

ECKART PANKOKE

»Wechselwirkung aus Freiheit«.

Wurzeln, Werte und Wege ›bürgerlicher‹
Wohlfahrtskulturen

›Bürgerliche‹ Wurzeln und Wege europäischer Wohlfahrtskultur sind historisch zu identifizieren in der Programmgeschichte der ›bürgerlichen‹ Ideen, Interessen und Ideologien.¹ Im Sinne einer ›wissenssoziologischen‹ Verortung der gesellschaftlichen und geschichtlichen Programmierung von Wissensformen, Denkweisen und Wertbildern sind die jeweils strukturierenden *Aspektstrukturen* des Wissens und Wertens, Denkens und Lernens zu verstehen in ihrer jeweils prägenden *Seinsgebundenheit* (*Karl Mannheim*) des geschichtlichen Handelns und Erlebens von ›Bürgern‹. Die ›Wissenssoziologie‹ Karl Mannheims² rekonstruierte dies an den Aspektstrukturen des ›progressiven‹ wie ›konservativen Denkens‹. Beide finden ihre Seinsgebundenheit in den Weltanschauungen, Werthaltungen und Interessenlagen der ›bürgerlichen Moderne‹. Entsprechend sind die teils progressiven, teils konservativen Perspektiven der ›bürgerlichen‹ Programmatik zu beziehen auf die Praxis bürgerlichen Denkens und dessen prägende Kompetenzen und Kontexte. In diesem Zusammenhang bewegt sich auch der Begriff der *Wohlfahrt*³ nicht nur im Rahmen von Struktur-Fragen der Verteilung von Geld und Macht, sondern auch im Rahmen kultureller Fragen der Sinn-Konstruktion von Werten und Wissen. In dieser kulturellen Perspektive richtet sich sozialwissenschaftliches Erkenntnisinteresse auf die geschichtlichen Entwicklungen der *Kulturbedeutung* (*Max Weber*) spezifisch ›bürgerlicher‹ wohlfahrtspolitischer Systembildung.

Zur institutionellen Leitidee avancierten ›Bürgerlichkeit‹ und ›Bürgerrechte‹ in der klassischen Gegenüberstellung von ›Staatsgewalt‹ und ›Bürgergesellschaft‹; und bis heute identifizieren wir als ›typisch bürgerlich‹

¹ Zur ›Sozialfigur‹ des Bürgers im Bezug auf die Konfigurationen bürgerlicher Wohlfahrtskultur vgl. *Elmar Rieger*, Bürger: Kulturelle Grundlagen des demokratischen Wohlfahrtsstaates, in: Stephan Lessenich (Hg.), Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe. Historische und aktuelle Diskurse, Frankfurt/M. 2003, 215–242.

² Vgl. in theoretisch verdichteter Fassung *Karl Mannheim*, Wissenssoziologie, in: Alfred Vierkandt (Hg.) Handwörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1931, 659–680.

³ Vgl. als historisch-soziologische Analyse den Artikel von *Mohammed Rassem*, Wohlfahrt, Wohltat, Wohltätigkeit, Caritas, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 7, Stuttgart 1992, 595–636.

die Emanzipations-Erfahrung freier Selbst-Verantwortung und die darauf aufbauende Assoziations-Praxis der Selbstbindung freier Vereinigung, etwa in den freien Feldern der zivilen Selbstorganisation freien Engagements. Bürgerliches Selbstbewusstsein entwickelte in der Geschichte schon das freie Stadtbürgertum des hohen Mittelalters. Personale Selbstverantwortung steigerte sich zur *Freiheit eines Christenmenschen* in der protestantischen Reformation. Unternehmerische Freiheit bewährte sich auf freien Märkten. Den Bildungsbürger prägten die kulturellen Freiheiten der Künste oder die offenen Diskurse wissenschaftlicher Freiheit. Im aktuellen Bezug auf die sozialetischen und gesellschaftspolitischen Profile einer ›bürgerlich‹ geprägten Wohlfahrtskultur ist zu verweisen auf den verantwortlichen ›Bürgersinn‹ ziviler Öffentlichkeit, wie er heute praktisch wird in den Arenen, Allianzen und Agenden sozialer Selbststeuerung. ›Bürgerlich‹ war und ist die Vision einer Gesellschaft, in der personale Freiheit sich umsetzt in die Sozialfiguren des ›Vertrauens‹ und der ›Verantwortung‹. Es sind Leitbilder, deren Prägungen im Zuge ihrer Modernisierung aus zunächst theologischen Kontexten säkularisiert wurden als soziale Konstruktionen bürgerlicher Modernität. So funktioniert bürgerliche Freiheit des Marktes nur dann, wenn die Handelspartner oder auch die Sozialpartner einander trauen können, weil nur so aus ›Kredit‹ ein ›Kapital‹ wird, das durch produktive Arbeit wachsen kann.

Das Kriterium des ›Bürgerlichen‹ wurde geschärft als Kampfbegriff gesellschaftspolitischer Richtungskämpfe: So konstruierte der junge *Karl Marx* seine kommunistische Anti-These aus der ›*Kritik der bürgerlichen Ideologie*‹. Sein Programm eines *wissenschaftlichen Sozialismus* entwickelte er im ideologiekritischen Kontrast zur *bürgerlichen Wissenschaft* der klassischen Nationalökonomie, die er als »Sozialwissenschaft der Bourgeoisie« entlarvte: »Sie entspricht ganz der gesellschaftlichen Organisation, deren Ausdruck sie ist.«⁴ An der liberalen Ökonomie kritisierte er deren abstrakten Individualismus, der die sozialen Fragen im ›blinden Fleck‹ lassen musste. In dieser radikalen Ideologiekritik wurden aber auch die frühbürgerlichen sozialreformerischen Programme als *kleinbürgerlicher Sozialismus* zurückgewiesen. Das gilt für die Förderung der ›produktiven Kräfte‹ der Individuen, wie es von *Simonde de Sismondi* für Frankreich und für Deutschland von *Friedrich List* gefordert wurde und später im europäischen Diskurs einer sozial-liberalen Sozialpolitik von *John Stu-*

⁴ Vgl. *Friedrich Engels*, Der Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen (1976), in: Marx-Engels Werke, Bd. 20, Berlin-Ost 1962, 444–455, 455; vgl. auch *Eckart Pankoke*, Soziologie, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 5, Stuttgart 1984, 997–1031.

art Mill gewürdigt wurde als die Wohlfahrtsfunktion öffentlicher Hilfen zur Selbsthilfe.⁵ Wenden wir diese Kritik der *bürgerlichen Ideologie* ins Konstruktive, so interessiert aber auch das utopische Potenzial der bürgerlichen Leitbilder personaler Autonomie, wirtschaftlicher Rationalität, politischer Öffentlichkeit und ›offener Gesellschaft‹.

In Deutschland formierte sich später eine sozialliberale Sozialwissenschaft und Sozialpolitik unter den so genannten *Katheder-Sozialisten* im *Verein für Sozialpolitik*. Deren sozial-liberalen Werthorizont repräsentierte die *historisch-ethischen Schule* um *Gustav Schmoller*.⁶ Auch im modernen Programm der *Sozialen Marktwirtschaft* werden das *System-Vertrauen* in die Sicherheit sozialer Ansprüche und das *Sozial-Vertrauen* in den sozialen Halt der eigenen und gemeinsamen Kräfte zu Garanten sozialen Friedens.

Personale und soziale Verantwortung gewinnt in der zivilgesellschaftlichen Selbstorganisation freien Engagements dann praktische Bedeutung, wenn Einzelne für Andere oder die Gemeinschaft Verantwortung übernehmen – und dafür öffentlich Rede und Antwort stehen. So entwickelt sich bürgerliche Wohlfahrtskultur über das offene und öffentliche Aushandeln sozialpolitischer oder auch sozialwissenschaftlicher Diskurse. Die Steuerung gesellschaftlicher Entwicklungen ist so in einem selbstkritischen Reflexionsrahmen zu verantworten. Dies ist zu rekonstruieren als der ›Sinngelalt‹ der ›Sozialgestalt‹ eines europäischen Modells sozialliberaler ›Wohlfahrtskulturen‹.⁷

1. BÜRGERLICHE WOHLFAHRTSKULTUREN IM WANDEL

Prinzip der bürgerlichen Moderne war ein systematisches ›Trennungdenken‹ zwischen Staat und Gesellschaft, privat und öffentlich, individueller Subjektivität und institutioneller Souveränität. Als bürgerliche

⁵ *Franz-Xaver Kaufmann*, Vorläufer wohlfahrtsstaatlichen Denkens: Sismondi, List, Mill, in: Thomas Drepper/Andreas Göbel/Hans Nokielski (Hg.), *Sozialer Wandel und kulturelle Innovation. Historische und systematische Perspektiven*, Berlin 2005, 43–70.

⁶ Vgl. *Eckart Pankoke*, Historisches Verstehen und geschichtliche Verantwortung. Zur historisch-ethischen Schule Gustav Schmollers, in: Pierangelo Schiera/Friedrich Tenbruck (Hg.), *Gustav Schmoller in seiner Zeit. Die Entstehung der Sozialwissenschaften in Deutschland und Italien*, Bologna-Berlin 1989, 17–53.

⁷ Zur ›Wohlfahrtskultur‹ vgl. die Beiträge von *Franz-Xaver Kaufmann* und *Eckart Pankoke* zum Forum der ›Sektion Sozialpolitik‹, in: Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny (Hg.), *Kultur und Gesellschaft. Gemeinsamer Kongress Deutsche, Österr., Schweiz. Gesellschaft für Soziologie*, Zürich 1989, 381–383.

Sozialkultur manifestiert sich die europäische Idee der Freiheit nicht nur in personaler Identität, ökonomischer Liberalität, demokratischer Legitimität oder kultureller Kreativität. Auch über das ›Medium Solidarität‹ profilieren sich ›bürgerliche‹ Sozialkulturen, wenn Gemeinsinn sich findet und bindet über die moderne Assoziations-Freiheit der freien ›Vereinigung‹. Im Kontrast zur funktionalen Rationalität der Organisationsgesellschaft entwickelten sich im Sinne bürgerlicher Freiheit neue Assoziationsformen der freien Vereinigung und der wirtschaftlichen Genossenschaft. Ordnungspolitisch begründet sich dazu ein Rahmen selbstorganisierter Solidarität über Prinzipien der Subsidiarität, also über einen prinzipiellen Vorrang personaler Nähe und sozialer Netze gegenüber den funktional geschalteten Apparaten von Staatsbürokratie und Organisationsgesellschaft.

1.1 Bürgerliche Prinzipien: ›Emanzipation‹, ›Organisation‹, ›Assoziation‹, ›Solidarität‹

Europäisches Bürgertum berief sich in seinen Programmen und Profilen immer wieder auf seine klassischen Wurzeln: auf die *polis* der Griechen oder auf die römische *civitas*. Dies erneuerte sich im Humanismus als Programmformel bürgerlicher Menschen- und Gesellschaftsbildung. In früher Neuzeit begründete dies die selbstbewusste Erneuerung (›Renaissance‹) der politischen Kultur europäischer Klassik. Eine prägende Wurzel bürgerlichen Gemeinsinns findet sich aber auch über die in christlichen Gemeinden und Gemeinschaften gelebte *communitas*. Auch wenn sich bürgerliches Freiheitsdenken über die Säkularisierung der christlichen Gemeinschaftsordnung profilierte, wurden auf den Wegen zur modernen Gesellschaft die bürgerlichen Freiheits-Ideale – im Bewusstsein ihres christlichen Grundes – kritisch und konstruktiv in die Programme aktiver Weltverantwortung aufgenommen.

