

BEITRÄGE

HERMANN-JOSEF GROSSE KRACHT

Jenseits von Mitleid und Barmherzigkeit. Zur Karriere solidaristischen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert

Zusammenfassung

Alle reden von Solidarität, aber was damit eigentlich gemeint ist, ist heute umstrittener denn je. Als programmatischer Leitbegriff der europäischen Moderne entstand das Konzept der Solidarität im Frankreich des 19. Jahrhunderts und entfaltete sich nicht allein als eine politisch-moralische, sondern – bei Auguste Comte und Émile Durkheim – auch als eine sozialwissenschaftlich-deskriptive Kategorie zur Beschreibung der sich verdichtenden Interdependenzverhältnisse moderner arbeitsteiliger Gesellschaften. Auf dieser Grundlage entwickelte sich um die Jahrhundertwende in Frankreich unter dem Stichwort des *solidarisme* eine republikanisch-laizistische Reformbewegung, die den Anspruch erhob, mit der Kategorie der Solidarität eine jenseits von Liberalismus und Kollektivismus angesiedelte eigenständige Sozialphilosophie etablieren zu können. Mit beeinflusst vom laizistischen *solidarisme* Frankreichs entwickelte Heinrich Pesch SJ zu Beginn des 20. Jahrhunderts dann einen aristotelisch-thomistisch geprägten katholischen Solidarismus, der in der katholischen Soziallehre Deutschlands eine prominente Rolle spielen sollte. Dieser Beitrag rekonstruiert Elemente der neuzeitlichen Begriffsgeschichte der Solidarität und des solidaristischen Denkens in Frankreich und Deutschland und fragt anschließend, inwiefern in der politischen Philosophie des Liberalismus heute ein solidaritätstheoretisches *up date* des kontraktualistischen Denkens notwendig und möglich ist, das es erlaubt, die ‚liberalen Freiheitslektionen‘ des 18. Jahrhunderts mit den ‚solidaristischen Interdependenzlektionen‘ des 19. Jahrhunderts zu einer solidaritätstheoretisch grundierten Theorie sozialer Gerechtigkeit zu verbinden.

Schlüsselwörter

Solidarismus – Liberalismus – Solidarität in der katholische Soziallehre – Heinrich Pesch – Oswald von Nell-Breuning – Geschichte des Solidaritätsbegriffs

1. EINLEITUNG: „NICHTS MEHR VON LIEBE, MITLEID UND BARMHERZIGKEIT“?

„Nein, nichts mehr von Liebe, Mitleid und Barmherzigkeit. Das kalte, stahlharte Wort Solidarität aber ist in dem Ofen des wissenschaftlichen Denkens geglüht. [...] Die Solidarität hat ihre Wiege im Kopf der Menschheit, nicht im Gefühl. Wissenschaft hat sie gesäugt, und in der großen Stadt, zwischen Schloten und Straßenbahnen ist sie zur Schule gegangen. Noch hat sie ihre Lehrzeit nicht abgeschlossen. Ist sie aber reif geworden und allmächtig, dann wirst Du erkennen, wie in diesem kalten Begriff das heiße Herz einer Welt von neuen Gefühlen und das Gefühl einer neuen Welt leidenschaftlich klopft.“¹

Kurt Eisner (1867–1919), der aus Berlin stammende Journalist, der als Vorsitzender des Münchner Arbeiter- und Soldatenrates im November 1918 Bayern zum ‚Freistaat‘ erklären und im Februar 1919 ermordet werden sollte, redet hier – in einem privaten Brief an eine Freundin aus dem Jahr 1908 – von der Solidarität in einer Art und Weise, die vielen Zeitgenossen befremdlich erscheinen dürfte. „Nichts mehr von Liebe, Mitleid und Barmherzigkeit“? Bezeichnet Solidarität denn nicht eine der höchsten und edelsten Herzensgefühle, zu denen die Menschen fähig sind? Was soll an dem Wort „stahlhart“ sein, und was hat es mit „wissenschaftlichem Denken“ zu tun? Und wieso soll die Solidarität „in der großen Stadt, zwischen Schloten und Straßenbahnen“ aufgewachsen sein? Sollte es etwa vor dem Industriezeitalter keine Solidarität gegeben haben? Wo wir doch allesamt – mehr oder weniger larmoyant – dazu neigen, den Verfall der Solidarität in den anonymen Gegenwartsgesellschaften zu beklagen und uns ziemlich sicher wähnen, dass in den überschaubaren, noch von *face to face*-Beziehungen geprägten Lebenswelten früherer Zeiten doch auf jeden Fall mehr Solidarität zwischen den Menschen vorhanden war?

Wie auch immer; eines jedenfalls ist sicher: Solidarität ist ein durch und durch moderner Begriff. Er entstand erst in der Neuzeit, genauer gesagt in den europäischen Arbeits- und Industriegesellschaften des 19. Jahrhunderts; und vielleicht liegt es daran, dass ihn heute viele für tendenziell veraltet und wenig zukunftsfähig halten. Denn wenn es darum geht, die gesellschaftlichen Probleme postindustrieller Zeiten in Angriff zu nehmen, scheint ein Begriff wie Solidarität, der sich etymologisch von *solidus* (dicht, fest, solide) herleitet, genau in die verkehrte Richtung zu weisen. Scheinen doch die politischen und ökonomischen Arrangements der europäischen Nationalstaaten, wie sie sich im Zeitalter der ‚Großen Indus-

¹ *Kurt Eisner*, Die halbe Macht den Räten, Köln 1969, 217; zit. nach *Andreas Wildt*, Solidarität – Begriffsgeschichte und Definition heute, in: *Kurt Bayertz* (Hg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt 1998, 202–216, 209.

trief ausgebildet haben, daran zu leiden, dass in ihnen – wie man nicht müde wird zu betonen – Flexibilität und Dynamik fehlen und nahezu alles als fest und solide, als starr und unbeweglich, als verkrustet und blockiert erlebt wird. Solidarität könne deshalb, so sagen viele, für die Zukunft nur das falsche Leitbild sein.

Andererseits hat Solidarität heute fraglos einen hohen politisch-moralischen Wohlklang, der eher noch zuzunehmen scheint. Niemand würde von sich sagen, er lege Wert darauf, unsolidarisch zu handeln oder zu sein. Offensichtlich hat Solidarität, auch wenn ihr in den Debatten um die Reform des Sozialstaates seit langem ein veritables *Image*-Problem anhängt, im allgemeinen zwischenmenschlichen Bereich noch immer einen guten Ruf; jedenfalls hört sich Solidarität irgendwie viel besser, viel moderner, viel aufgeklärter an als Hilfsbereitschaft, Mitmenschlichkeit, Zusammengehörigkeitsgefühl oder gar die als paternalistisch in Verruf geratene Großzügigkeit oder Mildtätigkeit. Solidarität klingt reziprok und egalitär: hier begegnen sich Menschen auf gleicher Augenhöhe, die von den gleichen Gefahren und Schicksalsschlägen bedroht sind und darum wissen, dass ihr Glück und ihr Wohlergehen höchst unsicher sind und schnell zu Ende gehen könnten. Solidaritätsveranstaltungen, Solidaritätsabende und Solidaritätskonzerte aller Art – seien sie für den örtlichen Kindergarten, für eine lateinamerikanische Landarbeiter-Kooperative oder auch einfach ‚für die notleidenden Kinder dieser Welt‘ – genießen hohe Anerkennung, auch wenn hier die Grenzlinie zwischen einer ‚reziprok-egalitär‘ (das heißt im Modus des ‚mit‘) angelegten Solidaritäts- und einer ‚mildtätig-assistentialistisch‘ (das heißt im Modus des ‚für‘) angelegten *charity*-Veranstaltung oft schwer zu ziehen ist. Dabei scheint sich übrigens reine *charity*, die philanthropische Bereitschaft zu Mildtätigkeit und Großzügigkeit ‚für‘ die Armen – zumindest in Deutschland – gerne mit der wohlklingenderen Vokabel der Solidarität zu schmücken und Taten der Barmherzigkeit als Taten der Solidarität auszugeben, wobei nicht selten übersehen wird, dass die neuzeitliche Idee der Solidarität von Anfang an Front machte gegen die vormodern-hierarchischen Almosen-traditionen – und darin übrigens auch von der päpstlichen Sozialverkündigung schon früh in feierlicher Form unterstützt wurde.²

² So las bekanntlich schon Pius XI. in *Quadragesimo anno* (1931) der „Lehre der Liberalen“ kräftig die Leviten und verurteilte „jene [...], die selber im Reichtum schwimmend [...] alle Sorge um eine Linderung der Elendszustände einzig der Nächstenliebe zuweisen wollten – gerade als ob es Sache der Nächstenliebe wäre, die von der Gesetzgebung nur allzu oft geduldete, manchmal sogar gutgeheißene Verletzung der Gerechtigkeit mit ihrem Mantel zuzudecken“ (Pius XI., *Quadragesimo anno*, 4).

