

*Alois Baumgartner – Wilhelm Korff*

## Das Prinzip Solidarität

Strukturgesetz einer verantworteten Welt

Auch ethische Begriffe haben ihre Konjunktur. Wo sie einem herrschenden moralischen Lebensgefühl Ausdruck verschaffen, wächst ihnen Appellqualität zu. Bisweilen hat es den Anschein, als könnten in einem einzigen Wort die Widersprüche der Lebenswirklichkeit zur Sprache gebracht, die gesellschaftlichen Defizite aufgedeckt und die Hoffnungen der Menschen mobilisiert werden. Es wird zum Losungswort, das in unzähligen Resolutionen, Verlautbarungen und Programmen beschworen wird. Um so eher unterliegt es freilich auch der Abnutzung. Es droht wohlfeil zu werden und jede eigene Kontur zu verlieren. Am Ende taugt es dann nur noch als deklaratorisches Versatzstück eines unverbindlichen Moralismus.

Ist darin auch schon das Schicksal des Begriffs Solidarität beschrieben? Das Wort hat Konjunktur. Es ist in aller Munde. Und es bietet sich in der Tat an, um eine fast beliebige Vielfalt uneingelöster Verantwortungen zu reklamieren. Solidarität, das meint am Ende gar die Sache gesellschaftlicher Moral überhaupt. Solidarisch wird zum Synonym für human, sozial, gerecht. Der Begriff bedarf offensichtlich der erneuten Ausklärung<sup>1</sup>. Dies erscheint um so notwendiger, als sich das Bewußtsein einer inzwischen global gewordenen Verantwortung in keinem Begriff so nachhaltig und umfassend artikuliert wie in dem der Solidarität. Wo immer wir heute von solch globaler Verantwortung reden, von Verantwortung für den Frieden, von Verantwortung für die Entwicklungsländer, von Verantwortung für unsere Umwelt, von Verantwortung für die künftigen Generationen, fällt dem Begriff Solidarität Schlüsselbedeutung zu. Es muß sonach geprüft werden, was genau er ethisch besagt und worin die Bedingungen seiner normativen Aussagekraft liegen. Das schließt die Frage auch nach dem theologischen Grund dessen ein, was sich im Solidaritätsgedanken als Anspruch geltend macht.

### I. Das Solidaritätsprinzip als gesellschaftliche Einlösung des Personprinzips

Solidarität bezeichnet zunächst jede bewußte Erfahrung von Zusammengehörigkeit und das daraus resultierende Verhalten einer Vielheit als Einheit. Sie erwächst aus dem, was Menschen miteinander verbindet und meint so zugleich den



aus gemeinsamen Voraussetzungen motivierten Willen, das zu tun, was man einander als Gemeinschaft schuldig ist. Als Bewußtsein der Zusammengehörigkeit kann sich Solidarität in der Lebensgemeinschaft einer Familie ebenso herstellen wie in einer Interessengemeinschaft von Aktionären und Eigentümern, in der Freundschaft ebenso wie im Zweckbündnis eines Forschungsteams, in den Ritualen und Feiern einer religiösen Gemeinde ebenso wie in den Kampfaktionen einer Gewerkschaft. Auslösendes Moment für die Aktuierung eines solchen Solidarbewußtseins ist hierbei sicher oftmals eine gemeinsam empfundene Bedrohung oder Herausforderung. Es kommt zum „Schulter-schluß“, man entwickelt „Korpsgeist“. Die Erfahrung, „in einem Boot zu sitzen“, zwingt zum Einstehen füreinander. Selbst bei flüchtiger, äußerlicher Beziehung können Menschen, angesichts drohender Gefahren, plötzlich zu einer Schicksalsgemeinschaft zusammengeschweißt werden. Doch ergibt sich die Aktuierung von Solidarität keineswegs nur aus Bedrohungs- und Kampfsituationen. Auch die Erfahrung gemeinsamer Geborgenheit, gemeinsamer Freude, gemeinsam empfangenen Glücks, gemeinsam errungenen Erfolgs weckt und vermittelt Solidarbewußtsein, das hier vielfach zu festlichem Ausdruck drängt. Es gibt also nicht nur eine „kritische“ Solidarität, die sich als Antwort auf vorenthaltene Rechte, als Reaktion auf eigene oder fremde Verletzungen versteht, sondern auch eine „emphatische“ Solidarität, die gerade das Gegenteil meint und sich aus Erlebnissen der Stimmigkeit und Bejahung aufbaut.

Solidarität verweist sonach stets auf ein vorgegebenes Gemeinsames, das Menschen zusammenschließt und zusammen engagiert, handle es sich nun um eine gemeinsame Freude, einen gemeinsamen Nutzen, eine gemeinsame Aufgabe oder eine gemeinsame Not. Solidarität kann ebenso auf Interessen beruhen wie auf Überzeugungen, auf gegenseitiger Sympathie wie auf gemeinsamer Gegnerschaft. Sie kann in besonderer Weise wertbesetzt sein oder auch rein zweckrationalen Gründen folgen. Was hier zum jeweiligen Zusammenhalt führt und verpflichtet, kann also von durchaus unterschiedlichen Zielsetzungen bestimmt sein und sich entsprechend partikular auslegen. Bezogen auf die Mannigfaltigkeit von Solidargemeinschaften haben wir es sonach zunächst mit Formen strukturell begrenzter Solidarität zu tun.

