



KATHOLISCH-THEOLOGISCHE PRIVATUNIVERSITÄT

LiWiRei 1

Linzer WiEGe Reihe
Beiträge zu Wirtschaft – Ethik – Gesellschaft

Ansgar Kreuzer



Mehr als ein Gefühl vagen Mitleids.

Christliche Beiträge zu Begriff und Praxis heutiger Solidarität

Linz, Oktober 2008

www.wiege-linz.at/band1

Zum Autor:

Dr.theol. Ansgar Kreuzer M.A., Theologe und Soziologe, ist Assistent am Institut für Fundamentaltheologie und Dogmatik der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Seine Arbeitsschwerpunkte sind: Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils (besonders der Pastoralkonstitution), Spannungsfeld von Systematischer Theologie, Sozialethik und Religionssoziologie, Theologie der Arbeit, Kenosis und Solidarität.

Für seine Dissertationsschrift „Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet“ hat er den Karl Rahner-Preis für theologische Forschung 2006 erhalten.

Homepage: www.ktu-linz.ac.at/personen/kreuzer

Mail: a.kreuzer@ktu-linz.ac.at

Impressum:

Linzer WiEGe Reihe. Beiträge zu Wirtschaft – Ethik – Gesellschaft (LiWiRei, Band 1)

Online-Publikation

ISSN 2071-0844

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgruppe WiEGe der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz von Michael Rosenberger und Edeltraud Koller, Bethlehemstraße 20, A – 4020 Linz

www.wiege-linz.at

Zitationsvorschlag:

Kreuzer, Ansgar: Mehr als ein Gefühl vagen Mitleids. Christliche Beiträge zu Begriff und Praxis heutiger Solidarität, Linz 2008 (LiWiRei, 1).

Download unter: <http://www.wiege-linz.at/band1> (Zugriff am [Datum]).

Inhaltsverzeichnis

0. Einleitung.....	1
1. Die Popularität individualistischer Werthaltungen im Spiegel der Ratgeberliteratur	3
2. Individualistischer Wertewandel und Solidarität. Empirische Anhaltspunkte in Wertstudien	8
2.1. Eine pragmatische Generation unter Druck. Die deutsche Shell-Studie 2006.....	8
2.2. Lieben – Leisten – Hoffen. Die österreichische Jugend-Wertestudie 2006/07	11
2.3. Eine Verbindung von Individualisierung und Solidarität? Solidarischer Individualismus.....	14
3. Die Vielfalt von Solidarität und ihre christlichen Interpretationen	16
3.1. Solidarität als modernes Phänomen.....	16
3.2. Solidarität – deskriptiver <i>und</i> normativer Begriff	17
3.2.1. Solidarität als soziologische Tatsache und als Postulat bei E. Durkheim	17
3.2.2. Solidarität zwischen ethischer Universalität und faktischer Begrenzung	19
3.3. Theologische Dimensionen des Solidaritätsbegriffes	20
3.3.1. Solidarität in katholischer Soziallehre und Sozialverkündigung	21
3.3.2. Solidarität in der systematischen Theologie	24
4. Zwischenbetrachtung: Kontrast von soziologischer Faktizität und theologisch-ethischer Idealität von Solidarität.....	27
5. Mechanismen der Wertbildung nach H. Joas.....	30
6. Rahmenbedingungen für christliche Inspirationen zeitgenössischer Solidarität.....	33
7. „72 Stunden ohne Kompromiss“ als Erfahrungsraum christlich inspirierter Solidarität	34
Literaturverzeichnis	41
Profil der Linzer WiEGe Reihe. Beiträge zu Wirtschaft – Ethik – Gesellschaft	45

0. Einleitung

Es ist nichts Besonderes, wenn Prominente, nachdem die Zeit ihrer öffentlichen Tätigkeit abgelaufen ist, zurückblicken und eine Autobiographie verfassen. Dies gilt selbst dann, wenn ihr Lebensalter noch nicht soweit fortgeschritten ist, dass dazu dringender Anlass bestünde. Insofern überrascht es nicht, dass der ehemalige Weltklassetorhüter Oliver Kahn mit 38 Jahren ein Buch unter dem Titel „Ich. Erfolg kommt von Innen“¹ schreibt. Was aber doch erstaunt, ist, dass es sich bei dem Bestseller² um keinen der üblichen Lebensrückblicke handelt. Kahn präsentiert vielmehr einen Ratgeber für Erfolg im Beruf und im Leben allgemein. So verrät der Ex-Fußballer, dass mit dem titelgebenden „Ich“ gar nicht primär er selbst, sondern der geneigte Leser/die geneigte Leserin gemeint sei: „Viel Spaß beim Lesen und bei der Beschäftigung mit dem ‚Ich‘, von mir aus mit dem meinen, vor allem aber mit dem *Ihren*.“³

Damit liegt Kahn im Trend, Ratgeberliteratur hat Konjunktur.⁴ Aber nicht nur, was das Genre angeht, trifft der ehemalige Torwart den Nerv der Zeit, sondern auch in seiner Stoßrichtung. Das Zentrum der Beratungsliteratur bildet der rechte, das heißt erfolgreiche, gelingende, Sinn, Glück und Zufriedenheit verschaffende Umgang mit sich selbst, dem „Ich“, wie Kahn richtig zusammenfasst. Ohne Zweifel ist der Boom der Ratgeberbücher zugleich Symptom und Katalysator einer insgesamt individualistisch ausgerichteten Gesellschaft. Für die hier interessierende Frage nach zeitgenössischen Formen von Solidarität ist dieses in der Ratgeberliteratur greifbare Kennzeichen der gegenwärtigen Gesellschaft von großem Interesse. Denn individualistische und solidarische Gesinnung scheinen sich kategorial auszuschließen:⁵ Im Ideal lebt schließlich ein Ethos der Solidarität von der Fähigkeit und

¹ O. Kahn, *Ich. Erfolg kommt von innen*, München ³2008.

² Kahns Buch hat es immerhin auf Platz 4 der Spiegel-Bestsellerliste und Platz 3 der Fokus-Bestsellerliste für Sachbücher gebracht. Das im Jahr 2008 erschienene Buch liegt zur Mitte des Jahres bereits in der dritten Auflage vor.

³ Kahn, *Ich 11* (Hervorh. A.K.).

⁴ Vgl. die Einschätzung von S. Duttweiler, *Sein Glück machen. Arbeit am Glück als neoliberale Regierungstechnologie*, Konstanz 2007, 28: „Die große Popularität der Lebenshilferatgeber kann man Bestsellerlisten ebenso entnehmen wie Rezensionen der Leser in Internetbuchhandlungen; Studien zum Leseverhalten bestätigen dies: ‚Nach einer repräsentativen Umfrage des Börsenvereins und der ‚Stiftung Lesen‘ aus den Jahren 1992/1993, deren Ergebnisse auch für 1994 bestätigt wurden, schmökern 86 Prozent derer, die Bücher lesen, in Ratgebern‘.“

⁵ Vgl. die Gegenüberstellung von I. Fetscher, *Individualisierung versus Solidarität*, Wien 2003. Dabei stellt Fetscher keineswegs Individualität, die er für einen hohen ethischen Wert hält, und Solidarität gegenüber. Vielmehr versteht er unter Individualisierung die *kollektive* Ausbreitung egoistisch orientierter Verhaltensmuster. Damit steht Individualisierung der Individualität, ebenso wie der Solidarität, konträr gegenüber: „Wenn man genauer hinsieht, handelt es sich [bei Individualisierung, A.K.] nicht nur nicht um mehr ‚Individualität‘, sondern im Gegenteil um eine allgemeine Anpassung an den im wirtschaftlichen Wettbewerb optimal angepassten Typus. Die Menschen in den entwickelten zeitgenössischen Marktgesellschaften sind zugleich mehr auf sich gestellt und auf egoistisches Verhalten verwiesen und weniger individuell voneinander unterschieden.“ (Ebd. 18) Wenn hier von „individualistischer“ Orientierung die Rede ist, sind damit ebenfalls primär egotaktische, das

Bereitschaft, das Interesse am eigenen Selbst, zumindest partiell, zumindest temporär oder zumindest innerhalb einer bestimmten Gruppe zurückzustellen. Lässt die Wertestruktur einer hoch individualisierten Gesellschaft eine solidarische Haltung überhaupt zu?

Im Folgenden sollen zwei Fragen im Zentrum stehen: Welche Formen von Solidarität bilden sich innerhalb der Plausibilitätsstrukturen einer individualisiert organisierten und individualistisch orientierten Gesellschaft? Und was könnten unter diesen Umständen Beiträge des christlichen Ethos für eine Kultur der Solidarität heute sein? Der Fokus soll – gewissermaßen dem Einstieg über Kahns „Ich-Buch“ treu bleibend – insbesondere auf die Alltagskultur der Solidarität gerichtet sein. Dieser Betonung der Alltagsolidarität⁶ liegt die These zugrunde, dass sich Werthaltungen generell weniger über theoretische Diskurse als über eine entsprechende, im Alltagsbewusstsein verankerte Praxis ausbilden und reproduzieren.⁷ Zunächst soll die Sinnstruktur individualistischer Orientierungen in der bereits angesprochenen Beratungsliteratur erhoben werden, die als Indikator für die im Alltagsbewusstsein verankerte Wertestruktur angesehen werden kann (Kap. 1). Diese Auswertung einiger literarischer Beispiele soll durch eine ebenfalls exemplarisch verfahrenende Rezeption zweier aktueller Wertstudien eine statistische Verbreiterung erfahren (Kap. 2). Damit wird einerseits eine qualitativ-interpretative, andererseits eine statistisch-quantitative Erhebung von Werthaltungen versucht. In einem dritten Kapitel schließlich wird der vieldeutige Begriff der Solidarität in einigen idealtypischen Facetten dargestellt. Vor diesem Hintergrund können die Spezifika eines christlichen Verständnisses von Solidarität zu Tage treten (Kap. 3). Kapitel 4 resümiert in einer Zwischenbetrachtung die empirisch, soziologisch und theologisch erarbeiteten Begriffe von Solidarität und kontrastiert sie miteinander. Die letzten Kapitel sind schließlich der christlich inspirierten Stärkung von Solidaritätspotenzialen gewidmet. Dabei soll zunächst darüber nachgedacht werden, wie Wertbindung (z.B. ein

heißt auf den individuellen Vorteil ausgerichtete Verhaltensmuster und Haltungen gemeint und weniger an Authentizität und Individualität orientierte Werthaltungen.

⁶ Vgl. R. Zoll, Alltagsolidarität und Individualismus, Frankfurt/M. 1992. Dabei verwendet Zoll den Begriff der Alltagsolidarität in Abgrenzung zur Arbeitersolidarität. Seine These lautet: Die Arbeitersolidarität, also solidarische Einstellung und Praxis in der Berufswelt, ist in eine Krise geraten, „weil ihr die soziale Basis geteilter Lebenspraxis im Betrieb und mehr noch in der Lebenswelt weitgehend fehlt“ (ebd. 133). An ihre Stelle ist eine Alltagsolidarität getreten, also Formen solidarischer Haltungen und Handlungsweisen, die im privaten Bereich ihren Ort haben. Am Beispiel erläutert Zoll: „Die Solidarität, die Frank im Alltag seines Motorradclubs und Irene im Alltag ihrer Clique erfährt, ist Alltagsolidarität.“ (Ebd. 140) Wenn hier von „Alltagsolidarität“ gesprochen wird, meinen wir damit eine Werthaltung, die vor allen rational verantworteten Wertoptionen als eine Art *vorrationaler* Verhaltensorientierung das Alltagshandeln bestimmt.

⁷ Vgl. H. Joas, Entstehung der Werte. Frankfurt/M. 1999 (zu Joas s.u. Kap. 5). Dass auch politische Tugenden (wie eine solidarische Haltung) emotional positiv besetzte und einhabitualisierte Verhaltensmuster sein müssen, die sozusagen „in Fleisch und Blut“ übergegangen sind, hat der amerikanische Soziologe R. Bellah – im Rückgriff auf einen Klassiker der politischen Philosophie, A. de Tocqueville, – auf den anschaulichen Begriff der „Gewohnheiten des Herzens“ gebracht: R. N. Bellah u.a., Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft, Köln 1987.

solidarisches Ethos) überhaupt entsteht (Kap. 5). Daraus kann abgeleitet werden, welche Rahmenbedingungen Erfahrungsräume der Solidarität begünstigen (Kap. 6). Im letzten Teil wird ein konkretes Projekt vorgestellt, das Solidarität unter gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen stimulieren möchte und einem kirchlich-christlichen Kontext entstammt: die Initiative der österreichischen Katholischen Jugend „72 Stunden ohne Kompromiss“ (Kap. 7). Andeutungsweise soll so erhoben werden, welche Anknüpfungsmöglichkeiten christlich inspirierte Ideen von Solidarität in unserer Gesellschaft haben.

1. Die Popularität individualistischer Werthaltungen im Spiegel der Ratgeberliteratur

Die Hinweise des Torhüters Kahn zum erfolgreichen Modellieren des eigenen Selbst⁸ liegen, wie erwähnt, im Trend der Ratgeberliteratur.⁹ Daher soll dieses Buch in den zugrunde liegenden Wertpräferenzen exemplarisch rekonstruiert und zugleich durch Parallelisierung mit ähnlichen Publikationen als repräsentativ ausgewiesen werden.

Es ist Kahn (und/oder seinem Ghostwriter) bewusst, dass er mit seiner zur Schau gestellten Ich-Zentrierung provoziert.¹⁰ Daher legt er – in seiner eigentümlichen Mischung aus komisch-unterhaltenden und an populärwissenschaftliche Sprachformen angelehnten Formulierungen – gleich zu Beginn eine Art „Phänomenologie“ des Selbst vor, welche die Mehrdimensionalität seines Ich-Verständnisses belegen soll. Kahn unterscheidet drei Formen des Ichs: Zunächst das selbstbezügliche Ich, das sich in den Mittelpunkt stellt, metaphorisch das **„Der-Nabel-der-Welt-Ich“**¹¹. Dieses Ich weist in der Konturierung Kahns jedoch eine merkwürdige Inkonsistenz auf. Einerseits meint er damit das authentische Ich, so etwas wie die

⁸ Mit M. Foucault wäre von „Technologien des Selbst zu sprechen“ (vgl. Duttweiler, Sein Glück machen 27-30).

⁹ Vgl. aus sozialwissenschaftlicher Sicht dazu die bereits häufiger zitierte, analytisch anregende Dissertation zu „Glückratgebern“ von Duttweiler, Sein Glück machen (Lit.); vgl. auch M. Prisching, Die Ratgeber-Gesellschaft, in: ThPQ 154 (2006) 115-126; zu individualistischen Orientierungen in Berufsratgebern, Managementstrategien und der Arbeitswelt generell vgl. U. Bröckling, Diktat des Komparativs. Zur Anthropologie des „unternehmerischen Selbst“, in: ders./E. Horn (Hgg.), Anthropologie der Arbeit, Tübingen 2002, 157-173; ders., Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt/M. 2007.

¹⁰ So fängt Kahn im Vorwort die Egomaniavorwürfe ab, indem er sie selbst formuliert und anschließend relativiert „Da ist er wieder, der alte Egoist, Egomane, Kotzbrocken, A..., immer nur sich selbst sehen! [...] Aber das ist es nicht. Oder ja, das ist es *auch*.“ (Kahn, Ich 9) Der Autor M. Kihn hat die ungeschminkt egoistischen Orientierungen, die häufig aus der Ratgeberliteratur sprechen, ironisch aufgegriffen und in drastischer Wertung zum Titel seines Buches gemacht: M. Kihn, Asshole. Wie ich lernte ein Schwein zu sein und dabei reich und glücklich wurde, Berlin 2008. Dabei changiert das Buch selbst zwischen Ratgeberparodie und durchaus ernst gemeinten Ratschlägen. So heißt es im Klappentext: „Urkomisch und hinreißend niederträchtig schildert Kihn seine wundersame Wandlung vom Paulus zum Saulus und zeigt, wie die Welt sich schlagartig für ihn ändert. Ein erfrischender und höchst unterhaltsamer Selbstversuch, der außerdem ungeahnte Impulse für das eigene soziale Handeln liefert.“ Auch diese Ironisierung der Ratgeberliteratur hat es in die Bestsellerlisten geschafft.

¹¹ Kahn, Ich 10 (Hervorh. A.K.).

unverwechselbare Persönlichkeit.¹² Andererseits bezeichnet Kahn diese Dimension des Selbsts als „Marke Ich“, die eben auch in der auf Konkurrenz ausgerichteten individualistischen Gesellschaft eine gewisse Marktförmigkeit aufzuweisen hat: „In hart umkämpften Märkten, wo das Interesse hoch und die Konkurrenz groß ist, muss man lernen sich abzugrenzen und seine Persönlichkeit sichtbar zu machen.“¹³ Offenbar wird – und dies kann als durchaus repräsentativ für die Ratgeberliteratur angesehen werden – die Sozialwelt primär in Konkurrenz- und Marktkategorien wahrgenommen und beschrieben. Es ist für das hinter dem Buch stehende Menschen- und Gesellschaftsbild aufschlussreich, dass dabei nicht der geringste Widerspruch zwischen einem authentisch-selbstbestimmten und einem marktförmigen und damit – zumindest potentiell – fremdbestimmten Ich ausgemacht wird. Tatsächlich ist die Quintessenz der Ich-Modellierung bei Kahn, dass das wahre Ich auch das erfolgreiche Ich ist und umgekehrt.¹⁴

Zur Relativierung eines rein selbstbezüglichen Ichs führt Kahn eine zweite Facette des Selbsts ein, das „**Team-Ich**“.¹⁵ Denn Erfolg, der Kahn'sche Maßstab für gelingende Selbstverwirklichung und Authentizität, setzt Teamfähigkeit und Kooperation voraus: „Das Beste, eine Spitzenleistung, kommt heraus, wenn es gelingt, ein Team zu formen aus Individualisten [...]“.¹⁶ Damit ist die soziale Dimension der Individualität eröffnet, die im Selbstkonstrukt Kahns eine wichtige Rolle spielt. Ein eigenes Kapitel des Ratgebers ist dem sozialen Umfeld gewidmet.¹⁷ Hier werden denn auch entscheidende InteraktionspartnerInnen behandelt: LebenspartnerIn, FreundInnen, Bekannte, KollegInnen, auch KonkurrentInnen. Der durchaus faire und partnerschaftliche Umgang mit ihnen wird als ethische Maxime betont. Die Leitfrage zu fairem Verhalten ist dem kategorischen Imperativ I. Kants nachgebildet:¹⁸ „Würde ich etwas, das ich im Schilde führe, auch dann tun, wenn es, nachdem

¹² Authentizität ist in diesem Buch ein hoher Wert, dessen Erläuterung ein eigenes Unterkapitel gewidmet ist (vgl. ebd. 21-24). Kahn definiert Authentizität in Anlehnung an Wikipedia: „keine Fälschung sein. Sein ‚Selbst‘ gefunden haben“ (ebd. 22).

¹³ Ebd. 9-10.

¹⁴ Vgl. etwa die Aussage: „Die Kraft für den Erfolg ist eine ‚Kraft von innen‘. Diese Kraft heißt Authentizität, die Kraft des ‚Ichs‘.“ (Ebd. 24). In dieser Hinsicht bemerkt auch der Fokus (Nr. 27 v. 30.6.08) in seiner Titelgeschichte „Ganz ich. Die erfolgreiche Suche nach der inneren Mitte“ kritisch zu Kahns Buch: „Dass der ‚Titan‘ [gemeint ist Oliver Kahn, A.K.] den Erfolg mit großer Konsequenz anstrebte, wird ihm jeder zugestehen. Doch viele würden zögern ihm Authentizität zu bescheinigen – oft wirkte er in seinem Siegeswillen finster und verkrampft.“ (Ebd. 92)

¹⁵ Vgl. Kahn, Ich 10 (Hervorh. A.K.).

