

Matthias Möhring-Hesse

Sind christliche Dritte-Welt-Gruppen eigentlich solidarisch? -Eine gesellschaftsethische Auswertung der Studie »Christliche Dritte-Welt-Gruppen«

Vom modischen Jammer über den vermeintlichen Verfall der Solidarität haben sich die Autorinnen und Autoren der Studie über christliche Dritte-Welt-Gruppen nicht überrumpeln lassen. Zwar vermuten sie Solidarität »unter Modernisierungsdruck in Gestalt verschärfter Individualisierung« (19). Gleichwohl erwarten sie nicht nur, daß sich traditionelle Solidaritätsformen auflösen, sondern stellen gleichzeitig auch neue Formen der Solidarität sowie deren Ausweitung über nationalstaatliche Grenzen hinaus in Aussicht. Denn Individualisierung schaffe mit der Auflösung von überkommenen, vorbewußten Zugehörigkeiten auch »Dispositionen und Chancen für neue, erweiterte und entgrenzte Formen von Solidarität« (21). Dazu haben die einzelnen allerdings aus einer Vielzahl von möglichen Solidaritäten auszuwählen, so daß die »Anforderungen an die persönliche und sozial darstellbare Sinnhaftigkeit des Solidaritätsengagements« (22) steigt.

Dies gilt auch für die in Dritte-Welt-Gruppen engagierten Christen - und zwar in einer besonderen Gestalt: Nach der Erosion des Milieukatholizismus finden sie in amtskirchlichen Orientierungen keine plausiblen Vorgaben mehr, wie sie ihren christlichen Glauben und ihr Engagement für Menschen in der sogenannten Dritten Welt vermitteln können. »Christliche Lebensführung und mithin die Verbindung von Glauben und gesellschaftsethischem Handeln werden unter den Bedingungen von religiöser Individualisierung zu einer von den Individuen selbst zu leistenden Aufgabe« (117). Bewältigen können sie diese doch recht neuen Aufgaben allerdings nicht in Einsamkeit. Viel mehr sind sie dazu »auf Anerkennung in selbstgewählten sozialen Gruppen« (ebd.) angewiesen, etwa auf Dritte-Welt-Gruppen mit mehr oder weniger starken Bindungen an das Christentum bzw. an die Kirchen.

Mit diesen Vermutungen wurden im qualitativen Teil der Studie die Deutungsmuster von christlichen Dritte-Welt-Gruppen, also gemeinsame und stereotype Sichtweisen und Interpretationen ihrer Mitglieder untersucht. Durch »verstehenden Nachvollzug« von Gruppengesprächen sollten so die grundlegenden, wenngleich eher latenten Situations-, Beziehungs- und Selbstdefinitionen erhoben werden, auf deren Grundlage die Gruppenmitglieder ihr gemeinsames Engagement orientieren und vollziehen. Insbesondere war man daran interessiert, wie in den Gruppen das gemeinsame Engagement mit dem gemeinsamen Glauben vermittelt wird. Davon ausgehend, daß das entsprechende »Vermittlungsmuster, welches für den Milieukatholizismus kennzeichnend war, an Plausibilität verliert« (118), stellten sich die Forscherinnen und Forscher »die Frage, wie sich dieser Veränderungsprozeß auf der Ebene der Deutungsmuster der Gruppen manifestiert« (ebd.).

1. »Solidarität« in der Studie

Zwar interessiert sich die Studie für das von christlichen Dritte-Welt-Gruppen geleistete Solidaritätsengagement. Doch von »Solidarität« ist eigentlich nur in den theoretischen Vorüberlegungen die Rede. Statt Solidarität wird das Engagement der Gruppen im Einstiegsimpuls zu den Gruppengesprächen, der einzige Gesprächsvorgabe seitens der Forscherinnen und Forscher, Dritte-Welt-Arbeit bzw. in der Auswertung dieser Gespräche häufig gesellschaftsethisches Handeln genannt. In den wiedergegebenen Gruppengesprächen sowie in den Rekonstruktionen der Deutungsmuster fällt das Wort »Solidarität« selten. Der Befund ist eindeutig: »Solidarität« gehört nicht zu den stereotypen Deutungen, auf deren Hintergrund die untersuchten Gruppen ihr Engagement verstehen.

Im Gegensatz dazu wird seit einigen Jahrzehnten die in den altindustrialisierten Gesellschaften geleistete Dritte-Welt-Arbeit mit großer Selbstverständlichkeit Solidaritätsarbeit genannt. Begonnen hat das wohl mit der »Soli-Arbeit« im Rahmen und im Anschluß an die 68er Studentenbewegung. Unterstützt wurden Befreiungsbewegungen, die in jeweils ihren Ländern den Kampf führten, in dem sich auch die Aktivistinnen und Aktivisten in der Bundesrepublik wähten. Darüber wurde »Solidarität« aber verallgemeinert - und zum selbstverständlichen Markenzeichen bundesdeutscher Dritte-Welt-Arbeit. Dies vermutlich aus einem doppelten Unbehagen, *erstens* weil der ältere Begriff der Entwicklungs(zusammen)arbeit durch die Vieldeutigkeit von »Entwicklung« belastet ist, und *zweitens* weil sich das eigene Engagement als Solidarität deutlicher von staatlicher Entwicklungshilfe abgrenzen läßt. Mit »Solidarität« hat man sich aus dem Traditionsbestand der europäischen Arbeiterbewegung bedient - und deren Idee einer weltweiten und grenzensprengenden Klassensolidarität zitiert, sich dabei häufig, wenn auch nicht immer, von deren antagonistischen Implikationen gelöst (vgl. etwa Balsen/Rössel 1986).

Auch im kirchlichen Bereich findet »Solidarität« zur Bezeichnung von Dritte-Welt-Arbeit weite Verbreitung. »Um das, was kirchliche Entwicklungsarbeit faktisch ist, angemessen zu kennzeichnen,« bilanziert etwa Peter Rottländer, Gundsatzreferent bei Misereor, in seiner theologischen Rekonstruktion kirchlicher Dritte-Welt-Arbeit, »scheint es ... sinnvoller, von kirchlicher Solidaritäts- als von kirchlicher Entwicklungsarbeit zu sprechen« (Rottländer 1991, 19). Eine solche Deutung wird durch die kirchliche Sozialverkündigung seit dem päpstlichen Rundschreiben »Populorum Progressio« (1967) vorbereitet. Denn bereits in diesem Rundschreiben, obgleich noch ungebrochen der Idee der ganzheitlichen Entwicklung verpflichtet, wurde Solidarität, jenes alte und ehrwürdige Prinzip der katholischen Soziallehre über die wechselseitige Verbundenheit und Verantwortlichkeit der Menschen untereinander, von den Beziehungen zwischen den Gesellschaftsmitgliedern auch auf die Beziehung zwischen den »Völkern« übertragen (vgl. Populorum Progressio 44, 48). Zwanzig Jahre später und aus

Anlaß des Geburtstages von »Populorum Progressio« schließlich verkündete das Rundschreiben »Sollicitudo Rei Socialis« (1987) Solidarität als die politische Handlungsnorm in einer zwischen Nord und Süd, zwischen arm und reich gespaltenen Welt (vgl. dazu Hengsbach/Möhring-Hesse 1988, 63f.).

Was also spricht dafür, Dritte-Welt-Arbeit Solidarität zu nennen? Im Gegensatz zum Begriff »Entwicklung«, erst Recht mit dem ergänzenden Adjektiv »nachholend«, unterstellt »Solidarität« neben den Ungleichheiten zugleich auch Gleichheit, meint deswegen neben der Unterstützung immer auch Gegenseitigkeit und wechselseitige Abhängigkeit, bezeichnet vorgängig zur Hilfe der einen für die anderen deren Partnerschaft. Mit dem Begriff »Solidarität« wird also Dritte Welt-Arbeit auf ein symmetrisches Verhältnis zwischen Norden und Süden, oder genauer: zwischen den Dritte-Welt-Arbeiterinnen und -Arbeitern und ihren Adressaten in den Entwicklungsländern verpflichtet. Und genau dieser Sachverhalt macht den Solidaritätsbegriff vermutlich für die Aktivistinnen und Aktivisten der Dritte-Welt-Arbeit attraktiv - und zwar auch für die Christen unter ihnen.

Ogleich in den politischen Debatten der Gegenwart fast schon inflationär verbraucht, bleibt der Begriff »Solidarität« diffus. Auch in der vorliegenden Studie: Eine präzise Bedeutung läßt sie vermissen, gibt statt dessen nur eine vage Bestimmung an. Eingangs heißt es, daß die dramatisch fortschreitende Verarmung weiter Teile des Südens von den Menschen des Nordens Solidarität, soll heißen: »stellvertretendes Handeln in Situationen von Ungleichheit und des Einsatzes für die Schwächeren« (19 mit Verweis auf Hilpert 1991, 68f.) verlange. Dabei wird dieses Verständnis von Solidarität über den Begriff »Altruismus« eingeleitet - und damit als ein Handeln begriffen, »das in erster Linie von Rücksicht auf andere geprägt ist oder sogar selbstlos zu nennen ist« (13).

Mit diesem ethisch hoch aufgeladenen Verständnis von Solidarität liegt die Studie wohl ganz im theologischen Trend. In Anlehnung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter wird in der eher moraltheologischen Literatur Solidarität *erstens* häufig als einseitige Zuwendung konzipiert - und ersetzt dann offenbar den älteren Begriff der »Nächstenliebe«. Dagegen wird in eher sozialetisch angelegten Arbeiten, nicht zuletzt durch eine entsprechende Definition in »Sollicitudo Rei Socialis« (Nr. 38) inspiriert, Solidarität auf allgemeine Interessen, auf das »Gemeinwohl« bezogen. So heißt es etwa in der »Wertestudie« von Paul M. Zulehner und Hermann Denz, Solidarität sei »die Fähigkeit eines Menschen, sich für das Gemeinwohl und darin für eine gerechtere Verteilung der Lebenschancen ... stark zu machen« (Zulehner u.a. 1996, 54).

