

Alter Wein in neuen Schläuchen? Kommunitarismus und katholische Soziallehre. Unterschiede und Gemeinsamkeiten¹

VON MARKUS DANIEL ZÜRCHER

Intuitiv lassen sich zunächst verschiedene inhaltliche Gemeinsamkeiten zwischen kommunitaristischen Positionen und der katholischen Soziallehre feststellen, so insbesondere die Liberalismuskritik und das Gemeinschaftsdenken, aber auch das Anliegen sozialer Gerechtigkeit. Zugleich scheint es ebenso augenfällige Unterschiede zu geben: weder ist der Kommunitarismus einer bestimmten Religion oder Konfession verpflichtet, noch vertritt er explizit eine Lehre. In methodischer Hinsicht lassen sich denn auch kaum Gemeinsamkeiten ausmachen: für den Kommunitarismus geht es nicht um richtig oder falsch und in der Folge auch nicht darum, eine bestimmte Ordnung auf die Gesellschaft zu übertragen, vielmehr will er spezifische Defizite moderner liberaler Gesellschaften aufzeigen und diese Defizite, insbesondere die soziale Desintegration, im Sinne einer „Liberalismuskorrektur“ beheben. Auf eine solche Korrektur will und kann sich die katholische Soziallehre zunächst nicht beschränken.

In anderen Worten: die katholische Soziallehre hat ein Ordnungsproblem, der Kommunitarismus ein Integrationsproblem. Dabei tritt der Kommunitarismus auch nicht als eine einheitliche Bewegung mit offiziellen Repräsentanten und Institutionen auf, sondern er konstituiert sich erst über die Kritik einzelner Autoren, der freilich eine gemeinsame Ontologie zugrundeliegt.

Im folgenden sollen nun die katholische Soziallehre (insbesondere die jesuitische Tradition) und ausgewählte kommunitaristische Positionen in ihren Grundzügen rekonstruiert werden. Um zu einer möglichst produktiven Diskussion zu gelangen, soll die Gegenüberstellung an den vermuteten Gemeinsamkeiten aufgezogen werden. Dadurch lassen sich auch die unterschiedlichen Ausrichtungen sowie die unterschiedlichen Grundlagen der beiden Ansätze weiter verdeutlichen.

1. Liberalismuskritik und Gemeinschaftsdenken in der katholischen Soziallehre

Die katholische Soziallehre entsteht als Antwort der katholischen Kirche auf spezifische Probleme des 19. Jahrhunderts, insbesondere auf die Säkularisierung der Gesellschaft und der Politik sowie auf die sogenannte „soziale Frage“. Als erstes offizielles Dokument der Soziallehre gilt gemeinhin die Enzyklika „*Rerum Novarum*“ von Papst Leo XIII aus dem Jahre 1891². Doch hat sich bereits im frühen 19. Jahrhundert eine katholische Sozialkritik formiert, so jene des Münchner Philosophen Franz von Baader. Ein wesentliches Merkmal dieser Sozialkritik und der späteren Soziallehre besteht darin, daß sie sowohl auf Distanz gehen zu den Idealen der Aufklärung und der bürgerlichen Revolutionen, wie auch die zerstörerische Wirkung der kapitalistisch-industriellen Produktion kritisieren. Dabei orientiert sich die katholische Sozialkritik weitgehend an der ständisch-zünftischen Gesellschaftsordnung des Mittelalters, in der hierarchische Über- und Unterordnungsverhältnisse ausgebildet waren und jeder den ihm von Gott durch die Geburt zugewiesenen Platz einnahm.

Das theoretische Fundament der katholischen Soziallehre bildet die neuscholastische

¹ Leicht überarbeitete Fassung eines Vortrages, den ich im Mai 1998 an der Thomas Morus Akademie Bensberg bei Köln gehalten habe.

