

Solidarität als Einsatz für (soziale) Gerechtigkeit

Die Perspektive christlicher Sozialethik

Gunter M. Prüller-Jagenteufel, Wien

*Die Kirche ist den Opfern jeder Gesellschaftsordnung
in unbedingter Weise verpflichtet,
auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde zugehören.
Dietrich Bonhoeffer*

Dass Solidarität nicht nur als sozialwissenschaftlicher oder politischer Begriff eine Rolle spielt, sondern auch einen Zentralbegriff der christlichen – insbesondere der katholischen – Sozialethik ausmacht, ist wohl eines der bestgeschützten Geheimnisse der Kirche. So findet sich der christlich-ethische Solidaritätsbegriff in einem eigenartigen Zwiespalt wieder: Von «Insidern» als so selbstverständlich erachtet, dass man auf ihn kaum einen zweiten Gedanken verschwendet; von «Außenstehenden» mitunter auch heute noch mit großem Erstaunen zur Kenntnis genommen: Was hat das Christentum, was haben die Kirchen mit Solidarität zu tun?

Im Folgenden möchte ich aus der Perspektive der christlichen Sozialethik, wie sie vor allem, aber nicht nur in der katholischen Sozialverkündigung ihren Niederschlag gefunden hat, die Frage stellen, was es bedeutet, Solidarität als «christliche Tugend»¹ vorzustellen. Es soll dabei aber nicht um eine Exegese von kirchlichen Dokumenten gehen, sondern um eine christlich-ethische Sicht der Solidarität, wie sie sich sozialtheologisch und sozialetisch begründen lässt. Auf diese Weise möchte ich versuchen, eine grundsätzliche Kriteriologie zu entwickeln, anhand derer die Solidaritätsphänomene und -typen, die sich u. a. in den in diesem Buch präsentierten empirischen Studien zeigen, einer kritischen Analyse aus ethischer Perspektive unterzogen werden können. Dazu möchte ich ganz bewusst die christliche Perspektive ins Zentrum meines Denkens stellen, denn die großen christlichen Kirchen verstehen ohne jeden

1 Johannes Paul II., Enzyklika »Sollicitudo rei socialis« (1987), Nr. 38–40; seither häufig.

Zweifel solidarisches Handeln als ein Konstitutivum christlicher Praxis. Solidarität ist also als ein dem Christentum *wesentlich* inhärentes Moment zu verstehen.²

Bevor aber ein spezifisch christlich-ethisches Solidaritätsverständnis mit den ihm inhärenten Optionen entwickelt wird, empfiehlt sich ein Blick auf die vorfindbaren unterschiedlichen Verständnisweisen von Solidarität.

1 Begrifflichkeit und Verständnis von Solidarität

Der inflationäre Gebrauch des Begriffs «Solidarität», den wir in den letzten Jahren beobachten können, ist insbesondere deshalb problematisch, weil dabei die inhaltliche Konkretheit und Eindeutigkeit verloren geht. So erscheint «Solidarität» in sozialpolitischen Debatten nicht nur als beliebig einsetzbarer Joker; der Begriff wird sogar – in Umkehrung der ursprünglichen Wortbedeutung – systematisch zu Lasten der Schwächeren und Benachteiligten gebraucht: Solidarität «mit dem Wirtschaftsstandort» fordern Politiker und Industrieverbände von den Arbeitern ein, wenn Arbeitszeiten verlängert und Löhne gekürzt werden sollen; die USA fordern die so genannte «freie Welt», d. h. die Industrienationen, zur «Solidarität» im «Kampf gegen den Terrorismus» auf etc.

Wenn aber alle Seiten für ihre Ziele «Solidarität» beanspruchen, wird die Frage virulent, was denn Solidarität legitimerweise bedeuten kann: Verlangt die Solidarität, dass wir Flüchtlinge und Migrantinnen und Migranten aufnehmen, oder verlangt sie, dass wir unser Land und unsere Kultur vor der «Überfremdung» schützen? Ist es eine legitime Forderung der Solidarität, sich ohne Wenn und Aber auf die Seite zu schlagen, wo die eigenen Interessen liegen – «good or bad, my country» – oder fordert ein christlich-ethisches Solidaritätsverständnis nicht vielmehr die Kritik einer allein auf das kollektive Eigeninteresse fixierten Politik?

Schon die Begriffsdefinition wird also zur ethischen Aufgabe. Wenn wir etwa in der Linie «wertfreier» Sozialwissenschaften Solidarität als «Eintreten füreinander zum Zweck gegenseitiger Unterstützung, das auf gleichen An-

2 Paradigmatisch wäre hier auf das «Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich» aus dem Jahr 2003 zu verweisen, dem ersten auf derart breiter ökumenischer Basis erarbeiteten Sozialdokument Europas, hg. v. ÖRKÖ, Wien 2004.

schauungen und Zielen beruht»³, definieren, so lässt sich diese Definition zwar für sozialpsychologische Labortests problemlos operationalisieren, doch ist sie aus ethischer Perspektive auf doppelte Weise in Frage zu stellen.

