

Freiwilliges bürgerschaftliches Engagement und religiöse Wohlfahrtspflege

Christian Spieß (Linz)

Zusammenfassung

Im vorliegenden Beitrag werden zunächst drei Dimensionen religiös-kirchlicher Wohlfahrtspraxis unterschieden: Bürgerschaftliches Engagement von religiös motivierten Menschen im Umfeld von Caritas und Kirche ist demnach gesellschaftliches, diakonisches und politisches Handeln. Von diesem Ausgangspunkt aus wird die Rolle religiöser Akteure in der Zivilgesellschaft erörtert und es wird das besondere sozialkatholische Gerechtigkeitsverständnis im Sinne einer subsidiären Gemeinwohlgerechtigkeit skizziert. Für die daraus resultierende subsidiäre Architektur des Sozialstaatsmodells erscheint die Verlagerung der Verantwortung für soziale Herausforderungen von der Politik auf freiwilliges bürgerschaftliches Engagement problematisch. Insbesondere mahnt die katholische Sozialtradition eine besondere Rücksicht auf benachteiligte Personen und Gruppen an. Die Etablierung dauerhafter Armut und eine Stabilisierung der Marginalisierung eines Teils der Gesellschaft stellt aus dieser Perspektive ein schwerwiegendes Gerechtigkeitsproblem dar, das auch die Rolle freiwilligen bürgerschaftlichen Engagements noch einmal neu in Frage stellt.

Schlüsselwörter Sozialstaat – Christliche Sozialethik

1. Dimensionen religiös-kirchlicher Wohlfahrtspraxis

Freiwilliges soziales Engagement in kirchlichen Kontexten ist gesellschaftliche, politische und diakonische Praxis. Als *gesellschaftliche* Praxis bezieht sich dieses Engagement auf das Gefüge sozialer Interaktionen, die sich zwischen Individuen und kollektiven Akteuren auf der Basis freiwilliger Kommunikation und Kooperation entwickeln. An so verstandener gesellschaftlicher Praxis beteiligte Personen und Gruppen zeichnen sich dadurch aus, dass das Steuerungsmedium ihres Handelns weder der Markt-Preis-Mechanismus der Ökonomie noch der bürokratische Mechanismus der staatlichen Politik ist, sondern das Steuerungsmedium der Solidarität – wobei die Abgrenzungen nicht immer leicht und eindeutig zu bestimmen sind.

Als *politische* Praxis bezieht sich soziales Engagement auf die politische Rahmenordnung, in der dieses Engagement bzw. die gesellschaftliche Praxis stattfindet. Diese Rahmenordnung bestimmt aktiv und passiv die Spielräume für soziales Engagement, indem etwa bestimmte gesellschaftliche Handlungsformen verboten sind oder indem bestimmte Leistungen durch den Staat erbracht bzw. nicht erbracht werden. Vor allem die zweite Variante führt zu dem – für die Bewertung sozialen Engagements zentralen – Problem, dass soziales Engagement als politisches Handeln häufig nicht eindeutig interpretierbar ist. So kann etwa die Tafelbewegung als kritisches Statement zum Sozialabbau verstanden werden – „Wir müssen das tun, weil der Staat die sozialen Anspruchsrechte seiner Bürgerinnen und Bürger nicht hinreichend berücksichtigt“ – oder als bewusste und beabsichtigte Substitution sozialstaatlicher Leistungen – „Wir tun dies, weil der Staat nicht alles leisten kann, weil wir auch mal fragen müssen, was wir für den Staat tun können, und nicht nur, was der Staat für uns tun kann“. Zwischen diesen bewussten politischen Positionierungen kann es sich natürlich auch um eine mehr oder weniger spontane Praxis handeln, deren Zusammenhang mit oder Auswirkung auf das Sozialstaatsgefüge nicht weiter reflektiert wird – „Wir möchten einfach nur bedürftigen Menschen helfen und außerdem Lebensmittel, die sonst vernichtet werden würden, einer sinnvollen Verwendung zuführen“.

Als *diakonische* Praxis schließlich stellt sich soziales Engagement in einen religiösen Zusammenhang, versteht sich als religiös motiviert und steht in der Regel auch im sozialen Zusammenhang einer Religionsgemeinschaft. Die – organisatorische und motivationale – Intensität dieser Zusammenhänge kann variieren. Aus Sicht der katholischen Ekklesiologie realisiert sich in der diakonischen Praxis ein „Grundvollzug des Glaubens“; es geht also nicht um ein Handeln, das der Glaube irgendwie nahelegt, sondern unmittelbar um den Kern des Religionsvollzugs als solchen, um gläubiges Handeln. So wenig, wie die Kirche ohne Ritus, Gottesdienst, Liturgie vorstellbar ist,

und so wenig, wie sie ohne die Verkündigung des Wortes Gottes denkbar ist, so wenig kann sie auch ohne diakonische Praxis als Vollzug der Gottes- und Nächstenliebe existieren. Religiöse Praxis erschöpft sich demnach nicht in kirchlicher Selbstbezogenheit, sondern wendet sich den Menschen zu. Konfessionelle karitative Praxis findet Jesus Christus nicht nur in der Heiligen Schrift und in den eigenen Glaubenssätzen, sondern in den Menschen, denen sie ins Gesicht schaut, deren Anliegen und Bedürfnisse sie wahrnimmt.

Im diakonischen Handeln der Kirchengemeinden, der Verbände, der Orden, der Caritas oder der mehr oder weniger kirchlich gebundenen Individuen entwickelt sich die Kirche nolens volens zur politischen Kirche und zur öffentlichen Religion in der Gesellschaft. Gesellschaftliche, politische und diakonische Dimension bilden gewissermaßen ein Amalgam. Deutlich wird dies etwa nach wie vor in der Formel „Anwaltschaft und Dienstleistung“, die zwar häufig auf die organisierte Caritas bezogen wird, aber auch für das freiwillige soziale Engagement in kirchlichen Kontexten insgesamt gültig ist (vgl. etwa Lehner/Manderscheid 2001). Gerade die Caritas verwirklicht ihren sozialen Auftrag als zivilgesellschaftliche Akteurin in der weltanschaulichen Pluralität der Gesellschaft Deutschlands; und sie verwirklicht ihren Auftrag in den unterschiedlichsten Bereichen einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft auf einem in der Regel hohen fachlichen Niveau: Sei es im Gesundheitswesen, sei es in den zahlreichen Beratungsaufgaben und besonderen Hilfeangeboten der Caritas, sei es in der Betreuung von Älteren, in der Unterstützung von jungen Menschen oder in der Assistenz von Menschen mit Beeinträchtigungen. Und es gehört zu den Kennzeichen der Caritas, dass stets versucht wird, professionelle soziale Dienste mit freiwilligem sozialen Engagement in Verbindung zu halten.

Diese Dimensionen sollen im Folgenden genauer erörtert werden. Dabei wird zunächst die besondere Rolle religiösen Engagements im säkularen Staat thematisiert. In einem weiteren Schritt werden die Probleme einer elaborierten Engagementpolitik vor dem Hintergrund eines christlichen Begriffs der sozialen Gerechtigkeit thematisiert. Anschließend soll anhand eines Beispiels die problematische Spannung zwischen freiwilligem sozialen Engagement einerseits und einer „gemeinwohlgerechten“ Sozialstaatlichkeit andererseits illustriert werden. Eine knappe Zusammenfassung schließt den Beitrag ab.

Der „soziale Auftrag der Kirche“ gehört zum Kern der christlichen Tradition: Diese religiöse Tradition verwirklicht sich in der Verkündigung und in der gottesdienstlichen Feier des Glaubens, aber immer auch in der Zuwendung zum und zur Nächsten, in der Unterstützung der Bedürftigen, in der Anwaltschaft für die Benachteiligten. Sozial-karitatives Handeln kommt nicht als beliebiges Extra zum Glauben hinzu, sondern

ist unverzichtbarer Bestandteil und Grundanliegen des Judentums und des Christentums. Grundgelegt ist dies in der biblischen „Option für die Armen“ und realisiert wurde dies historisch etwa in der Armenfürsorge – die in besonderer Weise von den Klöstern und Orden geleistet wurde, die auch teilweise heute noch eine zentrale Rolle für das soziale Handeln der katholischen Kirche spielen. Besondere Bedeutung gewinnt das – relativ früh auf ein professionelles und sachgerechtes Niveau gebrachte – soziale Handeln der Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Es erschöpft sich hier nicht mehr in der unmittelbaren Dienstleistung für Bedürftige, sondern erweitert sich zunehmend zum Eintreten für menschenwürdige Lebensbedingungen und für eine wohlgeordnete Gesellschaft bzw. für eine gemeinwohlgerechte Gesellschaftsordnung, später für eine gerechte Sozialpolitik. Strukturell hat dies zur spezifischen Gestalt des deutschen Sozialmodells geführt: Seit dem 19. Jahrhundert gehört das organisierte soziale Engagement in Kirche, Caritas und Orden nicht nur zu den Kennzeichen des Christentums, sondern auch zu den markanten Merkmalen des gesellschaftlichen Zusammenlebens und der politischen Ordnung in Deutschland.

