

Abschied vom deutschen Sozialmodell?

Zum Stellenwert von Solidarität und Eigenverantwortung in aktuellen Texten
kirchlicher Soziallehre

Das im Frühjahr 1997 unter dem Titel „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“¹ veröffentlichte gemeinsame Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland gilt als Meilenstein der ökumenischen Verständigung. Aufgrund seiner umfassend angelegten Analysen, seiner klaren normativen Maßstäbe und nicht zuletzt wegen seiner transparenten, auf einem langjährigen Konsultationsprozeß beruhenden Entstehungsgeschichte bildet dieser knapp 100 Druckseiten umfassende Text den bisherigen Höhepunkt in der Entwicklung der kirchlichen Soziallehre in Deutschland.

Inspiriert wurde das Wirtschafts- und Sozialwort nicht zuletzt durch den 1986 erschienenen Hirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“, der als die Initialzündung der aktuellen kirchlichen Auseinandersetzung mit wirtschafts- und sozialpolitischen Grundfragen gelten kann. Vor diesem Hintergrund soll es im folgenden um die Frage gehen, welche gesellschaftspolitische Bedeutung dem US-amerikanischen Sozialhirtenbrief zukommt und welche Resonanz das bundesdeutsche Wirtschafts- und Sozialwort in den aktuellen sozialpolitischen Dokumenten der Deutschen Bischofskonferenz gefunden hat. Dabei wird sich zeigen, daß nach 1997 ein manifester Konflikt um den Stellenwert der Kategorien von Solidarität und Eigenverantwortung entbrannt ist, der den im Sozialwort dokumentierten sozialpolitischen Wertekonsens der Kirchen ernsthaft bedroht.

„Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“ im Kontext der neuen Sozialstaatspolemik

Mit ihrem Hirtenbrief „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“² hatten die katholischen Bischöfe der USA 1986 für weltweites Aufsehen gesorgt. Sie sprachen sich für eine „grundsätzliche ‚Option für die Armen‘“ (87) aus, klagten nachdrücklich die politische Bekämpfung der Armut ein und stellten damit ein frontales Gegenprogramm zu den seit 1980 eingeleiteten „reaganomics“ auf. Dabei geht es ihnen um einen partizipatorischen Gerechtigkeitsbegriff, der – im Sinn des Artikels 25 der

UN-Menschenrechtserklärung – auf umfassende ökonomische, kulturelle, politische und soziale „welfare rights“, Rechte auf Wohlstand für alle zielt. Die Bischöfe forderten nicht weniger als „die Entwicklung eines neuen kulturellen Konsenses darüber, daß die grundlegenden wirtschaftlichen Bedingungen der Wohlfahrt wesentlich sind für die Menschenwürde und daß sie den Menschen von Rechts wegen zustehen“ (83); dabei waren sie sich durchaus bewußt, daß sie sich damit gegenüber den freiheitlich-individualistischen Grundüberzeugungen des puritanisch-calvinistischen Amerika „geradezu gegenkulturell“³ verhielten. Galten Armut und Not traditionell als persönliches Versagen und moralische Schwäche, während ehrlich erworbener Reichtum als Zeichen göttlicher Erwählung neidlos anerkannt und vor staatlichen Zugriffsambitionen geschützt wurde, so plädierten die Bischöfe für den Ausbau eines sozialpolitischen Interventionsstaates. Mit ihm solle das „unvollendete amerikanische Experiment“ (296) der vor zwei Jahrhunderten gegründeten Demokratie vorangetrieben werden:

„Die Gründer unserer Nation unternahmen mutige Schritte ... zur Sicherung der politischen Rechte und Freiheiten aller ... Wir sind davon überzeugt, daß heute ähnliche Maßnahmen nötig sind, um die Teilnahme am Wirtschaftsleben auszudehnen, um die Verteilung wirtschaftlicher Macht zu erweitern und wirtschaftliche Entscheidungen mehr an die Verantwortung für das Gemeinwohl zu binden“ (297).

Seitdem gilt die katholische Kirche in den USA als eine der stärksten Verteidigerinnen der Prinzipien politischer Sozialstaatlichkeit. Sie erwarb sich nicht zuletzt durch ihre deutlichen – von Kennern der politischen Szenerie aber noch immer als zu leise qualifizierten⁴ – Proteste gegen die rigorosen Sozialkürzungen im Rahmen der Welfare-Reform von 1996 innerhalb wie außerhalb des Landes viele Sympathien.

Die bischöfliche Forderung nach welfare rights steht konträr zu den elementaren Grundüberzeugen der US-amerikanischen Sozialpolitik, die seit je auf eine strenge Unterscheidung von „Rechten“ (rights) und „Bedürfnissen“ (needs) setzt und welfare nie zu einer gemeinsamen Sache des amerikanischen Volkes gemacht hat. Die seit den 60er Jahren aufgelegten Welfare-Programme zielen auf die Minderheiten der Armen, so daß sich im Verlauf der 70er Jahre in den unteren weißen Mittelschichten der Eindruck verfestigen konnte, die Nutznießer sozialpolitischer Hilfs- und Fördermaßnahmen seien nicht sie selbst und ihre Kinder, sondern nur die Kinder verarmter, schwarzer Innenstadtbewohner. Damit unterscheidet sich das amerikanische Modell fundamental von der europäischen Tradition, in der der sozialpolitische Steuerstaat nie nur für die Armen da war, sondern auch den Mittelschichten massive monetäre Vorteile bot, etwa bei der freien Einschreibung an Schulen und Hochschulen oder beim kostenlosen Frequentieren von Ärzten und Krankenhäusern. Dementsprechend können sich hier auch die Mittelschichten als Profiteure sozialstaatlicher Umverteilungsprogramme erfahren; und gerade diese mittelschichtsintegrative Struktur hat das europäische Sozialstaatsmodell zu einem

der erfolgreichsten politisch-institutionellen Errungenschaften des 20. Jahrhunderts gemacht.

Dagegen dürfte der amerikanische Verzicht auf die Implementierung einer solchen Integrationsstruktur als eine der entscheidenden Ursachen für das permanente Scheitern aller Versuche gelten, auch in den Vereinigten Staaten so etwas wie „eine positive Vision des Staates und seiner sozialen Aufgaben zu entwerfen“⁵. Staatliche Wirtschafts- und Sozialpolitik setzt hier auf „small government“, Steuersenkungen und die Logik individueller Zahlungen, um den Bürgern „mehr Geld in der Tasche“ zu lassen, damit sie sich frei und eigenverantwortlich nicht nur mit den von ihnen präferierten Waren und Dienstleistungen, sondern auch mit den für die Zukunftsfähigkeit der Gesellschaft insgesamt so wichtigen Bildungs- und Gesundheitsgütern nach individuellen Präferenzen versorgen können (und müssen!). Damit bleibt ein solcher liberaler Wohlfahrtsstaat in seinem Kern durch den Interessenantagonismus der steuerzahlenden, ökonomisch etablierten Mittelschichts-Mehrheiten und den von Wohlfahrtsleistungen abhängigen marginalisierten Bevölkerungsgruppen gekennzeichnet – und erstere werden sich in diesem Arrangement stets als benachteiligt empfinden und können sich so relativ leicht gegen letztere in Stellung bringen lassen.