- Zum einen ist die Definition zu eng, denn es ist fragwürdig, ob Reziprozität⁴ und Gemeinsamkeit der Ziele der Solidarität notwendig inhärent sind. Im Unterschied dazu beschäftigen sich ja alle drei in diesem Band diskutierten Studien zum großen Teil oder sogar ausschließlich mit Solidarität als «Fremdhilfe». Auch die oben genannten «gleichen Anschauungen und Ziele» sind wohl weder bei den Dritte-Welt- noch bei den Osteuropa-Gruppen unmittelbar gegeben, und sie treffen auch nur für den kleineren Teil der Gruppen aus der Deutschschweizer Studie «Solidarität und Religion» zu.
- Zum anderen erscheint die Definition als zu weit, weil sie rein formal ohne inhaltliche Bestimmung bleibt. In diesem Sinne gibt es Solidarität auch – und besonders – in der Mafia.

Die Konsequenz, die *Paul Weß* ziehen möchte, nämlich den Solidaritätsbegriff überhaupt zu streichen und stattdessen von christlicher Nächstenliebe zu sprechen,⁵ kann ich dennoch nicht gutheißen, hieße das doch nichts anderes, als einen missverständlichen Begriff durch einen anderen – mindestens ebenso missverständlichen – zu ersetzen. Deshalb plädiere ich – unter Rückgriff auf den täglichen Sprachgebrauch – für eine Beibehaltung des Begriffs «Solidarität» – allerdings unter spezifisch ethischem Verständnis.

Dieser Zugang erscheint mir umso mehr berechtigt, als die Entwicklung des Solidaritätsbegriffs⁶ in den letzten beiden Jahrhunderten vor allem eine Konstante aufweist: eine hohe ethische Aufladung. Schon bei *Pierre Leroux* (1797–1871), auf den das Wort im modernen Verständnis zurückgeht, bezeichnet *solidarité* die unausweichliche Pflicht jedes Menschen, sich um die le-

3 Hans-Werner Bierhoff, Beate Küpper, Das «Wie» und «Warum» von Solidarität: Bedingungen und Ursachen der Bereitschaft zum Engagement für andere, in: *EuS* 10 (1999), 181–196, hier 181.

4 Vgl. Karl Gabriel u. a., *Solidarität mit Osteuropa. Praxis und Selbstverständnis christlicher Mittel- und Osteuropagruppen. Teil 1: Theoretische Vorüberlegungen und Befragungsergebnisse*, Mainz 2002, 40.

5 Vgl. Paul Weß, *Strukturen der Liebe. Von der kirchlichen Soziallehre zur Kirche als Sozialpraxis*, in: *StZ* 207(1989), 110–122.

6 Vgl. Gunter M. Prüller-Jagenteufel, *Solidarität – eine Option für die Opfer. Geschichtliche Entwicklung und aktuelle Bedeutung einer christlichen Tugend anhand der katholischen Sozialdokumente*, Frankfurt/Main 1998 (*Forum interdisziplinäre Ethik* 20), 28–44.

gitimen Bedürfnisse des anderen zu sorgen. Auf diesem Grundgedanken bauen in der Folge alle solidaristischen Systeme bis ins 20. Jahrhundert auf. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird Solidarität dann – besonders, aber keineswegs ausschließlich im Marxismus – zum politischen Schlüsselbegriff in der Doppelbedeutung von Interessenvertretung nach außen und Fürsorgebereitschaft nach innen. In jedem Fall wird Solidarität als Beitrag zu mehr (sozialer) Gerechtigkeit oder zu größerem Gemeinwohl bestimmt und damit ethisch positiv konnotiert. Bei aller unbestrittenen Bedeutung von ethisch neutralen, human- und sozialwissenschaftlich operationalisierbaren Begriffen halte ich es daher auch aufgrund der Begriffsgeschichte für geboten, den Solidaritätsbegriff auf Haltungen und Verhaltensweisen zu beschränken, die ethisch motiviert und begründet sind.

Für sozialwissenschaftlich zu untersuchende gruppenspezifische Faktoren erscheinen mir dagegen Begriffe wie (*Gruppen-*)*Kooperation*, (*Gruppen-*)*Identifikation*, *Loyalität* etc. angemessener – Faktoren, die aus ethischer Perspektive neutral sind und daher auch in ihrer Ambivalenz analysiert werden können. Diese Ambivalenz ist doppelter Art: Zum einen bestimmt sich die ethische Wertigkeit immer erst vom Ziel her, zum anderen verhalten sich diese Faktoren – z. B. in Solidaritätsgruppen – jeweils unterschiedlich, funktional oder dysfunktional, zum intendierten Solidaritäts-Ziel.⁷

7 Die Ausbildung einer spezifischen Gruppenidentität – mitunter auch in Abgrenzung nach außen – fördert die Identifikation mit dem Ziel und damit die Effektivität des solidarischen Handelns. So dürfte es nicht von ungefähr kommen, dass Dritte-Welt-Gruppen, die sich häufig «am Rande» der Pfarrgemeinden angesiedelt wissen, gerade deshalb ein hohe Motivation aufweisen und sich selbst als quasi «prophetisch» verstehen; vgl. Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Handeln in der Weltgesellschaft: Christliche Dritte-Welt-Gruppen*, (Autoren Karl Gabriel, Sabine Keller, Franz Nuscheler, Monika Treber), Bonn 1995, 63–64.