Anders als die älteren Begriffe des Mitleids und der Barmherzigkeit, der Mildtätigkeit und der Hilfsbereitschaft artikuliert die Vokabel der Solidarität offensichtlich tief verankerte und dabei eben (auch) egalitär und nicht (primär) karitativ angelegte moralische Intuitionen von mitmenschlicher Verbundenheit, humanitärer Zusammengehörigkeit und einem ursprünglichen Gemeinschaftsgefühl gegenüber allen Menschen, die in Not sind und Hilfe brauchen. Und diese ‚solidarischen‘ Gemeinschafts- und Verbundenheitsgefühle sowie die aus ihnen erwachsenden spontanen Hilfsbereitschaften sind offensichtlich so elementar und überwältigend, dass – wie etwa nach der *Tsunami*-Katastrophe im Dezember 2004 – auch die besten und größten internationalen Wohltätigkeitsorganisationen regelmäßig überfordert sind, wenn es darum geht, die eingehenden Summen von Spendengeldern effektiv und nachhaltig einzusetzen. Ob in solchen Zusammenhängen aber zurecht und mit guten Gründen der Begriff der Solidarität – dieses *Kurt Eisner* zufolge „kalte, stahlharte Wort“ – zu verwenden ist, oder ob man dann nicht doch besser und deutlicher von ‚aktiver Hilfsbereitschaft‘, ‚tätiger Anteilnahme‘, ‚menschlicher Verbundenheit‘ oder ähnlichem reden sollte, ist durchaus fraglich. Sonderlich egalitär und reziprok ist solche ‚solidarische‘ Katastrophenhilfe jedenfalls nicht. Schließlich sind die wohlhabenden europäischen Festlandbewohner mit den Küstenbewohnern pazifischer Inselstaaten nicht wirklich durch eine gemeinsame Bedrohungslage verbunden, denn dass ein Tsunami dereinst das Sauerland überflutet, dürfte meteorologisch unmöglich sein; und falls doch, dann dürfte es noch unmöglicher sein, für einen solchen Fall den Eingang eines ähnlichen Spendenaufkommens aus den Armutregionen des Südpazifik zu erwarten ...

Ist Solidarität nun also ‚herzergreifend-gefühlig‘ oder ‚stahlhart‘ und ‚wissenschaftlich‘? Oder irgendwie beides? Ich möchte hier dafür plädieren, Begriff und Konzept der Solidarität zunächst einmal möglichst wenig ‚herzergreifend-gefühlig‘ zu interpretieren und überall dort auf die Solidaritätsvokabel zu verzichten, wo sich dieser Begriff ohne Substanzverlust durch Äquivalente wie Zusammengehörigkeitgefühl, Anteilnahme, Hilfsbereitschaft oder ähnlichem ersetzen lässt. Je präziser nämlich der Begriff der Solidarität gefasst werden kann, desto größer wird die Chance, dass die Solidaritätsvokabel an semantischer Schärfe gewinnt und auch für nicht- bzw. vormoralische Fragestellungen und Themenfelder relevant wird. Und in dem Maße, wie man nichtmoralische Bedeutungsschichten des Solidaritätsbegriffs freilegen kann, steigt auch die Chance, dass sich die Kategorie der Solidarität aus dem ‚Elfenbeinturm der Sonntagsreden und der Sonntagsgefühle‘ befreit und – wieder – zu einer sozio-

logisch ausweisbaren Fundamentalkategorie der Gesellschaftstheorie und -ethik wird, die dem Komplexitätsniveau funktional ausdifferenzierter Gegenwartsgesellschaften ebenso wie dem anspruchsvollen politisch-demokratischen Normativitätsprofil der europäischen Moderne zu entsprechen vermag – und insofern in der Tat beides ist: ‚wissenschaftlich‘ und ‚moralisch‘. Eine soziologisch reflektierte und im Kern moralfrei konzipierte Idee von *sozialer Solidarität*, wie sie im oben erwähnten Eisner-Zitat anklingt, war nämlich im späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts schon einmal auf dem Weg, eine allgemein zustimmungsfähige ‚Solidaritätsphilosophie moderner Gesellschaften‘ zu inspirieren, die aus der Sackgasse eines in die Krise geratenen politischen Liberalismus herauszuführen und dem modernen demokratischen Wohlfahrtsstaat, der längst zu einer gesellschaftlichen Notwendigkeit geworden war, die notwendige politisch-normative Anschubfinanzierung in Aussicht zu stellen versprach. Dieser *solidaristische Diskurs*, der seinerzeit vor allem in Frankreich beheimatet war, ist aber gegenwärtig weithin in Vergessenheit geraten. Solidaritätskonzeptionen und -theorien, die es in Sachen systematischer Ausarbeitung, theoretischer Stringenz und allgemeiner Zustimmungsfähigkeit auch nur ansatzweise aufnehmen könnten mit den verschiedenen, oft hoch elaborierten Freiheits-, Gleichheits- und Gerechtigkeitstheorien, die zur Zeit auf dem Markt der politischen Philosophie angeboten und in den gesellschaftlichen Selbstverständigungsdebatten traktiert werden, gibt es schlechterdings nicht. Man kann schon froh sein, wenn im gesellschaftstheoretischen und politikphilosophischen Diskurs der Gegenwart das Fehlen einer solchen Solidaritätstheorie überhaupt bemerkt und als Desiderat zur Sprache gebracht wird.

Vor diesem Hintergrund will ich im Folgenden zunächst – im Rückgriff auf die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des Solidaritätsbegriffs – der Frage nachgehen, welche Sinngehalte sich mit dem Solidaritätsdiskurs der Neuzeit verbunden haben und bis heute verbinden. Dabei soll vor allem das Solidaritätskonzept des frühen Émile Durkheim zur Sprache kommen (2.). Danach will ich kurz an die *solidaristische Bewegung* der Jahrhundertwende in ihrer zweifachen Ausprägung – den laizistischen Solidarismus im republikanischen Frankreich und den katholischen Solidarismus von *Heinrich Pesch* bis *Oswald von Nell-Breuning* in Deutschland – erinnern, in der das Konzept der Solidarität eine erste eigenständige sozialphilosophische Aufarbeitung erfuhr (3.). Abschließen will ich dann mit einem knappen Ausblick auf einige Herausforderungen

und Problemlagen, die das Konzept der Solidarität für gegenwärtige und zukünftige gesellschaftsethische Bemühungen bereithält (4.).³

2. DE FACTO, CON UND CONTRA: SINNGEHALTE DES NEUZEITLICHEN SOLIDARITÄTSMOTIVS

Bis weit in das 19. Jahrhundert hinein spielte der Begriff der Solidarität in der politisch-sozialen Sprache Europas keine Rolle. Bekannt war lediglich die aus der römischen Rechtstradition stammende Solidarhaftung (*obligatio in solidum*), die durch einen Vertragsschluss zustande kommt, in dem sich mehrere Vertragspartner verpflichten, im Falle von Zahlungsunfähigkeit wechselseitig füreinander einzustehen.⁴

Seit den 1840er Jahren setzte in Frankreich dann jedoch ein regelrechter Boom der Solidaritäts-Semantik ein, der seinen Höhepunkt um die Jahrhundertwende erleben sollte. Zuvor hatten schon die katholischen Restaurationstheologen die Kategorie der Solidarität mit dem traditionellen Dogma der Erbsünde in Verbindung gebracht und auf die im göttlichen Schöpfungsplan verankerten und deshalb unverrückbaren hierarchisch-organologischen Abhängigkeiten und Unterschiede zwischen den Menschen bezogen, um sie so gegen das egalitäre Rechtsprinzip bürgerlicher Freiheit in Stellung zu bringen.⁵ Aber auch in den Diskursen der Nationalökonomie wies man schon früh auf den *de facto*-solidarischen Zusammenhang der Wirtschaftssubjekte hin. Bei dem Genfer Ökonomen und Historiker *Sismonde de Sismondi* (1773–1842) heißt es im Jahr 1819: „Der Arbeiter ist für den notwendig, der ihn bezahlt, wie der Zahlende für den Arbeiter. Der eine lässt den anderen leben. Es gibt also, wenigstens müsste es so sein, Solidarität zwischen beiden.“⁶ Und *Frédéric Bastiat* (1801–1850), ein engagierter Vertreter der Freihandelslehre, der sich energisch von den sozialistisch-republikanischen Strömungen seiner Zeit

³ Der hier vorliegende Text wurde auf dem ‚Berliner Werkstattgespräch 2006‘ vorgestellt und für die Veröffentlichung nur geringfügig überarbeitet. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

⁴ Die folgenden Ausführungen greifen u.a. zurück auf meinen Beitrag „... weil wir für alle verantwortlich sind“ (Johannes Paul II.). Zur Begriffsgeschichte der Solidarität und ihrer Rezeption in der katholischen Sozialverkündigung, in: *Michael Krüggeler / Stephanie Klein / Karl Gabriel* (Hg.), *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven*, Zürich 2005, 111–132, 112–126.

⁵ Vgl. dazu *Thomas Fiegle*, *Von der Solidarité zur Solidarität. Ein französisch-deutscher Begriffstransfer*, Münster 2003, 41–48.

⁶ *Nouveaux Principes d'Economie politiques*; zit. nach *Rainer Zoll*, *Was ist Solidarität heute?* Frankfurt 2002, 23.

distanziert, widmet der *solidarité* in seinen unvollendet gebliebenen *Harmonies Économiques* (1850) sogar ein eigenes Kapitel, in dem vom „Gesetz der Solidarität“ die Rede ist: Die über Tauschprozesse verbundenen Individuen würden eine Marktgesellschaft ausbilden, die „nur ein Netz von verschiedenen, miteinander verbundenen Manifestationen von Solidarität“⁷ sei. Die Vokabel der Solidarität beschreibt hier also real bestehende Abhängigkeits- und Verwiesenheitsverhältnisse, deren Existenz völlig unabhängig ist von den moralischen Einstellungen und Absichten der beteiligten Wirtschaftssubjekte. Solidarität hat insofern von Anfang an weniger moralisch-präskriptive als vielmehr sozialwissenschaftlich-deskriptive Konnotationen.