Diesem Strukturantagonismus schloß sich eine in dieser Form neuartige Staatskritik an, die sich unter anderem aus den Theoriekontexten eines wirtschaftswissenschaftlichen Paradigmas speist, das die Ursachen sozialer Armut und ökonomischer Fehlentwicklungen nicht mehr keynesianisch im „Marktversagen“, sondern in Phänomenen eines „Staatsversagens“ (state failure) sucht. Eine monetaristische, angebotsorientierte Wirtschaftspolitik (supply side-fiscalism) und das Plädoyer der „Neuen Institutionenökonomik“, den Staat nicht länger zum sozialpolitischen „Selbstbedienungsladen“ der materiellen Interessen großer Wählerschichten zu machen, sondern strikt auf seine rechtsstaatlichen Kernaufgaben zu beschränken und so in den Dienst der freien Marktmechanismen zu stellen, kulminieren hier im Ruf nach „weniger Staat“ und „mehr Markt“. Da Politiker und Beamte nach institutionenökonomischer Handlungslogik ausschließlich ihren Interessen an Wiederwahl bzw. Budgetmaximierung folgen und von daher unter dem „falschen Anreiz“ stehen, ihren Wählern eine sozialpolitische Wohltat nach der nächsten zu versprechen, sei weniger auf den Staat als auf die Selbstheilungskräfte des Marktes zu setzen.

Diese neue ökonomische Staats- und Demokratiekritik⁶ bot zugleich gute Anknüpfungspunkte für die seit den späten 70er Jahren massiv einsetzende neokonservative Sozialstaatspolemik, die alle Welfare-Bemühungen für eine den traditionellen Tugenden Amerikas zutiefst widersprechende Fehlentwicklung hält. „Nichts widerspricht den amerikanischen Traditionen so sehr wie der moderne Wohlfahrtsstaat“ (Newt Gingrich, 1995) – so lautet der zentrale Glaubenssatz dieser Ideologieoffensive, die bis heute die Mentalitätslage der US-amerikanischen

Sozialpolitik dominiert. Neokonservative Erfolgsbücher wie George Gilders „Wealth and Poverty“ (1981) und Charles Murrays „Losing Ground“ (1984) sorgten neben einflußreichen „think tanks“ wie der Heritage Foundation und dem Cato Institute für erhebliche Verschiebungen im gesellschaftlichen Meinungsklima der USA, in dem sich nun sozialdarwinistische Grundüberzeugungen mit Traditionen eines puritanisch-calvinistischen Arbeitsethos und aktuellen gleichgewichtsökonomischen Theorieelementen der monetaristischen „Chicago boys“ zu einer vehement auftretenden Sozialstaatsfeindlichkeit amalgamierten. Damit wird am Ende des 20. Jahrhunderts wieder unvermittelt an den individualistischen Gründungsmythos vom Selfmademan angeknüpft, der sich jederzeit durch individuelle Leistung und harte Arbeit zu einem mindestens bescheidenen Wohlstand hocharbeiten könne.

Die Ursachen von Armut und Not konnten so – wie im vorindustriellen Amerika – wieder zu einer Angelegenheit privaten Versagens erklärt werden; und alle Fragen nach sozialem Ausgleich und gerechter Verteilung des gemeinsam erarbeiteten Wohlstands der USA, die schon in den 30er Jahren von der „Share our wealth“-Bewegung gestellt wurden, ließen sich so wieder ausblenden – als ob die Individuen in der arbeitsteilig ausdifferenzierten Gegenwartsgesellschaft noch immer als freie Farmer, Händler und Handwerker „auf eigene Rechnung und eigenes Risiko“ produzierten. Daß sie stattdessen längst in einen hochkomplexen, für den einzelnen nicht mehr individuell steuerbaren Gesamtzusammenhang gesellschaftlicher Arbeit und kollektiver Wertschöpfung integriert sind, in dem alle zu ihrem individuellen Wohlergehen nolens volens voneinander abhängig und aufeinander angewiesen sind, gerät dabei systematisch aus dem Blick.

Staatliche Sozialpolitik ist deshalb aus neokonservativer Sicht zu ersetzen durch eine Renaissance der Tugenden des traditionellen Amerika, durch private Philantrophie und eine ideologische Reaktivierung der alten Familienwerte. In dieser Lesart sind sozialstaatliche Hilfsprogramme per se kontraproduktiv, da sie strukturell falsche Anreize setzen; denn statt die Schwachen wirksam in neue Jobs zu bringen und ihnen so die Chance zu geben, durch harte Arbeit zu selbstverdienstem Geld und materieller Unabhängigkeit zu gelangen, würden sie zu passiven und behäbigen Wohlfahrtsempfängern erzogen, die jeglichen Arbeitsanreiz verlören und so dem Steuerzahler dauerhaft zur Last fielen und dessen Solidaritätsbereitschaft zermürbten.

Als kollektives Schreckbild wurde dafür in der politischen Rhetorik das – von seriösen sozialwissenschaftlichen Studien allerdings mehrfach widerlegte – Motiv der schwarzen „welfare mom“ aufgebaut: Schwarze Frauen aus der Unterschicht würden aufgrund der „falschen Anreizstrukturen“ des staatlichen Hilfsprogramms für bedürftige Kinder alleinerziehender Mütter (ACDF) in ihrer ökonomischen Vorteils-Nachteilskalkulation geradezu dazu verleitet, immer wieder schwanger zu werden, um so in möglichst hohem Maß von staatlichen Welfare-Schecks zu profi-

tieren. Deshalb mußten solche Anreize in der Sozialpolitik rigoros abgebaut werden, damit sich die betroffenen Menschen – wenn auch unter vielleicht extrem schweren Lebensbedingungen – wieder an harte Arbeit, Selbstverantwortung und die Mühen eines ungesicherten, dafür aber auch würdevollen und selbständigen Lebens gewöhnen und nicht vergessen, daß man im „land of the free“ seinen Lebensunterhalt unabhängig von fremder Hilfe auf dem Arbeitsmarkt verdient; denn schließlich will man seinen selbstverdienten Reichtum ja später auch für sich behalten und nicht zwangsweise teilen müssen. Da deshalb jeder, der nicht krank oder behindert ist, als arbeitsfähig gilt, müsse Sozialpolitik durch Arbeitsmarktpolitik, *welfare* durch *workfare* ersetzt werden; und nur diejenigen, die ohne eigene Schuld arbeitsunfähig geworden sind, hätten als „schuldlose Arme“ (*deserving poor*) einen berechtigten Anspruch auf Hilfe. Insofern steht der rudimentäre US-amerikanische Wohlfahrtsstaat, wie er in den 60er Jahren in Ansätzen aufgebaut wurde, seit den 80er Jahren massiv unter Beschuß.