Andererseits ist der innere Zusammenhalt einer Gruppe noch keine Garantie für ethisch positiv zu wertendes Solidarverhalten; nicht selten führt es zu einer Ausschlussdynamik und zu einer Beschränkung auf den Binnenraum, wie die Studie «Solidarität und Religion» z. B. anhand des «Milieutyps» aufweist; vgl. Michael Krüggeler u. a., *Solidarität und Religion. Was bewegt Menschen in Solidaritätsgruppen?* Zürich 2002, 96–103.

Ähnlich verhält es sich mit der Gruppenkonformität: Wo sie aus Identifikation mit den Anliegen entspringt, wirkt sie stabilisierend nach innen und damit solidaritätsfördernd auch nach außen. Wo sie aber unter Ausschlussdrohung erzwungen wird, wo Kritikverbot und hohe Sozialkontrolle herrschen, gehen Mitglieder tendenziell auf innere Distanz, worunter auf lange Sicht nicht nur das Solidaritätspotential, sondern

Solidaritätsdimensionen

Für eine ethische Begriffsbestimmung der Solidarität ist es zudem notwendig, die verschiedenen Dimensionen der Solidarität in den Blick zu nehmen. Für unser Anliegen erscheinen mir die folgenden vier Unterscheidungen notwendig.

- *Solidarität nach «innen» oder nach «außen»*

Da beide Ausrichtungen, sowohl die Solidarität innerhalb einer Gruppe oder Gesellschaft als auch der Einsatz für andere, aus ethischer Perspektive wesentliche Gemeinsamkeiten aufweisen, spricht vieles dafür, beide Verhaltensweisen mit dem einen Begriff der Solidarität zu benennen. Im Unterschied zu breiten sozialwissenschaftlichen Studien, die sich auf den Innenbereich beschränken, beziehen sich ja auch die weitaus meisten der hier diskutierten Untersuchungen auf Solidarität nach außen.

- *Solidarität als Praxis von Einzelpersonen und Gruppen*

Die Betonung der Solidarität als «Tugend», wie sie seit Johannes Paul II. in der katholischen Sozialverkündigung vorherrscht, führt dazu, dass Solidarität weitgehend individualisiert wird. Nun ist Solidarität wie jedes ethische Handeln zwar wesentlich personal und damit an das Einzelsubjekt gebunden, doch ist eine Individualisierung dem Solidaritätsbegriff ebenso wenig angemessen wie eine Reduktion auf gesellschaftliche Solidarstrukturen. Vielmehr sind alle drei Dimensionen – Individuen, Gemeinschaften und Gesellschaften – komplex aufeinander bezogen.

- *Mikro- und Makro-Solidarität*

Die Unterscheidung in Mikro- und Makrosolidarität ist nur in der Deutschschweizer Studie «Solidarität und Religion» einschlägig. Die beiden anderen Untersuchungen aus Deutschland beschränken sich auf Makrosolidarität, jene Form, die aus ethischer Perspektive die interessanteste ist, weil sie am ehesten für «Universalität» steht und sich damit nicht allein durch Eigeninteresse erklären lässt.

- *Freiwillige Solidarität und «Zwangssolidaritäten»*

Der in den 1990er Jahren oft beklagte Solidaritätsverlust erklärt sich aus dem Abnehmen von Zwangssolidaritäten, die durch hohe Sozialkontrolle stabilisiert waren. Dass damit kein Totalverlust von Solidarität einhergeht, sondern vielmehr ein Wandel, ja sogar eine Entgrenzung, wurde verschied-

auch die Gruppe selbst leidet, vgl. Martin Irlé, Zur Sozialpsychologie der Solidarität, in: Ruprecht Kurzrock (Hg.), Ideologie und Motivation, Berlin 1973, 97–104.

dentlich aufgewiesen.⁸ Insbesondere Makrosolidarität, z. B. der Dritte-Welt-Gruppen, erwächst wesentlich aus Freiwilligkeit, aus dem «Willen zum Handeln und Verändern».⁹

2 Solidarität als christlich-ethische Grundhaltung

Nach diesen – zugegebenermaßen holzschnittartigen – begriffstheoretischen Überlegungen, soll im folgenden ein Verständnis von Solidarität umrissen werden, das diese als christlich-ethische Grundhaltung charakterisiert. Es geht also um einen Ansatz, der Solidarität in ihrem Bezug auf ethische Wertmaßstäbe definiert. Dabei ist der fundamentale Zielbegriff der Ethik – je nach Denkansatz als «Gerechtigkeit» oder «gutes Leben» definiert – in seiner Bezogenheit auf das soziale Gefüge – also seine Gemeinschafts- bzw. Gesellschaftsbezogenheit – zu konkretisieren: Gerechtigkeit wird hier als «soziale Gerechtigkeit», gutes Leben als «Gemeinwohl» relevant, wobei in beiden Fällen wesentlich der Bezug auf «andere» mit ausgesagt ist.

Aufgrund dieses fundamentalen Bezugs der Solidarität auf Rechte und Güter anderer schlage ich folgende Begriffsdefinition vor:

«A ist solidarisch mit B in einer konkreten Situation», heißt: A ist bereit, aktiv mitzuwirken, die Rechte und Güter von B, die durch eine konkrete Unrechts- oder Notsituation gefährdet oder verletzt sind, zu verteidigen und wiederherzustellen. Solidarität bedeutet in diesem Sinn, die vorrangige Option für die Opfer¹⁰ einer konkreten Mangel- oder Unrechts-Situation zu ergreifen – mit dem Ziel der Veränderung dieser Situation selbst oder ihrer Auswirkungen.