Kirche und insbesondere Caritas wissen sich sowohl der eigenen religiösen Tradition verpflichtet als auch ihrer Rolle im Sozialstaat und in der Gesellschaft; schon daraus ergibt sich eine spannungsvolle Perspektive auf *religiöses* soziales Engagement, und zwar aus zwei Gründen. Zum einen ist die Reichweite religiöser Praxis im säkularen Staat mehr oder weniger begrenzt. Zum anderen ergeben sich aus dem christlichen – hier genauer: dem katholischen – Gerechtigkeitsverständnis bestimmte Anforderungen an die soziale Gerechtigkeit, die möglicherweise durch freiwilliges soziales Engagement desavouiert werden könnten. Der erste Aspekt soll in diesem, der zweite Aspekt im folgenden Abschnitt erörtert werden.

Die Trennung von Religion und Politik betrifft grundsätzlich natürlich auch das Feld der sozialen Dienste. Wenn religiöse Akteure oder insbesondere Organisationen im Rahmen sozialstaatlicher Zusammenhänge – also staatlich mandatierte und daher refinanzierte – Aufgaben übernehmen, ist dies grundsätzlich legitimationsbedürftig. Mit dem Verzicht der Kirchen auf einen politischen Machtanspruch hat sich der Ort der Religion im säkularen – das heißt hier: weltanschaulich tendenziell neutralen, liberalen und vor allem religiös abstinenten – Staat und in modernen – das heißt hier: pluralisierten, individualisierten und funktional differenzierten – Gesellschaften geändert (vgl. Spieß 2016, 170–174). Religion wird aus der Sphäre der Politik und auch der politischen Öffentlichkeit zunächst grundsätzlich in die „Privatheit“ gedrängt. Diese Privatisierungstendenz wird im Rahmen der Debatte um die Säkularisierung unterschiedlich beurteilt. Wenn auch grundsätzlich weiterhin von einer Privatisierungstenden-

denz auszugehen ist, sind doch umgekehrt Prozesse der „Entprivatisierung“ der Religion zu beobachten (Casanova 2000, 250). Dabei können Religionsgemeinschaften zunehmend eine Rolle als zivilgesellschaftliche Akteurinnen wahrnehmen, müssen also ihren Ort von ihren einstigen Verflechtungen in der Sphäre der Politik nicht einfachhin in die Sphäre des Privaten verschieben, sondern können als „öffentliche Religionen“ (Casanova 1994) in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit aktiv und sichtbar bleiben.

2. Der soziale Auftrag der Kirche im säkularen Verfassungsstaat

In einem allgemeinen Verständnis wird Zivilgesellschaft als Raum zwischen privater Sphäre und staatlicher Politik gefasst. Schon die Frage, wie die Zivilgesellschaft auch gegenüber der Wirtschaft abgegrenzt (oder abzugrenzen) ist, ist allerdings ebenso strittig wie Abgrenzungen gegenüber der Politik. Für die Frage der Verortung der Religionsgemeinschaften kann hier ein Definitionsvorschlag der Zivilgesellschaft skizziert werden, der auch normativ voraussetzungsreich ist (vgl. bereits Spieß 2016, 171f.). Der Vorschlag geht davon aus, dass sich in der Zivilgesellschaft ein von der Wirtschaft getrennter Bereich der freien Kooperation von Personen, Bewegungen, Organisationen etc. etabliert. In dieser Kooperation sind die Akteure nicht (in erster Linie) durch die Verfolgung von Eigeninteressen bewegt, sondern verfolgen Überzeugungen, Ideale, Werte etc. Häufig sind zivilgesellschaftliche Aktivitäten sogar stark normativ aufgeladen (etwa Kapitalismuskritik, Solidarität mit benachteiligten Personen etc.). Insofern und darüber hinaus implizieren zivilgesellschaftliche Interaktionen auch einen politischen Bezug, ohne freilich Teil der politischen Öffentlichkeit zu sein. Es gibt also eine hohe Übereinstimmung mit Aktivitäten, die üblicherweise mit Religionsgemeinschaften verbunden sind. „Die Zivilgesellschaft ist auf im Privatbereich wurzelnde moralische Ressourcen und kulturelle Traditionen angewiesen, die ein Interesse und eine Orientierung am Allgemeinwohl hervorbringen. Religiöse Traditionen können entsprechend – aus dem privaten Bereich heraustretend – ihre Vorstellungen von Gemeinwohl, Gerechtigkeit, Solidarität und gutem Leben in den öffentlichen Diskurs einbringen.“ (Gabriel 2008, 18) Damit bietet die Zivilgesellschaft eine Sphäre, in der religiöse Motive sich entfalten können, ohne in problematischer Weise unmittelbar in den Bereich der Politik hineinzuragen. Denn die Abgrenzung der Zivilgesellschaft gegenüber der politischen Öffentlichkeit ist, soweit sie die Religion betrifft, komplizierter. Man kann die politische Öffentlichkeit zwischen Zivilgesellschaft und staatlicher Politik ansiedeln. Ob politische Öffentlichkeit dann für die Religion zugänglich sein sollte, kann unterschiedlich bewertet werden. Es lässt sich aber auch im Sinne einer

liberalen Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs ein weiter gefasster Begriff der diskursiven Öffentlichkeit konzipieren. Dieser Vorschlag rechnet – im Anschluss an verschiedene Konzeptionen der liberalen politischen Philosophie – damit, dass es eine Sphäre der Deliberation rationaler Argumente oder Geltungsansprüche gibt, in der Personen und Gruppen verständigungsorientiert kommunizieren. Das schließt verschiedene andere (etwa ökonomische oder massenmediale) Dynamiken nicht aus. Die diskursive Öffentlichkeit spielt aber in demokratietheoretischer Hinsicht eine wichtige Rolle im liberalen Modell. Sie ist der Ort des Meinungsaustauschs, auch der anwaltschaftlichen Stellungnahme und politischer Interessenvertretung.

Nicht für alle religiösen Organisationen ist der Ort in der Zivilgesellschaft genau und problemlos zu bestimmen. Auch die religiös geprägten konfessionellen Wohlfahrtsverbände sind ein Sonderfall der Zivilgesellschaft. Sie agieren zwar einerseits teilweise als zivilgesellschaftliche Akteure, sind andererseits jedoch durch Finanzierungsvereinbarungen und staatliche Mandatierungen stark in das Sozialstaatsarrangement eingebunden. Allerdings weisen sie eine differenzierte Struktur auf, die von Angeboten im Erziehungs- und Bildungsbereich über das Gesundheitssystem und die Pflege im häuslichen wie im stationären Bereich bis zur Versorgung bedürftiger Menschen und zur Flüchtlingshilfe reicht. Gerade in den zuletzt genannten Bereichen handelt es sich zweifellos um zivilgesellschaftliches Engagement. Die Zivilgesellschaft bietet religiösen Gruppen und Organisationen einen Ort der Entfaltung und Aktivität, der Kooperation und des solidarischen Handelns. „Nach der Privatisierung“ finden Religionen in der Zivilgesellschaft einen „öffentlichen Ort“, der zwar auch für politisches Engagement offen ist, gegenüber der Politik aber begrenzt ist. Damit können Religionen auch sinnstiftende Ressourcen ihrer Traditionen bereitstellen, von dem die Qualität des Gemeinwesens profitieren kann. Dabei darf aber nicht aus dem Blick geraten, dass der Impuls der Laïcité ja einem durchaus nachvollziehbaren Impuls folgte, nämlich dem Anliegen, Religionen als Unruhestifter aus der Öffentlichkeit zu verbannen. Dieser Impuls ist typisch für die kontinentaleuropäische liberale Tradition und basiert nicht zuletzt auf den Erfahrungen der europäischen Religionskriege. Auch aus einer religionsaffinen Perspektive wird man über die Ambivalenz von Religionen nicht hinwegsehen können, denn Religionen können viel Gutes, aber offensichtlich auch viel Schlechtes bewirken (vgl. Spieß 2016, 7–9). Der häufig anzutreffende Hinweis darauf, dass bestimmte Religionen oder Religionen im Allgemeinen *an sich* gut seien, dass sie aber für politische Anliegen instrumentalisiert würden, kann diese Ambivalenz nicht auflösen. Zu vage ist diese Konstruktion eines *guten Wesens* der Religion einerseits und ihrer politischen Instrumentalisierung andererseits (vgl. Spieß 2016, 7). Es sind ja nicht immer nur die rohen Gewaltausbrüche, in denen negatives Potential der