Zu einem klaren politisch-sozialen Programmbegriff wird die Solidarität aber erst durch den französischen Philosophen *Pierre Leroux* (1797–1871), einen christlichen Sozialisten und Schüler Saint-Simons, der sich im vierten Buch seines Werkes *De l'Humanité, de son principe, et de son avenir* (1840) ausführlich mit der *solidarité mutuelle des hommes* beschäftigt. Den Begriff der Solidarität, der gegenseitigen und unaufheb- baren Verbundenheit der Menschen miteinander und mit Gott, zu dem ihn die Sentenz des Apostels Paulus „Wir sind alle Glieder eines selben Körpers“ (Röm 12,4f.) inspiriert hatte, bringt Leroux hier scharf gegen die feudalgesellschaftlichen Traditionen der christlichen Liebestätigkeit in Stellung. Im Namen der gegenseitigen Solidarität, die die „wahre Formel“ der christlichen Barmherzigkeit sei, fordert Leroux eine materielle Grundsicherung für alle. Sie ist für ihn „ein Recht, ein Anspruch, keine Gnade, und sie bildet als Recht die Basis einer neuen Form der Vergesellschaftung, die Leroux ‚sozialistisch‘ nennt“⁸. Seitdem beginnt die egalitäre Idee der *solidarité*, der wechselseitigen Verbundenheit der Menschen als Freie und Gleiche, das ältere Verständnis der Wohltätigkeit, der *bienfaisance*, immer stärker aufzulösen und zu überwinden. Solidarität in ihrer moralischen Dimension ist insofern – im Sinne dieser egalitären *con*-Solidarität der wechselseitigen Verwiesenheit – von Anfang an auch ein Gegenbegriff der politischen Moderne zur feudalgesellschaftlichen Tradition der Mildtätigkeit und Barmherzigkeit.

Im Anschluss an Leroux' *L'humanité* sollte der Solidaritätsbegriff dann eine steile Karriere antreten. Seit den 1860er Jahren avancierte er zum einen zur entscheidenden Programm- und Selbstverständnisformel einer

⁷ Zit. nach *Rainer Zoll*, *Solidarität heute*, 35.

⁸ *Karl-H. Metz*, *Solidarität und Geschichte. Institutionen und sozialer Begriff der Solidarität in Westeuropa im 19. Jahrhundert*, in: *Kurt Bayertz* (Hg.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt 1998, 172–194, 176.

selbstbewusst werdenden Arbeiterbewegung. Denn diese begann nun eine organisierte, auf längerfristigem, verlässlichem und belastbarem Arbeiter-Zusammenhalt gründende Solidaritätspraxis auszubilden, mit der man sich *ad intra* eine unverwechselbare Kollektividentität und *ad extra* ein politisch machtvolleres Artikulations- und Organisationspotenzial verschaffte. 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-soziale Strahlkraft dieser Solidaritätsbegriff zu transportieren vermochte.

Mit der Arbeiterbewegung erhält der Solidaritätsbegriff nun eine gegnerbezogene, klassenkämpferische Akzentuierung, eine *contra*-Dimension, die ihm seitdem ebenso fest anhaften sollte wie die egalitäre *con*-solidarische und die analytisch-deskriptive *de facto*-solidarische Dimension. Diesen konstitutiven Gegnerbezug bringt der Sozialwissenschaftler *Robert Michels* (1876–1936), der sich in seiner politischen Biografie übrigens vom radikalen Sozialisten zum Anhänger des italienischen Faschismus wandeln sollte, 1914 deutlich auf den Punkt, wenn er erklärt: „Die Himmelsblume der Solidarität wächst und gedeiht bloß auf dem vulkanischen Boden der Interessengegensätze. Eine allgemeine Solidarität der Gesellschaft – die Solidarität in ihrer reinsten Form – besteht nur gewissen elementaren Naturereignissen gegenüber – gegen die Epidemien, die Erdbeben und evtl. Einfälle barbarischer Volksstämme –, ohnehin auch dort nicht ihren Charakter der Abwehr verleugnend.“⁹ Eine nicht gegen konkrete Bedrohungen, Gefahren, Feinde und Gegner gerichtete Solidarität ist für Michels als moralisches Handlungsmotiv und soziales Handlungsmuster schlechterdings unrealistisch. „Die Solidarität des Menschengeschlechts ist, gleich der Interessengemeinschaft der Gesellschaftsklassen, eine Utopie [...]“¹⁰, denn: „Zur Bildung eines Solidaritätskreises ist a priori die Existenz scharfer Gegensätze erforderlich; man ist nur solidarisch genug *gegen* jemand.“¹¹ Dementsprechend gilt für ihn: „Die Gemeinsamkeit nichtgesättigter Interessen ist die Mutter sozialer Solidarität.“¹²

Dieses ‚aktive‘ Verständnis einer kämpferischen *contra*-Solidarität beschränkt sich konzeptionell also keineswegs auf eine Arbeiter- oder auf

⁹ *Robert Michels*, Zum Problem: Solidarität und Kastenwesen, in: *Ders.*, Probleme der Sozialphilosophie, Leipzig-Berlin 1914, 53–63, 55.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., Herv. i. O.

¹² Ebd. 56.

ähnliche Gruppen- und Klassensolidaritäten; es kann durchaus auch ein gefährdetes oder ‚nicht gesättigtes‘ Gesamtinteresse der Menschheit in den Blick nehmen, wie dies etwa gegenwärtig in den nicht nur ökologischen Debatten um die ‚globale Risikogesellschaft‘ der Fall ist. So war denn auch auf Demonstrationen der 1980er Jahre zu beobachten, dass der alte Schlachtruf von der Solidarität längst einen ironisch-bitteren Juniorpartner erhalten hatte: „... beim Hungern und beim Essen, vorwärts, und nie vergessen, die – Radioaktivität!“¹³

Parallel zum aktiven, interessen- und handlungsorientiert angelegten Solidaritätsbegriff der Arbeiterbewegung sollte zum anderen die analytisch-deskriptive Dimension der Solidarität seit der Mitte des 19. Jahrhunderts die neu entstehende – und sich bewusst als ‚wissenschaftlich‘ und ‚moralfrei‘ inszenierende – französische Soziologie erobern. Solidarität wird hier nun endgültig und konsequent nicht mehr als ein bewusst ‚gewolltes‘, wertgebundenes Klassen- oder Gruppenphänomen, als politische Handlungsmaxime oder gar wie die ältere Brüderlichkeit als ein affektives *sentiment* bzw. als supererogatorische Tugend altruistischen Wohlwollens thematisiert, sondern ausschließlich als eine sozialwissenschaftliche Kategorie zur Beschreibung gesellschaftlicher Komplexität. *Auguste Comte* (1798–1857), der gemeinhin als Begründer der Soziologie als einer ‚positiven‘ Wissenschaft gilt, hat erstmals ohne alle normativen Implikationen von der *sozialen Solidarität* gesprochen und damit diejenigen Kräfte und Mechanismen einer *physique sociale* bezeichnet, die dafür sorgen, dass der gesellschaftliche Funktionszusammenhang dauerhaft aufrechterhalten wird und nicht zusammenbricht; und mit *Émile Durkheim* (1858–1917) und seiner frühen Schrift *De la division du travail social* (1893) sollte die Kategorie der Solidarität dann endgültig – oder genauer: zumindest vorübergehend, denn im heutigen soziologischen Theoriediskurs hat die Kategorie der Solidarität diesen prominenten Status längst wieder verloren – zum festen Topos einer ‚rein wissenschaftlichen‘ Theoriebildung über die *faits sociaux* vergangener und gegenwärtiger Gesellschaftsformationen avancieren.

In seinen Untersuchungen zur Arbeitsteilung hat Durkheim – im Anschluss an Comte – ein Moralkonzept in den Blick genommen, das sich nicht am Leitbild ökonomischer Unabhängigkeit, sondern an der Entdeckung der sozialen Solidarität als einem soziologisch beschreibbaren

¹³ Vgl. dazu den Hinweis bei *Andreas Wildt*, *Solidarität*, 209. Im ‚Solidaritäts-Lied‘ aus Brechts Arbeiterfilm *Kuhle Wampe* (1931) heißt es bekanntlich: „Vorwärts, und nicht vergessen, worin unsere Stärke besteht! Beim Hungern und beim Essen, vorwärts, und nie vergessen, die Solidarität!“

fait social moderner, hochgradig arbeitsteilig organisierter Industriegesellschaften orientiert. Dieses Konzept kann meines Erachtens gelesen werden als eines der wenigen weiterführenden Legitimationskonzepte, die sich im späten 19. Jahrhundert auf den Weg machten, die bürgerlichen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit mit den veränderten sozialstrukturellen Bedingungen einer postliberalen Industriegesellschaft und der Notwendigkeit eines zwischen Arbeit und Kapital, Proletariat und Bourgeoisie vermittelnden Wohlfahrtsstaates zusammenzudenken.