Gerade in den europäischen Zentren des städtischen Wirtschaftsbürgertums kam es zu einer radikal ›bürgerlichen‹ Aktivierung, Radikalisierung und Säkularisierung christlicher Ethik – ganz im Sinne Max Webers berühmter Schrift *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*⁸. Die freien Städte waren zugleich die Orte, wo das Bürgertum die von Luther selbstbewusst beschworene *Freiheit eines Christenmenschen* umsetzen konnte in die christliche Weltverantwortung sozialer Politik. Auch

⁸ Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905), in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (1920), Tübingen 1988, 17–206.

nach der humanistischen Säkularisierung des christlichen Erbes blieb die öffentliche Verantwortung auf den bürgerlichen ›Leitwert‹ der ›Freiheit‹ fokussiert.

Das soziale und sozialpolitische Engagement eines bürgerlichen Humanismus, Liberalismus und Rationalismus fand seine Wurzeln in der Verbindung von geistlicher und geistiger, wirtschaftlicher und politischer Freiheit. Bürgerliche Freiheit manifestierte sich im bürgerlichen Leitbild des ›freien Unternehmers‹ wie in den bürgerlichen Ehrenämtern kommunaler Selbstverwaltung in den europäischen Bürgerkommunen der frühen Neuzeit: Florenz und Amsterdam, Paris und London. In Deutschland boten die freien Reichs- und Hansestädte – wie Nürnberg, Frankfurt oder Hamburg – nicht zufällig den strukturellen wie kulturellen Rahmen, in dem sich die soziale Verantwortung für die Armen, Alten und Kranken als patriotische Verantwortung der Bürger entwickeln konnte. Dabei prägte sich bürgerliche Identität und bürgerliches Engagement nicht nur über den emanzipativen Individualismus eines marktwirtschaftlichen Unternehmertums, sondern auch über den assoziativen Gemeinsinn des bürgerlichen Gemeinschaftslebens, wie es sich entfaltete in den assoziativen Sozialkulturen bürgerlicher Innungen und Zünfte, später dann in den wirtschaftlichen Genossenschaften und in einem bürgerschaftlich aktiven Vereinswesen.

Auf diesem gesellschaftsgeschichtlichen Hintergrund entwickelten sich dann die Muster und Werte einer überall in Europa als ›bürgerlich‹ zu identifizierenden Sozialkultur. Für Deutschland wurden die im europäischen Westen bereits weiter fortgeschrittene Modernität einer liberalen Marktgesellschaft (England) und eines revolutionären Wohlfahrtsstaates (Frankreich) zu Vorbildern, aber auch zu Gegenbildern der eigenen kulturellen wie politischen Modernisierung. Die Suche nach einem ›deutschen Weg‹ in die Modernität der ›bürgerlicher Gesellschaft‹ beanspruchte eine Alternative zu den Extremen der in ihrer Modernisierung weiter fortgeschrittenen westeuropäischen Länder England und Frankreich. Im revolutionären Frankreich stellte sich mit der Verelendung der revolutionären Massen das Problem einer staatlichen ›Organisation der Arbeit‹. Doch schon früh zeigte sich in Frankreich das Scheitern staatssozialistischer Experimente. Im industriellen England expandierte zwar die Wachstumsdynamik einer entfesselten Wirtschaft, zugleich wurde jedoch deutlich, dass ein radikaler Industrie-Kapitalismus (*Manchester-Liberalismus*) auf die soziale Frage des industriellen Proletariats keine Lösung wusste.

Der ›Deutsche Weg‹ und daran anschließende ›europäische Modelle‹ von ›Wohlfahrtsstaat‹ und ›Sozialer Marktwirtschaft‹ suchten zwischen diesen Extremen des französischen Staatssozialismus und britischen Manchester-Kapitalismus eine vermittelnde Position. Entscheidende Reformimpulse und Alternativen kamen über die Rezeption und Diskussion von ›englischer Freiheit‹⁹ und den von Frankreich ausgehenden ›sozialen Bewegungen‹. Der deutsche Theorietransfer aus Westeuropa war nicht ohne Schwierigkeiten. Verwiesen sei nur auf den vergessenen Popularphilosophen *Christian Garve* aus Breslau, der bei seiner Übersetzung der schottischen Moralphilosophen auf das Problem stieß, dass zentrale Begriffe bürgerlicher Aufklärung wie *public spirit* und *interest* nicht ins Deutsche zu übersetzen waren – nicht nur weil dafür die deutschen Begriffe fehlten, sondern auch die Vorstellung einer gesellschaftlichen Verbindung bürgerlicher Subjekte als deren reale Entsprechung.¹⁰ Aus Westeuropa kamen die Bilder der politischen und industriellen Revolution: das Bewusstsein der Risiken industrieller *Organisation von Arbeit* und das Engagement *sozialer Bewegung*, wie es in der Arbeiter- und Frauenbewegung gesellschaftsgeschichtlich wirksam wurde. Diese unterschiedlichen Werthorizonte wurden säkularisiert und radikalisiert im programmatischen Horizont der *Ideen von 1789*. Damit war europäische Modernität programmiert über die Spannungen von bürgerlicher Freiheit und staatlicher Einheit, rechtlicher Gleichheit und solidarischer Gemeinschaft.

Vor diesem Hintergrund präsentieren sich die institutionellen Kulturen Europas klassischerweise in der Spannung zwischen den ›bürgerlichen‹ Werten privater wie öffentlicher Verantwortung und den sozialen Welten bürgerlicher Rationalität und Liberalität. Die ›bürgerlichen‹ Profile und Potenziale auf dem Wege zu einer offenen und aktiven Gesellschaft sind insofern zu rekonstruieren als komplexe Kombinatorik der unterschiedlichen Strömungen und Bewegungen, wie sie aktuell unter Formeln wie ›Wohlfahrtspluralismus‹ oder *welfare-mix* diskutiert werden.

Die neue Kompetenz-Erfahrung einer bewussten Weltgestaltung kam auf den programmatischen Begriff in der Französischen Revolution. ›Organisation‹ wurde nun zur Programmformel einer radikalen ›Künstlichkeit‹ im Hinblick auf die Gestaltbarkeit und Veränderbarkeit gesellschaftlicher

⁹ Vgl. *Eckart Pankoke*, ›Englische Freiheit‹. Klassische Deutungsmuster deutscher Englandbilder, in: Karl Rohe (Hg.), *Englischer Liberalismus im 19. und frühen 20. Jahrhundert* (Arbeitskreis Deutsche England-Forschung, Bd. 5), Bochum 1987, 33–65.

¹⁰ *Adam Ferguson*, Grundsätze der Moralphilosophie. Mit Anmerkungen des Übersetzers Christian Garve, Leipzig 1772, 332. »Wir haben kein Wort für Interesse. Es ist nicht Vorteil ..., nicht Eigennutz. ... Es ist die Theilnehmung an jener Sache, insofern sie unmittelbar auf unsere Person ... Einfluß hat.«

Wirklichkeit. Dies gilt gerade auch für das gesellschaftspolitische Thema der ›Organisation von Arbeit‹. ›Organisation‹ wurde zum Modus einer ökonomischen Rationalisierung des *Glücks der Gesellschaft als Reichtum der Nationen* (Adam Smith). ›Organisation‹ wurde zugleich zur Vision aller revolutionären Glücks-Diktaturen nach 1789. Dagegen stand der radikale Freiheits-Begriff des deutschen Revolutionärs Georg Forster. In seinem politischen Testament *Die Bedeutung der Staatskunst für das Glück der Menschheit* (1792) kritisierte er die vorgeblich wohlmeinende ›Volks-Beglückung‹ durch aufgeklärte Absolutisten wie radikale Fundamentalisten, weil deren autoritäres Glücks-Diktat den Bürgern gerade das absprechen musste, worin ›bürgerliche‹ Werte und menschliche Würde zu erkennen waren: die emanzipierte und insofern selbsttätige Freiheit.

Auf die Verbindung von personaler *Selbsttätigkeit* und kultureller *Manigfaltigkeit* setzte auch der liberale Humanist Wilhelm von Humboldt mit seinem *Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*.¹¹ Und der deutsche Revolutions-Philosoph Johann Gottlieb Fichte beschrieb die sozialen Formen gesellschaftlichen Glücks als Umstellung von *Subordination* auf *Koordination* und als Herstellung einer *Wechselwirkung aus Freiheit*. Die Künstlichkeit und Machbarkeit sozialer Verhältnisse bestimmte auch den Traum der politischen Romantik mit dem Anspruch, *die Geselligkeit als Kunstwerk zu konstruieren* (Friedrich Schleiermacher).¹²

Die theoretische Konstruktion und praktische Organisation von Gesellschaft in der Spannung von Freiheit, Gleichheit und Einigkeit galt auch für alle späteren Versuche, die nationale und nun auch die europäische Einigung in der Verbindung von Freiheit und Gerechtigkeit zu gründen:

»*Einigkeit und Recht und Freiheit sind des Glückes Unterpfand –
Blüh im Glanze dieses Glückes, blühe deutsches Vaterland*«

So sangen es bewegte Demokraten in Deutschland um 1848; und sie sangen es wieder 1989 in der ersten Begeisterung der Hoffnung auf *blühende Landschaften* in ›*Deutschland einig Vaterland*‹. Diese ›bürgerlichen‹ Glücksformeln könnten aber auch auf dem Wege zu einem *euro-*

¹¹ Humboldts zentrale Thesen zur politischen Kultur eines bürgerlichen Liberalismus erschienen 1792 in Aufsatzform in den Berlinischen Monatsheften und in Friedrich Schillers Thalia unter dem Titel »Wie weit darf sich die Sorgfalt des Staates auf das Wohl seiner Bürger erstrecken?«. Diese Aufsätze wurden erst posthum in Buchform von Eduard Causer zusammengefasst unter dem Titel: *Wilhelm von Humboldt, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, Breslau 1851.

¹² Vgl. dazu die als ›soziologische Klassik‹ edierten und kommentierten Texte von Forster, Humboldt, Schleiermacher u. a. in: *Eckart Pankoke* (Hg.), *Gesellschaftslehre*. (Bibliothek deutscher Klassiker) Frankfurt 1992.

päischen Sozialmodell zur programmatischen Perspektive werden für ein auch ›von innen‹ zusammenwachsendes Europa.

