

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Michéle Knodt / Anne Tews (eds.), *Solidarität in der EU*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Hermann-Josef Große Kracht

Katholische Kirche und soziale Solidarität in Europa

in: Michéle Knodt / Anne Tews (eds.), *Solidarität in der EU*, 41–61

Baden-Baden: Nomos Verlag 2014

URL: https://doi.org/10.5771/9783845247878_41

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Nomos: <https://www.nomos.de/urheberrecht/>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Michéle Knodt / Anne Tews (Hg.), *Solidarität in der EU*, erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der Autor zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Hermann-Josef Große Kracht

Katholische Kirche und soziale Solidarität in Europa

in: Michéle Knodt / Anne Tews (eds.), *Solidarität in der EU*, 41–61

Baden-Baden: Nomos Verlag 2014

URL: https://doi.org/10.5771/9783845247878_41

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Nomos Verlags publiziert:

<https://www.nomos.de/urheberrecht/>

Ihr IxTheo-Team

"Wenn man 'Europa' sagt, soll das 'Öffnung' heißen."
Johannes Paul II., 2003

Die Europäische Union versteht sich von Anfang an als politische Rechtsgemeinschaft, deren Verträge ihren Bürgern unmittelbar anwendbare Rechte zusprechen, von den marktbezogenen Freiheitsrechten über die politischen Teilhaberechte bis hin zu den in der europäischen Grundrechtecharta explizit festgeschriebenen sozialen Teilhaberechten. Dabei versteht sie sich zugleich als eine staatenübergreifende Solidaritätsgemeinschaft. In diesem Sinne hatte schon der Schuman-Plan vom Mai 1950 von der *solidarité de fait* und der *solidarité de production* gesprochen, die die politisch-ökonomische Ordnung der europäischen Nachkriegszeit kennzeichnen müssten. Und auch wenn die drei frühen europäischen Gemeinschaften Montanunion, Euratom und EWG eher den Charakter technischer Kooperation hatten und auf einen begleitenden Wertediskurs weitgehend verzichten konnten, avancierte die Solidarität spätestens in der durch den Maastrichter Vertrag des Jahres 1992 gegründeten Europäischen Union explizit zu einem der zentralen normativen Leitbegriffe des europäischen Einigungsprozesses. Der 2007 verabschiedete Vertrag von Lissabon hat dann – zumindest in programmatisch-rhetorischer Hinsicht – geradezu ein "Feuerwerk der Solidarität" entzündet, "indem er, zumal in unterschiedlichen Dimensionen, explizit insgesamt 15 Mal auf den Begriff der Solidarität Bezug nimmt" (Calliess 2011, 14). Die spezifische Leistung der EU besteht dementsprechend "in der rechtlichen Verankerung der Verpflichtung auf gemeinsame Werte", denn "Solidarität als Rechtsbegriff wirkt ganz anders als entsprechende ethische oder politische Forderungen. Das gilt vor allem dann, wenn, wie im System der Gemeinschaft, Institutionen geschaffen wurden, denen die auf das Solidaritätsprinzip gestützte Verwirklichung der Vertragsziele und des in ihnen verkörperten europäischen Gemeinwohls aufgegeben ist" (ebd., 17).

In diesem Zusammenhang sind es nicht zuletzt die Kirchen, vor allem die katholische Kirche, die immer wieder die zunächst wenig christlich-religiös klingende Kategorie der Solidarität ins Spiel bringen. Schaut man sich offizielle kirchliche Programmtexte und Stellungnahmen zum Selbstverständnis und zur Weiterentwicklung der Europäischen Union an, dann fällt in der Tat auf, dass hier nicht etwa das Leitbild des 'christlichen Abendlandes' oder das 'christliche Menschenbild', sondern der Begriff der Solidarität in Mittelpunkt der normativen Aufmerksamkeit steht, auch wenn keineswegs immer klar ist, was dieser Leitbegriff genau bezeichnen soll. Die Kategorie der Solidarität, die erst im 19. Jahrhundert Eingang in die politisch-soziale Sprache Europas gefunden hat, spielt in der Tradition der katholischen Soziallehre seit dem frühen 20. Jahrhundert jedenfalls eine zentrale Rolle, auch wenn hier immer wieder Spannungen zwischen einem eher analytisch-empirischen und einem eher ethisch-normativen Verständnis von Solidarität zu konstatieren sind; Spannungen, die auch in den kirchlichen Stellungnahmen zum europäischen Einigungsprozess unübersehbar sind.

Vor diesem Hintergrund will ich im Folgenden zunächst auf die begriffsgeschichtliche Entwicklung des europäischen Solidaritätsdiskurses zu sprechen kommen, der seinen Ausgang im nachrevolutionären Frankreich genommen hat und sich vor allem dadurch kennzeichnet, dass es hier weniger um individuelle Tugendkategorien oder kleinräumige Sozialformen, sondern vor allem um die Komplexitätslagen funktional ausdifferenzierter Massengesellschaften geht (1.). Im Anschluss daran gebe ich einen kurzen Abriss zur Entwicklung des Solidaritätsverständnisses der katholischen Soziallehre (2.), bevor ich schließlich auf die Verwendungsweise des Solidaritätskonzepts in den Positionspapieren und

Stellungnahmen der 1980 gegründeten Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) zu sprechen komme (3.). Dabei wird sich zeigen, dass die theoretischen und normativen Potenziale des Solidaritätskonzepts gerade im Hinblick auf seine Chancen zur Profilierung eines übernationalen europäischen Rechtsprinzips hier nicht hinreichend ausgeschöpft werden.

1. Solidarité de fait: Solidarität als soziales Faktum moderner Gesellschaften jenseits von Mitleid und Barmherzigkeit

Der Topos der Solidarität gehört seit langem zum Grundbestand der politisch-sozialen Sprache Europas. Was damit genau gemeint ist, ist aber keineswegs klar. Zumeist wird Solidarität heute mit den Tugenden von Gemeinwohlverantwortung und wechselseitiger Hilfs- und Unterstützungsbereitschaft in Verbindung gebracht; mit dem ursprünglichen Bedeutungsgehalt des Wortes hat dies jedoch nur wenig zu tun. Fragt man nach der Etymologie des Wortes, stößt man nämlich auf das lateinische Adjektiv *solidus* (solide, dicht, fest zusammengefügt), so dass sich hier schon ein erstes Indiz dafür findet, dass 'Solidarität' ursprünglich ein völlig moral- und tugendfreier Begriff gewesen sein könnte. Als politischer Topos ist 'Solidarität' eine Erfindung des 19. Jahrhunderts, die aus dem nachrevolutionären Frankreich stammt. Der Begriff knüpft an das aus der römischen Rechtstradition bekannte Institut der *obligatio in solidum* an, der wechselseitigen Bürgschaft, in der sich eine oder mehrere Personen vertraglich verpflichten, im Zweifelsfall für die Schulden des oder der jeweils anderen nach dem Motto 'Einer für alle, alle für einen' einzustehen (vgl. zur Begriffsgeschichte u.a. Wildt 1995, Zoll 2000).