Für Durkheim bildet Solidarität eine ‚soziale Tatsache‘, die sich in modernen Gesellschaften geradezu zwangsläufig aus der Arbeitsteilung ergibt. Während im ökonomischen Diskurs zwar immer wieder die ‚ökonomischen Harmonien‘ (*Frédéric Bastiat*) des freien Marktes und das enorme wohlstandsschaffende Potenzial der fabrikmäßigen Arbeitsteilung hervorgehoben werden, bleibt die ebenfalls aus der modernen Arbeitsteilung resultierende *solidarité sociale* im Sinne zunehmender wechselseitiger Abhängigkeit aller von allen, auf die Durkheim hinweist, im Diskurs der Ökonomen bis heute merkwürdig ausgeblendet. In dem Maße, in dem Gesellschaften beginnen, sich funktional auszudifferenzieren und arbeitsteilig zu organisieren, entstehen für Durkheim nämlich nicht nur Prozesse der Produktivitätssteigerung, sondern vor allem auch Prozesse der Professionalisierung und der Individualisierung, durch die die soziale Komplexität und der gesellschaftliche Reichtum enorm ansteigen, durch die die Menschen aber auch immer dichter miteinander verbunden werden. Dadurch werden die Individuen für Durkheim „zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer“¹⁴, da der gesellschaftliche Differenzierungsprozess Menschen einerseits immer individueller und autonomer, zugleich aber auch immer abhängiger voneinander werden lässt. Seiner historisch-genetischen Lesart sozialer Arbeitsteilung zufolge kennzeichnen sich moderne Gesellschaften also dadurch, dass sie in einem gleichgerichteten Differenzierungsprozess Solidarität ebenso wie Individualität, komplexe soziale Ordnung ebenso wie hohe personale Autonomie hervorbringen vermögen. Durkheim unterscheidet hier die neue ‚organische Solidarität‘ der modernen Gesellschaft von der ‚mechanischen Solidarität‘ früherer Gesellschaftstypen, in denen der soziale Zusammenhalt und die gesellschaftliche Ordnung gleichsam ‚mechanisch‘, durch Wiederholung und Imitation, reproduziert wurden und noch auf einer von allen Gesellschaftsmitgliedern fraglos geteilten „Gesamtheit von Glau-

¹⁴ *Émile Durkheim*, Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt 1988, 82.

bensüberzeugungen und Gefühlen“¹⁵ beruhte. In den modernen Gesellschaften seien die Menschen jedoch weniger durch ein gemeinsam geteiltes Kollektivbewusstsein als durch unbewusste Prozesse funktionaler Differenzierung miteinander verbunden. „Die Gesellschaft wird fähiger, sich als Ganzes zu bewegen, während zugleich jedes ihrer Elemente mehr Eigenbewegungen hat. Diese Solidarität ähnelt jener, die man bei den höheren Tieren beobachten kann. Jedes Organ hat dort seine eigene Physiognomie und seine Autonomie, und trotzdem ist die Einheit des Organismus umso größer, je stärker die Individualisierung der Teile ausgeprägt ist.“¹⁶

Während viele seiner Zeitgenossen als Konsequenz der steigenden Arbeitsteilung moderner Gesellschaften vor allem soziale Zersplitterung und politische Anomie befürchten, sieht Durkheim hier also – zumindest potenziell – einen neuartigen Zusammenhang von Arbeitsteilung, Solidarität und Moral entstehen, wenn er schreibt: „Zu Unrecht stellt man also die Gesellschaft, die aus der Gemeinschaftlichkeit des Glaubens entsteht, der Gesellschaft gegenüber, die auf der Zusammenarbeit beruht, indem man nur der ersten einen moralischen Charakter zubilligt und in der zweiten nur eine wirtschaftliche Gruppierung sieht. In Wirklichkeit hat gerade die Zusammenarbeit ebenfalls ihre eigenständige Moralität.“¹⁷ Diese erst im Entstehen befindliche „Moral der organisierten Gesellschaften“ zeichnet sich für ihn durch ein spezifisch modernes Profil aus: „Die Regeln, die diese Moral konstituieren, sind nicht so zwingend, daß sie jede freie Überprüfung ersticken; vielmehr sind wir ihnen gegenüber freier, weil sie eher für uns und in einem gewissen Sinne von uns gemacht sind.“¹⁸

Zwar sieht Durkheim durchaus, dass die französische Gesellschaft seiner Zeit von erheblichen sozialen Verwerfungen und Anomien geprägt ist und von einer proportional zur fortschreitenden sozialen Differenzierung entstehenden modernen ‚organischen Solidarität‘ (noch) kaum die Rede sein kann. Auch gesteht er zu, dass es schwierig sei, „die Mittel zur Herstellung eines harmonischen Zusammenspiels“ zu finden, mit denen man „jene äußeren Ungleichheiten mehr und mehr vermindert, die die Quelle des Übels sind“¹⁹; dennoch ist der frühe Durkheim davon überzeugt, dass

¹⁵ Ebd. 181.

¹⁶ Ebd. 183.

¹⁷ Ebd. 285.

¹⁸ Ebd. 478.

¹⁹ Ebd. 480.

sich mit der Zeit die dazu notwendigen Regeln und Institutionen sozialer Integration und organischer Solidarität noch herausbilden werden.

Mit seinem Konzept der ‚organischen‘ Solidarität auf der Grundlage sozialer Arbeitsteilung wendet sich Durkheim gegen die individualistischen Vertragstheorien der liberalen Tradition, die die Phänomene der Arbeitsteilung und der gesellschaftlichen Solidarität ausschließlich auf bewusst eingegangene Tauschbeziehungen rationaler Marktteilnehmer zurückführen. Anders als in den klassischen Naturrechtslehren von Thomas Hobbes bis Jean-Jacques Rousseau wird in dieser Solidaritätssoziologie nämlich „nicht mehr von isolierten Individuen, sondern von der Gesellschaft selbst ausgegangen. Das Individuum ist von vorn herein nichts [...]. Was wir sind, was uns von anderen unterscheidet, verdanken wir nicht so sehr uns selbst als der endlosen Differenzierungsarbeit, die die Gesellschaft an sich selbst durchführt.“²⁰ Und dies hat, wie der französische Foucault-Schüler *François Ewald* betont, tiefgreifende Folgen für die geltenden Konzepte von Recht, Moral und Verantwortung, denn: „Das Bestehen von Solidaritäten brachte das mechanistische Modell einzelner und voneinander getrennter Kausalitäten in Unordnung und ersetzte es durch den Gedanken eines Systems miteinander verflochtener Ursachen, wo alles ständig zugleich Ursache und Wirkung ist. Eine universelle und wechselseitige Abhängigkeit von Ursachen und Wirkungen, die nicht mehr jenen Haltepunkt aufweist, der für die Bestimmung einer individuellen Verantwortung nötig wäre. Alles hängt mit allem zusammen. Alles funktioniert. Alles ist notwendig. Die Verantwortung wird zu etwas Diffusem, sie schwillt sozusagen an und dehnt sich auf unbestimmte Weise aus.“²¹

Durkheim und die Durkheim-Schule werden insofern übrigens nicht zufällig immer wieder mit dem Verdacht konfrontiert, dem überbordenden individualistischen Atomismus der liberalen Tradition einen ebenso überbordenden kollektivistischen Soziologismus entgegenzusetzen, der die Entität ‚Gesellschaft‘ derart reifiziert bzw. sakralisiert, dass dem Einzelnen keine andere Wahl bleibt, als sich voll und ganz der Gesellschaft zu unterwerfen, der er sich verdankt und ohne die er nicht zu leben und sich zu entfalten vermag. In der Tat besteht die Gefahr, dass man in einem postliberalen, solidaritätstheoretischen Zugriff auf Individuum und Gesellschaft so weit geht, dass der von der europäischen Aufklärungsbewegung mühsam erkämpfte politisch-moralische Freiheitsstatus des Einzelnen als autonomes, zu Selbstbestimmung und Selbstverantwortung be-

²⁰ *François Ewald*, *Der Vorsorgestaat* (frz. *L'état providence*, 1986), Frankfurt 1993, 473.

²¹ Ebd. 471.

fähigtes, freies und gleiches Rechtssubjekt sozialwissenschaftlich wieder dementiert und zurückgenommen wird – etwa indem man diesen Autonomiestatus des Einzelnen szientistisch entlarvt, weil der Mensch ohnehin nichts anderes sei als das willenlos-passive Produkt seiner Gesellschaft; oder indem man ihn normativ einer höheren Kollektivmoral unterwirft, weil sich der Einzelne im Namen der Solidarität letztlich wie auch immer gearteten höheren Entitäten (Volk, Nation, Rasse, etc.) unterzuordnen und einzufügen habe. Auch wenn für Durkheim und die Mitglieder der Durkheim-Schule dieser Verdacht einer individualitätsgefährdenden kollektivistischen Überwältigung wohl als unbegründet zurückgewiesen werden kann, muss sich eine postliberale Soziologie der Solidarität zurecht darauf hinweisen lassen, dass sie hier eine Bringschuld hat: Sie hat nachzuweisen, inwiefern ihr Solidaritätskonzept das mit der Aufklärung erreichte Normativitätsprofil von Freiheit und Gleichheit, von Autonomie und Individualität nicht latent gefährdet oder sogar frontal dementiert.

3. DIE SOLIDARISTISCHE BEWEGUNG: SOZIALPHILOSOPHISCHE VERSUCHE JENSEITS VON LIBERALISMUS UND KOLLEKTIVISMUS

3.1 *Léon Bourgeois und der französische Solidarismus*

Nur drei Jahre nach Durkheims Schrift zur Arbeitsteilung veröffentlichte *Léon Bourgeois* (1851–1925) sein populäres Manifest *Solidarité* (1896), mit dem der Topos der Solidarität im Frankreich der Dritten Republik zum programmatischen sozialreformerischen Leitmotiv der Bemühungen um den Aufbau des französischen Wohlfahrtsstaates und „zum leidenschaftlichen Kampfbegriff der laizistischen Linken“²² avancierte. Bourgeois, Jurist und führender Kopf der aus heutiger Sicht als linksdemokratisch zu bezeichnenden *Radicaux*, der seit 1890 mehrere Regierungsämter bekleidete, in deren Rahmen er zahlreiche sozialpolitische Reformprojekte im Schul- und Erziehungswesen, in der Arbeiterschutzgesetzgebung und im Hinblick auf den Aufbau einer Sozialversicherung auf den Weg brachte, hat mit dieser kleinen Programmschrift den wohl einflussreichsten Text des französischen Solidarismus vorgelegt.

²² Franz-Xaver Kaufmann, Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich, in: Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung und Bundesarchiv (Hg.), Geschichte der Sozialpolitik in Deutschland seit 1945, Bd. 1: Grundlagen der Sozialpolitik, Baden-Baden 2001, 799–989, 923.