8 Als ein Beispiel unter vielen vgl. Karl-Otto Hondrich, Claudia Koch-Arzberger, Solidarität in der modernen Gesellschaft, Frankfurt/Main 1992.

9 Wissenschaftliche Arbeitsgruppe (Anm. 7), 11.

10 An dieser Stelle kann der Opferbegriff mit all seinen Facetten und Anklängen nicht diskutiert werden. Ich bin mir der Ambivalenz dieses Begriffs in vielerlei Hinsicht bewusst, habe aber noch keinen gefunden, der in aller Prägnanz folgende Dimensionen, die damit angesprochen werden sollen, umfasst: Dass es sich in den wesentlichen Fällen in irgendeiner Weise um Situationen handelt, in denen es eine Täter- und eine Opferseite gibt, auch wenn die «Täter» nicht individuell, sondern strukturell zu verorten sind. Dabei spielt die Frage der aktiven oder passiven «Mittäterschaft» eine nicht unwesentliche Rolle. Wenn Solidarität in einer solchen Situation als Parteinahme für die «Opfer» verstanden wird, so ist allerdings zu beachten, dass das keine wesentliche, sondern primär eine situationsbezogene Zuschreibung bedeutet: Das Opfer einer Situation S_1 kann sehr wohl zugleich Täter in einer Situation S_2 sein – dementsprechend ist

Solidarität erweist sich somit als dreistelliger Relationsbegriff: Sie bezieht sich auf zwei Subjekte – Einzelpersonen, Gruppen oder Gesellschaften – und eine konkrete Situation der – potentiellen oder aktuellen – Deprivation.¹¹ Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen:

- Zum einen ist die Subjekthaftigkeit, d. h. die autonome Selbstbestimmung *aller* Beteiligten, zu achten und jede Bevormundung – auch innerhalb einer Gruppe – zu vermeiden.
- Solidarität zielt auf die Überwindung einer konkreten Not- oder Unrechtsituation ab. Sie agiert also primär zielgerichtet und hat ihre Mittel und Strategien diesem Ziel entsprechend zu bestimmen.

Dieses Verständnis von Solidarität entspricht weitgehend der aktuellen Sozialverkündigung der Kirchen, und zwar durchaus im ökumenischen Konsens. Es sei hier nur auf das deutsche Dokument «Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit» (1997) und auf das «Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich» (2003) verwiesen.

Wenn katholische Sozialverkündigung Solidarität als «christliche Tugend» versteht, so verweist das explizit auf dieses ethische Moment: Es geht um eine christliche Grundhaltung, die sich in verantwortlicher und praktischer Mitsorge um (soziale) Gerechtigkeit konkretisiert. Spezifisch «christlich» wird diese Grundhaltung dort, wo sie als «Antwort auf Gottes zuvorkommendes Heilshandeln»¹² verstanden wird – als gnadenvolles Handeln aufgrund von selbst erfahrener und geglaubter Begnadung. Dabei möchte ich keineswegs behaupten, dass solcher Glaube notwendig explizit und reflexiv vorliegen muss; aber gerade Solidaritätserfahrungen – und zwar sowohl solche der geschenkten als auch solche der geleisteten Solidarität – lassen sich als «anonyme» Gnadenerfahrungen deuten und sind so offen auf eine reflexiv-religiöse Interpretation hin.¹³

Solidarität denn auch zu differenzieren. Weiters ist der Opfer-Begriff nicht phänomenologisch zu verstehen, sondern vor dem Hintergrund einer zugrunde gelegten Gerechtigkeits-Konzeption, wie die folgenden Ausführungen grundsätzlich klären sollten.

- 11 Es sei hier nur angedeutet, dass die Beziehung von A zu B in aller Komplexität sozialer Verflochtenheit und dementsprechend auch über vielerlei Vermittlungsinstanzen läuft. Um der Kürze und Klarheit der Darstellung willen, bleiben diese komplexen Beziehungen hier bewusst ausgeklammert.
- 12 Vgl. Klaus Demmer, *Die Wahrheit leben. Theorie des Handelns*. Freiburg i. Br. 1991, 33.
- 13 Vgl. z. B. den «Identitätstyp» in der Studie Krüggeler u. a. (Anm. 7), 118–125.

Aus diesen grundsätzlichen Überlegungen ergeben sich aus den empirischen Studien zwei Fragen zum Thema dieses Bandes:

- Wenn Karl Gabriel u. a. zu Recht feststellen, dass sich Dritte-Welt-Gruppen eher «am Rande» der Kirchen ansiedeln,¹⁴ so ist im Sinne der Sozialpastoral die Frage an die Kirchen zu richten: Wie christlich sind Kirchen, die solches Engagement als «Randfrage» behandeln?
- Andererseits stellt sich eine Frage an die Studie «Solidarität und Religion»: Ist die Solidarität des «Milieutyps» tatsächlich immer auf den kirchlichen Binnenraum beschränkt, oder liegt das an der Auswahl der untersuchten Gruppen? Die beiden anderen Studien weisen m. E. eher darauf hin, dass auch milieugebundene «Solidarität aus Religion» fähig ist, die eigenen Grenzen zu transzendieren.

