeit« der Solidarität längst den Rang abgelaufen hat. Zwar gehört Solidarität (noch) nicht zu den »dirty words«, es ist emotional immer noch positiv besetzt, aber die Botschaft, die damit transportiert wird, ist klar eine andere als vor zehn bis fünfzehn Jahren: Es geht kaum noch um Solidarität mit den Armen und Unterdrückten, sondern um den Zusammenhalt gegen (vorwiegend ökonomische) Bedrohungsszenarien von außen: Unter Solidarität versteht man heute primär, die eigenen Gruppeninteressen zu vertreten.¹

Trotz dieses Bedeutungswandels im Sprachgebrauch der Tagespolitik bleibt Solidarität eines der großen Themen der Sozialwissenschaft wie auch der Sozialethik.² Und besonders christliche Sozialethik katholischer Provenienz hält über weite Strecken an Solidarität als einem ihrer fundamentalen Sozialprinzipien fest, das insofern zentral ist, als es die Verknüpfung von Person- und Gemeinwohlprinzip bildet. Mit zunehmender Verdrängung des Naturrechtsansatzes durch ein personenzentriertes, und damit menschenrechtli-

¹ Paul Zulehner u. a. nennen das Mikro- bzw. Meso-Solidarität, d.h. die Beschränkung auf den eigenen Lebens- und Interessenraum. Ob sich Solidarität in dieser Definition hinreichend von Gruppenegoismus bzw. »wohlverstandenen Eigeninteresse« unterscheiden lässt, ist zu bezweifeln. (Vgl. Paul M. Zulehner u. a. (Hgg.), *Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer*, Innsbruck 1996.)

² So z. B. als Schwerpunktthema in: *EuS* 10 (1999), 181–255.

ches Denksystem³ mutierte in der katholischen Sozialverkündigung die Solidarität vom Sozialprinzip zur Tugend. Es überrascht daher nicht, dass Johannes Paul II., der in der Sozialethik ein prononciert personalistisches Denken vertritt, als erster von lehramtlicher Seite von der »christlichen Tugend« der Solidarität spricht (vgl. *Sollicitudo rei socialis* Nr. 38–40)

Diese Neubestimmung kam für Kenner der kirchlichen Sozialverkündigung, die die Wende von der Ontologie zur Anthropologie und von der Theorie zur Praxis, wie sie Johannes XXIII. vollzogen hatte, ernst nahmen, nicht überraschend. Unter den traditionell naturrechtlich ansetzenden Theologen sorgte diese Neubestimmung dennoch für zum Teil heftige Kritik. Während den einen »Tugend« als ausgesprochen schwammiger Begriff gilt, der als bloß subjektive Bestimmung konkretes Handeln unmöglich mache⁴, atmen andere befreit auf, dass der metaphysische Ballast endlich abgelegt sei, der tendenziell strukturkonservativ wirke und so eine echte Sozialreform verunmögliche⁵. Um in diesem Konfliktfeld den Solidaritätsbegriff konkreter zu fassen, sollen im Folgenden Entwicklung und Wandel dieses Begriffs in der katholischen Sozialverkündigung dargestellt werden.

1. Entwicklungen des Solidaritätsgedankens im 19. Jahrhundert

Jeder politisch relevante Begriff, mit dem Wertungen und Wertvorstellungen vermittelt und Interessen durchgesetzt werden wollen, durchläuft verschiedene Stadien der Entwicklung.⁶ Der Begriff Solidarität (*solidarité*) wurde erstmals in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts geprägt, in bewusster Anlehnung an den ursprünglich wirtschaftsrechtlichen Begriff der »obligatio in solidum« (der Solidarhaftung mehrerer Parteien für eine aufgenommene Schuld), allerdings über die ökonomisch-rechtliche Dimension hinausgehend als allgemein sozialer Begriff der Sozialphilosophie und später auch der Soziologie.⁷ In

³ In der katholischen Sozialethik wurde dieser Schritt etwas später vollzogen als in der Moralthologie, wo die Diskussion um das Naturrecht schon Mitte der Sechziger Jahre begonnen hatte; er blieb auch dort nicht unumstritten, erwies sich letztlich aber als unvermeidlich. Umfassend zeigt diesen Paradigmenwechsel vom Natur- zum Personenrecht: *Eberhard Schockenhoff*, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996. Konkret auf Solidarität hin vgl. den grundlegenden Artikel: *Alois Baumgartner/Wilhelm Korff*, *Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt*. In: *StZ* 208 (1990), 237–250.

⁴ Rudolf Weiler z.B. ortete in Bestimmung der Solidarität als 'Tugend' »fehlenden Realismus« und ein dramatisches Absinken der Soziallehre in bloße Gesinnungsethik. Als Tugend sei Solidarität nicht hinreichend operationalisierbar und zu »wenig konkret«. (*Rudolf Weiler*, *Die entwicklungspolitischen Anliegen der Enzyklika Sollicitudo rei socialis und ihre Aufnahme und Diskussion in der internationalen Öffentlichkeit*. In: Ders., *Herausforderung Naturrecht. Beiträge zur Erneuerung und Anwendung des Naturrechts in der Ethik*, Graz 1996, 464–471, hier 467.)

⁵ Vgl. *Wolfgang Weigand*, *Solidarität durch Konflikt. Zu einer Theorieentwicklung von Solidarität*, Münster 1979 (= Schriftenreihe der Akademie für Jugendfragen in Münster 6).

⁶ Zur Entwicklung des Solidaritätsbegriffs vgl.: *Jürgen Schmelter*, *Solidarität: Die Entwicklung eines sozial-ethischen Schlüsselbegriffs*, München 1991; *Rainer Zoll*, *Was ist Solidarität heute?* Frankfurt/M. 2000.

⁷ »Solidarität« als sozialphilosophischen Begriff prägte der christliche Sozialist Pierre Leroux (1797–1871). Mit der Wahl des Begriffs »solidarité« sollte das unausweichliche In-die-Pflicht-genommen-Sein jedes einzelnen für alle Glieder der Gesellschaft betont werden. In der Folge übernahm die damals neu entstehende Soziologie

der Folge entwickelte sich die Solidarität zum ethischen Zielbegriff und weiter zur gesellschaftspolitischen Größe: So versammelte sich die marxistisch-sozialistische Bewegung unter dem Banner der Solidarität: Die Arbeiterklasse galt Karl Marx und Friedrich Engels als gleichsam von Natur aus solidarisch (vgl. MEW 16, 548), ganz im Gegensatz zu den privilegierten Klassen. Aus der Einsicht in diese sozialontologisch grundgelegte Solidarität und der entsprechenden Praxis der internationalen Arbeitersolidarität würde letztendlich der »Sturz aller privilegierten Klassen« (MEW 7,553) herbeigeführt werden.

Ähnlich im formalen Ansatz, aber unterschiedlich in den inhaltlichen Konsequenzen, argumentierten die Solidaristen⁸: Auch sie gingen von einer faktischen Solidarität aus (solidarité-fait), der schicksalhaften Verbindung der Menschen, die zugleich zur freien sittlichen Entscheidung drängte, diese als Verantwortung für andere wahrzunehmen (solidarité-devoir). In dieser Doppelgestalt betrachteten sie die Solidarität als Grundlage einer umfassenden Sozialethik. Anders als die Marxisten sahen die Solidaristen Solidarität jedoch nicht als klassengebundene, sondern als universale Größe.