Solch soziologische Phänomenbeschreibung läßt nun freilich gerade das nicht hervortreten, was den Solidaritätsbegriff überhaupt erst zu einem sozialetischen Schlüsselbegriff macht: seine *Hinordnung auf den Menschen als Person*. Erst unter dieser Voraussetzung aber wird Solidarität als ein universelles Sozialprinzip erkennbar, das strukturell unbegrenzte Geltung beansprucht. Denn wenn die Würde des Menschen auf seinem Personsein gründet und Sozialbezogenheit zur Natur dieses Personseins gehört, dann schließt dies notwendig Solidarität mit allem ein, was Menschenantlitz trägt. Was in der Solidarität als Kraft zur Gemeinsamkeit schon in allen menschlichen Verbindungen hervortritt, vermag eben des-



halb die *gesamtmenschheitliche* Dimension zu ergreifen. Als universelles soziales Zuordnungsprinzip duldet Solidarität keinerlei Einschränkung. Sie erweist sich darin als das moralische Movens der Einheit des Menschengeschlechts.

### Gesamtmenschliche Dimension

Damit erhalten alle segmentären und partikularen Formen menschlicher Solidarität ihren universellen Bezugsrahmen. Was immer Menschen an Solidargemeinschaften hervorbringen, muß auf diese umfassende Solidarität hin ausgelegt werden. Von ihr her müssen sie sich legitimieren. Das aber schließt ein Mehrfaches ein:

1. Jede Form von Solidarisierung, die sich auf gleichzeitiger Mißachtung des Allgemeingültigkeitsanspruchs der Menschenwürde gründet, ist ethisch verwerflich.

Auch Räuberbanden und Verbrechersyndikate entwickeln ihre Solidarität, bleiben aber gerade dadurch ihrem Wesen nach korrumpiert, daß sie ihre Ziele sowohl nach innen als auch nach außen ohne Rücksicht auf die Unantastbarkeit menschlicher Würde verfolgen. Aber selbst rechtlich organisierte Gesellschaften können – wie die Geschichte zeigt – die Bestreitung des universellen Anspruchs menschlicher Würde zu ihrem Prinzip machen. Sie können das sie gemeinsam Verbindende aus Vorstellungen begründen, mit denen sie einem Teil ihrer Mitglieder die gleiche Würde grundsätzlich absprechen, deren Leben in die eigene Disposition nehmen oder dessen Auslöschung gar zur Pflicht erheben.

2. Jede Form von Solidarisierung, die dem Anspruch der Menschenwürde faktisch nur im Blick auf die eigene Gruppe und deren Zielsetzungen Rechnung trägt, bleibt ethisch defizitär.

Sie unterläuft damit ihre spezifische Solidarfunktion als Glied der umfassenderen Solidargemeinschaft, zu der sie gehört, und deren übergreifende Bezugsform letztlich die Menschheit als ganze ist. Gruppensolidarität steht in der ständigen Gefahr, in Gruppenegoismus umzuschlagen. Die „wohlverstandenen Rechte“ des einzelnen oder einer Gruppe lassen sich nicht ohne Rücksicht auf die person- und gruppenübergreifenden Rechte aller definieren. Anders ausgedrückt: Die Verwirklichung des Wohls der kleineren Einheit muß sich zugleich als Voraussetzung der Verwirklichung des Wohls des Ganzen erweisen. Dieser Grundsatz gilt auch und gerade dort, wo in den vielfältigen Formen des Verfolgens von Eigenwohl das zusätzliche Moment des Wettbewerbs ins Spiel kommt. Das betrifft vor allem den Bereich der Wirtschaft. Auch der wirtschaftliche Wettbewerb als Bedingung für die Leistungskraft und Prosperität des einzelnen Unternehmens wie der sich gegeneinander abgrenzenden Volkswirtschaften muß, aufs Ganze hin betrachtet, so ausgelegt bleiben, daß er sich darin zugleich als Promotor des Wohls



des Ganzen erweist. Ihre ethisch zureichende Rechtfertigung gewinnen konkurrierende Solidarstrukturen sonach erst aus ihrer jeweiligen sozial übergreifenden gemeinwohlfördernden Funktion. Das gilt entsprechend auch im Bezug auf jene Formen von Solidarisierung, die aus einer verletzten Solidarität resultieren und zu denen sich Menschen in kämpferischer Absicht miteinander verbinden, um ihre legitimen Rechte einzuklagen, zu wahren und durchzusetzen. Das darin verfolgte Eigenwohl muß also auch hier als gemeinwohlerichtet erkennbar bleiben. In seiner inneren Zuordnung zum Solidaritätsprinzip meint dann aber das hier geltend gemachte „Gemeinwohl“ nichts anderes als die Solidarpflichtigkeit eines jeden Strebens nach Eigenwohl.

3. Jede Form von Solidarisierung, die den universellen Anspruch der Menschenwürde als Forderung zur Gleichschaltung versteht, muß zur Unterdrückung des personalen Selbststands des Menschen führen und erweist sich darin als ethisch abwegig.

Solidarität als gesamtgesellschaftliches Zuordnungsprinzip gründet auf dem Universalitätsanspruch des Menschen als *Person*. Als solche aber ist der Mensch weder auf ein gesellschaftlich noch auf ein gattungsmäßig Allgemeines reduzierbar, sondern seinem Wesen nach zugleich durch Selbstzwecklichkeit, Selbstaufgegebenheit und Entwurfs Offenheit bestimmt. Wo immer diese elementare Wahrheit gelehnet wird, führt dies dazu, den Wert des Menschen ausschließlich nach Gesichtspunkten eines überindividuellen Nutzens zu bestimmen. Die Bedeutung des einzelnen ist nur noch durch seine Funktion innerhalb übergreifender sozialer und geschichtlicher Ziele definiert. Diesen Zielen wird alles ein- und untergeordnet. Ein genuines, unableitbares Recht des einzelnen auf Freiheit und Selbstbestimmung, auf Mitwirkung und Mitgestaltung oder auch nur auf Befriedigung seiner Bedürfnisse kann es unter dieser Voraussetzung gar nicht geben. Genau damit aber wird in sein Gegenteil verkehrt, was das Solidaritätsprinzip gerade als konstitutiv voraussetzt: die Personbezogenheit jeglicher sozialer Zwecksetzung. „Ursprung, Träger und Ziel aller sozialen Institutionen ist und muß sein die menschliche Person.“<sup>2</sup> Sollen also Institutionen dem Anspruch dieses Prinzips genügen, dann müssen die mit dem Personsein gegebenen Rechte die normative Basis aller ihrer Gestaltungen sein. Personbezogene Rechte sind Menschenrechte. Im Prinzip der Solidarität sind die Menschenrechte immer schon impliziert. Ihre grundsätzliche Anerkennung ist ebensowenig dispensabel wie die Anerkennung des Solidaritätsprinzips selbst.