Religionen aktualisiert wird, sondern auch subtile Tendenzen des psychischen Drucks oder der Stabilisierung von destruktiven Machtdynamiken. Gerade in dieser Hinsicht stehen auch religiös motivierte soziale Dienstleister in einer Legitimationspflicht, und zwar insbesondere freiwillig engagierte religiöse Akteure. Während im Kontext sozial *professionellen* Handelns die Standards der einschlägigen beruflichen Expertise handlungsleitend sind (jedenfalls sein sollten), können im Kontext ehrenamtlichen Engagements besondere individuelle Neigungen stärker in den Vordergrund treten. Das allerdings betrifft selbstverständlich nicht nur religiös motiviertes, sondern jegliches freiwilliges soziales Engagement.

Natürlich soll an dieser Stelle kein Generalverdacht gegenüber religiösem oder kirchlichem sozialem Engagement auch nur angedeutet werden. Vielmehr wird zweifellos aus religiösen Motiven Herausragendes geleistet. Aber es besteht doch eine staatliche Kontrollverpflichtung gegenüber Leistungen, die zum Gemeinwohl beitragen sollen. Je weiter aber soziale Aufgaben aus der politischen Verantwortung des Staates in zivilgesellschaftliche Zusammenhänge ausgelagert werden, je weniger sie als sozialstaatliche Aufgaben wahrgenommen und der Eigenverantwortung der Bürgerinnen und Bürger überlassen werden, desto mehr verliert oder verzichtet der Staat auf seine Kontrollfunktion. Auch die besondere Konstruktion des deutschen Typs des Wohlfahrtskapitalismus mit einer starken intermediären Ebene zwischen Staat und freiwilligem bürgerschaftlichem Engagement lebt davon, dass Leistungen nicht unmittelbar vom Staat erbracht, aber doch nicht völlig dem staatlichen Einfluss- und Kontrollbereich entzogen sind bzw. sein sollten. Dies gilt für freiwilliges soziales Engagement im Allgemeinen und für kirchliches (freiwilliges) soziales Engagement im Besonderen.

3. Soziale Gerechtigkeit als subsidiäre Gemeinwohlgerechtigkeit

Die vorangegangenen Überlegungen führen unmittelbar zu einer systematischen Gerechtigkeitsfrage, die innerhalb der katholischen Sozialtradition von zentraler Bedeutung war. Es geht also nun um einen Perspektivwechsel: Während zunächst ein Zugang zum Spannungsverhältnis zwischen Sozialstaat und freiwilligem (religiösem) sozialen Engagement versucht wurde, wird nun die Perspektive einer religiösen Tradition selbst eingenommen, die ihrerseits eine bestimmte Verantwortungszuweisung zwischen Staat, intermediären Akteuren (Wohlfahrtsverbände, Sozialpartner, Sozialversicherungen) und einzelnen Bürgerinnen und Bürgern favorisierte. Dies resultiert aus der sehr engen Verbindung dreier sozialetischer Begriffe, nämlich des Begriffs der *sozialen Gerechtigkeit* mit dem *Gemeinwohlbegriff* und dem Begriff der *Subsidi-*

arität. Kirchliches soziales Engagement und eine spezifische Verteilung von Verantwortlichkeiten resultieren maßgeblich aus einem subsidiären Verständnis von Gemeinwohlgerechtigkeit. Dies soll im Folgenden kurz erläutert werden.

Für den Begriff der *sozialen Gerechtigkeit* wird häufig eine Genese aus der katholisch-sozialen Tradition des 19. Jahrhunderts reklamiert (vgl. zur sozialkatholischen Gerechtigkeitssemantik Spieß 2017). Der Terminus zieht sich dann – vielleicht sogar mit deutlicherer Kontinuität als bei den Begriffen der Solidarität und Subsidiarität – von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die 1980er Jahre als roter Faden durch die katholische Sozialverkündigung, erfährt dabei aber erhebliche Umdeutungen und Modifikationen sowie wechselnde Betonungen recht unterschiedlicher Bedeutungsnuancen. In seiner Bedeutung fällt der Gerechtigkeitsbegriff mindestens bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts allerdings deutlich hinter die klassischen Sozialprinzipien Personalität, Solidarität und Subsidiarität zurück; als zentrale teleologische Bestimmung gesellschaftlich-struktureller, politischer und ökonomischer Gegebenheiten hat sich im katholisch-sozialen Denken eher das *Gemeinwohl* etabliert. In diesem Sachverhalt ist ein erster wichtiger Hinweis in Bezug auf die Gerechtigkeitssemantik der katholisch-sozialen Tradition enthalten: Gerechtigkeit steht eher im Hintergrund, wird vielmehr dem Gemeinwohl untergeordnet und im Horizont von Personalität, Solidarität und Subsidiarität definiert und interpretiert, ohne zunächst selbst präzise systematisch entfaltet zu werden.

Neben dieser Einordnung in die katholische Sozialdoktrin ist ein zweiter Gesichtspunkt von Bedeutung: Der Begriff der Gerechtigkeit verweist zunächst auf drei, später sogar auf sechs unterschiedliche Hintergrundkontexte bzw. Diskurszusammenhänge. *Erstens* ist Gerechtigkeit ein im engeren Sinne des Wortes systematisch-theologischer Begriff, ein Begriff der Dogmatik, genauer ein Begriff der Soteriologie und der Eschatologie (also der theologischen Erlösungslehre und der Lehre von den „letzten Dingen“). *Zweitens* ist Gerechtigkeit ein Begriff, der in der katholischen Naturrechtstradition des 19. Jahrhunderts interpretiert wurde und von dort her seine Bedeutung für die Soziallehre erhalten hat. *Drittens* ist Gerechtigkeit ein gesellschaftliches Ordnungsprinzip, dessen Gehalt vor allem auf einer formalen Gegenüberstellung von „sozialer Liebe“ und „sozialer Gerechtigkeit“ beruht, also auch auf einer Abgrenzung des *Struktur*prinzips Gerechtigkeit gegenüber der *Tugend* Gerechtigkeit; vor allem in bzw. seit der Enzyklika *Quadragesimo anno* (1931) von Papst Pius XI. wird der Begriff der (sozialen) Gerechtigkeit als Ausdruck eines sozialetischen bzw. strukturethischen oder auch sozialpolitischen Zugangs zu gesellschaftlichen Problemen wie Benachteiligung, Marginalisierung und Armut verstanden („von der Nächstenliebe zur Gerechtigkeit“). *Viertens* wird der Gerechtigkeitsbegriff im Wirtschaftshirtenbrief der US-