Obwohl das Adjektiv *solidaire* gelegentlich, freilich nur sehr marginal, auch im Kontext der Revolution von 1789 Verwendung fand, gelangte die Rede von der Solidarität erst im Rahmen der politischen Aufbrüche des Jahres 1848 zu politischer Prominenz und Relevanz. Hier ist insbesondere die 1840 erschienene Schrift *De l'Humanité, de son principe et de son avenir* des oft dem christlichen Sozialismus zugerechneten Buchdruckers *Pierre Leroux* (1797-1871) zu nennen, der als der erste politische Philosoph der Solidarität gelten kann und wesentlich dazu beitrug, dass der Solidarität jener semantische Wärmegehalt zuwuchs, der ihn bis heute kennzeichnet. Die in Restbeständen noch heute anzutreffende Solidaritätskultur der Arbeiterbewegung des 19. und 20. Jahrhunderts, die nicht selten auch ihre Gaststätten, Gesangsvereine und Schrebergartenkolonien auf den Namen 'Solidarität' taufte, zeugt davon, welche emotionale Wärme und politisch-moralische Strahlkraft der Solidaritätsbegriff seit dieser Zeit zu transportieren vermochte und auch heute noch vielfach hervorzurufen vermag.

Das Jahr 1848 brachte aber auch im liberalen Bürgertum und in den Diskursen der marktwirtschaftlichen Freihandelschule einen unerwarteten Boom des Solidaritätsmotivs. So schwärmte etwa der wortgewaltige Pariser Publizist *Frédéric Bastiat* (1801-1850), der sich energisch von den sozialistischen Strömungen seiner Zeit distanzierte, in seinen unvollendet gebliebenen *Harmonies économiques* (1850) von der modernen Marktgesellschaft, die nichts anderes sei als "ein Netz von verschiedenen, miteinander verbundenen Manifestationen von Solidarität" (Bastiat 1982, 538f.), von wechselseitiger Abhängigkeit und Interaktion, das sich allein aus den individuellen Kauf- und Verkaufsentscheidungen der Marktteilnehmer knüpfe, dennoch aber dafür Sorge, dass sich eine optimale Allokation von Waren und Dienstleistungen einstelle, auch wenn sich die positiven Auswirkungen des freien Marktes mitunter erst auf längere Sicht einstellten. Bastiat konnte seinen sozialistischen Gegnern deshalb siegessicher zurufen: "Ich werdet protestieren, aber wartet nur das Ende ab und ihr werdet sehen, dass, wenn ein Jeder für sich selber sorgt, Gott an alle denkt" (ebd., 241). Mit dieser 'kalten'

Solidarität des freien Marktes versuchte Bastiat also, dem frühsozialistischen Solidaritätspathos die gesellschaftskritische Spitze zu nehmen, denn an die Stelle planvoller Sozialreform müsse die Überzeugung von der mit den *lois économiques* immer schon gegebenen *solidarité naturelle* treten, die die sozialistischen Bemühungen um den Aufbau einer *solidarité artificielle* überflüssig und kontraproduktiv werden lasse.

Neben diesen politisch-publizistischen Aufbrüchen avancierte der Topos der Solidarität aber vor allem in der seit Mitte des 19. Jahrhunderts neu entstehenden 'Wissenschaft von der Gesellschaft' zu einer zentralen Basiskategorie moderner Gesellschaftstheorie. Schon in den 1830er Jahren hatte *Auguste Comte* (1798-1857) in Reaktion auf die zahlreichen Anomie- und Umsturzerfahrungen der nachrevolutionären Zeit nach zukunftsfähigen Perspektiven des gesellschaftlichen Zusammenhalts gefragt und in seinem *Cours de philosophie positive* – in Anlehnung an die moderne Biologie – erstmals ohne alle normativen Implikationen von der *solidarité sociale* als einer Kategorie zur Beschreibung der immer dichter werdenden gesellschaftlichen Interdependenzverhältnisse gesprochen. So wie die Biologie nicht mehr mechanisch, sondern organologisch vorgehe, also nicht das singuläre Einzelne, sondern das organische Ganze zum Ausgangspunkt ihrer Beobachtungen nehme, müsse sich auch im Blick auf die Gesellschaft die Einsicht durchsetzen, dass das Ganze über höhere Fähigkeiten verfüge als seine einzelnen Elemente, also eine Existenz *sui generis* habe, da sich soziale Organismen durchaus ähnlich wie biologische Organismen organisierten. Zur Bezeichnung dessen, was diese Organismen strukturiert und zusammenhält, rekuriert Comte nun – im Bereich der Biologie ebenso wie in dem der Soziologie – mit großer Selbstverständlichkeit auf die Vokabel der *solidarité*. So wie "die wachsende Vollkommenheit des tierischen Organismus vor allem in der immer mehr hervortretenden Spezialisierung der mannigfachen Funktionen besteht, die von den mehr und mehr unterschiedenen und gleichwohl streng solidarischen Organen ausgeführt werden, aus denen er sich allmählich zusammensetzt", so verhalte es sich auch mit dem "eigentümliche[n] Charakter unseres sozialen Organismus" und seiner "notwendigen Überlegenheit über jeden individuellen Organismus" (Comte 1923, 427). Und geradezu begeistert fragt er seine Leser in diesem Rahmen, ob man "ein wunderbareres Schauspiel sehen" könne "als diese regelmäßige und fortgesetzte Konvergenz einer unzähligen Menge von Individuen, von denen jedes einzelne eine ganz bestimmte und bis zu einem gewissen Grade unabhängige Existenz besitzt, und die gleichwohl alle, trotz der größeren oder geringeren, zwiespältigen Verschiedenheiten ihrer Talente und insbesondere ihrer Charaktere, unaufhörlich geneigt sind, durch eine Unzahl verschiedener Mittel zu ein und derselben allgemeinen Entwicklung beizutragen, ohne sich für gewöhnlich darüber verständigt zu haben, ja sogar meist ohne daß die Mehrzahl von ihnen es weiß, die nur ihren persönlichen Trieben zu gehorchen meinen?" (ebd., 427f.)

Eine zentrale Rolle spielt die soziale Solidarität dann auch beim jungen *Émile Durkheim* (1858-1917), dem überzeugten Republikaner, der als der eigentliche Gründervater der modernen Soziologie gelten kann. Die neue Wissenschaft von den 'sozialen Tatsachen' (*faits sociaux*) sollte erklären, warum moderne Gesellschaften, die nicht mehr durch einen gemeinsam geteilten Glauben an Gott und die Gebote seiner Kirche zusammengehalten werden, trotzdem nicht auseinanderbrechen und in Chaos und Anarchie versinken. Die zentrale Ursache dafür sieht Durkheim – ähnlich wie Comte – in der Arbeitsteilung, die die modernen Massengesellschaften des Industriezeitalters kennzeichne. Sie mache die Menschen, wie er ausführt, "zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer" (Durkheim 1992, 82), d.h. in einem gleichgerichteten Prozess zugleich freier und abhängiger voneinander. Mit der zunehmenden Arbeitsteilung komme es nämlich nicht nur zu einem bisher unbekanntem Wohlstand der Gesellschaft, zur Blüte von Handwerk und Kultur, sondern auch zu Prozessen der Spezialisierung und Professionalisierung der Individuen, d.h. zur massenhaften

Ausbildung individueller Persönlichkeiten. Demnach zeichnen sich moderne Gesellschaften dadurch aus, dass sie in den Prozessen sozialer Modernisierung Solidarität, Interdependenz und wechselseitige Abhängigkeit ebenso wie differenzierte Individualität, freie Entfaltungsmöglichkeiten und persönliche Selbstbestimmungschancen für die Einzelnen, d.h. komplexe soziale Ordnung ebenso wie hohe Grade personaler Selbstbestimmung, hervorbringen.