Die um die Jahrhundertwende sehr einflussreiche solidaristische Bewegung, die sich unschwer als Ausdruck der Interessenlagen und Befindlichkeiten des damaligen französischen Kleinbürgertums interpretieren lässt, trat mit dem Anspruch auf, eine zwischen Individualismus und Sozialismus vermittelnde Gesellschaftskonzeption zu entwerfen, die friedlich-reformerische Projekte gesellschaftlicher Selbstorganisation und staatlicher Sozialpolitik in den Blick nehmen wollte.²³ Als Gründerväter und Hauptprotagonisten des Solidarismus gelten neben Bourgeois unter anderem *Alfred Fouillée* (1838–1912), der schon in den 1880er Jahren die solidaristischen Kernideen des *Quasi-Vertrags* und der *sozialen Schuld* formulierte,²⁴ der Ökonom *Charles Gide* (1847–1932), der 1889 – in Konkurrenz zum Wirtschaftsliberalismus, zum sozialistischen Kollektivismus und zur sozialkatholischen Reformschule Frédéric Le Plays – eine neue, vor allem auf dem Assoziationsgedanken beruhende nationalökonomische Schule ausrief und auf den Namen *École de la solidarité* taufte,²⁵ und *Célestin Bouglé* (1870–1940), ein enger Mitarbeiter Durkheims, der den *solidarisme* 1907 als die gleichsam offizielle Sozialphilosophie der Dritten Republik beschrieb und dem es vor allem darum ging, die ‚gesellschaftspolitische Doktrin‘ des Solidarismus mit der ‚wissenschaftlichen Soziologie‘ der Durkheim-Schule zu verbinden.²⁶

Bourgeois unterscheidet die *doctrine scientifique de la solidarité naturelle* von der *doctrine pratique de la solidarité sociale*, die er als eine moderne Theorie sozialer Gerechtigkeit an die Stelle der christlichen Liebestätigkeit und der republikanischen Brüderlichkeit treten lassen will. Aus der Tatsache der sozialen Solidarität, das heißt der wechselseitigen Abhängigkeit aller, folgt für ihn unmittelbar eine soziale Schuld (*dette social*) aller gegenüber allen. „Jeder lebende Mensch hat insofern und in dem Maß eine Schuld gegenüber allen lebenden Menschen abzutragen, als er unter Beihilfe aller unterstützt worden ist.“²⁷ Seine Kernaussage

²³ Zu den weithin in Vergessenheit geratenen politischen und ökonomischen Denkmotiven des französischen Solidarismus vgl. u. a. *Charles Gide/Charles Rist*, Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen. Nach der zweiten durchgesehenen und verbesserten Auflage hg. von *Franz Oppenheimer*, Jena 1913, 667–697; *Christian Gülich*, Die Durkheim-Schule und der französische Solidarismus, Wiesbaden 1991 sowie *Thomas Fiegle*, Solidarité, 89–130.

²⁴ *Alfred Fouillée*, La science sociale contemporaine, Paris 1880; ders., La propriété sociale et la démocratie, Paris 1884. Fouillée „ist ohne Zweifel derjenige, der die Bourgeois’sche Solidaritätsdoktrin am nachhaltigsten sowohl in der Methode als auch in dessen Schlüsselkonzeptionen beeinflusste“ (*Thomas Fiegle*, Solidarité, 103).

²⁵ Vgl. *Charles Gide/Charles Rist*, Geschichte, 673; zum sozialökonomischen Reformprogramm Gides vgl. u. a. ebd. 682–689 und *Thomas Fiegle*, Solidarité, 142–154.

²⁶ Vgl. zu Bouglé vor allem *Christian Gülich*, Durkheim-Schule, 129–268.

²⁷ *Léon Bourgeois*, Solidarité, Paris 1896; zit. nach *François Ewald*, Vorsorgestaat, 476.

lautet: ‚Nous naissons débiteurs!‘ – ‚Der Mensch wird als Schuldner der menschlichen Assoziation geboren.‘²⁸ Der republikanischen Trias von *Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit*, vor allem aber ihrer liberalen Variante *Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit*,²⁹ setzt er eine Alternative entgegen, die einzig den Bedingungen einer komplexen Industriegesellschaft angemessen sei, nämlich die solidaristische Trias: *Solidarität, Freiheit, Gleichheit*.³⁰

Aus der Idee der ‚sozialen Schuld‘ (*dette social*)³¹, in die deutlich erkennbar Motive der christlichen Erbsündenlehre eingegangen sind, folgt für Bourgeois unmittelbar eine kollektive gesellschaftliche Verantwortlichkeit, denn: ‚Da es uns unmöglich ist, zu irgendeinem Zeitpunkt festzustellen, wo die letzte Schwingung der individuellen Handlungen verklingt, die jeder von uns setzt, werden wir nie feststellen können, wo die letzte Schwingung unserer Pflicht allen anderen gegenüber endet.‘³² Im Rahmen einer solidaristischen Gesellschaftskonzeption ist es mithin ‚unmöglich festzustellen, in welchem Ausmaß ein Mann, der einen beträchtlichen Grad an Macht und Vermögen erreicht hat, dies der Gesellschaft verdankt, wie es auch unmöglich ist, das zu bemessen, was die Gesellschaft jenem armen Kerl schuldet, der weder über die nötige Ausbildung noch über vorgestrecktes Kapital noch über die zum Erwerb seines Lebensunterhalts notwendige Gesundheit und körperlichen Kräfte verfügt

²⁸ *Léon Bourgeois*, *Solidarité*, Paris 1896; zit. nach *Christian Gülich*, *Durkheim-Schule*, 33.

²⁹ Anschaulich wird diese ‚liberale Variante‘ nicht zuletzt bei Kant, der 1793 formulierte: ‚Der bürgerliche Zustand [...] ist auf folgende Prinzipien a priori gegründet: 1) Die Freiheit jedes Gliedes [...], 2) Die Gleichheit desselben [...] 3) Die Selbstständigkeit jedes Gliedes [...]‘ (*Immanuel Kant*, *Über den Gemeinspruch ...* [1793], zit. nach *Wolfgang Schieder*, Art. ‚Brüderlichkeit‘, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, Stuttgart 1972, 552–581, 569).

³⁰ ‚Die Solidarität ist die primäre Tatsache, sie ist früher als jede soziale Organisation; zugleich ist sie der objektive Seinsgrund der Brüderlichkeit. Mit ihr muß begonnen werden. *Solidarité* zuerst, dann *Gleichheit* oder *Gerechtigkeit*, was in Wahrheit dasselbe ist; und schließlich die *Freiheit*.‘ (*Léon Bourgeois*, *Solidarité*, zit. nach *François Ewald*, *Vorsorgestaats*, 532f., Herv. i. O.)

³¹ Das solidaristische Motiv der Schuld findet sich bereits in der Französischen Revolution an zentraler Stelle, wenn es in Art. 21 der Verfassung von 1793 heißt: ‚Die öffentlichen Unterstützungen sind eine heilige Schuld. Die Gesellschaft schuldet ihren unglücklichen Bürgern den Unterhalt: Sie verschafft ihnen Arbeit oder sichert die Mittel zum Leben der Arbeitsunfähigen.‘ (zit. nach *Gerhard Beier*, Art. ‚Solidarität und Brüderlichkeit‘, in: *Lexikon des Sozialismus*, hg. v. *Thomas Meyer u. a.*, Köln 1986, 547–550, 547); vgl. dazu auch *Karl-H. Metz*, *Solidarität und Geschichte*, 174–176.

³² *Léon Bourgeois*, *L’association de la science et du sentiment dans l’œuvre sociale*, in: *La politique de la prévoyance sociale*, Bd. 1, Paris 1914; zit. nach *François Ewald*, *Vorsorgestaats*, 471.

und so während seines ganzen Lebens die Last der allgemeinen Solidarität tragen muß, ohne von ihr je profitiert zu haben“³³.

Bourgeois verknüpft dieses solidaristische Motiv nun – in Anlehnung an entsprechende Motive bei *Alfred Fouillée* – mit einer vertragstheoretischen Gerechtigkeitskonzeption und verbindet damit die Hoffnung, aus den Phänomenen der ‚sozialen Schuldnerschaft‘ und den kollektiven, nicht hinreichend exakt individualisierbaren Verantwortlichkeiten ein tragfähiges nachliberales politisches Rechtsprinzip gewinnen zu können. Dazu bedient er sich der Vorstellung von einem *quasi-contrat*, einem Vertrag, der durch rückwirkende Zustimmung zustande kommt: „Dort, wo die Menschen unter dem Zwang der Umstände Beziehungen zueinander aufnehmen, ohne dass sie zuvor freiwillig die Bedingungen der zu treffenden Abmachung besprechen konnten, kann das Gesetz, welches diese Bedingungen auf eine für alle bindende Weise festlegen soll, lediglich eine *Interpretation und Darstellung jener Übereinkunft sein, die sie zuvor gemeinsam getroffen hätten, wenn sie dazu als Gleichrangige und in Freiheit befragt hätten werden können*: Die einzige Grundlage dieses Rechts wird somit in jener Zustimmung liegen, die sie aus freiem und gleichem Willen vermutlich gegeben hätten. Der *Quasivertrag* ist also nichts anderes als ein Vertrag, dem rückwirkend zugestimmt wird.“³⁴ Und *François Ewald* ergänzt die rechts- und demokratietheoretischen Akzente dieses Zitats um die entsprechenden verteilungs- und gerechtigkeitstheoretischen Aspekte des solidaristischen Vertragskonzepts, indem er als Fazit festhält: „Niemand darf mehr behaupten, ein grundsätzliches Anrecht auf mehr zu haben als jemand anders“, denn da die Menschen wissen, „daß sie alles, was sie haben, den bestehenden Solidaritäten verdanken, aber nicht in der Lage sind zu bestimmen, was im Einzelfall einer dem anderen schuldet, beschließen sie die Einführung einer Verteilungsregel der grundsätzlich kollektiven Güter, damit die Gemeinschaft bestehen bleiben kann, für alle möglichst vorteilhaft ist und damit der Frieden gewahrt bleibt“³⁵.