Zwar sind Definitionen bekanntlich willkürlich - und damit weder falsch noch wahr, sondern nur mehr oder weniger brauchbar. Doch genau in diesem Sinne ist die in den theoretischen Vorüberlegungen der Studie angedeutete Definition von Solidarität eher problematisch. Denn durch ihren altruistischen Einschlag steht sie in der Gefahr, genau jenes Motiv zu »verpassen«, aus dem heraus sich »Solidarität« als Selbstbezeichnung von Dritte-Welt-Arbeit hat erfolgreich

durchsetzen können, eben das Moment der Gleichheit, der Gegenseitigkeit und der Partnerschaft.

Zudem wird der Solidaritätsbegriff durch seine ethische Aufladung analytisch *und* ethisch unbrauchbar. Je selbstloser bzw. je gemeinwohlorientierter der Solidaritätsbegriff angesetzt wird, desto weniger kann praktizierte Solidarität ethisch überprüft werden. Solidarität wäre immer schon richtig oder gut - oder eben keine Solidarität. Jede Solidarität zu Lasten unbeteiligter Dritter wäre durch begrifflichen Vorentscheid ausgeschlossen, sogar Solidaritäten im gemeinsamen Interesse unter Absehung der Interessen von Unbeteiligten. So aber wird der Solidaritätsbegriff auch analytisch unbrauchbar. Denn wenn alltagspraktisch vollzogene Verbundenheiten zwischen Menschen erst dann als Solidaritäten bezeichnet werden könnten, wenn sie erwiesenermaßen selbstlos bzw. gemeinwohlorientiert sind, dann würden aus den real existierenden Welten - und zwar entgegen den Selbstdeutungen der Beteiligten - wohl die meisten Solidaritäten »ausgeschlossen«. So wäre auch die in der Studie untersuchte Dritte-Welt-Arbeit als Solidarität verloren. Denn statt Selbstlosigkeit entdeckten die Forscherinnen und Forscher in den untersuchten Gruppen ein ausgesprochen eigeninteressiertes Engagement.

Weil die untersuchten Gruppen »Solidarität« nicht zur Deutung ihres Engagements heranziehen, läßt sich aus dem mit der Studie vorgelegten Material aber auch nicht diejenige Bedeutung erheben, die der Solidaritätsbegriff in christlichen Dritte-Welt-Gruppen hat. Weil von Solidarität nicht gesprochen wird, bleibt auch unbekannt, welcher Sachverhalt in den Gruppen mit Solidarität bezeichnet wird. Daher muß eine auf die Solidaritätsthematik angelegte Auswertung dieser Studie einen tragfähigen Solidaritätsbegriff voraussetzen. Er soll zwei Ansprüchen genügen: Bestmöglich soll er *erstens* an die Selbstdeutungen der Akteure anschließen können und damit die in unserem Sprachraum alltagspraktisch als Solidarität bezeichneten Sachverhalte ebenfalls als Solidarität begreifen können. Und *zweitens* sollen diese Sachverhalte normativ überprüft werden können. Alltagspraktisch vollzogene Solidaritäten sollen also geprüft werden können, ob sie allgemeine Interessen berücksichtigen oder sie verletzen, ob sie sich mithin moralisch rechtfertigen lassen - oder nicht.

2. Was meint »Solidarität«?

In Übereinstimmung mit der Begriffsgeschichte sowie mit dem gesellschaftstheoretischen Einsatz von »Solidarität« wird im folgenden unterstellt, daß dieser Begriff in seiner alltagspraktischen Verwendung eine spezifische Form der sozialen Verbundenheit, nämlich eine mehr oder weniger dauerhafte Beziehung von Gleichen zum Ausgleich ihrer Differenzen bezeichnet (vgl. Hondrich/Koch-Arzberg 1992, Möhring-Hesse 1995). Indem sie untereinander solidarisch sind, überspringen Menschen ihre Interessenunterschiede und gehen statt dessen gemeinsame Interessen gemeinsam an. Alltagssprachlich werden dabei wohl zwei verschiedene

Möglichkeiten angesprochen: *Entweder* überwinden Gleiche - wie im Fall der Klassensolidarität von gleichermaßen abhängig Beschäftigten - ihre Differenzen, um ihre gemeinsamen Ziele (besser) erreichen zu können. Zuvor müssen sie sich dazu aber als Gleiche entdecken, also aus der Vielzahl von möglichen Eigenschaften und Merkmalen diejenigen unter einer bestimmten Hinsicht hervorheben, die sie gemeinsam teilen, und alle anderen Eigenschaften und Merkmale sowie andere Hinsichten in der Wahrnehmung untereinander zurückstellen. *Oder* Ungleiche überwinden ihre unterschiedlichen Interessen, um ihre Gleichheit in Zukunft zu realisieren. Voraussetzung dafür ist, daß sie ihre in bestimmten Hinsichten mögliche und gewollte bzw. gesollte Gleichheit antizipieren und dazu die bestehenden Differenzen bei bestimmten Merkmalen und Eigenschaften negieren.

Um gemeinsame Ziele besser zu erreichen, werden in Solidaritätsbeziehungen diejenigen besonders gefordert, denen es im Augenblick besser geht als den anderen. Innerhalb des Zusammenhangs von Gleichen bzw. Noch-nicht-Gleichen werden so zwar auch bestehende Ungleichheiten ausgeglichen. Auch wenn die Leistungsbilanz einer Solidargemeinschaft in jedem Augenblick asymmetrisch von Gebern zu Nehmern verläuft, nährt sich deren Verbundenheit dennoch aus einer - wengleich möglicherweise auch über lange Zeit bloß latenten - *Reziprozität*. Ansprüche untereinander resultieren nämlich aus der gemeinsamen Sache, zu der auch die mit eigenen Leistungen beizutragen haben, die im Augenblick auf Grund größerer Beeinträchtigung die Unterstützung anderer beanspruchen (können). Solidarität funktioniert also weder nach dem Äquivalenz- noch nach dem Tauschprinzip: Solidaritätsansprüche erwachsen weder aus zuvor »eingezahlten« Leistungen noch aus vertraglich geregelten Absprachen, sondern begründen sich aus der gemeinsamen Sache und bestehen aus den spezifischen »Talenten«, die einzelne zur gemeinsamen Sache beitragen können.

Obgleich nicht uneigennützig, ist Solidarität gleichwohl eine *freiwillige* Verbundenheit. Sie beruht auf der - zumindest prinzipiell - freien Entscheidung einzelner, andere als gleich anzuerkennen und sich ihrer Solidargemeinschaft zuzuordnen bzw. andere als Gleiche zu antizipieren und sich deshalb mit ihnen in Solidarität zu stellen. Aus dieser freien Entscheidung erwachsen dann allerdings Verbindlichkeiten, die *einerseits* ihre Handlungskompetenzen erweitert, *andererseits* ihre Freiheit einschränkt. Mit der Zugehörigkeit zu einer Solidargemeinschaft bestehen eben nicht nur Ansprüche, die sie gegenüber anderen zu eigenen Gunsten erheben können, sondern auch Ansprüche, die die anderen an sie stellen - und die sie auch erfüllen müssen. Denn - zumindest auf Dauer - können »Schmarotzer« die Solidaritätsansprüche anderer nicht verletzen, ohne daß ihnen die Solidargemeinschaft mit dem Ausschluß droht - und schließlich aus dieser Drohung Realität werden läßt.

Im folgenden sollen also soziale Beziehungen dann (und nur dann) Solidarität genannt werden, wenn sie

- *erstens* eine mehr oder weniger dauerhafte Verbundenheit von Gleichen bzw. von sich als Gleiche antizipierenden Akteuren leisten,

- *zweitens* Solidaritätsleistungen nach dem Prinzip erweiterter Gegenseitigkeit beinhalten.

Mit dieser begrifflichen Vorgabe sollen die in der Studie ausgewerteten Gruppengespräche auf die Solidaritätsthematik hin untersucht und die im »verstehenden Nachvollzug« rekonstruierten Deutungsmuster christlicher Dritte-Welt-Gruppen - sozusagen im zweiten Anlauf - verstehend nachvollzogen werden. Aufgegriffen wird dabei als Hypothese der eingangs zitierte Vorschlag, kirchliche Dritte-Welt-Arbeit allgemein als Solidaritätsarbeit zu begreifen. Mit dieser Vorgabe wird im Folgenden einerseits gefragt: Taugt der Solidaritätsbegriff, um die in der Studie erhobenen Deutungsmuster christlicher Dritte-Welt-Gruppen zu begreifen? Und andererseits: Läßt sich im Prozeß dieses Begreifens wiederum praktisch gefülltes Material für eine ethische Theorie christlicher Solidarität gewinnen?

3. Gemeinsamkeiten trotz Differenzen

Auf die Unterschiede zu den Adressaten ihrer Dritte-Welt-Arbeit reflektieren die Akteure in den vorgestellten Gruppengesprächen kaum. Jedoch werden derartige Unterschiede ganz selbstverständlich unterstellt, vor allem Unterschiede hinsichtlich des gesellschaftlich wie individuell verfügbaren Wohlstands. Die Akteure verorten sich im »reichen Norden«, dagegen die Adressaten ihres Engagements im »armen Süden«. Diese Unterscheidung wird in einigen Gesprächen (etwa Gruppe 2) ergänzt durch Differenzen hinsichtlich gesellschaftlicher Teilhabemöglichkeiten: Den westlichen Demokratien stehen repressive Diktaturen, jedenfalls Gesellschaften mit geringen politischen und sozialen Partizipationschancen gegenüber. Häufig werden in den Gruppengesprächen (vgl. etwa 145) zudem kulturelle Unterschiede zwischen der Bundesrepublik und den Entwicklungsländern notiert.