Vor diesem Hintergrund ist es nun interessant zu sehen, wie sich das aktuelle Schrifttum der deutschen katholischen Bischöfe zu diesen ideologie- und sozialpolitisch kontroversen Debattenlagen verhält und ob die klaren sozialstaatsfreundlichen Positionen, mit denen sich das Wirtschafts- und Sozialwort hinter das Sozialmodell der „alten“ Bundesrepublik gestellt hatte, nach 1997 fortgeführt und beibehalten oder eher modifiziert oder gar revoziert worden sind. Denn schließlich sieht sich dieses Sozialmodell in der neuen „Berliner Republik“ zusehends unter Legitimationsdruck gesetzt, nicht zuletzt durch bewußte ideologiepolitische Meinungskampagnen, die den Wertekonsens des über lange Jahrzehnte sehr erfolgreichen Sozialstaatsarrangements der alten Bundesrepublik fundamental aufzukündigen versuchen. Zu nennen wäre hier etwa die „Initiative Neue Soziale Marktwirtschaft“, die dem Vernehmen nach über einen vor allem von den Arbeitgeberverbänden der Metallindustrie finanzierten Etat in der Größenordnung von 20 Millionen Euro jährlich verfügt und – mit Sprüchen wie: „Sozial ist, wer Wettbewerb zuläßt“ oder: „Sozial ist, wenn Leistung sich lohnt“ – für „neues Denken in Deutschland“ und „Bewegung in den Köpfen“ sorgen will.

„Mehr Beteiligungsgerechtigkeit“: ein erster Revisionsversuch

Das erste einschlägige Dokument nach dem Wirtschafts- und Sozialwort erschien im Oktober 1998. Es handelt sich um einen zwölfseitigen Text unter dem Titel „Mehr Beteiligungsgerechtigkeit. Beschäftigung erweitern, Arbeitslose integrieren, Zukunft sichern: Neun Gebote für die Wirtschafts- und Sozialpolitik“, der von der „Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen“ (Kommission VI) der Deutschen Bischofskonferenz vorgelegt wurde⁷.

Ungewöhnlich ist die Tatsache, daß dieser Text, über dessen Vorgeschichte wenig

bekannt ist, lediglich als „Memorandum einer Expertengruppe“ fungiert, deren Mitglieder von der Kommission VI berufen wurden und namentlich als Unterzeichner auftreten. Es handelt sich also nicht um eine offizielle Stellungnahme der deutschen Bischöfe bzw. ihrer zuständigen Kommission, sondern lediglich um einen Text kirchennaher bzw. als kirchennah eingeschätzter Privatpersonen. Das Papier formuliert „Neun Gebote für die Wirtschafts- und Sozialpolitik“, deren zentrale Leitmaxime die Formel von der „Beteiligungsgerechtigkeit“ ist:

„Um tatsächlich zu mehr Arbeit und damit zu mehr Beteiligungsgerechtigkeit zu gelangen, bedarf es einer deutlichen Verstärkung der wirtschaftlichen Dynamik durch Innovation und Strukturwandel“ (6).

Während das Sozialwort die Beteiligungsgerechtigkeit jedoch im umfassenderen Rahmen der sozialen Gerechtigkeit thematisiert und als Ergänzung zu den klassischen Gerechtigkeiten der „iustitia legalis“, der „iustitia distributiva“ und der „iustitia commutativa“ betrachtet (vgl. SW 108–114), entpuppt sich die Beteiligungsgerechtigkeit der „Neun Gebote“ als eine doppelte Verstümmelung: Zum einen wird sie enggeführt auf „Teilnahmechancen auf dem Arbeitsmarkt“ (S. 5), während das Sozialwort die Beteiligungsgerechtigkeit, in Anlehnung an den US-amerikanischen Hirtenbrief, wesentlich breiter faßt als Zugang zu politischen Beteiligungsrechten, zu angemessenen Bildungschancen und zu solchen „Arbeits- und Beschäftigungsmöglichkeiten, die ein menschenwürdiges, mit der Bevölkerungsmehrheit vergleichbares Leben und eine effektive Mitarbeit am Gemeinwohl ermöglichen“ (SW 113).

Man fragt sich irritiert, ob den Autoren der Neun Gebote am Ende die schlichte Tatsache, Zugang zu (irgend-)einem Job zu haben, schon ausreichen sollte, um das Kriterium der Beteiligungsgerechtigkeit als erfüllt zu betrachten. Qualitative Mindestanforderungen in Sachen Arbeitsschutz, Lohnhöhe und soziale Sicherung kommen in ihrem Text jedenfalls nicht zur Sprache. Zum anderen dient die hohe normative Wertschätzung der Beteiligungsgerechtigkeit in den Neun Geboten erkennbar der Delegitimierung der Verteilungsgerechtigkeit. Hatte das Sozialwort noch an das sozialstaatliche „Prinzip einer begrenzten Korrektur der Einkommensverteilung“ (SW 22) erinnert, eine öffentliche Reichtumsdebatte eingefordert und vom Staat „entschiedene Anstrengungen zur Bekämpfung von Steuerhinterziehung und Steuerflucht“ (SW 25) verlangt, so wird nun auf den Kernbegriff der „sozialen Gerechtigkeit“ vollständig verzichtet; und auch die Sozialpflichtigkeit des Eigentums findet keinerlei Erwähnung.

An die Stelle der sozialkatholischen Ideen von Solidarität und Gerechtigkeit setzen die Neun Gebote vielmehr den Primat der Eigenverantwortung: Zunächst einmal sei „von jedem ... gefordert, im Rahmen seiner Möglichkeiten Eigenverantwortung zu übernehmen – nur dann ist Solidarität ... möglich. ... Die Fähigkeit zur Mitverantwortung für andere wird ... überfordert, wenn sich der Kreis der Anspruchsberechtigten zu sehr ausdehnt“, so daß zunächst und vor allem „Eigenver-

antwortung als Voraussetzung gesellschaftlicher Solidarität von allen gefordert werden“ (S. 7) müsse. Hier wird also die Argumentationslinie der neokonservativen Wohlfahrtsstaatspolemik übernommen, und zwar exakt mit der normativen Stoßrichtung, daß man besserverdienenden Staatsbürgern Solidarlasten für die Schwachen legitimerweise nur dann und in dem Maß aufbürden dürfe, wie zuvor der „Kreis der Anspruchsberechtigten“ auf diejenigen verringert wird, die zur Eigenverantwortung wirklich unfähig sind. Man fragt sich, ob dann am Ende nicht nur noch die „deserving poor“ übrigbleiben, die auch durch noch so rigorose Workfare- statt Welfare-Programme nicht in die – entsprechend zu „deregulierenden“ – Arbeitsmärkte zu integrieren sind.

Als Fazit bleibt festzuhalten, daß dieses „Experten-Memorandum“ ausschließlich von dem Interesse getragen ist, einen Gegenakzent zum Wirtschafts- und Sozialwort zu setzen, Anschluß an die gängigen Argumentationsmuster der marktwirtschaftlich-neokonservativen Sozialstaatskritik zu finden und den Primat der sozialkatholischen Prinzipien von Solidarität und Gerechtigkeit durch das liberale Leitbild der Eigenverantwortung zu ersetzen. Es fand denn auch nicht nur in der säkularen, sondern auch in der innerkirchlichen Öffentlichkeit so wenig Resonanz, daß es heute weithin in Vergessenheit geraten ist.