Aus dieser Konzeption folgt unmittelbar die Idee eines starken Sozial(versicherungs)staates, der seinerzeit in der französischen Öffentlichkeit noch weithin als illegitim galt, auf der Folie der Vorstellung von überindividuellen gesellschaftlichen Solidaritätsschulden aber unmittelbar einsichtig wird. Die Einführung umfassender sozialpolitischer Schutz-, Sicherungs- und Fördermaßnahmen (etwa im Bereich der Arbeiterschutzgesetzge-

³³ *Léon Bourgeois*, *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*, in: *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Paris 1902; zit. nach *François Ewald*, *Vorsorgestaats*, 476.

³⁴ *Léon Bourgeois*, *Solidarité*, zit. nach *François Ewald*, *Vorsorgestaats*, 479, Herv. i. O.

³⁵ *François Ewald*, *Vorsorgestaats*, 478 f.

bung, der Sozialversicherungen, der Sicherung des Existenzminimums und der Einführung kostenloser Schulbildung) sowie deren Finanzierung durch Erbschaftsabgaben und progressiv ansteigende Steuersätze, die das liberale Begründungsmuster für Steuern als Gegenleistung der Bürger für die Bereitstellung staatlichen Rechtsschutzes aufsprengt, erweist sich so als elementare Grundpflicht der Gesellschaft, um die sich der Staat vorrangig zu bemühen hat; und zwar im Rahmen eines nach-metaphysischen, vertrags- und demokratietheoretisch legitimierten politischen Programms, „bei dem sich die Gesellschaft selbst zur Herrin über die Gerechtigkeit macht“³⁶.

Ob und gegebenenfalls inwiefern hier eine brauchbare Perspektive für eine postliberale Interpretation des Gesellschaftsvertrags angelegt ist, die dem Normativitätsprofil und Komplexitätsniveau moderner Gesellschaften zu entsprechen vermag, wäre noch näher zu klären. *Prima facie* spricht aber einiges dafür, dass der von der Durkheim-Schule angeregte und in der Ideengeschichte des politischen Liberalismus kaum aufgenommene gesellschaftsethische Versuch, die individualistisch-liberalen Moralstandards mit solidaristisch-soziologischen Einsichten in die wachsenden Komplexitäts- und Interdependenzlagen moderner Gesellschaften zusammenzudenken, fruchtbar sein könnte, wenn es darum geht, eine dem heutigen gesellschaftlichen Komplexitätsniveau angemessene Theorie sozialer Gerechtigkeit zu entwickeln.

3.2 *Bemühungen um einen katholischen Solidarismus: Heinrich Pesch und Oswald von Nell-Breuning*

Die Tradition der solidaristischen Sozialphilosophie hat auch in Deutschland ihre Spuren hinterlassen. Hier wurde sie aber kaum von Soziologen und Sozialwissenschaftlern, sondern überraschenderweise vor allem von Vertretern der katholischen Soziallehre aufgegriffen und in einem christlich-naturrechtlichen Kontext reformuliert. Vermittelt über solidaristische Denkströmungen im französischen und belgischen Katholizismus wurde die Solidarismus-Variante der deutschen katholischen Soziallehre zuerst von dem Jesuiten *Heinrich Pesch* (1854–1926) entwickelt.³⁷ Pesch,

³⁶ Ebd. 423.

³⁷ Zu Peschs Biografie vgl. *Franz H. Müller*, *Heinrich Pesch. Sein Leben und sein Werk*, Köln 1980; zu Peschs Modell einer ‚Christlichen Gesellschaftsordnung‘, die er nach dem Untergang des Kaiserreichs kurzzeitig auch als ‚christlichen Sozialismus‘ propagierte, vgl. *Clemens Rubnau*, *Der Katholizismus in der sozialen Bewährung*, Paderborn 1980, insbes. 110ff. Zur Auseinandersetzung mit Peschs Solidarismus-Konzeption vgl. jetzt auch die Beiträge in *Hermann-Josef Große Kracht / Tobias Karcher SJ / Christian Spieß*

der als „der Begründer des Solidarismus in Deutschland“³⁸ gilt, wurde bei seinen theologischen Studien in England mit der sozialen Frage konfrontiert und verspürte daraufhin den Wunsch, sein Leben ‚der Hebung des Arbeiters zu widmen‘. Er begann noch im Alter von 46 Jahren ein Studium der Nationalökonomie in Berlin bei *Adolph Wagner*, dem führenden ‚Staatssozialisten‘ seiner Zeit, der zusammen mit *Gustav Schmoller* zu den Hauptvertretern der deutschen Schule der historisch-ethischen Nationalökonomie gehörte, sich gegen den ‚Manchester-Liberalismus‘ und für eine obrigkeitliche Sozialpolitik des Kaiserreichs stark machte und sich damit nicht nur den Grimm der liberalen Ökonomen, sondern auch den der antiobrigkeitsstaatlich gesinnten sozialen Katholiken zuzog, wie sich etwa an Franz Hitzes ‚Offenem Brief‘ an Wagner aus dem Jahr 1883 ablesen lässt.³⁹ In diesem Rahmen entstand Peschs fünfbändiges *Lehrbuch der Nationalökonomie* (1905–1923), „die erste große Systematisierung christlichen Gesellschaftsdenkens im 20. Jahrhundert“⁴⁰. Pesch erhebt darin den Anspruch, „ein einheitliches System der Volkswirtschaftslehre aufzubauen, dessen Besonderheit in der konsequenten Durchführung der anthropozentrischen und organischen Auffassung des nationalen Wirtschaftslebens besteht“⁴¹. Ähnlich wie die laizistisch-republikanischen Autoren des französischen Solidarismus zielt auch Pesch dabei auf eine mittlere Alternative zu Individualismus und Sozialismus: „In der Mitte zwischen beiden Extremen einer absoluten Zentralisation und einer absoluten Dezentralisation steht ein drittes System, dem wir den Namen ‚*Solidarismus*‘ geben.“⁴²

Ähnlich wie für die französische Solidaritätssoziologie bildet auch für Pesch „die *tatsächliche* wechselseitige Abhängigkeit der Menschen“⁴³ den Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Diese Solidarität ist für ihn zugleich ein ‚Seinsprinzip‘ und ein sittliches Verpflichtungsprinzip, aus dem sich

(Hg.), *Das System des Solidarismus. Zur Auseinandersetzung mit dem Werk von Heinrich Pesch SJ*, Berlin 2007.

³⁸ *Christian Gülich*, *Durkheim-Schule*, 7.

³⁹ *Franz Hitze*, *Offener Brief an Herrn Professor und Landtagsabgeordneten Ad. Wagner in Berlin* (Gladbacher Volkszeitung v. 8.11.1883), abgedruckt in: *Karl Gabriel/Hermann-Josef Große Kracht* (Hg.), *Franz Hitze (1851–1921). Sozialpolitik und Sozialreform*, Paderborn 2006, 247–257; zur Position Wagners vgl. auch die Beiträge von *Alexander Ebner* und *Hermann-Josef Große Kracht* in: *Hermann-Josef Große Kracht u. a.* (Hg.), *Das System des Solidarismus*, 91–114 bzw. 59–89.

⁴⁰ *Hans Fenske*, *Politisches Denken im 20. Jahrhundert*, in: *Hans-Joachim Lieber* (Hg.), *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, Bonn 1991, 657–880, 729.

⁴¹ *Heinrich Pesch*, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, Bd. 1: *Grundlegung*. Zweite, neu bearbeitete Auflage, Freiburg 1914, VII.

⁴² Ebd. 393, Herv. i. O.

⁴³ Ebd. 33, Herv. i. O.

unmittelbar das Postulat sozialer Gerechtigkeit als Pflicht des Staates herleitet. Grundsätzlich spricht Pesch sich dabei – ähnlich wie Bourgeois – durchaus für eine privatwirtschaftliche Ordnung der Wirtschaft, für den ‚technischen Kapitalismus‘ als wirtschaftsorganisatorisches System mit Wettbewerb, Eigentumsrecht und einem begrenzten Maß an legitimer sozialer Ungleichheit aus; er setzt seine Hoffnungen aber vor allem auf ein ‚solidaristisches Arbeitssystem‘, auf eine „mehr demokratisch-konstitutionelle Verfassung der Betriebe“ und der ganzen Wirtschaft. Weder ‚sozialistische Diktaturgelüste‘ noch ‚der alte kapitalistische Herrenstandpunkt‘ dürften ‚die Oberhand‘ gewinnen. [...] Die vorrangige Stellung des arbeitenden Menschen im ‚solidaristischen Arbeitssystem‘ führte ihn schließlich dazu, in der Arbeit, im Beruf das Gliederungsprinzip der Wirtschaft zu sehen und darauf das Modell der ‚Berufsständischen Ordnung‘ aufzubauen.“⁴⁴

Allerdings fundiert der Jesuit Pesch den katholischen Solidarismus nicht wie die französischen Solidaristen, auf deren Schriften er in seinen Literaturangaben deutlich Bezug nimmt⁴⁵ und auf die er gelegentlich (zustimmend oder ablehnend) direkt rekurriert⁴⁶, auf einer ‚soziologischen‘ Grundlage mit einer ‚vertragstheoretischen‘ Ergänzung. Er argumentiert vielmehr durchgängig im Rahmen der aristotelisch-thomistischen Theorietradition des teleologischen Naturrechts, das den Menschen nicht aufgrund der unübersichtlichen Komplexität funktional ausdifferenzierter Gegenwartsgesellschaften, sondern ‚von Natur aus‘ als ein soziales Wesen begreift, dessen Wesensmerkmale im Schöpferwillen Gottes gründen. Damit hebt sich die katholische Variante des Solidarismus grundlegend von den positivistisch-empiristischen Implikationen ab, die ihm – seit Comte – in den französischen Theoriebemühungen des 19. Jahrhunderts zugewachsen sind. Deshalb verwundert es nicht, wenn der langjährige Leiter des Schul- und Bildungswesens der Christlichen Gewerkschaften, der Pesch-Schüler *Theodor Brauer* (1880–1942), in den 1920er Jahren die

⁴⁴ Franz Josef Stegmann/Peter Langhorst, Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus, in: Helga Grebing (Hg.), Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland, Essen 2000, 599–862, 729.