4. Jede Form von Solidarisierung, die auf Schwächung oder Aufhebung der Eigenfunktion kleinerer, ihr zuzuordnender Solidarstrukturen zielt, lähmt und zerstört ihre eigenen Entfaltungskräfte.

Alle Vorstellungen einer humanen Gesellschaft haben beim Personsein des Menschen und damit bei der Wahrung und Förderung der in diesem Personsein gründenden Eigeninitiativen anzusetzen. In ihnen kommt das zur Geltung, was



den Menschen unmittelbar bewegt. Erst unter dieser Voraussetzung können sich je besondere Fähigkeiten und Kompetenzen ausbilden, die ihrerseits zu vielfältigen Verknüpfungen führen. Je stärker der *personalen* Differenzierung Raum gegeben wird, um so mehr nimmt auch die *soziale* Differenzierung zu und um so mannigfaltiger werden die Solidarformen, in denen sich Menschen aufeinander verwiesen sehen und zur Erreichung ihrer Ziele zusammenschließen.

Wo immer aber diese sich von unten her aufbauende Vielheit und Vielfalt menschlicher Solidargemeinschaften in ihrem Eigenrecht bestritten und ihre Aufgaben in zentralistischer Willkür übergeordneten Steuerungsinstanzen zugewiesen werden, führt dies notwendigerweise zu einer zunehmenden Lähmung der Initiativen. Die Zerschlagung von Solidarstrukturen trifft immer auch den Menschen als Person. Sie erweist sich als Angriff auf das Subjekt des Gesellschaftsprozesses. Demnach muß die spezifische Eigenwertigkeit der einzelnen sozialen Einheit respektiert und gewahrt werden, *wo immer* und *solange* sie sich in dieser Eigenfunktion als die kompetentere bewährt. Strukturelle Vielfalt ist nichts Defizitäres, sondern notwendiges Medium des einen Ziels. Soll die Dynamik des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses nicht gelähmt und zugleich die Einheit des Zieles gewahrt werden, kann die Lösung nicht in einer zentralistischen Enteignung der vielfältigen individuellen und gruppenspezifischen Initiativen liegen. Der föderative, vom Prinzip der *Subsidiarität* bestimmte Aufbau der Gesellschaft ist der umfassenden, am Anspruch menschlichen Personseins orientierten Idee der Solidarität immanent.

5. Jede Form von Solidarisierung bleibt in Einlösung und Erfüllung der aus ihr erwachsenden wechselseitigen Ansprüche der umfassenden Forderung der Gerechtigkeit unterworfen.

Wo immer sich Menschen um eines gemeinsamen Ziels willen zu einer Solidargemeinschaft zusammenschließen, entsteht zugleich ein Feld von Pflichten und Rechten. Was vom einzelnen erwartet wird und was er seinerseits beanspruchen darf, unterliegt dem Kriterium der Gerechtigkeit. Meint Solidarität das Gemeinsamkeit Stiftende, das Menschen einander zuordnet und sie als jeweilige soziale Einheit konstituiert, so werden im Begriff der Gerechtigkeit die Bedingungen reflektiert, unter denen die den einzelnen zuzuordnenden Positionen und Rollen und die damit gegebenen Erwartungen und Ansprüche menschlich angemessen und billig sind. Was Menschen gerechterweise einander schulden, kann sonach nicht unabhängig von dem bestimmt werden, was sie miteinander verbindet. Verbinden aber können sich Menschen in unterschiedlichster Weise. Dies führt nicht nur zu einer Vielheit strukturgleicher, sondern auch zu einer Vielfalt höchst heterogener, nicht miteinander vergleichbarer Solidargebilde, die, je nach ihrer Zielsetzung, ganz unterschiedliche Grade und Formen persönlichen und funktionalen, materiellen und geistigen, emotionalen und moralischen Einsatzes erfordern.

Insofern kann die Gerechtigkeit, die einer Solidargemeinschaft aufgegeben ist,



immer nur kontextuell begriffen werden. Was Menschen einander schulden, stellt sich innerhalb einer Familie anders dar als im Rahmen eines Unternehmens oder zwischen den Vertragspartnern einer Versicherungsgesellschaft. Zwar geht es immer um Verwirklichung der einen Gerechtigkeit, nämlich, gemäß der Universalität ihres Anspruchs, von jedem das zu fordern und jedem das zu geben, was ihm als das Seine zukommt (Ulpian). Dasselbe gilt auch für die darin nochmals unterscheidbaren allgemeinen *Realisierungsformen* der Gerechtigkeit, wie sie bereits Aristoteles herausgearbeitet hat, nach denen Gleichbewertung für gleiche (*iustitia commutativa*) und Ungleichbewertung für ungleiche Leistungen (*iustitia distributiva*) zu fordern ist und gegebene, für die jeweilige Sozialeinheit geltende Normen, soweit die nicht im Einzelfall als unbillig angesehen werden müssen (Epiekie), loyal einzuhalten sind (*iustitia legalis*).