3 Spannungsfelder der Solidarität

Bevor eine ethische Kriteriologie des Solidaritätsverhältnisses möglich ist, ist in einem Zwischenschritt noch auf zwei sehr grundlegenden Differenzierungen einzugehen: auf die Dialektik von Solidarität «nach innen» und «nach außen» und auf die Frage nach Universalität und Partikularität.¹⁵

3.1 Con-Solidarität und Pro-Solidarität

Im Allgemeinen wird der Unterschied zwischen Solidarität «nach innen» und «nach außen» an den Interessenlagen festgemacht: Gemeinsames Interesse führt zu einer Kampfes-Solidarität, die sich im Wesentlichen aus «wohlverstandendem Eigeninteresse» erklärt, während eine altruistische Grundhaltung zur Hilfs-Solidarität nach außen motiviert.¹⁶ Da aber «Interesse» immer schon eine intentionale Größe darstellt, plädiere ich für eine Unterscheidung nicht aufgrund von Interessen und Motivationen, sondern nach Betroffenheiten:

¹⁴ Wissenschaftliche Arbeitsgruppe (Anm. 7), 9.

¹⁵ Vgl. zum folgenden Gunter M. Prüller-Jagenteufel, Eine Option für die Opfer. Versuch einer ethischen Kriteriologie zur «christlichen Tugend» der Solidarität, in: ThGl 91 (2001), 262–276.

¹⁶ Vgl. Bierhoff, Kupper (Anm. 3), 181 f.

Ist das solidarisch handelnde Subjekt (das kann auch eine Gruppe oder Gesellschaft sein) von einer konkreten Not- oder Unrechtssituation in qualitativ (nicht notwendig quantitativ) gleicher Weise betroffen wie die Person(engruppe), der die Solidarität gilt, so spreche ich von Con-Solidarität, ist es dagegen nicht in gleicher Weise betroffen, von Pro-Solidarität.

Damit ist zum einen ein Nahverhältnis zur traditionelleren Unterscheidung gegeben: Selbsthilfegruppen, Gewerkschaften und andere Interessenvertretungen bilden Netzwerke der Con-Solidarität, während Dritte-Welt- und Osthilfe-Gruppen sich pro-solidarisch für andere einsetzen. Darüber hinaus zeigt sich allerdings, dass Pro-Solidarität bzw. Con-Solidarität keineswegs, wie es häufig geschieht, mit Hilfs- bzw. Kampfes-Solidarität gleichgesetzt werden können.

- Denn einerseits beinhaltet auch *Pro-Solidarität* ein konfliktives Moment, sofern sie auf eine Änderung des Status quo abzielt und damit – zumindest implizit – gegen die Interessen anderer gerichtet ist. Durch die Entscheidung, sich mit anderen zu solidarisieren, bildet sich nämlich ein gemeinsames Interesse an der Veränderung heraus, das unter Umständen anderen Interessen zuwiderläuft.
- Andererseits weist auch *Con-Solidarität* stets ein fürsorgendes Moment auf, das nicht allein durch «gemeinsames Interesse» erklärbar ist: z. B. wenn ein/e «Kampfgenosse/in» eine/n andere/n auch unter Inkaufnahme von persönlichen Nachteilen unterstützt oder wenn Vorteile, die jemand durch die Solidarität anderer bereits gewonnen hat, nicht zur Beendigung des Solidareinsatzes führen.

«Kampf» und «Hilfeleistung» sind also zwei unterschiedliche Strategien, in denen sich *beide* Arten von Solidarität realisieren. Zudem ist zu beachten, dass in den meisten Fällen beide Formen der Solidarität gemeinsam vorkommen – je nach Situation in dynamischen Übergängen mit unterschiedlicher Gewichtung.¹⁷

17 Dass beide Formen der kirchlichen Tradition entsprechen, macht Johannes Paul II. in «Sollicitudo rei socialis» Nr. 39 deutlich. Zum einen betont er die Bedeutung der Pro-Solidarität, wenn er fordert: «diejenigen, die den größeren Einfluss haben, weil sie über eine größere Menge an Gütern und Dienstleistungen verfügen, sollen sich verantwortlich für die Schwächeren fühlen und bereit sein, Anteil an ihrem Besitz zu geben». Das spricht aber nicht gegen die Wichtigkeit der Con-Solidarität, denn im selben Absatz betont der Papst die Wichtigkeit des «wachsende[n] Bewusstsein[s] für die Solidarität der Armen untereinander».

a) Zur Komplexität des Verhältnisses von Con-Solidarität und Pro-Solidarität

Aus ethischer Perspektive erscheint als ursprüngliche Solidarität die Pro-Solidarität, d. h. die freie Parteinahme für die (leidenden) anderen. Auch wenn ich mich einer Selbsthilfegruppe anschließe, gilt es, meine Solidarität auf den anderen hin zu richten und nicht allein meine eigenen Bedürfnisse im Auge zu haben. Nur so können Selbsthilfegruppen stabil und wirksam bleiben. Die «Konsumhaltung» dagegen, wie sie z. B. im Eingangszitat der Studie «Solidarität und Religion» beklagt wird, destabilisiert die Gruppe und ist somit kontra-produktiv.¹⁸

Für die pro-solidarische Praxis wäre hingegen – wie besonders die Theologien der Befreiung einmahnen – der Con-Solidarität der Opfer besonderes Augenmerk zu widmen, damit tatsächlich deren originäre Anliegen wahrgenommen, hörbar gemacht und aufgegriffen werden können. Im solidarischen Engagement ist es dann angezeigt, eine Pro-Solidarität zu praktizieren, die nicht paternalistisch agiert, sondern die in der freien Identifikation mit den Opfern deren Anliegen advokatorisch aufnimmt und partizipativ ihre Con-Solidarität fördert.