2. Entwicklungen der katholischen Sozialverkündigung seit *Rerum novarum*

Zwar hat die katholische Sozialverkündigung zweifellos wesentliche Gedanken vom Solidarismus übernommen, doch wäre es tendenziös, die katholische Sozialverkündigung einfach als spezifische Ausformung des Solidarismus darzustellen. Zwar haben Heinrich Pesch und seine Schüler im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts ein mehr oder weniger solidaristisches System entwickelt, das mit *Quadragesimo anno* auch lehramtlich wirksam wurde⁹; doch die grundlegenden und auch ursprünglicheren Ideen der katholischen Sozialtheologie waren und sind eindeutig die von Gemeinwohl und sozialer Gerechtigkeit.¹⁰ Die *praktische* Sorge um die soziale Gerechtigkeit, und das hieß ganz konkret um das notleidende Arbeiterproletariat, hatte seit Mitte des 19. Jahrhunderts einzelne Seelsorger und Bischöfe wie auch kirchliche Gruppen zu verstärktem sozialem Engagement veranlasst – und führte so zu der seither nicht verstummten Diskussion, ob es der Kirche pri-

diesen Begriff. Bereits Auguste Comte (1798–1857) verstand Solidarität als eine soziologische, den Zusammenhalt der Gesellschaft beschreibende Größe. Émile Durkheim (1858–1917) übernahm diese Auffassung der Solidarität als »Kitt« der Gesellschaft, wobei er erstmals zwischen mechanischer Solidarität (aufgrund von Ähnlichkeit) und organischer Solidarität (aufgrund von Unähnlichkeit, d. h. Arbeitsteilung und darauf beruhendem Aufeinander-angewiesen-Sein) unterschied.

⁸ Als deren Hauptvertreter können Charles Gide (1847–1932) und Léon Bourgeois (1851–1925) gelten.

⁹ Vgl. Gunter M. Prüller-Jagenteufel, *Solidarität – eine Option für die Opfer. Geschichtliche Entwicklung und aktuelle Bedeutung einer christlichen Tugend anhand der katholischen Sozialdokumente*, Frankfurt/M. 1998 (= Forum interdisziplinäre Ethik 20), 117–125.

¹⁰ Während der Gemeinwohl-Begriff seine Wurzeln in der griechisch-römischen Antike hat, ist die Idee der sozialen Gerechtigkeit deutlich jünger: Den Begriff selbst übernahmen die Päpste von Luigi Taparelli, der Mitte des 19. Jahrhunderts in Rom die Neoscholastik mitbegründete und als Lehrer und Berater Leos XIII. über großen Einfluss verfügte. (Vgl. Gunter M. Prüller-Jagenteufel, »Socialwohl und Socialgerechtigkeit«, Zum Einfluß von Luigi Taparelli »Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts« auf die katholische Sozialverkündigung. In: *Stephan Haering* u. a. (Hgg.), *Gnade und Recht. Beiträge aus Ethik, Moraltheologie und Kirchenrecht*. FS Gerhard Holotik, Frankfurt/M. 1999, 116–128.)

mär um aktuelle Hilfe für Notleidende aus dem Geist der Nächstenliebe gehen sollte, oder aber darüber hinaus um grundlegende Strukturreformen. In *Rerum novarum* entschied sich Leo XIII. für letzteres, wobei er das Recht auf gerechten Lohn und gewerkschaftliche Interessenvertretung ins Zentrum seiner Forderungen stellte (vgl. Nr. 17; 37–38).

Nachdem in den folgenden beiden Pontifikaten die Sozialverkündigung eher eine Stagnation erlebt, die Soziallehre im Bereich der akademischen Theologie, in Deutschland v.a. im Kreis um Heinrich Pesch, in einem großartigen Wurf jedoch zu einem umfassenden System geführt hatte, zeigte sich ein neuer Aufschwung unter Pius XI. und Pius XII. Beide steckten sich insofern ein höheres Ziel als Leo XIII., als sie nicht bloß die Sorge um das Arbeiterproletariat wahrnehmen wollten, sondern die Konstruktion einer gerechten Gesellschaftsordnung verfolgten. Hier trat der Gedanke der Solidarität neben die der sozialen Gerechtigkeit und des Gemeinwohls, und zwar nicht als strategisches oder gar taktisches Mittel für diese generellen Ziele, sondern als grundlegendes sozialontologisches Prinzip.¹¹ Solidarisch zu handeln hieß auf diesem Hintergrund, die wechselseitigen Abhängigkeiten in der Gesellschaft ernst- und anzunehmen und dementsprechend tätig zu werden.

Dieses Modell erwies sich aber angesichts der modernen Problemlagen als zu statisch und mit Johannes XXIII., der die französische Tradition der Sozialtheologie der deutschen vorzog, kam es zu einem fundamentalen Wandel: Nicht mehr das sozialontologische Ordnungsdenken, sondern der Ansatz in der Menschenwürde und den darauf aufbauenden individuellen und sozialen Menschenrechten bildete fortan die Basis der sozialen Verkündigung, besonders auch in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums und Pauls VI.. Zugleich weitete sich der Blick auf den internationalen Bereich und auf die Problematik der Dritten Welt. Johannes Paul II. führte diese Entwicklung weiter, formulierte den Ansatz jedoch neu auf der Basis einer christologisch begründeten personalen Wertethik.¹²

3. Entwicklungen des Verständnisses von Solidarität in der kirchlichen Sozialverkündigung

Erst vor dem Hintergrund dieser geschichtlichen Entwicklung lässt sich das Solidaritätsverständnis der katholischen Sozialverkündigung näher bestimmen, wobei zu beachten ist, dass der neulateinische Begriff der »solidarietas« außer in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums und in *Redemptor hominis* bewusst vermieden wird.¹³ Will man sich

¹¹ Als einflussreichste Vordenker dieser beiden Pontifikate haben Oswald v. Nell-Breuning und Gustav Gundlach zu gelten: Nell-Breuning als Architekt von *Quadragesimo anno*, Gundlach als enger Berater Pius XII. in sozialethischen Fragen. (Vgl. Prüller-Jugenteufel, Solidarität – eine Option für die Opfer (wie Anm. 9), 121–127; 159–160)

¹² Vgl. Prüller-Jugenteufel, Solidarität – eine Option für die Opfer (wie Anm. 9), 192–196; 236–239; 349–355; 428–430.