⁴⁵ Insofern wird man sagen können, dass der katholische Solidarismus durchaus auf Einsichten der laizistischen französischen Soziologie zurückgegriffen hat; umgekehrt scheint eine Pesch-Rezeption bei den (späteren) französischen Solidaristen aber nicht stattgefunden zu haben; vgl. dazu neben Christian Gülich, Durkheim-Schule, 7f. vor allem auch die Ausführungen zum Verhältnis von französisch-republikanischen und jesuitisch-katholischem Solidarismus in Thomas Fiegle, Solidarität, 262–275.

⁴⁶ Gegen Bourgeois' Konzeption wendet er z. B. ein, es werde „da ganz individualistisch gedacht“, wenn über einen Quasi-Vertrag „die Fürsorge für die Enterbten gewissermaßen zu einer rechtlich einklagbaren Schuld gemacht“ werden solle (*Heinrich Pesch*, Nationalökonomie I, 394).

Stärken des Peschschen Solidarismus darin erblickt, dass er dem Bedürfnis Rechnung trage, „in maßvoller und vornehm über den Parteien stehender Beschränkung wegweisend tätig zu sein, [...] ohne demjenigen, der weder an unserer schwülstigen, transzendenzfeindlichen Salonethik, noch am Empirismus schlechthin Genüge findet, die Orientierung an den christlichen Wahrheiten zu verwehren. [...] Wir bleiben in gleicher Weise verschont von dem metaphysikscheuen Positivismus, dem die Geschichte und Entwicklung vergötternden Evolutionismus und dem dialektischen Verfahren mit seinen rein logischen Uebergängen von einem Problem zu einem solchen gänzlich verschiedener Ordnung.“⁴⁷

Vor dem Hintergrund der Gemüts- und Ideenlagen des sozialen Katholizismus jener Zeit blieb freilich das Faktum unreflektiert, dass sich der katholische Solidarismus durch seine entschiedene Rückbindung an jene vormoderne christlich-naturrechtliche Sozialmetaphysik, die seit der Thomas-Enzyklika Leos XIII. (*Aeterni Patris*, 1879) zu einer lehramtlich abgesegneten und zumindest für die deutschsprachige katholische Soziallehre quasi sakrosankten ‚katholisch-sozialen Einheitslinie‘ ausgebaut wurde, um wesentliche Dialogmöglichkeiten mit der politischen Moderne bringt. Denn auf dieser sozialphilosophischen Basis kann – anders als in der Solidarismus-Konzeption Léon Bourgeois’ – keine Brücke zu den neuzeitlichen Vertragstheorien des politischen Liberalismus geschlagen werden. Kontraktualistische Motive spielen in den klassischen staats-, rechts- und gerechtigkeitstheoretischen Ansätzen der christlichen Gesellschaftsethik denn auch kaum eine Rolle; und es spricht vieles dafür, dass nach den Umbrüchen der Konzilszeit die längst überfällige Aufgabe, den ‚vorkonziliaren‘ Solidarismus der ersten Jahrhunderthälfte in einer ‚nachkonziliaren‘ und ‚nachmetaphysischen‘ Lesart neu aufzulegen, unbeachtet und unbearbeitet liegengeblieben ist.

Der Solidarismus der katholischen Soziallehre ist im 20. Jahrhundert vor allem von den Jesuiten *Gustav Gundlach* (1892–1963) und *Oswald von Nell-Breuning* (1890–1991) fortgeführt worden. Noch im Jahr 1968 hat Nell-Breuning unter dem Titel *Baugesetze der Gesellschaft* eine kleine Programmschrift vorgelegt, die sich als ‚Kurzfassung‘ des Solidarismus-Konzepts von Pesch versteht und 1990 als letzte monografische Veröffentlichung Nell-Breunings eine gebundene Neuauflage erlebte. Das Prinzip der Solidarität beschreibt Nell-Breuning hier als „Grundgesetz der gegenseitigen Verantwortung“. Es bestimme „das ganze Baugerüst (die ‚Struktur‘) der menschlichen Gesellschaft und trägt damit die Ge-

⁴⁷ *Theodor Brauer*, Art. ‚Solidarismus‘, in: Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 4. Aufl., Bd. 7, Jena 1926, 503–507, 506 f.

sellschaft, wie die Pfeiler und Strebepfeiler den Bau des gotischen Domes oder das Stahlskelett den modernen Wolkenkratzer⁴⁸. In Anlehnung an das Rechtsinstitut der *obligatio in solidum* spricht Nell-Breuning von der Gemeinhaftung, die ihren Grund in der „Tatsache der Gemeinverstrickung“⁴⁹ 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.“⁵⁰ Und diese unhintergehbare Gemeinverstrickung als „offen zutage liegende Tatsache“ bringt Nell-Breuning nicht zufällig sehr pointiert gegen die individualistisch-liberalen Theorietraditionen in Stellung, wenn er festhält: „Daß er [der Mensch, HJGK] in Gemeinschaft lebt, ist kein launischer Einfall, auch kein Ergebnis einer Nützlichkeits-erwägung oder Vorteilsabwägung: soll ich oder soll ich lieber nicht? Der Mensch, wie Gott ihn erschaffen hat, ist schlechterdings kein selbstgenügsames Einzelwesen, das darauf angelegt wäre, für sich allein zu existieren, jedoch nebenher auch noch einige Eigenschaften besäße, die es ihm ermöglichen, wenn es ihm beliebt, Beziehungen mit anderen aufzunehmen, die er aber auch wieder abbrechen könnte, wenn er sie leid geworden ist. Ganz im Gegenteil: der Mensch ist seiner Natur nach auf das Leben in der Gemeinschaft angelegt.“⁵¹

Dieser Spätschrift des katholischen Solidarismus ist deutlich das Bedauern anzumerken, dass sich die katholische Programmformel des Solidarismus als politisch-sozialer Leitbegriff für die Gesellschaften des 20. Jahrhunderts nicht zu behaupten vermochte. Mit seinem ambitionierten Anspruch, als kraftvolle, breite Bevölkerungsschichten mobilisierende Alternative zu den ‚extremistischen Ideologien‘ von Sozialismus und Liberalismus fungieren zu können, ist der Solidarismus heute vollständig ohne Bedeutung. Nell-Breuning notiert 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.“⁵²

⁴⁸ *Oswald von Nell-Breuning*, Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität, Freiburg 1990, 11, Herv. i. O.

⁴⁹ Ebd. 22.

⁵⁰ Ebd. 17.

⁵¹ Ebd. 22.

⁵² Ebd. 45.

4. FAZIT: SOLIDARITÄT – KONSTITUTIV *SOZIOLOGISCH*, UNELIMINIERBAR *MORALISCH* UND KEINESWEGS NOTWENDIGERWEISE *ANTILIBERAL*

Offensichtlich verdankt der neuzeitliche Solidaritätsbegriff seinen ungewöhnlichen Erfolg einer spezifisch modernen Kombination aus analytisch-deskriptiven, normativ-appellativen und moralisch-affektiven Bedeutungsgehalten. Als *solidarité* erhebt er den Anspruch, substanzielle Aussagen über den sozialen Zusammenhang einer Gruppe, einer Gemeinschaft oder der Gesellschaft als ganzer zu treffen und eine ‚soziale Tatsache‘ zu beschreiben, die unabhängig vom Willen und Bewusstsein der jeweiligen Gruppenmitglieder existiert. Dieses analytische, gleichsam antivoluntaristische Element (*solidarité de fait*) verführt nun aber nicht zu politischer Passivität, sondern verweist unmittelbar weiter auf die aktive, bewusst gewollte Komponente des gemeinsamen solidarischen Handelns. Darin reflektiert sich die mit der europäischen Aufklärung entstandene demokratische Ambition, die Menschen könnten und sollten ihren gesellschaftlichen Zusammenhang als freie und gleiche Rechtssubjekte und als republikanische Aktivbürger durch planvolles kollektives Handeln beeinflussen und verantwortlich mitgestalten, die Menschheit insgesamt sich mithin zur verantwortlichen Herrin ihrer Geschichte und Gesellschaft aufschwingen. Dieses politisch-moralisch anspruchsvolle, handlungsorientierte und gestaltungsoptimistische Element mit seinen moralisch-präskriptiven Dimensionen (*solidarité devoir*) ist für das neuzeitliche Solidaritätskonzept ebenso konstitutiv wie die analytisch-deskriptive Dimension – und beide waren in den frühen ‚moralsoziologischen‘ Bemühungen der französischen Soziologie der Durkheim-Schule denn auch noch eng miteinander verbunden, bevor der Soziologie im 20. Jahrhundert – im Namen eines sich szientistisch auf Werturteilsfreiheit verpflichtenden Wissenschaftsverständnisses und wohl auch in Reaktion auf den verheerenden Missbrauch der Solidaritätssemantik in faschistischen und stalinistischen Herrschaftsformen – dieser Zusammenhang offensichtlich immer mehr aus dem Blick geriet.