amerikanischen Bischofskonferenz *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle* (1987) im Grunde zum ersten Mal explizit systematisch entfaltet und an die zeitgenössische Gerechtigkeitsdiskussion herangeführt. Diese Entwicklung wurde *fünftens* in der wissenschaftlich-sozialethischen Theoriebildung weitergetrieben, wobei besonders die Auseinandersetzung mit der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness von John Rawls und mit der Diskursethik von Jürgen Habermas sowie mit der Gerechtigkeitstheorie des *Capabilities approach* von Amartya Sen und Martha Nussbaum den Bedeutungshorizont des Gerechtigkeitsbegriffs veränderte und erweiterte. Die beiden zuerst genannten Bezüge betonen dabei die – klassisch auf Immanuel Kant zurückgehende – Unterscheidung von Gerechtigkeit und gutem Leben bzw. Rechtspflichten und Tugendpflichten, die als zentrales Merkmal der modernen politischen Philosophie nun auch in der katholischen Sozialethik als selbstverständlich gilt. Es geht dabei um eine formale und prozedurale Bestimmung der Gerechtigkeit. Bei Nussbaum und Sen dagegen werden, im Rückgriff auf die antike Philosophie von Aristoteles, wieder materiale Gesichtspunkte in den Gerechtigkeitsbegriff integriert; was wiederum in gewisser Weise Übereinstimmungen mit der klassischen katholischen Soziallehre und ihrer Bindung der Gerechtigkeit an das Gemeinwohl aufweist. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) gelingt es dann, die klassische Gemeinwohlorientierung der katholischen Soziallehre mit der liberalen Trennung von Gerechtigkeit und gutem Leben systematisch zu verbinden (vgl. Komonchak 2002). Auch „Rawls’s work has strong affinities with the emphases of Catholic social thought as it developed at and since the Second Vatican Council“ (Hollenbach 2002, 133). Eine ganz andere Tendenz kommt *sechstens* mit dem Pontifikat Benedikts XVI. ins Spiel (zurück), nämlich die erneute Einordnung des Gerechtigkeitsbegriffs einerseits in die Komplementarität von Gerechtigkeit und Liebe sowie andererseits in einen theologisch-soteriologischen Zusammenhang; in dieser Hinsicht stimmt bereits der Titel des als Sozialzyklika apostrophierten Rundschreibens *Caritas in veritate* (2009) einen neuen Ton an, der letztlich auch sozialethische Fragen in den theologischen Bezugsrahmen der Struktur des Glaubens zurückversetzt und Fragen der Gerechtigkeit gewissermaßen re-theologisiert (und sich dabei freilich für einen traditionsbewussten Papst überraschend weit von der katholischen Sozialtradition entfernt).

Eine Gerechtigkeitssemantik, die überhaupt in Bezug auf Sozialstaatsüberlegungen und freiwilliges bürgerschaftliches Engagement einschlägig ist, liegt in der katholischen Soziallehre vor, nicht aber in der dogmatischen Theologie. Die im engeren Sinne soteriologische Dimension der Gerechtigkeit spielt für die sozialkatholische Gerechtigkeitssemantik, wenn überhaupt, eine untergeordnete Rolle – vermutlich im

Unterschied zu bestimmten protestantischen (reformierten) Traditionen. Dieser Sachverhalt ist gewiss von erheblicher Bedeutung, etwa im Hinblick auf konfessionelle Differenzen der Soziallehren der Kirchen, im Hinblick auf bestimmte, eben doch auch dogmatisch und fundamentaltheologisch argumentierende Sozialethiken, wie jene der Befreiungs- und der Neuen Politischen Theologie, sowie im Hinblick auf die zwischenzeitliche Unterbrechung der katholischen Soziallehre im herkömmlichen Sinne durch Benedikt XVI. Die katholische Gerechtigkeitssemantik ist geprägt von der neuscholastischen Thomasrezeption und ihrer antimodernistischen Zuspitzung im 19. und 20. Jahrhundert. Dieser katholische Gerechtigkeitsdiskurs lässt sich durchaus kompakt beschreiben, weil er – dem Bestreben, eine einheitliche Leitsemantik zu definieren und zu etablieren, geschuldet – eine relativ klar umrissene Gestalt angenommen hat und zudem sowohl in der päpstlichen Staatslehre als auch in den Sozialenzykliken die Form einer lehramtlichen Verkündigung gefunden hat – also recht „weit oben“ in der kirchlichen Verlautbarungshierarchie angesiedelt (wenn auch natürlich nicht mit einem Unfehlbarkeitsanspruch versehen) war. In der gesamten Phase der frühen katholischen Soziallehre (also vom späten 19. Jahrhundert bis deutlich nach dem Zweiten Weltkrieg, letztlich bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil) eignet der katholischen Sozialdoktrin ein deutlich anti-liberaler, anti-egalitaristischer (oder non-egalitaristischer) und teilweise auch anti-demokratischer Zug: Nicht Freiheit, sondern weltanschaulich bestimmtes Gemeinwohl ist Maßstab der Gerechtigkeit; nicht Gleichheit der Menschen steht im Vordergrund, sondern das *suum cuique*, das eben auch jeweils sehr unterschiedliches Eigenes bedeuten kann; nicht die allseitige Zustimmungsfähigkeit ist Legitimationsgrund gerechten Rechts, sondern dessen Orientierung an der (in diesem Fall religiös verbürgten) Wahrheit: „Denn wo aus der bürgerlichen Gesellschaft die Religion entfernt [...] worden ist, da wird auch der echte Begriff von Gerechtigkeit und menschlichem Recht von Dunkelheit umhüllt und fallen gelassen; und an die Stelle wahrer Gerechtigkeit und gesetzmäßigen Rechtes tritt nackte Gewalt [...]“ (Enzyklika *Quanta cura* [1864] von Papst Pius IX.)

Es ist im Grunde ein erstaunlicher Sachverhalt, dass sich die katholische Soziallehre, die auch in ihren beiden wichtigsten grundlegenden Texten, nämlich den Enzykliken *Rerum novarum* (1891) und *Quadragesimo anno* (1931), von einer Abneigung gegen Freiheitsrechte und mehr oder weniger auch gegen das Gleichheitsideal geprägt ist, innerhalb wie außerhalb des Katholizismus bis in die Gegenwart hinein ein recht hohes Ansehen behalten konnte. Am auffälligsten gilt das wohl für die Rezeption von *Quadragesimo anno* und das Ansehen ihres wichtigsten Autors Oswald von Nell-Breuning (vgl. Schasching 1994). Die Soziallehre der Enzyklika – geprägt von sozialer Gerechtigkeit und Subsidiaritätsprinzip – steht in der Rezeption ganz im Vordergrund,

während die – im Hinblick auf die sich entwickelnden faschistischen Bewegungen in Europa möglicherweise problematische – Staatslehre, die auf eine auch autoritär interpretierbare berufsständische Ordnung zielte, weniger diskutiert wird. Dabei sind Kapitalismuskritik und autoritärer Staatsgedanke, einschließlich der Skepsis gegenüber der republikanischen Staatsform, im neuscholastischen Katholizismus nach Auffassung mancher Interpreten eng verbunden. „Unter dem Eindruck der Mühen parlamentarischer Koalitionsbildung und wirtschaftlicher Bedrängnis der Mittelklassen breitete sich eine inhaltlich diffuse Sehnsucht nach Gemeinschaft aus, die vom Unbehagen an der zunehmenden Entchristlichung und Individualisierung der modernen Welt lebte und die Republik mit dieser Moderne identifizierte. Ihr Ventil fand sie in allerlei Visionen von einer ‚organischen Demokratie‘ und einem neuen ‚Reich‘, die in der Geringschätzung der ‚westlichen Formaldemokratie‘ übereinstimmten und auf eine Entparlamentarisierung der politischen Ordnung hinausliefen. Verstärkt wurde diese Tendenz durch die Entwicklung der offiziellen katholischen Soziallehre. [...] Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning entwickelten [den] ‚Solidarismus‘ zu einem umfassenden Gesellschaftsmodell weiter, das auf eine korporatistische Neuordnung des Staates hinauslief. Dieses fand Eingang in die Sozialenzyklika *Quadragesimo anno*, [...] die im Wesentlichen von Nell-Breuning verfasst wurde. Obwohl Gundlach und Nell-Breuning in ihren Kommentaren stets betonten, dass die ‚berufsständische Ordnung‘, deren Einrichtung die Enzyklika forderte, mit den Prinzipien der parlamentarischen Demokratie vereinbar sei, wurde sie vielfach als Alternative verstanden, die an ihre Stelle treten sollte. *Quadragesimo anno* wirkte damit als Katalysator bei der Ablösung parlamentarisch-demokratischer Regime durch neue autoritäre Ordnungen.“ (Loth 2012, 90f.)