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. ebd. 230-272.

¹⁸ So trägt ein Unterkapitel tatsächlich die seriös anmutende Überschrift „Richtig handeln? Kant und sein kategorischer Imperativ“ (ebd. 113-116), um in typischer Manier des Buches im nächsten Kapitel ironisch (und mit mäßigem Unterhaltungswert) dekonstruiert zu werden: „[...] Kahn, der ‚kategorische Imperator‘?“ (Ebd. 116-122)

ich es getan habe, zum Gesetz würde, und jeder Mensch es deshalb auch tun dürfte?“¹⁹ Dennoch gehorcht der angeratene Umgang mit dem sozialen Umfeld letztlich derselben Zweckrationalität, mit der auch andere Faktoren zur Erfolgsoptimierung behandelt werden. Enge Bekanntschaften bis hin zu Partnerschaft und Freundschaften werden unter dem Aspekt „Stabilitätsfaktoren“²⁰ behandelt. Solidarität, als zumindest partielle Bereitschaft, sich „selbstlos“ für andere einzusetzen ohne unmittelbar Vorteile daraus zu schlagen, kommt dem Wort und der Sache nach nicht vor. Auch das um seine soziale Dimension erweiterte Team-Ich verbleibt also in egotaktischen, das heißt instrumentalistischen und selbstbezüglichen Handlungsmustern.

Die dritte Facette, die Kahn schließlich für sein Selbstkonstrukt vorschlägt, ist das **„Ich in der Niederlage“**²¹. Somit ist auch das „Scheitern“ ein Kapitel bestimmendes Thema des Buches.²² Aber ähnlich wie das soziale Umfeld zwar vorkommt, jedoch nur mit egotaktischer Brille analysiert und bewertet wird, ist auch das Scheitern nur eine Zwischenstation, bloßes Mittel zum (größeren) Erfolg. „Im Scheitern liegt – mehr als im Gelingen – die Möglichkeit zu lernen. Das ist es, was mich daran interessiert. Das Scheitern als etwas Positives zu betrachten. Als ein Phänomen, bei dem es eigentlich ‚nur‘ darum geht sich neu zu sortieren, sich zu straffen, sich zu professionalisieren – und wieder loszulegen.“²³ Damit gibt es für die Kahn’sche Beratungsideologie kein Scheitern im eigentlichen Sinne, sondern nur kurzfristig unangenehme, langfristig aber erfolgsoptimierende Lernerfahrungen. Sein eigenes biographisches Scheitern, das Ausgebotet-Werden als Nationaltorwart, führt Kahn durchaus folgerichtig auf eigenes Versagen, nämlich den mangelnden Glauben an seinen Erfolg, zurück.²⁴ Damit liegt in gewisser Weise die durchaus problematische Pointe der individualistischen Wertorientierung vor: Das Selbst wird zum alleinigen Ziel und zur alleinigen Ursache aller Handlungsverläufe erklärt.

Die im Kahn-Buch aufgezeigten Merkmale einer individualistischen Selbstkonstruktion durchziehen in ähnlicher Form die professionelle Ratgeberliteratur. Dies zeigen Parallelen zu einem als „unumstrittenen Klassiker der Selbstmanagement-Literatur“²⁵ apostrophierten Buch

¹⁹ Ebd. 113.

²⁰ Ebd. 237.

²¹ Ebd. 10 (Hervorh. A.K.).

²² Vgl. ebd. 275-305.

²³ Ebd. 276.

²⁴ „Nur noch zeitweise gelang es mir, mich von den negativen Gedankenkonstrukten zu lösen. So trug ich dazu bei, der Konkurrenz den Weg zu ebnet. Die Gedanken setzten sich fest – und wurden Realität.“ (Ebd. 287)

²⁵ <http://www.managementbuch.de/shop/action/magazine?aUrl=90007985&nav=10824> (Stand 17.7.08).

„Coach dich selbst, sonst coacht dich keiner“²⁶, das schon längere Zeit auf den Bestsellerlisten vertreten ist. Im Vergleich zu den hier gegebenen Heilsversprechen sind Kahns Ratschläge zum Erfolg geradezu dezent gehalten. Die Autorin T. Miedaner, Leiterin der Talane Coaching Company und Dozentin an einer Coach University, verspricht: „Mithilfe dieses Buches können sie das Leben gestalten, von dem sie immer geträumt haben.“²⁷ Das wichtigste Mittel hierzu ist das Buch selbst, das sich um eine sehr reduzierte und stringent angelegte Methodik („10-Punkte Programm“) bemüht. Das in diesem Ratgeber vorfindliche Selbstkonstrukt weist ganz ähnliche Merkmale auf, wie die Selbstmodellierung in Kahns Ratgeber-Biographie.

Auch hier dreht sich schon terminologisch alles um das „Selbst“.²⁸ Zehn Probefragen, welche sicherstellen sollen, dass das Coaching die geeignete Methode für den Leser/die Leserin ist, beginnen alle mit dem Personalpronomen in der ersten Person-Singular.²⁹ Wer mindestens zwei der selbstzentrierten Ich-Aussagen bejaht, ist bereit für ein Coaching-Programm. Ebenso wie in Kahns Buch steht auch hier das Selbst am Beginn und am Ende der Handlungsverläufe. Das Selbst ist ganz und gar selbstbezüglich, das heißt zugleich Subjekt und Objekt der Handlungsstrategie. Schon in der Sprachlogik des Titels verbirgt sich dieser hohe Grad an Selbstreflexivität. Grammatikalisch fungiert das Selbst als Subjekt und Objekt: „Coach dich selbst“. Ein alternatives Coaching-Subjekt als das eigene Ich wird im zweiten Teil des titelgebenden Satzes folgerichtig zurückgewiesen: „sonst coacht dich keiner“.

Ebenso wie im Ratgeber des Ex-Fußballers findet sich auch hier eine soziale Dimension der Individualität, welche als Bewusstsein der sozialen Situiertheit durchaus eine Basis für Solidarität bilden könnte. Das ideale Selbst ist kein „Einzelkämpfer“, sondern ein in (nützliche!) soziale Netze eingebettetes Individuum. Allerdings wird die Beziehungsdimension – erneut weniger subtil als bei Kahn – primär unter instrumentalistischem Aspekt wahrgenommen. Im für das Buch typischen Imperativstil lautet das 5. Kapitel folgerichtig: „Knüpfen Sie *hilfreiche* Beziehungen“³⁰. Zwar sind die Ratschläge (häufig Dank abtatten, Geschenke machen) durchaus vom Respekt anderen gegenüber geprägt. Dennoch ist es das Ziel der aufgetragenen Nettigkeiten, das soziale Umfeld für den eigenen beruflichen und privaten Erfolg abuzwecken. Eine wirklich alteritätssensible Ethik liegt außerhalb des moralischen Horizonts dieser Art von Ratgeberliteratur und gehört auch

²⁶ T. Miedaner, Coach dich selbst, sonst coacht dich keiner. 101 Tipps zur Verwirklichung Ihrer beruflichen und privaten Ziele, Heidelberg 2005 (2. Aufl., geb. Ausg. 2002).

²⁷ Ebd. 14.

²⁸ „Dieses Buch ebnet Ihnen den Weg zu einem besseren und erfolgreicherem Selbst.“ (Ebd. 22)

²⁹ Ebd. 405f.

³⁰ Ebd. 193-228 (Hervorh. A.K.).

nicht zu den hier verbreiteten Definitionen guten Lebens. Das Thema Scheitern nimmt in „Coach Dich selbst“ weniger Raum als bei Kahn ein. Schicksalsschläge werden durch die unwiderstehliche Macht des Selbst wegdefiniert. Konsequenterweise gilt umgekehrt: Erfolg ist auf nichts anders als die eigene Leistung gegründet: „Nur die wenigsten von uns betrachten ihren Erfolg als eigene Leistung. Wir schreiben ihn in der Regel einem glücklichen Zufall oder dem Schicksal zu. Was wir nicht wissen, ist, dass wir den Erfolg anziehen, wenn wir unser Bestes geben, glücklich sind und Freude am Leben haben.“³¹ Damit wird auch das in der Berücksichtigung des sozialen Umfeldes angelegte Solidaritätspotenzial im Keim erstickt. An die Stelle eines Bewusstseins wechselseitiger Abhängigkeit – Grundlage von Solidarität – tritt die monokausale Rückführung des Biographieverlaufes auf das Ich als einzig maßgeblicher Wirkursache.

Die in den beiden Beispielen herausgearbeiteten Merkmale der Selbsttechnologien: starke Selbstbezüglichkeit (das selbst als entscheidendes Subjekt und Objekt von Handlungsverläufen), ein unter instrumentalistischen Vorzeichen stehendes Verhältnis zum sozialen Umfeld und die Unmöglichkeit des Scheiterns bei entsprechendem Willen können *mutatis mutandis* Repräsentativität für den überwiegenden Teil der boomenden Ratgeberliteratur beanspruchen.³² Sie lassen – bei aller Vorsicht gegenüber einer pauschalen Verallgemeinerung aufgrund einer lediglich exemplarischen Auswertung – Aussagen über verbreitete Wertestrukturen zu: Die Ratgeberliteratur wird dominiert von individualistischen Werthaltungen. Genuin altruistische Gesinnungen oder die Einsicht in die wechselseitige Abhängigkeit der Individuen, welche grundsätzlich eine Basis für solidarisches Denken und Handeln bilden, kommen nicht oder kaum vor. Die große, durch ungeheure Verkaufserfolge leicht nachweisbare Popularität dieses literarischen Genres³³ belegt, dass individualistische Wertorientierungen offenbar eine hohe gesellschaftliche Plausibilität besitzen. Der egotaktisch ausgerichteten Sorge um das Selbst, in der andere primär als Stabilitätsfaktoren der eigenen Identität dienen, wird offenbar zugetraut, Leitmarkierungen auf dem Weg zu einem erfolgreichen, das heißt durchaus ganzheitlich glücklichen oder in religiös aufgeladener

³¹ Ebd. 23.

³² Vgl. nur die Titel folgender willkürlich ausgesuchter Ratgeberbücher: R. K. Sprenger, Das Prinzip Selbstverantwortung. Wege zur Motivation, Frankfurt/M. ¹⁰1999; ders., Die Entscheidung liegt bei dir! Wege aus der alltäglichen Unzufriedenheit, Frankfurt/M.-New York 2002 (Sonderausgabe); H. Fensterheim/J. Baer, Sag nicht Ja, wenn Du Nein sagen willst. Wie man seine Persönlichkeit wahrt und sich durchsetzt: Im Beruf, in der Ehe, in der Liebe, im Familienkreis, in der Gemeinschaft, München 1977 (mit dem Hinweis: „Über 200.000 verkaufte Exemplare“); vgl. auch die oben (Anm. 14) bereits erwähnte Titelstory des Fokus unter der Überschrift: „Ganz ich. Die erfolgreiche Suche nach der inneren Mitte.“

³³ Der Lebensratgeber W.T. Küstenmacher/J. Seiwert, Simplify your life. Einfacher und glücklicher leben, Frankfurt/M.-New York, ¹⁴2005 z.B. stand drei Jahre lang auf der Spiegel-Bestsellerliste (vgl. <http://www.managementbuch.de/shop/action/magazine?aUrl=90007985&nav=10824> [Stand 17.7.08]).

Terminologie „heilem“ Leben zu sein. Unter diesen normativen Bedingungen scheint umgekehrt die Plausibilität für solidarisches, also grundsätzlich alteritätsorientiertes Engagement gering. Ist dem so?

2. Individualistischer Wertewandel und Solidarität. Empirische Anhaltspunkte in Wertstudien

Methodisch war die exemplarische Rekonstruktion individualistischer Werthaltungen in der populären Ratgeberliteratur eine Art Tiefenbohrung, um die normativen Konstrukte des „idealen Selbst“ besser zu verstehen. In diesem Kapitel muss eine größere statistische Breite erzielt werden, um noch verallgemeinerungsfähigere Aussagen über die Wertestruktur in der individualistischen Gesellschaft treffen zu können. Daher sollen hier zwei große und für die untersuchten Gruppen und Länder, nämlich junge Menschen in Deutschland und Österreich, repräsentative Studien unter dem Aspekt von individualistischen Wertorientierung und Solidaritätspotenzialen zumindest cursorisch betrachtet werden: die deutsche Shell-Jugendstudie von 2006 und die gerade erschienene österreichische Jugendwertestudie von 2006/07.

2.1. Eine pragmatische Generation unter Druck. Die deutsche Shell-Studie 2006³⁴

Die seit 53 Jahren in regelmäßigen Abständen durchgeführte, wegen ihres Hauptsponsors kurz „Shell-Studie“ genannte Untersuchung kann sich auf eine breite Datenbasis stützen: Mit quantitativen und qualitativen Methoden wurden im Jahre 2006 mehr als 2500 Jugendliche und junge Erwachsene im Alter zwischen 12 und 25 Jahren befragt. Die umfangreiche Dokumentation der Ergebnisse kann hier natürlich nicht im Mindesten dargestellt werden; nur die in den titelgebenden Schlagworten komprimierten Grundlinien werden nachgezeichnet.

Mit dem Untertitel der Untersuchung: „Eine pragmatische Generation unter Druck“, fassen die Forscher zwei entscheidende gesellschaftliche Entwicklungen zusammen, welche die jugendliche Lebenswelt prägen und sich wie Frage und Antwort zueinander verhalten. Seit der letzten Erhebung im Jahre 2002 hat der sozioökonomische Druck auf junge Menschen im ausgewerteten Erhebungszeitraum weiter zugenommen: „[Die] wirtschaftliche Lage [hat sich] tendenziell verschlechtert. Die Arbeitsmarktperspektiven sind verdüstert, die beruflichen Einmündungschancen objektiv ungünstiger als 2002.“³⁵ Entscheidend sind nun die

³⁴ Shell Deutschland Holding (Hg.), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Frankfurt/M. 2006.

³⁵ Ebd. 31. Im Vergleich zum Erhebungszeitraum der Studie sind in der Zwischenzeit die Entwicklungen in der Wirtschaft und auf dem Arbeitsmarkt etwas günstiger verlaufen. Dennoch bleiben die normativen

normativen Reaktionsmuster auf diese sozioökonomischen Krisensymptome (um im obigen Bild zu bleiben: die Antworten der Jugend auf die gesellschaftlichen Fragestellungen). Einerseits sorgt der sozioökonomische Druck, der insbesondere durch die angespannte Situation auf dem Arbeitsmarkt hervorgerufen wird, für ein weit verbreitetes Gefühl der Unsicherheit. Die Angst vor dem sozialen Abstieg ergreift auch die Jugendlichen der mittleren Gesellschaftsschichten.³⁶ Andererseits reagieren die jungen Menschen in Kontinuität zu den Ergebnissen der vorherigen Shell-Studie aus dem Jahr 2002 mit pragmatischen Orientierungen. D.h., sie suchen individuell mögliche Lösungen für die nicht zuletzt politisch und sozial bedingten Problemkonstellationen in ihrer Lebenswelt. Die Reaktionsmuster auf soziale Probleme sind also der Tendenz nach auf der individuellen Ebene angesiedelt. Die Studie stellt daher zusammenfassend einen Hang und einen „Zwang zur ‚Selbstbezogenheit‘“ fest: „Typisch zur Bewältigung der Lebensphase Jugend ist heute ein sehr hohes Ausmaß an persönlicher Selbstorganisation, eine große Kompetenz der Problemverarbeitung und der flexiblen Virtuosität des Verhaltens.“³⁷ Diese Wertorientierung der „Selbstbezüglichkeit“³⁸ korreliert offenbar mit den oben in der Ratgeberliteratur herausgearbeiteten Werthaltungen. Sie kann dazu beitragen, deren Popularität zu erklären. Denn wenn sich einerseits die Sorge um die eigene soziale Sicherheit ausbreitet, andererseits individualistisch-pragmatische Gegenmaßnahmen zu treffen versucht werden, erweist sich die Beratungsliteratur als ein dieser Verhaltensausrichtung adäquates Instrument. Dem Duktus der Lebensratgeber entsprechend bezeichnet die Shell-Studie die „selbstbezogene ‚ego-taktische‘ Akzentsetzung“ als eine „denkbare Variante der privaten Lebensführung“³⁹. Ist damit der Wert der Solidarität aus den Wertoptionen der jungen Menschen verschwunden?

Obwohl die Shell-Studie nicht unmittelbar den Wert „Solidarität“ abfragt, lassen sich Komponenten zum vorhandenen solidarischen Ethos aus ihren Ergebnissen herauslesen. Die Bedeutung von Solidarität in den Werthaltungen junger Menschen lässt sich aus zwei Perspektiven, ökonomisch ausgedrückt aus Nachfrage und Angebot von Solidarität, erschließen: Haben die Menschen einerseits ein Bedürfnis nach solidarischer Absicherung („Nachfrage“) und pflegen sie andererseits ein Ethos solidarischer Hilfsbereitschaft („Angebot“)? Die Situation sozialer Unsicherheit lässt in der „pragmatischen Generation

Reaktionsmuster auf den sozioökonomischen Druck, der nach wie vor – möglicherweise in etwas abgeschwächter Form – vorhanden ist, von Bedeutung.

³⁶ „Eine unterschwellige Angst vor dem kollektiven Absturz aus der Mittelschicht greift um sich.“ (Ebd. 32)

³⁷ Ebd. 35.

³⁸ Ebd. 36.

³⁹ Ebd. Die Zitat-Überschrift, welche die Forscher einem Einzelportrait einer Befragten geben (Judith, 18 Jahre, Krankenschwesterschülerin), könnte in einem Coaching-Ratgeber nicht schöner formuliert sein: „Wenn man was will, dann wird es schon.“ (Ebd. 404)

unter Druck“ offenbar das Bedürfnis nach kollektiver Absicherung individueller Risiken entstehen. Ein typischer Trend, der in diese Richtung zu interpretieren ist, ist die steigende Bedeutung sozialer Netzwerke, die sich auf den Nahbereich beziehen. „Weiter im Trend liegen bei beiden Geschlechtern soziale Nahorientierungen wie Freundschaft und Familie [...].“⁴⁰ Auf der „Angebotsseite“ von Solidarität konstatieren die Forscher eine anhaltende, durchaus als altruistisch zu kennzeichnende Gesinnung. Das „Engagement für andere“ sei „weiterhin auf hohem Niveau“⁴¹. Dabei lässt sich die Zielrichtung altruistischer Verhaltensorientierung recht genau angeben. Soziales Engagement ist vornehmlich auf die jugendliche Lebenssphäre und konkrete bedürftige Zielgruppen ausgerichtet. In diesen Bereichen erhält das soziale Engagement hohe Zustimmung: „Alles in allem 33% der Jugendlichen geben an, ‚oft‘, und weitere 42%, ‚gelegentlich‘ für soziale oder gesellschaftliche Zwecke in ihrer Freizeit aktiv zu sein.“⁴² In negativer Hinsicht verliert ein Raum gemeinnützigen Engagements weiterhin an Beliebtheit: das politische Feld. Dies gilt sowohl für die staatspolitische Ebene, etwa die Mitarbeit in Parteien, als auch für das zivilgesellschaftliche Engagement, beispielsweise in NGOs: „Klassische politische Organisationen, wie zum Beispiel Parteien oder Gewerkschaften, spielen hingegen, genauso wie auch Bürgerinitiativen oder Institutionen wie Greenpeace, Amnesty International oder andere Hilfsorganisationen quantitativ eine untergeordnete Rolle.“⁴³ Die Politikverdrossenheit bezieht sich nicht nur auf die institutionelle, sondern auch auf die ideologische Ebene. Die „pragmatische Generation unter Druck“ hat offenbar weitgehend den Glauben an politische Visionen oder gar große ideologische Entwürfe verloren: „Es sind nicht (mehr) die ideologischen Konzepte oder auch mögliche gesellschaftliche Utopien, die prägend sind. Weitaus wichtiger ist die persönlich befriedigende Aktivität im eigenen Umfeld, jenseits von großen Entwürfen oder gesellschaftlichem ‚Getöse‘ im Sinne einer neuen Jugendbewegung.“⁴⁴ Eine weitere Grenze des solidarischen Engagements lässt sich auch bei der moralischen Qualifizierung der Zielgruppe ausmachen. Offenbar wirken sich auch hier individualistische Wertorientierungen dergestalt aus, dass die Unterscheidung, ob Bedürftige als an ihrer Lage „selber schuld“ oder als daran „unschuldig“ angesehen werden, den Ausschlag für oder gegen eine Solidarisierung mit ihnen gibt. Repräsentativ erscheint die Aussage einer Befragten: „Ich meine, es gibt Arbeitslose, die suchen eine Arbeit, die sind

⁴⁰ Ebd. 24.