² J. Senft, *Moderner Antimodernismus? Zur Entwicklung von Katholizismus und Katholischer Soziallehre*, in: F. Hengsbach/B. Emunds/M. Möhring-Hesse (Hrsg.), *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993

Naturrechtslehre, die davon ausgeht, daß es eine von Gott gewollte und für die Christen erkennbare sittliche und gesellschaftliche Ordnung gibt. Nicht menschliche Satzung entscheidet letztendlich darüber, was Recht und Unrecht, gut und böse ist, sondern der göttliche Wille und Schöpfungsplan, zu dem die Menschen kraft ihrer Vernunft einen Zugang haben. Die Aufgabe der Christen besteht dann darin, diesen Schöpfungsplan – und nicht irgendeine von Menschen entworfene Gesellschaftsordnung – zu verwirklichen.

Dieser Ansatz gerät in einen grundsätzlichen Widerstreit mit liberalen Positionen, deren Anspruch darin besteht, den Stellenwert und die Rechte des Individuums zu stärken und eine gesellschaftliche Ordnung zu entwerfen, in der das Individuum zu seiner ungehinderten Entfaltung gelangt. Dabei fordert der kulturelle Liberalismus die radikale Säkularisierung der Politik und der Gesellschaft, der Wirtschaftsliberalismus die ungehemmte Entfaltung des Kapitals und der Produktion. Noch nicht ausgebildet ist während der Entstehungszeit der katholischen Soziallehre dagegen ein sozialer Liberalismus im Sinne John Rawls.

Die Grundprinzipien der katholischen Soziallehre sind Solidarität, Subsidiarität und Personalität. Im Gegensatz zu liberalen Positionen, die einen unbedingten Vorrang des Individuums vor der Gemeinschaft postulieren, besteht die Pointe des von der katholischen Soziallehre vertretenen personalistischen Menschenbildes gerade darin, daß der „Selbststand“ des Menschen als Einzelwesen und seine gesellschaftliche Wesensanlage als gleichursprünglich angenommen werden: „individualitas und socialitas zusammen machen die *personalitas* aus“³. Dabei richtet sich das personalistische Menschenbild nicht nur gegen den Individualismus, sondern ebenso gegen den Kollektivismus, der die bedingungslose Unterordnung des einzelnen unter die Gemeinschaft fordert. Kraft seiner Sozialanlage ist also der Mensch dazu bestimmt, in sozialen Vereinigungen zu leben.

Solidarität wird von der katholischen Soziallehre als ein Grundprinzip jeder Gesellschaft verstanden, das eine wechselseitige Abhängigkeit von einzelnen und Ganzem bzw. von Einzelwohl und Gemeinwohl beschreibt. Als Gesellschaften werden dabei sowohl die Familie, der Staat wie auch Vereine und Verbände behandelt.

„Der Volksmund spricht es so aus: ‚Wir sitzen alle in einem Boot‘. Damit ist gemeint: das gesellschaftliche Ganze und seine Glieder sind aufs engste schicksalhaft miteinander verbunden. Soll es dem Ganzen wohl ergehen, dann muss es allen seinen Gliedern wohl ergehen. [...] Einzelwohl und Gemeinwohl sind wechselseitig aufeinander angewiesen; ihre Schicksale sind unauflöslich miteinander verstrickt.“⁴

Aus dieser „natürlichen Solidarität“, d. h. der wechselseitigen Abhängigkeit zwischen einzelnen und Ganzem wird dann im Sinne der Naturrechtsethik auf eine wechselseitige Verpflichtung geschlossen, d. h. aus dem „Seinsprinzip“ auf ein „Sollensprinzip“:

„Handle so, wie es dir als Glied der Gemeinschaft angesichts der Bindung und Rückbindung, in der du mit ihr stehst, geziemt.“

Und umgekehrt:

„Handelt so, dass ihr nicht nur die einzelnen kraft ihrer Bindung an die Gemeinschaft in Anspruch nehmt, sondern in jedem Augenblick ebensowohl euch auch der Rückbindung der Gemeinschaft an den einzelnen bewusst bleibt und der damit euch auferlegten Verantwortung gerecht werdet.“⁵

Mit dem Prinzip der Subsidiarität schließlich wird das Recht der kleineren sozialen Einheiten postuliert und deren Funktion im gesellschaftlichen Zusammenleben spezifiziert:

³ O. von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge der katholischen Soziallehre*, München, 1985, 36

⁴ Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*, 54

⁵ O. von Nell-Breuning, *Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität*, Freiburg, 1990