Unbeschadet der offenen und virulenten Fragen im Hinblick auf die katholische Staatslehre hat aber offensichtlich die subsidiär strukturierte Gerechtigkeitsvorstellung eine gewisse Anziehungskraft entfaltet. Gerechtigkeit wurde als Ordnungsprinzip gefasst, also nicht (nur) als Kardinaltugend; als gerecht gilt, was auf das Gemeinwohl hin geordnet ist. Was aber ist mit diesem schwierigen Begriff des Gemeinwohls gemeint? Für die neuscholastischen Autoren war es kein besonderes Problem, das Gemeinwohl material zu bestimmen. Man war gewohnt, die menschliche Natur als Quelle für normativ gehaltvolle Aussagen heranzuziehen; und den politisch Verantwortlichen fiel selbstverständlich die Sorge um das Gemeinwohl zu, das wiederum als mit dem Wohl der Einzelnen verschränkt gedacht wurde. Das Naturgesetz zu erkennen und in menschlichem Recht gewissermaßen ‚abzubilden‘ und es als solches zu promulgieren, war die Aufgabe der Politik. Als gerecht galt, was zum Guten, den Menschen zur Glückseligkeit führte. So interpretierten die katholischen Autoren des

19. und frühen 20. Jahrhunderts im Wesentlichen die von Thomas von Aquin im Anschluss an Aristoteles entwickelte Naturrechtslehre, in deren Kontext wiederum auch überwiegend der Gerechtigkeitsbegriff formuliert wurde (vgl. Spieß 2017). Auf diesen epochenübergreifenden Rückbezug auf die mittelalterliche Scholastik wird in der Regel die „verspätete Entwicklung“ der katholischen Gerechtigkeitstheorie zurückgeführt (van Kersbergen 1995, 192-204). Ein wirklich konsequenter Durchbruch von der Caritas zur Gerechtigkeit wurde dadurch letztlich ebenso verhindert wie eine umfassende, rechtbasierte Gerechtigkeitskonzeption als Grundlage der Soziallehre. Grundlinien einer Gerechtigkeitstheorie (oder „katholischen Gerechtigkeitssemantik“, vgl. nochmals Spieß 2017) lassen sich dennoch rekonstruieren. In *Rerum novarum* etwa werden die Verhältnisse zwischen Arm und Reich, zwischen Kapital und Arbeit sowie die Aufgaben des Staates bestimmt. „The object of *Rerum Novarum* is the condition of the working class. Its real subject matter, however, is not the one-sided attention to labour but rather the ‚relative rights and mutual duties of the rich and of the poor, of capital and labor‘“ (van Kersbergen 1995, 222). Um die *Soziale Frage* herum gruppieren sich dementsprechend Elemente einer katholischen Gerechtigkeitskonzeption. So sehr aber die Enzyklika auf der einen Seite menschenwürdige Lebensbedingungen der Arbeiter und ihrer Familien als Forderung der Gerechtigkeit betrachtet, so legitimiert sie doch auf der anderen Seite gesellschaftliche Ungleichheit. „*Rerum novarum* argues that the best approach to the betterment of the position of the proletariat consists in the recognition of inequality as the normal and natural condition of society. Suffering, furthermore, is the lot of humanity. This type of reasoning must be interpreted as an attempt to justify inequality and the resulting social misery rather than as a well-reasoned account of the necessity of change.“ (Van Kersbergen 1995, 223)

Kees van Kersbergen betont, dass in *Rerum novarum* eine zutiefst konservative Vorstellung über die Konstitution einer Gesellschaft als Organismus vorliegt, und spitzt zu: „On the organic view of society, hands do the work and the heads provide direction.“ (Van Kersbergen 1995, 223) Im Verzicht auf „umfassende Gesellschaftsalternativen“ und der Beschränkung auf „konkrete Reformprojekte“ auf der einen Seite und der „eigenen grundsätzlichen Kapitalismuskritik“ auf der anderen Seite (Große Kracht 2005, 61) liegt eine beträchtliche Spannung. „Das Idealbild der katholischen Ordnungsvorstellungen blieb bis weit in das 20. Jahrhundert hinein“ eine gottgewollte hierarchische Struktur, eine organische Gliederung, die sich mit *Quadragesimo anno* zur lehramtlich propagierten Idee der organischen Gliederung der berufsständischen Ordnung etablierte. „Und dem entspricht bei allem Verlangen nach sozialpolitischen

Maßnahmen zur Behebung akuter Schäden und aktueller Spannungen die permanente Forderung nach einer Sozialreform im ganzen.“ (Bauer 1964, 44).

Was Autoren wie Nell-Breuning vorschwebte, war also nicht ein kurativer Sozialstaat, der die Kollateralschäden der kapitalistischen Wirtschaftsweise kompensiert, sondern eine Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, die solche Schäden gar nicht erst zulässt. Der Weg der katholischen Soziallehre von *Rerum novarum* zu *Quadragesimo anno* ist deshalb maßgeblich geprägt von einer zunehmenden Konzentration auf den „Solidarismus“ (vgl. Große Kracht 2005, 68-74; umfassend Große Kracht 2017) und damit von einer Zentralstellung der Subsidiarität als Ordnungsprinzip des politischen Gemeinwesens und der Gesellschaftsordnung (vgl. ausführlich Hagedorn 2018). Trotz weiterhin fehlender Begriffsbestimmung wird deutlich, dass die Gerechtigkeitssemantik ganz überwiegend an den Gemeinwohlbegriff gebunden ist. Das bedeutet, dass die katholische Gerechtigkeitssemantik weniger die heute selbstverständlichen Bezüge zur liberalen politischen Philosophie impliziert als vielmehr einer teleologischen Naturrechtskonzeption entspricht. Diese Konzeption schließt auch die Befürwortung einer vormodern-ständischen Gesellschaftsstruktur ein, denn „ständisch-hierarchische Unterschiede zwischen den verschiedenen Gruppen und Schichten der Gesellschaft galten traditionell als gottgegebene Selbstverständlichkeit eines wohlgeordneten organischen Gesellschaftsaufbaus, in dem unterschiedlichen Personengruppen naturgemäß unterschiedliche Einkommens- und Vermögensverhältnisse zustehen, die man mit abstrakten, künstlich ersonnenen egalitaristischen Gleichheitsvorstellungen nicht nivellieren und deformieren dürfe.“ (Große Kracht 2005, 71f.)

Auffällig und für das Verhältnis von Sozialstaat und freiwilligem sozialen Engagement bedeutsam sind vor allem zwei Gesichtspunkte: Deutlich wird eine Konzentration der Gerechtigkeitsreflexion auf besonders benachteiligte, in heutiger Terminologie: marginalisierte Teile der Gesellschaft, damals vor allem auf die ausgebeutete Lohnarbeiterschaft und ihre Familien. Mit den genannten Gesichtspunkten erinnert die alte katholische Gerechtigkeitssemantik deutlich an bestimmte Varianten der Egalitarismuskritik der Gegenwart, nämlich vor allem an jene, die sich der Realisierung menschenwürdiger Lebensbedingungen für alle Menschen verschrieben haben und dabei jene Menschen in den Mittelpunkt stellen, deren Lebensumstände unterhalb einer konstruierten ‚Schwelle‘ menschenwürdigen Lebens liegen und die es zu einem menschenwürdigen Leben zu befähigen gilt (vgl. Krebs 2000; Nussbaum 2011; Sen 2009; Winkler 2016).

Der zweite für die Einordnung des freiwilligen Engagements wichtige Gesichtspunkt der katholischen Gerechtigkeitssemantik ist das Subsidiaritätsprinzip (vgl. *Quadra-*

gesimo anno 79), das in gewisser Weise die systematische Bestimmung des Gerechtigkeitsbegriffs durch eine Strukturüberlegung ersetzt. Der Einzelmensch ist Ausgangs- und Zielpunkt des Prinzips; diesem einzelnen Menschen dient der gesamte organische und hierarchische Aufbau der Gesellschaft und des politischen Systems. Ist dieser Aufbau nicht in der Lage, der Selbstverwirklichung des Einzelmenschen zu dienen, ist es eine „Ungerechtigkeit“ (*Quadragesimo anno 79*). Das Prinzip lässt sich deshalb, wenn man seine liberale Bedeutungsdimension würdigt, als „justice-as-participation“ (Hollenbach 1987, 34) beschreiben. Im Grunde resultiert diese Vorstellung einer gerechten Gesellschaftsstruktur notwendig aus den in der katholischen Soziallehre vorausgesetzten philosophisch- oder theologisch-anthropologischen Annahme der Verbindung von Individualität und Sozialnatur oder einer „natürlichen Hinordnung auf Gemeinschaft“.¹ Die Enzyklika geht davon aus, dass „we do not reflect and act in isolation. As humans, we exist only in communities. This fact fundamentally conditions the scope of our effective freedom and the likelihood that we can realize the completeness of our humanity. [...] This understanding of humans as situated beings also illuminates *Quadragesimo anno*.“ (Kohler 1993, 41; vgl. ebd., 39–42) Ein solches Personenverständnis vermeidet den Antagonismus von Individualismus und Kollektivismus. „Catholic social thought does *not* offer a ‚third way‘, as if it were simply a matter of hacking off bits and pieces of the individualist-collective options and melding them into a palatable compromise. Rather, it begins from a fundamentally different ontology from that assumed and required by individualism, on the one hand, and statist collectivism, on the other. The assumptions of Catholic social thought provide for