⁴¹ Ebd. 20.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd. 21.

wirklich arm dran. Die tun mir Leid, klar. Aber es gibt einfach auch viele Arbeitslose in Deutschland, die haben keine Lust zu arbeiten [...].“⁴⁵

Aufgrund dieser Ergebnisse der Shell-Studie lässt sich vorsichtig die Kontur der in der „pragmatischen Generation unter Druck“ vorhandenen Solidaritätspotenziale zeichnen: Offenbar hinterlässt das Gefühl sozialer Unsicherheit das Bedürfnis nach solidarischer Absicherung. Auch weist das Fortbestehen altruistischer Werte und gesellschaftlichen Engagements auf eine Bereitschaft zu solidarischem Verhalten hin. Allerdings ist sowohl die nachgefragte als auch die angebotene Solidarität stark auf den sozialen Nahraum ausgerichtet. Es lässt sich von einer zwar vorhandenen, aber auch begrenzten Solidarität sprechen. Ihre Reichweitengrenzen sind festgelegt durch den emotional unterlegten sozialen Nahraum, das Gefühl eigener Betroffenheit und die unterstellte Schuldlosigkeit der Hilfsbedürftigen. Diese Merkmale der Solidarität korrelieren mit individualistisch-pragmatischen Werten: „Die Haltung der Jugendlichen zu gesellschaftlichen Aktivitäten entspricht dem pragmatischen Gestus dieser Generation.“⁴⁶ Sie sind aber einem taktischen Egoismus, der recht ungeschminkt aus der Ratgeberliteratur spricht, moralisch überlegen.

2.2. Lieben – Leisten – Hoffen. Die österreichische Jugend-Wertestudie 2006/07⁴⁷

Viele Ergebnisse der deutschen Shell-Jugendstudie finden in der für Österreich durchgeführten Jugendwerte-Studie Bestätigung. So gleicht schon das Setting der Studie der deutschen Parallele. Sie geht auf eine Umfrage unter mehr als 1200 Jugendlichen zwischen 14 und 24 Jahren zurück, die 2006 in mündlichen Interviews befragt wurden. Zudem ist auch hier ein Langzeitvergleich möglich, da ähnliche Erhebungen bereits 1990/91⁴⁸ und 1999/2000⁴⁹ durchgeführt wurden. Ebenso wie bei der Shell-Studie wurden die mit quantitativen Methoden gewonnenen Erkenntnisse um qualitative Befragungen ergänzt. Fassten die deutschen Jugendforscher ihre Ergebnisse in einen schlagwortartigen Untertitel, so umschreiben auch die drei titelgebenden Worte der österreichischen Studie die Grundtendenzen der Erhebung: „Lieben – Leisten – Hoffen“.

⁴⁵ Ebd. 408. Die Aussage stammt von Judith, 18 Jahre, Krankenschwesterschülerin (vgl. Anm. 39). Vgl. zu der Verbreitung diesbezüglicher Vorurteile gegenüber Arbeitslosen aufgrund individualistischer Werthaltungen und zu deren sozialetisch-theologischer Kritik: A. Kreuzer, Arbeitslosigkeit. Herausforderung für gesellschaftliche und theologische Deutungsmuster, in: E. Koller/ders./B. Vondrasek, Skandal Arbeitslosigkeit. Theologische Anfragen, Linz 2007, 19-55.

⁴⁶ Shell Deutschland Holding (Hg.), Jugend 2006 21.

⁴⁷ C. Friesl, I. Kromer, R. Polak (Hgg.), Lieben – Leisten – Hoffen. Die Wertewelt junger Menschen in Österreich, Wien 2008.

⁴⁸ C. Friesl u.a., Österreichische Jugend-Wertestudie. Berichtsband ÖJ, Wien ³1994.

⁴⁹ C. Friesl (Hg.), Experiment Jung-Sein, Die Wertewelt österreichischer Jugendlicher, Wien 2001.

Ein durchgehendes Motiv der Befragung ist die von den Jugendlichen geäußerte Unsicherheit in verschiedenen Bereichen (z.B. soziale Beziehungen, Ausbildung/Beruf und Zukunftsaussichten generell). „In der Jugend-Wertestudie 2006/07 dokumentieren die Jugendlichen und jungen Erwachsenen ihre Verunsicherung angesichts der gesellschaftlichen Entwicklungen, sie zeigen aber auch, dass sie sich diesen Herausforderungen stellen.“⁵⁰ Lieben, leisten und hoffen bilden die schlagwortartige Zusammenfassung der Reaktionsformen der Jugendlichen auf die ihnen begegnenden Unsicherheiten.⁵¹ „Lieben“ bezieht sich darauf, dass einerseits dem Wert Beziehung eine hohe Bedeutung zukommt, andererseits enge soziale Kontakte (Familie und Freundschaft) den wichtigsten Lebensbereich der jungen Befragten bilden. „Leisten“ bezieht sich neben den Idealen von Selbstverwirklichung bis zur Sinnfindung auf die schlichte materielle Existenzsicherung. Für die Ablösung postmaterieller Orientierungen spricht, dass die Wertpriorität „Sicherheit und Wohlstand sind wichtiger als Freiheit.“ von immerhin einem Drittel der Befragten bejaht wird – damit von mehr als doppelt so vielen als noch im Jahr 2000.⁵² Auch das Schlagwort „Hoffen“ wird von den AutorInnen in den Kontext des Sicherheitsbedürfnisses gestellt: „Was aber geschieht, wenn man im Beruf scheitert, wenn Beziehungen in die Brüche gehen?“⁵³ Mit „Hoffen“ werden die Sinndimensionen, insbesondere ethische und religiöse Orientierungen angesprochen. Auch in diesem Bereich wird auf eher individualistische Bewältigungen verwiesen: „Man muss dem Leben *selbst* einen Sinn geben, meint die überwältigende Mehrheit der Jugendlichen.“⁵⁴ Mit dem Fokus auf die gefühlte Unsicherheit der Befragten und den Andeutungen eher individualistischer Reaktionsmuster darauf (Konzentration auf den sozialen Nahraum, große Leistungsbereitschaft, individuelle Sinnsuche) ergibt sich in der Grundausrichtung eine Parallele von deutscher Shell- und österreichischer Jugend-Wertestudie.

Unterscheidet man auch hier zwischen „nachgefragter“ und „angebotener“ Solidarität, so zeigen die österreichischen Jugendlichen ebenfalls ein Bedürfnis nach sozialer Sicherheit in erheblichem Ausmaß⁵⁵ und artikulieren damit einen Bedarf an solidarischer Absicherung. Bei

⁵⁰ Ebd. 283.

⁵¹ Vgl. zur Auslegung der titelgebenden Worte: ebd. 9f.

⁵² Vgl. ebd. 275.

⁵³ Ebd. 10.

⁵⁴ Ebd. (Hervorh. v. A.K.).

⁵⁵ Häufig und in unterschiedlichen Kontexten weisen die AutorInnen der Studie auf die Verunsicherung der Jugendlichen hin. So ist generell von „Verunsicherungen aufgrund erschwelter gesellschaftlicher Bedingungen“ (ebd. 109) die Rede. Die wichtigsten Quellen von Verunsicherung sind der berufliche Bereich und soziale Beziehungen. Vgl. u.a. folgende Feststellungen der AutorInnen: „Als unmittelbare Reaktion auf unsichere Arbeitsmarktbedingungen zeigt sich der Wunsch nach einem sicheren Arbeitsplatz mit einer guten Bezahlung *und* einer interessanten Tätigkeit an oberster Stelle.“ (Ebd. 46f); „Die überwiegende Zahl der jungen Menschen macht sich Sorgen über Unsicherheiten auf dem Arbeitsmarkt, das zeigt sich auch am gestiegenen Bedürfnis

der Frage nach solidarischen Orientierungen, der „Angebotsseite“ von Solidarität, kann die österreichische Studie eine dezidierte Antwort geben, da hier aus verschiedenen Variablen Wertdimensionen generiert wurden.⁵⁶ Dabei unterscheiden die AutorInnen u.a. drei Ebenen: das individualisierte Glückstreben, die auf den Nahbereich bezogene Mikrosolidarität und die auf eine mittlere soziale Reichweite ausgerichtete Mesosolidarität. Der Tendenz individualistischer Werthaltungen entsprechend erzielt das individualisierte Glückstreben die höchste Zustimmung unter den Wertdimensionen.⁵⁷ In der Differenzierung der „Solidaritätsreichweite“ liegt die Mikrosolidarität deutlich vor der Mesosolidarität.⁵⁸

Insgesamt lässt sich bei den Jugendlichen durchaus eine Sensibilität für die Werthaltung der Solidarität ausmachen. So erkennen sie die Verantwortlichkeit gesellschaftlicher Strukturen für Notlagen zu einem großen Teil an.⁵⁹ Auch stehen sie einer Verringerung des Reichtums einiger zugunsten armer MitbürgerInnen durchaus positiv gegenüber.⁶⁰ Eine strukturelle Umverteilung im Sinne institutionalisierter Verteilungsgerechtigkeit findet freilich keine Mehrheit: Nur „drei von zehn ... sprechen sich für eine allgemeine Umverteilung aus“⁶¹. Die AutorInnen verweisen insgesamt „auf ein hohes Solidaritätspotenzial bei den jungen Menschen, denen es aber scheinbar an Zeit, Unterstützungsmöglichkeiten und Rahmenbedingungen mangelt“⁶². Insbesondere im Vergleich der drei Wertdimensionen passt sich die Solidaritätsbereitschaft freilich in die Strukturen einer individualistischen Gesellschaft ein: Solidarität hat weniger Zustimmung als das individualisierte Glückstreben und bleibt insbesondere auf den sozialen Nahraum und das unmittelbare Umfeld bezogen (Mikro- vor Mesosolidarität). Was die Gestalt zeitgenössischer Solidarität angeht, gelangen

nach Arbeitsplatzsicherheit.“ (Ebd. 53); „Die Suche nach Sicherheit zeigt sich auch im gestiegenen Wunsch nach Arbeitsplatzsicherheit und in einer hohen Zustimmung zur Ehe beziehungsweise stabilen Partnerschaften.“ (Ebd. 274f)

⁵⁶ Vgl. ebd. 105ff.

⁵⁷ Antwortalternative „stimme sehr zu“: 29%. Dass die Jugendlichen nah an der Ideologie der Ratgeberliteratur sozialisiert sind, zeigt der Befund der AutorInnen: „Ein angenehmes, glückliches Leben wollen drei Viertel der österreichischen Jugendlichen führen, indem sie versuchen, *das Beste für sich herauszuholen*.“ (Ebd. 111, Hervorh. A.K.).

⁵⁸ Mikrosolidarität: 27% „stimme sehr zu“; Mesosolidarität: 16% „stimme sehr zu“. Bei der Mikrosolidarität geht es primär um „Werte, die sich auf familiäres Lernen des sozialen Miteinanders beziehen und die die Verantwortung für einen gelingenden Lebensweg in die persönliche Verantwortung legen“ (ebd. 106). Aussagen, die unter der Variable Mesosolidarität zusammengefasst werden, betreffen in ihrer Reichweite „die Nachbarschaft bis hin zur eigenen Gesellschaft und beinhalten Umverteilung materieller Ressourcen, Verringerung der Einkommensunterschiede und Armut in der Gesellschaft“ (ebd. 108).

⁵⁹ „Insgesamt stimmt ein Drittel der jungen ÖsterreicherInnen zu, dass die meisten Menschen für ihre Armut selbst verantwortlich seien. Der Großteil offenbar sieht die Verantwortung für eine schwierige sozioökonomische Lage nicht im Scheitern der Individuen selbst, sondern in gesellschaftlichen Strukturen.“ (Ebd. 109)

⁶⁰ „Vor allem, wenn man Reichtum verteile, könne Armut bekämpft werden, meinen sechs von zehn österreichischen Jugendlichen.“ (Ebd.)

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd.

die Auswertungen der Shell- und der Jugend-Werte-Studie damit zu ganz ähnlichen Ergebnissen. Legt die individualistische Ideologie der Ratgeberliteratur noch einen allgemeinen Solidaritätsverfall nahe, belegen diese Studien das Bedürfnis nach und die Bereitschaft zur Solidarität, allerdings unter den Bedingungen einer individualisierten Gesellschaft. Können Solidarität und Individualismus also doch zueinander finden?

2.3. Eine Verbindung von Individualisierung und Solidarität? Solidarischer Individualismus

Die aus den empirischen Studien sprechende Vereinbarkeit von individualistischer und solidarischer Wertorientierung unter bestimmten Bedingungen wird auch in den soziologischen Individualisierungstheorien diskutiert. So kristallisiert sich in der Sozialwissenschaft immer stärker die Erkenntnis heraus, dass Individualisierung keineswegs die gesellschaftlichen Solidaritätspotenziale gänzlich auflöst, sondern deren Form verändert.⁶³ Denn die mit Individualisierung beschriebene Herauslösung der Einzelnen aus überlieferten Bindungen bringt zugleich das Bedürfnis nach neuen, Identität und Lebensführung stabilisierenden Formen von sozialer Einbindung mit sich. „Individualisierungsprozesse sind immer auch Prozesse der Wiedereinbindung [...]: Neben Individualisierungstendenzen finden wir gleichzeitig Kollektivierungstendenzen.“⁶⁴ So entstehen eher informelle, temporäre und kleinere Netzwerken, welche dem Ethos der Solidarität unterliegen. Der Soziologe R. Zoll nennt Selbsthilfegruppen als paradigmatische Beispiele für diese neue Form von Solidarität.⁶⁵ Zugleich gibt es auch solidarisch orientierte Menschen, deren Engagement gezielt gerade den Nahraum überschreitet und ethisch aufgeladene asymmetrische Formen von Solidarität anstrebt, z.B. Unterstützungsgruppen von AsylbewerberInnen, Solidaritätsnetze im sozial-caritativen Bereich oder Dritte-Welt-Gruppen.⁶⁶

Freilich gehorchen diese neuen Formen sozialer Bindungen dem Kontext individualisierter Sozialstrukturen. Individuelle Wertprioritäten bleiben leitend. In diesen kann sich jedoch eine altruistische Orientierung Bahn brechen, indem altruistische Werte (z.B. Solidarität, Hilfsbereitschaft, Unterstützung der Ärmsten der Armen) in den Leitwert der Selbstverwirklichung integriert werden. „Je stärker eine Person selbstbezogene Werte in den Vordergrund rückt, desto deutlicher betont sie die Relevanz altruistischer Normen für das

⁶³ Vgl. M. Junge, Individualisierung, Frankfurt/M.-New York 2002, 80-96; Zoll, Alltagssolidarität und Individualismus; ders., Was ist Solidarität heute? Frankfurt/M. 2000; P.M. Zulehner u.a., Solidarität. Option für Modernisierungsverlierer, Innsbruck 1994, bes. 89-95.

⁶⁴ Junge, Individualisierung 94.

⁶⁵ Vgl. Zoll, Was ist Solidarität heute? 153.

⁶⁶ Vgl. ebd. 154-156.

eigene Leben.“⁶⁷ Der Soziologe H. Berking bringt diese Integration altruistischer Ausrichtungen in die leitenden Wertkonstrukte des Individualismus auf den Begriff des „solidarischen Individualismus“.⁶⁸

Empirie und Theorie der individualisierten Gesellschaft zusammenfassend ist es angemessen, statt kulturpessimistisch vom Verfall, von einem Formwandel der Solidarität in der individualisierten Gesellschaft zu sprechen. Der Vorteil dieser neuen Formen von Solidarität besteht darin, dass sie konform zur gesellschaftlichen Entwicklung der Individualisierung und zur individualistischen Wertestruktur sind und daher prinzipiell auf Akzeptanz in der Gesellschaft treffen. Der Nachteil besteht darin, dass diese neuen Solidaritätsformen eher „punktuell“, das heißt sozial und zeitlich begrenzt und wenig institutionalisiert sind. Zolls oben angeführte Beispiele sind bezeichnend: Der solidarische Individualismus bezieht sich entweder auf den sozialen Nahraum. Oder er bezieht sich auf stark care-ethisch ausgerichtete Hilfsprojekte, die ethisch aufgeladen und soziokulturell unterfüttert sind, sodass sie zu wichtigen Bestandteilen der eigenen Identitätskonstruktion werden („Ich engagiere mich für die Dritte Welt!“). „Gefestigtere“ Formen von Solidarität, die eine institutionalisierte Gestalt und eine universellere Ausrichtung aufweisen sowie sich auf anonyme Netzwerke gegenseitiger Absicherung beziehen, bleiben demgegenüber auf der Strecke.⁶⁹ Der Plausibilitätsverlust des Sozialstaates im Rahmen von Individualisierungsprozessen ist ein typisches Beispiel hierfür.

Nach diesen empirisch-induktiven Erkundungen zu Arten und Formwandel von Solidarität heute erscheint es hilfreich, im nächsten Schritt deduktiv und definitorisch den Begriff der Solidarität terminologisch einzugrenzen. Vor diesem Hintergrund kann das Spezifische christlicher Solidaritätsvorstellungen präzisiert und die Frage angegangen werden, welche Beiträge ein christliches Solidaritätsverständnis für die Alltagssolidarität in einer individualisierten Gesellschaft leisten kann.

⁶⁷ H. Berking, Solidarischer Individualismus. Ein Gedankenspiel, in: *Ästhetik und Kommunikation* 23 (1994) H. 85/86, 37-44, 40. Belege für diese Synthese aus selbstbezüglichem Individualismus und altruistischer Hilfsbereitschaft in der amerikanischen Gesellschaft nennt R. Wuthnow, Handeln aus Mitleid, in: U. Beck (Hg.), *Kinder der Freiheit*, Frankfurt/M. ³1997, 34-84.

⁶⁸ Vgl. außer dem zuvor in Anm. 67 angegebenen Aufsatz Berkings auch: ders., Geben und Nehmen – Schenken und Tauschen, in: M. Rosenberger/F. Reisinger/A. Kreutzer (Hgg.), *Geschenkt – umsonst gegeben? Gabe und Tausch in Ethik, Gesellschaft und Religion*, Frankfurt/M. u.a. 2006, 161-180, bes. 175ff.

⁶⁹ Dieses Manko des „solidarischen Individualismus“, nämlich sein fehlender Grad an Institutionalisierung, gesteht der Erfinder dieses Etiketts, H. Berking, durchaus zu. Vgl. die Diskussion im Anschluss an seinen Vortrag „Geben und Nehmen – Schenken und Tauschen“, in: Rosenberger/Reisinger/Kreutzer, *Geschenkt – umsonst gegeben?*, 181-189, 183 (auf Anfrage Kreutzer); 187 (auf Anfrage Telser).