¹³ Statt dessen werden Begriffe wie »caritas socialis«, »(mutua) necessitudo«, »(mutua, intima) coniunctio«, »(mutua) consensio«, »concordia« etc. verwendet, die als lateinische Übersetzung des Begriffes Solidarität/solidarité/solidarietà der jeweiligen Entwurfstexte dienen. Es lässt sich allerdings belegen, dass Begriffe aus

also dem Solidaritätsverständnis des römischen Lehramtes annähern, gilt die Suche grundsätzlich nicht dem Wort, sondern der Sache. Da der Solidaritätsbegriff heute allgemein sehr weit gefasst wird, eine Tendenz, die auch die jüngeren Sozialzyklen widerspiegeln, sind weder der Solidaritätsbegriff des Solidarismus noch die auf Operationalisierbarkeit hin angelegten gruppenbezogenen Begriffsdefinitionen der Sozialwissenschaften (Kohäsion, Kooperation, Konformität) anzuwenden; auch Versuche wie »Bereitschaft zum Teilen« etc. schränken Solidarität zu sehr auf karitative Wohltätigkeit ein. So bietet sich als Referenzpunkt die alltagssprachliche Umschreibung der Solidarität an: »Einer für alle, alle für einen«; ein Definitionsversuch, der sich zudem sowohl mit dem ethischen Solidaritätsverständnis Johannes Pauls II. trifft, der in *Sollicitudo rei socialis* Solidarität als Einsatz für das Gemeinwohl bestimmt (vgl. Nr. 38), als auch mit soziologischen Positionen, die Solidarität als Gegenbegriff zur Konkurrenz als altruistisches Verhalten¹⁴ begreifen, das auf das Wohlergehen anderer Menschen ausgerichtet ist.

Auf der Grundlage dieser vorläufigen Begriffsdefinition lassen sich die Dimensionen des Solidaritätsverständnisses der katholischen Sozialverkündigung analysieren: Auf materialer Ebene stellen sich die Fragen: Wer sind die »Subjekte« und wer die »Objekte« der Solidarität, insbesondere: Mit wem erklärt sich die Kirche selbst als solidarisch? Für wessen Interessen und Rechte setzt sich die Kirche ein und fordert auch andere zur Solidarität auf? Auf formaler Ebene: Wie weit reicht der Horizont solidarischen Verhaltens? Ist Solidarität universal oder parteilich? Handelt es sich primär um eine Kategorie des Miteinander oder des Füreinander? Ist Solidarität soziologisches Faktum oder eine ethische Größe der freien Entscheidung? Ist sie eher auf der Gesinnungs- oder aber auf der Praxisebene anzusiedeln? Geht es um Hilfe in der Situation oder strukturelle Reformen? Ist sie anthropologisch oder theologisch zu begründen? Und nicht zuletzt: Gehört Solidarität in den Bereich der (sozialen) Gerechtigkeit, oder zur Nächstenliebe? In all diesen Dimensionen sollen jeweils Wandel und Kontinuität in den Blick kommen.

3.1 *Sich weitende Horizonte*

Inhaltlich zeigt die Entwicklung der Sozialverkündigung eine kontinuierliche Ausweitung des Horizontes. Dieser Trend wird am besten deutlich in den von den Sozialdokumenten behandelten Themen und Personengruppen, denn sie zeigen auf, mit wem sich die Kirche selbst solidarisiert und für wen sie dementsprechend Solidarität einfordert. Hier zeigt sich eine Zunahme der Gruppen, für die Solidarität eingefordert wird, aber auch eine unterschiedliche Schwerpunktsetzung.

Während sich die Päpste bis Pius XI. vor allem auf die Arbeiterfrage und benachbarte Gebiete (Familien, Frauen und Jugend im Arbeitermilieu) beschränkten, begann bereits

dem Wortfeld »Solidarität« in Ansprachen aller Päpste seit Pius XI. durchaus vorkommen. Besonders Johannes Paul II. verwendet in Ansprachen ohne weiteres und häufig den jeweils ortsüblichen Begriff für Solidarität. (Zur Fülle von Belegen dazu vgl.: *Jouchim Giers*, Menschliche Solidarität in Christus. Theologische Wege zur gesellschaftlichen Solidarität in der kirchlichen Sozialverkündigung. In: Anton Ziegenhaus u. a. (Hgg.). *Veritati Catholicae*. FS Leo Scheffczyk, Aschaffenburg 1985, 295–321, 298.)

¹⁴ Vgl. *Charlotta Flodell*, Miteinander oder Gegeneinander. Eine sozialpsychologische Studie über Solidarität und Konkurrenz in der Arbeitswelt, Wiesbaden 1989, 17.

Pius XII., auf internationale Problemfelder einzugehen. Umfassend wandte sich jedoch erst Johannes XXIII. der globalen sozialen Frage zu. *Mater et magistra* wie *Pacem in terris* behandelten die kollektive Proletarisierung der Dritten Welt, womit deutlich wurde, dass die Solidarität der Kirche nicht mehr nur Personen oder Klassen bzw. Schichten galt, sondern ganzen Völkern und Staaten (vgl. v.a. *Mater et magistra* Nr. 157–211; *Pacem in terris* Nr. 130–145) – eine Ausweitung, die in den nachfolgenden Dokumenten beibehalten wurde (vgl. *Populorum progressio: Sollicitudo rei socialis*). Zentrale Bedeutung erlangte mit Johannes XXIII. der Gedanke der Personwürde und somit die Solidarität mit allen, deren Menschenrechte verletzt werden. So erklärte sich in *Pacem in terris* die Kirche mit allen Opfern von Diskriminierung solidarisch: Frauen, aus politischen, ethnischen oder religiösen Gründen Unterdrückten und Verfolgten, Immigrantinnen und Flüchtlingen sowie den Ländern der Dritten Welt als solchen. Ein Wandel zeigte sich auch bezüglich der Arbeiterschaft. Hatte das Hauptaugenmerk der früheren Päpste primär auf Arbeitsbedingungen und Lohn gelegen, so forderte das päpstliche Lehramt seit Johannes XXIII. darüber hinaus die Beteiligung von Arbeitern und Angestellten an für sie relevanten Entscheidungen und am Unternehmenserfolg.

Aufgrund der zentralen Bedeutung der Menschenrechte erhoben Johannes XXIII. und das Zweite Vatikanische Konzil die Forderung, dass alle Menschen – und dementsprechend auch alle Völker – einen (sozial) gerechten Anteil am Gemeinwohl erhalten sollten, was keineswegs nur materiell, sondern durchaus auch ideell zu verstehen ist. Damit ging auch eine strukturelle Betrachtung der sozialen Probleme Hand in Hand: So forderte *Populorum progressio* unmissverständlich eine umfassende Reform des internationalen Wirtschaftssystems zugunsten der Dritten Welt (Nr. 7 u.ö.), wo es eben nicht nur darum geht, akute Not zu lindern, sondern eine nachhaltige und ganzheitliche Entwicklung der Dritten Welt zu ermöglichen und zu fördern. Diese Breite der Themenbereiche und damit den großen Umfang der Solidarität behielt auch Johannes Paul II. nicht nur unverändert bei, er faltete ihn für konkrete Bereiche noch weiter aus. Grundlegend ist und bleibt auch für ihn die Basis der Menschenwürde, d.h. dass Solidarität der Kirche prinzipiell allen gilt, deren Menschenrechte gefährdet sind, besonders aber den Armen und Unterdrückten.