„Verantwortung und Weitsicht“: eine Bestätigung

Die erste gemeinsame sozialpolitische Stellungnahme der beiden deutschen Großkirchen nach dem Wirtschafts- und Sozialwort erschien im Juni 2000. Es handelt sich um eine 15seitige Erklärung zur Diskussion um die Alterssicherung in Deutschland unter dem Titel „Verantwortung und Weitsicht“⁸. Sie plädiert „für eine gerechte Lastenverteilung zwischen den Generationen, für mehr Solidarität und subsidiäre Eigenverantwortung, für eine eigenständige Sicherung für jede Frau und jeden Mann, für Maßnahmen gegen Altersarmut und langfristig für eine Versicherungspflicht für alle Erwerbstätigen“ (S. 2).

Auch in diesem Text, der, wie in kirchlichen Texten dieser Art üblich, ohne Autorenangabe erschienen ist, scheint das Motiv der Eigenverantwortung auf den ersten Blick einen herausgehobenen Stellenwert einzunehmen. Gleich in den ersten Abschnitten heißt es – unter dem Leitbegriff der „selbstverantworteten Vorsorge“ –, daß „jeder einzelne grundsätzlich dafür verantwortlich (ist), eigene Leistungen im Rahmen der Vorsorge für die Sicherung seines Alters zu erbringen“. Denn „mit dem eigenen Beitrag werden Familie, Gemeinwesen und Solidargemeinschaft entlastet. Das Bewußtsein für die Eigenverantwortung als Ausdruck solidarischer Verbundenheit muß deshalb zunehmen“ (S. 4). Diese Passagen scheinen vom Wortlaut her durchaus den Vorrang einer freiwillig-privaten („eigenverantwortlichen“) Altersvorsorge vor (zwangs-)solidarisch-kollektiven Formen der Alterssicherung in

den Blick zu nehmen und für einen – vom Sozialwort noch deutlich zurückgewiesenen (vgl. SW 14–18, 178, 190) – „Systemwechsel“ zu plädieren.

Dennoch spricht sich dieses Dokument an keiner Stelle für einen Abschied vom Prinzip der umlagefinanzierten solidarischen Alterssicherung aus. Der Schlüsselbegriff der Eigenverantwortung spielt im weiteren Verlauf des Dokuments, nachdem man ihm zu Beginn eine – im Gesamt des Textes etwas erratisch anmutende – Reverenz erwiesen hatte, kaum noch eine Rolle. Vielmehr spricht sich die „Erklärung“ für die Beibehaltung einer „obligatorischen und solidarischen Sozialversicherung“ aus, da nur von dieser „eine angemessene Kernsicherung für die große Mehrheit der Bevölkerung ... erwartet werden“ könne. Individuelle Vorsorge und familiäre Selbsthilfe könnten dagegen „nur eine ergänzende, wenn auch immer wichtiger werdende Funktion“ (S. 9) übernehmen.

Deshalb komme es entscheidend darauf an, die Einnahmeseite des umlagefinanzierten Systems der gesetzlichen Rentenversicherung nicht zuletzt durch eine Ausdehnung der Versicherungspflicht vom Kreis der abhängig Beschäftigten auf alle Erwerbstätigen auszuweiten. Im ausdrücklichen Rekurs auf das Wirtschafts- und Sozialwort fordert das Papier dabei insbesondere eine „armutsfeste“ Einrichtung der Systeme der sozialen Sicherung, wobei auch die Frage „des Ausgleichs zwischen den leistungsfähigeren und den sozial Schwachen“ (S. 13) nicht ausgeblendet werden dürfe. Gegenläufig zum Konzept einer steuerfinanzierten „Grundrente“ – sie „verfehlt den Grundsatz der Vorleistungsgerechtigkeit. Ihre Finanzierung ist labil, denn es besteht die Gefahr, daß ihre Höhe von der jeweiligen Kassenlage der öffentlichen Haushalte abhängig gemacht wird“ (S. 12) – plädiert das Papier für die Idee eines „Auffüllens der Beiträge“:

„In den Fällen, in denen Menschen mit sehr geringem Einkommen, schicksalhaft unterbrochenen Versicherungsbiographien, Arbeitslose und Kindererziehende zeitweise keine Beiträge in ausreichender Höhe einzahlen können, hilft der Staatshaushalt durch das Auffüllen der Beiträge“ (S. 12).

Die Absicht der Neun Gebote, den Vorrang der Solidarität durch den Primat der Eigenverantwortung zu ersetzen, haben sich die Autoren dieses gemeinsamen Textes also nicht zu eigen gemacht. In Sachen Alterssicherung befindet sich der aktuelle Stand der kirchlichen Sozialverkündigung vielmehr nach wie vor auf der Linie des „Gemeinsamen Wortes“ von 1997.

„Solidarität braucht Eigenverantwortung“: zwischen Bestätigung und Revision

Das erste „offizielle“ sozialpolitische Dokument der Deutschen Bischofskonferenz nach dem Wirtschafts- und Sozialwort erschien dann im Mai 2003 unter der Titel „Solidarität braucht Eigenverantwortung. Orientierungen für ein zukunftsfähiges Gesundheitssystem“⁹. Es handelt sich um ein gemeinsames Dokument der „Kom-

mission für gesellschaftliche und soziale Fragen“ und der „Kommission für caritative Fragen“; und schon der programmatische Titel erweckt den Eindruck, daß es auch hier weniger um „eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ als um die neue Leitmaxime der „Eigenverantwortung“ geht. Im Titel ist sie jedenfalls semantisch vorgeordnet, während Solidarität als abhängige Variable der Eigenverantwortung fungiert und nicht – wie in der katholischen Soziallehre üblich – umgekehrt.

Man fühlt sich insofern sofort an die erstmals im „1. Gebot“ des Experten-Memorandums von 1998 artikulierte individualistisch-liberale Interpretation erinnert, die Solidarität lediglich als eine freiwillige, aber gefährdete individuelle Bereitschaft zum hilfreichen Engagement für andere begreift, deren Ausmaß und Intensität abhängt von den zuvor unter Beweis gestellten Eigenverantwortungsbereitschaften der potentiellen Hilfeempfänger. Die Frage: „Was kann und muß die Solidarität aller tragen und was können und müssen die Menschen selbst tragen?“, die Kardinal Karl Lehmann im Vorwort dieses Textes aufwirft und durch die Maxime „Sicherung der Solidarität durch mehr Eigenverantwortung“ beantwortet, scheint den „roten Faden“ dieser 27seitigen Stellungnahme zu bilden, die auf jede direkte Bezugnahme zum Sozialwort verzichtet.