All dies hat ohne Zweifel seine Gültigkeit, sagt aber noch nichts darüber aus, was denn das gerechte Maß der einzubringenden Beiträge in ihrer *Besonderheit* begründet, kraft deren Menschen in den unterschiedlichen Solidargemeinschaften einander gerecht werden. Hierfür ergeben sich die Kriterien in der Tat erst aus der intentionalen Struktur der jeweiligen Solidargemeinschaft, aus der Besonderheit ihrer Aufgabenstellung sowie den sich damit notwendig herauskristallisierenden Kompetenzzuordnungen, gegenseitigen Inpflichtnahmen und Erwartungen. Eben diese Besonderheit der Aufgabenstellung, aus der sich die innere Gerechtigkeit einer Solidargemeinschaft aufbaut, ist es aber auch, die zugleich die Zuständigkeit dieser Solidargemeinschaft nach außen begrenzt. Insofern erscheint es also verfehlt, im Namen der Gerechtigkeit an eine Solidargemeinschaft Erwartungen heranzutragen, die außerhalb ihrer Kompetenz liegen. Gewinnen Solidargemeinschaften doch diese Kompetenz – und damit zugleich ihre besondere soziale Effizienz – gerade aus der Begrenzung ihrer Aufgabenstellung. Eben das aber schließt eine Limitierung auch ihrer moralischen Zuständigkeiten ein. Eine Familie, ein Unternehmen, eine Versicherungsanstalt oder ein Staat können, wenn sie ihrer Aufgabe gerecht werden sollen, ihre Verantwortungsbereiche keineswegs beliebig ausweiten.

### Gerechtigkeit in der Solidargemeinschaft

Dennoch, die Frage treibt weiter. Der Anspruch der Gerechtigkeit gilt universell, und zwar nicht nur unter funktionalem Aspekt. Der Mensch ist mehr als eine Summe objektivierbarer Eigenschaften und Leistungen, nach deren Maßgabe sich in gegebenen sozial-strukturellen Kontexten spezifische Pflichten und Rechte, Aufgaben und Ansprüche für den einzelnen wie für die jeweilige Solidargemeinschaft definieren lassen. Er ist zugleich unverfügbares Subjekt, Träger universeller Rechte, die als Forderung der Gerechtigkeit jedem Menschen zuzusprechen und für ihn in Geltung zu setzen sind. Wo immer sich dieser Gedanke aber durch-



setzt, führt dies zwangsläufig auch zu einem neuen, vertieften Gerechtigkeitsverständnis in den Solidargemeinschaften selbst. Es geht um Forderungen der Humanisierung, um Erziehung zur Mündigkeit, Schaffung von Gleichberechtigung, Durchsetzung von Mitbestimmung in allen hier relevanten Strukturbereichen. Damit werden personale Kategorien gleichzeitig *funktional* verpflichtend gemacht. Sie werden integrierender Bestandteil der inneren Gerechtigkeit von Solidargemeinschaften.

Aber das am Personprinzip ausgerichtete Verständnis von Gerechtigkeit reicht noch weiter. Es eröffnet zugleich eine durchgängig soziale Komponente. Gerechtigkeit bedeutet dann immer auch *soziale Gerechtigkeit*, gerechte Teilhabe aller Beteiligten am erwirtschafteten Sozialprodukt sowie am Fortschritt der Produktivität, aber auch soziale Absicherung der Arbeitsunfähigen und der nicht mehr im Erwerbsleben Stehenden. Organisationsformen hierfür sind Regeln geordneter Tarifaueinandersetzungen, Sozialversicherungssysteme, Sozialhilfegesetzgebungen. Dies schließt eine grundsätzliche Transformation staatlichen Ordnungsdenkens ein: die Weiterentwicklung des freiheitlichen Rechtsstaats zum freiheitlich *sozialen* Rechtsstaat.

Doch mit all dem ist der universellen Dimension, die der Gerechtigkeit unter ethisch-personalem Aspekt innewohnt, keineswegs schon zureichend entsprochen. Denn Gerechtigkeit kann hier ja nur denen zuteil werden, die bereits einem konkreten Solidargebilde zuzuordnen sind und die insofern das als gerecht Erkannte auch einzuklagen vermögen. Tatsächlich aber reicht die Forderung der Gerechtigkeit prinzipiell über den Umkreis rechtlich strukturierter Solidargebilde hinaus. Sie gilt jedem Menschen und bleibt damit an jenem ethisch-personalen Prinzip der Solidarität ausgerichtet, das niemanden ausgrenzt, sondern alle gegenseitig in Pflicht nimmt. Zur faktischen Durchsetzung solcher Gerechtigkeit bleiben wir also zunächst auf spontane, freiwillige Initiativen verwiesen.

Allen rechtlich nicht einforderbaren Ansprüchen kann nur durch *Caritas* entsprochen und Genüge getan werden. Die Liebe sucht nicht „das Ihre“ und entdeckt darin den Menschen als Person. Sie verzichtet deshalb selbst auf eigene Rechte, um durch ihre Werke dem anderen zum Recht seiner personalen Würde zu verhelfen. Insofern reicht sie weiter und vermag mehr zustande zu bringen als jegliche Form der Gerechtigkeit. Andererseits hebt sie Gerechtigkeit nicht auf. Sie bleibt in ihren Möglichkeiten zurückgebunden an die Leistungsfähigkeit des einzelnen sowie an die Funktionsfähigkeit der Solidargemeinschaften. Und zugleich weiß sie, daß mit ihr alles auf die subjektive Bereitschaft zu ihr gestellt bleibt. Gerade deshalb aber wird sie auch auf Änderung der Strukturen zielen: auf *Einklagbarkeit* der Gerechtigkeit für alle.