„Was im Dorf, in der Ortsgemeinde geleistet werden kann, das trage man nicht an das grosse öffentliche Gemeinwesen Staat heran; was im engeren Kreis der Familie erledigt werden kann, damit befasse man nicht die Öffentlichkeit; was man selbst tun kann, damit behellige man nicht andere.“⁶

Das Subsidiaritätsprinzip, das grundsätzlich weder katholisch noch protestantisch noch überhaupt christlich ist, fordert also, daß die Gesellschaft dem einzelnen nicht entreißen darf, was dieser aus eigener Kraft und Initiative zu leisten vermag und daß der einzelne nicht an die übergeordnete soziale Einheit delegieren soll, was er selbst zu tun im Stande ist. Dabei stehen die verschiedenen sozialen Einheiten gemäß der Soziallehre indes nicht gleichberechtigt nebeneinander, sondern in einem hierarchischen Verhältnis, das dem Schöpfungsplan entspricht.

Die katholische Soziallehre differenziert nun zwar zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft, viel wichtiger jedoch ist für sie die Unterscheidung zwischen natürlichen und freien Gesellschaften sowie zwischen vollkommenen und unvollkommenen Gesellschaften. Gesellschaft und Gemeinschaft werden von ihr nicht als Gegensätze konzipiert, sondern systematisch aus den gleichen Voraussetzungen, den oben angeführten Grundprinzipien entwickelt. Als „natürliche Gesellschaften“ bezeichnet die katholische Soziallehre Vereinigungen, auf die der Mensch kraft seiner sozialen Wesensanlage nicht verzichten kann, insbesondere die Familie und den Staat. Dabei ist in ersterer das gemeinschaftliche (bzw. emotionale) Element besonders ausgeprägt, doch dürfe dieses auch im Staat nicht ganz fehlen. Als freie Gesellschaften werden dagegen Vereinigungen angenommen, denen die Menschen aus freiem Willen beitreten, denen sie also auch fernbleiben oder aus denen sie wieder austreten können, so Vereine und Verbände.

Die Familie ist zwar das „erste und für alle anderen grundlegende gesellschaftliche Gebilde“⁷, doch ist sie zugleich eine unvollkommene Gesellschaft („societas imperfecta“), insofern sie dem Menschen nicht alles gewährleisten kann, was dieser für sein Leben bedarf. Deshalb muß die Familie in ein größeres Gemeinwesen, den Staat eingebettet sein, von dem die Soziallehre ursprünglich annimmt, daß er für alles aufzukommen vermag, was die Leistungskraft der Familie übersteigt. Später wird von einer „Mehrzahl übereinandergestufter öffentlicher Gemeinwesen“ ausgegangen, die in ihrer Gesamtheit eine „natürliche Gesellschaft“ ausmachen und als solche „den freien Vergesellschaftungen oder Vereinigungen in überragender Würde gegenüberstehen“.

Die freien Vereinigungen sind gemäß der katholischen Soziallehre gegenüber der Familie und dem Staat demnach von untergeordneter Bedeutung. Dennoch betrachtet sie die Anerkennung dieser Zwischenstufe zwischen Familie und Staat als Errungenschaft gegenüber frühen republikanischen Politikkonzepten, die einen unmittelbaren Bezug des „citoyen“ zum Staat behaupteten. In der Enzyklika „Rerum novarum“ wird ein Recht zu freien Zusammenschlüssen, die sogenannte „Koalitionsfreiheit“ namentlich den Arbeitern zugestanden. Diese sollen dadurch die Möglichkeit und Erlaubnis erhalten, wechselseitig füreinander zu sorgen (was zugleich einer ursprünglichen Bedeutung von Solidarität entspricht).

Die Ebene zwischen Familie und Staat ist jedoch von der katholischen Soziallehre nie in jener systematischen Weise untersucht und in die eigene Theorie miteinbezogen worden, wie vom späten Hegel in der Rechtsphilosophie von 1821. Die Soziallehre geht grundsätzlich von zwei, nicht von drei Ebenen sozialer Einheit aus und sie kennt keinen Begriff der „bürgerlichen Gesellschaft“, d. h. jener sozialen Ebene, auf der sowohl Rechtsbeziehungen wie auch Marktbeziehungen ausgebildet werden und auf der auch soziale Vereinigungen entstehen. Gerade diese soziale Ebene aber ist Ansatzpunkt für die Liberalismuskritik des Kommunitarismus.