¹ Im Anschluss an Joseph Komonchak (1988: 301f.) nennt Jean Bethke Elshtain (2002: 161) „nine basic elements“ einer Interpretation des Subsidiaritätsprinzips, die dessen Bedeutung für die Gerechtigkeitssemantik berücksichtigt: „(1) the priority of the person as origin and purpose of society; (2) the essential sociality of the human person, whose self-realization is through social relations – the principle of solidarity; (3) social relationships and communities exist to provide help to individuals and this ‚subsidiarity‘ function of society does not supplant self-responsibility, but augments it; (4) ‚higher‘ communities exist to perform the same subsidiarity roles toward ‚lower‘ communities; (5) communities must enable and encourage individuals to exercise their self-responsibility and larger communities do the same for smaller ones; (6) communities are not to deprive individuals and smaller communities of their rights to exercise self-responsibility; (7) subsidiarity serves as a principle to regulate interrelations between individuals and communities, and between smaller and larger communities; (8) subsidiarity is a formal principle that can be embodied only in particular communities and circumstances; (9) subsidiarity is a universal principle, grounded in a particular ontology of the person.“

individuality and rights as the goods of persons in community, together with the claims of social obligation." (Elshtain 2002, 160)

Wenn sich Menschen in ihren sozialen Bezügen und durch ihre sozialen Bezüge selbst verwirklichen, hat das Motiv der individuellen Emanzipation *aus* diesen Bezügen einfach keinen Sinn. Die Antwort auf die Frage nach der Gerechtigkeit der gesellschaftlichen Ordnung ist deshalb nicht die Freiheit des Menschen, sondern die Antwort auf die Frage, wie die sozialen Bezüge geordnet sein müssen, damit sich Menschen in ihnen selbst verwirklichen können – diese Antwort ist vor allem das Subsidiaritätsprinzip, verbunden mit einer bestimmten Personalitätsvorstellung (Bayer 1999: 124–128; ferner ebd. 102–120). Mit diesen etwas komplizierten und jedenfalls spannungsvoll-quer im modernen politisch-philosophischen Diskurs stehenden Überlegungen gelingt es dem Sozialkatholizismus „über die Idee der caritativen Mildtätigkeit hinaus eine Konzeption von Gerechtigkeit zu entwickeln. Sie weist eine Dominanz der Dimension der klassischen distributiven Gerechtigkeit auf. Jeder Mensch und jede Klasse sollen das erhalten, was ihnen zusteht. Entsprechend gehört es nicht zu den primären Intentionen der Sozialpolitik, Statusdifferenzen aufzubrechen und zu überwinden. So weit sich aufweisen lässt, dass jedem das Seine zukommt, gehören die Statusunterschiede zu den legitimen Differenzierungen der Gesellschaft, die die Sozialpolitik zu schützen hat.“ (Gabriel 2006, 14f.).

Umso stärker gelingt die gestufte Zuweisung von Verantwortung. In diesem gestuften System nimmt freiwilliges Engagement ebenso wie sozialprofessionelles Handeln (insbesondere im Kontext der Freien Wohlfahrtspflege) einen wichtigen Platz ein. Es gibt aber gerechtigkeitsrelevante Zuordnungsverhältnisse: So wenig wie den einzelnen Bürgern oder den freiwillig Engagierten oder den mandatierten Professionellen ihre Zuständigkeiten entrissen werden dürfen, so wenig darf sich letztlich der Staat auch aus seinen sozialstaatlichen Verpflichtungen stellen.

4. Freiwilliges soziales Engagement und Rückzug des Sozialstaats: „Vertafelung der Gesellschaft“

Es ist weithin unbestritten, dass die beschriebene Verschränkung von Gerechtigkeit, Gemeinwohl und insbesondere Subsidiarität im deutschen Sozialmodell deutliche Spuren hinterlassen hat, auch wenn die „Soziale Marktwirtschaft“ nicht einfachhin eine Idee der katholischen Soziallehre ist. Philip Manow verweist darauf, dass „Soziale Marktwirtschaft“ nicht (nur) das Freiburger Programm der Ordoliberalen bezeichnet, sondern „gerade mit der Absicht formuliert [wurde], einen Kompromiss zwischen wirtschaftspolitischer Programmatik der Ordoliberalen auf der einen Seite und christdemokratischem Sozialkatholizismus auf der anderen Seite zu ermöglichen“ (Manow

2010, 1f.). Das westdeutsche Sozialmodell beruht demnach auf einem ordnungspolitischen „Basiskonsens“ (Kaufmann 2003, 155), der dieses besondere Arrangement ermöglicht hat, „das konkurrierende politisch-kulturelle Traditionselemente – marktliberaler und demokratisch-sozialistischer, bürgerlich- wie christlich-reformistischer Provenienz – in sich aufgenommen und integriert hat“ (Lessenich 2005, 294). Seinem Charakter „als institutionelles Amalgam konkurrierender politisch-kultureller Traditionsbestände“ (ebd. 295) entsprechend, ist das deutsche Sozialmodell gekennzeichnet von den „kompromisshaften sozialpolitischen Ordnungsideen des *begrenzten* Ausgleichs und der *bedingten* Unterstützung“ (ebd. 294). Im Hinblick auf die Frage des freiwilligen sozialen Engagements im Verhältnis zum Sozialstaat geht es gerade um die Frage der „bedingten Unterstützung“ – und um die Frage des Rückzugs des Sozialstaats aus seinen Aufgabenbereichen.

Anscheinend ist der frühere US-amerikanische Präsident John F. Kennedy ein besonders unverdächtigter Stichwortgeber. Von den unterschiedlichsten Seiten wird ein ihm zugeschriebener Satz zitiert: „Frage nicht, was dein Land für dich tun kann – frage, was du für dein Land tun kannst.“ Zuletzt ist der österreichische Bundeskanzler und Parteiohmann der Österreichischen Volkspartei, Sebastian Kurz, mit diesem Zitat aufgefallen, der sich inzwischen daran gemacht hat, zusammen mit der rechtspopulistischen Freiheitlichen Partei die Grundlagen jenes Sozialmodells in Frage zu stellen, das auch auf der christlich-sozialen Tradition seiner Volkspartei beruht. Kürzungen sozialer Leistungen schließt diese Politik ebenso ein wie die Destabilisierung der Sozialpartnerschaft und eine mitunter scharfe Polemik gegen die als „Sozialindustrie“ difamierten Wohlfahrtsverbände.

Einer solchen Politik des Rückbaus subsidiärer Strukturen, die es natürlich nicht nur in Österreich gibt, steht nicht selten tatsächlich eine hohe Bereitschaft ehrenamtlicher Helferinnen und Helfer gegenüber, Aufgaben zu übernehmen, die eigentlich in den Verantwortungsbereich des Sozialstaates fallen. In Deutschland ist die „Tafel-Bewegung“ ein markantes Beispiel dafür. Es ist äußerst schwierig, solche Bewegungen und derartiges Engagement zu bewerten. Die Motive der Mitarbeitenden dürften sehr vielschichtig und jedenfalls unterschiedlich sein (vgl. etwa Selke 2009). Aber auch die Einordnung des Phänomens der rasanten Ausbreitung der Tafeln in Deutschland ist schwer in den oben skizzierten Rahmen einzuordnen: Handelt es sich um eine Verlagerung sozialer Unterstützung vom Staat in die Eigenverantwortung der Bürgerinnen und Bürger? Oder ist die Tafelbewegung als Teil der intermediären Sphäre zwischen Staat, Gesellschaft und Markt einzuordnen? Ist es ein Beispiel für die subsidiäre Aufgabenverteilung – oder gerade im Gegenteil ein Beispiel dafür, dass sich der Staat seiner subsidiären Verantwortung entzieht? Tragen die ehrenamtlich Helfenden zum

Gemeinwohl bei – oder zur Dekonstruktion des Sozialstaats? Ist die „Vertafelung der Gesellschaft“ Ausdruck für einen (mehr oder weniger schleichenden) Abschied vom subsidiären Sozialmodell? Kann ein politisches Gemeinwesen, in dem Grundnahrungsmittel durch freiwillige Helfer verteilt werden, noch als „armutsfest“ bezeichnet werden? Was bedeutet es, wenn etablierte Organisationen der Freien Wohlfahrtspflege Akteure der Tafelbewegung sind? Schließlich: Gibt es ein implizites Sozialstaatskonzept in der Tafelbewegung oder handelt es sich schlicht um Hilfe aus Nächstenliebe? (Vgl. dazu umfassend Selke 2010)