Das Wohlstands- und Partizipationsgefälle wird von einigen Gruppen durch ein gegensätzliches Gefälle »korrigiert«. Die Adressaten ihrer Dritte-Welt-Arbeit werden nämlich in einigen Gruppengesprächen als Akteure eines vitaleren oder radikaleren Glaubens beschrieben, hinter dem entweder die Gruppenmitglieder mit ihrem eigenen Glauben oder aber das kirchliche Umfeld der Gruppen weit »zurückfallen«. Zwischen dem Glaubens«gefälle« auf der einen Seite und dem gegengerichteten Wohlstands- und Partizipationsgefälle auf der anderen wird wohl ein kausaler Zusammenhang unterstellt.

Wie die Unterschiede bleiben in den wiedergegebenen Gruppengesprächen auch die Gemeinsamkeiten unausgesprochen, in denen sich die Akteure christlicher Dritte-Welt-Arbeit mit ihren Adressaten sehen. Wiederum lassen sich aber selbstverständlich unterstellte Gemeinsamkeiten entdecken. Einige Gruppen verorten sich und ihren Adressaten in der römisch-katholischen Weltkirche, adressieren zumindest ihre Engagement an Menschen, die

ebenso wie sie selbst Christen sind. Die Gemeinsamkeit zwischen Akteuren und ihren Adressaten wird in diesen Fällen also religiös konstituiert. Dem gegenüber sehen einige Akteure die Adressaten ihrer Arbeit als nicht-staatliche Organisationen in einer ähnlichen Distanz zur staatlichen Macht, wie sie selbst Abstand zur staatlichen Entwicklungshilfe halten. In diesen Fällen wird die Gemeinsamkeit »politisch« begründet. Schließlich kommen beide Begründungslinien in auf lateinamerikanischen Basisgemeinden ausgerichteten Gruppen (Gruppen 7 und 10) zusammen. Dabei wird die gleiche religiöse bzw. konfessionelle Zugehörigkeit und der vergleichbare Abstand zur staatlichen Macht noch durch eine ähnliche kirchliche Stellung ergänzt. Wie ihre Adressaten sehen sich die Akteure an der »Basis« der Kirche und in Distanz zur kirchlichen »Obrigkeit«

Werden in all' diesen Fällen bestehende Gemeinsamkeiten unterstellt, antizipiert die Kolping-Gruppe zusätzlich noch eine zukünftige Gleichheit zwischen sich und den Adressaten ihrer Dritte-Welt-Arbeit. Ihr Engagement dient nämlich dazu, in einem lateinamerikanischen Land durch Ausbildung und Förderung einen »Mittelstand« zu etablieren, dem sich auch die Mitglieder der Gruppe zurechnen. Ihr Engagement ist mithin an Menschen adressiert, mit denen man sich in Zukunft gleich sieht, gilt nämlich »dem tüchtigen Christ, dem Tüchtigen in seinem Beruf, den tüchtigen Eltern und dem tüchtigen Staatsbürger« (vgl. 274).

Welche Informationen lassen sich aus den bisherigen Überlegungen für eine ethische Theorie christlicher Solidarität gewinnen? In den Fällen, in denen die Akteure christlicher Dritte-Welt-Arbeit die Gemeinsamkeit mit ihren Adressaten religiös konstituieren, kommt dem Adjektiv »christlich« bei der christlichen Solidarität eine exklusive Bedeutung zu: Die vollzogene Dritte-Welt-Arbeit dient der Solidarität zwischen Christen bzw. zwischen Angehörigen einer Kirche. Richtet sich ihr Engagement dagegen nicht an Christen, trägt auch die eigene Kirchenzugehörigkeit bzw. der eigene Glauben nicht, zumindest nicht unmittelbar, zur Konstitution von Gemeinsamkeiten (und Unterschieden) zwischen Akteuren und Adressaten christlicher Dritte-Welt-Arbeit bei. »Christliche Solidarität« hat in diesen Fällen daher keine exklusive Bedeutung, gibt also keinerlei Auskunft über die Adressaten solidarischen Engagements und kann daher nur zur Kennzeichnung der Akteure selbst dienen.

Schließlich lassen sich einige Gruppen ausmachen, in deren Gesprächen eigentlich keine Adressaten ihrer Dritte-Welt-Arbeit in den Entwicklungsländern auszumachen sind (etwa die Gruppen 4, 8 und 9). In diesen Fällen scheint das Engagement der Gruppen nicht unmittelbar an Menschen in der Dritten-Welt adressiert zu werden, sondern an die Mitbürgerinnen und -bürger im eigenen Land. Diese sollen in ihrem Handeln als Verbraucherinnen und Verbraucher oder aber als politisch engagierte Zeitgenossen gewonnen werden, sich für einen fairen Welthandel oder für staatliche Entwicklungspolitik einzusetzen. Ohne deswegen diese Form der Dritte-Welt-Arbeit zurückzusetzen, kann sie kaum als Solidaritätsarbeit bezeichnet werden. Dazu fehlt die im Solidaritätsbegriff unterstellte Beziehung zwischen Gleichen, die zur Erreichung gemeinsamer Ziele Ungleichheiten auszugleichen suchen. Damit ist aber nicht

ausgeschlossen, daß auch im Engagement dieser Gruppen Momente der Solidarität einfließen können. Sie bleiben allerdings in den wiedergegebenen Gruppengesprächen ohne jeglichen Widerhall, können also die gemeinsamen Deutungsmuster der Gruppen nicht prägen.

Dieses Ergebnis ist insofern problematisch, als das Engagement gerade auch der Bildungshausgruppe (Gruppe 9) nicht über den Solidaritätsbegriff begriffen werden kann, obgleich in deren wiedergegebenen Gesprächspassagen dieser Begriff - wenn auch nur cursorisch und dem »Slang« des Bewegungsmilieus distanziert folgend - zumindest einmal auftaucht (»sogenannte internationale Solidaritätsarbeit«, 362). Allerdings bleiben die entsprechenden Ausführungen zu schwach und sind zudem zu distanziert, als daß für diese Gruppe eine opponierende Deutung ihres Engagements als Solidarität entfaltet werden könnte. »Solidarität« dringt auch in dieser Gruppe nicht in ihre stereotypen Deutungsmuster ein, weswegen aber durch die cursorische Nutzung des Solidaritätsbegriffs auch das vorliegende Ergebnis nicht falsifiziert wird.

4. Formen der Dritte-Welt-Arbeit

Die Gruppen, die ihr Engagement unmittelbar auf Menschen in der Dritten Welt adressieren, unterstellen zwar ein zwischen Norden und Süden bestehendes Wohlstandsgefälle. Trotz dieser Unterstellung werden in den Gruppengesprächen signifikante Unterschiede hinsichtlich der Formen ihrer Dritte-Welt-Arbeit deutlich. Die Mehrheit der vorgestellten Gruppen bearbeitet die in den Ländern des Südens bestehende Armut oder deren Auswirkungen und sucht damit das krasse Wohlstandsgefälle zu korrigieren. Darum geht es anderen Gruppen dagegen allenfalls mittelbar. Unmittelbar zielt ihr Engagement auf Kontakte mit Menschen bzw. Gruppen in Entwicklungsländern. In der Gruppe 7 werden etwa Reisen in ein lateinamerikanisches Land vorbereitet; die dabei gemachten Erfahrungen werden in der Gruppe aufgearbeitet und schließlich öffentlich verbreitet. Die zehnte Gruppe sucht eine dauerhafte Verbindung zu einer Basisgemeinde in Lateinamerika, »lebt« aus und für diese Partnerschaft. Diese beiden Formen von Dritte-Welt-Arbeit werden von den Gruppen 2 und 6 miteinander kombiniert.

Signifikante Unterschiede bestehen zwischen den Gruppen, denen es in ihrem Engagement um eine Angleichung der Lebensverhältnisse zwischen Norden und Süden geht. Dazu wählen einige Gruppen direkte Unterstützungs- und Hilfeleistungen. Auf unterschiedlichen Wegen akquirieren sie in ihren Orts- bzw. Pfarrgemeinden Geld, das sie dann - ebenfalls auf unterschiedlichen Wegen - Personen oder Organisationen in Entwicklungsländern überlassen. Dagegen bearbeiten andere Gruppen das Gefälle zwischen Norden und Süden politisch. Als Experten für Dritte-Welt-Fragen treten sie in den politischen Öffentlichkeiten ihrer Umgebung auf und suchen dort für die Interessen ihrer Adressaten zu mobilisieren. Diese beiden Formen

der Dritte-Welt-Arbeit werden vor allem von denjenigen Gruppen verknüpft, die Dritte-Welt-Handel betreiben. So sucht etwa die Ladengruppe (Gruppe 4) über ihren Dritte-Welt-Handel und begleitende Informationsarbeit das Verbraucherverhalten zu beeinflussen und auf diesem Wege Strukturen eines fairen Welthandels durchzusetzen.

Unterschiede lassen sich schließlich auch zwischen den Gruppen ausmachen, die unmittelbar Unterstützung und Hilfe leisten. Während einige Gruppen ihre Unterstützung an bestimmte Zwecke, etwa für »Mission« (Gruppe 1) oder für den Unterhalt eines Kinderdorfes (Gruppe 5) binden, halten andere Gruppen die Zwecke ihre Unterstützung offen, zumindest offener. Sie adressieren dann ihre Unterstützungs- und Hilfeleistungen an bestimmte Personen bzw. Einrichtungen, oder sie nutzen - wie die Gruppen 3 und 6 - die Vermittlung durch Hilfswerke wie »Misereor« oder »terre des hommes«.