Ihr soziales und politisches Engagement begründet die Soziallehre systematisch nicht etwa mit dem Gebot der Nächstenliebe, sondern mit dem göttlichen Schöpfungsplan,

⁶ *Nell-Breuning*, *Gerechtigkeit und Freiheit*, 55

⁷ *Nell-Breuning*, *Gerechtigkeit und Freiheit*, 60

dem personalistischen Menschenbild sowie mit dem Prinzip Solidarität. Aufgrund des personalistischen Menschenbildes muß jedem Menschen ohne Einschränkung eine Menschenwürde zugestanden werden. Durch die Gottesbildlichkeit des Menschen erhält dessen Würde zusätzlich eine transzendente Dimension.

In einem gewissen Sinne kommunitaristisch mutet die Haltung der Soziallehre gegenüber den Menschenrechten an, bewahrte sie diesen gegenüber zunächst eine gewisse Distanz, weil sie ursprünglich das vereinzelt Individuum schützen und auf diese Weise als Vehikel eines grenzenlosen Individualismus und Liberalismus gelten konnten. Die Enzyklika „Pacem et terris“ von 1963 bezieht dann freilich die Menschenrechte mit ein; denn diese sind inzwischen durch Sozialrechte erweitert worden und anerkennen damit den Menschen in seinem sozialen Zusammenhang.

Der demokratisch-liberale Rechtsstaat wurde von der katholischen Soziallehre spätestens seit der Mitte des 20. Jahrhunderts nicht nur als ein Faktum akzeptiert, sondern sie drängte seither stets auf dessen Ausbau zum sozialen Rechtsstaat. Gemäß Nell-Breuning verpflichtet etwa das Solidaritätsprinzip die Wirtschaftssubjekte, namentlich die Unternehmer, zu Rücksichtnahme auf „die volkswirtschaftlichen Notwendigkeiten“ und zu sozialer Verantwortung gegenüber der Belegschaft, diese selbst im Gegenzug zu einem störungsfreien Produktionsbetrieb. Nicht vertretbar wäre demnach sowohl eine Unternehmensstrategie, die sich einseitig an markt- bzw. betriebswirtschaftlichen Kriterien orientiert, noch wären dies gewerkschaftliche Protestmaßnahmen in Form von Arbeitsniederlegung. Nell-Breuning verlangt eine Wirtschaftsordnung, die das „Wohlerhalten“ und „Wohlergehen“ der Menschen sichert, insbesondere einen gerechten Anteil aller am Ertrag der Wirtschaft sowie Produktionsverhältnisse, in der alle „Gelegenheit zur Entfaltung ihrer Persönlichkeit finden“⁸. Dabei wendet er sich explizit gegen partikuläre Formen der „Solidarität“, die das Prinzip wechselseitiger Verbundenheit leugnen oder mißachten, so gegen Klassen-solidarität als Folge des „Klassenhasses“ und „Klassenneides“ sowie – in einer Welt zunehmender internationaler Verflechtungen in der Wirtschaft und in der Politik – gegen nationalistische Formen von „Solidarität“⁹.

Unter den zeitgenössischen Theologen gibt es sowohl Vertreter der klassischen Soziallehre wie auch solche, die insbesondere aus methodischen Überlegungen auf Distanz zu dieser gegangen sind und die eine christliche Gesellschaftsethik formulieren wollen¹⁰. Das Anliegen beider Richtungen ist freilich ein politisches: die Veränderung bestehender Gesellschaften hin zu mehr sozialer Gerechtigkeit. Die Anhänger der klassischen Linie, zu denen etwa Wilhelm Korff gezählt werden kann, engagieren sich dabei sowohl für die strukturelle Vielfalt moderner Gesellschaften, für die weltweite Durchsetzung der Menschenrechte wie auch für die Universalisierung sozialstaatlicher Prinzipien. In Zusammenhang mit dem Kommunitarismus besonders interessant ist dabei ihr Konzept der Gerechtigkeit: einerseits behaupten sie diese als universales Prinzip, auf das sämtliche gesellschaftlichen Vereinigungen hingebunden sein müssen, andererseits nehmen sie an, daß Gerechtigkeit nur aus dem sozialen Kontext definiert werden kann.