Eine umfassende Ausweitung erfuhr im Lauf der Entwicklung auch die Gruppe derer, die als Solidarsubjekte in Betracht kommen und daher direkt zu solidarischem Handeln aufgefordert werden. Leo XIII. verstand Solidarität entsprechend der neuscholastischen Institutionentheorie primär als eine Aufgabe der Verantwortungsträger, und zwar ad personam. So galt die Aufforderung, in Gesetzgebung und Verwaltung zugunsten der Armen zu agieren, in erster Linie den Fürsten und ihren Ministern. Analoges galt für die Unternehmer, die gerechte Arbeitsbedingungen und gerechten Lohn gewähren, für die Wohlhabenden, die karitativ wirken, sowie für die Kirchenfürsten, die neben der Verkündigung der sozialen Lehre auch persönlich für die Caritas der Kirche sorgen sollten. Als weiteres Solidarsubjekt kamen bereits mit *Rerum novarum* die Arbeitervereinigungen dazu (vgl. Nr. 36–40), um die Selbsthilfe der Arbeiter zu organisieren – helfend nach innen, aber auch zur konfliktiven Interessenvertretung nach außen. *Quadragesimo anno* nannte die nämlichen Gruppen, allerdings weniger personenorientiert als vielmehr institutionell:

Der Staat als solcher sollte Legislative und Exekutive zugunsten des Proletariates ausrichten, die Gewerkschaften sollten die Interessen der Arbeiter im Hinblick auf das Gemeinwohl vertreten, die Unternehmer(verbände) die Sozialpflichtigkeit des Eigentums nicht nur durch gerechte Löhne, sondern vor allem durch Schaffung von Arbeitsplätzen wahrnehmen. Ein wesentliches Moment bildeten darüber hinaus die Gewerkschaften, die, trotz aller Harmoniebestrebungen der Kirche, wenn nötig durchaus eine »vom Gerechtigkeitswillen getragene Auseinandersetzung zwischen den Klassen« (Nr. 114) führen sollten, um über den Weg des Konfliktes zum Ziel einer gerechten Kooperation zu gelangen.

Pius XII. weitete den Horizont der Solidarität auf die weltweiten Verhältnisse aus, wobei er größten Wert auf die besondere Berufung der Eliten legte¹⁵ – sowohl im innerstaatlichen als auch im internationalen Bereich. Zur Sicherstellung der globalen sozialen Gerechtigkeit und des Weltfriedens verpflichtete er besonders die wohlhabenden Nationen. Diese vorrangige Solidaritätsverpflichtung der Eliten verlor unter den Nachfolgern Pius' XII. mehr und mehr an Bedeutung. Subjekte der Solidarität sind seit Johannes XXIII. prinzipiell »alle Menschen guten Willens«¹⁶, in erster Linie in ihrer Organisiertheit in Kirche und Staat, aber auch in subnationalen, nationalen und internationalen Organisationen. Ziel ist jeweils das weltweite Gemeinwohl, was konkret in erster Linie die Sorge um die Unterprivilegierten, d. h. die Länder der Dritten Welt, bedeutet, aber auch den Einsatz für den Weltfrieden. Diese Weite des Horizontes blieb seit Johannes XXIII. unverändert, doch verschob sich bei Johannes Paul II. der Akzent wieder stärker vom institutionellen weg hin zum personalen Denken.

3.2 *Kontinuität im Wandel*

In dieser zunehmenden Ausweitung des Horizonts kirchlicher Sozialverkündigung, sowohl was die Verantwortungsträger als auch was die Verantwortungsbereiche betrifft, finden sich aber auch stabile Elemente. Ein grundlegender Faktor ist zweifellos, dass im Zentrum der kirchlichen Sozialverkündigung stets der Mensch mit seiner unveräußerlichen Würde steht, einer Würde, die – von Schöpfung und Berufung her – von Gott selbst gegeben und garantiert ist. Einen Entwicklungsbogen sieht man allerdings, was die praktischen Konsequenzen betrifft, die daraus gezogen werden: Bis Pius XII. dachten die Päpste im Rückgriff auf die Tradition hochscholastischer Staatsphilosophie grundsätzlich vom organischen Gesellschaftsideal her und sahen dementsprechend keinen prinzipiellen Widerspruch zwischen der gleichen Würde aller Menschen einerseits und deutlichen Unterschieden in der konkreten Ausstattung mit Rechten und Gütern andererseits. Erst mit Johannes XXIII., der in den Demokratisierungs- und Emanzipationsbestrebungen ein Zeichen der Zeit erkannte und dementsprechend Standesunterschiede nicht mehr als naturgegeben betrachtete, kam es zu einem grundlegenden Wandel: Die Universalität der Menschenwürde konkretisierte sich für ihn in der grundlegenden Gleichheit aller Menschen hinsichtlich ihrer Rechte.

¹⁵ Das bezeugen die jährlichen »Neujahrsansprachen an Patriziat und Adel Roms«. (Vgl. *Arthur-Fridolin Utz/ Joseph-Fulko Groner* (Hgg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.* 3 Bde, Fribourg 1954–61, v.a. Nr. 3148–3222).

¹⁶ Diese Adresse ist seit *Pacem in terris* fixer Bestandteil aller Sozialenzykliken.

Gemeinwohl, soziale Gerechtigkeit und damit auch Solidarität wurden nicht mehr von einem organischen Gesellschaftsmodell, sondern von diesen Menschenrechten her definiert, was sich besonders deutlich in *Pacem in terris* zeigt. Dementsprechend erfuhr auch die grundlegende Parteinahme der Kirche für die Armen, die sich wie ein roter Faden von Leo XIII. bis Johannes Paul II. zieht, eine Akzentverschiebung: Von der Sorge um das Einzelschicksal der Arbeiter und ihrer Familien (*Rerum novarum*) über das Ziel der Entproletarisierung der Arbeiterklasse in einer gerechten Gesellschaftsordnung (*Quadragesimo anno*, Pius XII.) bis hin zur Achtung vor der unveräußerlichen Würde und den Rechten aller Menschen weitete sich sukzessive die Solidarität der Kirche. Explizit seit dem Zweiten Vatikanum versteht das kirchliche Lehramt – aufbauend auf der Menschenwürde – unter einem gerechten Anteil am Gemeinwohl nicht mehr nur eine materiell und strukturell gesicherte Existenz, sondern umfassende Partizipation am gesellschaftlichen Geschehen in ökonomischer, sozialer, politischer und kultureller Hinsicht (vgl. *Gaudium et spes* Nr. 26 und die Konkretionen in *Populorum progressio*).

Dieses universale Verständnis von Personwürde und Menschenrechten führte folgerichtig zu einer universalen Parteinahme für jene, deren Rechte verletzt sind. So sprach Paul VI. in *Populorum progressio* den Unterdrückten explizit das Recht auf kollektive Notwehr als *ultima ratio* zu (vgl. Nr. 30–31) und erklärte die Förderung der sozialen Gerechtigkeit zum integralen Bestandteil der kirchlichen Verkündigungsaufgabe (vgl. *Evangelii nuntiandi* Nr. 34–35). Johannes Paul II. steht ganz in dieser Tradition, wenn er den Menschen explizit in das Zentrum seiner (Sozial-)Lehre stellt, das Gemeinwohl von der Menschenwürde herleitet und von daher den Primat der Person vor der Struktur, den Primat der Ethik vor der Technik und den Primat der Arbeit vor dem Kapital betont.