Trotz dieser signifikanten Unterschiede lassen sich diese unterschiedlichen Formen der Dritte-Welt-Arbeit gleichermaßen als Solidaritätsleistungen bezeichnen. Auf diesem Wege läßt sich auch eine Gemeinsamkeit herausstellen, die über die im Solidaritätsbegriff implizierten Merkmale hinausgehen. Denn in all' den vorgestellten Formen der Dritte-Welt-Arbeit besteht Solidarität als eine dreistellige Relation: Zusätzlich zu der Beziehung zwischen den Akteuren der Dritte-Welt-Arbeit und ihren Adressaten sind für die Solidaritätsleistungen auch noch das kirchliche oder das gesellschaftliche Umfeld der Akteure relevant. Wenngleich in verschiedener Weise sind die Akteure auf die Unterstützung ihres Umfelds angewiesen, um die intendierten Solidaritätsleistungen realisieren zu können. Daher versuchen sie, dieses Umfeld, also etwa die Pfarrgemeinde, die kommunale Öffentlichkeit oder die Verbraucher in die jeweils eigene Solidarität hineinzunehmen. Um die eigene Beziehung zu ihren Adressaten solidarisch zu gestalten, setzen sie ihre Beziehungen zu Menschen des näheren Umfelds ein und suchen dabei solidarische Beziehungen zwischen diesen und ihren Adressaten zu vermitteln.

Weiterhin fällt auf, daß die in der Studie vorgestellten Solidaritäten allesamt ohne antagonistische Relationen auskommen. Zwar werden in allen Gruppengesprächen die Ungerechtigkeiten im Verhältnis von reichem Norden zum armen Süden angemerkt; diese gelten geradezu als Auslöser des eigenen Engagements. In diesem Sinne erscheint die eigene Solidarität als Beitrag zu einer gerechteren Welt. Dennoch begründet sich die in den Gruppengesprächen dokumentierte Solidarität nicht über negative Abgrenzungen, wie dies etwa für die in der klassischen Arbeiterbewegung beheimatete Klassensolidarität konstitutiv war (vgl. auch Weckel/Ramminger 67f.). Kritische Einschätzungen werden vielfach ausgeführt, aber antagonistische Oppositionen (»gegen«) erscheinen bei keiner der untersuchten Gruppen als Grundlage ihres Engagements (»für«).

5. Erweiterte Gegenseitigkeit

Mit dem Begriff »Solidarität« wird die von den Akteuren christlicher Dritte-Welt-Arbeit zumindest intendierte Symmetrie zu ihren Adressaten hervorgehoben. Solidarisch werden alltagssprachlich nämlich nur diejenigen Beziehungen genannt, in denen sich Geben und Nehmen zumindest auf Dauer die Waage halten können. Dabei impliziert Solidarität eine erweiterte Gegenseitigkeit. Geben und Nehmen müssen sich nämlich weder als äquivalente Leistungen entsprechen, noch müssen Leistungen und Gegenleistungen zur gleichen Zeit erfolgen; auch müssen sie nicht vertraglich abgesprochen werden. Geben und Nehmen werden statt dessen auf Grundlage von Erwartungswerten austariert, so daß alle Beteiligten voraussichtlich durch eigene Beiträge zur gemeinsamen Sache beitragen, dabei die einen nicht zu Gunsten anderer benachteiligt, genauso aber nicht zu Lasten anderer begünstigt werden. Diese im Solidaritätsbegriff unterstellte Symmetrie scheint jedoch an den Ungleichheiten zwischen den frühindustrialisierten Gesellschaften und den Entwicklungsländern zu scheitern.

Um dennoch Dritte-Welt-Arbeit mit dem Solidaritätsbegriff »adeln« zu können, wird häufig die Unterstellung erweiterter Gegenseitigkeit aufgeweicht - bis hin zu einer einseitigen Asymmetrie zwischen Gebenden zu Nehmenden. Unter der Hand verliert sich damit gerade das Motiv der zumindest intendierten Symmetrie, aus der heraus Dritte-Welt-Arbeit überhaupt Solidarität genannt wird. Soll also Dritte-Welt-Arbeit als Beziehung solidarischer Verbundenheit begriffen werden können, dann muß in der Beziehung zwischen ihren Akteuren in den frühindustrialisierten Ländern und deren Adressaten in den Entwicklungsländern eine wenn auch erweiterte Gegenseitigkeit bestehen.

Welche Gegenleistungen seitens ihrer Adressaten werden von den untersuchten Dritte-Welt-Gruppen also erwartet? Inwieweit sind entsprechende Erwartungen für ihr Engagement konstitutiv? In Auswertung der dokumentierten Gruppengespräche entsteht der Eindruck, daß entsprechende Erwartungen auf Gegenleistungen wohl zwischen zwei Extremen liegen: Als Antwort auf ihre Unterstützungsleistungen werden in der Kolping-Gruppe substantiell definierte Leistungen erwartet, nämlich der Unterhalt eines Kinderdorfes, durch dessen Ausbildung und Erziehung Kinder zu »tüchtigen Christen, Tüchtigen im Beruf, tüchtigen Eltern und tüchtigen Staatsbürgern« (vgl. 274) heranwachsen. Durch Unterstützung des Kinderdorfes tritt die Kolping-Gruppe den Kindern gegenüber in Vorleistungen - in Erwartung, durch deren weiteren Lebenswandel in Zukunft mit der Bestätigung ihrer eigenen Lebens- und Politikmodelle »belohnt« zu werden. Dadurch daß sie mit dazu beitragen, in Brasilien »das Mittelständische zu schaffen« (vgl. 274), wird die außerordentlich hohe wirtschaftliche Relevanz des »Mittelstandes« bestätigt, dem sie sich selbst zurechnen. Die erwarteten »Gegenleistungen« sind also mit den Vorleistungen keineswegs identisch, sind aber - bezogen auf die gemeinsame Sache des »Mittelständischen« - notwendig und - zumindest im Rahmen dieser gemeinsamen Sache - auch für die Akteure der Solidaritätsleistung funktional. Im

Gruppengespräch wird deutlich, daß die erwartete Übernahme mittelständischer Lebens- und Politikmodelle durch die unterstützten Kinder für die Solidaritätsleistungen der Gruppe konstitutiv ist.

In anderen Gruppen werden dagegen Gegenleistungen eher vage erwartet, was aber nicht heißt, daß in diesen Gruppen keinerlei Erwartungen auf Gegenleistungen bestehen würden. Sie sind allerdings offener, weil die Gruppen über ihre Solidarität von deren Adressaten »lernen« wollen. Für das Engagement der zweiten Gruppe, einer Gemeindeparterschaftsgruppe, ist es etwa konstitutiv, von den Adressaten ihres Engagements einen authentischeren Glauben lernen zu wollen (165). Auch die zehnte Gruppe, eine Basisgemeinde, sucht einen »parallelen Weg« mit einer lateinamerikanischen Basisgemeinde zu gehen und will dazu von deren Vorbild radikalen Glaubens lernen. Welche Bedeutung Briefe der Partnergemeinden für die beiden Gruppen haben, machen die dokumentierten Gruppengespräch eindrucksvoll deutlich (187f, 403f.). Der Glaube, den sie von ihren Adressaten lernen wollen, ist ihnen allerdings bekannt, wenn auch vielleicht über Vermittlung »fremder« Theologien, nämlich der lateinamerikanischen Befreiungstheologien. In der Solidarität mit ihren Adressaten lernen sie dennoch nicht eigentlich Unbekanntes, sondern Vertrautes - allerdings in beeindruckender Authentizität, Vitalität oder Radikalität. Dagegen suchen andere Gruppen in der Solidarität Unbekanntes, wollen nämlich von »fremden Kulturen« lernen (etwa 323-330).

Bei dem ersten Extrem entspricht der einseitigen Unterstützung auch eine einseitige »Lern«-Beziehung in gleicher Richtung: »belohnt« wird diese Solidarität im Sinne einer erweiterten Gegenseitigkeit erst durch die Rezeption der »Lern«-Inhalte und der darüber erfolgenden Bestätigung. Dagegen ist Unterstützung und »Lern«-Beziehung bei dem zweiten Extrem gegengerichtet. Verläuft die Unterstützung einen Weg von Norden nach Süden, lernen die Unterstützer im Gegenzug vom Süden für ihren eigenen Glauben bzw. für ihr Leben im Norden. Die Unterstützungsleistungen werden also durch Möglichkeiten des religiösen oder kulturellen Lernens beantwortet.

Nicht in allen Gruppengesprächen lassen sich jedoch Erwartungen auf Gegenleistungen entdecken (siehe etwa Gruppen 1 und 4). Derartige Erwartungen werden weder artikuliert, noch unterstellt. Weil für die betroffenen Gruppen damit die Gegenseitigkeit in den Beziehungen zu ihren Adressaten unerheblich zu sein scheint, diese sich zumindest aber nicht zu einer stereotypen Deutung verdichten konnte, kann in diesen Fällen allenfalls in einem abgeleiteten Sinne von Solidarität gesprochen werden.

Die im Solidaritätsbegriff unterstellte Wechselseitigkeit hat aber auch eine über die Reziprozität von Leistungen hinausgehende Bedeutung. In solidarischen Beziehungen werden Geben und Nehmen nämlich wechselseitig austariert, so daß über Solidaritätsleistungen nicht nur deren Akteure, sondern auch deren Adressaten mitentscheiden. Zumindest im Normalfall der als Solidarität bezeichneten Beziehungen werden also die gegenseitigen Leistungen nicht einseitig definiert, sondern in Ansehung der gemeinsamen Sache durch alle Beteiligten. Daher

sollen die Gruppengespräche folgend daraufhin untersucht werden, ob und wie die Gruppen ihren Adressaten Einfluß auf ihr Engagement nehmen lassen.