Zwar sieht Durkheim durchaus, dass die französische Gesellschaft seiner Zeit von erheblichen sozialen Anomien geprägt war und von einer modernen, proportional zur fortschreitenden sozialen Differenzierung entstehenden *solidarité organique* noch kaum die Rede sein konnte; dennoch war er mit seinem nicht länger moralphilosophisch rasonierenden, sondern nun moralsoziologisch rekonstruierenden Erkenntnisinteresse – zumindest in seiner Frühphase – davon überzeugt, dass sich die dazu notwendigen Motive und Empfindungen, Regeln und Institutionen mit der Zeit von selbst entwickeln und ausprägen würden. Seine Hoffnung auf eine entstehende organische Solidarität bringt Durkheim dabei explizit gegen die individualistischen Vertragstheorien der liberalen Tradition in Stellung, die die Phänomene der Arbeitsteilung ausschließlich auf bewusst eingegangene Tauschbeziehungen rationaler Marktteilnehmer zurückführen. Anders als in den Naturrechtslehren des politischen Liberalismus wird hier also auch im Blick auf die sozialphilosophischen Selbstverständigungsdebatten moderner Gesellschaften nicht mehr von der Fiktion eines im 'aufgeklärten Eigeninteresse' handelnden Individuums ausgegangen, sondern von der sozialen Totalität einer zunehmend komplexen Massengesellschaft, in der alles mit allem verflochten ist und alles mit allem unüberschaubar zusammenhängt.

Auf der Grundlage dieser soziologischen Konzeption sozialer Solidarität entstand dann im Frankreich der Jahrhundertwende die sozialpolitische Reformbewegung des linksrepublikanischen *solidarisme*, die unter der Leitmaxime *solidarité d'abord* nach einem 'Dritten Weg' der Gesellschaftsreform jenseits von Liberalismus und Sozialismus Ausschau hielt und die ersten programmatischen Grundlagen des späteren französischen Wohlfahrtsstaates legte. Das Stichwort der Solidarität wurde hier zum zentralen Schlüsselbegriff einer umfassenden Bildungs-, Kultur- und Sozialpolitik, die das Zeitalter des bürgerlichen Liberalismus überwinden und die große Parole der Französischen Revolution, die Trias von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, auf die veränderten Verhältnisse der modernen Industriegesellschaft umschreiben wollte. Der unumstrittene Anführer der solidaristischen Bewegung, der Jurist *Léon Bourgeois* (1851-1925), der zahlreiche sozialpolitische Reformprojekte auf den Weg brachte, nahm dabei explizit eine neue Theorie sozialer Gerechtigkeit auf dem Problemniveau komplexer Industriegesellschaften in den Blick. Aus der sozialen *solidarité de fait* folgt für ihn nämlich unmittelbar eine soziale Schuld (*dette sociale*) aller gegenüber allen, denn "Der Mensch wird als Schuldner der menschlichen Assoziation geboren. [...] Der Mensch lebt in der Gesellschaft, und er kann ohne sie nicht leben; er ist zu jeder Stunde ein Schuldner gegenüber allen. Das ist die Basis seiner Pflichten, die Belastung (*la charge*) seiner Freiheit " (Bourgeois 2008a, 88, 83).

Die *solidarité de fait* rufe aber soziale Effekte hervor, "von denen die einen profitieren und unter denen die anderen leiden, und dies in sehr ungleicher Weise" (Bourgeois 1907, 9). Sie produziere nämlich "zum einen diejenigen, die im Besitz einer sehr großen Summe sozialer Vorteile sind und die davon profitieren, ohne wirklich ihre Schuld gegenüber allen bezahlt zu haben und die dabei ihren Teil verteidigen, so als wäre es ihr Recht – und sie begehen damit eine Hinterziehung...; zum anderen jene, die vom größten Teil der sozialen Vorteile beraubt sind und das Gefühl haben, dessen Gläubiger zu sein; sie leiden, sie fühlen sich betrogen, sie beanspruchen ihren Anteil, aber die können nicht genau das Ausmaß des Schadens ermessen,

der ihnen zugefügt wurde, oder die Rechtmäßigkeit ihres Anspruchs kalkulieren..." (Bourgeois 2008b, 114). Im Rahmen sozialreformerischer Politik komme es deshalb darauf an, "diejenigen bezahlen zu lassen (*faire payer*), die keine Anstrengungen unternehmen müssen, um nicht nur das Notwendige, sondern auch den Überfluss des Lebens zu haben und dabei meinen, sie könnten dieses frei genießen, ohne persönlich etwas zu schulden" (Bourgeois 2008c: 144f.). Bourgeois präsentiert den Profiteuren des gesellschaftlichen Solidarzusammenhangs also eine 'soziale Rechnung' (*compte social*), deren Begleichung er für eine unmittelbare Rechtspflicht hält, auch wenn die Höhe dieser Schuld nicht individuell zu ermitteln sei: "Wenn der freie und starke Mensch die Profite seiner eigenen Aktivität für sich allein behalten will, als wenn er sie ohne die Solidarität erhalten hätte, wenn er die Vorteile, die er aus der sozialen Solidarität zieht, aufnehmen will, ohne ihre Lasten und Risiken zu tragen, d.h. ohne die Schuld zu begleichen, die er durch diese kontrahiert hat; – dann ist, wir wiederholen es, die Gerechtigkeit verletzt" (Bourgeois 1907, 16).

2. *Gemeinverstrickung: Katholische Rezeptionen des solidaristischen Solidaritätskonzepts*

Interessant ist nun, dass auch das Solidaritätsprinzip der katholischen Soziallehre genau dieselbe Stoßrichtung hat wie die Solidaritätsidee der antiklerikalen Solidaristen im Frankreich der Jahrhundertwende. Der Begründer des katholischen Solidaritätsgedankens, der aus Köln stammende Jesuit *Heinrich Pesch* (1854-1926), hat sich nämlich deutlich wahrnehmbar von den französischen Solidaritätstheoretikern inspirieren lassen. Er hat den Programmbegriff des *solidarisme* übernommen und in einem Artikel für die Jesuitenzeitschrift *Stimmen aus Maria Laach* eingedeutscht (Pesch 1902), auch wenn er sich von der dem französischen Solidarismus zugrundeliegenden Aufklärungsphilosophie deutlich distanzierte. In einem fünfbändigen, nahezu viertausend Druckseiten umfassenden *Lehrbuch der Nationalökonomie* (Pesch 1905-1923) hat er dann den groß angelegten Versuch gestartet, ein sozialphilosophisches 'System des Solidarismus' zu entfalten, das er als einen eigenständigen und jenseits von Liberalismus und Sozialismus angesiedelten Ordnungsentwurf für die Organisation des Wirtschafts- und Gesellschaftslebens in Deutschlands anbieten wollte (vgl. dazu Große Kracht/Karcher/Spieß 2007).