Auch der Begriff ›Assoziation‹ wurde in den Krisen der industriellen Revolution für die unterschiedlichen Lager zur strategischen Programmformel: Im Spannungsfeld von *socialer Frage*, *socialer Bewegung* und *socialer Politik*¹³ richtete sich der Assoziations-Begriff kritisch gegen die andere Schlüsselformel des Revolutionszeitalters, die ›Organisation‹. ›Assoziation‹ stand damit in Spannung nicht nur zu einem radikal individualistischen Verständnis von ›Emanzipation‹, sondern auch zur apparativen Verfestigung von ›Organisation‹, wie es in den industriekapitalistischen Mechanismen einer ›Organisation der Arbeit‹ – oder aber auch in einer zwangsweisen ›Organisation der Arbeitslosen‹ in ›staatssozialistisch‹ verordneten ›Nationalwerkstätten‹ (*ateliers nationaux*) – durchgesetzt werden sollte. Hier gab Frankreich das abschreckende Beispiel für Deutschland, wo die freie ›Genossenschaft‹ (dieser alte Begriff sollte den durch ›staatssozialistische‹ Arbeits-Organisation belasteten Begriff der ›Assoziation‹ ablösen) als *Innung der Zukunft* beschworen wurde.

Gegen die industriekapitalistischen wie auch gegen die staatssozialistischen Organisationsprinzipien setzten Programme der ›Assoziation‹ also auf Selbst-Organisation. In den *Ideen von 1789* sollte sich die Emanzipation des ›bürgerlichen Subjekts‹ verbinden mit dem Prinzip der ›Solidarität‹. ›Assoziation‹ bedeutete die Radikalisierung von Gemeinschaftlichkeit auf der Basis von Selbstorganisation. Damit sollte das im Wirtschaftsleben erprobte Prinzip der assoziierten Selbständigkeit auf die politische Öffentlichkeit ausstrahlen. So konnten die genossenschaftlichen Programme der Sicherung bürgerlicher Autonomie das liberale Prinzip der Emanzipation mit dem solidarischen Konstrukt der *freien Assoziation* verbinden. Selbstorganisierte Solidarität wurde praktisch als bürgerlich-humanistischer Altruismus in Hilfsvereinen und – typisch bürgerlich – in den Bildungsvereinen für die arbeitenden Klassen. Die bürgerliche Version sozialwirtschaftlicher Selbst- und Solidarhilfe formierte sich über die Erneuerung des Assoziationsmodells der wirtschaftlichen Genossenschaft. Gegenüber diesen sozialliberalen Perspektiven des bürgerlichen Lagers setzten sozialdemokratische Konzepte eher auf gewerkschaftliche Gegenmacht und auf wohlfahrtsdemokratisch legitimierte Staatshilfe.

Heute sprechen wir in diesem Zusammenhang eher von ›Netzwerken‹ – als Programm einer sozialen Synergie durch die lose gekoppelte Au-

¹³ Eckart Pankoke, *Sociale Bewegung – Sociale Frage – Sociale Politik*. Grundfragen der deutschen Socialwissenschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1970.

tonomie aller Beteiligten. Dazu sind heute Organisations- und Kommunikationsformen neu zu gestalten. Dies gilt gerade für die Personalentwicklung des haupt- wie ehrenamtlichen Personals im Sinne der Rekrutierung, Qualifizierung und Motivierung eines aktiven und kreativen Engagements.

Dass im ›Labyrinth der Bewegung‹ (*Lorenz von Stein*) auch andere Kräfte sozialen Engagements als ›Bewegung‹ aktiv wurden, zeigt der Blick auf die Anfänge einer sozialen und politischen *Frauenbewegung* im Schnittfeld von bürgerlicher Demokratiebewegung und solidarischer Arbeiterbewegung um 1848. Hier wurde der Zusammenhang zwischen Produktionsstrukturen und Reproduktionsproblemen zum Politikum erklärt. Publizistisches Forum der bürgerlich-demokratischen Frauenbewegung war die von *Louise Otto* herausgegebene *Frauen-Zeitung* (1849/50), in der neben den Fragen der Frauenemanzipation auch die soziale Lage der Arbeiterfrauen und der Fabrikarbeiterinnen als Bezugsproblem ›sozialer Bewegung‹ publik wurden. Vor allem die Artikelfolge *Die Demokratinnen* war eine Zeitdiagnose aus der engagierten Perspektive ›freisinnig‹ bewegter Frauen. Thema war die Erosion überkommener Lebensverhältnisse und die im Zuge gesellschaftlichen Wertewandels – gerade auch im Verhältnis der Geschlechter – neu zu findende Form von Sitte und Sittlichkeit, von Familiensinn und Gemeinsinn, aber auch von kritischem Bewusstsein und öffentlichem Engagement.¹⁴ In ihrer neuen ›soziologischen‹ Betrachtungsweise gesellschaftlicher Verhältnisse waren diese Texte zugleich Zeugnis einer zeitbewussten Selbstbeobachtung und Selbstverständigung ›sozialer Bewegung‹.

1.2 Bürgerliche Autonomie: Unternehmerische Freiheit und Verantwortung

Gesellschaftsgeschichtlich gilt ›unternehmerisches‹ Handeln als ein Schrittmacher der bürgerlichen Moderne. In den Akteurstypen und Aktionsformen bürgerlicher Selbständigkeit verband sich die Emanzipation des bürgerlichen Subjekts mit mutiger Überwindung geistlicher und herrschaftlicher Schranken. Unternehmerische Emanzipation war zugleich die Prämisse neuer Sozialfiguren einer ›genossenschaftlichen‹ Assoziation wirtschaftlicher Interessen und Interessenten. In den freien Feldern

¹⁴ Zur bürgerlichen Frauenbewegung im ›Labyrinth der Bewegung‹ vgl. *Eckart Pankoke*, Forciert – frivol – enthusiastisch. Louise Ottos Soziologie frauenbewegten Engagements, in: Barbara Mettler-v. Meibom (Hg.), Alltagswelten. Erfahrungen – Sichtwechsel – Reflexionen, Münster 1996, 65–75.

offener Gesellschaft baute unternehmerisches Handeln auf der Autonomie von freiem Eigentum, freiem Kapital und freier Arbeit. Aber auch in den sozialen und kulturellen Feldern wurde unternehmerische Selbständigkeit zum Ausgangspunkt eigener Wege. Doch die damit eröffneten Chancen waren mit eigenem Risiko verbunden. Dass Verantwortung auch gemeinsam zu tragen war, zeigen genossenschaftliche Assoziationen wie gemeinnützige Initiativen.

Im modernisierungstheoretischen Rückblick erscheinen schon die frühen Unternehmer als Schlüsselfiguren der modernen Welt, weil diese als erste für die Folgen eigener Entscheidungen in der riskanten Künstlichkeit eigener Gestaltung selbst die Verantwortung übernehmen wollten. Darin manifestierte sich eine innere Verwandtschaft des modernen Unternehmers mit modernen Künstlern und Erfindern. Auch wer sich heute zu unternehmerischer Lebensperspektive bekennt und entscheidet, könnte in der radikalen Modernität künstlerischer Kreativität oder auch strategischer Vision seinen Spiegel finden. Der bürgerliche Unternehmer wurde in seiner Kunst des Organisierens und in seiner strategischen Offenheit für riskante und komplexe Umwelten zu einer Leitfigur der bürgerlichen Moderne. Dabei steht der Begriff des ›Bürgers‹ für Selbstbewusstsein, Selbstbestimmung und Selbststeuerung. Allerdings wurde schon auf kritischer Schwelle der industriellen Revolution als ›soziale Frage‹ bewusst, dass dieses Leitbild bürgerlicher Autonomie nicht auf alle Lagen zu übertragen war. In der industriellen Arbeitsgesellschaft, aber auch in der bürokratisch rationalisierten verwalteten Welt, schien gerade den Proletariern und Bürokraten die unternehmerische Selbstbestimmung verweigert.

Soziologische Kronzeugen dafür sind *Karl Marx* mit seiner Kritik der proletarischen *Entfremdung*, aber auch *Max Weber* mit seiner These, dass die Rationalisierung der Macht durch bürokratische Apparate all das verdrängen musste, was den bürgerlichen Unternehmer auszeichnete. Der Bürokrat musste funktionieren *sine ira et studio*, also unter Abschaltung aller subjektiven Kräfte von Engagement und Interesse. Heute gefragt sind eher, nicht nur in der Spitze der Unternehmen, sondern – im Kontext von ›lernender Organisation‹ – von allen Mitarbeitern, personales Engagement und Interesse, Energie und Initiative, Selbständigkeit und Selbstbewusstsein, Entschiedenheit und Verantwortlichkeit. Nur so ist die Rationalität der Organisationen zu überführen in eine neue Reflexivität von Netzwerken und Lernprozessen. Dies erfordert eine neue Kultur der Organisation, die jeden Mitarbeiter als *intra-preneur* auch organisationsintern in seiner Verantwortlichkeit ernst nimmt. Gefordert ist un-

ternehmerische Autonomie dann auch innerhalb der Organisationen mit den ›bürgerlichen Tugenden‹ von personalem Engagement und freier Initiative. Heute gewinnt die Praxis der ›bürgerlichen‹ Theorien und Ideen aktuelle Relevanz nicht nur im wirtschaftlichen Sektor. Wenn wir aktuell von *aktiver Bürgergesellschaft* sprechen, von Bürgerinitiativen und Bürgerstiftungen, dann gehen wir davon aus, dass das ›bürgerliche‹ Leitbild der unternehmerischen Selbststeuerung auch wirksam werden muss für die ›moralischen Unternehmer‹ in den freien Initiativen und Aktionen selbstorganisierten Engagements.¹⁵ Zu würdigen ist dabei auch ein öffentliches Engagement vieler Unternehmer, die sich im Sinne von *corporate citizenship* als Stifter und Spender, Mäzene und Sponsoren für das kulturelle und öffentliche Leben zukunfts wirksam einbringen.

1.3 Freies Engagement zwischen Enthusiasmus und Dilettantismus

Im historischen Rückgriff auf Modernisierungsschwellen und Modernisierungskrisen wird deutlich, wie die soziale und politische Kultur in Deutschland ihre Dynamik immer wieder daraus gewinnen konnte, dass wirtschaftliche Selbständigkeit für freie Bürger zur institutionellen Grundlage wurde, auf der man sich selbstverantwortlich in die Reformprozesse von Staat und Gesellschaft einbringen konnte.

Auch heute erkennen wir in der institutionellen Autonomie selbstorganisierten Engagements die ›Freude der Freiheit‹.¹⁶ Das gilt auch für soziale wie öffentliche Verantwortung. Dabei werden die durch freies Engagement geprägten Organisationen im so genannten *Dritten Sektor* allerdings auch wegen ihres ›funktionalen Dilettantismus‹ kritisiert.¹⁷ Solche Kritik richtet sich gegen die für wertrationale Assoziationen angeblich typischen unprofessionellen und dysfunktionalen Irrationalitäten im Umgang mit Geld und Macht. Demgegenüber ist auch heute daran festzuhalten, dass der Begriff des *Dilettantismus* in seiner lateinischen Wurzel (*delectare* = sich freuen) eben auf die Freude der Freiheit verweist. »Ein Ideal zu realisieren ist die Grundlage jedes Menschen, der der Freude fähig ist. Ist dieses Ideal in der Wirklichkeit hervorzubringen, ... so ist der Mensch in

¹⁵ Eckart Pankoke, Engagement, zivile Kompetenz, soziales Kapital. Forderung und Förderung aktivierender Netzwerke und Lernprozesse, in: Enquete-Kommission ›Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements‹. Deutscher Bundestag (Hg.) Bürgerschaftliches Engagement und Zivilgesellschaft, Opladen 2002, 73–88.