Einige der untersuchten Gruppen zeigen sich in den Gesprächen für Bedarfsmeldungen seitens ihrer Adressaten sensibel. So reagiert etwa die erste Gruppe, ein pfarrgemeindlicher Sachausausschuß »Mission - Entwicklung - Frieden«, in ihrem Engagement auf Anfragen zweier afrikanischer Patres und suchen sie nach ihren Möglichkeiten zu erfüllen (vgl. etwa 155ff.). In ähnlicher Weise sucht die zweite Gruppe, die eine Gemeindeparterschaft mit einer lateinamerikanischen Basisgemeinde pflegt, die von der Partnergemeinde getragenen Projekte zu unterstützen. Bei der Basisgemeinde (Gruppe 10) treten Unterstützungsleistungen schließlich ganz in den Hintergrund. Von ihrer Partnergemeinde läßt sie sich statt dessen den Weg einer Basisgemeinde in der »eigenen Realität« der Bundesrepublik weisen (vgl. 395ff.).

Unabhängig von Definitionen ihrer Solidaritätspartner sind dagegen andere Gruppen. Statt auf Anforderungen reagieren sie eher auf eigene Bedarfsdefinitionen; statt auf Vorschläge und Ideen bestimmen sie ihr Engagement von den eigenen Bedürfnissen und Möglichkeiten. Die Erlöse aus ihrem alljährlichen Weihnachtsmarkt dient der Kolping-Gruppe zwar zur Unterstützung eines Kinderdorfes. Jedoch tritt dieses Solidaritätsziel bei der Durchführung des Basars wie auch bei dessen Gestaltung in den Hintergrund. In ähnlicher Weise bleiben auch bei der dritten Gruppe, einem pfarrgemeindlichen Missionskreis, die Adressaten ihrer Unterstützungsleistungen zumindest ohne Einfluß auf ihr Engagement. Bei der Verteilung von Einnahmen aus ihren vorweihnachtlichen Basaren berücksichtigen sie zwar Bedarfsmeldungen seitens ihrer Adressaten, nicht jedoch bei der Gestaltung ihres Engagements. Von der Solidaritätsgruppe im Rahmen einer katholischen Hochschulgemeinde (Gruppe 7) werden Projekte mit sozial-medizinischer Ausrichtung unterstützt - wohl vor allem deshalb, weil die Akteure selbst in medizinischer Ausbildung stehen. In einigen anderen Gruppen scheint der Bedarf durch vorbereitende Informationen (vgl. etwa 283) erhoben worden zu sein, den sie dann durch ihr Engagement zu decken suchen. Einige Gruppen (3 und 6) verlassen sich bei der Auswahl ihrer Adressaten auf professionelle Hilfswerke, wobei allerdings nur eine dieser Gruppen ansatzweise auf die Beziehung zwischen ihren Adressaten und den Hilfswerken reflektiert (vgl. 285).

Solidarität ist - wie eingangs ausgeführt - keine altruistische Veranstaltung, sondern eine Beziehung auf Gegenseitigkeit. Wie wenig »selbstlos« Solidarität ist, zeigen die in der Studie ermittelten Deutungsmuster eindrucksvoll. Von mehr oder weniger allen Gruppen wird der hohe Eigenwert ihres Engagements sowie die Bedeutung der Gruppen für die Mitglieder hervorgehoben. In den unterschiedlichsten Metaphern (»inneres Wachstum«, »Spaß bei der Arbeit« oder »Hoffnung«) wird die sinnstiftende Relevanz der Solidarität sowie die sozialisierenden, motivierenden und qualifizierenden Folgen ausgesagt. Durchgehend wird betont, daß Zusammenhalt und -arbeit der Gruppen sowie die Kommunikationen innerhalb der Gruppen für die Mitglieder von großer Bedeutung sind. Über die rekonstruierten

Deutungsmuster hinaus wird der Eigenwert des vorgestellten Solidaritätsengagements in den Interpretationen der Studie noch einmal verstärkt. So wird etwa die Missionsgruppe (Gruppe 3) als ein »milieuspezifisch bereitgestellter Raum zur Transzendierung des Immanenzbereichs häuslicher Familienarbeit« (211) gedeutet. Oder die Studie bilanziert für die Kolping-Gruppe: »Der Weihnachtsmarkt bietet denjenigen, deren Kompetenzen nicht mehr gefragt werden, weil sie zu alt sind, weil die teure Handarbeit durch Maschinenarbeit ersetzt ist oder weil sie als Hausfrauenarbeit nicht bewertet wird, die Chance, ihre Fähigkeiten öffentlich zu präsentieren und Anerkennung zu finden« (263).

Hinsichtlich des in der Studie herausgestellten Eigenwerts von Solidarität läßt sich vielleicht folgende Unterscheidung vornehmen: Genannt werden zunächst einmal unmittelbar mit Solidarität bzw. mit entsprechenden Solidaritätsleistungen verbundene Werte, wie Selbstwertgefühle oder öffentliche Anerkennung. Daneben treten die mittelbar an Solidarität bzw. Solidaritätsleistungen gebundenen Werte. In diesem Sinne erscheint etwa die Integration in die jeweilige Gruppe oder die Bestätigung von professionell nicht nachgefragten Qualifikationen den beteiligten Akteuren als wertvoll.

6. Christliche Solidarität

Nicht in allen Fällen reichen die über die Gruppengespräche herausgearbeiteten Deutungsmuster aus, um das Engagement der untersuchten Gruppen als Solidaritätsarbeit zu bezeichnen - zumindest auf der Grundlage des vorangestellten Solidaritätsbegriffs. Das könnte in einigen Fällen daran liegen, daß diese sekundäre Auswertung der Gruppengespräche mit einem Solidaritätsbegriff arbeitet, auf die die Gruppen selbst nicht angesprochen wurden. Es wäre also durchaus möglich, daß die Gruppen ihr Engagement auf der Grundlage »eigener« Solidaritätsbegriffe sinnvoll als Solidarität bezeichnen, oder daß sie - konfrontiert mit dem eingangs vorgestellten Begriff - die »fehlenden« Dimensionen ihres Engagements zur Sprache bringen können.

Wird allerdings bei der Auswertung der vorliegenden Gruppengespräche Solidarität als eine Verbundenheit von Gleichen auf Basis erweiterter Gegenseitigkeit verstanden, dann werden Unterschiede zwischen den untersuchten Dritte-Welt-Gruppen deutlich. Diese Unterschiede legen eine selektive Verwendung von Solidarität zumindest nahe. Die eingangs zitierte Vermutung, daß christliche Dritte-Welt-Arbeit besser als Solidaritätsarbeit bezeichnet werden kann, läßt sich mithin nicht in dieser Allgemeinheit bestätigen. Zwar bearbeiten alle Gruppen in irgendeiner Form die Spaltung zwischen den frühindustrialisierten Gesellschaften und den Entwicklungsländern, insbesondere das zwischen ihnen bestehende Wohlstands- und Partizipationsgefälle. Nicht alle Gruppen stehen jedoch deswegen mit Menschen in der Dritten

Welt in solidarischen Beziehungen zwischen Gleichen - und nicht alle Gruppen engagieren sich mit Leistungen erweiterter Gegenseitigkeit.

Bezogen auf die in der Studie herausgestellten Deutungsmuster christlicher Dritte-Welt-Arbeit wirkt also der vorangestellte Solidaritätsbegriff selektiv. Nur für diejenigen Dritte-Welt-Gruppen scheint der Solidaritätsbegriff sinnvoll, die ihr Engagement in irgendeiner Form unmittelbar sowie mehr oder weniger dauerhaft an Menschen in der Dritten Welt adressieren und sich dabei auf eine Beziehung erweiterter Gegenseitigkeit einstellen. In allen anderen Fällen wird das Engagement einiger Gruppen vielleicht besser als advokatorisches Handeln und das anderer Gruppen als strukturbezogene Politik bezeichnet.

Für die Gruppen aber, für die ihre Solidarität mit Menschen in der Dritten Welt zumindest so wichtig ist, daß sich entsprechende Deutungsmuster in ihren Gruppengesprächen niederschlagen, soll abschließend nach der christlichen Dimension ihrer Solidarität gefragt werden. Was also bedeutet in Auswertung der Gruppengespräche »christliche Solidarität«?

Eine mögliche Bedeutung wurde bereits im zweiten Abschnitt erschlossen, nämlich die exklusive Umschreibung von Akteuren und Adressaten der christlichen Dritte-Welt-Arbeit. Das Adjektiv »christlich« kann nämlich bei einigen Gruppen den Sachverhalt einfangen, daß sie in solidarischen Beziehungen zu Christen bzw. zu Mitgliedern der eigenen Kirche stehen. Diese Solidarität ist in keiner der untersuchten Gruppen in dem Sinne exklusiv, daß die Gruppen andere Menschen bewußt aus ihrer Solidarität ausgrenzen, daß ihre Solidarität also durch intendierten Ausschluß anderer Adressaten erfolgt. Jedoch hat die mehr oder weniger bewußte Entscheidung, Glaubensbrüder und -schwestern bzw. Mitglieder der gemeinsamen Kirche in der Dritten Welt zu unterstützen, Ausgrenzungen zur Folge. Durch die Definition ihrer Solidarität werden »von innen« Grenzen der Solidarität gesetzt, werden also Nicht-Christen bzw. alle Menschen, die nicht der gleichen Kirche angehören, aus der solidarischen Beziehung ausgeschlossen und in der Folge auch nicht unterstützt. In der »christlichen Solidarität« realisieren die Gruppen die vorgefundene Gemeinschaft ihres Glaubens bzw. deren institutionelle Gestalt als römisch-katholische Weltkirche. Dabei engagieren sie sich häufig in negativer Abgrenzung von ihren Pfarrgemeinden, denen sie zum Vorhalt machen, die weltkirchliche Dimension ihres Glaubens zu vernachlässigen.