Ähnlich wie für die französische Solidaritätssoziologie bildet auch für Pesch "die *tatsächliche* wechselseitige Abhängigkeit der Menschen" (Pesch 1914, 33; Herv. i. O.) den Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Diese Solidarität ist für ihn zugleich ein 'Seinsprinzip' und ein sittliches Verpflichtungsprinzip, aus dem sich unmittelbar das Postulat sozialer Gerechtigkeit als Pflicht des Staates herleitet. Allerdings bleibt Pesch als katholischer Priester voll und ganz auf der klassischen Linie des neuscholastischen Naturrechtsdenkens seiner Zeit stehen und verankert die Solidarität als 'Seinsprinzip' in der von Gott erschaffenen, unveränderlichen Wesensnatur des Menschen und seiner sozialen Ordnungen; und mit dieser christlich-naturrechtlichen Sozialmetaphysik sollte sich der katholische Solidarismus im 20. Jahrhundert um wesentliche Dialogmöglichkeiten mit der politischen Moderne bringen.

Die Tradition des jesuitischen Solidarismus wurde in der Nachkriegszeit vor allem von *Oswald von Nell-Breuning SJ* (1890-1991) fortgeführt, der noch 1968 eine kleine Programmschrift unter dem Titel *Baugesetze der Gesellschaft* vorlegte, die er explizit als 'Kurzfassung' des Peschschen Solidarismus präsentierte und die 1990 als letzte monografische Veröffentlichung Nell-Breunings eine gebundene Neuauflage erlebte (Nell-Breuning 1990). Der Autor spricht hier von der Gemeinhafung, die ihren Grund in der "Tatsache der Gemeinverstrickung" (ebd., 11) habe: "Die Gemeinschaft und ihre Glieder sind in das gleiche Geschick verstrickt ('wir sitzen alle in einem Boot'). [...] Was die einzelnen tun und lassen,

wirkt – gleichviel, ob gewollt oder nicht – auf die Gemeinschaft. Und was die Gemeinschaft tut oder lässt, das wirkt – wiederum gleichviel, ob bezweckt oder nicht – auf die einzelnen, die Glieder der Gesellschaft sind" (ebd., 17). Dieser Spätschrift ist deutlich das Bedauern anzumerken, dass sich die Programmformel des Solidarismus als politisch-sozialer Leitbegriff für die Gesellschaften des 20. Jahrhunderts nicht zu behaupten vermochte. So notiert Nell-Breuning denn auch resignativ: "Der Name ist gut und treffend gewählt, aber er ist nicht zügig. 'Sozialismus' ist ein Schlagwort geworden, das breiteste Massen elektrisiert; 'Solidarismus' ist ein wissenschaftlicher Fachausdruck geblieben, mit dem man keine Massen in Bewegung setzen kann" (ebd., 45).

Aber auch wenn sich die Vokabel des Solidarismus im katholischen Sozialdenken nicht dauerhaft verankern konnte, gelangte das – vom solidaristischen Theoriekontext her stets als Strukturprinzip arbeitsteiliger Gesellschaften und nie primär als Moral- oder Tugendkategorie verstandene – Solidaritätsprinzip im 20. Jahrhundert innerkirchlich zu höchsten sozialetischen Ehren. Hier sind vor allem die drei großen Sozialzyklen zu nennen, die im Pontifikat Johannes Pauls II. (1978-2005) entstanden sind. Schon das 1981 erschienene Rundschreiben *Laborem exercens*, das auf dem Hintergrund der polnischen *solidarnosc*-Bewegung insbesondere "die Solidarität der arbeitenden Menschen" (LE 8) thematisiert, rückt das mit dem Phänomen der industriellen Arbeit verbundene Motiv der Solidarität als wechselseitiger Abhängigkeit in den Mittelpunkt, wenn es heißt: "Für die Arbeit ist vor allem kennzeichnend, daß sie die Menschen eint; darin besteht ihre gesellschaftliche Kraft; sie bildet Gemeinschaft. In dieser Gemeinschaft müssen sich letzten Endes alle irgendwie zusammenfinden, sowohl jene, die arbeiten, wie auch jene, die über die Produktionsmittel verfügen oder deren Besitzer sind" (LE 20,3). Zehn Jahre später führt die Enzyklika *Centesimus annus* (1991) in diesem Zusammenhang zudem den Begriff der 'Solidaritätskette' ein, denn: "Jeder trägt zur Arbeit und zum Wohl anderer bei. Der Mensch arbeitet, um die Bedürfnisse seiner Familie, der Gemeinschaft, zu der er gehört, der Nation und schließlich der ganzen Menschheit zu erfüllen. Er trägt außerdem zur Arbeit der anderen bei, die im selben Unternehmen tätig sind, sowie, in einer *Solidaritätskette*, die sich progressiv fortsetzt, zur Arbeit der Lieferanten bzw. zum Konsum der Kunden" (CA 43,3; Herv. i. O.).

Auch in der Entwicklungszyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987) kommt das Motiv der wechselseitigen Interdependenzverhältnisse mit Nachdruck zur Sprache, wenn es heißt, dass der Ausgangspunkt des Solidaritätsgedankens das Bewusstsein einer "tiefen wechselseitigen Abhängigkeit" sei: "Mehr als in der Vergangenheit werden sich die Menschen heute dessen bewusst, durch ein gemeinsames Schicksal verbunden zu sein, das man vereint gestalten muss, wenn die Katastrophe für alle vermieden werden soll" (SRS 26,5). Und aus diesem Wissen folgten dann unmittelbar politisch-moralische Konsequenzen: "Wenn die gegenseitige Abhängigkeit in diesem Sinne anerkannt wird, ist die ihr entsprechende Antwort als moralische und soziale Haltung, als 'Tugend', die Solidarität. Diese ist nicht ein Gefühl vagen Mitleids oder oberflächlicher Rührung wegen der Leiden so vieler Menschen nah und fern. Im Gegenteil, sie ist die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das 'Gemeinwohl' einzusetzen, das heißt für das Wohl aller und eines jeden, weil wir für alle verantwortlich sind" (SRS 38,6).

Das Solidaritätsverständnis der kirchlichen Sozialverkündigung entspricht also durchaus dem solidaristischen Motiv der *solidarité de fait*. Es setzt primär nicht moralisch-präskriptiv, sondern soziologisch-deskriptiv an; und auch wenn die älteren Motive christlicher Brüderlichkeit und die Appelle an universale Gefühle sozialer Verbundenheit und weltweiter Zusammengehörigkeit natürlich eine große Rolle spielen, bewegt sich der kirchliche Solidaritätsbegriff also keineswegs vorrangig oder gar ausschließlich im Rahmen

tugendethischer Konzepte. Er macht sich vielmehr diejenigen Einsichten in die Komplexitätslagen funktional ausdifferenzierter Gegenwartsgesellschaften zu eigen, die erstmals in der französischen Soziologie des späten 19. Jahrhunderts thematisiert wurden und dann von Heinrich Pesch auch in die sozialkatholischen Selbstverständigungsdebatten eingeführt worden sind. Dennoch ist unübersehbar, dass die ursprüngliche 'soziologische Grundierung' der Solidaritätssemantik heute deutlich in den Hintergrund getreten ist und mittlerweile ganz aus dem Blickfeld der sozialkatholischen Theoriebemühungen zu geraten droht. Insbesondere unter dem Pontifikat von Papst Benedikt XVI. (2005-2013) sind die solidaristischen Traditionen vollständig aufgegeben worden; und es bleibt abzuwarten, ob sie sich unter Papst Franziskus wieder zu erneuern vermögen.