An dieser Stelle ist eine Frage an die Dritte-Welt- und Osteuropa-Gruppen zu richten, die wohl einer weiteren Diskussion bedürfen: Setzen sie grundsätzlich bei den Erfahrungen der Armen selbst an, bei ihrem Protest und ihrem Kampf, oder agieren sie eher aus mittelbarer Betroffenheit?¹⁹ Und wenn letzteres, so ist nochmals nachzufragen: Können solche Gruppen prinzipiell nicht anders, oder haben wir nur noch nicht die richtigen Methoden entwickelt, um das Anliegen aus dem Munde der primär Betroffenen zu vernehmen und dann dementsprechend zu klären, wie praktische Solidarität konkret aussehen müsste?

b) Symmetrie und Asymmetrie: «Aufgeklärtes Eigeninteresse» oder «Altruismus»?

In diesem Zusammenhang stellt sich weiters die Frage nach der Motivation der Solidarität: Häufig wird die Meinung vertreten, dass Con-Solidarität als *self-enhancement*-Strategie sich letztlich aus «Eigeninteresse» erklärt. Pro-Solidarität als *self-transcendence*-Ausrichtung dagegen motiviert sich aus «Altruismus». Dementsprechend würden einander beide Solidaritätsformen ausschließen.²⁰

18 Krüggeler u. a. (Anm. 7), 11.

19 Vgl. Wissenschaftliche Arbeitsgruppe (Anm. 7), 13.

20 Vgl. Bierhoff, Küpper (Anm. 3), 182.

Meine These dagegen ist, dass auch Con-Solidarität notwendig auf Selbsttranszendenz hin ausgerichtet sein muss, wenn sie stabil und wirksam sein will. Denn eine Motivation aus «aufgeklärtem Eigeninteresse», das also einem Kosten-Nutzen-Kalkül folgt,²¹ setzt voraus, dass Solidarität «soziale Güter» produziert, die Außenstehenden vorenthalten werden (können), so dass solidarisches Handeln «belohnt», unsolidarisches dagegen «bestraft» wird. Nun zeigen die umfangreichen Studien der Spieltheorie zur Trittbrettfahrer-Problematik,²² dass eine rein eigennützig motivierte Solidarität nur unter den Bedingungen starker Sachzwänge und sozialer Kontrolle stabil ist. Wie das schon angesprochene Eingangszitat der Studie «Solidarität und Religion» illustriert, ist das in auf Freiwilligkeit basierenden Solidaritätsgruppen kaum der Fall. Ich bestreite damit keineswegs, dass solche Motivlagen beobachtbar und mitunter sogar vorherrschend sind. Für *stabile* Solidarität sind ich-zentrierte Motivlagen aber ungenügend.

Wenn sich also auch Con-Solidarität darin bewährt, dass Menschen selbst unter Inkaufnahme eines persönlichen Nachteils solidarisch zu ihrer Gruppe stehen, wenn also in jedem solidarischen Handeln das Moment des Anderen wesentlich ist, steht und fällt Solidarität mit der Bereitschaft, sich für andere einzusetzen und das auch gegen Widerstände durchzutragen. Dazu bedarf es einer Persönlichkeit, die gerade in der *self-transcendence* ihr *self-enhancement* zu finden vermag. Das ist m. E. nur auf der Basis einer «Anthropologie der Bezogenheit» möglich, die der gegenwärtigen Plausibilität des Hobbes'schen «Krieges aller gegen alle»²³ konträr entgegensteht.

Dass solidarisches Verhalten jenseits von Eigeninteresse möglich ist, zeigen Studien zur Identitätstheorie und zur ethischen Entscheidungsfindung.²⁴ So bringt etwa das Selbstbild eines «Aktivisten» die Bereitschaft mit sich, auch unter persönlichem Nachteil solidarisch zu handeln.²⁵ Wesentlich ist also,

21 So z. B. J. W. Thibaut, H. H. Kelly, *The Social Psychology of Groups*, New York 1959.

22 Vgl. Bierhoff, Küpper (Anm. 3), 181, 183–185.

23 Vgl. Thomas Hobbes, *Leviathan – oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, Frankfurt/Main 1976, 96.

24 Vgl. Gerfried W. Hunold, *Zur Moralfähigkeit des Menschen. Selbstkonzept, Selbstwahrnehmung und Selbstbewertung als Verstehenswege der Gewissenskompetenz*, in: *ThQ* 174 (1994), 34–45. Hunold bezieht sich darin u. a. auf E. H. Erikson, E. Goffman, S. Epstein, R. Kegan, K. Hauser, R. A. Wicklund und L. A. Pervin.