Ähnliche Fragen ließen sich im Hinblick auf freiwillig-bürgerschaftlich organisierte Betreuung von Menschen ohne festen Wohnsitz oder von Menschen auf der Flucht andeuten (wobei das zuletzt genannte Beispiel vielleicht angesichts der besonderen Situation in den Jahren seit 2015 eigentlich aus dem Rahmen fällt). Diese Fragen können hier nicht im Einzelnen beantwortet werden. Angedeutet sei nur dies: Freiwilligem ehrenamtlichen Engagement von Bürgerinnen und Bürgern kommt eine große und wohl zunehmende Bedeutung bei der Bewältigung sozialer bzw. sozio-ökonomischer Herausforderungen zu. Am Beispiel der Tafeln wird deutlich, dass auch gewinnorientierte Wirtschaftsunternehmen in diesem Zusammenhang eine Rolle spielen können (wobei gerade im Hinblick auf die Versorgung der Tafeln mit Waren die betriebswirtschaftliche Kalkulation, zu der ja auch die Kosten für die Entsorgung von Warenüberschuss gehören, nicht recht transparent ist). Aus Sicht der oben skizzierten Perspektive der katholischen Sozialtradition sind solche Formen freiwilligen Engagements grundsätzlich zu würdigen als Ausdruck gelebter Nächstenliebe und Solidarität. Auch als Bestandteil einer subsidiären Aufgabenverteilung zur Bewältigung von sozialen Herausforderungen ist freiwilliges bürgerschaftliches Engagement grundsätzlich positiv zu bewerten. Die Bildung einer Kultur der Mitverantwortung ist einerseits selbstverständlich wünschenswert. Andererseits dürfen aber auch problematische Implikationen der Verlagerung sozialstaatlicher Aufgaben auf bürgerschaftliches Engagement nicht übersehen werden. Die Korrelation zwischen der Einführung der „Agenda 2010-Reformen“ mit der seither massiv steigenden Zahl der Tafeln in Deutschland legt zumindest die Einschätzung nahe, dass staatlicher Sozialabbau mit zunehmender freiwilliger Tätigkeit einhergeht. Die Etablierung einer Armutskultur als Kehrseite der Kultur der Mitverantwortung ist kaum von der Hand zu weisen. Insoweit handelt es sich bei den Tafeln um nachhaltige Maßnahmen im negativen Sinne. Sie stabilisieren Lebenslagen in sozioökonomischer Armut in doppelter Hinsicht: Zum einen leisten sie selbstverständlich durchaus einen Beitrag zur Sicherung der Grundversorgung sozioökonomisch benachteiligter Menschen; zum anderen aber begünstigen sie den

Status quo einer reduzierten Sozialpolitik und ermöglichen gewissermaßen auch einen weiteren Rückzug der Politik aus der Sicherung der Grundbedürfnisse. Die Überbrückung einer Notsituation wird zum Normalzustand; sozioökonomische Notlagen in einer Wohlstandsgesellschaft verlieren damit den Charakter eines Skandals, der sie eigentlich sind. Insofern tragen Tafeln gerade nicht dazu bei, armutsbegünstigende Strukturen zu verbessern, sondern eher, solche Strukturen zu perpetuieren. Vor allem dann, wenn – wie bei vielen Tafeln nach wie vor üblich – kein Beratungsangebot die Ausgabe von Grundnahrungsmitteln ergänzt, entfernt sich diese Form bürgerschaftlichen Engagements sehr weit von der Idee der Befähigung zu dauerhafter gleichberechtigter Teilhabe aller Menschen an den gesellschaftlichen und politischen Prozessen. Aus der oben skizzierten sozialkatholischen Perspektive ist dies kein Beitrag zur Bekämpfung der Marginalisierung, sondern eher zur Stabilisierung der Marginalisierung benachteiligter Personen und Gruppen.

Man kann diese Entwicklung – etwa mit dem Argument, dass der Sozialstaat überfordert sei – natürlich befürworten, sollte sich aber bewusst sein, dass es um eine dauerhafte Transformation des Sozialstaats geht, im Zuge derer insbesondere die subsidiären Strukturen im intermediären Bereich zwischen Staat und Gesellschaft geschwächt werden. In dieser Hinsicht müssen sich auch die etablierten Freien Wohlfahrtsverbände die Frage stellen, inwieweit sie den Transformationsprozess mitgestalten. Wenn etwa die Caritas in der Tafelbewegung aktiv ist, trägt sie zur Schwächung jenes deutschen Sozialmodells bei, in dem sie selbst eine bedeutende Rolle spielt. Eigentümlicher Weise gehört die Caritas (ähnlich wie die Diakonie) deshalb nicht nur zu den Unterstützern, sondern zugleich zu den schärfsten Kritikern der Tafelbewegung (zu den Richtlinien für die Beteiligung der Caritas an der Tafelbewegung vgl. etwa Deutscher Caritas-Verband 2008). Die Ausweitung des Beratungsangebots („Transformation der Tafeln“) ist gewiss ein mittelfristig überzeugender Weg, beantwortet langfristig aber nicht die oben gestellten Fragen.

5. Fazit: Auf dem Weg in die Marginalisierungsgesellschaft?

Die Ausweitung des bürgerschaftlichen Engagements als Komplementärphänomen zum Rückzug der Politik aus originär sozialstaatlichen Aufgabenfeldern wie der Grundversorgung steht in einem größeren Zusammenhang des Abfindens mit Ungleichheit und Armut. Moderne Gesellschaften westlichen Typs neigen offenbar dazu, Wohlstandsversprechen nicht universell, sondern partikular zu verwirklichen. In globaler Perspektive haben wir uns längst daran gewöhnt, dass unserem Wohlstand die Armut und Benachteiligung der Mehrheit der Weltbevölkerung gegenübersteht. Es macht uns schlicht nichts aus, Mobiltelefone zu verwenden, von denen wir wissen,

dass bitterarme Menschen, häufig Kinder, für die darin benötigten Rohstoffe seltene Erden mit den Händen aus afrikanischen Gruben herausschürfen. Ein kleinerer, etwas beunruhigter Teil der Bevölkerung in unseren Gesellschaften beruhigt sich mit Spenden für Dritte-Welt-Projekte, andere betonen die Notwendigkeit von Entwicklungszusammenarbeit, wieder andere versuchen – meist vergeblich – auf Möglichkeiten eines sozial fairen Konsums auszuweichen. Eine ähnliche Dynamik gibt es aber auch innerhalb der Wohlstandsgesellschaften. Zumindest einige Modelle des Sozialstaats hatten lange Zeit den Anspruch, armutsfest zu sein, also Armut wirksam und nachhaltig zu verhindern. Mit einem vor allem seit den 1980er Jahren zunehmenden Liberalisierungs- und Deregulierungsdruck sind aber auch sozialstaatliche Leistungen unter Druck geraten und in Frage gestellt worden. Schließlich hat die „Agenda 2010“ (wie immer man sonst zu den entsprechenden Reformen steht) zu einem partiellen Rückzug des Sozialstaates geführt. Komplementär dazu wurden Aufgaben (auch der Grundversorgung) von Bürgerinnen und Bürgern im Rahmen eines freiwilligen Engagements übernommen. Dies führte in der subsidiären Architektur des deutschen Sozialmodells zu einer Verlagerung der Lasten, die durch Notlagen und sozioökonomische Problemlagen entstehen, vom Staat auf die Gesellschaft. Phänomene wie die Tafelbewegung (maßgeblich aber auch die Umstellung der Arbeitslosenhilfe auf Arbeitslosengeld II) lassen dabei dauerhaft einen Gesellschaftsbereich der normalisierten Armut zu Tage treten. Auch dies scheint weite Teile der Gesellschaft – wie die globale Ungleichheit – wenig zu stören. Wir leben mit der Armut und lassen es zu, dass es in einer Gesellschaft mit enormem Reichtum einen relativ großen Bereich permanent sozioökonomisch prekärer Lebenslagen gibt. Abhilfe schafft, wiederum wie beim Problem der globalen Armut, freiwillige Hilfe und gelegentliche Unterstützung. Auch innerhalb unserer Gesellschaft gewöhnen wir uns an die Marginalisierung von Personen und Gruppen.