Allerdings ist zu konstatieren, daß diese Stellungnahme zum Gesundheitssystem keineswegs, wie der Titel erwarten läßt, auf die Linie eines Vorrangs individueller Eigenverantwortung vor solidarischer Sicherung zu bringen ist. Vielmehr heißt es, daß die eigentliche „Stärke unseres Gesundheitssystems ... die solidarische Absicherung der Krankheit einzelner durch alle Versicherten“ (S. 8) sei. Gegenläufig zu den Vorschlägen, die Aufgaben der Gesundheitssicherung von der Gesetzlichen Krankenversicherung auf private Versicherungsgesellschaften zu übertragen, betont der Text ausdrücklich:

„Markt und Wettbewerb können und dürfen die Solidarität im Gesundheitswesen nicht ersetzen, sie gehören aber zu den Instrumenten, die Eigenverantwortung in der Solidarität zu stärken.“

Diese Formel von der „Eigenverantwortung in der Solidarität“ – eine Leitmaxime, die die Akzente schon deutlich anders setzt als der Titel dieses Papiers – zielt dabei auf „das Gebot der Fairneß, das Gesundheitssystem nicht zum eigenen Vorteil auszunutzen und sich nicht auf Kosten der Solidargemeinschaft Vorteile zu verschaffen“ (S. 9). Konkretisiert wird dieses Fairneß-Gebot zudem nicht primär hinsichtlich einer höheren Selbstbeteiligung der Patienten an den Gesundheitskosten – dies wird vielmehr ausdrücklich als „verengtes Verständnis von Eigenverantwortung“ zurückgewiesen (vgl. S. 16) –, sondern im Hinblick auf alle am Gesundheitssystem Beteiligten. Wie es auf der Patientenseite unsolidarisch sei, „wenn Medikamente und Arztbesuche über Gebühr in Anspruch genommen werden, oder wenn nicht die eigene Lebensführung zur Gesundheitsförderung verändert wird“, so sei „auf der Seite der Leistungserbringer etwa die Verordnung und Abrechnung nicht medizinisch erforderlicher Leistungen und die Verweigerung besserer

Kooperation“ ebenfalls „unsolidarisch gegenüber der Versichertengemeinschaft“. Denn schließlich liege „eine wesentliche Ursache für die unsolidarische und ineffiziente Leistungserbringung ... in den Entlohnungssystemen, die Ärzte für die Ausweitung von Leistungen und nicht für gute Qualität honoriert (sic!)“ (S. 19f.).

Der vielfach anzutreffenden Forderung, den Leistungskatalog der Gesetzlichen Krankenversicherung auf eine unverzichtbare Basissicherung für alle herunterzufahren und mit der Zeit immer mehr Risiken privat abzusichern, schließt sich dieses Dokument also nicht an. Und mit Bezug auf die Frage der Mittelaufbringung, die bisher „vornehmlich auf den Arbeitseinkommen der abhängig Beschäftigten“ (S. 24) beruht, plädiert die Stellungnahme für ein solidarisches Finanzierungssystem, das sich „wie das bisherige Finanzierungssystem an der Leistungsfähigkeit der Versicherten orientiert“ (S. 25). Der gegenwärtig prominente Vorschlag einer vom Einkommen unabhängigen Kopfpauschale wird dabei explizit zurückgewiesen.

Insofern ist festzuhalten, daß der 1998 von den Neun Geboten eingeleitete Versuch der Werteverchiebung von „Solidarität“ zu „Eigenverantwortung“ von diesem bischöflichen Grundsatzpapier zur Gesundheitspolitik nicht mitgetragen wird, auch wenn der problematische, dem Inhalt des Textes nicht entsprechende Titel dieses Dokuments zunächst einen anderen Eindruck erweckt.

„Das Soziale neu denken“: ein zweiter Revisionsversuch

Das jüngste Dokument zur Wirtschafts- und Sozialpolitik erschien im Dezember 2003. Es handelt sich um einen 28seitigen „Impulstext“ der „Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen“ unter dem Titel „Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik“¹⁰. Schon in der Überschrift artikuliert sich das programmatische Ansinnen, in sozialpolitischen Fragen ein „neues Denken“ zu etablieren; und in der Tat wird mit dem Grundtenor dieses Textes innerhalb der katholischen Soziallehre „Neuland“ betreten. Zwar beansprucht dieses Impulspapier, „eine wenigstens partielle Fortschreibung“ des Sozialworts zu leisten; im Text wird das „Leitbild der gerechten und solidarischen Gesellschaft“ von 1997 (SW 91) aber nicht mehr aufgegriffen. Stattdessen dominieren – wie schon im 98er Experten-Memorandum von 1998 – die gängigen Topoi der aktuellen Sozialstaatskritik, die weithin distanzlos übernommen werden.

Insgesamt erweckt der Text den Eindruck, als wolle die Deutsche Bischofskonferenz, nachdem der Begriff „Reformstau“ schon 1997 zum Wort des Jahres gekürt worden ist, nun auch nicht länger nachstehen und in den zur Zeit bei den gesellschaftlichen Meinungseliten allenthalben zum guten Ton gehörenden Abgesang auf das „alte“ Sozialstaatsarrangement einstimmen. Die Süddeutsche Zeitung jedenfalls wertete den Text als ein „Dokument der Unsicherheit“ und sah sich an Kurt

Tucholskys Motiv der „Wir auch“-Priester erinnert, „die allen möglichen Schabernack treiben, damit die Welt sieht, daß auch katholische Pfarrer von dieser Welt sind“¹¹. Auch sonst dominierten in der ohnehin spärlichen publizistischen Resonanz auf dieses Impulspapier die kritischen Töne. Die Frankfurter Allgemeine Zeitung etwa reagierte kaum¹², die Frankfurter Rundschau sprach von „mutlosen Bischöfen“ und einem „armseligen Text“¹³, und die Berliner Tageszeitung resümierte die Botschaft dieses Papiers unter der Überschrift „Hilf dir selbst, dann hilft dir Gott“¹⁴. Auch die Politik reagierte eher skeptisch. Vorbehaltlose Zustimmung kam nur von der kirchenpolitischen Sprecherin der FDP-Bundestagsfraktion Marita Sehn und vom Vorsitzenden der CSU-Grundsatzkommission Alois Glück, der den Impulstext als „das bedeutendste sozialpolitische Grundsatzpapier der letzten Jahrzehnte“ bezeichnete.

Gleich zu Beginn wird unter der Überschrift „Der Sozialstaat im Reformstau“ bedauert, daß die sozialpolitische Entwicklung der letzten Jahrzehnte zu einer Gesellschaft geführt habe, „in der gesellschaftliche Ressourcen der Solidarität und Eigenverantwortung zusehends geschwächt werden“ (S. 8). Die sozialen Sicherungssysteme hätten sich „von einer Absicherung gegen Notlagen zu einem undurchschaubaren Dickicht von Transferleistungen entwickelt“, statt sich auf die Aufgaben „der Abwehr von Not und Armut“ zu beschränken. Dadurch sei „für viele das Soziale zu einem Anspruch (geworden), um eine immer komfortablere Normalität herzustellen“. Die Folge sei ein „Anspruchsdenken ..., das vom Staat unter Mißachtung des Prinzips der Subsidiarität zu viel erwartet“.