Soll es aber solche Einklagbarkeit geben, dann setzt dies einen umfassenden qualitativen Ausbau der bisherigen Solidarstrukturen voraus: ihre Ausweitung auf die gesamte Menschheit. So gewaltig dieses Ziel auch anmutet, es stellt sich



uns heute keineswegs mehr als unreal dar. Von der Sachverhaltsseite her treten die hierzu erforderlichen Voraussetzungen in Wahrheit immer deutlicher zutage. Die Austausch- und Abhängigkeitsverhältnisse in der Welt nehmen zu. Wir haben es mit einer Entwicklung zu tun, die in einer Vielzahl ihrer Elemente globale Wirkungen zeitigt. Die in Wissenschaft und Technik erschlossenen und über den Transfer der Wirtschaft weltweit rezipierten Möglichkeiten führen zu immer umfassenderen Wechselwirkungen und Verflechtungen. Gewiß bedeutet dies noch nicht übergreifende Solidarität. Für sich allein kann auch eine zunehmende Interdependenz – und dies um so nachhaltiger, je mehr sich darin an wirtschaftlicher und politischer Kraft zusammenballt – zum Ausgangspunkt immer neuer Ausbeutung und Unterdrückung, immer neuen Mißtrauens und immer neuer Bedrohung werden.

Tatsächlich bleibt also der entscheidende Schritt zur Solidarität ein ganz und gar moralischer. Was hier, vor allem im Gefolge ökonomischer Sachzwänge, an wachsenden funktionalen Zusammenhängen zu erkennen ist und zum Ausbau immer größerer struktureller Einheiten führt, muß zugleich in seiner ethischen Dimensionierung wahrgenommen und als Anruf zu fortschreitender Sicherung und Einlösung der personalen Würde aller Menschen begriffen werden. Globale Destruktion und globale Einheit rücken als Alternativen in immer größere Nähe zueinander: Die Zukunft der Menschheit entscheidet sich an der Frage ihrer Bereitschaft und Fähigkeit zur Solidarität.

## II. Solidarität und ökologische Verantwortung

Die Ausarbeitung des Solidaritätsgedankens zu einem Sozialprinzip, dessen Bezugsrahmen die Menschheit als ganze ist, liegt in der Konsequenz der die neuzeitliche Entwicklung bestimmenden technisch-wissenschaftlichen Kultur, die sich immer stärker als grenzüberschreitend erwiesen hat und alle überkommenen Kulturen in ihren Sog zieht und verändert. Die damit auftretenden sozialen Fragen, zunächst in den Industrienationen, heute weltweit, verlangen nach einer ethisch universell gültigen regulativen Idee. In den westlichen Industriegesellschaften hat diese Idee in grundlegenden Bereichen, durch die Herausbildung der Sozialstaatlichkeit und der sozialen Marktwirtschaft, bereits ihre strukturverändernde Kraft erwiesen. Demgegenüber leiden die Länder der Zweiten Welt, soweit sie sich noch nach den Grundsätzen der zentralen Verwaltung und der Planwirtschaft organisieren, gerade daran, daß hier die Solidarität als ein am Anspruch der Personwürde des Menschen ausgerichtetes Prinzip verfehlt wird. Noch weit von jeder zureichenden Einlösung entfernt erscheinen die Dinge in der Dritten Welt. So vielfältig hier die Formen von Unterentwicklung in ihrer endogenen und exogenen Bedingtheit auch sein mögen, der Ausweg kann nur darin liegen, daß man



den Zusammenhang der Dritten-Welt-Krise mit der wachsenden – und insofern irreversiblen – sozioökonomischen Verflechtung der Menschheit erkennt und beginnt, durch Ausbildung entsprechend übergreifender Solidarstrukturen gegenzusteuern. Auf einen Nenner gebracht: Das Prinzip Solidarität erweist sich als unentbehrliches sozialetisches Regulativ. Erst auf seiner Grundlage vermag der gesamt-menschheitliche Fortschrittsprozeß zu einer Sache des Mitvollzugs und der Teilhabe aller zu werden.

Eine weitere Frage ist es hingegen, ob sich der Solidaritätsgedanke auf diese Zusammenhänge eingrenzen läßt und ob er nicht heute, angesichts der globalen ökologischen Krise, auch auf das Zuordnungsverhältnis Mensch–Natur auszu-dehnen ist. Auf den ersten Blick legt sich das in der Tat nahe. Der Mensch erkennt sich wieder zunehmend als ein integrativer Teil der Natur. Er lebt aus ihren Voraussetzungen und kann letztlich nicht gegen sie überleben. Jeder Versuch des Menschen, sich von der ihn tragenden Natur zu emanzipieren und sein Verhältnis zu ihr als ein bloßes Verhältnis der Herrschaft zu bestimmen, entlarvt sich als Irrweg. Trotz der Sonderstellung, die dem Menschen zukommt, ist er in eine Natur eingebunden, die sich in all ihren Entfaltungen und Erscheinungen zugleich als ein hochkomplexes Netzwerk darstellt. Die Existenzbedingung des einzelnen verknüpft sich mit der Stimmigkeit des Ganzen. Solche Verknüpfung aber assoziiert die Vorstellung einer „Schicksalsgemeinschaft“, die zwischen dem Menschen und der außermenschlichen Natur waltet. Die Überlebenschance der Menschheit steht in unlöslichem Zusammenhang mit den Entfaltungschancen der übrigen Lebenswelt. Der Katastrophe entgehen kann diese Menschheit nur, wenn sie die Erde wieder als „Arche“ des Lebens entdeckt. Muß also Solidarität neu definiert werden, nicht nur als Begriff der Mitmenschlichkeit, sondern als Begriff der Mitgeschöpflichkeit?