Dabei ist die Befürchtung, der sozialphilosophische Rekurs auf Solidarität und Gemeinschaft würde früher oder später dazu tendieren, die in der europäischen Moderne erreichten Individualitätsstandards moralischer Autonomie mehr oder weniger latent zu diffamieren, nicht wirklich überzeugend. Vielmehr hat spätestens Léon Bourgeois' Idee eines rückwirkenden *quasi-contrat* deutlich gemacht, dass sich das unaufhebbare Normativitätsprofil des politischen Liberalismus, das sich nicht zu Unrecht gerne in Form des vertragstheoretischen Denkens artikuliert (und dabei

keineswegs auf eine hobbesianisch-besitzindividualistische Lesart eingeführt, sondern auch im Sinne eines kantianischen Autonomie-Individualismus interpretiert werden kann), durchaus mit einer modernen solidaritätstheoretischen Gesellschaftsethik vermitteln lässt.

In diesem Zusammenhang schärft das Motiv der Solidarität aber auch den Blick für die spezifischen Schwächen des vertragstheoretischen Denkens. Denn dessen strikt individualistisch-rationalistischer Methodenkoffer aus Urzustandsfiktion, *homo oeconomicus*-Logik und strikter Tauschrationalität vermochte den komplexen Realitäten des gesellschaftlichen Lebens noch nie gerecht zu werden, auch in den Hoch- und Blütezeiten des politischen Liberalismus und der bürgerlichen Gesellschaft nicht. Vor allem aber scheint die liberale Vertragsmetapher unter den Bedingungen industriegesellschaftlicher Massendemokratien in eine eklatante Krise geraten zu sein und womöglich endgültig obsolet zu werden. Mochte das Bild einer individualistisch-egalitären, aus verschiedenen Verträgen zusammengesetzten Gesellschaft für die sozialstrukturellen Verhältnisse einer im Kern noch vorindustriellen, von freien Bauern, Handwerkern und kleinen Kaufleuten bevölkerten und sozial kleinräumig agierenden ‚klassenlosen Gesellschaft mittlerer Existenzen‘ (Lothar Gall) vielleicht noch eine gewisse Plausibilität besitzen und einen für diese Verhältnisse womöglich angemessenen Typus politischer Moral zu inspirieren, so lässt sich dieses frühliberale Gesellschaftsmodell für die zunehmend komplexen und immer unüberschaubareren Verflechtungs- und Abhängigkeitsverhältnisse hochindustrialisierter Massengesellschaften kaum noch plausibel machen.⁵³

Will man angesichts dieser postliberalen Herausforderungen auf die moralische Kraft der Vertragssemantik nicht vollständig verzichten, dann scheint ein grundlegendes solidaritätstheoretisches *up date* des politischen Liberalismus das Gebot der Stunde zu sein. Es müsste dann darum gehen, die längst unterkomplex gewordenen gesellschafts- und moraltheoretischen Hintergrundannahmen, mit denen die Unabhängigkeits- und Autarkieunterstellungen der seit Hobbes und Rousseau vorherrschenden Spielarten des Kontraktualismus arbeiten, auf das Komplexitätsniveau heutiger Gesellschaften zu bringen, ohne dabei in die Gefahr zu geraten, die zentralen normativen Gehalte der politischen Moderne in ihrer moralischen Substanz zu schwächen, wie dies bei einigen Spielarten neoaris-

⁵³ Vgl. dazu meinen Beitrag: Kontraktualistische Vernunft – Quo vadis?, in: Karl Gabriel/Hermann-Josef Große Kracht (Hg.), Brauchen wir einen neuen Gesellschaftsvertrag?, Wiesbaden 2005, 9–33.

totelischer und kommunitaristischer Sozialphilosophie mitunter deutlich anklingt.⁵⁴

Eine postkontraktualistische Vernunft, die die individualistisch-liberalen Errungenschaften des Vertragsgedankens nicht antiliberal denunzieren, sondern – gleichsam in ihrer *Sperrlinkenfunktion* – einholen und verteidigen, dabei aber über die bisherigen Blickverengungen des liberalen Denkens hinausführen will, müsste sich dann daran machen, die zentrale *liberale* Lektion der Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts, die Einsicht in den unaufhebbaren individuellen Wert des Einzelnen als autonomes Subjekt seiner moralischen und politischen Entscheidungen, mit der zentralen *solidaristischen* Lektion der Moralsoziologie des 19. Jahrhunderts, der Einsicht in die überindividuellen Solidaritäts- und Abhängigkeitsverhältnisse hocharbeitsteiliger Gegenwartsgesellschaften, theoretisch konsistent zu verbinden. Sie müsste demnach Ausschau halten nach zukunftsfähigen Theoriekonzepten, die es erlauben, die klassischen vertragstheoretischen Grundlagen des politischen Liberalismus um eine neue solidaritätstheoretische Grundierung zu erweitern und entsprechend auszubauen. Solche Ansätze stehen in der politischen Philosophie jedoch weithin aus.

LITERATURVERZEICHNIS

- Gerhard Beier, Art. ‚Solidarität und Brüderlichkeit‘, in: Lexikon des Sozialismus, hg. v. Thomas Meyer u. a., Köln: Bund 1986, 547–550.
- Theodor Brauer, Art. ‚Solidarismus‘, in: Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Bd. 7, 4. Aufl., Jena: Gustav Fischer 1926, 503–507.
- Émile Durkheim, Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt: Suhrkamp 1988.
- Amitai Etzioni, The Monochrome Society, Princeton: Princeton University Press 2001.
- François Ewald, Der Vorsorgestaat (frz. L'état providence, 1986), Frankfurt: Suhrkamp 1993.
- Hans Fenske, Politisches Denken im 20. Jahrhundert, in: Hans-Joachim Lieber (Hg.), Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 1991, 657–880.

⁵⁴ Hier wäre nicht nur an Alisdair MacIntyre, sondern etwa auch an Amitai Etzioni zu denken, der als ‚Frontmann‘ der kommunitaristischen Bewegung in den USA gilt und in seinem *community*-orientierten Bemühen, nicht nur eine ‚zivile‘, sondern auch eine ‚gute‘ Gesellschaft zu konturieren, u. a. für die Wiedereinführung vormoderner Bestrafungsrituale eines *public shaming* plädiert (The Monochrome Society, Princeton 2001).

- Thomas Fiegle*, Von der Solidarité zur Solidarität. Ein französisch-deutscher Begriffstransfer, Münster: LIT-Verlag 2003.
- Karl Gabriel/Hermann-Josef Große Kracht* (Hg.), Franz Hitze (1851–1921). Sozialpolitik und Sozialreform, Paderborn: Schöningh 2006.
- Charles Gide/Charles Rist*, Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen. Nach der zweiten durchgesehenen und verbesserten Auflage hg. von *Franz Oppenheimer*, Jena: Gustav Fischer 1913.
- Hermann-Josef Große Kracht*, Kontraktualistische Vernunft – Quo vadis?, in: *Karl Gabriel/Hermann-Josef Große Kracht* (Hg.), Brauchen wir einen neuen Gesellschaftsvertrag?, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2005, 9–33.
- Hermann-Josef Große Kracht*, „... weil wir für alle verantwortlich sind“ (Johannes Paul II.). Zur Begriffsgeschichte der Solidarität und ihrer Rezeption in der katholischen Sozialverkündigung, in: *Michael Krüggeler/Stephanie Klein/Karl Gabriel* (Hg.), Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven, Zürich: Theologischer Verlag 2005, 111–132.
- Hermann-Josef Große Kracht/Tobias Karcher SJ/Christian Spieß* (Hg.), Das System des Solidarismus. Zur Auseinandersetzung mit dem Werk von Heinrich Pesch SJ, Berlin: LIT-Verlag 2007.
- Christian Gülich*, Die Durkheim-Schule und der französische Solidarismus, Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag 1991.
- Franz-Xaver Kaufmann*, Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich, in: Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung und Bundesarchiv (Hg.), Geschichte der Sozialpolitik in Deutschland seit 1945, Bd. 1: Grundlagen der Sozialpolitik, Baden-Baden: Nomos 2001, 799–989.
- Karl-H. Metz*, Solidarität und Geschichte. Institutionen und sozialer Begriff der Solidarität in Westeuropa im 19. Jahrhundert, in: *Kurt Bayertz* (Hg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt: Suhrkamp 1998, 172–194.
- Robert Michels*, Zum Problem: Solidarität und Kastenwesen, in: *Ders.*, Probleme der Sozialphilosophie, Leipzig/Berlin: Teubner 1914.
- Franz H. Müller*, Heinrich Pesch. Sein Leben und sein Werk, Köln: Bachem 1980.
- Oswald von Nell-Breuning*, Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität, Freiburg: Herder 1990.
- Heinrich Pesch*, Lehrbuch der Nationalökonomie, Bd. 1: Grundlegung. Zweite, neu bearbeitete Auflage, Freiburg: Herder 1914.

- Clemens Ruhnau*, Der Katholizismus in der sozialen Bewährung. Die Einheit theologischen und sozialetischen Denkens im Werk von Heinrich Pesch, Paderborn: Schöningh 1980.
- Wolfgang Schieder*, Art. ‚Brüderlichkeit‘, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 1, Stuttgart: Klett-Cotta 1972.
- Franz Josef Stegmann / Peter Langhorst*, Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus, in: *Helga Grebing* (Hg.), Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland, Essen: Klartext 2000, 599–862.
- Andreas Wildt*, Solidarität – Begriffsgeschichte und Definition heute, in: *Kurt Bayertz* (Hg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt: Suhrkamp 1998, 202–216.
- Rainer Zoll*, Was ist Solidarität heute?, Frankfurt: Suhrkamp 2002.