25 Vgl. C. Kelly, *Group identification, intergroup perceptions and collective action*, in: *European Review of Social Psychology* 4 (1993), 59–83. Dass Eigeninteresse und Gemeinwohl nicht Gegensätze sind, sondern im solidarischen Handeln zu einer dialektischen Synthese kommen (können), zeigt Ulrich Oevermann, *Die Bewährungsdynamik*

eine entsprechende soziale Identität auszubilden – eine Chance und Herausforderung für die Kirchen.

3.2 Universalität und Parteilichkeit

Christliche Solidarität, die auf der Basis der Personwürde gründet und sich somit im Einsatz für die Menschenrechte bewährt, hat notwendig universalen Charakter. Universale Solidarität «mit allem ..., was Menschenantlitz trägt»²⁶, ist jedoch kein statischer, sondern ein dynamischer Begriff, der im Konkreten den parteilichen Einsatz für die jeweils Benachteiligten fordert – nicht trotz, sondern gerade wegen der Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte.

Der Rede von der *vorrangigen* Option für die Armen, die sich umfassend in kirchlichen Dokumenten findet, meint ja keineswegs Exklusivität, sondern versteht sich explizit in einem universalen Horizont. Konkrete Parteilichkeit ist der Weg, auf dem ein höheres Maß an Gerechtigkeit erzielt werden soll. Universalität ist hier weder vorausgesetztes Faktum noch bloßes Ideal, aber auch nicht einfach ein erreichbares Ziel, sondern der – letztlich eschatologische – Horizont des Handelns.²⁷

In der Praxis zeigen sich hier zwei Problemlagen:

- Zum einen steht jede Solidarität in der Gefahr, den universalen Horizont aus dem Blick zu verlieren und zu unhinterfragtem Parteigängertum zu verkommen.
- Auf der anderen Seite führt ein Verharren auf der Ebene universaler Prinzipien dazu, dass die Notwendigkeit der konkreten Parteinahme nicht mehr gesehen wird.

Universalität als dynamisches Prinzip – gerade in konkreter Parteilichkeit – bedeutet somit:

- Erstens grundsätzlich die *potentielle Solidarität* mit allen, die jemals auf irgendeine Art und Weise zu Opfern werden können. Es darf also niemand

des modernen Subjekts als Triebfeder des Spannungsfeldes von Gemeinwohlbindung und Eigeninteresse. Rationalität in der Entfaltung der Krise der Arbeitsgesellschaft. (Vortragsmanuskript: 16. 6. 2000; www.objektivehermeneutik.de/bib_oev.htm); vgl. dazu auch den Beitrag von Christel Gärtner in diesem Band.

26 Alois Baumgartner, Wilhelm Korff, Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt, in: StZ 208 (1990), 237–250, hier 238.

27 Vgl. dazu auch Krüggeler u. a. (Anm. 7), 162–169.

von vornherein aus dem Solidaritätshorizont ausgeschlossen werden; Solidarität muss *prinzipiell* für alle Menschen offen sein.

- Daraus folgt zweitens, dass sich die Akteure konkreten Solidarhandelns niemals mit dem aktuell gegebenen Horizont ihres Handelns zufrieden geben dürfen, sondern dass die *konkreten Grenzen* solidarischen Handelns auf je größere soziale Zusammenhänge hin zu überschreiten sind.

Motivational wird die dazu nötige Ausweitung des Horizonts eher durch Identifikation gelingen als durch Verweis auf abstrakte ethische Prinzipien. Und hier bildet die Empathie²⁸ – insbesondere aus der Kontrasterfahrung heraus – einen unerlässlichen Faktor der Motivation.²⁹

4 Versuch einer ethischen Krieriologie

Zum Abschluss möchte ich – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – eine ethische Krieriologie skizzieren, anhand derer Solidaritätsgruppen, welcher Art und Provenienz auch immer, ihre Praxis nochmals hinterfragen können. Die Kriterien verstehen sich dabei keineswegs als überzeitlich-absolut, sondern als Gesprächsbeitrag und Einladung zum Dialog, wobei mir auch bewusst ist, dass unterschiedliche Solidaritätsziele auch eine entsprechend flexible Adaptierung der Kriterien erfordern.

Grundsätzlich sei noch vorausgeschickt, dass Solidarität stets komparativisch zu verstehen ist: Den Maßstab bildet nicht ein abstraktes, überzeitlich-universales Ideal des Gemeinwohls bzw. der Gerechtigkeit «für alle», so als ob ein solches jemals erreicht werden könnte, sondern im Konkreten geht es um ein dynamisches Je-Mehr: ein höheres Maß an Gemeinwohl bzw. sozialer Gerechtigkeit für mehr Menschen.

1. Solidarität ist nicht abstrakt, sondern ist auf ein konkret angebbares Ziel auszurichten.

Die diskutierten Studien zeigen denn auch, dass ein umfassender Weltveränderungsanspruch in Dritte-Welt-Gruppen leicht zur Resignation führt, während erfahrbare Erfolge die Solidaritätsbereitschaft stabilisieren.³⁰ Damit

28 Vgl. C. D. Batson, Why act for the public good? Four answers, in: Personality and Social Psychology Bulletin 20 (1994), 603–610.