¹⁶ Ders., Kulturelles Ehrenamt. Träger, Mittler und Grenzgänger freien Engagements, in: Deutscher Kulturrat (Hg.), Ehrenamt in der Kultur, Bonn 1996, 231–246.

¹⁷ Vgl. Wolfgang Seibel, Funktionaler Dilettantismus. Erfolgreich scheidende Organisationen im ›Dritten Sektor‹ zwischen Markt und Staat, Wiesbaden 1992.

politischer und moralischer Begeisterung« – so beschrieb *Friedrich Schiller*¹⁸ die Quellen und Kräfte bürgerlicher Modernität. *Dilettantismus* und *Enthusiasmus*: beides sind Glücksformeln bürgerlicher Freiheit: Dilettantismus steht für das, was Menschen frei aus Freude tun, und Enthusiasmus beschreibt die inneren Kräfte einer begeisternden Begeisterung. Das gilt bis heute, wenn das freie Engagement des Ehrenamtlichen gegenüber den Funktionszwängen bürokratischer Apparate seine extra-funktionale Offenheit behaupten will. Der klassische Zusammenhang von ›Freiheit‹ des Amtes und ›Freude‹ des Handelns, also – modern gesprochen – von *Autonomie* und *Engagement* ist dann zu übersetzen in Lernprozesse der Personal- und Organisationsentwicklung.

1.4 Assoziativer Korporatismus: zwischen privater und öffentlicher Verantwortung

Die klassische Aktionsform bürgerlichen Engagements bleibt das freie Vereinswesen, gerade wenn es heraustritt aus privatisierender Selbstgenügsamkeit und sich engagiert im öffentlichem Raum – in sozialen Fragen, sozialen Bewegungen und sozialer Politik. Die Praxis der Verknüpfung staatlicher Administration mit den gesellschaftlichen Assoziationen der Selbst- und Solidarhilfe führte schon in der Klassik der deutschen Staats- und Verwaltungswissenschaft zur Würdigung der öffentlichen Bedeutung des sozialen Vereinswesens in seiner partnerschaftlichen Kooperation mit sozialer Verwaltung. Richtungweisend formulierte dies *Lorenz von Stein*, der bürgerliche Beobachter der sozialen Bewegung und Wegbereiter sozialer Verwaltung, in seiner politik- und verwaltungswissenschaftlichen Bewertung des gesellschaftlichen *Vereinswesens*¹⁹. In einem eigenen Band seiner 10-bändigen *Verwaltungslehre* wurde bekräftigt, dass gerade die bürgergesellschaftlich engagierten Vereine aktiv und kooperativ als Partner der Verwaltung gefordert und entsprechend zu fördern sind. Damit gewannen die privaten Vereine die öffentliche Bedeutung politisch agierender Verbände; und die städtischen und staatlichen

¹⁸ *Friedrich Schiller*, Nationalausgabe, Bd. 21, 94; zit. nach *Pankoke*, Kulturelles Ehrenamt (Anm. 16); vgl. auch *ders.*, ›Enthusiasmus‹ und ›Dilettantismus‹. Gesellschaftlicher Wandel ehrenamtlichen Engagements, in: Ludgera Vogt/Anton Zingerle (Hg.), *Ehre. Archaische Momente in der Moderne*, Frankfurt/M. 1994, 151–171.

¹⁹ *Lorenz Stein*, *Die Verwaltungslehre* I/3: Die vollziehende Gewalt. Dritter Theil. Das System des Vereinswesens und des Vereinsrechts, 2., durchaus umgearbeitete Auflage, Stuttgart 1869; zu v. Stein vgl. *Eckart Pankoke*, *Lorenz von Stein (1815–1890)*, in: Wilhelm Bleek/Hans J. Lietzmann (Hg.), *Klassiker der Politikwissenschaft*. München 2005, 109–122.

Verwaltungen waren so gut beraten, zu den Vereinen als *Organen des öffentlichen Lebens* kooperative Allianzen zu suchen und zu pflegen.

Zwischen *arbeitendem Staat* (so die klassische Formel Lorenz von Steins für die ›Verwaltung der sozialen Reform‹) und einer subsidiären Solidarität des vereinsmäßig engagierten freien Engagements kam es zu ›korporatistischer Komplementarität‹. So formulierte es damals im *Verein für Sozialpolitik* der ›Staatssozialist‹ Adolph Wagner. Sein *Gesetz der wachsenden Ausdehnung der öffentlichen bzw. der Staatshätigkeiten*²⁰ konnte deutlich machen, wie sehr mit der Durchsetzung wohlfahrtsstaatlicher Modernität die Relationen von ›Staat‹ und ›Gesellschaft‹ sich verschoben hatten. Dies bezog sich nicht nur auf die mit wachsenden öffentlichen Aufgaben steigenden öffentlichen Ausgaben, sondern zugleich auch auf eine neue Qualität öffentlicher Macht. Durch die Angewiesenheit auf öffentliche Unterstützung entstanden neue Abhängigkeiten. Bürgerlicher Gemeinsinn musste also unter den Bedingungen sozialstaatlicher Intervention neu definiert werden. So sollte *wachsende Staatstätigkeit* ihr Gegengewicht finden in der institutionellen Aufwertung von Selbstverwaltung und Ehrenamt, von Solidarität und Subsidiarität. Gegenüber der dann im Policy-Feld der *Cultur- und Wohlfahrtszwecke* drohenden »Gefahr des Centralismus« galt es, »durch Decentralisation, namentlich in Richtung vom Staat zu den kleineren räumlichen Zwangswirtschaften bis zu den Gemeinden hin, und durch Selbstregierung und Ehrenamtssystem, ferner durch Erleichterung und Begünstigung der Gemeinwirtschaften, des Vereinswesens, der Veranstaltungen des caritativen Systems u. s. w. ... gewissen Gefahren (jener centralistischen Richtung) möglichst zu steuern«²¹.

Diese frühe Einsicht, dass *wachsender Staatstätigkeit* nur *gegenzusteuern* ist, wenn die Netze wohlfahrtsstaatlicher Hilfen, Halte und Stützen auf sozialer Nähe gründen, führte in Deutschland zu jener ›Wohlfahrtskultur‹, in welcher *Solidarität* durch das Prinzip der *Subsidiarität* gebunden ist an den Vorrang sozialer Nähe. Soziale Nähe sollte aktiv werden durch die subsidiäre Nähe von Institutionen und ihren Akteuren: über die Dichte des sozialen Raumes (*Kommunalität* als Basis sozialer Selbstverwaltung); über die kulturelle Nähe der Verbundenheit von Lebenswelt und Lebenssinn (*Konfessionalität* wertpluraler Träger); über die Fähigkeit

²⁰ Adolph Wagner, Allgemeine und theoretische Volkswirtschaftslehre. Erster Theil: Grundlegung, 2. Aufl. Leipzig-Heidelberg 1879, 304; vgl. dazu Pankoke/Christoph Sachße, Armutsdiskurs und Wohlfahrtsforschung. Zum deutschen Weg in die industrielle Moderne, in: Stephan Leibfried/Wolfgang Voges (Hg.), Armut im modernen Wohlfahrtsstaat (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 32), Opladen 1992, 149–173.

²¹ Adolph Wagner, Volkswirtschaftslehre (Anm. 20), 312.

der beruflichen Helfer, in der helfenden Beziehung zwischen Nähe und Distanz zu balancieren (*Professionalität* der beruflichen Helfer); sowie schließlich auf der Vertrauens-Basis von Selbstbetroffenheit und Mitbetroffenheit (*Solidarität* als Steuerungsmedium). Das bürgerliche Ideal der Entfaltung eigener Kräfte sollte glücken über die inneren Halte sozialer Nähe. Dies begründete im bürgerlichen Lager (aber auch in der Programmatik christlicher Gesellschaftslehren) die programmatische Verknüpfung der Prinzipien Personalität, Solidarität und Subsidiarität.

1.5 *Assoziative Freiheit: Vereintes Engagement und genossenschaftliche Solidarität*

Eine wichtige Trägerschicht der ›bürgerlichen Milieus‹ war neben den unternehmerisch aktiven ›Großbürgern‹ das von Kleinhandel und Kleingewerbe lebende ›Kleinbürgertum‹. Dieses wurde jedoch unter dem Druck industrieller Märkte zur Problemgruppe und damit zur – von Liberalen wie von Sozialisten – umworbenen Zielgruppe sozialpolitischer Mobilisierung. Traditionell fand dieses ›kleine Bürgertum‹ in seinen Vereinen, seinen Innungen und Zünften gegenseitig Halt und Hilfe in wirtschaftlichen Notlagen. Doch diese Halte waren dann im Industrialisierungsdruck nicht mehr konservierbar und aktivierbar. Aus dieser Krise entwickelte sich die konstruktive Perspektive einer Erneuerung des genossenschaftlichen Assoziationsgeistes. Das kleine Bürgertum war die zwischen den sich polarisierenden industriellen Klassen umkämpfte gesellschaftliche Mitte. Während *Ferdinand Lassalle* hier die Zielgruppe einer sozialdemokratischen Wohlfahrtsdemokratie zu identifizieren suchte, wurde die prekäre Lage des deutschen Kleingewerbes zur Herausforderung einer sozial-liberalen Gesellschaftspolitik. Hintergrund war die im Norddeutschen Bund liberalisierte Gewerbeordnung von 1867 und die zugleich durch zügige Industrialisierung sich zuspitzende Existenznot der kleinbürgerlichen Betriebe.²² Als Reaktion auf einen radikalen Wirtschaftsliberalismus, aber auch als Alternative zu staatssozialistischen *Staatshilfe-Modellen*, setzten sozial-liberale Positionen auf eine genossenschaftliche *Selbsthilfe* der durch die Wirtschaftskrise bedrohten kleinen Handwerker (*Schulze-Delitzsch*) und kleinen Landwirte (*Raiffeisen*).

Das sozialliberale Modell einer assoziativen ›Selbst-Organisation der Arbeit‹ lebt allerdings noch aus älteren europäischen Traditionen als Gegen-

²² Vgl. *Gustav Schmoller*, Zur Geschichte des deutschen Kleingewerbes im 19. Jahrhundert. Statistische und nationalökonomische Untersuchungen, Halle 1870.

bewegung zu den Autoritäten des Staates und den herrschenden Rationalitäten des Marktes. Die soziale Kultur der *assoziativen Solidarität* trieb in eine prinzipielle Spannung zur industriellen Rationalisierung. Gegen die Systemzwänge des ›großen Kapitals‹ setzten die sich als *Innungen der Zukunft* verstehenden Genossenschaften des kleinbürgerlichen Handels und Handwerks die gegenseitige Absicherung der Eigenständigkeit, Geschäfts- und Kreditfähigkeit der kleinen, geschwächten und vom Markt bedrängten Existenzen. Genossenschaftlich gestützte Selbständigkeit gab zugleich den sozialen Hintergrund des Erlernens öffentlicher Mündigkeit. Gerade in der aktuellen Dramatik der sich wechselseitig verschärfenden *Krisen der Arbeitsgesellschaft* und der *Grenzen des Wohlfahrtsstaates* ist an die alten Hoffnungen einer Verbindung von *Organisation der Arbeit* und *Assoziation der Produzenten* neu anzuschließen. Dabei sollte der Begriff der ›Assoziation‹ im bürgerlichen Lager durch die Erneuerung des Traditionsbegriffes der *Genossenschaft* abgelöst werden, da der Begriff der Assoziation durch die sozialistischen und kommunistischen Arbeiterbewegungen radikalisiert war – so im *Kommunistischen Manifest* von Marx und Engels mit ihrer Vision einer Neuen Gesellschaft als große *Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist*.