3. Die Vielfalt von Solidarität und ihre christlichen Interpretationen

„Solidarität ist einer der am meisten mystifizierten Begriffe und zugleich für die sozialen Gruppen, die ihn in Anspruch genommen haben, einer der unreflektierten.“⁷⁰ Tatsächlich fällt es nicht leicht den Begriffsgehalt von Solidarität eindeutig zu bestimmen. Vermutlich macht gerade der schillernde Charakter des Begriffes einen guten Teil seiner performativen Wirkung und seiner Popularität aus. Hier kann nicht der ganze Facettenreichtum des Solidaritätsbegriffs erörtert, sondern lediglich ein Grundraster der sprachlichen Verwendungen von „Solidarität“ entworfen werden.⁷¹

3.1. Solidarität als modernes Phänomen

Die etymologische Grundlage des Solidaritätsbegriffes ist alt. Das Wort Solidarität entstammt einer Figur der römischen Rechtssprache, der sogenannten *Obligatio in solidum*. Unter dieser Verpflichtung („obligatio“) wurde eine Haftung verstanden, „nach der jedes Mitglied einer (meist familiären) Gemeinschaft für die Gesamtheit der bestehenden Schulden aufzukommen hatte und umgekehrt“⁷². Bereits in dieser altrömischen Rechtsfigur ist die Grundidee enthalten, welche auch die moderne Solidarität durchzieht. Der einzelne steht im Bedarfsfall ein für sein Kollektiv und das Kollektiv im Bedarfsfall für sein einzelnes Mitglied. (Umgangssprachlich und in Anlehnung an die drei Musketiere formuliert: „Einer für alle, alle für einen“.)

Ungeachtet der antiken begrifflichen und juristischen Wurzeln ist Solidarität jedoch sozial- und ideengeschichtlich ein typisch modernes Phänomen.⁷³ Solidarität lässt sich als die spezifische Form sozialer Bindung ansehen, die in der aufziehenden Industriegesellschaft entsteht. Die Sozialstruktur der modernen, industrialisierten Gesellschaft ist durch die Auflösung traditionaler Bindungen (Familie, Klan, Dorf) gekennzeichnet. Die auf diese Weise freigesetzten Individuen müssen sich nun in neuen zweckrationalen und emotionalen Unterstützungsnetzwerken verorten. „Solidarität ist eine Antwort auf soziale Probleme in Industriegesellschaften.“⁷⁴ Entsprechend dieser sozialgeschichtlichen Herkunft werden Idee

⁷⁰ F. Grubauer, zit. n. Zoll, Was ist Solidarität heute? 149. Für den christlich-gesellschaftsethischen Diskurs über Solidarität hat F. Hengsbach die treffende Metapher des Labyrinths gefunden: ders., „Solidarität“ im Labyrinth christlicher Gesellschaftsethik, in: G. Iben/P. Kemper/M. Maschke (Hgg.), *Gemeinsinn und Zivilgesellschaft*, Münster 1999, 11-24.

⁷¹ Zur terminologischen Vielfalt des Solidaritätsbegriffes und zu den verzweigten philosophischen, sozialwissenschaftlichen und theologischen Debatten, die sich darum ranken, vgl. u.a. die zwei instruktiven Sammelbände: K. Bayertz (Hg.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt/M. 1998; *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 48 (2007) zum Thema „Solidarität“.

⁷² K. Bayertz, *Begriff und Problem der Solidarität*, in: ders. (Hg.), *Solidarität. Begriff und Problem*, 11-53, 11.

⁷³ Darauf haben in pointierter Form K. O. Hondrich/C. Koch-Arzberger, *Solidarität in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1992, bes. 114-120 hingewiesen.

⁷⁴ Ebd. 7.

und Praxis der Solidarität in den hochkapitalistischen Gesellschaften des 19. Jahrhunderts virulent. Es sind vor allem zwei Diskurse, in denen Solidarität auftaucht: einmal als Schlüsselkonzept der im Entstehen begriffenen (insbesondere französischsprachigen) Soziologie, zum zweiten als „Kampfsolidarität“ in der Protestkultur des Arbeitermilieus.⁷⁵ Mit diesen beiden Diskurskontexten sind auch zwei wesentliche semantische Eigenschaften des Solidaritätsbegriffes angezeigt, die zwar theoretisch zu unterscheiden sind, sich jedoch im tatsächlichen Sprachgebrauch mischen. Solidarität ist einerseits ein deskriptiv-analytischer Begriff, um die spezifischen Formen sozialer Bindungen zu bezeichnen, welche für die moderne Industriegesellschaft typisch sind. Andererseits ist Solidarität ein appellativ-normativer Begriff, um Gemeinschaftsgefühle zu erzeugen und im politischen Kampf, zumindest in der politischen Debatte, eingesetzt zu werden.

3.2. Solidarität – deskriptiver und normativer Begriff⁷⁶

3.2.1. Solidarität als soziologische Tatsache und als Postulat bei E. Durkheim

Von der Vermischung der Deskription mit Normativität ist schon die Gründungsphase der Soziologie erfasst, welche den Solidaritätsbegriff zu einem zentralen Konzept ihrer Analyse der modernen Gesellschaft macht. Insbesondere E. Durkheim, der französische Gründervater der Soziologie, konturierte den Solidaritätsbegriff für den sozialwissenschaftlichen Gebrauch. In seiner Studie „Über die soziale Arbeitsteilung“ (1893) unterscheidet er zwei Formen von Solidarität, welchen unterschiedliche Formen von sozialer Bindung zugrunde liegen.⁷⁷ Die vormoderne *mechanische Solidarität* zeichnet sich durch ein Gemeinschaftsgefühl aufgrund von Gleichheit aus.⁷⁸ Menschen, welche sich als gleich erkennen (z.B. die Bewohner eines mittelalterlichen Dorfes, in dem es kaum distinkte Lebensentwürfe gab) entwickeln aufgrund der Einsicht in diese Gleichheit „automatisch“ oder, wie Durkheim sagt, „mechanisch“ ein Gefühl der Zusammengehörigkeit und der wechselseitigen Verpflichtung: „Daraus folgt eine Solidarität *sui generis*, die, aus Ähnlichkeiten erwachsend das Individuum direkt an die

⁷⁵ Vgl. M. Krüggeler, St. Klein, K. Gabriel, Solidarität - ein christlicher Grundbegriff? Einleitung, in: dies (Hgg.), Solidarität - ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven, Zürich 2005, 7-15, 7: „Er [der Solidaritätsbegriff, A.K.] wurde systematisch entwickelt als Kampf-begriff der deutschen Arbeiterbewegung und als analytischer Begriff der jungen Soziologie in Frankreich.“

⁷⁶ Diese beiden semantischen Seiten, Deskriptivität und Normativität, welche dem Solidaritätsbegriff eigen sind, unterscheidet auch Bayertz, Begriff und Problem der Solidarität.

⁷⁷ E. Durkheim, Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt/M. 1992.

⁷⁸ Vgl. ebd. 118-161 (= 2. Kapitel Mechanische Solidarität oder Solidarität aus Ähnlichkeiten). Damit weicht Durkheim vom oben eingeführten Sprachgebrauch ab (Kap. 3.1.), wonach Solidarität als spezifisch modernes Phänomen den sozialen Zusammenhalt der aus traditionellen Bindungen losgelösten Individuen in der Industriegesellschaft bezeichnet. In Durkheims Terminologie ist die unten näher auszuführende „organische Solidarität“ die für die moderne Gesellschaft typische Form sozialer Kohäsion.

Gesellschaft bindet.“⁷⁹ Modernisierungsprozesse wie Industrialisierung, Urbanisierung und Technisierung bringen die Arbeitsteilung als organisatorisches Grundprinzip der modernen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung hervor. In Wirtschaft und Gesellschaft werden damit die Rollen ausdifferenziert. Die Menschen unterscheiden sich in ihren beruflichen Tätigkeiten, aber auch in ihren Lebensformen. Damit ist die Grundlage der mechanischen Solidarität, Zusammengehörigkeit aufgrund von Gleichheit, nicht mehr gegeben. Dennoch ist Durkheim davon überzeugt, dass sich eine neue, typisch moderne Form von Solidarität herausbildet: die *organische Solidarität*.⁸⁰ Durkheims Metapher des Organischen erläutert die Eigenart dieser Solidarität: Ein Organismus überlebt gerade dadurch, dass seine unterschiedlichen Teile in ihrer Unterschiedlichkeit zur Erhaltung des Ganzen zusammenarbeiten.⁸¹ Die durch Arbeitsteilung auf unterschiedliche Berufsrollen festgelegten Menschen erkennen ihre wechselseitige Abhängigkeit voneinander und bilden über dieses Bewusstsein der Interdependenz eine neue Form sozialer Bindung, die organische Solidarität, aus, bei der gerade die Unterschiedenheit der Gesellschaftsglieder die Grundlage des sozialen Zusammenhalts darstellt. „Während die vorher besprochene [mechanische, A.K.] Solidarität beinhaltet, daß sich die Individuen ähnlich sind, setzt diese voraus, daß sie sich voneinander unterscheiden.“⁸² Damit entsteht in der modernen Gesellschaft nicht weniger Zusammenhalt, sondern nur eine neue Form sozialer Kohäsion.

Mit diesen Differenzierungen verbleibt Durkheim grundsätzlich auf deskriptiver Ebene: Zwei verschiedene Formen von Solidarität, die Logik vormoderner, auf Gleichheit und moderner, auf Ungleichheit beruhender sozialer Kohäsion, werden analytisch differenziert. Tatsächlich verfolgt Durkheim mit seiner Analyse jedoch auch normative Interessen. Mit seinem Rückgriff auf organische Solidarität beantwortet er die für ihn drängende ethische Frage: Was kann die durch Arbeitsteilung auseinanderdriftende moderne Gesellschaft zusammenhalten? Durkheim treibt in seiner Studie zur sozialen Arbeitsteilung die mögliche Synthese zweier Werte, die Zusammenführung von moderner Individualität und der damit potenziell gefährdeten Solidarität, um: „Die Frage, die am Anfang dieser Arbeit stand, war die nach den Beziehungen zwischen der individuellen Persönlichkeit und der sozialen Solidarität. Wie geht es zu, daß das Individuum, obgleich es immer autonomer wird, immer mehr von der

⁷⁹ Ebd. 156.

⁸⁰ Vgl. ebd. 162-184 (=3. Kapitel Die Solidarität, die sich der Arbeitsteilung verdankt, oder die organische Solidarität).

⁸¹ „Diese Solidarität ähnelt jener, die man bei den höheren Tieren beobachten kann. Jedes Organ hat dort seine eigene Physionomie und seine Autonomie, und trotzdem ist die Einheit des Organismus umso größer, je stärker die Individualisierung der Teile ausgeprägt ist. Aufgrund dieser Analogie schlagen wir vor, die Solidarität, die sich der Arbeitsteilung verdankt, organische Solidarität zu nennen.“ (Ebd. 183)

⁸² Ebd. 183.

Gesellschaft abhängt? Wie kann es zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer sein?“⁸³ Mit seinem Konzept der organischen Solidarität vertritt Durkheim die These, dass beides über das Bewusstsein wechselseitiger Abhängigkeit bei gleichzeitiger funktionaler Verschiedenheit vereinbart werden kann: „Tatsächlich hängt einerseits jeder umso enger von der Gesellschaft ab, je geteilter die Arbeit ist, und andererseits ist die Tätigkeit eines jeden um so persönlicher, je spezieller sie ist.“⁸⁴

Bei Durkheim mischen sich also zwei Frageebenen: Was ist Solidarität in der modernen Gesellschaft? Und wie ist Solidarität in Verbindung mit Individualität möglich? Die erste Frage ist deskriptiv, die zweite normativ. Der Solidaritätsbegriff Durkheims integriert beide Dimensionen, die analytische Beschreibung *und* die normative Aufladung.

3.2.2. Solidarität zwischen ethischer Universalität und faktischer Begrenzung

Eine ähnliche Unterscheidung und Vermischung von Normativität und Faktizität wie in Durkheims Soziologie lässt sich auch im zweiten Diskursfeld der Solidarität, der Arbeitersolidarität, feststellen. Einerseits rekurriert der Ruf nach Solidarität im Arbeitermilieu auf das ethische Prinzip der Mitmenschlichkeit „Solidarität ist also eine *neue* Art sozialer Ordnungsvorstellung, obgleich ihre Wortführer in der Theorie der Arbeiterbewegung im 19. Jahrhundert sie als *Rückbesinnung* auf das allgemein Menschliche in deutlicher Stoßrichtung gegen die bürgerliche Gesellschaft und die sie stabilisierende Moral und Staatsgewalt verstanden haben.“⁸⁵ Solidarität ist in diesem Zusammenhang also ein ethischer Wert, dessen normativer Charakter sich von seiner universalen Gültigkeit („allgemein menschlich“ und damit für alle, auch die Arbeiter gültig) ableitet. Allerdings weisen die SoziologInnen K.O. Hondrich und C. Koch-Arzberger zu Recht darauf hin, dass die faktische Geltung von Solidarität, also real empfundene Zusammengehörigkeit und wechselseitige Verpflichtung sich schon in der Arbeitersolidarität auf einen bestimmten Kreis von Personen bezieht. Andere Personen, im Beispiel etwa die Kapitaleigner, sind damit zwangsläufig aus der Sphäre der empfundenen Solidarität ausgeschlossen. „Als generelles Prinzip der Mitmenschlichkeit erstreckt sich Solidarität unbeschränkt auf alle Menschen, praktisch aber ist sie immer situativ und auf bestimmte Personen bzw. Gruppierungen begrenzt.“⁸⁶

In ihrer *ethischen Normativität* ist Solidarität also *unbegrenzt*, ähnlich wie die Menschenwürde für alle Menschen gilt. In ihrer *faktischen Reichweite*, gestützt auf empirisch

⁸³ Ebd. 82.

⁸⁴ Ebd. 183.

⁸⁵ Hondrich/Koch-Arzberger, Solidarität in der modernen Gesellschaft 11.

⁸⁶ Ebd. 12.

nachweisbare Gefühle sozialen Zusammenhalts, ist Solidarität eine *begrenzte Form sozialer Bindung*. Sie lässt sich faktisch nicht überfordern, ihren soziologischen Grenzen ist Rechnung zu tragen: „[Solidarität] bindet die Menschen nicht auf Gedeih und Verderb aneinander und an ein bestimmtes Problem. Sie lässt sie auch wieder los. Sie verausgibt sich nicht an eine Sache. Sie entzieht sich amtlichen und anderen Versuchen, sie ganz und für immer in Dienst zu nehmen. Unter den verbindenden Beziehungen ist sie die unverbindlichste, unter den starken sozialen Kräften die schwächste.“⁸⁷

Zusammenfassend zeigt sich ein Grundmuster der sprachlichen Verwendung von Solidarität. Sie ist einmal ein analytisches Werkzeug, um Formen sozialen Zusammenhalts zu beschreiben. In Durkheims Kategorisierung kann Solidarität sowohl auf empfundener Gleichheit als auch auf wechselseitiger Abhängigkeit beruhen, die durch funktionale Ungleichheit bedingt ist. Zugleich jedoch ist Solidarität – dies gilt ebenfalls bereits bei Durkheim – ein ethischer Wert. Als Wertkategorie zielt sie prinzipiell auf Mitmenschlichkeit, Sympathie und Hilfsbereitschaft, die allen Menschen gelten soll. In der Faktizität empfundener sozialer Zusammengehörigkeit, z.B. bei der Arbeitersolidarität, hingegen ist sie begrenzt, bleibt an den sozialen Nahraum oder an Menschen mit der gleichen Interessenlage gebunden. Mithilfe dieser beiden Pole des Solidaritätsbegriffs, ethisch-universalistisch einerseits und soziologisch-partikular andererseits, lässt sich auch der theologische Solidaritätsdiskurs verorten. Erwartungsgemäß tendiert dieser stark zu einem ethischen Verständnis, das diesen Wert universalistisch auslegt. Damit stellt sich freilich die Frage, wie realistisch ein solch theologisch-ethisches Solidaritätsverständnis aus soziologischer Perspektive ist.

3.3. Theologische Dimensionen des Solidaritätsbegriffes

Solidarität ist ein Wort, das sich im kirchlichen Sprachgebrauch wie im theologischen Diskurs eingebürgert hat. Zwei Bereiche der Thematisierung von Solidarität lassen sich schematisch in der Theologie unterscheiden: die Rede von Solidarität in der Sozialethik bzw. in der damit korrelierenden kirchlichen Sozialverkündigung und die Rede von Solidarität in der systematischen Theologie.

⁸⁷ Ebd. 119.

3.3.1. Solidarität in katholischer Soziallehre und Sozialverkündigung⁸⁸

Es gibt eine große Nähe zwischen den oben aufgewiesenen sozialgeschichtlichen Wurzeln des Solidaritätsdiskurses und der Profilierung der katholischen Soziallehre. Die Mitbegründer der katholischen Soziallehre, Heinrich Pesch SJ und Oswald von Nell-Breuning SJ, griffen Ideen des von Durkheim beeinflussten französischen Solidarismus auf.⁸⁹ Der Solidarismus versteht sich, auch in seiner katholischen Lesart, als Alternative sowohl zum individualistischen Liberalismus als auch zum kollektivistischen Sozialismus. Er möchte die Ideale beider geistesgeschichtlichen Strömungen retten, also die Autonomie des Individuums und die Sozialverpflichtung des Einzelnen, ohne in die jeweiligen Pathologien, also das rein selbstbezügliche oder das im Kollektiv aufgelöste Individuum, zu verfallen. Die Begründung eines Ethos der Solidarität wurzelt dabei in der Sozialanalyse und gleicht der Argumentation Durkheims für die organische Solidarität: Da die Menschen in einer modernen und arbeitsteiligen Gesellschaft stark voneinander abhängig sind, ist es auf der normativen Ebene notwendig, dieser Abhängigkeit in sozialen Pflichten Rechnung zu tragen. In der katholischen Spielart des Solidarismus wurde diese Begründungsfigur den Prämissen eines neuscholastischen Naturrechts, das vom Sein der menschlichen Natur auf das Sollen des menschlichen Handelns schließt („agere sequitur esse“) angepasst. In dieser Form wurde die Solidarität zu einem naturrechtlichen Prinzip: Weil der Mensch von Natur aus ein soziales Wesen ist, soll er dieser Sozialnatur in seinen Handlungen und Normen Rechnung tragen. In der Formulierung von Nell-Breunings: „Der Mensch, wie Gott ihn erschaffen hat, ist

⁸⁸ Ich beschränke mich im Folgenden auf Beispiele aus der katholischen Theologie und der katholischen Sozialverkündigung. Dies hat mehrere Gründe. Zunächst ist ein selektives Vorgehen aufgrund des hier zur Verfügung stehenden Rahmens geboten. Dabei sind mir die katholischen Diskurskontexte besser vertraut als die evangelisch-theologischen. Zudem dürften konfessionelle Unterschiede bei dieser Fragestellung nicht so stark ins Gewicht fallen. Zwar hat die Rezeption des Solidaritätsbegriffes in den jeweils konfessionell geprägten Diskursen eine andere Geschichte genommen (vgl. zur Solidarität in der evangelischen Sozialethik: T. Jähnichen, Solidarität als Begriff der evangelischen Theologie und Sozialethik, in: JCSW 48 [2007] 81-104). Inzwischen dürften sich jedoch das katholische und das evangelische Solidaritätsverständnis angeglichen haben, wie sich z.B. im von beiden großen Kirchen Deutschlands verantworteten gemeinsamen Wort „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“, in dem Solidarität einen hohen Stellenwert besitzt, zeigt (vgl. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hgg.], Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Bonn/Hannover 1997; vgl. auch das gemeinsame Sozialwort der Kirchen in Österreich: Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich [Hg.], Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, Wien 2003). Gerade die im vorliegenden Text idealtypisch herausgearbeiteten Grundzüge eines christlich inspirierten Solidaritätsverständnisses dürften konfessionsübergreifend gelten.