3. Freiwilliges Geben? Ein reduziertes Solidaritätsverständnis in den Dokumenten der COMECE

Auch in den Texten der 1980 – als Verbindungsstelle zwischen der katholischen Kirche und den politischen Gremien der EU mit Sitz in Brüssel – gegründeten Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE), die sich aus delegierten Bischöfen der 26 katholischen Bischofskonferenzen auf dem Gebiet der Europäischen Union zusammensetzt (zu entsprechenden Beiträgen aus den evangelischen Kirchen vgl. Losansky 2010, 137-171), fungiert die Kategorie der Solidarität seit langem als dominante normative Leitvokabel des europäischen Einigungsprozesses. Sie wird in zahlreichen Stellungnahmen immer wieder an zentraler Stelle genannt; und es gibt keinen vergleichbaren Programmbegriff, der in diesen Texten ähnlich prominent vertreten ist wie eben dieser Grundbegriff aus der Tradition der katholischen Soziallehre. Über das nähere inhaltliche Verständnis dessen, was die COMECE-Texte als Solidarität bezeichnen, ist damit allerdings noch nichts ausgesagt.

Auch für die COMECE spielt natürlich die Erinnerung an den Schuman-Plan des Jahres 1950, die Initialzündung zum europäischen Friedens- und Einigungsprozess der Nachkriegszeit, eine zentrale Rolle. Am 9. Mai 1950, fünf Jahre nach der Unterzeichnung der Kapitulationsurkunde und dem Ende der II. Weltkrieges, hatte der französische Außenminister Robert Schuman den ursprünglich von Jean Monnet entwickelten Vorschlag präsentiert, "die Gesamtheit der französisch-deutschen Kohle- und Stahlproduktion unter eine gemeinsame Hohe Behörde zu stellen". Durch eine solche Zusammenlegung werde in denjenigen Bereichen der Wirtschaft, "die lange Zeit der Herstellung von Waffen gewidmet waren", eine "Solidarität der Produktion (*la solidarité de production*)" begründet, mit der "jeder Krieg zwischen Frankreich und Deutschland nicht nur undenkbar, sondern materiell unmöglich ist". Dies sei ein erster wichtiger Schritt "zur Bewahrung des Friedens", für den es "vor allem ein Europa" brauche, und zwar "ein solide geeintes und gut aufgebautes Europa", das sich allerdings "nicht mit einem Schlage herstellen" lasse: Vielmehr gelte: "Es wird durch konkrete Tatsachen entstehen, die zunächst eine Solidarität der Tat (*une solidarité de fait*) schaffen".¹ Denn die gemeinsame Errichtung "dieser mächtigen Produktionsgemeinschaft, die allen Ländern offensteht, die daran teilnehmen wollen", werde diesen nicht nur "die notwendigen Grundstoffe für ihre industrielle Produktion zu gleichen Bedingungen" liefern und damit "die realen Fundamente zu ihrer wirtschaftlichen Vereinigung legen"; sie werde ein kommendes Europa zugleich auch "mit vermehrten Mitteln" ausstatten, um "die

¹ Hier zeigt sich ein für die mit den soziologisch-solidaristischen Traditionen des französischen Denkens wenig vertraute deutsche Sprache nicht untypisches Fremdeln in der Übersetzung des Topos der *solidarité de fait*, der angemessener und einfacher wohl als (immer schon bestehende) 'faktische Solidarität' statt als erst zu schaffende 'Solidarität der Tat' zu fassen wäre.

Verwirklichung einer seiner wesentlichsten Aufgaben" verfolgen zu können: "die Entwicklung des afrikanischen Erdteils" (Schuman 2005).

An dieses Grunddokument der europäischen Einigungsgeschichte, das 1951 zur Errichtung der Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl (Montanunion) führte, hat die COMECE in einer im Mai 2005 veröffentlichten Erklärung unter dem Titel *Das Werden der Europäischen Union und die Verantwortung der Katholiken* ausführlich erinnert (COMECE 2005, bes. 16-28). Vor dem Hintergrund der Erweiterung der Europäischen Union um zehn neue Mitgliedstaaten zum 1. Mai 2004, die von der COMECE nachdrücklich begrüßt wurde, betont dieser Text, dass die EU "nicht in erster Linie ein großer gemeinsamer Markt und ein institutionelles Gebilde ist, sondern das Ergebnis einer politischen Entscheidung im vornehmsten Sinne des Wortes. Sie beruht auf dem Willen zu gegenseitigem Verzeihen, zur Versöhnung und zum Frieden" (Nr. 8). Die Schuman-Erklärung, die hier im Rahmen einer 'Relecture aus christlicher Sicht' ausgiebig gewürdigt wird, habe im Jahr 1950 "einen mutigen und klugen Weg für Europa insgesamt" (Nr. 15) eröffnet und die Hoffnung ausdrücken wollen, "nach der Erfahrung geteilter Armut nunmehr beim Wiederaufbau die Früchte der Solidarität zu ernten" (Nr. 17), wobei sie, wie es hier heißt, "ihre Wirkung vor allem als geistige Geste entfaltet hat" (Nr. 17).

Auch in diesem Text genießt der Leitbegriff der Solidarität eine hohe Prominenz; die vom französischen *solidarisme* inspirierten Schuman'schen Begriffe der *solidarité de production* und der *solidarité de fait* spielen aber keine Rolle. Das Stichwort der 'faktischen Solidarität' wird zwar an einer Stelle noch cursorisch erwähnt, nicht aber näher entfaltet. Stattdessen spricht der Text von der 'Methode der Solidarität' bzw. der 'Solidarität als Methode' (Nr. 20-22). Diese bestehe darin, dass die Europäische Union "den kleinen Nationen das gleiche Existenzrecht zuerkennt wie den großen", da sie darauf beruhe, "dass die größeren Staaten bei der Verteilung der Stimmen und Sitze in den Institutionen nicht auf der strikten Anwendung des Proportionalitätsprinzips bestehen, wohingegen die kleineren Staaten sich verpflichten, den Entscheidungsprozess nicht zu blockieren und die Union nicht zu lähmen" (Nr. 20). Für Gegenwart und Zukunft der Europäischen Union heißt es programmatisch: "Friede als Ziel, Freiheit als Prinzip und Solidarität als Methode" (Nr. 23). Der Solidaritätsbegriff bleibt in diesem Zusammenhang allerdings ziemlich unbestimmt. Zwar nimmt der Text ausführlich Bezug auf die Enzyklika *Centesimus annus* und "die Reflexion der Papstes über die Idee der Solidarität" (Nr. 29), von arbeitsteiligen Verflechtungs- und wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnissen ist aber keine Rede mehr. Stattdessen wird unter dem Stichwort 'Erfahrung von Solidarität' an die Geschichte vom barmherzigen Samariter und "die Haltung von Mutter Teresa" (Nr. 29) erinnert, wobei aber zugleich eingeschärft wird, dass Solidarität "nicht als einseitige Herablassung der Reichen zu den Armen" (Nr. 20) verstanden werden dürfe.