Wenn heute die genossenschaftlichen Leitbilder einer Balance von Solidarität und Produktivität, von Kooperation und Partizipation nicht mehr in der traditionellen Sprache der Gründungsväter beschrieben werden, sondern eher modisch von ›Netzwerken‹ und ›Lernprozessen‹ gesprochen wird, bleibt der ›Geist der Genossenschaft‹ doch als ›innere Führung‹ lebendig. Genossenschaftliche Prinzipien steigern nicht nur die Wirksamkeit unternehmerischer, gerade mittelständischer Selbständigkeit, sondern lassen sich aktuell umsetzen in neuere Netzwerke eines durch selbstorganisierte Solidarität geförderten sozialen Kapitals – wie in die Lernprozesse gemeinsam geteilten Wissens.

2. VERBANDLICHE INSTITUTIONALISIERUNG BÜRGERLICHER WOHLFAHRTSKULTUR

Der Blick zurück ins ›Labyrinth der Bewegung‹ (*Lorenz von Stein*) des europäischen Revolutionszeitalters kann einige der Spuren freilegen, die auch heute in den sich verschärfenden Krisen der Arbeitsgesellschaft zu neuen Wegen und praktischen Alternativen führen könnten. Perspektiven der Reform wurden z.T. systematisch erarbeitet in den verbandlichen Ins-

titutionalisierungen bürgerlicher Wohlfahrtskultur: zum einen von den Theoretikern im *Verein für Sozialpolitik* und zum anderen von den Praktikern im *Deutschen Verein für öffentliche und private Fürsorge*.

2.1 ›Verein für Sozialpolitik‹: Sozialreform zwischen Theorie und Praxis

Ein entscheidendes Forum der sozialetischen wie gesellschaftspolitischen Selbstverständigung und Handlungsorientierung entwickelte sich aus der Verbindung von Sozialpolitik und Sozialwissenschaft. Viele der frühen Sozial-Wissenschaftler waren als Repräsentanten des Bildungsbürgertums geprägt von den Leitbildern ›bürgerlicher‹ Personalität in Spannung und Vermittlung zur Solidarität der Arbeit. Dazu bot der 1872 gegründete *Verein für Sozialpolitik* den intellektuellen wie institutionellen Reflexionsrahmen einer selbstbewussten ›bürgerlichen‹ Sozialpolitik und Wohlfahrtskultur. Hier entwickelte sich im Wechselspiel von Theorie und Praxis die bürgerliche Wissenschaftskultur einer politisch wie sozial engagierten Sozialforschung. Es waren die Jahre der ›inneren Reichsgründung‹, die innenpolitisch aber auch geprägt waren durch das ›Gesetz wachsender Staatstätigkeit‹ (*Adolph Wagner*) und durch die repressiven Druckmittel von Kulturkampf und Sozialistengesetz. Aber es waren auch die Jahre der sozialpolitischen Richtungskämpfe, wie sie theoretisch von den – als ›Kathedersozialisten‹ karikierten – sozial-liberalen Vertretern einer ›bürgerlichen Sozialwissenschaft‹ im *Verein für Sozialpolitik* ausgetragen wurden, wie sie aber auch im kirchlichen Bereich zu sozialpolitischen Formierungen führten.²³

²³ Verwandte Positionen zur ›inneren Reichsgründung‹ wurden auch vertreten in einem sich damals programmatisch wie organisatorisch formierenden ›christlich-sozialen Engagement‹, wie in dem *Evangelisch-Socialen Congress* und der Kontroverse zwischen *Max Weber* und *Friedrich Naumann*, oder dem katholischen Verband *Arbeiterwohl*, woraus sich unter dem Einfluss von *Franz Hitze* (1851–1921) dann der *Volksverein für das katholische Deutschland* entwickelte. In den Entscheidungsjahren der ›inneren Reichsgründung‹ war der junge Theologe Franz Hitze fern der praktischen Kontroversen und Diskurse. Kurz nach der Priesterweihe bot ihm sein Paderborner Bischof die Pius-Kaplanei im römischen *Campo Santo* an – vielleicht war dabei auch der Gedanke im Spiel, den streitbaren jungen Theologen aus dem sozialpolitischen Feld herauszunehmen. Doch für Franz Hitze war gerade die römische Distanz der richtige Ort, um die soziale Frage radikaler zu bedenken. Vielleicht suchte er die bewusste Distanz zu den deutschen Aktualitäten, um die Probleme der Zeit fundamentaler und radikaler anzugehen. Zu Hitzes römischer Reisebibliothek zählte als intellektueller Sprengstoff das gerade erschienene *Kapital* von *Karl Marx*. Entsprechend publizierte Hitze den Ertrag seiner römischen Studien unter dem Titel *Kapital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft* (Paderborn 1888); vgl. dazu auch *Karl Gabriel/Hermann-Josef Große Kracht* (Hg.), *Franz Hitze (1851–1921): Sozialpolitik und Sozialreform*, Paderborn 2006 (i.E.).

Gustav Schmoller steht in der Geschichte der modernen Sozialwissenschaft für den Perspektiven- und Paradigmenwechsel von einer strikt ökonomistisch-liberalistischen Wirtschaftslehre zur *historisch-ethischen Schule der Nationalökonomie*²⁴. Hier ging es nicht mehr nur um verstehende historische Betrachtung, sondern um die praktische Verantwortung der Wirkung kultureller Traditionen und struktureller Trends. Die wissenschaftspolitische Konsequenz seiner Einsicht in die Wirksamkeit und Verantwortlichkeit wissenschaftlicher Orientierungen zog Schmoller mit der Gründung des *Vereins für Socialpolitik* im Jahr 1872. Die Besinnung auf Geschichte wurde hier zum Appell an sozialstaatliche Verantwortung. Die institutionelle Gestalt sozialer Politik sollte ihren Sinngehalt spiegeln in der historischen Besinnung auf das kulturelle (bei Schmoller: das sittliche) Vermächtnis – gerade auch des bürgerlichen Menschenbildes personaler Freiheit. Dieses war nun auch für die Lage der Industriearbeiter geltend zu machen, denen diese Freiheit strukturell verweigert schien.

Bürgerlich war die von Gustav Schmoller auf sozialpolitische Praxis bezogene Sozialwissenschaft auch durch seine ›historisch-ethische‹ Betonung der kulturellen Konstruktion sozialer Wirklichkeit. Schmoller war sich des perspektivischen Unterschiedes bewusst, dass die Wirklichkeit der Gesellschaft sich jeweils anders darstellte, je nachdem sie nach der Logik ökonomischer Berechnung oder aber in der Hermeneutik kulturellen Verstehens beobachtet werde. So betonte er immer wieder, dass das *gesellschaftliche System der menschlichen Wirtschaft* kein abstrakter Mechanismus sei, sondern getragen, bewegt und gestaltet werde durch die Geschichtswirksamkeit kultureller Bindungen und Verbindlichkeiten. Soziologisch ließe sich *Kultur* fassen als eine im Modernisierungsprozess zunehmend bewusst werdende und bewusster gehandhabte Kommunikationsweise, den ›Sinngehalt‹ einer Wirklichkeit durch bewusstes Gestalten sinnfällig zu machen, damit auch verhandlungsfähig, verständigungsfähig, veränderbar und verantwortbar. Dies gilt auch für die Gestaltqualität und den Sinngehalt ›sozialer Wohlfahrt‹. In diesem Sinne wollte Schmoller gerade die Tiefenschichten menschlicher Beweggründe, die ›sittlichen Kräfte‹, wie er es nannte, in ihrer historischen Lagerung identifizieren und damit zugleich als Potenzial geschichtlicher Bewegung für die Gegenwart und Zukunft aktivieren.

Schmoller forderte nicht nur eine gesellschaftstheoretische Verständigung über wirtschaftliche Prozesse, sondern auch die gesellschaftspolitische Verantwortung des modernen Staates als praktische Antwort auf die so-

²⁴ Vgl. *Eckart Pankoke*, Historisches Verstehen und geschichtliche Verantwortung (Anm. 6).

zialen Fragen. Dies begründete er mit der These, dass ein rein ökonomisches Denken – sei es liberalistisch oder sozialistisch ausgerichtet – die soziale Frage auf Verteilungsfragen verkürzen müsse. Hingegen waren für ihn die Fragen der kulturellen Entwicklung einer Gesellschaft aus rein ökonomischem Kalkül nicht ableitbar. Hier sah er dann – ähnlich wie *Lorenz von Stein* – im Sozialstaat eine Instanz, die auch im Bereich von Wohnen und Gesundheit, Kultur und Bildung für ein qualitatives Wachstum im Sinne der Ermöglichung ›bürgerlicher‹ Eigenverantwortung – gerade auch der arbeitenden Klassen – Sorge tragen sollte. Auf eine schnelle Formel gebracht, bedeutete Wohlfahrtskultur für ihn den Anspruch, die kulturellen Errungenschaften bürgerlicher Emanzipation und bürgerlicher Autonomie, freier Assoziation und öffentlicher Partizipation auch den Arbeitern zu ermöglichen: »Es handelt sich darum, in die Zukunft zu blicken, eine Empfindung dafür zu haben, daß die ungeheure Zunahme des Reichtums wenigstens zu einem Teil auch den bisher enterbten Klassen zugute komme, ihnen etwas mehr Teilnahme an allen höheren Gütern der Kultur, an Bildung und Wohlstand bringen muß, wenn wir uns nicht geistig und moralisch bankrott erklären wollen. Es handelt sich darum, einzusehen, daß die unteren Klassen hierfür mit Recht kämpfen, daß ihr geschlossenes Auftreten für die bessere Lage ein notwendiges und berechtigtes Produkt unseres freien politischen Lebens ist; es handelt sich darum, einzusehen, daß eine vorübergehende Lohnsteigerung die soziale Frage nicht löst, sondern daß der Kern der Frage darin liegt, den Arbeiter unter andere Lebens- und Wirtschaftsbedingungen zu setzen, die nach allen Seiten einen anderen Menschen aus ihm machen.«²⁵

Mit solchen Thesen steuerte Schmoller ins Zentrum sozialpolitischer Auseinandersetzungen. Die Sozialdemokratie sah nun in Schmoller einen unverhofften Bündnispartner und suchte diesen programmatischen Aufsatz Schmollers durch Nachdruck im *Neuen Sozialdemokraten* für die eigene Position zu vereinnahmen. Um so heftiger war die Irritation im etatistisch-konservativen Lager. *Heinrich von Treitschke* nahm Schmollers Aufsatz zum Anlass seiner scharfen Polemik *Der Sozialismus und seine Gönner* (1875)²⁶. Mit dieser Kontroverse war der *Verein für Socialpolitik* in die Richtungskämpfe der Zeit hineingezogen.