Ein weiteres Moment der Kontinuität bildet die Bedeutung, die Staat und Kirche als Solidarsubjekten beigemessen wird. Bis hin zu Pius XII. erscheinen diese beiden *societates perfectae* als die vorrangigen Akteure des solidarischen Wirkens – die Kirche durch Lehre und Caritas, der Staat durch Gesetzgebung und Verwaltung, wobei die Kirche als dem Staat übergeordnet gedacht wurde. Die unaufgebbare Rolle von Staat und Kirche betonen auch die späteren Päpste, allerdings erscheint die Kirche bei Johannes XXIII. und Paul VI. nicht mehr als Meisterin des Staates, sondern beide kommen als gesellschaftliche Wirklichkeiten mit unterschiedlichen Aufgaben in den Blick, in einem Verhältnis des Mit- und Zueinander, nicht jedoch der Über- und Unterordnung. Beide stehen in einem gemeinsamen hermeneutischen Prozess des Suchens » zur wahrheitsgemäßen Lösung aller vielen moralischen Probleme, die im ... gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen« (*Gaudium et spes* Nr. 16). Die Aufgabe der Kirche stellt sich dem gemäß primär als prophetische Anwaltschaft dar, im Anklagen von Missständen und im Weisen von Richtungen; keineswegs kann sie fertige Lösungen für alle Fragen bieten. In einer dynamischen Sicht von Wirklichkeit erscheint die Kirche als Akteurin, die nicht über dem Geschehen steht, sondern sich parteilich und aktiv einmischte – auf der Seite jener, deren Menschenrechte gefährdet oder verletzt sind. In der weiteren Entwicklung ordnet Johannes Paul II. der Kirche wieder eher die Rolle der Bewahrerin und Lehrerin der Wahrheit zu – mit eindeutiger Autorität gegenüber den profanen Gemeinschaften. Von einem dy-

namischen Suchprozess – auch im Hinblick auf die Praxis der Solidarität – ist nicht mehr die Rede.¹⁷

Die Rolle der Familie als Keimzelle der Gesellschaft ist ein weiterer Fixpunkt des kirchlichen Solidaritätskonzeptes. So war die Forderung nach einem familiengerechten Lohn fester Bestandteil der päpstlichen Sozialverkündigung seit Leo XIII., ebenso die Forderung nach besonderen Arbeitsschutzgesetzen für Frauen und Jugendliche. Den Hintergrund dafür bildete stets die Sorge um die Familie, um Haushalt und Kindererziehung. Die primäre Verortung der Frau im häuslich-familiären Bereich findet sich von Leo XIII. bis zu Johannes Paul II. Allein Johannes XXIII. und das Zweite Vatikanische Konzil erkannten in den Emanzipationsbestrebungen der Frauenbewegung eine neue, eigenständige Dimension der sozialen Frage, die nicht mit der Familie, sondern mit den Personrechten der Frauen zusammenhängt. Johannes Paul II. jedoch ordnet die Frau wiederum deutlicher dem familiären Bereich zu (vgl. *Laborem exercens* Nr. 19.4; *Mulieris dignitatem* Nr. 17–24), eine ernst zu nehmende Auseinandersetzung mit der feministischen Analyse sozialer Verhältnisse findet bislang nicht statt.¹⁸ Zugleich greift Johannes Paul II. in seinem Konzept einer subsidiär gestuften Solidarität auf die Familie als primäres Solidarsubjekt zurück und sieht in ihr den primären humanökologischen Raum der Solidarität. Dementsprechend versteht er in seinen jüngeren Aussagen die Sozialpolitik des Staates in erster Linie als Familienpolitik, d.h. als Ermächtigung der Familien, ihre Mitglieder zu unterstützen (vgl. *Centesimus annus* Nr. 49).

Einen beachtenswerten Faktor als Solidarsubjekte stellen in allen lehramtlichen Entwürfen die Gewerkschaften dar. Das Koalitionsrecht der Arbeiter und das Recht auf Kampfmaßnahmen bis hin zum Streik bilden eine durchgängige Tradition der kirchlichen Sozialverkündigung, wenn auch mit unterschiedlicher Akzentsetzung: Es ist ein langer Weg von den Positionen, die im ersten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts im deutschen Gewerkschaftsstreit vertreten wurden, bis hin zur »Gewerkschaftsenzyklika« *Laborem exercens*. Während Pius XII. der Mitarbeit von Katholiken in einer nicht ausschließlich katholischen Einheitsgewerkschaft nur nolens volens zustimmte¹⁹, anerkannte Johannes Pauls II. in *Laborem exercens* die Gewerkschaften als unerlässliche Faktoren im gesellschaftlichen Prozess (vgl. Nr. 20). Umso erstaunlicher ist es, dass die Gewerkschaften in *Centesimus annus* nur en passant erwähnt werden.

¹⁷ Besonders deutlich wird die hier vollzogene Kehrtwendung, wenn man die Grundaussage von *Octogesima adveniens* Nr. 4 mit den Staats- und kulturkritischen Aussagen in *Centesimus annus* Nr. 44–52 vergleicht. (Vgl. dazu *Mary Elsbernd*, What ever Happened to Octogesima Adveniens? In: TS 56 (1995), 39–60.)

¹⁸ Vgl. *Birgit Schneider*, »Wer Gott dient, wird nicht krumm«. Feministische Ethik im Dialog mit Karol Wojtyla und Dietmar Mieth, Mainz 1997. Zur spezifischen Auseinandersetzung mit der Sozialethik Johannes Pauls II. vgl. die Beiträge: *Pamela K. Brubaker*, Economic Justice for Whom? Women enter the Dialogue, und *Maria Riley*, Feminist Analysis: A Missing Perspective; beide in: Charles E. Curran/Richard A. McCormick (Hgg.), John Paul II and Moral Theology, New York 1998.

¹⁹ Ein Zeugnis dafür bildet ein Brief Pius' XII. an Kardinal Faulhaber vom 1.11.1945; vgl. Utz/Groner, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens (wie Anm. 15), Nr. 2907–2913.

3.3 Formale Dimensionen der Solidarität

Nach den inhaltlichen Grundlinien des Verständnisses von Solidarität sollen nun die formalen Dimensionen der Solidarität skizziert werden, um eine deutlichere Charakteristik des Solidaritätsverständnisses der katholischen Sozialverkündigung zu erhalten.²⁰

Solidarität als Tugend: Gesinnung oder Praxis?