Es gibt solche Versuche. Hiernach kann der Mensch seiner Naturzugehörigkeit nur aus einem Weltverständnis gerecht werden, das nicht anthropozentrisch, sondern wesentlich *physiozentrisch* ausgelegt ist. Die Natur geht nicht im Menschen auf, und der Mensch hat sein Leben durch die Gemeinschaft mit ihr. Soll sein ausbeuterischer und despotischer Umgang mit der Natur überwunden werden, so müsse der Mensch seinen Vorrechtsanspruch aufgeben und dürfe sich nur als eine mögliche Erscheinungsform dieser Natur begreifen. Tier und Pflanze, Baum und Stein, Wasser, Luft und Erde komme von daher ein selbständiger Anspruch im Sinn eines Eigenrechts zu. Klaus M. Meyer-Abich spricht in diesem Zusammenhang von einer „Rechtsgemeinschaft der Natur“, in welcher der Kreis der Rechts-subjekte „über die Menschheit hinaus“ zu erweitern sei<sup>3</sup>. Eine solche Rechtsgemeinschaft aller Naturwesen aber hätte, wie jede Rechtsgemeinschaft, ihr morales Fundament in Maximen der Gegenseitigkeit und Gemeinhaftung. Das Prinzip einer physiozentrisch angelegten ökologischen Ethik hieße dann tatsächlich Solidarität.



Ein in dieser Weise entgrenztes Verständnis von Solidarität kann freilich seine Plausibilität nur dadurch aufrechterhalten, daß hier Mitgeschöpflichkeit durchgängig in Begriffen des Personalen ausgelegt wird. Der Umgang mit der Natur wird dialogisch gefaßt, das Verhältnis zu ihr in der Weise der „Geschwisterlichkeit“ und „Partnerschaft“ verstanden. Entsprechend wird allem, was ist, der belebten und selbst der unbelebten Natur, eine Würde zugeschrieben, die der des Menschen gleichrangig erscheint. Die den Menschen umgreifende Lebenswirklichkeit gewinnt einen Status der Unverfügbarkeit. Bekannt ist in diesem Zusammenhang Albert Schweitzers Grundforderung der „Ehrfurcht vor dem Leben“ als universelles ethisches Prinzip. An die Stelle des Personprinzips rückt das Prinzip Leben. „Die Ehrfurcht vor dem Leben“, so argumentiert er, „gibt mir das Grundprinzip des Sittlichen ein, daß das Gute in dem Erhalten, Fördern und Steigern von Leben besteht und das Vernichten, Schädigen und Hemmen von Leben böse ist.“<sup>4</sup> Wo immer der Mensch herrschend in die Natur eingreift, fügt er ihr Leid zu und macht sich an ihr schuldig. Die geschändete Natur, der der Mensch die Solidarität verweigert hat, ruft nach Restitution. Versöhnung und Friede mit ihr können nur durch einen Grundakt der Solidarisierung, durch Einordnung der menschlichen Rechte in die ebenbürtigen Rechte der übrigen Natur erreicht werden.

### Grenzüberschreitung

Spätestens hier aber zeigt sich die Grenzüberschreitung. Solche Versuche, den Umgang des Menschen mit der ihn umgreifenden Schöpfung in Kategorien des Personalen fassen zu wollen und entsprechend als ein interpersonales Geschehen zu deuten, erweisen sich als ebenso falsch wie gefährlich. Keiner der außermenschlichen Erscheinungsformen der Natur kommt die Eigenschaft eines personalen, der vernünftigen Selbstbestimmung fähigen Freiheitswesens zu. Die Befähigung zur Selbstverfügung, die allein dem Menschen eignet, begründet zugleich seine Unverfügbarkeit. Wo Unverfügbarkeit aber dennoch der außermenschlichen Natur zugesprochen wird – auch wenn sich dafür kein Fundament in der Sache findet –, fällt zugleich alles ethisch Unterscheidende dahin. Der Versuch, unsere Verantwortung für die Natur durch Personalisierung ihrer Erscheinungsformen zu sichern, führt zwangsläufig zur Einebnung des personalen Anspruchs des Menschen. Person meint dann letztlich dasselbe wie Natur, so erhaben und so gleichgültig wie diese. Natur ist keine moralische Größe, sie folgt nurmehr ihren Gesetzen. Solidarität mit dieser Natur – im strikten Sinn gefaßt – löst alle Solidarität des Menschen mit dem Menschen in sich auf.

Nun könnte man dagegen einwenden, daß sich auch in der christlichen Tradition, insbesondere aber in der Bibel selbst, bedeutende literarische Zeugnisse fin-



den, die den Erscheinungsformen der Natur einen quasipersonalen Status zuweisen. Erinnert sei nur an den berühmten Sonnengesang des Franz von Assisi, in dem wie nirgends sonst das Verhältnis des Menschen zur Natur als ein geschwisterliches besungen wird. Zu nennen sind aber auch schon jene alttestamentlichen Psalmen, in denen die gesamte Schöpfung – Sonne und Gestirne, Himmel und Erde, Flüsse und Berge, Tiere und Pflanzen – in den Lobpreis Gottes einstimmt und ihre kreatürliche Abhängigkeit von diesem Gott bekundet. Seine eschatologische Aufgipfelung findet dies dann schließlich im 8. Kapitel des Römerbriefs: „Die ganze Schöpfung seufzt und liegt in Geburtswehen bis auf diesen Tag“ und „wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes“.

Dennoch geht es in all diesen anthropomorphen Beschreibungen des Jubels und des Lobes, der Klage und des Begehrens, des Harrens und der Sehnsucht dieser Schöpfung um rein analoge Redeweisen, die das Entstehen Gottes für das „Werk seiner Hände“ (Ps 8, 7) und die Transparenz dieses Werks auf seinen Urheber und Vollender hin mittels solcher Bilder verdeutlichen wollen. Unmittelbarer und eigentlicher Partner im dialogischen Geschehen zwischen Gott und Welt ist hingegen allein der Mensch. „Nur wenig unter Gott gestellt“ erweist er sich als Sinnspitze der gesamten Schöpfung (Ps 8, 6 u. 7). Der Anspruch des innerweltlich Numinosen verdichtet sich im Numen des Menschen als *Imago dei*, als Person, als *Res sacra*.