Um eine aktive Sozialpolitik wissenschaftlich zu fundieren und zu objektivieren, forderte Schmoller für den *Verein* die Durchführung empirischer *Enqueten in Bezug auf die soziale Frage*. Dabei wollte er die Nationalöko-

²⁵ *Gustav Schmoller*, Die soziale Frage und der preußische Staat, in: Preußische Jahrbücher Bd. 33, Berlin 1874, 323–342, 323 f.

²⁶ *Heinrich von Treitschke*, Der Sozialismus und seine Gönner, Berlin 1875.

nomie nur dann noch als ›Wissenschaft‹ akzeptieren, wenn sie sich methodisch zur *Gesellschaftslehre* *weitet*, also dafür offen wird, sich verstehend auf das geschichtliche Wollen und gesellschaftliche Wissen der Menschen einzulassen. Methodisch bedeutete dies die interdisziplinäre Ausweitung der Wirtschaftswissenschaft durch ›kulturwissenschaftliche‹ Aspekte und damit die bewusste »Verwandlung der politischen Ökonomie in Socialwissenschaft«²⁷. Die theoretische Grundlegung dieser historischen Perspektive gab Schmoller in seinem theoretischen Vermächtnis, dem umfangreichen *Grundriß der Volkswirtschaftslehre* (1919). Im Mittelpunkt der historisch-soziologischen Analysen des »Zusammenhanges zwischen volkswirtschaftlichem und sittlichem Leben« stand für Schmoller die Wirksamkeit der »gesellschaftlichen Institutionen und Organe«²⁸. In der Reflexion der Wechselwirkungen von gesellschaftlichen Institutionen, wirtschaftlichen Interessen und kulturellen Ideen verwies Schmoller auf die kulturelle Sinn-Dimension sozialen Handelns und politischen Gestaltens. Wir deuten diesen akteurszentrierten ›Idealismus‹ als eine selbstbewusst ›bürgerliche‹ Perspektive. Sie spannte sich über *die psychischen, sittlichen und rechtlichen Grundlagen der Volkswirtschaft und der Gesellschaft überhaupt*. Hier erschienen als tragende und treibende Kräfte geschichtlicher Entwicklung nicht nur die von der klassisch-naturalistischen Nationalökonomie isolierten und absolutierten wirtschaftlichen *Triebe* und *Interessen*, sondern auch die *geistigen Bewußtseinskreise und Kollektivkräfte* (Kapitel II,3) sowie die *Gefühle und Bedürfnisse* (Kapitel II,4).

Die Diskurse der Auseinandersetzung zwischen den Wohlfahrtskulturen bürgerlicher Personalität oder sozialistischer Solidarität fanden ihr Forum auch in kirchlichen Kreisen, wie in dem von *Friedrich Naumann* mitbegründeten *Evangelisch-Socialen Congress*, aber auch auf katholischer Seite im gemeinsam von bürgerlichen Unternehmern und ›christlich-sozial‹ engagierten Arbeitern gegründeten *Verband Arbeiterwohl* und dem *Volkverein für das katholische Deutschland*. Gerade aus den Kirchen kamen zukunftsweisende Impulse sozial-ethischer und christlich-sozialer Erneuerung, wobei unter den Begriffen *Sozial-Katholizismus* und *Kultur-Protestantismus* nicht nur konfessionelle Labels zu verstehen sind, sondern auch eine unterschiedliche *Seinsgebundenheit* der tragenden Schichten: kulturprotestantische Bildungsbürger und die eher ›kleinen Leute‹ im ›Volkverein‹ des sozialen Katholizismus.

²⁷ *Gustav Schmoller*, Besprechung zu: G. Schönberg, Handbuch der politischen Ökonomie, in: (Schmollers) Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft Bd. 6, Berlin 1882, 252.

²⁸ *Ders.*, Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre, Berlin 1919, Bd. I, 61 f.

Eine einflussreiche Gegenposition dazu bezog *Max Weber*, der für die Emanzipation der modernen Soziologie als ›Wissenschaft‹ aus den wertbesetzten Kontexten der moralisch oder auch theologisch geprägten Soziallehren der historisch-ethischen Schule wie auch der christlich-sozialen Bewegung steht. Im heroischen Nihilismus einer auf Wertfreiheit zielenden *Entzauberung* sozialwissenschaftlicher Objektivität bekennt sich Weber zur soziologischen Aufklärung und gegen metaphysische Beschwörung: »Wo immer ... rational empirisches Erkennen die Entzauberung der Welt (...) konsequent vollzogen hat, tritt die Spannung gegen die Ansprüche des ethischen Postulats, daß die Welt ein gottgewollter, irgendwie *ethisch* sinnvoll orientierter Kosmos sei, endgültig hervor.«²⁹

In den sozial- und ordnungspolitischen Richtungskämpfen im deutschen Kaiserreich kann Max Weber die eigene Position ›wertfreier‹ Sozialforschung zunächst in Auseinandersetzung mit dem bürgerlich-liberalen Pastor *Friedrich Naumann* und seiner ›christlich-sozialen‹ Programmatik profilieren. Im Unterschied zu Naumanns Versuch einer Moralisierung der sozialen Frage fordert Weber die wertfreie wissenschaftliche Analyse der industriegesellschaftlichen Strukturkrisen und Systemzwänge. Während der – heute als Klassiker eines sozialen Liberalismus gefeierte – Protestant *Friedrich Naumann*³⁰ in seiner Schrift *Was ist christlich-sozi-*

²⁹ *Max Weber*, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. I (Anm. 8), 237–573, 564.

³⁰ *Friedrich Naumann* (1860–1919) kam als evangelischer Pfarrer über die *Innere Mission* zu sozialpolitischen Fragen und engagierte sich seit 1890 im *Evangelisch-sozialen Congress*, der eine christliche Alternative zur Sozialdemokratie beanspruchte. Dies belegen Naumanns Schriften *Was tun wir gegen die glaubenslose Sozialdemokratie?* (1889) und seine unter dem Titel *Was heißt christlich-sozial?* (1894) veröffentlichten Aufsätze. Vor allem über die seit 1895 von Naumann herausgegebene Zeitschrift *Die Hilfe. Zeitschrift für Politik, Literatur und Kunst* bezog dieser in den damaligen Richtungskämpfen des *Evangelisch-sozialen Congresses* Position für eine entschiedene politische und gesellschaftliche Integration der Industriearbeiterschaft; vgl. dazu *Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schwentker* (Hg.), *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen-Zürich 1988.

Max Weber distanzierte sich aber von Naumanns ›gesinnungsethischem‹ Projekt der Gründung einer ›National-Sozialen Partei‹ als sozialmoralische Alternative zur sozialdemokratischen Arbeiterbewegung und verwarf dessen Versuch einer politischen Sammlung zur ›Partei der Mühseligen und Beladenen‹ als ›unpolitischen Miserabilismus‹. Für ihn hatte nur die Organisation ökonomisch definierter Klasseninteressen eine Chance im Kampf um die politische Macht. Webers wirtschaftsbürgerliche Option setzte dabei auf die ›aufsteigenden Schichten des Volkes‹. »Aber in einer Klassenpartei hätten wir natürlich keinen Platz, und vollends dann nicht, wenn Sie jetzt einen neuen Gewissensdruck ausüben wollen. (...) Alle aufsteigenden Schichten des Volkes, auch die aufsteigenden Schichten der Arbeiterklasse, werden dann damit, daß sie aufsteigen, natürliche Gegner der national-sozialen Bewegung. (...) Eine Partei aber, die nur die Schwächsten zu sich rechnet, wird die politische Macht nie erlangen.« (*Max Weber*, Diskussionsrede zur Gründung einer national-sozialen Partei, in: Protokoll der Vertreter-

al? bei aller Einsicht in die Dynamik der Großindustrie doch noch auf die Möglichkeiten moralischer Korrektur setzen will, ist die Zurückweisung moralisierender und theologisierender Wertfragen in der Sozialpolitik für Weber nicht nur eine Prinzipienfrage, sondern auch ein Ergebnis seiner Einschätzung der Entwicklungsdynamik moderner Industriegesellschaften. Für ihn sind die Systemzwänge der industriellen Welt eben nicht mehr im Sinne Naumanns über eine moralische Beeinflussung historischer Subjekte (etwa in ihren Verantwortungsrollen des Unternehmers oder des Politikers) zu verändern, weil der ökonomisch und organisatorisch durchgesetzte industrielle Rationalismus längst jeden tradierten Idealismus und Moralismus außer Kraft gesetzt hat.

Die kritische Würdigung von Friedrich Naumanns ›christlich-sozialer‹ Programmatik³¹ gibt Weber also den Anlass, in der Auseinandersetzung über die soziale Frage zu Ernüchterung und Entzauberung aufzurufen. Naumanns christlich-soziale Vermengung von *Christus und Marx* wird so konfrontiert mit einer ernüchternden Deutung der industriellen Machtverhältnisse, deren Systemzwänge sich über alle personalisierenden und moralisierenden Vereinfachungen hinwegsetzen. Für Weber wird es als Entwicklungstendenz unabweisbar, dass in der industriellen Welt die persönlichen und personalisierbaren Herrschaftsverhältnisse längst überführt sind in eine anonyme und abstrakte ›Macht der Verhältnisse‹.

Webers Naumann-Kritik von 1894 weist bereits in die Richtung des ein Jahrzehnt später mit dem neuen Anspruch auf *Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis*³² begründeten Interesses, soziologische Forschung – im Sinne eines ›bürgerlichen Trennungsdenkens‹ von disziplinärer Autonomie und moralischem Engagement – aus den wertgeladenen Richtungskämpfen des *Vereins für Sozialpolitik* herauszulösen, um es dann auch organisatorisch im Rahmen der 1909 gegründeten *Deutschen Gesellschaft für Soziologie* neu zu institutionalisieren.

Im industriellen Ausbau wurden die gesellschaftspolitischen Gestaltungsfragen der Arbeits- und Armenpolitik also zur neuen Herausforderung. Es ging um die Aktivierung solidarischen Engagements in Verbindung

Versammlung aller National-Sozialen in Erfurt vom 23.–25.11.1896; Abdruck in: Die Hilfe vom 6.12.1896)

³¹ Max Weber, Was heißt Christlich-Sozial? Gesammelte Aufsätze von Fr. Naumann, in: Die christliche Welt. Evangelisch-Lutherisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände, 8. Jg., Verlag von Fr. Wilh. Grunow, Leipzig 1894, Sp. 472–477 (Vgl. die kommentierte Edition in Pankoke (Hg.), Gesellschaftslehre (Anm. 10), 749–759).