Die Antwort auf diese Frage ist trivial, wiewohl keineswegs banal: Die kirchliche Sozialverkündigung vertrat nie eine bloße Gesinnungsethik, sondern war und ist stets auf konkrete, wirksame Handlungen ausgerichtet, wobei der Gesinnung zwar eine nicht unbedeutende Rolle als Grundlage des Handelns zukommt, aber letztlich auf Praxis abgezielt wird. Das zeigt sich schon darin, dass Johannes Paul II. Solidarität als »Tugend« bezeichnet, was gemäß der großen christlichen Tradition niemals als bloße Gesinnung, sondern als *habitus operativus* zu verstehen ist, also eine auf konkretes Handeln hin ausgerichtete Haltung, eine praktisch gelebte Überzeugung.

Solidarität als personale und institutionelle Kategorie: Wer ist mit wem solidarisch?

Wer sind »Subjekte« und »Objekte« der Solidarität? Personen, Gruppen, Klassen oder Institutionen? Analysiert man die formalen Relationen zwischen »Subjekten« und »Objekten«, so zeigen sich kaum Akzentverschiebungen. Im wesentlichen bleibt das Mit- und Ineinander von interpersoneller und institutioneller Ebene bestehen. Im Zentrum steht die Person, allerdings nie bloß als Individuum, sondern stets auch in ihrer sozialen Vernetzung. Verschiebungen ergeben sich hier eher in Nuancen: Von einem deutlich personenzentrierten Ansatz in *Rerum novarum*, wo auch dann, wenn von Institutionen die Rede ist, deutlich deren Repräsentanten vor Augen stehen, wird unter Pius XI. und Pius XII. der Blick zunehmend auf Personengruppen und Klassen als solche, durchaus auch in ihrer institutionellen Organisation (z.B. Gewerkschaften, Unternehmerverbände), gelenkt.

In der folgenden Phase verschiebt sich der Akzent weiter hin zu solidarisch agierenden Gemeinschaften, die nicht in die klassische Dreiteilung: Kirche – Staat – Gewerkschaft fallen. Internationale und nichtstaatliche Organisationen gelangen in den Blick und werden in ihrer Bedeutung wahrgenommen. Besonderes Augenmerk widmet die kirchliche Sozialverkündigung in dieser Phase der UNO mit ihren Unterorganisationen sowie den nichtstaatlichen Entwicklungshilfeorganisationen. Mit dem Ethikkonzept Johannes Pauls II. erfolgt jedoch wieder eine zunehmende Personalisierung der Sozialethik. Solidarität als Tugend erscheint primär als Haltung der Person. Institutionen wie z. B. Gewerkschaften werden aus der individual-personalistischen Perspektive betrachtet: von der Person her und auf die Person hin, im Prinzip Mittel zum Zweck, von dem her sie erst ihren Wert erhalten.

²⁰ Vgl. für die umfangreichen Detailanalysen: *Prüller-Jagenteufel*, Solidarität – eine Option für die Opfer (wie Anm. 9).

Pro-Solidarität und Con-Solidarität: Solidarität miteinander oder für andere?

An sich werden in der gesamten Tradition beide Formen der Solidarität gesehen: die des solidarischen Einsatzes gemeinsam mit gleichermaßen Betroffenen (*Con-Solidarität*) wie die des Einsatzes für Menschen in Notlagen, von denen man selbst nicht betroffen ist (*Pro-Solidarität*).²¹

Pro-Solidarität prägte deutlich die Sicht von *Rerum novarum*. Hier waren es vor allem die Verantwortungsträger in Staat und Wirtschaft, die für die Armen und Notleidenden, d.h. konkret für die Industriearbeiter, tätig werden sollten. Dieses paternalistische Verständnis von Solidarität der Eliten mit den Armen und Machtlosen zeigte sich noch einmal deutlich bei Pius XII., ist aber seither so kaum noch zu finden. *Quadragesimo anno* maß der Pro-Solidarität geringere Bedeutung zu; diese – als Solidarität zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern – wurde unterfangen und abgelöst vom Konzept einer Con-Solidarität innerhalb der Stände. Mit dem Aufgeben des ständischen Ordnungsgedankens gewann allerdings der pro-solidarische Gedanke wieder an Gewicht, wobei seit Johannes XXIII. die Pro-Solidarität eine Haltung bezeichnet, die verantwortlich der gleichen Würde der Menschen entspricht. Auf der Basis der gemeinsamen Menschenwürde und -rechte erwachsen aus verschiedener Betroffenheit unterschiedliche Verpflichtungen, wobei hier allerdings – vor allem von Johannes XXIII. und Paul VI. – Solidarität weniger paternalistisch (wie noch bei Pius XII.), sondern vielmehr partizipativ verstanden wird: eine gemeinsame Suchbewegung aller Beteiligten hin zu solidarischem Handeln (vgl. *Octogesima adveniens* Nr. 4).

Con-Solidarität zeigt sich in den Dokumenten kirchlicher Sozialverkündigung vor allem als Solidarität der Arbeiter, vorzüglich in ihrer gewerkschaftlich organisierten Form. Dabei wurde von Anfang an festgehalten, dass die Kirche auf keinen Fall ein Klassenkampfkonzept vertritt. Doch das hinderte nicht, die Berechtigung und Notwendigkeit konfliktiver Con-Solidarität festzuhalten, solange nur das Gemeinwohl und nicht nur das Gruppen- bzw. Klasseninteresse angezielt würde (vgl. *Quadragesimo anno* Nr. 114). Allerdings wurden im Gegensatz zu marxistischen und liberalen Ansätzen Konkurrenz und Konflikt nicht als ursprüngliche, sondern als zwar aktuell gegebene, jedoch prinzipiell zu überwindende Größen betrachtet. Mit der Ausweitung des Horizontes von der Arbeiterfrage zur weltweiten sozialen Problematik wurde auch der Bereich der Con-Solidarität

²¹ Die Bestimmung von Pro-Solidarität und Con-Solidarität erfolgt hier nicht auf der Basis des *Interesses*, wie in der gängigen, aber unpräzisen Unterscheidung von Kampf-Solidarität und Hilfeleistung (vgl. *Huns-Werner Bierhoff/Beate Küpper*, Das »Wie« und »Warum« von Solidarität: Bedingungen und Ursachen der Bereitschaft zum Engagement für andere. In: *BuS* 10 (1999), 181–196. v.a. 182–186), sondern aufgrund der gleichen bzw. unterschiedlichen *Betroffenheit* von einer bestimmten (Not-)Situation. Als Beispiel für Con-Solidarität können Gewerkschaften, für Pro-Solidarität Dritte-Welt-Gruppen herangezogen werden. Dabei ist jedoch keineswegs Con-Solidarität mit Kampf und der Pro-Solidarität mit Wohltätigkeit identisch. Denn einerseits enthält auch Pro-Solidarität ein konfliktives Moment, sofern sie auf eine Änderung des Status quo abzielt und damit (zumindest implizit) gegen die Interessen anderer Gruppen gerichtet ist; andererseits weist Con-Solidarität notwendig auch ein karitatives Moment auf, wenn z.B. Mitstreitern spezielle Leistungen zur Verfügung gestellt werden (z.B. Streikkasse) oder ein »Kampfgenosse« die anderen auch unter Inkaufnahme von persönlichem Nachteil unterstützt. Kurz: »Kampf« und »Hilfeleistung« sind zwei Wege, in denen sich jeweils beide Arten von Solidarität realisieren. Dies zu beachten ist wesentlich, um die dynamischen Übergänge von Con-Solidarität und Pro-Solidarität nicht aus dem Blick zu verlieren. (Vgl. Prüller-Jagenteufel, Solidarität als spezifisch ethische Grundhaltung. In: *BuS* 10 (1999), 229–231.)

ausgedehnt: So sollen auch die Entwicklungsländer untereinander solidarisch sein, damit sie im Gegenüber zu den Industrieländern gestärkte Positionen einnehmen können (vgl. *Populorum progressio* Nr. 64).