Aus Sicht der oben skizzierten katholisch-sozialethischen Überlegungen ist weniger soziale Ungleichheit als solche problematisch, sondern vielmehr die (dauerhafte) Existenz von Armut und der Rückzug des Sozialstaats aus der Struktur einer subsidiären Gemeinwohlgerechtigkeit. Es mag Situationen geben, in denen ein solcher Rückzug unvermeidbar ist, weil sozialstaatliche Aufgaben nicht finanzierbar sind. Das ist in der deutschen Gesellschaft mit einer hohen Einkommens- und Vermögensspreizung aber nicht der Fall. Im Sinne der katholischen Sozialtradition und ihrer Vorstellung einer subsidiären Gemeinwohlgerechtigkeit wäre deshalb der angemessene Weg einer wirksamen Armutsbekämpfung und anderer sozialstaatlicher Herausforderungen nicht der Rückzug der Politik von ihren sozialen Aufgaben und deren Verlagerung in

den Bereich freiwilligen Engagements, sondern die stärkere Einbeziehung von hohen Einkommen und großen Vermögen zur Finanzierung dieser Aufgaben.

Literatur

Bauer, Clemens (1964), *Deutscher Katholizismus. Entwicklungslinien und Profile*, Frankfurt a.M: Knecht.

Casanova, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London: The University of Chicago Press.

Casanova, José (2000), *Private und öffentliche Religion*, in: Hans-Peter Müller/Steffen Sigmund (Hg.), *Zeitgenössische amerikanische Soziologie*, Opladen: Leske + Budrich.

Deutscher Caritas-Verband e.V. (2009), *Eckpunkte des Deutschen Caritasverbandes zur Beteiligung an existenzunterstützenden Dienstleistungen in Form von Lebensmittelläden*, Freiburg i.Br.: DCV.

Elshstain, Jean Bethke (2002), *Catholic social thought, the city, and liberal America*, in: David Hollenbach (Hg.), *Catholicism and Liberalism. Contributions to American Public Philosophy*, Cambridge (UK) u.a.: Cambridge University Press, 151–171.

Gabriel, Karl (2006), *Die ‚katholischen‘ Grundlagen des Sozialstaats – und ihre Relevanz für die aktuelle Diskussion um sein Profil und Programm*, in: Michael Schramm/Hermann-Josef Große Kracht/Ulrike Kostka (Hg.), *Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfragen – ethische Grundlagenprobleme*, Paderborn: Schöningh, 9–25.

Gabriel, Karl (2008), *Religion und Politik zwischen Fundamentalismus und Zivilgesellschaft*, in: *Ethik und Gesellschaft: Politik aus dem Glauben*, Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/texte/EuG-1-2008_Gabriel.pdf (Zugriff am 03.12.2018).

Große Kracht, Hermann-Josef (2005), *Sozialer Katholizismus und demokratischer Wohlfahrtsstaat. Klärungsversuche zur Geschichte und Gegenwart einer ungewollten Wahlverwandtschaft*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 46, 45–97.

Große Kracht, Hermann-Josef (2017), *Solidarität und Solidarismus. Postliberale Suchbewegungen zur normativen Selbstverständigung moderner Gesellschaften*, Bielefeld: transcript.

Hagedorn, Jonas (2018), *Oswald von Nell-Breuning SJ. Aufbrüche der katholischen Soziallehre in der Weimarer Republik*, Paderborn: Schöningh.

Hollenbach, David (1987), *Liberalism, Communitarism, and the Bishops' Pastoral Letter on Economy*, in: Diane Yeager (Hg.): *Annual of the Society of Christian Ethics*, 19–40.

Hollenbach, David (2002), *A communitarian reconstruction of human rights. contributions from catholic tradition*, in: Bruce Douglass/David Hollenbach (Hg.), *Catholicism and Liberalism. Contributions to American Public Philosophy*, Cambridge (UK) u.a.: Cambridge University Press, 127–150.

Kaufmann, Franz-Xaver (2003), *Varianten des Wohlfahrtsstaats. Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Kohler, Thomas C. (1993), *In Praise of Little Platoons. Quadragesimo anno (1931)*, in: George Weigel/Robert Royal (Hg.), *Building the Free Society. Democracy, Capitalism, and Catholic Social Teaching*, Michigan: Eerdmans.

Komonchak, Joseph A. (1988), *Subsidiarity in the Church. The State of the Question*, in: *The Jurist* 48, 298–349.

Krebs, Angelika (2000), *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Lehner, Markus/Manderscheid, Michael (2001) (Hg.), *Anwaltschaft und Dienstleistung. Organisierte Caritas im Spannungsfeld*, Freiburg i. Br.: Lambertus.

Lessenich, Stefan (2005), *Delegitimation durch Verfahren. Das deutsche Sozialmodell im ‚Reformstau‘*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 46), 293–308.

Loth, Wilfried (2012), *Katholizismus, Pluralismus und die moderne Demokratie*, in: Karl Gabriel/Christian Spieß/Katja Winkler (Hg.), *Modelle des religiösen Pluralismus. Historische Beispiele – empirische Analysen – systematische Perspektiven (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 5)*, Paderborn: Schöningh, 81–99.

Manow, Philip (2001), Business coordination, wage bargaining and the welfare state. Germany and Japan in comparative historical perspective, in: Bernhard Ebbinghaus/Philip Manow, (Hg.), *Comparing Welfare Capitalism. Social Policy and Political Economy in Europe, Japan and the USA*, London: Routledge, 1–24.

Manow, Philip (2008), *Religion und Sozialstaat. Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsstaatsregime*, Frankfurt a.M./New York: Campus.

Manow, Philip (2010), Die soziale Marktwirtschaft als interkonfessioneller Kompromiss? Ein Re-Statement, in: *Ethik und Gesellschaft: Wem gehört die Soziale Marktwirtschaft? Herkunft und Zukunft einer bundesrepublikanischen Erfolgsformel*, Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-1-2010_Manow.pdf (Zugriff am 07.11.2018).

Nussbaum, Martha C. (2011), *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge: Harvard University Press.

Schasching, Johannes (1994), *Zeitgerecht – zeitbedingt. Nell-Breuning und die Sozialenzyklika Quadragesimo anno nach dem Vatikanischen Geheimarchiv*, Bornheim: Ketteler-Verlag.

Selke, Stefan (2009), *Tafeln in Deutschland. Aspekte einer sozialen Bewegung zwischen Nahrungsmittelumverteilung und Armutsintervention*, Wiesbaden: VS Verlag.

Selke, Stefan (2010), *Kritik der Tafeln in Deutschland. Standortbestimmungen zu einem ambivalenten sozialen Phänomen*, Wiesbaden: VS Verlag.

Sen, Amartya (2009), *The Idea of Justice*, London: Penguin.

Spieß, Christian (2016), *Zwischen Gewalt und Menschenrechten. Religion im Spannungsfeld der Moderne*, Paderborn: Schöningh.

Spieß, Christian (2017), Ungleich gerecht. Zur nonegalitaristischen Gerechtigkeitssemantik des Sozialkatholizismus, in: Karl Gabriel/Hans-Richard Reuter (Hg.), *Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland. Konfessionen – Semantiken – Diskurse*, Tübingen: Mohr Siebeck, 305–329.

van Kersbergen, Kees (1995), *Social Capitalism. A Study of Christian democracy and the welfare state*, London: Routledge.

Winkler, Katja (2016), *Semantiken der Befähigung. Die Rezeption des Capabilities Approach in der theologischen Sozialethik*, Baden-Baden: Nomos.

Über den Autor

Christian Spieß ist Professor für Christliche Sozialwissenschaften an der Katholischen Privat-Universität Linz und Vorstand des Johannes Schasching SJ Instituts, sowie kommissarischer Leiter des Instituts für Pastoraltheologie. c.spiess@ku-linz.at

Über www.ethikjournal.de

EthikJournal ist eine Onlinezeitschrift für Ethik im Sozial- und Gesundheitswesen. Ausgehend von aktuellen Themen werden grundlegende theoretische und handlungsorientierte Fragen zur Diskussion gestellt. Die Zeitschrift erscheint zweimal jährlich online. Herausgeber der Zeitschrift ist das Berliner Institut für christliche Ethik und Politik (ICEP).

ISSN 2196-2480

Zitationsvorschlag

Spieß, Christian (2018), Freiwilliges bürgerschaftliches Engagement und religiöse Wohlfahrtspflege, in: EthikJournal Ausgabe 2020, Download unter: [Link zum pdf Onlinedokument](#) (Zugriff am).