Schon ein Jahr zuvor, im April 2004, hatte die COMECE im Blick auf die anstehende EU-Erweiterung und die Diskussion um den vom Europäischen Konvent im Jahr 2003 erarbeiteten Verfassungsvertrag – ebenfalls mit Bezug auf Jean Monnet und Robert Schuman – einen zehnteiligen Text unter dem Titel *Solidarität ist die Seele Europas* veröffentlicht und mit Nachdruck "für eine Ausweitung und Vertiefung der Solidarität in der Europäischen Union" geworben (COMECE 2004, Nr. 2). Während die Kategorie der Solidarität als Wertbegriff im Text dieses Verfassungsvertrages, der aufgrund seiner starken neoliberalen Ausrichtung bekanntlich in Volksabstimmungen in Frankreich und den Niederlanden im Jahr 2005 scheitern sollte, nur ganz am Rande Erwähnung findet,² erklärt die COMECE hier,

² So formuliert Art 1-2: "Die Werte, auf die sich die Union gründet, sind die Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte einschließlich der Rechte der

Solidarität sei "eine der eigentlichen Berufungen der Union, der das Ziel der wirtschaftlichen Entwicklung unterzuordnen ist" (Nr. 2). Der Wert der Solidarität bilde ein "beständiges Element der bereits geltenden vertraglichen Grundlagen der Union" (Nr. 3); sie habe schon den EG-Vertrag von 1957 entscheidend bestimmt und in der im Dezember 2000 proklamierten Grundrechtscharta ein eigenes Kapitel erhalten, in dem "Grundrechte aus dem Arbeitsleben, des Gesundheitsschutzes, der sozialen Sicherheit, der Zugangs zu Diensten von allgemeinem wirtschaftlichen Interesse und des Umwelt- und Verbraucherschutzes" (Nr. 4) festgeschrieben worden seien. Solidarität definiert die COMECE hier "als Entscheidung zum helfenden Handeln aus dem Bewußtsein der Verbundenheit", wobei sie immer auch einen "Appell an die eigene Verantwortung" enthalte (Nr. 5). Sie werde wirksam, "wenn ein Bewußtsein der Zusammengehörigkeit oder der freundschaftlichen Verbundenheit herrscht" (Nr. 7), wobei sie für Christen zugleich "Ausdruck ihres Glaubens" sei: "Als geistige Haltung, die im Schöpfungsglauben wurzelt, entspringt sie dem Bewußtsein gegenseitiger Abhängigkeit" (Nr. 1), das uns zu "teilen, helfen, verzichten, opfern, mitfühlen" anleite. Unübersehbar ist also auch hier eine erhebliche tugendethische Akzentuierung des Solidaritätsbegriffs, die die empirisch-analytischen Dimensionen des solidaristischen Konzepts der *solidarité de fait* weithin aus dem Blick verliert. Dennoch: Mit vergleichbarem Nachdruck sind die Werte der Solidarität und die damit verknüpften sozialen Grundrechte der Bürger Europas von der COMECE seitdem nicht mehr betont worden. Stattdessen sind die jüngeren Texte aus der Brüsseler Zentrale der europäischen Bischofskonferenzen durch deutliche Zugeständnisse an das neoliberale Projekt gekennzeichnet, das in den letzten zehn Jahren auch in kirchlichen Kontexten erhebliche Terraingewinne verzeichnen konnte.

Kennzeichnend dafür ist schon das im Februar 2005 veröffentlichte 15seitige Papier mit dem Titel *Das europäische Sozialmodell stärken*, das allerdings nicht von den Bischöfen der COMECE in ihrer Gesamtheit, sondern – unter dem Vorsitz des damaligen Hildesheimer Bischofs Josef Homeyer – nur vom Präsidium der COMECE stammt (COMECE-Präsidium 2005). Auf dem Hintergrund der von den europäischen Staats- und Regierungschefs im März 2000 verabredeten 'Lissabon-Strategie', die EU bis zum Jahr 2010 zum 'wettbewerbsfähigsten und dynamischsten wissenschaftsgestützten Wirtschaftsraum der Welt' zu machen, betont dieses Papier vor allem, dass "dynamische und wettbewerbsfähige Unternehmen, die Steuern zahlen können" (S. 2), unverzichtbar seien, da nur so "die Erhaltung zentraler staatlicher Leistungen im sozialen Bereich, die unser Sozialmodell im Kern auszeichnen, vorstellbar ist" (S. 3). Um dieses Sozialmodell zu erhalten, sei es jedoch notwendig, "daß die bestehenden sozialen Sicherungssysteme der meisten europäischen Staaten gerade in ihrer staatlichen Komponente von Grund auf erneuert und neu ausgerichtet werden", denn "eine Vielzahl der bestehenden Leistungen wird nicht mehr bezahlbar sein" (S. 4). Ferner müsse "in vielen Staaten Europas ... der Preis der Arbeit gesenkt werden". Viele ältere Arbeitnehmer fänden nämlich keinen Zugang mehr zum Arbeitsmarkt, "weil der Preis der Arbeit generell zu hoch ist und für ihre Qualifikation keine ausreichende Nachfrage mehr besteht". Ähnliches gelte auch für Jugendliche, "weil ihr Eintrittspreis vielen Unternehmen zu hoch ist". Und schließlich seien auch längere und flexiblere Wochen- und Lebensarbeitszeiten notwendig, "um die Wettbewerbsfähigkeit der Unternehmen zu erhöhen" (S. 11). Der normative Programmbegriff der Solidarität taucht in diesem Text nicht mehr auf.

Die nicht nur vom Präsidium, sondern von allen Bischöfen der COMECE unterzeichnete kurze Erklärung zur Europawahl im Juni 2009 mit dem Titel *Am Haus Europa weiterbauen* schlägt dagegen wieder vertraute Töne aus der Tradition der katholischen Soziallehre an (COMECE

Personen, die Minderheiten angehören. Diese Werte sind allen Mitgliedstaaten in einer Gesellschaft gemein, die sich durch Pluralismus, Nichtdiskriminierung, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und die Gleichheit von Frauen und Männern auszeichnet."

2009). Statt von der Wettbewerbsfähigkeit der Unternehmen ist hier wieder von den sozialen Rechten der Arbeitnehmer die Rede, denen man Arbeitsbedingungen bieten müsse, "welche ihre Gesundheit, Sicherheit und Würde respektieren". Ebenso wird Solidarität "mit den Schwächsten und Ärmsten unserer Gesellschaft" im Rahmen einer EU-Politik eingefordert, die "die Würde des Menschen und die Förderung des Gemeinwohls" in den Mittelpunkt zu stellen habe (S. 3).

Die bisher jüngste ausführliche Stellungnahme der europäischen Bischöfe zu Selbstverständnis und Zukunftsperspektiven der Europäischen Union stammt vom Oktober 2011 und wurde wesentlich unter der Leitung des Münchener Erzbischofs Reinhard Kardinal Marx erarbeitet, der seit März 2012 auch das Amt des Vorsitzenden der COMECE bekleidet. Der 26seitige Text steht unter dem Titel *Eine europäische Solidaritäts- und Verantwortungsgemeinschaft* (COMECE 2011) und beschäftigt sich – vor dem Hintergrund der im Herbst 2008 ausgebrochenen Finanz- und Bankenkrise – vor allem mit dem EU-Leitbild einer 'im hohen Maße wettbewerbsfähigen Sozialen Marktwirtschaft', das mit dem am 1.12.2009 erfolgten Inkrafttreten des Lissabonner Vertrages von 2007 zu einem der offiziellen Vertragsziele der Europäischen Union geworden ist.