⁸⁹ Vgl. H. Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie, Bd. 1., Freiburg ⁴1924; O.v. Nell-Breuning, Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität, Freiburg 1990; vgl. dazu: H.-J. Große Kracht, „weil wir für alle verantwortlich sind“ (Johannes Paul II.). Zur Begriffsgeschichte der Solidarität und ihrer Rezeption in der katholischen Sozialverkündigung, in: Krüggeler/Klein/Gabriel (Hgg.), Solidarität – ein christlicher Grundbegriff?, 111-132; zum Zusammenhang von Durkheims Soziologie und der sozialphilosophischen Strömung des Solidarismus vgl. C. Gülich, Die Durkheim-Schule und der französische Solidarismus, Wiesbaden 1991.

schlechterdings kein selbstgenügsames Einzelwesen, das darauf angelegt wäre, für sich allein zu existieren. Jedoch nebenher auch noch Eigenschaften besäße, die es ihm ermöglichen, wenn es ihm beliebt, Beziehungen mit anderen aufzunehmen, die er aber auch wieder abbrechen könnte, wenn er sie leid geworden ist. Ganz im Gegenteil: der Mensch ist seiner Natur nach auf das Leben in Gemeinschaft angelegt [...].“⁹⁰

Mit dieser naturrechtlichen Begründung hat der für die katholische Soziallehre sehr wirkmächtige Solidarismus zwei für das katholische Verständnis von Solidarität entscheidende Eigenschaften unterstrichen: Folgt solidarisches Verhalten aus der menschlichen Natur, dann hat Solidarität erstens eine sehr hohe Normativität (da man im naturrechtlichen Denken nicht gegen die Natur handeln kann) und gilt zweitens universal, denn die Natur des Menschen ist ja für *alle* Menschen gleich.

Durchströmt Solidarität als Sozialprinzip die katholische Soziallehre und in veränderten Begründungsfiguren die katholische Sozialethik bis heute,⁹¹ so hatte es ein klar definiertes Sozialprinzip „Solidarität“ schwerer in die lehramtliche Verkündigung vorzudringen. Dies geschieht *expressis verbis* erst in der Sozialenzyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987) von Johannes Paul II.⁹² In der Tradition des Solidarismus führt im Lehrschreiben ein Dreischritt zum Wert der Solidarität. Zunächst wird die faktische wechselseitige Abhängigkeit der Menschen in einer vernetzten (mit einem heutigen Wort: globalisierten) Welt konstatiert. Schließlich entsteht ein Bewusstsein der Menschen von ihrem unhintergehbaren Aufeinanderangewiesen-Sein. Im dritten Schritt werden aus dieser Wahrnehmung die ethischen Konsequenzen wechselseitiger Verpflichtungen gezogen und in ein Ethos der Solidarität überführt: „Gleichzeitig breitet sich in der durch alle Art von Konflikten entzweiten und verworrenen Welt die *Überzeugung* von einer tiefen *wechselseitigen Abhängigkeit* aus und folglich auch die Forderung nach einer Solidarität, die diese aufgreift und auf die moralische Ebene überträgt.“ (SRS 26)⁹³ Die ethischen Konsequenzen der Solidarität werden auf zwei Ebenen angesiedelt. Solidarität ist einmal eine individualethische Tugend, eine Haltung, die

⁹⁰ v. Nell-Breuning, Baugesetze der Gesellschaft 11.

⁹¹ Vgl. die Erläuterung der klassischen Prinzipien der katholischen Soziallehre: Personalität, Solidarität, Subsidiarität bei A. Anzenbacher, Christliche Sozialethik, Paderborn u.a. 1997, 178-224.

⁹² Der Begriff „Solidaritätsprinzip“ taucht sogar erst in der Enzyklika *Centesimus annus* (1991) von Johannes Paul II. auf. Eine systematische Auseinandersetzung mit Solidarität hat jedoch in *Sollicitudo rei socialis* ihren Ort. Der Sache nach durchzieht Solidarität die katholische Sozialverkündigung seit ihrem Beginn: vgl. Große Kracht, „weil wir für alle verantwortlich sind“, 126-132. Wir beschränken uns hier auf die maßgebliche Enzyklika *Sollicitudo rei socialis*, obwohl Solidarität in vielen Dokumenten der kirchlichen Sozialverkündigung zentral ist. Zum Solidaritätsbegriff im Gemeinsamen Wort der Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ vgl. Hengsbach, „Solidarität“ im Labyrinth christlicher Gesellschaftsethik.

⁹³ Die kirchlichen Dokumente werden zitiert nach: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre, 8. erw. Aufl., Kevelaer 1992.

vom Einzelnen gefordert wird.⁹⁴ Solidarität ist darüber hinaus aber auch ein Strukturprinzip, das in der Gesellschaft institutionelle Gestalt gewinnt.⁹⁵ In dieser sozialetischen Logik fordert der Papst ein am Wert der Solidarität ausgerichtetes internationales politisches System, das Gleichheit der Völker und Achtung ihrer Unterschiede gleichermaßen ermöglicht.⁹⁶ Für das Solidaritätsverständnis von *Sollicitudo rei socialis* gilt die gleiche hohe Normativität wie im naturrechtlich begründeten Solidaritätsprinzip: Solidarität ist keineswegs „ein Gefühl vagen Mitleids oder oberflächlicher Rührung wegen der Leiden so vieler Menschen nah oder fern. Im Gegenteil sie ist *die feste und beständige Entschlossenheit*, sich für das ‚Gemeinwohl‘ einzusetzen [...].“ (SRS 38)⁹⁷ Auch hier wird die Reichweite von Solidarität universal angesetzt. Sie gilt dem „Wohl aller und eines jeden, weil wir *für alle* verantwortlich sind“ (SRS 38). Die Begründung dieser universalen Verantwortlichkeit liegt einmal in der globalen Stoßrichtung der Enzyklika, die ein Bewusstsein für die wechselseitige Abhängigkeit der Menschen und Staaten weltweit schaffen will.⁹⁸ Sie ist zum andern theologisch begründet in den heilsuniversalistischen Chiffren der „gemeinsamen Vaterschaft Gottes“ und der „Brüderlichkeit aller Menschen“ (SRS 40).

⁹⁴ „Wenn die gegenseitige Abhängigkeit in diesem Sinne anerkannt wird, ist die ihr entsprechende Antwort als moralische und soziale Haltung, als ‚Tugend‘, die *Solidarität*.“ (SRS 38)

⁹⁵ Vgl. zur Differenzierung der Solidarität in eine individuelle (Solidarität als Tugend) und eine sozialetische Komponente (Solidarität als auf Institutionen bezogenes Strukturprinzip): Anzenbacher, *Christliche Sozialetik* 196; F. Hengsbach unterscheidet zwischen Solidarität als formaler Strukturnorm, Tugend der Barmherzigkeit und einem Instrument des Risikoausgleichs (ders., *Solidarität im Labyrinth christlicher Sozialetik*). Zu Recht weist Große Kracht darauf hin, dass die kirchliche Sozialverkündigung, in der die strukturethischen Bedeutungen von Solidarität aufgegriffen wurden, damit über ein Ethos der freiwilligen Barmherzigkeit hinausgeht: „Eine [...] Vorstellung, die beim Stichwort Solidarität, nicht primär an das soziale Faktum wechselseitiger Abhängigkeit, sondern nur an Intuitionen moralischer Hilfs- und Unterstützungsbereitschaft für Schwächere, an ‚ein Gefühl vagen Mitleids‘ (Johannes Paul II.) denkt – und unter Solidarität dementsprechend vor allem eine individuelle Praxis freiwilliger Barmherzigkeit und altruistischer Philanthropie versteht, zu der die ‚Solidaritätsspende‘ nicht verpflichtet sind und auf die die ‚Solidaritätsempfänger‘ keinen genuine Anspruch haben –, hat dagegen in den Texten der päpstlichen Sozialverkündigung bis heute kein Heimatrecht gefunden.“ (Große Kracht, „... weil wir für alle verantwortlich sind“ 132)

⁹⁶ Johannes Paul II. postuliert die Schaffung eines „*wirklich internationale[n] System[s]* [...], das sich auf die Grundlage der *Gleichheit* aller Völker und auf die notwendige Achtung ihrer legitimen Unterschiede stützt“ (SRS 39).

⁹⁷ Wie unschwer zu erkennen ist, ist diesem Zitat die Überschrift des vorliegenden Textes nachgebildet.

⁹⁸ Die hier angedeutete, für das solidaristische Denken typische Begründung von Solidarität, die auf der faktischen Abhängigkeit der Menschen untereinander aufruht und ethisch dazu auffordert, dieser Faktizität Rechnung zu tragen, gilt unabhängig vom theologischen Hintergrund und kann grundsätzlich auch auf die „Sozialmetaphysik“ des Naturrechts, welche von einem anthropologisch festgelegten Sein und Sollen ausgeht, verzichten. Damit ist das solidaristische Modell prinzipiell anschlussfähig an nicht-theologische gebundene Ethikdiskurse. Ein „solidaristisches Argument“, das aus der gemeinschaftlichen Verflechtung der Individuen Sozialpflichten für die Einzelnen ableitet, findet sich z.B. beim Sozialphilosophen Ch. Taylor: vgl. u.a. ders., *Atomismus*, in: B. van den Brink/W. v. Reijen (Hgg.), *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*, Frankfurt/M. 1985, 73-106.

3.3.2. Solidarität in der systematischen Theologie

Durchaus überraschend ist, dass das sich ursprünglich modernen soziologischen und politischen Diskursen verdankende Wort Solidarität auch ein eingeführter Begriff der systematischen Theologie, besonders in den beiden zusammenhängenden Traktaten der Christologie und der Soteriologie, ist. Dies gilt übergreifend für verschiedene theologische Ansätze.⁹⁹ Exemplarisch werden hier Stränge des fundamentaltheologisch ausgerichteten Verständnisses von Solidarität bei H. Peukert zusammengefasst, spielt doch Solidarität in diesem Ansatz eine Schlüsselrolle.

Vielleicht noch stärker als in der christlichen Sozialethik und der kirchlichen Sozialverkündigung hat Solidarität im systematisch-theologischen Diskurs den Charakter von Unbedingtheit und Universalität. Schematisch zusammengefasst wird die (fundamental-) theologische Bedeutung von Solidarität (und deren universale Geltung) auf drei Ebenen angesiedelt: einer ethischen (1), einer eschatologischen (2) und einer christologischen (3).

(1) Peukert stützt die universelle Reichweite von Solidarität, die sich auf alle Menschen erstreckt, zunächst mithilfe der neuzeitlichen Ethik. Als wichtigste Begründung hierzu dient ihm die dritte Formulierung des kategorischen, also unbedingt geltenden Imperativs Kants: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck niemals bloß als Mittel brauchest.“¹⁰⁰ Gerade in dieser Formulierung des kategorischen Imperativs zeige sich, so Peukert, dass Kants Ethik keineswegs bloß auf die Autonomie der einzelnen Subjekte, die sie sich wechselseitig zuzugestehen haben, abzielt, sondern auch auf eine Art wechselseitiger Solidarität der Individuen. Denn in der geforderten selbstzwecklichen Behandlung des Anderen/der Anderen ist implizit die Sorge enthalten, den Anderen/die Andere auch in der Verwirklichung

⁹⁹ So spielt Solidarität bei Überlegungen aus so unterschiedlichen theologischen Denkrichtungen eine Rolle wie bei K.-H. Menke, Das Gottespostulat unbedingter Solidarität und seine Erfüllung in Jesus Christus, in: *IKaZ* 21 (1992) 486-499; ders., Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Einsiedeln 1991, 456; W. Kasper, Jesus der Christus, Mainz ¹²1998, bes. 254-269 (=III.III.3 Jesus Christus der Mensch für die andern und die Solidarität im Heil); K. Rahner, Versöhnung und Stellvertretung, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 15, Zürich u.a. 1983, 251-264, 263; H. Kessler, Christologie, in: Th. Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 1, Düsseldorf ²1995, 241-442, bes. 419-423 (=4.5.5. Heutige Deutungsversuche. Solidarität und Stellvertretung); J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, ⁵1992, 220-227 (§ 13 Solidarität); H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt/M. ²1988, bes. 300-310 (= Teil III.C.10 Die unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft und die Aporie anamnetischer Solidarität); ders., Solidarität – orientierender Grundbegriff christlichen Handelns und theologischen Denkens? Reflexionen aus der Perspektive der systematischen Theologie, in: Krüggeler/Klein/Gabriel (Hgg.), *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff?* 177-192; E. Arens, *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, Freiburg u.a. 1992, 162-174 (=Kap. III.5 Christopraxis im Horizont universaler Solidarität). Vgl. zur Bedeutung von Solidarität für die systematische Theologie: J. Drumm, Art. Solidarität. Systematisch-theologisch, in: *LThK*³ IX (2000) 708f.

¹⁰⁰ I. Kant, zit. n. Peukert, *Solidarität – orientierender Grundbegriff christlichen Handelns und theologischen Denkens?*, 185.

seiner/ihrer Autonomie, seiner/ihrer freien „Persönlichkeitsentwicklung“ zu unterstützen: „Jeder müsse in der Befolgung dieses Imperativs auch danach trachten, die ‚Zwecke anderer, soviel an ihm ist, zu befördern [...]‘.“¹⁰¹ Damit beinhaltet der kategorische Imperativ grundsätzlich eine Sorge um den Anderen/die Andere, um dessen/deren Wohlergehen – oder in Kants Terminologie – um dessen/deren „Glückseligkeit“ – eine Sorge, die mit einer modernen Vokabel als „Solidarität“ bezeichnet werden kann. In diesem Sinne legt Peukert einen weiteren Schlüsselsatz Kants im Sinne eines universell gültigen Solidaritätsethos aus: „Ich bin ein Mensch; alles, was Menschen widerfährt, das trifft auch mich‘. Man könnte diesen Satz als Kurzfassung einer kategorischen Ethik unbegrenzter, universaler Solidarität verstehen.“¹⁰²

(2) Peukerts Begründung universaler Solidarität geht aber über die zunächst säkular angelegte Ethik Kants hinaus und greift auf spezifisch fundamentaltheologische Begründungsmuster zu. So ist das Postulat einer universalen Solidarität bei Peukert mit dem kategorischen Imperativ zwar grundgelegt, faktisch ist jedoch eine alle Menschen umfassende Solidarität unmöglich.¹⁰³ Damit hinterlässt gerade das Kategorische der Solidarität aller, die unbedingt sein soll, faktisch aber nie sein kann, eine Aporie. So fragt Peukert, erneut mit Kant: „Ist dann [...] überhaupt eine Ethik der Solidarität nur ‚phantastisch und auf leere, eingebildete Zwecke gestellt mithin an sich falsch‘?“¹⁰⁴ Dieser rein „phantastische und leere“ Charakter zum Scheitern verurteilter und damit scheinbar sinnloser Solidarität gilt in besonderen Maße für die Opfer der Geschichte, die ungerecht Gedemütigten und Ermordeten. Sie sind ja, wie es M. Horkheimer bereits der messianischen Hoffnung W. Benjamins entgegnet hat, „wirklich erschlagen“¹⁰⁵. In diesem Sinne bekommt christliche Solidarität – auch und gerade mit den Opfern der Geschichte – eine eschatologische und damit eine radikal universalistische Dimension als Hoffnung auf Rettung *aller* durch Gott: „Hier bricht offensichtlich die Frage nach einer absoluten, vollkommenen Freiheit auf, nach Gott, der sich nicht nur als schöpferischer Ursprung alles Gegebenen erweist, sondern der im Tode rettet.“¹⁰⁶

¹⁰¹ Peukert, Solidarität – orientierender Grundbegriff christlichen Handelns und theologischen Denkens? (Zitat im Zitat von Kant), 185.

¹⁰² Ebd. 186 (Zitat im Zitat von Kant).

¹⁰³ Damit trifft sich Peukert mit den oben (Kap. 3.2.2.) beschriebenen soziologischen Grenzen faktischer Solidarität.

¹⁰⁴ Peukert, Solidarität – orientierender Grundbegriff christlichen Handelns und theologischen Denkens? 187 (Zitat im Zitat von Kant).

¹⁰⁵ „Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen.“ (M. Horkheimer, Brief v. 16.3.1937 an W. Benjamin, zit. n. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie 305).

¹⁰⁶ Peukert, Solidarität – orientierender Grundbegriff christlichen Handelns und theologischen Denkens? 188.

(3) Schließlich werden die beiden Dimensionen der christlichen Solidarität, die ethische und die eschatologische, von Peukert in der Christologie verankert. Die universal ausgerichtete Solidarität, die jedem Menschen gilt, macht er als ein Spezifikum der Lebensform Jesu Christi aus. Denn Botschaft und Handeln Jesu sind radikal auf die anderen bezogen. Seine Verkündigung des Reiches Gottes ist die frohe Botschaft eines Gottes *für die anderen*. „Jesus greift auf den Anbruch des Reiches vor, indem er die Wirklichkeit Gottes für die anderen behauptet, und zwar in seiner Verkündigung wie in seinem Handeln. Ernst Fuchs hatte wohl recht, wenn er in diesem Sinne meinte, Jesu verstehe sich von den anderen her.“¹⁰⁷

Auch die eschatologische Dimension der christlichen Solidarität als Hoffnung auf Rettung für alle Menschen, besonders die Opfer der Geschichte, untermauert Peukert christologisch. Das Zentrum christlicher Hoffnung, die Auferstehung, deutet er gewissermaßen „solidaritätstheologisch“. Auferstehung bedeutet das Ins-Recht-Setzen Jesu und damit die Bestätigung seiner Lebenspraxis radikaler Gottes- und Nächstenliebe, die bis zum Tod am Kreuz führte. Mit der Bestätigung des Lebens und Sterbens Jesu in seiner Auferweckung ist zugleich die unbedingt solidarische Praxis Jesu von Gott her legitimiert worden. „Gott hat ihn im Tod gerettet und als nicht vernichtet erwiesen, und er hat damit seine Praxis bestätigt und gerechtfertigt.“¹⁰⁸ In abstrakterer Sprache fasst Peukert von hier aus nochmals zusammen, was das Spezifische der jesuanischen Lebensform und was das daraus zu gewinnende Modell christlicher Solidarität ist: „eine Existenzform und eine Praxis, in der das Abhängigmachen der eigenen Identität vom Glück der anderen zugleich gelebt wird als das hoffende Zugehen auf Gott, der [...] ,die Toten lebendig macht und das was nicht ist, ins Dasein ruft“¹⁰⁹. Damit ist das Peukert'sche Solidaritätsethos radikal altruistisch, also vom Anderen/von der Anderen her gedacht. Von der vorgängigen Solidarität mit den anderen her definiert Peukert das Spezifikum christlicher Identität. Christliche Hoffnung hofft nämlich gerade nicht zuerst für sich, sie hofft *nicht primär* auf die Vervollkommnung *eigener* Identität und Integrität, nicht auf *eigenes* Heil- und Vollendet-Werden. Christlich hoffen heißt zunächst *für die anderen* hoffen. Christliche Hoffnung ist damit konstitutiv solidarisch angelegt. „Identität in einer solchen Existenzform ist nicht das Behaupten einer schon erreichten Ganzheit, sondern hoffendes Ausgespanntsein auf die Gewährung von Integrität für die anderen und erst darin für sich selbst.“¹¹⁰

¹⁰⁷ Ebd. 189.