Ebenso wurde bereits im zweiten Abschnitt bemerkt, daß in anderen Fällen »christlich« nicht zur Spezifizierung der Solidaritätsbeziehung beitragen kann - immer dann nämlich, wenn christliche Dritte-Welt-Gruppen ihr Engagement nicht an Christen adressieren. »Christlich« kann in diesen Fällen statt dessen auf die Relevanz verweisen, die die Solidarität für die Akteure selbst hat, die sich als Christen verstehen (vgl. zum theoretischen Hintergrund Möhring-Hesse 1997). »Christliche Solidarität« ordnet dann die solidarische Beziehung und die dazu gehörenden Unterstützungsleistungen in den Handlungszusammenhang der Akteure ein, den sie mit dem Tätigkeitswort »glauben« bezeichnen. Es geht also offenkundig um genau das, was die Forscherinnen und Forscher der Studie in ihrer Aufgabenstellung »spezifische

Vermittlungsmuster zwischen Religion und gesellschaftsethischem Handeln« (118) nennen. Selbstverständlich kann »christlich« die damit angezeigte Bedeutung auch bei den Gruppen haben, die in exklusiver Solidarität zu anderen Christen stehen.

Auf der Suche nach entsprechenden Deutungsmustern bietet die Studie allerdings einen Einblick in die theologische Sprachlosigkeit christlicher Dritte-Welt-Gruppen. Man gewinnt zwar den Eindruck, daß die Gruppen an einer theologischen Bedeutung ihrer Solidarität bzw. allgemeiner ihrer Dritte-Welt-Arbeit festhalten. Doch können sie selbst - mit wenigen Ausnahmen (etwa Gruppen 2 und 10) - diese Bedeutung nicht aussagen, nicht »auf den Begriff bringen« (vgl. Krüggeler/Büker 1997, 39f.). Lassen sich entsprechende Anfragen der Forscherinnen und Forscher nicht an professionelle Gruppenmitglieder delegieren oder nicht durch Hinweise auf liturgische Praxis beantworten, werden sie - z. T. äußerst gequält - verweigert. Diese theologische Sprachlosigkeit zeigt sich in fast allen Gruppen - und zwar unabhängig ihrer politischen Ausrichtung oder kirchlichen Nähe. So läßt sich auch für die dem »Bewegungsmilieu« zugeordneten Gruppen der Befund der Studie zumindest in dieser Allgemeinheit nicht bestätigen: »Befreiungstheologische Argumentationsmuster in ihrer Mischung von sozialwissenschaftlicher Analyse, ethischer Bewertung und religiöser Deutung werden zur Orientierung und Legitimation herangezogen« (416; vgl. auch Weckel/Ramminger 1997, 106).

Die Schwierigkeiten, den eigenen Glauben theologisch auszusagen, wird in der Studie kursorisch auf die Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften zurückgeführt. Ohne Zweifel wird es für Christen mit der Spezifizierung funktionaler Handlungsbereiche sowie der in ihr herrschenden Sprachen und Rationalitäten schwierig, ihren Glauben an Gott verständlich auszusagen, zumal wenn sie sich mit ihrem Glauben nicht auf die gesellschaftlich zugewiesenen Räume des Glaubens, nämlich die Kirchen, beschränken wollen. Ihr Glauben »verletzt« die Ausdifferenzierung funktionaler Handlungsbereiche; ihr Reden über ihren Glauben wiederum kann den »Holismus« des Glaubens nicht einholen (vgl. dazu Möhring-Hesse 1997).

Trotz dieser objektiven Schwierigkeiten offenbart die Studie mit der theologischen Sprachlosigkeit christlicher Dritte-Welt-Gruppen auch ein dramatisches Versagen der in der Bundesrepublik betriebenen und veröffentlichten Theologie - und zwar in all' ihren verschiedenen Schulen und Disziplinen. Sie alle sind bislang offenkundig nicht in der Lage, den in Dritte-Welt-Gruppen engagierten Christen geeignete Begriffe und Metaphern anzubieten, damit sie ihren Glauben in funktional ausdifferenzierten Gesellschaften gegenüber spezifizierten Sprachsystemen aussagen und diesen Glauben auf begrifflicher Ebene mit ihrer Dritte-Welt-Arbeit vermitteln können. Dieses Unvermögen engagierter Christen fällt auf die professionellen Theologien zurück - und vielleicht besonders auf die Theologien, die sich - wie etwa die am Nell-Breuning-Institut versuchte Gesellschaftsethik (vgl. Hengsbach/Emunds/Möhring-Hesse 1993) - auf einen subsidiären und praxisreflektierenden Ansatz des Theologietreibens

verpflichtet haben. In diesem Sinne ist die vorliegende Studie eine echte theologische Provokation!

Literaturverzeichnis

- Balsen, Angelika/Rössel, Karl, 1986:** Hoch die internationale Solidarität. Zur Geschichte der Dritte-Welt-Bewegung in der Bundesrepublik, Köln.
- Batson, C. D., 1991:** The altruism question, Hillsdale.
- Baumgartner, Alois/Korff, Wilhelm, 1990:** Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt, Stimmen der Zeit 208, 237-250.
- Beck, Ulrich, 1994:** Vom Verschwinden der Solidarität. Individualisierung der Gesellschaft heißt Verschärfung sozialer Ungleichheit in: Dettling, Warnfried (Hg.): Perspektiven für Deutschland, München, 29-38.
- Beck, Ulrich, Solidarischer Individualismus, Süddeutsche Zeitung vom 2.3.95, 14.**
- Beck, Ulrich, Ohne Ich kein Wir. Die Demokratie braucht Querköpfe. Für eine Sozialmoral des »eigenen Lebens«, Die Zeit vom 23.8.96, 10.**
- Bierhoff, H. W./Montada, L. (Hrsg.), 1988:** Altruismus, Göttingen.
- Bierhoff, K./ Klein, R./Kamp, P., 1990:** Hemmschwellen zur Hilfeleistung. Untersuchung der Ursachen und Empfehlung von Maßnahmen, Aachen.
- Bierhoff, H.W., 1994:** Verantwortung und altruistische Persönlichkeit, in: Zeitschrift für Sozialpsychologie 25, 217-226.
- Bierhoff, H. W./Burkart, T./Wörsdörfer, C., 1995:** Einstellungen und Motive ehrenamtlicher Helfer. in: Gruppendynamik 26, 373-386.
- Bilsky, W., 1989:** Angewandte Altruismusforschung, Bern.
- Böhler, Dietrich, 1977:** Zu einer philosophischen Rekonstruktion der "Handlung" in: Patzig, Günther/Scheile, Erhard/Wiegand, Wolfgang (Hg.): Logik, Ethik, Theorie der Geisteswissenschaften, Hamburg, 306 - 317.
- Bondolfi, Alberto, ²1991:** Das lange Ringen der katholischen Soziallehre um den Begriff der Solidarität in: Palaver, Wolfgang (Hg.): Centesimo Anno. 100 Jahre Katholische Soziallehre, Thaur-Wien-München., 91-104;
- Borkenau, P. 1991:** Gibt es eine altruistische Motivation? in: Psychologische Rundschau 42, 195-205.
- Buckes, C., 1993:** Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in den kirchlichen Entwicklungsdoktrinen. Diplomarbeit an der Universität-GH Duisburg (Studiengang Sozialwissenschaften).
- Bujo, Bénèzet, 1993:** Die ethische Dimension der Gemeinschaft. Das afrikanische Modell im Nord-Süd-Dialog (Studien zur Theologischen Ethik 46), Freiburg/Schweiz. 21-38.
- Bujo, Bénèzet, 1995:** Anammetische Solidarität und afrikanisches Ahnendenken. in: Arens, Edmund (Hg.): Anerkennung der anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation (Quaestiones disputatae 156), Freiburg, 31-63.
- Dettling, Warnfried 1995:** Politik und Lebenswelt. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsgesellschaft, Gütersloh.
- Deutscher Bundestag, 13. Wahrperiode, Drucksache 13/5674 (01.10.96):** Antwort der Bundesregierung: Bedeutung ehrenamtlicher Tätigkeit für unsere Gesellschaft, Bonn 1996.

Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und Puebla vom 6.9.1968 und 13.2.1979 (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn o.J.

Dubiel, H. 1993: Reflexive Modernisierung, Zivilgesellschaft und die Transformation Mitteleuropas. S. 166-173 in: Schäfers, B. (im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Lebensverhältnisse und soziale Konflikte im neuen Europa. Verhandlungen des 26. Deutschen Soziologentages in Düsseldorf 1992. Frankfurt/M.: Campus.

Durkheim, Emile, ²1965: Die Regeln der soziologischen Methode. In neuer Übersetzung herausgegeben und eingeleitet von René König, Neuwied

Dussel, Enrique, 1981: Die lateinamerikanische Kirche von Medellín bis Puebla (1968-1979) in: Prien, H.J. (Hg.): Lateinamerika: Gesellschaft, Kirche, Theologie Band 1: Aufbruch und Auseinandersetzung, Göttingen.

Dussel, Enrique, 1991: Theologie und Wirtschaft. Das theologische Paradigma des kommunikativen Handelns und das Paradigma der Lebensgemeinschaft als Befreiungstheologie. in: Fornet-Betancourt, Raúl: Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika. Theologie der Dritten Welt 16, Freiburg-Basel-Wien, 39-57.

Ebertz, M. N., 1986: Gewinnung und Einbindung Ehrenamtlicher als Problem helfender Organisationen, in: Deutscher Caritasverband (Hrsg.). Ehrenamt und Selbsthilfe. Freiburg. 142-162.

Ernst, Wilhelm, 1990: Empfängnisregelung, in: Neues Lexikon der christlichen Moral. Hg. von Hans Potter und Guenter Virt, Innsbruck, 130-137.

Etzioni, Amitai, 1991: Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus, Stuttgart:

Etzioni, Amitai, 1994: Jenseits des Egoismus-Prinzips, Stuttgart.

Evers, Georg, 1995: Bewußtseinsbildung und Gemeinschaft. 25 Jahre Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen. in: Herder Korrespondenz 49,136-141.