Der Text betont zwar mit Nachdruck, "dass bei diesem Leitbild der europäischen Politik die Betonung auf 'sozial' und nicht auf 'in hohem Masse wettbewerbsfähig' liegen muss" (Nr. 6). Die Solidarität taucht hier jedoch prominent nur noch im Titel auf; als politisch orientierender Programmbegriff wird sie vollständig verdrängt von der neuen Pathosformel der Sozialen Marktwirtschaft, die sich die europäischen Bischöfe hier – unbeeinflusst vom bekanntlich sehr hartnäckigen Widerstand der katholischen Sozialtradition gegen das protestantisch-ordoliberalen Konzept der Sozialen Marktwirtschaft (vgl. Große Kracht 2010) – ohne jede Einschränkung zu eigen machen. In der von Reinhard Kardinal Marx verfassten 'Einführung', die die zentralen Inhalte des Textes bereits vorwegnimmt, heißt es, die Soziale Marktwirtschaft zeichne sich dadurch aus, dass sie "Freiheit im Markt mit der Leitidee der Gerechtigkeit und dem Gebot der Nächstenliebe" verbinde, wobei sie sich näherhin durch "vier wesentliche Merkmale" kennzeichne: zunächst eine hohe Wertschätzung "des freien fürsorgenden Handelns für den sozialen Zusammenhang", weshalb "freie Initiativen mit sozialer Zielsetzung" besondere Förderung und Anerkennung verdienen; dann die Anerkennung der Tatsache, "dass eine Soziale Marktwirtschaft wirtschaftlich leistungsfähig, also wettbewerbsfähig sein muss, um Steuern und Abgaben für den Schuldenabbau und die Finanzierung der laufenden Ausgaben erheben zu können", auch wenn sie "sowohl Regeln, insbesondere auf dem Finanzsektor, als auch die Tugend der Marktteilnehmer, angefangen vom Unternehmer bis hin zu Verbraucher", brauche; drittens dann die sozialpolitische Verpflichtung, dafür Sorge zu tragen, dass "allen Bedürftigen ... sozialer Schutz und Beteiligungsgerechtigkeit ermöglicht" werde; und viertens schließlich in ökologischer Hinsicht eine "Kultur des 'Maßhaltens'" als Voraussetzung für "einen schonenden Umgang mit den natürlichen Ressourcen" (COMECE 2011, S. 4-6).

Der Begriff der 'Freiheit im Markt' taucht hier erstmals in einem offiziellen COMECE-Papier auf; ebenso wie die – deutlich von Papst Benedikt XVI. und seiner Enzyklika *Caritas in veritate* (2009) inspirierten – Begriffe der 'spontanen Solidarität' und des 'freiwilligen Gebens' (vgl. Nr. 4), da eine Gesellschaft "nicht nur in Rechtsansprüchen leben" könne, sondern vor allem "den Raum großzügigen Schenkens, besonders in der Lebenswelt der Familie" brauche (Nr. 4). Dagegen könnte, wie es im Tenor der lange Zeit gängigen, seit der Bankenkrise von 2008 aber in die Defensive geratenen neoliberalen Sozialstaatskritik heißt, "ein Übermaß an staatlicher Fürsorge ... Abhängigkeitsverhältnisse erzeugen und die Übernahme von Eigenverantwortung, tätiger Nächstenliebe und Solidarität behindern" (Nr. 4). Zwar sei "die

durch den Staat organisierte Form der Solidarität .. verlässlich, dauerhaft und deshalb notwendig", sie reiche jedoch nicht aus, "weil ihr insbesondere das Merkmal der Freiwilligkeit fehlt", weshalb "der freien Form der Solidarität" der Vorrang gebühre (Nr. 5). Begriff und Konzept der Solidarität werden hier durchgängig auf "das christliche Gebot der Nächstenliebe" und die "Strukturen und Institutionen der Barmherzigkeit und der Nächstenliebe" (Nr. 3) enggeführt. Von der *solidarité de fait* findet sich keine Spur mehr, ebenso wenig wie vom nicht nur für die solidaristische Theorietradition, sondern auch für das Selbstverständnis der Europäischen Union so konstitutiven Rechtscharakter des Solidaritätsgedankens.

Der Text fragt vielmehr ganz im Sinne der deutschen Tradition des Neo- bzw. Ordoliberalismus vor allem nach den politisch-rechtlichen und den moralisch-normativen Voraussetzungen einer "funktionierenden Wettbewerbsordnung" (Nr. 7). Es sei "die Aufgabe politischer Rahmensetzung dafür zu sorgen, dass auf dem Markt ein wirklicher Leistungswettbewerb herrscht" (Nr. 6), der als solcher begleitet werden müsse durch "eine neue Kultur der Ehrbarkeit" (Nr. 8). Allerdings müssten dem Markt auch Grenzen gesetzt werden. So könne es zwar sinnvoll sein, "Teilbereiche der Daseins- und Gesundheitsversorgung nach marktwirtschaftlichen Prinzipien zu organisieren"; insgesamt seien die Bedarfe in diesem Bereich aber "durch geeignete Mittel und Maßnahmen der öffentlichen Gewalt sicherzustellen" (Nr. 10). Außerdem habe der Staat "marktfreie Zeiten und Lebensräume zu garantieren" und dafür zu sorgen, dass "das Marktgeschehen an gesetzlichen Feiertagen und Sonntagen .. eingeschränkt" wird (Nr. 11). Notwendig sei schließlich auch, "dass Solidarleistungen den Markt ergänzen", da hier die Bedürfnisse derjenigen unberücksichtigt bleiben, "die aufgrund von Alter, Krankheit oder Arbeitslosigkeit nicht die Möglichkeit haben, selbst (in vollem Umfang) am Marktgeschehen teilzunehmen" (Nr. 14).

Die neoliberale Reformagenda in den nationalen Sozial- und Arbeitsmarktpolitiken des letzten Jahrzehnts wird dabei im Grundsatz begrüßt. So heißt es ähnlich wie schon im Präsidiumspapier von 2003, in vielen Ländern "könnte möglicherweise die Zahl der Beschäftigten erhöht werden, wenn man die auf dem Faktor Arbeit lastenden Abgaben und Steuern reduziert" (Nr. 17). Sozialstaatliche Hilfen müssten in erster Linie auf Wiedereingliederung in den Arbeitsmarkt zielen; und Hilfeempfänger hätten "die Pflicht, diese Reintegration durch eigene Anstrengungen zu verfolgen" (Nr. 16). Dennoch aber dürfe man "nicht an der Substanz sozialer Leistungen rühren" (Nr. 15). Zudem wachse bei zunehmender sozialer Ungleichheit auch die Legitimität von "Umverteilung, die für einen Ausgleich zwischen Arm und Reich, Krank und Gesund, Jung und Alt sorgt" (Nr. 15). Vor allem aber habe die EU auf eine Weltwirtschaftsordnung hinzuwirken, "die einen freien und fairen Wettbewerb garantiert und für die besonders schwachen Volkswirtschaften Entwicklungschancen eröffnet" (Nr. 2). Dabei müsse es nicht zuletzt auch darum gehen – und dies betonen nahezu alle COMECE-Papiere mit gleichbleibender Dringlichkeit –, dass die Regierungen der EU-Länder ihr schon 1970 den Vereinten Nationen feierlich gegebenes Versprechen einhalten, "die Entwicklungshilfe bis zum Jahr 2015 auf 0,7% des Bruttonationaleinkommens zu steigern". Nachdem die EU ihr selbst gestecktes Zwischenziel von 0,56% für das Jahr 2010 bedauerlicherweise verfehlt habe, seien nun, wie es in diesem Papier heißt, "zusätzliche Anstrengungen von geschätzten 50 Milliarden Euro" notwendig, "um ein Versprechen einzuhalten, das Europa den ärmsten Ländern, insbesondere in Afrika, vor aller Welt gegeben hat" (Nr. 25).