¹⁰⁸ Ebd. 190.

¹⁰⁹ Ebd. (Zitat im Zitat von Paulus: Röm 4,17f).

¹¹⁰ Ebd. Ähnlich wie der Solidaritätsbegriff bei *Sollicitudo rei socialis* als zentrale sozialetische Kategorie in die lehramtliche Sozialverkündigung eingegangen ist, findet sich ein solch systematisch-theologisches, näherhin christologisch geprägtes Solidaritätsverständnis in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils

Damit lassen sich die Eigenschaften des systematisch-theologisch unterfütterten Solidaritätsbegriff Peukerts zusammenfassen: Wird in der katholischen Soziallehre und der lehramtlichen Sozialverkündigung Solidarität primär auf die wechselseitige Abhängigkeit der Individuen gegründet, so versteht sie Peukert strikt altruistisch. Das eigene Heil kann nicht direkt, sondern nur über die Hoffnung auf Identität und Integrität für die anderen erhofft werden. Solidarität im Peukert'schen Sinne ist zugleich unbedingte und universal. Sie hat keine Grenzen und gilt dem Heil aller Menschen, auch den bereits erschlagenen und gedemütigten Opfern der Geschichte. Von der Auslegung dieser unbedingten und universalen Solidarität in Christentum, Judentum und anderen Religionen her definiert Peukert sogar die Aufgabe der Theologie.¹¹¹

Angesichts dieses extrem hohen Ethos der Solidarität, das mit den theologischen Fundamenten der Eschatologie („Hoffnung auf das Heil aller“) und der Christologie („Bestätigung der solidarischen Lebenspraxis Jesu in der Auferstehung“) untermauert und aufgeladen ist, stellt sich freilich die Frage, ob ein so konturiertes christliches Verständnis von Solidarität noch anschlussfähig sein kann an die oben skizzierte Wertestruktur der gegenwärtigen Gesellschaft.

4. Zwischenbetrachtung: Kontrast von soziologischer Faktizität und theologisch-ethischer Idealität von Solidarität

Auf den ersten Blick überwiegen zweifellos die Unterschiede zwischen den empirisch erhobenen Formen solidarischer Werthaltungen, dem soziologischen Verständnis von Solidarität und den dargelegten theologischen Bearbeitungen des Begriffs. Die exemplarische Auswertung der Ratgeberliteratur hat die Popularität individualistischer Werthaltungen zu Tage gefördert. In den offenbar nachgefragten Ratschlägen für ein erfolgreicheres und damit

Gaudium et spes. Der hierfür einschlägige Artikel 32 bringt bereits in seiner Überschrift Inkarnation und Solidarität zusammen („Das menschgewordene Wort und die menschliche Solidarität“). Solidarität wird in dieser Passage zu einem Interpretament des Christusereignisses. Die Menschwerdung Gottes wird zum Ausweis der größtmöglichen Solidarität Gottes mit den Menschen: „[Der] Gemeinschaftscharakter [der Heilsgeschichte, A.K.] wird im Werk Jesu Christi vollendet und erfüllt. Als fleischgewordenes Wort wollte er selbst in die menschliche Lebensgemeinschaft eingehen.“ (GS 32) M. Eichinger hat darauf hingewiesen, dass in der Textgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils die zuvor dominierende soteriologische Theorie, die Satisfaktionslehre, fallengelassen wurde und Solidarität zur zentralen soteriologischen Kategorie aufgestiegen ist. (Ders., Solidarität als soteriologische Kategorie auf dem II. Vatikanum. Ansätze eines Paradigmenwechsels in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, in: B. Fraling u.a. [Hgg.], Kirche und Theologie im kulturellen Dialog. FS P. Hünermann, Freiburg u.a. 1994, 311-326, 322).

¹¹¹ „Ausulegen, was Existenz in universaler Solidarität meint, also, was Existenz in Solidarität auch gegenüber vergangenen und zukünftigen Generationen im einzelnen und in unserer geschichtlichen Situation und für unsere gesellschaftlichen Handlungssysteme bedeuten kann, ist zweifellos eine hochkomplexe und eine zugleich zentrale Anforderung an eine Theologie [...]. Ihre Aufgabe besteht wesentlich darin, unbedingte Solidarität als zentrales Motiv der jüdischen wie der christlichen Tradition sowie der Tradition der Weltreligionen öffentlich auszulegen [...].“ (Ebd. 191f)

angeblich besseres Leben dominieren egotaktische Verhaltensmuster. Das soziale Umfeld wird insbesondere unter dem Aspekt der Nützlichkeit für die eigene Lebensführung angesehen. Somit scheint in diesem Bereich der Alltagskultur ein utilitaristischer Individualismus vorzuherrschen, der kaum eine Grundlage für ein solidarisches Ethos bietet. Dieser empirische Befund wird durch überwiegend quantitative Wertstudien bei Jugendlichen in Deutschland und Österreich stark relativiert, zum Teil auch dementiert. Sowohl in der deutschen Shell-Studie als auch in der österreichischen Jugend-Wertestudie ergaben sich Anhaltspunkte für solidarische Orientierungen. So verbleibt etwa die Bereitschaft zum gesellschaftlichen Engagement zugunsten bedürftiger Menschen als Wertorientierung Jugendlicher auf einem hohen Niveau. Allerdings lässt sich die Form der feststellbaren Solidarität näher beschreiben: Sie ist auf die jugendliche Lebenswelt und den sozialen Nahbereich ausgerichtet, und sie wird weniger in politisches oder gesellschaftlich institutionelles Engagement kanalisiert. Die Schuldfrage bei Solidarisierungen spielt eine nicht geringe Rolle, sodass solidarische Zuwendung keineswegs unbedingt gewährt wird. Die soziologische Theorie spricht angesichts der Verbindungen von individualistischer und solidarischer Orientierung von einem „solidarischen Individualismus“. Altruistische Werthaltungen sind zwar vorhanden, werden aber eher in ein individualistisch dominiertes Wertegerüst integriert. Solidarität heute ist vereinfacht zusammengefasst eher punktuell, emotional aufgeladen und in ihrer Reichweite begrenzt. Die österreichische Jugend-Wertestudie beschreibt treffend das Überwiegen der Mikro- vor der Mesosolidarität.

In der soziologischen Auseinandersetzung mit dem Solidaritätsbegriff zeigen sich zwei semantische Ebenen: Einmal ist Solidarität ein ethischer Imperativ der prinzipiell an die Verbundenheit aller Menschen *als* Menschen appelliert; zum anderen bezeichnet Solidarität in deskriptiven Sprachformen weniger eine unbedingte und universale als eine auf bestimmte Gruppen bezogene und begrenzte Bindekraft. In diesem Sinne haben Hondrich/Koch-Arzberger Solidarität als schwächste der starken Bindungen beschrieben und ihr in der Theorie einen ähnlich punktuell-flüchtigen Charakter zugesprochen wie er sich empirisch in den Wertstudien zeigt.

Das emphatische christliche Solidaritätsverständnis, wie es hier aus katholischer Soziallehre, kirchlicher Sozialverkündigung und systematischer Theologie konturiert wurde, weist nun ganz andere Eigenschaften aus. Hier ist Solidarität primär ein ethischer Begriff, der sich freilich auf eine empirisch-analytische Ebene stützt. Das überwiegende Begründungsmuster

für Solidarität schließt aus der faktischen Interdependenz der Menschen auf ein diesem Umstand Rechnung tragendes Verhalten. Solidarität wird auch erheblich weniger als begrenzt und auf ein bestimmtes Kollektiv festgelegt begriffen. Sie gilt vielmehr allen Menschen *als* Menschen.¹¹² Mit der Identifizierung von Solidarität mit der eschatologischen Hoffnung der ChristInnen auf Rettung für andere, die prinzipiell allen, auch den Opfern der Geschichte gilt, wird die Haltung der Solidarität sozusagen auf die maximale Reichweite, d.h. *alle* lebenden und toten Menschen, ausgedehnt. Durch die Identifizierung der Lebensform Jesu mit einem Ethos der Solidarität, das in seiner Auferstehung göttliche Bestätigung erfährt, gehört Solidarität ins christologische Zentrum von Theologie und christlicher Lebenspraxis. Wenn man davon ausgeht, dass der alltägliche, der politische, der sozialwissenschaftliche und der theologische Sprachgebrauch von Solidarität kein rein äquivoker sein soll, stellt sich freilich die Frage, wie die individualistische Wertstruktur, zumindest ein solidarischer Individualismus, und das universalistische, auf Unbedingtheit und Altruismus abhebende christliche Ethos von Solidarität zueinander finden können. Es ist sicher nicht klug, Faktizität auf der einen Seite und höchstes, vielleicht auch überhöhtes Ideal von Solidarität auf der anderen Seite schlicht gegenüberzustellen. Ebenso wenig ist es sinnvoll, das eine in das andere aufzulösen. Es muss vielmehr darum gehen, Impulse aus dem christlichen Verständnis von Solidarität so zu formulieren, dass sie das faktische Ethos eines solidarischen Individualismus bereichern und erweitern können. Wie kann man Menschen, die flüchtige und begrenzte Formen von Solidarität bevorzugen, die eher dauerhafte, eher universale, eher altruistische Ausrichtung der christlich inspirierten Solidarität „schmackhaft“ machen? Zur Beantwortung dieser Frage soll auf zwei Ebenen weiter reflektiert werden: Einmal soll theoretisch geklärt werden, wie Werte überhaupt entstehen und sich verändern. Zum andern soll ein konkretes Projekt ins Auge gefasst werden, das als Beispiel dafür angesehen werden kann, wie Inspirationen aus dem christlichen Solidaritätsverständnis für die gegenwärtige Wertestruktur aussehen.

¹¹² In dieser Hinsicht repräsentativ: A. Baumgartner, Art. Solidarität. III. Theologisch-ethisch, in: LThK³ IX (2000) 719f, 719: „Solidarität verlangt so eine gruppenüberschreitende Solidarisierung, die sich auch für den anderen einsetzt, und überwindet so den Abgrund zwischen Gruppensolidarität und Gruppenegoismus. Das Prinzip der Solidarität duldet keine Exklusivität. Es beansprucht eine strukturell unbegrenzte, universelle Geltung.“ Vgl. ders./W. Korff, Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt, in: StZ 115 (1990) 237-250. Mit anderem Sprachduktus aber in gleicher Stoßrichtung: F. Hengsbach, „Solidarität“ im Labyrinth christlicher Gesellschaftsethik 23f: „[Die] christliche Gesellschaftsethik [kann] auf eine moralische und religiöse Inspiration zurückgreifen, nämlich die Einnahme des ethischen Gesichtspunktes (moral point of view), das ist ‚die Übernahme der Perspektive des generalisierten Anderen‘ sowie das Bekenntnis zu einem Gott, der das Heil eines jeden und aller Menschen ohne Rücksicht auf Hautfarbe, Geschlecht oder Kaufkraft will. Diese Inspiration könnte zur Ressource einer weltweiten Solidarität [...] werden.“

5. Mechanismen der Wertbildung nach H. Joas

Die Frage, wie das christlich inspirierte Solidaritätsethos in der gegenwärtigen Wertewelt Akzeptanz finden könnte, hängt mit der Grundsatzfrage zusammen, wie Wertbindungen gebildet, gefestigt oder modifiziert werden. Mit dieser Frage hat sich als einer der wenigen zeitgenössischen Philosophen und Soziologen H. Joas beschäftigt.¹¹³

Joas geht vom weitgehend unumstrittenen psychologischen Tatbestand aus, dass Werte, wie eine solidarische Grundhaltung, *nicht* entstehen, indem sie Menschen in Form rationaler Diskurse andemonstriert werden: „Weitgehende Einigkeit besteht in negativer Hinsicht, dass nämlich Werte sich weder rational produzieren noch durch Indoktrination verbreiten lassen.“¹¹⁴ Offenbar entzieht sich die Wertbildung einem simplen instrumentellen Zugriff. „Werte sind nicht mit Absicht erzeugbar, zumindest nicht auf direktem Weg.“¹¹⁵ Den anthropologischen Boden zur Wertentstehung bilden vielmehr Erfahrungen. Joas spricht von „wertkonstitutive[n] Erfahrungen“¹¹⁶. Erfahrungen, aus denen Wertbindungen erwachsen können, weisen zwei Merkmale auf, die beide einer instrumentalistischen Wertevermittlung gegenüberstehen. Das Entstehen von Werten bei den einzelnen Individuen ist erstens eine passivische Erfahrung. Ein bestimmter Wert verfestigt sich dann als nachhaltige Verhaltensorientierung, wenn man sich von einer bestimmten Erfahrung hat „ergreifen lassen“. „Das erste Element, das man sich phänomenologisch vor Augen halten muss, wenn man über Werte, Wertebildung und Werteentstehung redet, ist dieses passivische Element, die Erfahrung des Ergriffenseins.“¹¹⁷ Die zweite Grunderfahrung, die Joas als relevant zum Prozess der Wertbildung schildert, weist in die umgekehrte Richtung: Eine Wertbindung setzt ebenfalls ein „intensives Gefühl äußersten ‚Bei-sich-Seins‘“¹¹⁸ voraus. Denn Werten kann

¹¹³ Entsprechend pessimistisch beurteilt Joas den Stand der Debatte um die Entstehung von Werten: „Diese Frage aber wurde weder in den moralphilosophischen noch in den politischen oder zeitdiagnostisch-sozialwissenschaftlichen Beiträgen angemessen beantwort.“ (Joas, Die Entstehung der Werte 7). Joas versucht mit dem zitierten Werk die Lücke zu schließen. In meiner Zusammenfassung seiner Theorie zur Entstehung der Werte werde ich mich auf dieses einschlägige Buch stützen, darüber hinaus aber auch auf einen im Internet veröffentlichten Vortrag von Joas: ders., Wie entstehen Werte? Wertebildung und Wertevermittlung in pluralistischen Gesellschaften, im Internet unter:

http://www.fsf.de/fsf2/aktivitaeten/bild/tvimpuls/20060915_werte/Vortrag_Joas_authorized_061017.pdf (Stand: 28.7.08). Der Text ist die Mitschrift des freigehaltenen Vortrags. Er hat den Vorteil, dass Joas hier den Duktus seiner Theorie zusammenfasst, während er sich in seinem Buch an einer Vielzahl sozialphilosophischer Positionen abarbeitet. Dieses hermeneutische Vorgehen erschwert es, seine Position klar umrissen zu erkennen. (vgl. seine diesbezüglichen Bemerkungen, mit denen er diese Schwierigkeit selbst andeutet: „Hermeneutische Anstrengungen entziehen sich der leichten Zusammenfassung ihrer Ergebnisse. Die Vielfalt nebeneinanderstehender begrifflicher Gebäude und konkurrierender Sprachen, die solche Anstrengungen allererst nötig machte, verhindert auch, daß die eine Begrifflichkeit, die unabhängig wäre von den interpretierten Gedankengängen, am Ende zur Verfügung steht.“ [Joas, Die Entstehung der Werte 252])

¹¹⁴ Ebd. 16.

¹¹⁵ Ders., Wie entstehen Werte? 1.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Ebd. 2.

¹¹⁸ Ebd.

man nur folgen, wenn man im Innersten von ihnen überzeugt ist, wenn sie zur Identität der eigenen Person gehören. Empfindet man Werte dagegen als etwas Fremdes, von außen Aufoktroiertes, handelt es sich nicht im eigentlichen Sinne um Werte, sondern um äußerliche Normen, denen man unter Sanktionsandrohungen folgen muss. Wertkonstitutive Erfahrungen haben also zwei Dimensionen: Sie sind Erfahrungen von Identitätsbildung und von Identitätsöffnung.¹¹⁹ Aus diesen beiden Dimensionen wertbildender Erfahrungen erschließt sich das Zentrum der Joas'schen Theorie zur Wertentstehung: „Werte entstehen in Erfahrungen der Selbstbildung und Selbsttranszendenz.“¹²⁰ Mit dieser Dopplung von Selbstbildung und Selbsttranszendenz ist auch so etwas wie Wertewandel oder Werteentwicklung beim einzelnen Individuum denkbar. Werden nämlich selbsttranszendierende Erfahrungen der Ergriffenheit gemacht, kann sich die Werthaltung durchaus verändern, sie muss jedoch mit der eigenen Identität vereinbar bleiben. Erfahrungen der Selbsttranszendenz aufgrund der Erfahrung des Ergriffen-Seins gibt es viele. Joas meint damit keine spektakulären Erlebnisse, sondern Alltagserfahrungen, die jedoch die Grenzen der bekannten Alltagswirklichkeit überschreiten: „Es kann z.B. die Naturerfahrung eine solche Selbsttranszendenzenerfahrung sein: Menschen, die auf einem Berggipfel, an einem Meeresstrand oder im Wald erleben, dass sie eins sind mit der Natur. Selbsttranszendenzenerfahrungen gibt es auch im Mitleid, völlig erschüttert sein von einem anderen und dadurch nicht mehr bei sich sein und das Leid des anderen intensiver erfahren als die Situation. Es gibt das wirklich gelingende Gespräch, wenn es nicht nur dem Austausch von Informationen, Besprechungen über etwas oder unverbindlicher Konversation dient, sondern wenn das Gespräch abhebt und man so miteinander redet, dass man das Gefühl hat, jetzt habe ich den anderen verstanden und er mich auch.“¹²¹

Für die Werte generierenden und Wertsysteme verändernden Erfahrungen der Selbsttranszendenz lassen sich bestimmte unterstützende Einflussfaktoren nennen. Da für die Wertgenerierung in der Joas'schen Theorie das Element der Ergriffenheit zentral ist, ist eine emotionale Komponente der Erfahrung wichtig. Ein zweiter Faktor, der erfahrungsfördernd ist, ist die Einbettung von wertrelevanten Erfahrungen in eine soziale Gruppe. Denn

¹¹⁹ Die zur Erläuterung der Joas'schen These sehr gelungenen Begriffe der „Identitätsbildung“ und der „Identitätsöffnung“ entnehme ich: F. Adloff, Im Dienste der Armen. Katholische Kirche und amerikanische Sozialpolitik im 20. Jahrhundert, Frankfurt/M.-New York 2003, 65.

¹²⁰ Joas, Die Entstehung der Werte 10.

¹²¹ Ders., Wie entstehen Werte? 7f. Vgl. zu einer Phänomenologie von Selbsttranszendenzenerfahrungen bei Joas: ders., Braucht der Mensch Religion? Freiburg 2004.

Gemeinschaft kann einerseits emotional stimulierend sein.¹²² Andererseits bedürfen Erfahrungen auch immer der Deutung und Interpretation, der sprachlichen Aufarbeitung und Einordnung. Daher ist es wichtig, über gemachte Erfahrungen mit anderen zu sprechen. Über die Ebene von *kollektiver* Emotionalität aber auch von *intersubjektiver* Kommunikation und Rationalität gewinnt die soziale Einbettung von Erfahrung eine entscheidende Bedeutung zur Wertgenerierung. Schließlich lässt sich noch ein letztes Element anführen, das ebenfalls zum Rahmen für wertgenerierende Erfahrungen gehört. Zwar können Werte nicht instrumentalistisch hergestellt werden. Es ist aber sehr wohl möglich, positive organisatorische und institutionelle Rahmenbedingungen zu schaffen: „Es gibt eine außerordentlich große Bedeutung der institutionellen Rahmung von Wertevermittlungsprozessen.“¹²³ Für solche institutionellen Einrahmungen der Wertevermittlung bedarf es gesellschaftlicher Akteure, die zwischen den Wertpräferenzen der Einzelnen und der Wertestruktur der Gesellschaft vermitteln, sodass einerseits die Wertoptionen der Individuen institutionell verstärkt in den gesellschaftlichen Diskurs einfließen und umgekehrt die Individuen in gesellschaftlich präferierte Werthaltungen (z.B. demokratische Tugenden wie Toleranz, politische Partizipation, Solidarität) hineinsozialisiert werden. Die Soziologen P.L. Berger und Th. Luckmann haben solche vermittelnden Instanzen als „intermediäre Institutionen“ bezeichnet.¹²⁴ Diese spielen gerade für die weltanschaulich pluralistische Gesellschaft eine große Rolle. Einerseits bilden sie deren Pluralität ab, andererseits halten sie als „Wertvermittlungsinstanzen“ Orientierungswissen für die Individuen bereit. Die wertgebundenen und institutionell organisierten Kirchen können als solche intermediären Institutionen angesehen werden. In der Schaffung von Rahmenbedingungen von Wertevermittlungsprozessen kommt ihnen daher eine wichtige gesellschaftliche Funktion zu.