Dieser Glaubenserfahrung Israels kommt eine fundamentale, kulturprägende Bedeutung zu, die weit über das auf der Grundlage anderer Religionen Erreichte hinausgeht. Sie bringt einen unumkehrbaren ethischen Fortschritt. Zwar sind auch die übrigen Hochreligionen von dem Impuls getragen, das Maßgebliche und Bestimmende menschlichen Handelns aus einem ethisch universellen Ordnungsprinzip herzuleiten und in ihm festzumachen. Darauf zielt in unterschiedlicher Weise das Dharma der Inder, das Tao der Chinesen, die Themis der Griechen, das Fas der Lateiner, Begriffe, die die Bindung des einzelnen an eine übergreifende, von göttlichen Kräften getragene Lebensordnung ausdrücken und sein Handeln mit der Grundbestimmung der Welt in Einklang bringen sollen. Diesseitige Pflichten und jenseitige Mächte erscheinen so ihrem Wesen nach ursprünglich miteinander verknüpft. Der ethische Bezug entfaltet sich zugleich als ein kosmisch-religiöser. Menschliches Handeln ist eingebunden in die umfassende Vernunft einer von numinosen Mächten durchwalteten Welt. Der Anspruch des Ethischen artikuliert sich letztlich auf der Grundlage eines religiös gefaßten Physiozentrismus.

Diese Ineinssetzung von ethischem, religiösem und kosmischem Bezug wird aber religionsgeschichtlich durch den Gottesglauben Israels erstmals durchbrochen. Mit dem offenbarungstheologisch geltend gemachten Anspruch der alleinigen Gottheit Gottes und seiner personalen, freien, geschichtswirksamen Gegenwart – ein Anspruch, der letztlich erst im Erfassen der Welt als Schöpfung, als



Werk Gottes konsequent zu Ende gedacht ist – verliert die den Menschen umgreifende naturale Wirklichkeit jede mythische, magische und divine Bedeutung und damit zugleich ihre spezifisch moralische Appellqualität. Theologie, Kosmologie und Soziologie, die vorher eine untrennbare Einheit bildeten, treten definitiv auseinander. Die Ordnungsvernunft – die Tora –, die den Menschen mit Gott verbindet und menschliches Welthandeln in Verantwortung nimmt, ist eine genuin anthropologisch ausgerichtete Wirklichkeit.

### Der Mensch – Bild Gottes

Es war gerade die große Leistung der Religion Israels, den vom Rechtsvertrag und Rechtsbund her entwickelten Begriff der Tora zum Ausgangspunkt seiner Gotteserfahrung zu machen und damit den im Gottesverhältnis gründenden ethischen Anspruch auf den Menschen, nämlich auf den Menschen als *Imago dei*, als Bild Gottes, zu zentrieren. Das aber hat eine doppelte Konsequenz. Einmal im Blick auf das Verhältnis des Menschen zur Welt, die ihm kraft seiner Teilhabe an der schöpferischen Tätigkeit Gottes zur Gestaltung aufgegeben wird. Genau dies ist im Herrschaftsauftrag Gen 1,28 „Machtet euch die Erde untertan“ und im Gärtnerauftrag an Adam Gen 2,15, den Garten dieser Erde „zu bebauen und zu bewahren“, festgehalten. Mit ihrer Entdivinisierung wird die Welt zum Arbeitsfeld des Menschen. Die andere Konsequenz betrifft das Verhältnis der Menschen zueinander. Es ist in derselben schöpfungstheologischen Profilierung des Menschen als Bild Gottes und berufener Partner seines Bundes grundgelegt. Dem hat aller zwischenmenschliche Umgang zu entsprechen. Nur der Mensch ist sittliches Wesen, und erst im Bezug auf ihn gewinnt der ethische Anspruch den Charakter der Unbedingtheit. Eben diesen Anspruch entfaltet die Tora mit ihren für den Bund Jahwes mit Israel konstitutiven Geboten und Weisungen.

In dieser Zuordnung von Religion und Moral, wie sie das Alte Testament hier vornimmt, zeigt sich zweifellos ein entscheidender Fortschritt. In ihr ist der Gedanke einer wesentlich auf den *Imago-Status* des Menschen gerichteten Ethik inauguriert und auf den Weg gebracht. Was hier aber an Einsicht erreicht ist, gewinnt heute, in der umweltethischen Diskussion um Anthropozentrik und Physiozentrik, erneut Aktualität. Die Zentrierung des ethischen Anspruchs auf den Menschen als alleinigen Verantwortungsträger in der Schöpfung macht jede physiozentrische Ausweitung des Solidaritätsprinzips unzulässig. In Solidarpflicht kann der Mensch nur durch den genommen werden, dem auch seinerseits dieser Unbedingtheitsanspruch eignet: den Menschen. Wenn nun aber im Umgang des Menschen mit der Natur nicht von Solidarpflicht gesprochen werden kann, so heißt dies keineswegs, daß für ihn damit jede Pflicht gegenüber der Natur entfielen. Soll der Mensch seinem Status als *Imago dei* gerecht werden, schließt dies viel-



mehr alles Willkürhandeln aus. Er kann sich nicht ohne Preisgabe seiner Würde der Verantwortung für die Natur entziehen.

Die Art dieser Verantwortung ist aber offensichtlich viel differenzierter zu verstehen, als dies die meisten ökologisch-ethischen Ansätze glauben machen wollen. Sie kann letztlich nur im Kontext der generellen Natur-Kultur-Verschran-  
kung des Menschen genau bestimmt werden. So ist beispielsweise die Verantwortung des Menschen für den landwirtschaftlich genutzten Ackerboden eine andere als seine Verantwortung für das Biotop eines Hochmoores, seine Verantwortung für die Fortexistenz der Regenwälder oder der großen maritimen Biosysteme eine andere als die für die Erhaltung der von ihm geschaffenen Parklandschaften, die Verantwortung für Wildtiere eine andere als die für Zuchttiere, für die einzelne Art wiederum eine andere als die für das einzelne Individuum usf.