Immer wieder wird in den Dokumenten der COMECE auch das nachsynodale apostolische Schreiben *Ecclesia in Europa* zitiert, das Johannes Paul II. im Juni 2003 veröffentlicht hatte

und das gewissermaßen das 'höchststrangige' Europa-Dokument der katholischen Kirche darstellt (Johannes Paul II, 2003). In diesem Papier, in dem der von Johannes Paul II. vertretene solidaristische Solidaritätsgedanke immer wieder deutlich zutage tritt, wird von der Europäischen Union mit Nachdruck eine "neue Kultur der Solidarität" eingefordert, die "die Armen zu Vorkämpfern ihrer eigenen Entwicklung macht" (Nr. 111) und im Blick auf das "Phänomen der Globalisierung .. Öffnung und Teilung" verlangt, damit die immer dichtere wirtschaftliche Verflechtung der Völker und Nationen "von solidarischer Teilnahme aller an der Produktion und am Austausch der Güter" (Nr. 101) gekennzeichnet sein könne. Schließlich gelte, so Johannes Paul II.: "Wenn man 'Europa' sagt, soll das 'Öffnung' heißen" (Nr. 111), weshalb es nicht zuletzt auch einer "Kultur der Aufnahme" bedürfe, "die der gleichen Würde aller Menschen und der pflichtgemäßen Solidarität gegenüber den Schwächsten Rechnung trägt und deshalb erfordert, dass jedem Einwanderer die Grundrechte zuerkannt werden" (Nr. 101).

Das erste Jahr des Pontifikats von Papst Franziskus gibt Anlass zu der Hoffnung, dass die im letzten Jahrzehnt in die Defensive geratenen solidaristischen Traditionen der katholischen Soziallehre einen neuen Aufschwung nehmen und neue Überzeugungskraft gewinnen könnten. Für die anstehenden Selbstverständigungsdebatten um das gegenwärtige und zukünftige Programm und Profil der Europäischen Union hält der Topos der Solidarität jedenfalls wertvollere Orientierungen bereit als die Semantik der Sozialen Marktwirtschaft.

Literatur:

Bastiat, Frédéric 1982: *Harmonies économiques*. Deuxième édition, augmentée des manuscrits laissés par l'auteur (1851), Faksimile-Nachdruck, Genève/Paris.

Bourgeois, Léon, 2008: *Solidarité* (La collection 'Bibliothèque républicaine'; Présentation de Marie-Claude Blais), Paris.

Bourgeois, Léon 2008a: *Solidarité*, in: Ders. 2008, 47-101.

Bourgeois, Léon 2008b: *Rapport au Congrès d'Éducation Sociale en 1990*, in: Ders. 2008, 104-120.

Bourgeois, Léon 2008c: *Discours de clôture du Congrès d'Éducation Sociale en 1990*, in: Ders. 2008, 141-158.

Bourgeois, Léon, 1907: *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*, in: *Essai d'une philosophie de la solidarité*. Conférences et discussions, Deuxième édition, Paris.

Calliess, Christian 2011: *Das europäische Solidaritätsprinzip und die Krise des Euro – Von der Rechtsgemeinschaft zur Solidaritätsgemeinschaft?* (Vortrag an der Humboldt-Universität zu Berlin am 18. Januar 2011), 66 S.

[www.polsoz.fu-berlin.de/en/v/transformeurope/publications/latest_publications/authors/HU_FCE_Rede_Calliess.pdf]

COMECE 2004: *Solidarität ist die Seele der Europäischen Union*. Erklärung der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft vom 24. April 2004 [www.comece.org/site/publikationen/pubcomece].

COMECE 2005: Das Werden der Europäischen Union und die Verantwortung der Katholiken (9.Mai 2005) [www.comece.org/site/publikationen/pubcomece].

COMECE 2009: Am Haus Europa weiterbauen. Erklärung der Bischöfe der COMECE zu den Europawahlen vom 4.-7. Juni 2009 [www.comece.org/site/publikationen/pubcomece].

COMECE 2011: Eine europäische Solidaritäts- und Verantwortungsgemeinschaft. Erklärung der Bischöfe der COMECE zum EU-Vertragsziel der wettbewerbsfähigen Sozialen Marktwirtschaft vom 27. Oktober 2011 [www.comece.org/site/publikationen/pubcomece].

COMECE-Präsidium 2005: Das europäische Sozialmodell stärken. Thesen für eine erneuerte Lissabon-Strategie der Europäischen Union. Eine Erklärung des Präsidiums der COMECE vom Februar 2005 [www.comece.org/site/publikationen/pubcomece]

Comte, Auguste, 1923: Soziologie. Zweite Auflage. 1. Band: Der dogmatische Teil der Sozialphilosophie, Jena.

Durkheim, Émile 192: Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt.

Große Kracht, Hermann-Josef 2010: "... nichts gegen die soziale Marktwirtschaft, denn das ist verboten" (Konrad Adenauer). Sondierungen zur religiösen Tiefengrammatik des deutschen Wirtschafts- und Sozialmodells im Anschluss an Alfred Müller-Armack und Oswald von Nell-Breuning, in: Ethik und Gesellschaft. Ökumenische Zeitschrift für Sozialethik 1/2010: Wem gehört die Soziale Marktwirtschaft, 55 S. [www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG_1_2010_Grosse_Kracht.Pdf].

Große Kracht, Hermann-Josef/Karcher SJ, Tobias/Spieß, Christian (Hrsg), 2007: Das System des Solidarismus. Zur Auseinandersetzung mit dem Werk von Heinrich Pesch SJ, Berlin.

Johannes Paul II. 1981: Laborem exercens. Rundschreiben 'über die menschliche Arbeit' vom 14. September 1981, in: Texte zur katholischen Soziallehre, 529-601.

Johannes Paul II. 1987: Sollicitudo rei socialis. Rundschreiben zwanzig Jahre nach der Enzyklika Populorum progressio vom 30. Dezember 1987, in: Texte zur katholischen Soziallehre, 619-687.

Johannes Paul II 1991: Centesimus annus. Rundschreiben zum hundertsten Geburtstag von Rerum novarum vom 1. Mai 1991, in: Texte zur katholischen Soziallehre, 689-764.

Johannes Paul II 2003: Ecclesia in Europa. Nachsynodales apostolisches Schreiben vom 28. Juni 2003 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 161). Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

Losansky, Sylvia 2010: Öffentliche Kirche für Europa. Eine Studie zum Beitrag der christlichen Kirchen zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in Europa, Gütersloh.

Pesch, Heinrich 1902: Solidarismus, in: Stimmen der Zeit 63, 38-60. 307-324.

Pesch, Heinrich 1905-1922: Lehrbuch der Nationalökonomie, 4 Bände, Freiburg i. Br.

Pesch, Heinrich 1914: Lehrbuch der Nationalökonomie, bd. 1: Grundlegung. Zweite, neu bearbeitete Auflage, Freiburg.

Schuman, Robert 2005: Die historische Erklärung Robert Schumans vom 9. Mai 1950, in: COMECE 2005, 64-67.

Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Herausgegeben von der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands e.V., 9., erweiterte Auflage, Köln-Kevelaer, 2007.

Wildt, Andreas, 1995: Art. Solidarität, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9, Basel, 1003-1015.

Zoll, Rainer, 2000: Was ist Solidarität heute?, Frankfurt a. M.