³² Ders., Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. v. Johannes Winckelmann (1922), 7. Aufl., Tübingen 1988, 146–214.

mit professioneller Kompetenz. Diese Verbindung entzog sich in ihrer Komplexität und Vielschichtigkeit der Eindeutigkeit wohlfahrtsstaatlicher Regulierung. Deshalb kam es eher darauf an, das Konsensprinzip der repräsentativen Demokratie zu kombinieren mit subsidiären und partizipativen Verfahren, die für die unterschiedlichen Interessen und Ideen offen blieben. Nur so war wohlfahrtsstaatliche Souveränität und wohlfahrtsverbandliche Solidarität in der Balance ihrer zueinander inkongruenten Perspektiven darzustellen und zu vermitteln.

2.2 ›Deutscher Verein für öffentliche und private Fürsorge‹: Subsidiäre Solidarität

Selbstbewusst beanspruchten ›bürgerliche‹ Wohltätigkeitsvereine in ihrer praktischen Nähe zu den Fällen und Feldern sozialer Not das Mandat für die Schwachen: sie ergriffen die Initiative, sie gestalteten und entwickelten die Arbeitsfelder der sozialen Fürsorge, sie schufen die weitaus meisten Einrichtungen und stellten über die Mobilisierung von *Ehre* und *Opfer* die personalen Kräfte und sachlichen wie finanziellen Mittel. Damit stellte sich aber auch das Problem, dass die ›Offenheit‹ der freien Wohlfahrtspflege nicht zu Unverbindlichkeiten und Unberechenbarkeiten führen dürfe. Dies erfordert wechselseitige Abklärung, Abstimmung und Absicherung der Kompetenzen und Ressourcen. Gegenüber dem immer festeren Komplex des ›organisierten Kapitalismus‹ kam also auch die private Wohlfahrtspflege unter Organisationsdruck.

Die politische Kultur des bürgerlichen Vereinswesens gab auch den Rahmen ab für eine selbstorganisierte institutionelle Partnerschaft von offiziellen Instanzen, professionellen Kompetenzen und bürgerschaftlichem Engagement. Sie fand ihre institutionelle Form in dem 1880 in Berlin auf Initiative des *Deutschen Armenpflegerkongresses* gegründeten *Deutschen Verein für Armenpflege und Wohltätigkeit*, dem späteren *Deutschen Verein für öffentliche und private Fürsorge*.³³ Die Gründungsformel ›Wohltätigkeit und Armenpflege‹ programmierte die Vermittlung der ordnungspolitischen Systemtrennung zwischen der öffentlichen Zuständigkeit für Armenpflege (im älteren Sinne von allgemein geregelter und gesicherter Gewährleistung materieller und finanzieller Unterstützung) und der pri-

³³ Zur Gründungsgeschichte vgl. die quellenreiche Dokumentation von *Eberhard Orthband*, *Der Deutsche Verein in der Geschichte der deutschen Fürsorge*. Zum hundertjährigen Bestehen des Deutschen Vereins aus Quellen erarbeitet und dargestellt (Eigenverlag des Deutschen Vereins), Frankfurt/M. 1980.

vaten Wohltätigkeit (im Sinne der freiwilligen Leistungen altruistischer und solidarischer Zuwendung).

Das Prinzip bürgerlicher Assoziationsfreiheit galt somit nicht nur für die Organisationsebene eines in bürgerlichen Wohlfahrtsvereinen selbstorganisierten Altruismus. Auch in den Relationsfiguren auf der Systemebene der Verhandlung und Verständigung in Richtungsfragen formierten sich die unterschiedlichen Ideen und Interessen der sozialpolitischen Gestaltung in der offenen Form von Konsultation, Konferenz und Konzertierung. Die Verhandlungskultur der offenen Koordination galt auch dort, wo zwischen kontroversen Interessen und inkongruenten Perspektiven eine Einigung zu suchen war. Es war das bürgerliche Prinzip von offener Gesellschaft und interaktiver Öffentlichkeit, das diese Einigung über die Selbstorganisation des *Deutschen Vereins* gefordert und gefördert hat. Und gerade in der Spannung von (öffentlicher) Armenpflege und (privater) Wohltätigkeit gewann der sozialpolitische Diskurs in Deutschland an Verbindlichkeit.

In den Beratungsgremien und Entscheidungsorganen des *Deutschen Vereins* verknüpfte sich ein gemeinsames Engagement der Beobachtung und der Bearbeitung sozialer Fragen mit professionellen wie institutionellen Kompetenzen der Organisation von Rat und Hilfe. Die unter Berufung auf das ›bürgerliche‹ Prinzip der personalen Selbstverantwortung geforderte *vorbeugende Armenhilfe* wollte sich aber nicht darauf beschränken, den Bedürftigen in ihrem lebensnotwendigen Bedarf an Nahrung, Kleidung und Obdach Hilfe zu bieten. Immer ging es auch um ein verantwortliches Aushandeln nachhaltig wirksamer Bedingungen einer im Ideal selbständigen und in diesem Sinne ›bürgerlichen‹ Lebensführung. Das galt gerade für die Eigenständigkeit, Selbstverantwortung und Steuerungsfähigkeit in Haushalt und Familie. Auch in einer kritischen Situation der Gefährdung sollten die Menschen gefördert und gefordert werden, ihren Weg aus der Krise selbst in die Hand zu nehmen, zu steuern und zu verantworten. Im Sinne bürgerlicher Eigenverantwortung sollte eine *Hilfe zur Selbsthilfe* neben der Sicherung des Lebensunterhaltes auch die Fragen der wirtschaftlichen Selbsthilfe und Selbständigkeit angehen.

Im pluralen Spektrum von ›öffentlichen‹ und ›privaten‹ Trägern, von Wissenschaft und Praxis der sozialen Arbeit begegneten sich hier die unterschiedlichen politischen und moralischen Positionen von Arbeiterbewegung und Bürgertum, sozialwirtschaftlichen Interessen, sozialwissenschaftlicher Aufklärung und sozialem bzw. sozialpolitischem Engagement. Gerade dieses Spektrum machte den *Deutschen Verein* seit seiner Gründung zum offenen Forum für gesellschaftspolitische Rich-

tungskämpfe. Aus diesen ›Arenen‹ der öffentlichen Auseinandersetzung zu den sozialen Fragen entwickelten sich institutionenübergreifende ›Allianzen‹ für zukunfts wirksame ›Agenden‹ aktiver Gesellschaftspolitik. Dazu gab das partnerschaftliche Zusammenwirken von öffentlicher Kompetenz und freiem Engagement einen Verantwortungsrahmen, in dem sich unterschiedliche Perspektiven und Positionen, Ideen und Interessen begegnen, auseinandersetzen und vermitteln konnten.

Die Orientierung moderner Wohlfahrtskultur am bürgerlichen Leitbild selbständiger und eigenverantwortlicher Lebensführung bestätigte später auch die im Juni 1955 vom Bundeskanzler in Auftrag gegebene so genannte Vier-Professoren-Denkschrift zu *Grundsätzen einer Neuordnung der sozialen Leistungen*³⁴. In diesen ›Grundsätzen zur Neuordnung‹ wurde die Spannung der Prinzipien von ›Solidarität‹ und ›Subsidiarität‹ durch die Werte der ›Personalität‹ vermittelt. Dabei traf sich das bürgerliche Menschenbild mit dem Gesellschaftsbild der christlichen Soziallehre in den programmatischen Leitsätzen zur Stützung und Förderung personaler wie sozialer Verantwortung: »I. Die Verantwortung für die soziale Sicherung darf weder dem einzelnen allein noch der Gesellschaft allein überlassen werden; denn der Mensch ist nicht nur eigenständiges Individuum, sondern seinem Wesen nach sozial veranlagt, so daß Wohl und Wehe des einzelnen und der Gesellschaft in Bindung und Rückbindung wechselseitig bedingt und verknüpft sind. Jeder einzelne wie auch jedes Sozialgebilde ist und bleibt Notlagen des Mitmenschen gegenüber mitverantwortlich (Prinzip der Solidarität). II. Wie die Sozialgebilde nicht an sich reißen sollen, was der Einzelmensch aus eigener Kraft und Verantwortung zu leisten vermag, so sollen die umfassenderen Gebilde keine Aufgaben übernehmen, die von den kleineren Lebenskreisen gemeistert werden können. Andererseits sind die größeren Sozialgebilde berechtigt und verpflichtet, hilfswise und ergänzend einzugreifen, wenn die Kräfte des Einzelmenschen nicht ausreichen oder versagen (Prinzip der Subsidiarität).«³⁵

³⁴ Neuordnung der sozialen Leistungen. Denkschrift auf Anregung des Herrn Bundeskanzlers, Köln 1955. Die wissenschaftliche Verantwortung übernahmen Prof. Dr. *Hans Muthesius* als DV-Vorsitzender, Prof. Dr. *Hans Achinger*, Mitglied des Hauptausschusses seit 1949 und des Vorstandes seit 1951, Prof. Dr. *Ludwig Neundörfer* und Prof. Dr. *Joseph Höffner* (der spätere Kölner Kardinal) als Vertreter der katholischen Gesellschaftslehre.

³⁵ Zit. nach *Hans Muthesius*, Neuordnung der sozialen Leistungen, eine vom Bundeskanzler angeregte Denkschrift, in: *Nachrichtendienst des Deutschen Vereins für öffentliche und private Fürsorge*. (NDV) 6/1955, 149f.

Dieses Leitbild einer bürgerlichen Kultur der personalen Selbst-Verantwortung ging ein in das neue *Bundessozialhilfegesetz* vom 30. Juni 1961, dessen neue ›Kultur des Helfens‹ programmatisch zum Ausdruck brachte, dass das noch moralisch appellierende Postulat der ›öffentlichen Fürsorge‹ durch den rechtlich und rechnerisch rationalisierbaren Anspruch auf ›Sozialhilfe‹ zu ersetzen war. Entsprechend ersetzte der neue Titel *Jugendhilfe* die ältere Bezeichnung *Jugendfürsorge*. 1976 legte der *Deutsche Verein* seine Perspektiven der weiterführenden Ausgestaltung und Harmonisierung der sozialen Hilfen in einem umfassenden ›Sozialgesetzbuch‹ vor. Hintergrund war ein neues Denken und eine neue Praxis sozialpolitischen Engagements. Sozialpolitik hatte nun nicht nur die Aufgaben der materiellen Versorgung zu regeln, sondern auch die soziale Qualität eines ›Lebens in Würde‹ zu verantworten. Im Prinzip der *Hilfe zur Selbsthilfe* gewann die Verbindung von Solidarität und Subsidiarität eine personale Dimension. Bezugsproblem war nicht mehr allein die materielle Not und die auch im Notfall geregelte Versorgung. Neben den Hilfen bei wirtschaftlichen ›Sorgen‹ bezog sich das neue Bundessozialhilfegesetz umfassender auf die soziale ›Würde‹ der Menschen. Es ging um die »Ermöglichung der Führung eines Lebens, das der Würde des Menschen entspricht«. Das »Recht der freien Entfaltung der Persönlichkeit« (§ 2.1 GG) sollte sich verwirklichen über die »Teilnahme am gesellschaftlichen, politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Leben«. Die entsprechenden »Hilfen zur Selbsthilfe« konnten nur gelingen, wenn der Hilfsbedürftige sich eingeladen sehen kann, »nach seinen Kräften mitzuwirken« (§ 1.2 BSHG).