Darüber hinaus sei aber auch grundsätzlich – ganz im Einklang mit den Wahrnehmungsmustern der neokonservativen Sozialstaatskritik – zu fragen, ob der heutige Sozialstaat nicht „selbst dazu beiträgt, die Bereitschaft zur Solidarität zu untergraben“ (S. 9): Er habe zu einer Struktur geführt, „in der sich viele zunehmend auf das soziale Sicherungssystem verlassen und immer weniger auf andere Solidaritäten“ (S. 10), etwa im Rahmen der Familien, der Nachbarschaften und des bürgerschaftlichen Engagements. Hier liegt der Kommission besonders die Familie am Herzen, denn die durch „die bisherige Ausgestaltung des Sozialstaats“ bedingte „Erosion alter Solidaritätsformen“ führe dazu, „daß die Solidarität in der Familie durch die heutigen sozialstaatlichen Umverteilungsmuster eher geschwächt“ werde. Deshalb sei die Familie „zu stärken und die Bereitschaft für neue Formen solidarischer Sicherung zu aktivieren“ (S. 11). Und schließlich konstatiert der Impulstext noch:

„Die mit abhängiger Beschäftigung verbundene relativ hohe soziale Sicherheit trägt auch dazu bei, daß Selbständigkeit an Attraktivität verliert, während gleichzeitig die hohen Lohnnebenkosten die Schwarzarbeit ausweiten“ (S. 10).

Bei dieser Beschreibung des Sozialstaats im Reformstau fragt man sich, ob eine erfolgreiche Politik sozialpolitischer Reformen aus Sicht der Kommission am Ende

etwa aus einer Sozialpolitik bestehen müsste, die auf Staatsabbau und deutliche Leistungskürzungen setzt („das undurchschaubare Dickicht der Transferleistungen lichten“), aus einer Arbeitsmarktpolitik, die sichere sozialversicherungspflichtige Arbeitsplätze durch prekäre Beschäftigungsverhältnisse ersetzen will („Attraktivität der Selbständigkeit statt hoher sozialer Sicherheit“) und schließlich aus einer Familienpolitik, die – zur Entlastung der finanziell überforderten Sozialversicherungssysteme – das Heil in einer Rückkehr zu den persönlichen Sorge- und Sicherungsleistungen der Großfamilien aus der Zeit vorindustrieller Lebenswelten sucht. Und auch wenn dies sicherlich nicht den Intentionen der Autoren entspricht, so liefert der Text doch kaum Hinweise, die einer solchen Interpretation mit der nötigen Klarheit entgegenstünden.

Konkret wird gefordert, „die Grenze zwischen einem solidarisch abgesicherten klaren Gewährleistungsrahmen für alle und dem Bereich der Eigenverantwortung neu zu ziehen“ und dementsprechend „die Lebenslagen und -risiken enger zu definieren“, wobei offenbar nur noch an das Existenzminimum im Sinn einer „für ein menschenwürdiges Leben ausreichenden, rechtlich garantierten Grundsicherung“ (S. 17) gedacht ist. Alles, was darüber hinausgeht, kann demnach offensichtlich aus den solidarisch finanzierten sozialstaatlichen Sicherungssystemen herausgenommen werden. Diese rigorose Option für individuelle Freiheit und Eigenverantwortung verbindet sich mit einem Plädoyer für „Nachwuchsförderung als vorrangige Aufgabe einer integralen Sozialpolitik“ (S. 22). Wie erwähnt, geht es den Autoren nämlich vor allem um eine Stärkung der Familie, die nicht nur „die wichtigste soziale Gemeinschaft des Dialogs, des Unterhalts, des gegenseitigen Beistands und des Zusammenlebens“ sei, sondern auch „den ersten und weitreichendsten sozialen Schutz (bietet), ohne dessen soziale Bindekraft die Gesellschaft überfordert wäre“ (S. 23). Auch dies klingt so, als solle am Ende wirklich wieder die (Groß-)Familie „einspringen“, wenn der einzelne seine soziale Sicherung nicht mehr „eigenverantwortlich“ gewährleisten kann. Ob dadurch die ohnehin schon stark belastete Lebensform der Familie wirklich attraktiver werden kann, dürfte allerdings fraglich sein.

Während der Text also die Erwartungen an die sozialpolitische Leistungsfähigkeit der Familie erhöht – und auch sonst dazu neigt, die ohnehin gängigen und in der aktuellen Debattenlandschaft emotional erheblich aufgeladenen Konfliktlinien von „jung gegen alt“, „Arbeitssuchende gegen Arbeitsplatzbesitzer“ und „Eltern gegen Kinderlose“ bedenkenlos zu reproduzieren –, bleiben sämtliche Fragen der sozialen Gerechtigkeit ausgeklammert. Aber auch die Hinweise von 1997 auf die Notwendigkeit eines nicht nur ökonomischen, sondern auch ökologischen Strukturwandels (vgl. SW 224–232) werden nicht wieder aufgegriffen. Zur Sozialpflichtigkeit des Eigentums findet sich – wie erstmals in den Neun Geboten – erneut kein Wort; die immer größer werdende Schere zwischen „privatem Reichtum und öffentlicher Armut“ (John Kenneth Galbraith) kommt ebenso wenig zur Sprache wie das

Problem der zunehmend ungleichmäßigen sozial- und steuerpolitischen Belastung des Faktors Arbeit zugunsten des Faktors Kapital. Stattdessen wird – in einer Zeit zunehmender Kinderarmut und wachsender sozialer Ungleichheiten – die „Verengung der Sozialpolitik auf Verteilungspolitik“ (S. 13) beklagt und das Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit als „heute ... nicht mehr vorrangig“ (S. 16) verabschiedet. Und die 1997 durchaus mit Erfolg erhobene Forderung nach einer öffentlichen Reichtumsdebatte und einer regelmäßigen Armuts- und Reichtumsberichterstattung der Bundesregierung (SW 219) wird ersetzt durch den Ruf nach einem von unabhängigen Sachverständigen zu erstellenden „Sozialstaats-TÜV“ (S. 25 ff.). Dieser solle dazu beitragen, „Transparenz und eine umfassende Perspektive auf die anstehenden Probleme zu schaffen“ (S. 26), dürfe aber nicht Gefahr laufen, „das regierungsnah und interessengeprägte Beiratswesen“ (S. 27) weiter auszubauen.

In diesem Zusammenhang wird erstmals in der jüngeren kirchlichen Lehrtradition auch der Länderfinanzausgleich frontal angegriffen: durch ihn würden „vielfach falsche, reformfeindliche Anreize gesetzt“, so daß es „an ausreichendem reformförderlichen Pluralismus auf der Länderebene“ (S. 15) fehle. Auch hier fragt sich, ob die Bischöfe wirklich die ohnehin schon vorhandene Tendenz noch befördern wollen, die zur Zeit im ökonomischen Strukturwandel erfolgreicher Bundesländer aus der Ländersolidarität freizusetzen und die ärmeren Länder mit ihren strukturschwachen Regionen ihrem ökonomischen Schicksal zu überlassen, obwohl dies vorhersehbar nur dazu führen kann, daß es zu noch stärkerem Veröden strukturschwacher Gebiete, zu noch größerer Binnenwanderung, zu noch mehr zerrütteten Familien- und Lebensgemeinschaften und zu einem noch höheren Druck arbeitssuchender Menschen auf die wenigen Boom-Regionen der Republik führen wird.