Mit diesen Überlegungen haben wir prinzipiell das inhaltliche und das methodische Rüstzeug zusammen, um die Frage andeutungsweise zu beantworten, wie man sich christliche Beiträge zu einer Kultur der Solidarität heute vorstellen darf.

¹²² Joas verweist hier auf die religionsgeschichtlich bekannten Beispiele kollektiver Ekstase, auf die in klassischer Form E. Durkheim rekurriert hat. Vgl. ebd. 6; ders., Die Entstehung der Werte 87-109; E. Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt/M. 1981.

¹²³ Joas, Wie entstehen Werte? 8

¹²⁴ Intermediäre Institutionen „gelten als die Instanzen, die zwischen den Wertvorstellungen der einzelnen und den gesellschaftlich gültigen bzw. tradierten Maßstäben vermitteln. Auf ihnen lastet die Aufgabe, zentralen Zusammenhalt zu bewahren und gleichzeitig Katalysatoren der Veränderung zu sein, indem sie Wertvorstellungen einzelner bündeln und in größere gesellschaftliche Kommunikationszusammenhänge transportieren“ (W. Weidenfeld, Vorwort, in: Th. Luckmann [Hg.], Moral im Alltag. Sinnvermittlung und moralische Kommunikation in intermediären Institutionen, Gütersloh 1998, 11-14, 12). Vgl. zu intermediären Institutionen außer dem gerade angegebenen Sammelband auch: P.L. Berger/Th. Luckmann, Modernität, Pluralismus und Sinnkrise, Gütersloh 1995.

6. Rahmenbedingungen für christliche Inspirationen zeitgenössischer Solidarität

(1) Anknüpfen am solidarischen Individualismus

Wenn Wertbildung immer etwas mit Identität zu tun hat und man somit bei der Selbstsicht und der Selbstbeschreibung von Menschen anzuknüpfen hat, um wertgenerierend zu wirken, muss ein christlich inspirierter Einsatz für Solidarität bei dem empirisch dominierenden Verständnis von Solidarität ansetzen. In den angeführten Studien und soziologischen Überlegungen hat sich gezeigt, dass gegenwärtig Werte der Solidarität im individualistischen Kontext ausgebildet und in dieses normative Korsett integriert werden. Daher ist es bei der Stärkung vorhandener Solidaritätspotenziale geboten, an den existierenden Werthaltungen eines so genannten solidarischen Individualismus anzuknüpfen. Ein christlich inspiriertes Solidaritätsverständnis kann den bestehenden normativen Orientierungen nicht einfach übergestülpt, sondern muss daran anschlussfähig formuliert und in Praxis übersetzt werden.

(2) Universalistischer Stachel des christlichen Solidaritätsverständnisses

Bei aller Diversität, welche die christlichen Solidaritätsverständnisse aufweisen,¹²⁵ lässt sich doch eine gemeinsame Tendenz ausmachen, welche den zeitgenössischen Formen von individualistischer Solidarität kritisch gegenübersteht. Solidarität hat in christlicher Lesart eine universalistische und altruistische, also selbstbezügliche Verhaltensorientierungen prinzipiell überschreitende Sinnspitze. Solidarität christlich interpretiert bedeutet eine Verpflichtung gegenüber *allen* Bedürftigen, auch wenn diese aus eigenen Netzwerken und emotional unterfütterten sozialen Nahräumen herausfallen. Für eine vorsichtige Plausibilisierung dieses universal ausgerichteten christlichen Solidaritätsverständnisses bedeutet dies, grundsätzlich an die partikular orientierten Solidaritätspotenziale anzuknüpfen, diese aber zugleich zu „entgrenzen“. Wenn Werte, wie Solidarität in Erfahrungsräumen gebildet, verstärkt und modifiziert werden, liegt es in der Logik christlicher Ethik, solche Erfahrungsräume organisatorisch zu initiieren, in denen auch Erfahrungen entgrenzter, altruistisch orientierter und prinzipiell auf die Verbundenheit aller Menschen abzielender Solidarität gemacht werden können.

¹²⁵ Allein die hier genannten Quellen des christlichen (hier vor allem auf den katholischen Kontext fokussierten) Solidaritätsverständnisses: katholische Soziallehre (Pesch, v. Nell-Breuning), kirchliche Sozialverkündigung (*Sollicitudo rei socialis*) und Solidarität in der systematischen Theologie (Peukert), zeigen unterschiedliche Akzentsetzungen (z.B. bei der Betonung des altruistischen Elementes).

(3) Institutionelle Unterstützung für kollektive Erfahrungsräume von Solidarität

Nach Joas' Theorie weisen wertkonstitutive Erfahrungen bestimmte Eigenschaften auf: Gerade das Moment der Selbsttranszendenz, die Erfahrung von Andersheit im Vorgang einer Werthorizontenerweiterung, lässt sich in einem kollektiven Kontext besser erleben. Zudem spielt die emotionale Komponente eine positive, unterstützende Rolle. Dementsprechend scheint es sinnvoll, Erfahrungsräume von Solidarität mit einer positiv besetzten Gemeinschaftlichkeit zu umgeben. Aufgrund der Erlebnisorientierung unserer ZeitgenossInnen¹²⁶ bieten sich emotional positiv besetzte, gemeinschaftliche Veranstaltungen an, die auch einen gewissen Erlebniswert besitzen. Institutionelle Strukturen können hierfür Rahmenbedingungen schaffen.

Die damit skizzierten Eigenschaften von Erfahrungsräumen, in denen christlich inspirierte solidarische Wertorientierungen entstehen oder gestärkt werden können, finden Anschaulichkeit in dem Projekt „72 Stunden ohne Kompromiss“. In dieser Aktion lassen sich konkrete Möglichkeiten christlicher Beiträge für eine Kultur der Solidarität unter den Bedingungen individualistischer Gesellschaften ablesen. Es soll unter dieser Hinsicht vorgestellt und interpretiert werden.

7. „72 Stunden ohne Kompromiss“ als Erfahrungsraum christlich inspirierter Solidarität

Die Aktion „72 Stunden ohne Kompromiss“¹²⁷ ist seit 2002 vier Mal österreichweit durchgeführt worden (2002, 2004, 2006, 2008). Sie ist eine Großveranstaltung, die auch dank der Kooperation mit den Medien¹²⁸ eine erhebliche Breitenwirkung in die Öffentlichkeit erzielen konnte. 2006 haben mehr als 5000 Jugendliche in 350 gemeinnützigen Projekten mitgewirkt. Die Idee, der die Aktion ihren Namen verdankt, ist schnell zusammengefasst:

¹²⁶ Vgl. G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/M.-New York 82000.

¹²⁷ Vgl. die Dokumentation des Projekts: 72 Stunden ohne Kompromiss. Ein Projekt der Katholischen Jugend in Zusammenarbeit mit youngCaritas.at und Hitradio Ö3. Die Dokumentation 25.-28. Oktober 2006, o.O., o.J. [Wien 2006]; vgl. auch den Internetauftritt www.72h.at [Stand: 28.7.08]. Ich hatte Gelegenheit am 25. Juni 2008 ein Gespräch mit dem Organisationsreferenten der Katholischen Jugend Oberösterreich, Willi Seuffer-Wasserthal, der maßgeblich an der Organisation der Aktion „72 Stunden ohne Kompromiss“ beteiligt war und ist, zu führen. Fokus dieses offenen Experteninterviews war einmal die Organisation der Veranstaltung, zum zweiten die Einschätzung Seuffer-Wasserthals, welche Formen von Solidarität bei dieser Aktion zu Tage treten. Ich habe zu diesem Gespräch ein Gedächtnisprotokoll angefertigt, das in die folgende Darstellung einfließt. Herrn Seuffer-Wasserthal danke ich herzlich für die Kooperation.

¹²⁸ Insbesondere das dem öffentlich-rechtlichen Rundfunk ORF zugehörige „Hitradio Ö3“, das sein Programm auf eine jüngere Zielgruppe ausrichtet, konnte als Kooperationspartner gewonnen werden. Auch die Zugriffe auf die Internetpräsentation von „72 Stunden ohne Kompromiss“ stehen für ein beachtliches mediales Interesse. Die Dokumentation verzeichnet insgesamt 118.551 Besuche auf der Homepage (vgl. ebd. 11); vgl. auch die Dokumentation des Pressechos: ebd.15- 21.

„[Z]eitgleich in ganz Österreich lösen Gruppen von Jugendlichen innerhalb von 72 Stunden gemeinnützige Aufgaben, die sie erst beim Projektstart genannt bekommen – denn ‚ohne Kompromiss‘ bedeutet auch, dass im Vorfeld nicht bekannt ist, was man die nächsten 72 Stunden macht. [...]. Die Jugendlichen müssen innerhalb von 72 Stunden ihr Projekt umsetzen, d.h. nicht nur anfangen, sondern auch fertig stellen!“¹²⁹ Eine zentrale Intention des Projekts ist die Initiierung und Stärkung solidarischen Engagements. Dabei wird Solidarität bewusst nicht als Gegenwert zur individualistisch dominierten Gesellschaft propagiert. Die leitende Idee besteht vielmehr darin, existierende Werthaltungen und die Bereitschaft zum gemeinnützigem Engagement aufzugreifen und zu deren Verwirklichung organisatorische und institutionelle Hilfestellungen zu leisten: „Die Bereitschaft, sich für soziale und ökologische Themen einzusetzen, ist bei jungen Menschen sehr groß, nur wissen sie sehr oft nicht wo und wie sie helfen können. ‚72 Stunden ohne Kompromiss‘ bietet jungen Menschen die nötigen Rahmenbedingungen und liefert mit der Vielfalt an Projekten Anregungen für die Realisierung des Engagements.“¹³⁰

Die so formulierte Intention weist also eine große Nähe zu dem hier gewählten Fokus auf, vorhandene gesellschaftliche Solidaritätspotenziale über die Schaffung von Erfahrungsräumen, in denen Solidarität erlebbar wird, zu stärken. Vor dem Hintergrund der hier empirisch und theoretisch ausdifferenzierten Formen von Solidarität, ist es interessant zu erfahren, welche Merkmale solidarischer Werthaltungen und Praxis sich in dem Projekt zeigt. Dazu kann auf die Daten einer internen Auswertung der Veranstaltung aus dem Jahr 2006 zurückgegriffen werden, die freilich zur Organisationsoptimierung und nicht unter der Fragestellung der hier zutage tretenden Formen von Solidarität erhoben wurden.¹³¹

(a) Soziale Einbindung der Teilnehmenden

Zunächst ist aufschlussreich, welche sozialen Konstellationen die am Projekt beteiligten Jugendlichen selbst erlebten. Die Rekrutierung der Teilnehmenden verlief vorrangig über zwei Wege: Die größte Rolle spielten eigene, informelle soziale Netzwerke: der Freundeskreis. So gaben 35% an, dass sie von FreundInnen von dem Projekt erfahren haben.

¹²⁹ Dokumentation 9.

¹³⁰ Ebd. 13.

¹³¹ Erneut danke ich Herrn Seuffer-Wasserthal, der mir in Rücksprache mit der Leitung der Katholischen Jugend Österreich diese Daten zur Verfügung gestellt hat. Es versteht sich von selbst, dass damit nicht der Anspruch einer sozialwissenschaftlichen Studie erhoben werden kann. Denn erstens wurden die Daten zu einem anderen Zweck als dem hiesigen Fokus der Auswertung erhoben; zweitens wurden sie keinen komplexen statistischen Korrelationen unterzogen. Tendaussagen lassen sich aber sehr wohl treffen und empirisch belegen. Bei der Umfrage zur Evaluation der Veranstaltung unter den TeilnehmerInnen wurden österreichweit 3586 Jugendliche befragt, 1029 haben geantwortet. Damit beträgt die Rücklaufquote 29%, was für eine statistische Erhebung als recht hoher Wert angesehen werden kann.

Fast genauso viele, 34%, nannten als Quelle eine institutionelle Struktur: die Diözese. Beide Wege, informelle Netzwerke und die Informationsmöglichkeiten einer Organisation, sind etwa gleich erfolgreich und ergänzen sich optimal. Dennoch ist die Einbindung des eigenen gemeinnützigen Engagements in vertraute soziale Bindungen ganz entscheidend. Die überwiegende Menge, nämlich 89% der Jugendlichen gaben an, dass sie sich in einer Gruppe angemeldet haben. Offenbar lebt die Praxis der Solidarität von ihrer Einbindung in ein vertrautes soziales Umfeld. Die weltanschauliche Ausrichtung der Gruppe, in der man sich anmeldet, spielt demgegenüber eine geringere Rolle. So geben immerhin 26% der Befragten an, sich im Kontext einer Schulklasse gemeldet zu haben, die ja naturgemäß keine weltanschauliche Homogenität aufweist.¹³²

(b) Unterstützung durch Infrastruktur, Gruppendynamik und Erlebnischarakter

Es ist den Veranstaltern zufolge ein ausdrückliches Ziel von „72 Stunden ohne Kompromiss“, vorhandene Solidaritätspotenziale Jugendlicher organisatorisch und infrastrukturell zu entfalten. Diese institutionelle Umrahmung der Solidaritätsaktion hat laut durchgeführter Evaluation hervorragend funktioniert. Die geäußerte Zufriedenheit mit der Aktion ist insgesamt ausgesprochen hoch: 64% der Jugendlichen geben an, dass es ihnen „sehr gut“ gefallen hat, weiteren 26% hat es „gut“ gefallen, sodass insgesamt 90% der Teilnehmenden ein positives Fazit ziehen. Diese sehr gute Bewertung lässt sich auf die gelungene Organisation zurückführen. Die abgefragten Parameter: zur Verfügung stehende Zeit, bewältigbare Aufgabe, Unterbringung und Versorgung, erreichen durchweg hohe Zufriedenheitswerte. Die positive Resonanz, welche die Aktion gefunden hat, lässt sich aber vor allem auf die erlebte Gruppendynamik zurückführen. Fast die Hälfte der Befragten (46%) antwortet auf die Frage, was ihnen beim Projekt am besten gefallen hat: „der Spaß mit Freunden“. Insofern gehören nicht nur organisatorische Rahmenbedingungen zum Gelingen. Entscheidend ist, dass ein kollektiver Erfahrungsraum geboten wird. Gemeinschaftscharakter („Freunde“) und positive Emotionalität („Spaß“) sind offenbar unverzichtbare Konstituenten, wenn Erfahrungsräume für Solidarität geschaffen werden sollen. Dieser Befund lässt sich als empirische Bestätigung der Joas'schen Thesen zu den Bedingungen der Wertkonstituierung ansehen.

Dass es nicht nur um die eigene soziale Geborgenheit und Unterhaltung, sondern um eine ethisch anspruchsvolle Veranstaltung ging, belegt die zweithäufigste Antwort auf die Frage, was am Projekt am besten gefallen hat: Mehr als ein Drittel (34%) nennen hierzu: „etwas

¹³² „Schulklasse“ war in diesem Kontext die zweithäufigste Antwort nach – nicht näher bestimmten – „Jugendgruppen“ (46%).

sinnvolles tun/anderen helfen.“ Der Zusammenhang beider Antworten ist bemerkenswert: Zum gemeinnützigen, sinnvollen Engagement bedarf es einer entsprechenden sozialen Einbindung; die Gruppendynamik erschöpft sich jedoch nicht nur in der Freude an der eigenen Geselligkeit, sondern wird dann als Bereicherung erlebt, wenn sie einer sinnvollen gemeinnützigen Beschäftigung dient.

c) AdressatInnen und Nachhaltigkeit der Solidarität

Nach diesen soziologischen Analysen derjenigen, die sich solidarisch betätigten, ist es instruktiv zu erfahren, wer die bevorzugten AdressatInnen der Solidaritätsaktionen waren. Interessant ist, dass sozialpolitische Projekte (also soziales Engagement im klassischen Sinne) die höchste Zustimmung erhielten; gefolgt von ökologischen und entwicklungspolitischen Projekten. Dies deutet darauf hin, dass solidarisches Handeln insbesondere dann Attraktivität besitzt, wenn sie im unmittelbaren Erfahrungsraum der Engagierten angesiedelt ist. Je abstrakter ein Projekt angelegt ist (ungeachtet seiner Sinnhaftigkeit), umso schwieriger ist es offenbar, die emotional unterfütterte Solidarität zu stimulieren. Der große Erfolg der Aktion „72 Stunden ohne Kompromiss“ liegt sicher auch darin begründet, dass die Beteiligten häufig unmittelbar mit den „AdressatInnen“ ihrer Solidarität in Kontakt gelangten und mit ihnen zusammenarbeiteten, anonymere Solidaritätsformen wie z.B. Spendenaktionen dagegen eher vermieden wurden.¹³³ Dies deckt sich mit der obigen soziologischen Beschreibung von Solidarität, wonach solidarische Bindungen Tendenzen zum Nahraum aufweisen.

Damit kommt die bei „72 Stunden ohne Kompromiss“ geübte Solidarität den Merkmalen des beschriebenen solidarischen Individualismus nahe. Sie ist eher punktuell (nach 72 Stunden ist Schluss!), bezieht sich eher auf den sozialen Nahraum und wird mit kollektiver Emotionalität und einem gewissen Eventcharakter unterfüttert. Gleichzeitig zeigen sich im solidarischen Engagement bei „72 Stunden ohne Kompromiss“ aber auch Merkmale einer „verfestigten“, nachhaltigen und den sozialen Nahraum überschreitenden, eher altruistisch ausgerichteten Solidarität. Diese Merkmale von Solidarität (ihre „Festigkeit“, weite Reichweite und ihr altruistischer Charakter) spielten ja gerade für das oben skizzierte spezifisch christliche Solidaritätsverständnis eine wichtige Rolle. Die tatsächliche Nachhaltigkeit der Aktion zeigt sich vor allem darin, dass Jugendliche, die einmal mitgemacht haben, in überwiegender Zahl auch beim nächsten Mal dabei sein wollen. Auf die Frage: „Kannst Du Dir vorstellen an „72

¹³³ Die Aussage eines Teilnehmers, der an einem Projekt in einem Altenheim beteiligt war, spiegelt dies wieder: „Es ist wirklich super hier [...]. Man merkt, richtig, dass sich die Leute freuen, dass wir hier sind.“ (Dokumentation 29). Dass Solidarität im auf persönlichem Kontakt beruhenden Nahbereich leichter fällt, zeigt die ebenfalls im Kontext des Altenarbeitsprojekts getroffene Aussage: „Ich habe eine Nachbarin, die ist 85 Jahre, und die finde ich super. Es ist wichtig, anderen und vor allem älteren Leuten zu helfen.“ (Ebd.)