Fink, Ulf, 1990: Die neue Kultur des Helfens. Nicht Abbau, sondern Umbau des Sozialstaats. München-Zürich.

Fuchs, Ottmar, 1995: Gott hat einen Zug ins Detail. in: ders. u.a.. Das Neue wächst. München.

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 und Hannover, o.J.

Furger, Franz, 1995: Mut zur Strukturanpassung bei uns - Hilfe für die Entwicklungsländer. Eine Studie der Sachverständigengruppe "Weltwirtschaft und Sozialethik", hrsg. von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 7-45.

Gabriel, Karl, 1992: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg.

Gabriel, Karl/Keller, Sabine/Nuscheler, Franz/Treber, Monika, 1995: Handeln in der Weltgesellschaft: Christliche Dritte-Welt-Gruppen, hrsg. von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben, Bonn.

Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft - Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA "Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle". aus deutscher Sicht kommentiert von Friedhelm Hengsbach, Freiburg 1987.

Giers, Joachim, 1992: "Partizipation" und "Solidarität" als Strukturen der sozialen Gerechtigkeit in: Mertens, Gerhard/Kluxen, Wolfgang/Mikat, Paul (Hg.): Markierungen der Humanität. Sozialethische Herausforderungen auf dem Weg in ein neues Jahrtausend, Paderborn, 371-384.

Gildemeister, R./Robert, G., 1987: Identität als Gegenstand und Ziel psychosozialer Arbeit, in: Frey, K./Haußer, K. (Hrsg.), 1987: Identität, Stuttgart, 219-232.

Grom, Bernhard, 1995: Aktivierung und Neutralisierung des sozialen Ethos der Religion, in: W. Kerber (Hrsg.), Religion und prosoziales Verhalten, München, 179-197.

Habermas, Jürgen, 1991: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main

Hagleitner, Silvia, 1996: Von der Frauensolidarität zur universalen Parteilichkeit für Frauen, Theologisch-Praktische Quartalsschrift 144, 245-254.

Harbach, H., 1992: Altruismus und Moral, Opladen; Hunt, M., 1992: Das Rätsel der Nächstenliebe, Frankfurt am Main.

Heitmeyer, Wilhelm (Hg.), 1997: Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft, Frankfurt am Main.

Hengsbach, Friedhelm/Möhring-Hesse, Matthias, 1988: Zwanzigjährig - volljährig. 20 Jahre nach »Populorum Progressio«: Zum neuen Sozialrundschrreiben Johannes Pauls II, in: Orientierung 52, 61-65.

Hengsbach, Friedhelm, 1989: Pluralismus christlicher Präsenz in der Politik - Profilierung oder Preisgabe katholischer Positionen? in: Rauscher, Anton (Hg.): Christ und Politik, Mönchengladbacher Gespräche 10, Köln, 67-99.

Hengsbach, Friedhelm, 1991: Der Umbau kirchlicher Soziallehre in eine Ethik sozialer Bewegungen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 20, 16-27.

Hengsbach, Friedhelm: Wirtschaftsethik, Freiburg ²1993.

Hengsbach, Friedhelm/Emunds, Bernhard/Möhring-Hesse, Matthias, 1993: Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis. Ein Diskussionsbeitrag in: Hengsbach, Friedhelm/Emunds, Bernhard/Möhring-Hesse, Matthias (Hg.): *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf, 215-291.

Hengsbach, Friedhelm, 1995: Abschied von der Konkurrenzgesellschaft, München.

Hengsbach, Friedhelm, 1995: Der Prozeß ist die Botschaft. Zur Pluralität der Subjekte kirchlicher Soziallehre in: Heimbach-Steins Marianne/Lienkamp, Andreas/Wiemeyer, Joachim (Hg.): Brennpunkt Sozialethik, Festschrift für Franz Furger, Freiburg-Basel-Wien, 69-85.

Hengsbach, Friedhelm, 1995: Eine »biblische Revolution« jenseits Katholischer Soziallehre. Der Ort biblischer Überlieferungen in einer gesellschaftsethischen Reflexion, Bibel und Kirche 50, 77-82.

Hengsbach, Friedhelm, 1996: Verteilungsgerechtigkeit schafft Solidarität, Gewerkschaftliche Monatshefte 47, 780-785;

Hengsbach, Friedhelm, 1997: Solidarität in der Marktwirtschaft, Die Deutsche Schule, 4. Beiheft, Bildung und Solidarität, 25-33.

- Hengsbach, Friedhelm/Emunds, Bernhard/Möhring-Hesse, Matthias.** 1997: Reformen fallen nicht vom Himmel. Was kommt nach dem Sozialwort der Kirchen?, Freiburg.
- Herkenrath, Norbert,** 1991: Hilfe zur Selbsthilfe. Möglichkeiten und Grenzen einer kirchlichen Entwicklungskonzeption, in: Dritte Welt und Entwicklung. Hg. von Günter Baade und Anton Rauscher (Kirche heute 6), Graz., 65-83.
- Hilpert, Konrad,** 1991: Art. Solidarität, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuauflage, Bd. 5, München, 68-75.
- Himmler-Kleber, Emmy,** 1986: Frauenförderung in Entwicklungsländern, Bonn, 24-73.
- Hinkelammert, Franz J.** 1991: Wirtschaft, Utopie und Theologie: die Gesetze des Marktes und der Glaube in: Fomet-Betancourt, Raúl: Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika. Theologie der Dritten Welt 16, Freiburg-Basel-Wien, 58-85.
- Höffner, Josef,** 1984: Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung?, Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.
- Homann, Karl,** 1991: "Die kirchliche Botschaft muß mit ökonomischer Kompetenz gepaart sein", in: Herder Korrespondenz 45. 311-317.
- Hondrich, Karl Otto/Koch-Arzberger, Claudia,** 1992: Solidarität in der modernen Gesellschaft, Frankfurt am Main.
- Ivern, Francisco,** 1993: Die Herausforderung der Armut - Befreiung oder Entwicklung? In: Lateinamerika und die Katholische Soziallehre. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm. Hg. von Peter Hünermann und Juan Carlos Scannone. Bd. 2 (Forum Weltkirche: Entwicklung und Frieden 1), Mainz, 15-44.
- Johannes XXIII.,** Pacem in terris, In: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Hg. vom Bundesverband der KAB Deutschlands, Kevelaer ³1992.
- Johannes Paul II.,** Enzyklika "Veritatis splendor" über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre vom 6.8.1993 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111). Bonn o.J.
- Karrer, Leo.** 1978: Der Glaube in Kurzformeln, Mainz.
- Karrer, Leo.** 1991: Katholische Kirche Schweiz, Fribourg.
- Kaufmann, Franz-Xaver,** 1984: Solidarität als Steuerungsform - Erklärungsansätze bei Adam Smith in: Kaufmann, Franz-Xaver/Krüselberg, Hans Günter (Hg.): Markt, Staat und Solidarität bei Adam Smith. Frankfurt-New York, 158-184.
- Kerber, Walter,** 1991: Kommentar, in: Vor neuen Herausforderungen der Menschheit. Sozialenzyklika "Centesimus annus" Papst Johannes Pauls II., Freiburg, 128-176.
- Kerstiens, Ferdinand,** 1996: Herder Korrespondenz 50, Febr. 1996, 73-78.
- Klemp, Ludgera,** ³1992 Frauen im Entwicklungs- und Verelendungsprozess, in: Handbuch der Dritten Welt. Bd. 1. Hg. von Dieter Nohlen und Franz Nuscheler, Bonn, 287-303.
- Klüver, Reymer,** Warum eigentlich den Armen helfen? Katholischer Kongreß in Hildesheim, in: Süddeutsche Zeitung vom 16.9.1996.
- Kondziela, Joachim,** ²1980: Art. Solidaritätsprinzip in: Klose, Alfred/Mantl, Wolfgang/Zsifkovits, Valentin (Hg.): Katholisches Soziallexikon, Innsbruck-Graz, 2577-2585.

- Korff, Wilhelm**, 1987: Was ist Sozialethik? In: Münchener Theologische Zeitschrift 38, 327-338.
- Kramer, Rolf**, 1990: Umgang mit der Armut. Eine sozialetische Analyse (Sozialwissenschaftliche Schriften 16), Berlin.
- Krell, Gert**, 1994: Wie der Gewalt widerstehen? Die Frage legitimer Gegengewalt als ethisches und politisches Problem, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 2, 29-36.
- Krüggele, Michael/Büker, Markus**, 1997: Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Eine Studie über die Vermittlung von solidarischem Handeln und christlicher Praxis, in: Orientierung 61. Jg., 38-41.
- Langhorst, Peter**, 1995: Das Handeln Jesu als Modell praxisorientierter Sozialethik, in: Glaube in Politik und Zeitgeschichte. Hg. von Georg Giegel/Peter Langhorst/Kurt Remele, Paderborn, 31-43.
- Langhorst, Peter**, 1996: Entwicklungsprobleme Afrikas aus der Sicht kirchlicher Sozialverkündigung, in: Unser Dienst. Zeitschrift für Führungskräfte der KAB und für die Seelsorge in der Arbeitswelt 30, 11-16.
- Langhorst, Peter**, 1996: Kirche und Entwicklungsproblematik. Von der Hilfe zur Zusammenarbeit (Abhandlungen zur Sozialethik 37), Paderborn.
- Lehner, Markus**, 1996: Solidarität oder Nächstenliebe. Theologisch-Praktische Quartalsschrift 144, 237-244.
- Loth, Heinrich**, 1987: Vom Schlangenkult zur Christuskirche. Religion und Messianismus in Afrika, Frankfurt am Main.
- Mette, Norbert**, 1995: Bunte Farben, grauer Alltag. Glasurit in Münster und in Brasilien, in: Germanwatch - Regionalgruppe Münster (Hg.). Zukunftsfähiges Münster? Nord-Süd-Beziehungen auf dem Prüfstand. Münster.
- Mette, Norbert/Steinkamp, Hermann (Hg.)**, 1997: Anstiftung zur Solidarität, Mainz.
- Möhring-Hesse, Matthias**, 1993: Tradition verpflichtet. Typen christlicher Gesellschaftsethik in der Folge katholischer Soziallehre in: Hengsbach, Friedhelm/Emunds, Bernhard/Möhring-Hesse, Matthias (Hg.): Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik. Düsseldorf, 57-87.
- Möhring-Hesse, Matthias**, 1995: Mit Schmarotzern solidarisch sein? Solidarität auf Gegenseitigkeit in der Wohlstandsgesellschaft, in: Hengsbach, Friedhelm/Möhring-Hesse, Matthias (Hrsg.): Eure Armut kotzt uns an! Solidarität in der Krise (Zeitschriften), Frankfurt/M., 83-102.
- Möhring-Hesse, Matthias**: Theozentrik, 1997: Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis, Studien zur theologischen Ethik 75, Freiburg Schweiz-Freiburg Breisgau-Wien.
- Molt, Peter**: Es geht um ein menschenwürdiges Leben in Armut. Entwicklungspolitik muß sich von illusionären Zielen und falschen Modellen verabschieden, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 18.10.1996, 11.
- Müller, Johannes**, 1991: "Gemeinsames Haus Europa" – Festung gegen die Dritte Welt? In: Soziales Denken in einer zersplitterten Welt. Anstöße der Katholischen Soziallehre in Europa, in: Johannes Müller und Walter Kerber (Quaestiones disputatae 136) Freiburg, 170-183.
- Münch, Richard**, 1982: Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber, Frankfurt am Main 1982.