„Jede Form von Solidarisierung bleibt in Einlösung und Erfüllung der aus ihr erwachsenden wechselseitigen Ansprüche der umfassenden Forderung der Gerechtigkeit unterworfen. [...] Was Menschen einander gerechterweise schulden, kann [...] nicht unabhängig von dem bestimmt werden, was sie miteinander verbindet. Verbinden aber können sich Menschen in unterschiedlichster Weise. Dies führt nicht nur zu einer Vielheit strukturgleicher, sondern auch zu einer Vielfalt höchst heterogener, nicht miteinander vergleichbarer Solidargebilde, die, je nach ihrer Zielsetzung, ganz unterschiedliche Grade und Formen persönlichen und funktionalen, materiellen und gei-

⁸ Nell-Breuning, Baugesetze der Gesellschaft, 74

⁹ Nell-Breuning, Baugesetze der Gesellschaft, 53 f; vgl: ders., Unsere Verantwortung. Für eine solidarische Gesellschaft, Freiburg, 1987, 29 ff

¹⁰ So etwa M. Möhring-Hesse in: Hengsbach/Emunds/Möhring-Hesse (Hrsg.), Jenseits Katholischer Soziallehre, 57 ff

stigen, emotionalen und moralischen Einsatzes erfordern. Insofern kann die Gerechtigkeit, die einer Solidargemeinschaft aufgegeben ist, immer nur kontextuell begriffen werden.“¹¹

2. Liberalismuskritik und Gemeinschaftsdenken im Kommunitarismus

Der moderne Kommunitarismus konstituiert sich zwar primär als Liberalismuskritik, doch steht er in einem völlig anderen gesellschaftlichen und theoretischen Zusammenhang als die katholische Soziallehre. Sein Ausgangspunkt bildet nicht die gesellschaftliche Neuordnung der Moderne, durch die eine von Gott gewollte Ordnung ins Wanken geriet, sondern die zunehmende soziale Desintegration moderner Individuen. Ein zentrales Anliegen des Kommunitarismus besteht darin, die selbstzerstörerische Dialektik des modernen Liberalismus zu durchbrechen, d. h. der radikalen Vereinzelung durch die Stärkung von Gemeinschaftswerten zu begegnen und dadurch moderne liberal-demokratische Staaten längerfristig zu stabilisieren. Der Kommunitarismus hat dabei gerade zu seinem Fundament gemacht, was die katholische Soziallehre lange explizit bekämpft hat: den kulturellen Liberalismus, der die Pluralität der Lebensführungen in modernen Gesellschaften erst ermöglicht.

Theoretisch knüpft der Kommunitarismus indes nicht an die liberale Tradition eines John Locke an, der davon ausgeht, daß das Individuum die Gesellschaft und die Gesetze nur zum eigenen Schutz benötigt, diese also gleichsam funktional versteht, sondern an Aristoteles, Hegel und den jungen Marx. Nicht ein vereinzelt Individuum gilt es gemäß kommunitaristischer Überzeugung zu schützen, sondern den Menschen in seinen sozialen Zusammenhängen als soziales Wesen zu begreifen und auf dieser Grundlage moderne Gesellschaften weiterzuentwickeln. Damit tritt der Kommunitarismus in einen Widerstreit sowohl mit dem abstrakten Universalismus der Gerechtigkeit eines John Rawls wie auch mit negativen Freiheitstheorien, die davon ausgehen, daß Freiheit auf einem bloßen Möglichkeitskonzept basiert¹². Der abstrakte Universalismus der Gerechtigkeit zerstört gemäß kommunitaristischer Auffassung traditionelle gemeinschaftliche Bindungen – er wirkt grundsätzlich desintegrativ – und er vernachlässigt die Verschiedenartigkeit der zu verteilenden Güter. Und negative Freiheitstheorien ignorieren, daß es ohne Teilhabe an einer gemeinschaftlichen Praxis eine freie Wahl des eigenen Lebens gar nicht geben kann. Weil aber der klassische Liberalismus Identität grundsätzlich für unproblematisch hält, vermag er, so eine Pointe der kommunitaristischen Kritik, die Auflösung jener gemeinschaftlichen Strukturen, die traditionell für die Ausbildung der Identität des einzelnen konstitutiv waren, gar nicht als Mangel zu erkennen. Damit ist bereits angedeutet, daß der kommunitaristische Zentralbegriff nicht etwa Solidarität, sondern Gemeinschaft (*community*) ist.