3. AUSBLICK: NEUE ALLIANZEN UND AGENDEN SOZIALPOLITISCHER VERANTWORTUNG

Das bürgerliche Projekt der Moderne im Sinne der Vermittlung von Engagement und Autonomie, Emanzipation und Assoziation, Offenheit und Öffentlichkeit ist heute herausgefordert zu neuen Wegen.

Wohlfahrtsstaatliches Engagement trifft längst auf ›Grenzen des Wachstums‹. Dabei geht es zum einen um die fiskalischen Engpässe einer ›wachsender Staatstätigkeit‹. Das böse Erwachen aus dem *kurzen Traum immerwährender Prosperität* und die sich verschärfenden *Krisen der Arbeitsgesellschaft* ließen es unübersehbar werden, dass sich die Schere zwischen der Ausweitung sozialer Probleme und dem Schwund der privaten wie der öffentlichen Hilfsmittel dramatisch spreizt. Zum anderen stieß eine

Herrschaft der Experten in dem Maße, wie sie das Alltagswissen sozialer Eigenständigkeit und Selbsthilfe zu entmutigen, zu entmündigen und zu entmachten droht, an professionelle Grenzen. Auch sind die Rückhalte der sozialen Nähe in Familie, Verwandtschaft und Nachbarschaft, die Solidaritäten der Arbeit – oder auch die ›unternehmerische‹ Selbstverantwortung aktiver Bürger – immer weniger selbstverständlich.

Der Tempodruck mobiler und riskanter Lebensführung beschleunigt zudem den Zerfall der Halte und Kräfte sozialer Nähe. Dies treibt in immer weitere Abhängigkeiten von professionell organisierten Fremdhilfen und wohlfahrtsstaatlich zu finanzierenden Transferleistungen. Zugleich aber verfallen die klassischen Milieus bürgerlicher Selbstverantwortung. Nur bedingt können wohlfahrtsstaatliche Programme den Verfall ›natürlicher Nähe‹ durch die Förderung ›künstlicher Netze‹ selbstorganisierter Selbst- und Solidarhilfen noch auffangen. So wird heute in vielen Politikfeldern bewusst, dass die Komplexität moderner Problemlagen neue Arrangements politischer und professioneller Reflexivität erfordert. Dies gilt gerade für die im Sinne der bürgerlichen Verbindung von Offenheit und Öffentlichkeit zu fordernden neuen ›Arenen‹ gesellschaftspolitischer Konflikte und Diskurse. Gerade aktuelle Entwicklungen der Steuerung gesellschaftspolitischer Reformen durch die Institutionalisierung politischer Kommissionen und Kooperationen (*Hartz-Kommission* für Arbeit und Beschäftigung, *Rürup-Kommission* für soziale Sicherung, *Herzog-Kommission* für Gesundheitsreform) machen deutlich, wie sehr die heute steigende Komplexität der Zuständigkeiten und der Betroffenheiten nun auch entsprechend komplexere Verfahren der kooperativen Problembearbeitung herausfordert. Dabei kann es dann nicht mehr darum gehen, transitiv ›etwas durchzusetzen‹. Politische Steuerung muss nun vielmehr reflexiv werden, wenn sie die unterschiedlichen Positionen im Feld berücksichtigen will, um diese zu ›bewegen‹, gemeinsame Wege mitzugehen.

Gerade dort, wo ein Konsens der unterschiedlichen Wertperspektiven schwierig wird, gewinnt die Offenheit von Wissensnetzen an Interesse. Entscheidend bei all diesen Suchprozessen und Innovationsstrategien einer ›experimentellen Politik‹ wird es sein, dass der paritätische Proporz der etablierten Interessenvertretungen aufgebrochen, zumindest aufgelockert wird, indem die Zuständigkeiten und Verantwortlichkeiten neu gemischt werden. Über Sitz und Stimme von *Stakeholdern*, *Querdenkern*, *Grenzgängern* und *Brückenbauern* kommt es – ganz anders als in den oft betriebsblinden Verwaltungs- und Entscheidungsroutrinen – zur Begegnung der inkongruenten Perspektiven. Diese könnten innovativ ein-

gebracht werden gerade auch über die Beteiligung von Vertretern aus den Kirchen oder aus der Wissenschaft. Zu hören ist dann aber auch auf die Aktivisten sozialer Bewegungen als ›Stimme der Betroffenen‹. Die in ökumenischer Weltverantwortung erprobten *Konsultationsprozesse* der Kirchen mit Vertretern aus Wirtschaft, Politik und Kultur könnten hier in ihrer Kombination von Offenheit und Verbindlichkeit Schule machen. Zugleich überträgt sich heute das bürgerliche Konstrukt der Marktfreiheit auch auf die marktgesellschaftliche Aktivierung von Konsumenten und Produzenten – gerade auf Wohlfahrtsmärkten. Mit dem bloßen Rückzug in die Deregulierung ist es wohl nicht getan. Vielmehr braucht die aktive Gesellschaft auch einen aktivierenden Staat, der Ermöglichung wirksam macht. Allerdings werden die auf neuen Wohlfahrtsmärkten sich durchsetzenden Mechanismen wohl kaum den Streit der Interessen harmonisieren. So führen die Regulierungsbedarfe im *welfare mix* von Staat, Markt, Solidarität und informeller Nähe zu neuen ordnungspolitischen Fronten, die zunehmend zum Thema politischer Gestaltung und Verantwortung werden.

Wohlfahrtsstaaten wie Wohlfahrtsmärkte leben von sozialen Voraussetzungen, die heute nicht mehr selbstverständlich sind: die Stabilität sozialer Nähe, die Produktivität wirtschaftlichen Wachstums, die Aktivität bürgerschaftlicher Initiative und die Prozessqualität einer ›Legitimation durch Verfahren‹. Wohlfahrtspolitik fordert damit heute neue ›Arenen‹ (öffentlich ausgetragene Kontroversen und Diskurse), neue ›Allianzen‹ (solidarpartnerschaftliche Kooperationen und Koalitionen) und neue ›Agenden‹ (als ›Strategien von unten‹ für gemeinsame Wege mit der partizipativen Schubkraft sozialer Bewegung).

Im Blick auf eine sich formierende *europäische Gesellschaft* befürchten viele gewiss auch aktuelle Tendenzen einer expertokratischen Zentrierung von Machtapparaten. Zugleich aber erkennen wir – in der europäischen Tradition von ›Bürger-Gesellschaft‹ – auch lebendige Impulse und Initiativen auf dem Wege zur ›aktiven Gesellschaft‹. Diese aber scheinen weniger aus den Apparaten staatlicher Macht oder den sicheren Kernen der Arbeitsgesellschaft zu kommen, als aus ›zweiten‹ und ›dritten Wegen‹ über den ›Dritten Sektor‹ einer bürgerschaftlichen Selbstorganisation freien Engagements. Gerade in der Bürgernähe einer *lokalen Ökonomie* könnte das *soziale Kapital* der Non-Profit-Organisationen des ›Dritten Sektors‹ vermittelt werden mit Entwicklungsprogrammen der kommunalen Verbindung von Arbeitsmarktpolitik und Wirtschaftsförderung. Dabei kooperieren unterschiedliche korporative Akteure wie Genossenschaften und Stiftungen, freie Träger und Initiativen der verbandlichen

Wohlfahrtspflege, Kirchen und kulturelle Initiativen, aber auch Handwerkskammern und Gewerkschaften, kommunale Sozialverwaltungen und die lokale Stufe der staatlichen Arbeitsverwaltung, oft auch Hochschulen und Institutionen der Erwachsenenbildung. Richtungweisend für eine solche intermediäre Konstellation ist die Zusammenarbeit all dieser Institutionen in so genannten *Beschäftigungspakten*, wie sie sich – herausgefordert durch die lokale Beschäftigungskrise – ›vor Ort‹ zusammenfinden.

Die aktuellen Agenden einer Verbindung der lange getrennten Wege von *Arbeitspolitik* und *Armenpolitik* werden in ihrem sozialstaatskritischen Votum für bürgerliche Selbstverantwortung – im Blick auf die damit bewusster werdenden Risiken – oft als *neoliberal* kritisiert. Diese Kontroverse um ›Irrwege der Sozialpolitik‹ verband sich schon einmal mit dem Namen Hartz³⁶. Auch bei den ›Hartz-Reformen‹ 2004/05 wird die Freisetzung der bürgerlichen Eigenverantwortung des Arbeitslebens zur normierenden Programmformel. Eigenverantwortung als ein Schlüsselbegriff des bürgerlichen Selbst- und Gesellschaftsbildes bestimmte traditionell die Bürgergesellschaft in der Spannung von Emanzipation und Assoziation. Auf dieser Basis verstand sich bürgerliche Privatheit als staatsfreie Sphäre. Das galt auch für die Assoziationsfreiheit des bürgerlichen Vereinslebens. Allerdings kann diese normative Gegenüberstellung von staatlicher und staatsfreier Sphäre der Komplexität der sozialen Problemfelder und ihrer politischen Steuerung heute immer weniger gerecht werden. Die Komplexität der Probleme fordert heute eine neue Reflexivität der Verantwortung.

Klassisches Vorbild einer selbstgesteuerten Lebensführung war das Leitbild des ›bürgerlichen Unternehmers‹. Die in ihm artikulierte *Kultur der Verantwortung* beschränkte sich nicht auf das zweckrationale Verfolgen wirtschaftlicher Interessen. Vielmehr will sich ›unternehmerisches Handeln‹ hier auch bewertet sehen in der Vorbildlichkeit des ›guten Bürgers‹. Dies wurde als *corporate citizenship* (Unternehmen als ›korporative Akteure der Bürgergesellschaft‹) dann auch übertragen auf das vorbildliche Unternehmen; und dies ist nicht nur ein Thema der ›inneren Führung‹, sondern auch der Außenwirkung von ›Öffentlichkeitsarbeit‹. Eine Weiterentwicklung unternehmerischer *Kultur der Verantwortung* spiegelt sich gegenwärtig in neuen Konzepten einer *corporate social responsibility* (CSR = ›gesellschaftliche Verantwortung des Unternehmens‹). Hier engagieren sich Unternehmen bürgerschaftlich für die Steuerung und Selbst-

³⁶ Vgl. *Gustav Hartz*, *Irrwege der deutschen Sozialpolitik und der Weg zur sozialen Freiheit*, Verlag A. Scherl, Berlin 1928.

steuerung gesellschaftlicher Entwicklungen und Veränderungen. Heute wird diese Verantwortung wahrgenommen in strategischen Allianzen mit Akteuren und Organisationen des zwischen Markt und Staat gespannten ›Dritten Sektors‹ der Selbstorganisation freien Engagements. Im Vertrauen auf das soziale Kapital der ›Bürgergesellschaft‹ setzt ›Zivilgesellschaft‹ dann auf das politische Potenzial der von Vereinen, Verbänden, Verwaltungen und Unternehmen bürgerschaftlich bewegten ›Agenden‹ einer aktiven Öffentlichkeit.