Stunden ohne Kompromiss“ ein weiteres Mal teilzunehmen?“ antworten fast zwei Drittel (64%) mit „auf jeden Fall“ und immerhin noch 27% mit „eher ja“. Spektakuläre 0% verneinen diese Frage kategorisch („auf keinen Fall“). Offenbar wird mit diesem punktuellen solidarischen Engagement, das enge zeitliche Grenzen hat, doch der Keim zu einem längeren, gefestigteren, „unbedingteren“ solidarischen Engagement gelegt.¹³⁴ Auffällig ist auch, dass egoistische Motive, die für eine individualistische Wertestruktur ja durchaus typisch sind, bei den Motivationen zu „72 Stunden ohne Kompromiss“ sehr dezidiert ausgeschlossen werden. Antwortalternativen, die in diese Richtung zielen könnten, z.B. bei der Frage, ob das Projekt deshalb gefallen hat, weil man „in Radio war“ oder weil man dadurch „Anerkennung in der Öffentlichkeit“ erlangt, werden sehr deutlich zurückgewiesen (0% bzw. 2 % gaben diese Antwortalternativen an).

Interpretiert man das Projekt „72 Stunden ohne Kompromiss“ vor dem Hintergrund der oben entwickelten Rahmenbedingungen für Erfahrungsräume von Solidarität (1. Anknüpfung an den solidarischen Individualismus, 2. Verfestigung und Entgrenzung partikularer Solidarität, 3. institutionelle Einrahmung durch Gemeinschaftserfahrungen) wird deutlich, dass es als Beispiel für den hier vorgeschlagenen Weg dienen kann:

(1) Einerseits fügt sich das Veranstaltungsformat durchaus in Wertestrukturen der individualistischen Gesellschaft ein. Die hier dokumentierte Form von Solidarität weist große Parallelen zum oben skizzierten solidarischen Individualismus auf. Gelebte Solidarität wird weniger als Einsatz für abstrakte, anonymisierte und institutionalisierte gesellschaftliche und politische Strukturen begriffen. Solidarisches Engagement in der individualistischen Gesellschaft will vielmehr in vertraute soziale Netzwerke eingebettet sein, es soll mit Erlebnis und Spaß unter FreundInnen verbunden sein¹³⁵ und bezieht sich tendenziell auf den erlebbaren Nahraum.¹³⁶

¹³⁴ Dies bestätigt der Organisationsreferent der Katholischen Jugend Oberösterreichs, Seuffer-Wasserthal. Es gehört zur Idee der „72 Stunden ohne Kompromiss“, dass keine längerfristige Verpflichtung damit verbunden ist. Gerade aus der Freiwilligkeit eines ersten, begrenzten Engagements jedoch entsteht eine Art Motivation zur weitergehenden Selbstbindung an ein gemeinnütziges Engagement, das über die einmalige Aktion hinausgeht. Dies kann sich z.B. in der nochmaligen Teilnahme an den „72 Stunden ohne Kompromiss“, am weitergehenden Kontakt mit der während des Projekts kennen gelernten gemeinnützigen Einrichtung oder an der Entscheidung zu einem „Freiwilligen Sozialen Jahr“ zeigen.

¹³⁵ Diese ebenfalls nachgefragte Eventorientierung („Spaß haben“) kommt in folgender Aussage bei einem Projekt mit Menschen mit Behinderung exemplarisch zum Ausdruck: „Dort hatten wir viel Spaß, denn wir spielten mit den GruppenleiterInnen tolle Spiele. Leider mussten wir schon um 23.30 Uhr ins Bett.“ (Ebd. 58)

¹³⁶ Vgl. die angegebene Motivation bei einem Projekt mit MigrantInnen: „Mitgemacht haben die Jugendlichen hauptsächlich, weil es endlich einmal etwas in ihrem Ort zu tun gab.“ (Ebd. 75)

(2) Zugleich aber lassen sich bei der Aktion „72 Stunden ohne Kompromiss“ auch Spuren von sich verfestigender, altruistische orientierter und universal ausgerichteter Solidarität finden – die Merkmale von Solidarität also, welche dem christlichen Ideal von Solidarität nahe kommen. Ist ein Einstieg über individualistisch und eventmäßig konturierte Aktionen gemeinnütziger Tätigkeit erst einmal gefunden, bleibt, so die Erfahrungen von „72 ohne Kompromiss“, das Engagement sehr häufig nicht auf die Einmal-Aktion beschränkt, sondern findet Wiederholung und Fortsetzung. An „72 Stunden ohne Kompromiss“ nimmt man nicht aus egotaktischen Motiven teil (Was bringt mir dies für meine soziale Anerkennung?), sondern aus Interesse und Spaß am Helfen. Freilich kommt trotz erfreulicher Formen von Nachhaltigkeit bei diesen Formen solidarischen Engagements wie beim solidarischen Individualismus generell die notwendige institutionelle Verfestigung von Solidarität zu kurz.

(3) „72 Stunden ohne Kompromiss“ ist ein anschauliches Beispiel für die notwendige Einbindung solidarischer Wertorientierungen in Erfahrungsräume der Solidarität, die durch Gemeinschaftserlebnisse, Eventcharakter und eine gute infrastrukturelle organisatorische Unterstützung geschaffen werden können.¹³⁷

Aus diesen Erkenntnissen, wie es den christlichen Kirche gelingen kann, den für sie so zentralen Wert der Solidarität im Wertgefüge der Gesellschaft zu verankern, ja zu verstärken, lässt sich allgemein lernen, welche Möglichkeiten die Kirchen als zivilgesellschaftliche Akteurinnen haben, die ihnen wichtigen Wissens- und Kulturbestände in der modernen Gesellschaft vital zu halten. Werte und ebenso religiöse Überzeugungen lassen sich offenbar weder rational andemonstrieren noch autoritär indoktrinieren. Sie werden potentiell angenommen, wo gemeinschaftliche Erfahrungsräume existieren, in denen Erfahrungen der Identitätsbildung und der Selbsttranszendenz gemacht werden können. Daher ist es für die Kirchen entscheidend, Bedingungen für solche Erfahrungsräume zu schaffen, in denen Menschen, das was den Kirchen von ihrer christlichen Botschaft her wichtig ist, mit eigenen Erfahrungen in Verbindung bringen können.¹³⁸ Im Sinne von Erfahrungen der

¹³⁷ Die von Joas aufgestellte These, dass Wertbindungen gerade durch die Erfahrung von Neuem, durch die Notwendigkeit und Möglichkeit der „Selbsttranszendenz“ gemacht werden, findet eine Bestätigung im Fazit einer Gruppe Jugendlicher zur Aktion „72 Stunden ohne Kompromiss“: „Wir haben eine neue Erfahrung gemacht und würden allen Jugendlichen empfehlen bei den 72 Stunden ohne Kompromiss mitzumachen.“ (Dokumentation 117).

¹³⁸ Auf die Notwendigkeit einer erfahrungsgestützten ethischen Kompetenz der Kirchen hebt M. Rosenberger ab: „In der Institution Kirche werden Modelle gelungenen Lebens narrativ, symbolisch und lebenspraktisch gegenwärtig gehalten: Erzählungen, Symbole und tätiges Handeln haben einen Mangel an Präzision, bergen aber dafür einen Reichtum an Inspiration. Insofern ist nicht erstaunlich, dass biblisches Erzählen, liturgisches Feiern, dialogisches Reden und geschwisterliches Handeln auch heute sehr attraktiv erscheinen, wo sie als

Selbsttranszendenz ist dabei die Erschließung neuer Horizonte zur ethischen und religiösen Orientierung durchaus möglich.

Diese notwendige Erfahrungsorientierung der Glaubenskommunikation hat theologische Folgen für ein angemessenes Glaubensverständnis. Können religiöse Überzeugungen nur dann Bestandteil der eigenen Identität werden, wenn sie mit gemachten Erfahrungen und konkreter Lebenspraxis in Verbindung stehen, scheint es höchst problematisch, den, vielleicht besser *das* „Glauben“ (als Tätigkeitswort verstanden) auf eine Zustimmung zu bestimmten Glaubenswahrheiten zu reduzieren. Soll der Glaube etwas Innerliches sein, wie es sein Anspruch ist, lässt er sich nicht zuerst als ein verzweigtes System von Bekenntnisformeln verstehen, das Menschen als Katechismuswissen implementiert werden kann. Glauben gründet vielmehr auf Erfahrung und ist zu allererst Praxis – in der Nachfolge Jesu Christi ganz wesentlich eine Praxis der Solidarität.

erfahrungsgedeckt wahrgenommen werden.“ (Ders., „Davon versteht die Kirche doch gar nichts!“ Der Stellenwert kirchlichen Lebens und Lehrens für die ethische Urteilsbildung, in: ThQP 152 [2004] 296-306, 306)

Literaturverzeichnis

72 STUNDEN OHNE KOMPROMISS. Ein Projekt der Katholischen Jugend in Zusammenarbeit mit youngCaritas.at und Hitradio Ö3. Die Dokumentation 25.-28. Oktober 2006, o.O., o.J. [Wien 2006]

ADLOFF, F., Im Dienste der Armen. Katholische Kirche und amerikanische Sozialpolitik im 20. Jahrhundert, Frankfurt/M.-New York 2003

ANZENBACHER, A., Christliche Sozialethik, Paderborn u.a. 1997

ARENS, E., Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie, Freiburg u.a. 1992

BAUMGARTNER, A., Art. Solidarität. III. Theologisch-ethisch, in: LThK³ IX (2000) 719f

BAUMGARTNER, A./KORFF, W., Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt, in: StZ 115 (1990) 237-250

BAYERTZ, K. (HG.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt/M. 1998

BAYERTZ, K., Begriff und Problem der Solidarität, in: ders. (Hg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt/M. 1998, 11-53

BELLAH, R.N. U.A., Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft, Köln 1987

BERGER, P.L./LUCKMANN, TH., Modernität, Pluralismus und Sinnkrise, Gütersloh 1995

BERKING, H., Geben und Nehmen – Schenken und Tauschen, in: M. Rosenberger/F. Reisinger/A. Kreuzer (Hgg.), Geschenkt – umsonst gegeben? Gabe und Tausch in Ethik, Gesellschaft und Religion, Frankfurt/M. u.a. 2006, 161-180

BERKING, H., Solidarischer Individualismus. Ein Gedankenspiel, in: Ästhetik und Kommunikation 23 (1994) H. 85/86, 37-44

BRÖCKLING, U., Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt/M. 2007

BRÖCKLING, U., Diktat des Komparativs. Zur Anthropologie des „unternehmerischen Selbst“, in: ders./E. Horn (Hgg.), Anthropologie der Arbeit, Tübingen 2002, 157-173

BUNDESVERBAND DER KATHOLISCHEN ARBEITSNEHMER-BEWEGUNG DEUTSCHLANDS (HG.), Texte zur katholischen Soziallehre, 8. erw. Aufl., Kevelaer 1992

DRUMM, J., Art. Solidarität. Systematisch-theologisch, in: LThK³ IX (2000) 708f

DURKHEIM, E., Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt/M. 1981

DURKHEIM, E., Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt/M. 1992

DUTTWEILER, S., Sein Glück machen. Arbeit am Glück als neoliberale Regierungstechnologie, Konstanz 2007

EICHINGER, M., Solidarität als soteriologische Kategorie auf dem II. Vatikanum. Ansätze eines Paradigmenwechsels in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, in: B. Fraling u.a. (Hgg.), Kirche und Theologie im kulturellen Dialog. FS P. Hünemann, Freiburg u.a. 1994, 311-326

FENSTERHEIM, H./BAER, J., Sag nicht Ja, wenn Du Nein sagen willst. Wie man seine Persönlichkeit wahrt und sich durchsetzt: Im Beruf, in der Ehe, in der Liebe, im Familienkreis, in der Gemeinschaft, München 1977

FETSCHER, I., Individualisierung versus Solidarität, Wien 2003

FOKUS Nr. 27 v. 30.6.08, Titelgeschichte „Ganz ich. Die erfolgreiche Suche nach der inneren Mitte“, 90-100

FRIESL, C., KROMER, I., POLAK, R. (HGG.), Lieben – Leisten – Hoffen. Die Wertewelt junger Menschen in Österreich, Wien 2008

FRIESL, C. U.A., Österreichische Jugend-Wertestudie. Berichtsband ÖIJ, Wien ³1994

FRIESL, C. (HG.), Experiment Jung-Sein, Die Wertewelt österreichischer Jugendlicher, Wien 2001

GROBE KRACHT, H.-J., „weil wir für alle verantwortlich sind“ (Johannes Paul II.). Zur Begriffsgeschichte der Solidarität und ihrer Rezeption in der katholischen Sozialverkündigung, in: Krüggeler, M./Klein, St./Gabriel, K. (Hgg.), Solidarität - ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven, Zürich 2005, 111-132

GÜLICH, C., Die Durkheim-Schule und der französische Solidarismus, Wiesbaden 1991

H. KESSLER, Christologie, in: Th. Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 1, Düsseldorf ²1995, 241-442

HENGSBACH, F., „Solidarität“ im Labyrinth christlicher Gesellschaftsethik, in: G. Iben/P. Kemper/M. Maschke (Hgg.), Gemeinsinn und Zivilgesellschaft, Münster 1999, 11-24

HONDRICH, K.O./KOCH-ARZBERGER, C., Solidarität in der modernen Gesellschaft, Frankfurt/M. 1992

JÄHNICHEN, T., Solidarität als Begriff der evangelischen Theologie und Sozialethik, in: JCSW 48 (2007) 81-104

JAHRBUCH FÜR CHRISTLICHE SOZIALWISSENSCHAFTEN 48 (2007) zum Thema „Solidarität“

JOAS, H., Braucht der Mensch Religion? Freiburg 2004

JOAS, H., Entstehung der Werte, Frankfurt/M. 1999

JUNGE, M., Individualisierung, Frankfurt/M.-New York 2002

KAHN, O., Ich. Erfolg kommt von innen, München ³2008

KASPER, W., Jesus der Christus, Mainz ¹²1998

KIHN, M., Asshole. Wie ich lernte ein Schwein zu sein und dabei reich und glücklich wurde, Berlin 2008

KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND/SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (HGG.), Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Bonn/Hannover 1997

KREUTZER, A., Arbeitslosigkeit. Herausforderung für gesellschaftliche und theologische Deutungsmuster, in: E. Koller/ders./B. Vondrasek, Skandal Arbeitslosigkeit. Theologische Anfragen, Linz 2007, 19-55

KRÜGGELER, M., KLEIN, ST., GABRIEL, K., Solidarität - ein christlicher Grundbegriff? Einleitung, in: dies (Hgg.), Solidarität - ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven, Zürich 2005, 7-15

KÜSTENMACHER, W.T./SEIWERT, J., Simplify your life. Einfacher und glücklicher leben, Frankfurt/M.-New York, ¹⁴2005

MENKE, K.H., Das Gottespostulat unbedingter Solidarität und seine Erfüllung in Jesus Christus, in: IKaZ 21 (1992) 486-499

MENKE, K.H., Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Einsiedeln 1991

METZ, J.B., Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, ⁵1992

MIEDANER, T., Coach dich selbst, sonst coacht dich keiner. 101 Tipps zur Verwirklichung Ihrer beruflichen und privaten Ziele, Heidelberg 2005 (2. Aufl., geb. Ausg. 2002)

NELL-BREUNING, O.V., Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität, Freiburg 1990

ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN IN ÖSTERREICH (HG.), Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, Wien 2003

PESCH, H., Lehrbuch der Nationalökonomie, Bd. 1., Freiburg ⁴1924

PEUKERT, H., Solidarität – orientierender Grundbegriff christlichen Handelns und theologischen Denkens? Reflexionen aus der Perspektive der systematischen Theologie, in: Krüggeler, M./Klein, St./Gabriel, K. (Hgg.), Solidarität - ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven, Zürich 2005, 177-192

PEUKERT, H., Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt/M. ²1988

PRISCHING, M., Die Ratgeber-Gesellschaft, in: ThPQ 154 (2006) 115-126

RAHNER, K., Versöhnung und Stellvertretung, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 15, Zürich u.a. 1983, 251-264

ROSENBERGER, M., „Davon versteht die Kirche doch gar nichts!“ Der Stellenwert kirchlichen Lebens und Lehrens für die ethische Urteilsbildung, in: ThQP 152 (2004) 296-306

SCHULZE, G., Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/M.-New York ⁸2000

SHELL DEUTSCHLAND HOLDING (HG.), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Frankfurt/M. 2006

SPRENGER, R.K., Das Prinzip Selbstverantwortung. Wege zur Motivation, Frankfurt/M. ¹⁰1999

SPRENGER, R.K., Die Entscheidung liegt bei dir! Wege aus der alltäglichen Unzufriedenheit, Frankfurt/M.-New York 2002 (Sonderausgabe)

TAYLOR, CH., Atomismus, in: B. van den Brink/W. v. Reijen (Hgg.), Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie, Frankfurt/M. 1985, 73-106.

WEIDENFELD, W., Vorwort, in: Th. Luckmann (Hg.), Moral im Alltag. Sinnvermittlung und moralische Kommunikation in intermediären Institutionen, Gütersloh 1998, 11-14

WUTHNOW, R., Handeln aus Mitleid, in: U. Beck (Hg.), Kinder der Freiheit, Frankfurt/M. ³1997, 34-84

ZOLL, R., Alltagssolidarität und Individualismus, Frankfurt/M. 1992

ZOLL, R., Was ist Solidarität heute? Frankfurt/M. 2000

ZULEHNER P.M. U.A., Solidarität. Option für Modernisierungsverlierer, Innsbruck 1994

Konsultierte Internetseiten

Selbstmanagement. Die besten Bücher, geprüft und empfohlen von Managementbuch.de, im Internet unter: www.managementbuch.de/shop/action/magazine?aUrl=90007985&nav=10824 (Stand 17.7.08)

JOAS, H., Wie entstehen Werte? Wertebildung und Wertevermittlung in pluralistischen Gesellschaften, im Internet unter: www.fsf.de/fsf2/aktivitaeten/bild/tvimpuls/20060915_werte/Vortrag_Joas_authorized_061017.pdf (Stand: 28.7.08)

www.72h.at (Stand: 28.7.08)

**Profil der
Linzer WiEGe Reihe. Beiträge zu Wirtschaft – Ethik – Gesellschaft**

Wirtschaftliche Liberalisierung und Globalisierung sowie gesellschaftliche Pluralisierung und Segmentierung sind die zunehmend prägenden Faktoren des individuellen und gesellschaftlichen Lebens. Als „Zeichen der Zeit“ sind sie eine große Herausforderung für die politischen Kräfte und stellen einen wesentlichen Kontext theologischer und ethischer Reflexion dar.

Der Schwerpunkt Wirtschaft – Ethik – Gesellschaft (WiEGe) an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz bezeichnet daher ein dreifaches Interesse, an dem sich die „Linzer WiEGe Reihe“ orientiert:

- a) Die spezifische Fragestellung: Ökonomische und gesellschaftliche Entwicklungen sollen im Blick auf Leitvorstellungen gelingenden Lebens gedeutet und interpretiert werden.
- b) Der besondere theologische Blickwinkel: Das kritische und motivierende Potenzial des Glaubens an einen Gott, der vor allem auf die Schwachen und Benachteiligten schaut, soll reflektiert und erschlossen werden.
- c) Die interdisziplinäre Ausrichtung: Die Zusammenarbeit mit den sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Disziplinen will die Fragestellungen und Erkenntnisse einzelner Fächer durch deren Vernetzung fruchtbar machen und weiterentwickeln.

Die „Linzer WiEGe Reihe“ versteht sich als eine Plattform, die Ergebnisse des Studien- und Forschungsschwerpunkts WiEGe zu dokumentieren und einem breiteren Publikum zugänglich zu machen.

Band 1: Ansgar Kreuzer (2008), Mehr als ein Gefühl vagen Mitleids. Christliche Beiträge zu Begriff und Praxis heutiger Solidarität.