Insbesondere Michael Walzer hat den Zerfall gemeinschaftlicher Beziehungen in modernen pluralistischen Gesellschaften systematisch analysiert. Die fortschreitende Auflösung traditioneller Bindungen (Familie, Freundschaften, Wertgemeinschaften) sowie die durch das Diktat des Marktes und die Vorherrschaft „abstrakter Rechtsbeziehungen“ verursachte Atomisierung hätten zu einem Autismus und Egoismus in der Gesellschaft sowie zu einer permanenten sozialen Überforderung des einzelnen geführt. Das moderne Individuum sei „zutiefst unterdeterminiert, in sich aufgespalten und so dazu gezwungen, sich bei jedem öffentlichen Anlaß neu zu entwerfen“¹³. Dieses Individuum erweise sich als vergleichbar mit John Rawls' fiktivem liberalen Selbst, „so daß das

¹¹ A. Baumgartner/W. Korff, Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt, in: *Stimmen der Zeit* 115 (1990), 241 f

¹² Ch. Taylor, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt, 1992

¹³ M. Walzer, Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus, in: A. Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt, 1993, 179

wirkliche Subjekt liberaler Praxis nicht ein präsoziales, sondern sozusagen ein postsoziales Selbst ist, ein Mensch, der endlich frei ist von allen auf Dauer angelegten uneingeschränkten Bindungen“.

Michael Walzer und Charles Taylor stellen dabei unterschiedliche Konzepte zur Stärkung des gemeinschaftlichen Zusammenhaltes vor, der erste ein zivilgesellschaftliches, der zweite ein republikanisches.

Taylor nimmt an, daß der soziale Zusammenhalt in modernen Gesellschaften über ein gemeinsames politisches Gut gestärkt werden kann, d. h. durch den Bezug der Bürger zu ihrer gemeinsamen Tradition sowie durch die Loyalität gegenüber freiheitsverbürgenden Institutionen. Er versteht moderne Demokratien als gemeinschaftliche Projekte, in denen die Sozialintegration über eine starke Bindung an gemeinsame Grundwerte geleistet werden muß. Das gemeinsame Gut müsse mehr sein als lediglich ein Konsens über die Herrschaft von Gerechtigkeit: die freiheitsverbürgenden Institutionen sind nicht zu trennen von einer bestimmten historischen Tradition und Gemeinschaft. Die Loyalität gegenüber diesen Institutionen ist somit gleichbedeutend mit der Treue gegenüber der historisch gewachsenen Gemeinschaft. Diese Bindung an das gemeinsame Gut, die Taylor als „republikanische Solidarität“ bzw. als „republikanischen Patriotismus“¹⁴ charakterisiert, stelle eine unerläßliche motivationale Voraussetzung dar für den Dienst am „öffentlichen Leben“. Sie schaffe jene Disziplin der Bürger, auf die ein freies, nicht-despotisches Regime unmittelbar angewiesen sei.

Patriotismus erfordert gemäß Taylor über konvergierende Werte hinaus die „Liebe des Besonderen“, mithin eine Form affektiver Anteilnahme. Er situiert diesen „irgendwo zwischen Freundschaft oder Familiengefühl einerseits und altruistischer Hin- gabe andererseits“.

„Letztere beachtet nicht das Besondere: ich trete für das Wohl eines jeden gleich an welchem Ort ein. Ersteres bindet mich an ein bestimmtes Volk. Meine patriotische Treue bindet mich nicht in dieser familiären Weise an bestimmte Leute.“ (111)

Patriotismus beruhe auf einer Identifikation mit anderen in einem „bestimmten gemeinsamen Unternehmen“ bzw. in einem „gemeinsamen politischen Projekt“ und schaffe auf diese Weise ein „Band der Solidarität“ mit den Landsleuten.