Solch heterogene Formen von Verantwortung mit dem Begriff Solidarität in Zusammenhang zu bringen, ist völlig abwegig. Natur kann uns in unterschiedlicher Weise gegenüberreten, in ihrer Schönheit ebenso wie in ihren Schrecken, in ihrer Erhabenheit, aber auch in ihrer Nützlichkeit. Nicht wenige Erscheinungsformen der Natur – man denke hier nur an bestimmte Viren und Bakterien in der Welt der Mikroorganismen – können dem Menschen in extremer Weise zum Feind werden, so daß die Vernichtung einiger Arten hier gegebenenfalls sogar geboten ist. Andere hingegen – nicht nur niedere, sondern vor allem auch hochentwickelte Lebensformen – sind ihm außerordentlich nützlich, so daß er sie hegt, domestiziert, züchtet und sogar genetisch weiterentwickelt. Einzelne davon werden ihm sogar zum Gefährten. In solcher Zuordnung können sich durchaus emotionale Bindungen entwickeln, die freilich die genuine Differenz zum Menschen nicht aufzuheben vermögen. Das Tier bleibt in die komplexe Welt seiner Antriebsstrukturen eingebunden. Es vermag dem, was es empfindet, nicht gegenüberzutreten und zum Gegenstand eines vernünftigen Willens zu machen. Dies zeigt sich an Grenzsituationen besonders deutlich. Ein Tier ist zwar schmerz-, aber nicht leidensfähig. Der Tod ist ihm kein Geheimnis, es weiß nicht um ihn. Deshalb wird man ihm dort, wo sein Leben nicht mehr zu erhalten ist, unnötige Schmerzen ersparen: man wird es einschläfern.

Die vielfältigen Formen der Verantwortung, die im Umgang mit der Schöpfung wahrzunehmen sind, betreffen aber nicht nur den einzelnen, sondern zunehmend die Menschheit als ganze. Sie sind zu deren Überlebensfrage geworden. Die Tatsache, daß die Natur zurückschlägt, wo der Boden ihrer Bedingungen preisgegeben, wo ihre Ökologie zerstört und ihre Ressourcen geplündert werden, zeigt an, daß sich auf die Dauer kein Fortschritt auszahlt, der gegen das Strukturgefüge der Natur verläuft. Auf eine ethische Bestimmung gebracht bedeutet dies: Der gesamt-menschheitliche Haushalt ist vom größeren Zusammenhang des Haushalts der Natur her auszulegen. Entsprechend kann als Fortschritt nur bezeichnet werden, was von den Bedingungen der Natur mitgetragen wird. Dies muß sich nicht not-



wendig auf jede einzelne Lebensform beziehen, die die Natur hervorgebracht hat. Das Aussterben von Arten beginnt nicht erst mit dem Auftreten des Menschen. Der Konflikt ist durchaus in die Schöpfung einprogrammiert und erweist sich als wesentliche Antriebskraft ihrer Evolution. Was aber zählt, ist der Verbund der jeweiligen Lebensformen im Reichtum ihrer Erscheinungen, ihre Stimmigkeit in der gegebenen und sich immer neu formierenden Vielfalt.

Damit aber wird in der Zuordnung von Mensch und Natur eine Interdependenz sichtbar, der durchaus moralische Qualität zukommt und die entsprechend einer eigenen Kennzeichnung bedarf. Es geht um die Rückbindung unserer Kulturwelt in das sie tragende Netzwerk der Natur. Das Band, das hier alles zusammenschließt, heißt dann aber nicht Solidarität, sondern Retinität: Gesamtvernetzung.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Die folgende Abhandlung steht unter einer systematischen Zielsetzung. Die Intention, hier weitere Klarheit zu gewinnen, ergab sich aus unserer Arbeit an dem gleichfalls von uns gemeinsam verfaßten Kommentar zur Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (W. Korff, A. Baumgartner, *Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt*, Freiburg 1988), in dem wir bereits erste Ansätze zur systematischen Erschließung entwickelten. Eine begriffsgeschichtliche Aufarbeitung verfolgen wir hier nicht. Zur Geschichte des Solidaritätsbegriffs erscheint demnächst eine aufschlußreiche Dissertation von J. Schmelter. Der Verfasser weist verschiedene wirkungsgeschichtlich relevante Transformationen nach, die dieser im französischen Sprachraum entstandene Begriff seit der Französischen Revolution erfahren hat. Von daher konnte er zum Schlüsselwort politischer Programmatiken werden. In ethisch-humanistischen Entwürfen, die um die Jahrhundertwende als „solidarisme“ diskutiert wurden, fanden Charles Gide und Léon Bourgeois zur Unterscheidung von „solidarité“ als soziologischer Größe (*solidarité fait*) und „solidarité“ als ethischer Kategorie (*solidarité devoir*). Über eine Rezeption dieser solidaristischen Modelle durch Heinrich Pesch ging der Begriff in die Prinzipienlehre der katholischen Soziallehre ein.

<sup>2</sup> Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ 25, I.

<sup>3</sup> K. M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Umweltphilosophie für die Umweltpolitik* (Wien 1984) 139, 170; zum ganzen Problemkreis vgl. G. Mertens, *Umwelterziehung. Eine Grundlegung ihrer Ziele* (Paderborn 1989) 152–161.

<sup>4</sup> A. Schweitzer, *Kultur und Ethik. Kulturphilosophie*, T. 2 (München 1923) XVII.