Ontologisches Faktum oder ethische Forderung?

In der gesamten lehramtlichen Tradition kommt Solidarität nicht als soziologisches Faktum in den Blick, sondern stets als ethischer Handlungsbegriff: Solidarität ergibt sich aus einer konkreten Entscheidung zur Parteinahme für diejenigen, die dieser Solidarität bedürfen, und das sind in der Tradition der kirchlichen Sozialverkündigung stets die Notleidenden und Unterdrückten. Zwar zeigt sich durchaus ein faktisches Moment der wechselseitigen Verwiesenheit, das Leo XIII. von Taparelli übernommen hatte und bis Pius XII. im Hintergrund der kirchlichen Sozialverkündigung stand. Das eigentliche Zentrum bildete jedoch stets der ethische Solidaritätsanspruch, begründet in der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit. Seit Johannes XXIII. spielt die Argumentationsfigur der vorgegebenen wechselseitigen Abhängigkeit aller Menschen kaum mehr eine Rolle, sie wurde vom Menschenrechtsargument und der Rede von der einen Menschheitsfamilie vollständig abgelöst. Die Argumentationslinie verläuft nunmehr primär über die universale Verantwortung für alle Menschen aufgrund ihrer unveräußerlichen Würde und Rechte und der daraus erwachsenden universalen inneren Verbundenheit moralischer Natur.²²

Anthropologische oder theologische Begründung der Solidarität?

In den Argumentationsfiguren zur Begründung der Solidaritätsforderung zeigt sich in der gesamten Tradition ein Mit- und Zueinander von anthropologischer und theologischer Dimension. Stand in den frühen Dokumenten bis hin zu Pius XII. das Naturargument – d.h. der Rückgriff auf die nur implizit schöpfungstheologisch fundierte Menschennatur – im Zentrum, gewann die explizit theologische Argumentation vor allem im Zweiten Vatikanischen Konzil an Gewicht. *Gaudium et spes* zog neben der Schöpfungstheologie auch Trinitätstheologie, Christologie, Pneumatologie, Soteriologie und Ekklesiologie heran, um die menschliche Solidarität zu begründen (vgl. Nr. 39). Solidarität wird damit als eine wesentlich von Gott her grundgelegte Möglichkeit und Berufung des Menschen aufgewiesen. Dieser Zugang bildete in der Folge die theologische Basis eines integralen Humanismus (Paul VI.) bzw. eines christologischen Humanismus (Johannes Paul II.). Die theologische Dimension kommt jedoch nicht nur in der Begründung, sondern auch in der Qualifikation von innerweltlichen Wirklichkeiten zum Tragen, so z. B., wenn Armut und Unterdrückung als (Strukturen der) Sünde qualifiziert werden (vgl. *Sollicitudo rei socialis* Nr. 35–40), ein Gedanke, der sich der Sache nach allerdings schon in *Rerum novarum* findet (vgl. Nr. 17).

²² Johannes Paul II. verweist in *Sollicitudo rei socialis* Nr. 38 zwar noch einmal auf die faktische innere Verbundenheit aller Menschen, doch handelt es sich hierbei nur um eine marginale Reminiszenz, die für die Logik der ethischen Argumentation bedeutungslos ist.

Situationsbezogene Hilfeleistung oder strukturelle Reform?

Von *Rerum novarum* an verstand die kirchliche Sozialverkündigung niemals bloß die situationsbezogene karitative Hilfeleistung als ihr Ziel, sondern stets auch die grundlegende Änderung der Strukturen. Die Bedeutung, die der Strukturreform beigemessen wurde, nahm dabei stetig zu, während die Bedeutung situationsbezogener Nothilfe bestehen blieb, im relativen Vergleich jedoch abnahm. So nahm in *Rerum novarum* das Moment der situationsbezogenen Caritas neben den strukturellen Forderungen nach gerechten Arbeitsbedingungen und Lohnverhältnissen noch einen wesentlichen Raum ein, während *Quadragesimo anno* bereits vorrangig strukturell argumentierte. In der Folge legte die Sozialverkündigung der Päpste ihr Schwergewicht primär auf die Strukturfragen von politischer und Wirtschaftsordnung, welche die soziale Gerechtigkeit in weltweitem Maßstab sicherstellen sollten. Johannes Paul II. qualifiziert darüber hinaus jene politischen und ökonomischen Strukturen, die die Entfaltung der Personwürde bestimmter Menschen(gruppen) behindern und unterdrücken, theologisch-ethisch als »Strukturen der Sünde« und sieht in der Solidarität das Mittel zu deren Überwindung (*Sollicitudo rei socialis* Nr. 38–40).

Solidarität in Universalität oder Parteilichkeit?

Eine der heftigsten Debatten in Bezug auf die Solidarität wird um Universalität und Parteilichkeit geführt. Die Dokumente der kirchlichen Sozialverkündigung entlarven diese Frage jedoch als Scheinalternative. Schon *Rerum novarum* zeigte deutlich, wie eine anthropologisch und theologisch fundierte universale Basis zu einer sehr konkreten Parteinahme für das verarmte Industrieproletariat führte, ohne dabei die universale Perspektive aufzugeben. Analog sah *Quadragesimo anno* das Ziel in einem harmonischen Miteinander aller Stände, den Weg dorthin aber in der Parteilichkeit zugunsten des Proletariates: Entproletarisierung als notwendiger Schritt zur Universalität des Gemeinwohles. Johannes XXIII. und Paul VI. stellten den Menschen, d.h. alle Menschen mit ihren unveräußerlichen Personrechten, in den Mittelpunkt ihres Denkens. Aufgrund dieser Universalität waren sie kompromisslos in der Parteinahme für alle, deren Menschenwürde missachtet und deren Menschenrecht verletzt wurde. Und aufgrund eben der Universalität dieser Würde vertritt Johannes Paul II. die vorrangige Option für die Armen (vgl. *Sollicitudo rei socialis* Nr. 42).

Solidarität: zugeordnet der Liebe oder der Gerechtigkeit?

Was die Alternative von Liebe und Gerechtigkeit angeht, so zeigt ein Blick in die Geschichte der kirchlichen Sozialverkündigung, dass die polare Spannung von Liebe und Gerechtigkeit zwar bestehen blieb, das Denken in strengen Alternativen jedoch mehr und mehr abgebaut wurde. Solidarität als Ausrichtung auf das Gemeinwohl war und ist immer der sozialen Gerechtigkeit zugeordnet, die konkreten Forderungen wurden aufgrund von Verletzungen der Gerechtigkeit erhoben. Das zeigte sich schon in *Rerum novarum*; noch deutlicher sprach sich *Quadragesimo anno* dahingehend aus, dass es in der Solidarität mit dem Proletariat um eine Wiederherstellung der Gerechtigkeit gehe und nicht darum, Verletzungen der Gerechtigkeit mit dem Mantel der Nächstenliebe zuzudecken (vgl. Nr. 4).