- Nell-Breuning**, Oswald von, 1968: Baugesetze der Gesellschaft, Freiburg.
- Nuscheler**, Franz/**Gabriel**, Karl/**Keller**, Sabine/**Treber**, Monika, 1995: Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis. Mainz.
- Obermaier**, Dorothee, 1993: Frauenförderung in der Entwicklungspolitik. Integration in die Entwicklung oder Antidiskriminierung (Dortmunder Beiträge zur Raumplanung 61), Dortmund, 18-30.
- Pastoralkonstitution Gaudium et spes** (II. Vatikanisches Konzil), In: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Hg. vom Bundesverband der KAB Deutschlands, Kevelaer ⁸1992.
- Paul VI.**, Enzyklika "Humanae vitae" über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens vom 25.7.1968, lat./dt. (Nachkonziliare Dokumentation 14), Trier ⁴1978.
- Peru-Nachrichten** Nr. 39/1996: Themenheft "Partnerschaft - Spiritualität, Solidarität, Kommunikation". Freiburg.
- Piepel**, Klaus, 1993: Lernprozeß Weltkirche. Lernprozesse in Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt. Aachen.
- Piepel**, Klaus, 1997: Eine-Welt-Gruppen in Gemeinden - ein Modell praktizierter Sozialpastoral. in: N. Mette/H. Steinkamp (Hg.), Anstiftung zur Solidarität. Mainz.
- Populorum progressio**, in: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente (herausg. vom Bundesverband der KAB Deutschlands) Köln ⁷1989, 445-480.
- Puschmann**, Hellmut, 1995: Solidarität - Schlüsselwort einer lebenswerten Gesellschaft in: Deutscher Caritasverband (Hg.): caritas '96, Freiburg, 31-39.
- Rahner**, Karl, 1968: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln.
- Raschke**, J., 1988: Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriß. Frankfurt/New York: Campus.
- Rauscher**, Anton, ⁷1988: Art. Solidarität in: Görres-Gesellschaft (Hg.): Staatslexikon Band 4, Freiburg-Basel-Wien, 1191-1194.
- Römische Bischofssynode**. De iustitia in mundo. In: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Hg. vom Bundesverband der KAB Deutschlands, Kevelaer ⁸1992.
- Roos**, Lothar, 1993: Katholische Soziallehre und Kultur der Entwicklung, in: Die Einheit der Kulturethik in vielen Ethosformen. Hg. von Werner Freistetter und Rudolf Weiler. Berlin, 145-179.
- Rottländer**, Peter, 1991: Zur Theologie kirchlicher Solidaritätsarbeit, in: Bischöfliches Hilfswerk Misereor e.V. (Hrsg.): Die alten Antworten passen nicht mehr. Theologische und sozialetische Beiträge zur kirchlichen Solidaritätsarbeit, Aachen, 11-49.
- Rottländer**, Peter, 1993: Ethik der Solidarität im Spannungsfeld von Postmoderne und Kommunitarismus in: Hausmanning, Thomas (Hg.): Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne, Paderborn, 225-245.
- Rottländer**, Peter, 1996: Das Potential ist da, in: Herder Korrespondenz 50, 466-470
- Saier**, O., 1996: Miteinander Wege der Hoffnung gehen - unsere Partnerschaft mit Peru. Freiburg.

Santo Domingo - Schlußdokument. 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo/Dominikanische Republik vom 12. - 28.10.1992. Neue Evangelisierung. Förderung des Menschen, christliche Kultur. Jesus Christus gestern, heute und in Ewigkeit (Stimmen der Weltkirche 34), Bonn o.J.

Sauer, W., 1996: Weltkirche erfahren. Zehn Jahre Peru-Partnerschaft der Erzdiözese Freiburg. Freiburg.

Sautter, Hermann, 1992: Der Beitrag der Kirchen zum Entwicklungsprozeß, in: Im Dienst der Armen. Entwicklungsarbeit als Selbstvollzug der Kirche. Hg. von Thomas Fliethmann und Claudia Lücking-Michel (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 26), Münster, 17-32.

Sayer, J., 1996: "Mit den Augen des anderen sehen". Zehn Jahre Partnerschaft der Kirche Perus und der Erzdiözese Freiburg. Freiburg.

Schasching, Franz, 1991: Unterwegs mit den Menschen. Kommentar zur Enzyklika "Centesimus annus" von Johannes Paul II. (Soziale Brennpunkte 16), Wien.

Schasching, Johannes, 1988: In Sorge um Entwicklung und Frieden. Kommentar zur Enzyklika "Sollicitudo rei socialis" von Johannes Paul II., Wien.

Schlußerklärung der 6. Vollversammlung der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) "Christliche Jüngerschaft in Asien heute: Dienst am Leben", in: Weltkirche 15 (1995) 14-22.

Schmelter, Jürgen, 1992: Solidarität: Entwicklungslinien eines sozialetischen Schlüsselbegriffs in: Mertens, Gerhard/Kluxen, Wolfgang/Mikat, Paul (Hg.): Markierungen der Humanität. Sozialetische Herausforderungen auf dem Weg in ein neues Jahrtausend (FS Korff), Paderborn, 385-394.

Schmitt, M./Montada, L./Dalbert, C., 1991: Struktur und Funktion der Verantwortlichkeitsabwehr, in: Zeitschrift für Differentielle und Diagnostische Psychologie 12, 203-214.

Schulze, Gerhard, 1994: Jenseits der Erlebnisgesellschaft. Zur Neudefinition von Solidarität, Gewerkschaftliche Monatshefte 45, 337-343.

Schwartz, S. H., 1977: Normative influences on altruism, in: L. Berkowitz (Hrsg.), Advances in experimental social psychology, Bd. 10, New York, 221-279

Schwartz, S. H./Howard, J. A., 1981: A normative decision-making model of altruism, in: Rushton, J. A./ Sorrentino, J. A. (Hrsg.): Altruism and helping: Social, personality, and developmental perspectives, Hillsdale, 189-211.

Sollicitudo rei socialis, in: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente (herausg. vom Bundesverband der KAB Deutschlands) 7. Aufl., Köln 1989, 659-727.

Staub, E., 1982: Entwicklung prosozialen Verhaltens. München.

Stegmann, Franz Josef, 1992: Entwicklungsprobleme Ostafrikas - ein Erfahrungsbericht, in: Solidarische Entwicklung nach der "Wende", in: Reinhard Marx und Franz Josef Stegmann (Hg.), Marktwirtschaft für die Dritte Welt? Bochum, 123-140.

Sutor, Bernhard, 1986: Gerechtigkeit und Liebe/Barmherzigkeit. Überlegungen und Fragen zur Enzyklika "Dives in misericordia", in: Die Würde des Menschen. Die theologisch-anthropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II. Hg. von Gerhard Höver u.a. (Reihe Entwicklung und Frieden: Wissenschaftliche Reihe 41), München/Mainz, 92-104.

Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Gütersloh 1985.

Vierkanndt, Alfred, ²1969: Art. Solidarität in: Bernsdorf, Wilhelm (Hg.): Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart. 944-946:

Weber, Wilhelm, 1978: Das Problem einer verantwortlichen Vermittlung zwischen Glauben und sozialem Handeln in: Hengsbach, Franz/López Trujillo, Alfonso (Hg.): Christlicher Glaube und gesellschaftliche Praxis, Aschaffenburg, 117-136.

Weckel, Ludger/Ramminger, Michael. 1997: Dritte-Welt-Gruppen auf der Suche nach Solidarität (hrsg. vom Institut für Theologie und Frieden), Münster.

Weß, Paul, 1989: Strukturen der Liebe. Von der kirchlichen Soziallehre zur Kirche als Sozialpraxis, in: Stimmen der Zeit 207, 110-122.

Wilfred, Felix, 1989: Die Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen. Ausrichtungen, Herausforderungen und Einfluß, in: Pro Mundi Vita. Studien 7, 11-17.

Zulehner, Paul M./Denz, Hermann/Pelinka, Anton/Tálos, Emmerich, 1996: Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer, Innsbruck-Wien.

Zwingmann, Wolfgang, 1991: Partnerschaft mit Peru: Pastorale Chance und Aufruf zum Zeugnis. Freiburg.