Das „neue soziale Denken“ in Sachen Sozialstaatlichkeit korrespondiert darüber hinaus mit einer für bundesrepublikanische Kirchentexte überraschenden Renaissance längst überwunden geglaubter Attitüden von „Demokratie- und Parlamentsverdrossenheit“. So wird kritisiert, „daß sich die Politik nahezu ständig im Wahlkampf befindet, was einer sachorientierten Politik nicht förderlich ist“ (S. 15), da in der Politik „das soziale Zuteilen ein äußerst wirksames Mittel im Wettbewerb um den Wähler ist“ (S. 13). Während unorganisierte Interessen wie die von Kindern und Familien, von Arbeitslosen und Obdachlosen vernachlässigt würden, führe die Dominanz von Partikularinteressen, die „über einflußreiche Verbände und ihre Vertreter an die Politik herangetragen“ (S. 12) würden, zu einem unzulässigen Vorrang von Einzelinteressen auf Kosten des Gemeinwohls.

Dementsprechend gilt das „stark korporatistisch“ (S. 12) geprägte politische System der Bundesrepublik – von dem nicht zuletzt die Kirchen seit jeher in besonderem Maß profitieren! – nun auch der bischöflichen Kommission als eine der größten Barrieren für langfristig angelegte Reformen. Die – gegenläufig zur grassierenden Rede von der „verkrusteten“, „blockierten“ und „reformunfähigen“ Re-

publik – empirisch keineswegs vorentschiedene Frage, ob die in den 50er Jahren gerade von den Kirchen wesentlich mitgeprägte spezifische Mixtur aus „rheinischem Kapitalismus“, „konservativer Wohlfahrtsstaatlichkeit“, „Sozialpartnerschaft“ und „konsens- bzw. konkordanzdemokratischer Entscheidungsfindung“ nicht nach wie vor tragfähige, durchaus dynamische Innovationspotentiale bereithält und so einen stabilen und konflikterprobten Rahmen für langfristige strukturelle Wandlungsprozesse bietet¹⁵, wird dagegen gar nicht erst zur Diskussion gestellt.

Unter dem Stichwort „Korporatismus und Dominanz der Partikularinteressen“ ist das Kommissionspapier vielmehr von einer pauschalen Effizienz- und Erfolgsskepsis gegenüber der Leistungsfähigkeit des etablierten parlamentarisch-demokratischen Systems geprägt. Der Tenor dieser Skepsis erinnert stark an die Wahrnehmungs- und Interpretationsmuster US-amerikanischer Ansätze einer „ökonomischen Demokratietheorie“, die bekanntlich – von Anthony Downs bis James M. Buchanan – an systematischen Tendenzen eines „Staatsversagens“ (state failure) in der Demokratie ansetzt und vor diesem Hintergrund nicht zuletzt die privilegierte „Politikberatungskompetenz“ von Ökonomen akzentuiert. Um „ausreichende Zukunftsorientierung des politischen Entscheidens“ zu gewährleisten, sei der Mangel „an Institutionen, die den Blick auf das Ganze und auf eine nachhaltige, zukunftsorientierte Politik richten“ (S. 15) zu überwinden.

Daß im demokratisch-liberalen Verfassungsstaat genau dies die zentrale Aufgabe der gewählten Parlamente zu sein hat, die darin von den Organen der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung sowie von zivilgesellschaftlichen Akteuren kritisch unterstützt und begleitet werden müssen, gerät dem Impulstext nicht in den Blick. Stattdessen drängt sich der Eindruck auf, die Autoren dieses Textes könnten sich am Ende nach übergeordneten, dem Parteiengezänk, den Interessengruppen und den politischen Alltagskonflikten enthobenen Autoritäten sehnen, die in der Lage sind, „fundierte, langfristig orientierte Standpunkte jenseits der Partikularinteressen und Ressortperspektiven“ (S. 15) festzulegen und durchzusetzen, ohne zu bedenken, daß sie damit in hochproblematische Wahrnehmungsmuster des Politischen zurückfallen. Und auch hier liefert der Text keine Anhaltspunkte, die einer solchen Interpretation deutlich widersprechen würden.

Als Fazit läßt sich festhalten, daß das Impulspapier durchgängig von dem Anliegen dominiert wird, den 1998 mit den Neun Geboten gestarteten, bislang aber nicht erfolgreichen Versuch einer Delegitimierung des Wirtschafts- und Sozialworts von 1997 erneut in Angriff zu nehmen. Die Leitkategorie der Eigenverantwortung mit ihrem Grundprinzip: „Jeder ist für die Gestaltung seines Lebens zunächst selbst verantwortlich“ (S. 20) wird nicht deutlich genug geschützt gegenüber einer individualistischen „Do it yourself and do it alone“-Autonomie, die sich nur in extremer Not und Hilflosigkeit mit der Bitte um Unterstützung an die Gemeinschaft wenden darf.

Die „essentials“ der sozialkatholischen Tradition werden darüber hinaus entweder ignoriert (wie etwa in Sachen Sozialpflichtigkeit des Eigentums) oder interpretatorisch enggeführt bzw. verzerrt: Das Subsidiaritätsprinzip kommt nur noch in einer einseitig liberalen Lesart zur Sprache, wenn es heißt: „Subsidiarität bedeutet die Förderung von Eigenverantwortung statt Fremdverantwortung, von Selbstständigkeit statt Abhängigkeit“ (S. 19). Daß die sozialkatholische Tradition mit ihrer Rede von der Subsidiarität Selbstständigkeit und Abhängigkeit aber gerade nicht gegeneinander in Stellung bringen, sondern ihren dialektischen Verweisungszusammenhang betonen will, d.h. die wechselseitige Bezogenheit von „Hilfsgebot und Kompetenzanmaßungsverbot“, von „Fördern und Fordern“, von „Hilfe zur Selbsthilfe“ statt „Hilf dir selbst, dann hilft dir Gott – und erst am Ende notfalls auch noch die Gemeinschaft“, bleibt hier vollständig ausgeblendet.

Auch das Solidaritätsprinzip wird, wie bereits angedeutet, in einem doppelten Sinn enggeführt: zum einen auf die individuelle Tugend der Hilfsbereitschaft gegenüber Schwächeren, die man legitimerweise nur in dem Maß beanspruchen dürfte, wie die Hilfsbedürftigen zuvor eifrige und nachdrückliche Beweise ihrer Eigenverantwortungsbereitschaft dokumentiert haben; und zum anderen auf die „staatsferne“, über Individuen, Familien und bürgergesellschaftliches Engagement laufende „gesellschaftliche Solidarität“ der privaten Netzwerke, die zugleich – konträr zur katholischen Soziallehre – gegen die staatlich-bürokratisch vermittelte „Solidarität“ der sozialstaatlichen Sicherungssysteme ausgespielt wird. Auch dies ist ein hinlänglich bekanntes Argumentationsmuster, das in der neokonservativen Sozialstaatskritik immer wieder anzutreffen ist. Verschwiegen wird dabei allerdings jeder Hinweis darauf, daß die Formel der „Solidarität“ in der katholischen Lehrtradition seit jeher das – für rein individualistisch-liberale Gesellschaftskonzeptionen so störende – Bewußtsein zum Ausdruck bringt, daß im gesellschaftlichen Leben alle Individuen *nolens volens* „in einem Boot sitzen“ und dementsprechend – gerade unter den Bedingungen hochgradig arbeitsteiliger Industrie- und Wissensgesellschaften – eine gemeinsame Verantwortung für die Geschehnisse ihrer Gesellschaft tragen. Oswald von Nell-Breuning hatte dies einst auf die treffenden Formeln der „Tatsache der Gemeinverstrickung“ und des „Grundgesetzes der gegenseitigen Verantwortung“ gebracht¹⁶.