„In dieser wesentlichen Hinsicht sind funktionierende Republiken wie Familien, insofern ein Teil dessen, was Menschen aneinander bindet, ihre gemeinsame Geschichte ist. Die Intensität von Familienbanden oder alten Freundschaften speist sich aus dem, was man zusammen durchlebt hat, und Republiken sind zeitlich und durch einschneidende Veränderungen verbunden.“ (111)

In den USA habe sich dieser Patriotismus etwa in der allgemeinen Empörung über den Machtmißbrauch im Watergate-Skandal manifestiert (121). Das Besondere bilde in den USA der „American way of life“, die Unabhängigkeitserklärung sowie Lincolns Rede von Gettysburg (121). Dem Patriotismus verdanken die Amerikaner gemäß Taylor die Erhaltung der liberalen Demokratie: Wo republikanischer Patriotismus fehlt, sei man in Gefahr, „mit einer argentinischen Junta oder einem mörderischen Pinochet-Regime zu enden“ (120). Anders als die katholische Soziallehre geht Taylor demnach von einem unmittelbaren Bezug des „citoyen“ zum Staat aus.

Walzer kritisiert nicht nur Taylors Versuch, der Fragmentarisierung moderner Gesellschaften durch eine Stärkung der Staatsbürgerrolle begegnen zu wollen als Ideologie¹⁵, weil dadurch die politische Gemeinschaft als einzige oder zumindest als wichtigste soziale Vereinigung angenommen werde, er versucht darüber hinaus auch, eine kommunitaristische Gerechtigkeitstheorie¹⁶ auszuarbeiten.

¹⁴ Ch. Taylor, Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, in: Honneth (Hrsg.), Kommunitarismus, 103 ff

¹⁵ M. Walzer, Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Berlin, 1992, 69

¹⁶ M. Walzer, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt, 1994

Walzer will zeigen, daß ein sozialer Zusammenhalt in modernen pluralistischen Gesellschaften nur über die privaten Vereinigungen der Zivilgesellschaft ausgebildet werden kann. Diese „Beziehungsnetzwerke“ sind es gemäß Walzer, die einen „zivilen Umgang miteinander“ hervorbringen und reproduzieren. Ein zentraler Mangel republikanischer Theorien sowie der politischen Theorie insgesamt besteht aus seiner Perspektive gerade darin, daß sie diese Vereinigungen und Netzwerke als Ressourcen für den sozialen Zusammenhalt und die wechselseitige Verantwortlichkeit nicht gebührend zur Kenntnis nehmen wollen. Mit Blick auf den Normalbürger und sein Leben könne der Staat weder als der einzige noch als der wichtigste soziale Zusammenschluß behandelt werden.

Die Zivilgesellschaft fungiert gemäß Walzer gleichsam als „Korrektiv“ zu ideologischen Auffassungen des guten Lebens, idealerweise als „Handlungsraum von Handlungsräumen“, in dem unterschiedliche Auffassungen des guten Lebens gleichermaßen ihren Platz haben und akzeptiert werden.

„Das Leben innerhalb der freiwilligen Vereinigungen der zivilen Gesellschaft ist der wirkliche Boden, auf dem alle Spielarten des Guten ausgearbeitet und geprüft werden ... und sich als beschränkt, unvollständig und letztlich unbefriedigend erweisen. Auf diesem Boden zu leben ist zwar auch kein ‚Gut an sich‘, aber es gibt einfach keinen anderen Ort, an dem wir leben könnten.“¹⁷

In der Zivilgesellschaft treten die Menschen als „soziale Wesen“ auf, d. h. als „Staatsbürger, Produzenten, Konsumenten, Mitglieder einer Nation“ und als vieles anderes mehr. Die Zivilgesellschaft bildet insofern eine Sphäre „unmittelbarer Sozialität“. Im Gegensatz zur katholischen Soziallehre versteht aber Walzer die privaten Vereinigungen nicht als dem Staat untergeordnet, sondern als zu diesem komplementär: sie liefern den „zivilen Treibstoff“, der den Staat am Leben erhält.