In der Folge wurden (soziale) Gerechtigkeit und (soziale) Liebe stets als dynamische Einheit verstanden, wobei das Hauptgewicht eindeutig auf der sozialen Gerechtigkeit lag. Doch zeigt sich eine deutliche Dynamik hin zur Ausweitung des Gerechtigkeitskonzeptes: Vieles, was für Leo XIII. noch als Werk der Übergebüher galt, wird seit Johannes XXIII. unter die Forderungen der sozialen Gerechtigkeit gerechnet.²³ Doch trotz dieser Ausweitung des Gerechtigkeitsbegriffes bleibt die Liebe auf zweifache Weise wesentlich: Einerseits ist es ihre motivierende Kraft, die zu Taten der Gerechtigkeit anspricht; andererseits bildet sie den übergeordneten Zielhorizont, weil stets der Anspruch bleibt, über die Grenzen der strengen Gerechtigkeit hinaus tätige Liebe zu üben (vgl. *Dives in misericordia* Nr. 7-14).

4. Jenseits einseitiger Alternativen – das eine tun ohne das andere zu lassen

Die Analyse des Solidaritätsverständnisses des kirchlichen Lehramtes zeigt, dass die katholische Kirche in ihrer Sozialverkündigung stets Kind ihrer Zeit war und ist – eben auf dem Reflexionsniveau der jeweiligen (Sozial-)Theologie. Diese selbst war zwar nicht immer ganz auf der Höhe der Zeit – so mutet das Ideal einer ständischen Gesellschaftsordnung schon in den Dreißiger Jahren durchaus anachronistisch an – aber jedenfalls differenzierter in ihrem Denken als die meisten, die die sozialen Lehren der Kirche populärisiert unter Volk brachten, und damit auch differenzierter als viele ihrer Kritiker.

Der mitunter von »links« geäußerte Vorwurf, die Kirche habe stets auf Seiten der Reichen gestanden, sie habe sich in radikalem Strukturkonservatismus gegen jede soziale Reform gestellt und bloß versucht, den massiven strukturellen Ungerechtigkeiten durch punktuell Almosengeben die Spitze zu nehmen, lässt sich nach einem nüchternen Blick auf die vorliegenden Dokumente nicht aufrechterhalten. Es lässt sich aber auch Kritik von »rechts« vernehmen: Die Kirche habe sich mit ihrer Betonung der sozialen Gerechtigkeit und besonders der Option für die Armen marxistischen Positionen verdächtig angenähert und verrate ihre eigentliche Aufgabe, indem sie das Himmelreich gegen die Politik und die Universalität ihrer Botschaft gegen die Parteinahme für Randgruppen vertausche.²⁴ Auch diese Kritik trifft weit daneben. Beide Seiten nehmen jeweils nur einen Bruchteil dessen wahr, was die Sozialverkündigung der katholischen Kirche ausmacht.

Inwieweit die Kirche politisch auf Seiten der strukturell und politisch Mächtigen stand und steht, ist hier nicht zu erörtern. Wo sie das tut, tut sie es gegen die eigene Überzeugung und wider besseres Wissen. Und wo sich die Kirche auf karitative Symptombehandlung beschränkt bzw. beschränken lässt, verharrt sie in einem Denkmodell, das bereits Leo XIII. hinter sich gelassen hat: Von Anfang an geht es auch um Strukturreformen, um den Aufbau und die institutionelle Absicherung sozialer Gerechtigkeit; es geht um wachsende Solidarität mit den Armen, Unterdrückten und strukturell Benachteiligten, mit al-

²³ Man denke z.B. an Arbeitszeitregelungen, Jugendarbeitsgesetze, Gesundheits- und Altersvorsorge etc., aber auch die strukturelle Mitbestimmung am Arbeitsplatz durch Betriebsräte etc.

²⁴ Vgl. z.B. *Stanley Hauerwas*, In Praise of Centesimus Annus. In: *Theology* 95 (1992), 416-432.

len, deren Menschenwürde nicht geachtet und deren Menschenrechte mit Füßen getreten werden. Und damit ist nicht paternalistisches Eingreifen von oben her oder bloß oberflächliche karitative Symptombehandlung gemeint, sondern ein Zusammenwirken aller gesellschaftlichen Kräfte hin zu echter, tiefgreifender Veränderung, wo immer diese notwendig ist. Aufgerufen dazu sind »alle Menschen guten Willens«, aber nicht in ihrer Vereinzelung, sondern mit ihrer strukturellen Verantwortung und in ihrer solidarischen Vernetztheit – im staatlichen Rahmen ebenso wie in nichtstaatlichen und überstaatlichen Organisationen. Wenn in diesem Zusammenhang immer wieder von der Kirche gesprochen wird, so deshalb, weil sie in erster Linie sich selbst in die Pflicht genommen weiß.

Diese Position ist weder neu, noch ist sie »links«. Sie ist genauso »neu« wie die Glaubensaussage, dass aufgrund der Einheit und Universalität von Gottes Schöpfung, Menschwerdung und Erlösung, allen Menschen gleichermaßen unveräußerliche Würde zukommt, die in gleichen, unveräußerlichen und universalen Rechten – und zwar nicht nur liberalen Freiheitsrechten, sondern auch sozialen und kulturellen Partizipationsrechten – konkret wird. Wenn das kirchliche Lehramt für die Armen und Unterdrückten Partei ergreift, wenn die Kirche die Option für die Opfer²⁵ ernstnimmt und praktiziert, dann tut sie das auf der Basis einer grundlegenden Universalität: Parteinahme und Konflikt sind der Weg, auf dem sich die Gesellschaft dem Ideal der universalen Gerechtigkeit mehr und besser annähert. Solange es soziale Realitäten gibt, die von Menschen geschaffen sind, solange gibt es auch Verlierer: Menschen, die unter die Räder kommen. Hier stellt sich besonders für die Christen die Aufgabe, »nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen«²⁶. Jedes Mal neu die Opfer zu suchen, für sie Partei zu ergreifen, ihnen aktuell zu helfen und zugleich sich um strukturelle Veränderungen zu bemühen, das ist das Grundanliegen einer christlich verstandenen Solidarität. Und das nicht nur zu sagen und zu fordern, sondern auch selbst zu tun, das macht den Kern der Tugend aus – der »christlichen Tugend« der Solidarität (vgl. *Sollicitudo rei socialis* Nr. 38–40).

²⁵ Vgl. Gunter M. Prüller-Jagenteufel, Eine Option für die Opfer. Versuch einer ethischen Krieriologie zur »christlichen Tugend« der Solidarität. In: ThG 91 (2001), 262-276.

²⁶ Dietrich Bonhoeffer, Die Kirche vor der Judenfrage. In: DBW 12, 349 -358, 353.