

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 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 "Stillstand 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 individuell 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 Hilfsmassnahmen 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 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 nicht-wahrgenommener 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 "Bürgerrechtes" in Schweizer Gemeinden besteht beispielsweise in der Pflicht der Kommune, den (unverschuldet) in Not geratenen "Heimatberechtigten" zu unterstützen. Solidarität (als teils moralisch, teils rechtlich begründete Sozialfürsorge) 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 wohlfahrtsstaatlichen 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 häuften 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 entschrankten Märkte herrscht ein ziemlich hemmungslöser 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 gesellschaftlichen 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 Arbeitgeberverbände 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 Finanzierungsprobleme 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 legt 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 stitlichen 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 Fortschritt 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. *misericonidia*) 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 (1772-1837) 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 zu 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 Inbegriffs 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 statuiert 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 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 der 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 gesamthhaft niemals steuerbaren, sondern letztlich den Wechselfällen des Schicksals ausgesetzten und bedrohlichen Umwelt. Abstrakt gesprochen, vertrat 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 theoretischer 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", begründet 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 sozialetischen 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 Deuteroseja (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 in Christus und seinem Nächsten - 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 "sechsergerade" 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 unbeflussbar 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 prämiert 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 Maintenance 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 Äquivalenzprinzip (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.