„Kein Staat kann sich lange halten, wenn er der zivilen Gesellschaft völlig entfremdet ist. [...] Ohne seinen zivilen Treibstoff ist er buchstäblich verloren. Loyalität, zivilisiertes Verhalten und politische Sachkundigkeit hervorzurufen und am Leben zu halten, Vertrauen in die Autorität zu erwecken, dies alles kann niemals allein das Werk des Staates sein, und das Bestreben, es allein zu schaffen – eine Bedeutung des Totalitarismus – ist zum Scheitern verurteilt.“ (87)

Dennoch ist unklar, unter welchen Voraussetzungen und in welchem Ausmaß zivilgesellschaftliche Vereinigungen tatsächlich zum sozialen Zusammenhalt einer Gesellschaft sowie zur Ausbildung eines Gemeinschaftssinnes beizutragen vermögen. Denn letztlich ist es doch der Staat, der die Mitglieder der verschiedenen Vereinigungen dazu zwingt, „sich über ein Gemeinwohl Gedanken zu machen, jenseits ihrer eigenen Vorstellung vom guten Leben“ (89); dies gemäß Walzer schon deshalb, weil der Staat den Rahmen für die Zivilgesellschaft bildet. Die Staatsbürgerschaft ist denn auch mit den Mitgliedschaften in anderen Vereinigungen nicht vergleichbar, sondern müßte unter diesen eine Vorrangstellung einnehmen.

Die weitestgehenden Gemeinsamkeiten zwischen der neueren katholischen Soziallehre und kommunitaristischen Positionen finden sich nun hinsichtlich der Auffassung von Gerechtigkeit. Denn sowohl Walzer wie auch Korff gehen davon aus, daß Gerechtigkeit nicht abstrakt, sondern nur kontextuell begriffen werden kann: erst im sozialen Kontext erhalten Güter überhaupt eine konkrete soziale Bedeutung und deshalb können diese nicht nach abstrakten Grundsätzen, sondern nur nach spezifischen Kriterien verteilt werden. Gefordert sind gemäß Walzer unterschiedliche „Distributionssphären“ sowie spezifische „Distributionskriterien“. Als Mitglieder einer politischen Gemeinschaft etwa schulden die Menschen einander Sicherheit und Wohlfahrt, als Mitglieder der Familie Liebe und Zuneigung. In modernen kapitalistischen Gesellschaften gehe es insbesondere darum, die Autonomie der einzelnen Sphären gegen den „Imperialismus des Marktes“¹⁸, mithin gegen die Dominanz des Gutes „Geld“ zu verteidigen:

¹⁷ Walzer, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, 79

¹⁸ Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, 183

„Kein soziales Gut X sollte ungeachtet seiner Bedeutung an Männer und Frauen, die im Besitz eines anderen Gutes Y sind, einzig und allein deshalb verteilt werden, weil sie dieses Y besitzen.“ (50)

Ämter, politische Macht, Bildung, Gesundheit, soziale Anerkennung etc. dürften demnach nicht automatisch und ausschließlich denjenigen zukommen, die bereits in hohem Maße über das Gut „Geld“ verfügen.

3. Schlußfolgerungen

Unsere Analysen, so unvollständig diese auch bleiben mußten, haben gezeigt, daß es zwischen der katholischen Soziallehre und kommunitaristischen Positionen zwar punktuelle Überschneidungen gibt, systematische Gemeinsamkeiten jedoch fehlen. Die weitestgehenden Übereinstimmungen finden sich dabei weder unmittelbar in der Liberalismuskritik noch im Gemeinschaftsdenken, sondern in den Gerechtigkeitskonzeptionen: sowohl Korff wie auch Walzer fordern, daß Gerechtigkeit immer kontextuell begriffen werden müsse. Welche Güter in einer Gesellschaft verteilt werden sollen, kann nicht aufgrund abstrakter universaler Gerechtigkeitsgrundsätze, sondern nur im gesellschaftlichen Kontext bestimmt werden. Dabei versucht Walzer seine Position ausgehend von der Sozialtheorie des jungen Marx zu begründen, Korff dagegen ausgehend vom sozial-ethischen Grundprinzip Solidarität.