In dem Maß, wie der Impulstext seine Leitmaxime der Eigenverantwortung nicht im Sinn der „Eigenverantwortung in der Solidarität“, sondern als isolierte „Do it alone“-Autonomie interpretiert, unterschreitet er soziologisch das Komplexitätsniveau moderner Gesellschaften und ruft – analog zur US-amerikanischen Sozialstaatspolemik – einen historisch obsoleten und von der sozialkatholischen Tradition stets abgelehnten Mythos des ökonomisch unabhängigen und aller Solidarbindungen enthobenen Selfmademan an. Vor diesem Hintergrund drängt sich der Eindruck auf, daß damit einer Amerikanisierung sowohl der katholischen Soziallehre als auch des deutschen Sozialstaates der Weg gebahnt werden soll. Zwar

wird das bundesdeutsche sozialstaatliche Leistungsniveau sicherlich noch auf lange Zeit weitaus höher angesiedelt sein als das des rudimentären welfare state der USA; dennoch ist zu erwarten, daß das deutsche Sozialmodell in seinen soziokulturellen Grundfesten ins Wanken gerät, wenn man einseitig auf die liberalen Reformprojekte „weniger Staat“, „den Leuten mehr Geld zur Eigenverantwortung in der Tasche lassen“ und „aus Steuermitteln helfen, aber nur den wirklich Bedürftigen“ setzt.

Dann nämlich wird der Weg frei, die in der Bevölkerung nach wie vor sehr hohen Sympathiewerte für den Sozialstaat auf mittlere Frist entscheidend zu schwächen. Denn wer staatliche Leistungen in bildungs-, gesundheits- und sozialpolitischen Belangen zurückführen und möglichst weite Bereiche des gesellschaftlichen Lebens allein dem Markt und den privaten Präferenzen der Individuen überlassen will, reduziert damit nicht nur die Möglichkeiten und Handlungsfelder einer demokratisch-öffentlichen „Selbstregierungspraxis“, mit der die Bürger das neuzeitliche Demokratieprojekt vorantreiben und sich politisch erfolgreich und kontinuierlich „in ihre eigenen Angelegenheiten“ einmischen können; er könnte auch sehenden Auges dazu beitragen, daß sich in den steuerzahlenden Mittelschichten nicht nur wachsende Demokratie- und Politikverdrossenheit, sondern auch ein zunehmender Unwille gegenüber steuerfinanzierten Sozialprogrammen für die Armen breit macht.

Ein Sozialstaat jedenfalls, der seine mittelschichtsintegrative Grundstruktur abbaut, befindet sich auf einem abschüssigen Weg, auf dem ein von breiter gesellschaftlicher Unterstützung getragenes Sozialstaatsarrangement, das historisch zu den wertvollsten Hervorbringungen der politischen Institutionengeschichte des 20. Jahrhunderts gehört, verloren gehen wird. Und am Ende könnte dann vielleicht nicht nur für die USA, sondern auch für die Bundesrepublik zu konstatieren sein, daß es nicht mehr gelingen wird, „eine positive Vision des Staates und seiner sozialen Aufgaben zu entwerfen“¹⁷.

ANMERKUNGEN

¹ Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Gemeinsame Texte 9 (Bonn u. Hannover 1997). Im Text zitiert als SW mit den entsprechenden Nummern.

² Vgl. als dt. Übersetzung: Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“. Aus deutscher Sicht kommentiert von F. Hengsbach (Freiburg 1987).

³ F. Adloff, Im Dienste der Armen. Katholische Kirche u. amerikanische Sozialpolitik im 20. Jahrhundert (Frankfurt 2003) 13.

⁴ Vgl. dazu ebd. 264 ff.

⁵ G. Schild, Zwischen Freiheit des Einzelnen u. Wohlfahrtsstaat. Amerikanische Sozialpolitik im 20. Jahrhundert (Paderborn 2003) 400.

⁶ Vgl. dazu einführend u.a. S. Behrends, Neue Politische Ökonomie (München 2001) bes. 27 ff.

⁷ Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Mehr Beteiligungsgerechtigkeit (Bonn 1998). Seitenangaben im Text in Klammern.

⁸ Verantwortung und Weitsicht. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur Reform der Alterssicherung in Deutschland (Bonn u. Hannover 2000). Seitenangaben im Text in Klammern.

⁹ Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen u. Kommission für caritative Fragen, Solidarität braucht Eigenverantwortung. Orientierungen für ein zukunftsfähiges Gesundheitssystem (Bonn 2003). Seitenangaben in Klammern im Text.

¹⁰ Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik (Bonn 2003). Seitenangaben in Klammern im Text. Vgl. dazu N. Blüm, Katholische Soziallehre quo vadis?, in dieser Zs. 222 (2004) 147–156.

¹¹ M. Drobinski, Segen für Sozialabbau, in: SZ, 13. 12. 2003.

¹² Einen längeren Kommentar sucht man hier vergeblich. Es finden sich lediglich zwei knappe und thematisch nur am Rande einschlägige Glossen auf den hinteren Seiten von Daniel Deckers (FAZ, 13. 12. 2003) und Otto Kallscheuer (Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 14. 12. 2003).

¹³ K. Sperber, Abschied von der Soziallehre, in: FR, 13. 12. 2003.

¹⁴ taz, 13. 12. 2003.

¹⁵ Vgl. dazu aus der aktuellen Literatur St. Lessenich, Dynamischer Immobilismus. Kontinuität u. Wandel im deutschen Sozialmodell (Frankfurt 2003).

¹⁶ O. v. Nell-Breuning, Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität u. Subsidiarität (1968, Freiburg 1990) 22 u. 11; zur Begriffsgeschichte und zu den Vorläufertraditionen des „katholischen Solidarismus“ vgl. die Hinweise in: H.-J. Große Kracht, Solidarität: „... die bedeutendste Entdeckung unserer Zeit“ (H. Pesch). Unvollständige Spurensuche zu einem Leitbegriff der europäischen Moderne, in: Solidarität institutionalisieren. Arenen, Aufgaben und Akteure christlicher Sozialethik. Beiträge aus dem „Institut für Christliche Sozialwissenschaften“ (FS K. Gabriel, Münster 2003) 23–45.

¹⁷ Schild (A. 5) 400.