29 Vgl. Dietmar Mieth, Moral und Erfahrung I. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik, Freiburg/Schweiz, Freiburg i. Br., Wien ⁴1999, v. a. 141–145.

30 Vgl. Wissenschaftliche Arbeitsgruppe (Anm. 7), 12.

will ich aber keinem platten Pragmatismus das Wort reden, denn gerade eine umfassende Gerechtigkeitsorientierung motiviert zu konkreter Solidarpraxis.

Eine Konsequenz der Zielorientierung ist, dass die aktuelle Solidarität endet, wo das intendierte Ziel erreicht ist; damit werden zugleich bislang gebundene Kräfte frei zu neuer Solidarität mit anderen. Was bleiben kann und soll, ist eine Verbundenheit auf der Ebene der (Nächsten-)Liebe, somit auch potentielle Solidarität, d. h. eine Solidarität der Gesinnung, die zur konkreten Praxis reaktiviert werden kann, sobald dies wieder nötig erscheint.

2. Konkrete Solidaritätspraxis ist stets konfliktiv.

Jedes Handeln, das auf Änderung des Status quo abzielt, steht notwendig gegen die Interessen jener Personen(-gruppen), die vom Status quo profitieren: Parteinahme *für* die Opfer bedeutet *eo ipso* die Parteinahme *gegen* die (Mit-)Täterinnen und (Mit-)Täter. Wer daher solidarisch handeln will, muss bereit sein, sich auf Konflikte einzulassen und die damit einhergehenden Risiken zu tragen.

3. Solidarität ist mit Rücksicht auf die sittliche Autonomie aller Beteiligten dialogisch und partizipativ zu gestalten.

Das gilt sowohl bei der Bestimmung des angestrebten Zieles als auch bei der aktuellen Anwendung der dazu nötigen Mittel. Es verbietet sich daher jeder Paternalismus; zugleich ist aber auch keineswegs alles kritiklos zu akzeptieren, was die Opfer *prima vista* wünschen.

Neben den Entscheidungsfindungsprozessen sind auch die *konkreten Aktionen* partizipativ zu gestalten. Auch pro-solidarisches Handeln ist herausgefordert, so weit wie möglich con-solidarische Elemente der Selbstorganisation und Selbsthilfe zu integrieren.

4. Solidarität dient der Ermächtigung der Opfer.

Das bedeutet konkret, die Opfer zu eigenem Handeln zu befähigen, so dass sie ihren Opferstatus überwinden und wahrhaft zu «Urhebern ihres eigenen Schicksals»³¹ (Oscar A. Romero) werden. Eine ermächtigende Solidaritäts-

31 «... sean autores de su propio destino». Zitiert in: Peter Rottländer, Zur Theologie kirchlicher Solidaritätsarbeit, in: Bischöfliches Hilfswerk Misereor (Hg.), Die alten Antworten passen nicht mehr. Theologische und sozialetische Beiträge zur kirchlichen Solidaritätsarbeit, Aachen 1991, 11–49, hier 35.

beziehung widerspricht dabei nicht prinzipiell der Wahrnehmung einer gewissen Anwaltschaft, die jedoch grundsätzlich auf ihre eigene Aufhebung abzielen muss.

5. Solidarität ist immer auch strukturbezogen.

Zur Ermächtigung reicht es nicht aus, «den Armen» Hilfsgüter zukommen zu lassen, wie es z. B. die traditionalistische Gruppe «Ora et labora»³² tut, sondern es sind die entsprechenden technischen, ökonomischen, sozialen und politischen Voraussetzungen zu schaffen, die allen einen gerechten Anteil am Gemeinwohl sichern.

6. Solidarität braucht personale und soziale – im weiten Sinn: spirituelle – Verankerung.

Weil auch die subjektiven Voraussetzungen und Fähigkeiten der beteiligten Personen berücksichtigt werden müssen, genügt es nicht, Solidarität moralisierend einzufordern. Vielmehr braucht es eine Verankerung der Solidarität sowohl in der Persönlichkeit der Einzelnen als auch in sozialen Netzwerken. Zu beidem könnte eine «Spiritualität der Solidarität» beitragen.

5 Theologischer Schlussgedanke: Eine relationale Anthropologie

Gegen die aktuelle Entwicklung, wo die Hobbes'sche Anthropologie in neo-liberale Marktdogmen umgemünzt wird, gilt es, das Augenmerk daraufhin zu richten, dass die Identität des Menschen stets eine relationale ist. Nicht nur verschiedene theologische und philosophische Anthropologien – insbesondere auch feministische³³ – weisen in diese Richtung; auch moderne Psychotherapie, wie z. B. der personenzentrierte Ansatz nach Carl Rogers oder die Narziss-

32 Vgl. Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Engagement für Osteuropa. Praxis und Motivation christlicher Solidaritätsgruppen, (Autoren: Karl Gabriel, Christel Gärtner, Maria-Theresia Münch, Peter Schönhöffer), Bonn 2002, 91–96.

33 Vgl. dazu das z. Zt. in Vorbereitung befindliche Themenheft der Zeitschrift für Evangelische Theologie «Weltsicht der Freiheit in Bezogenheit» (EvTh 65 (2005) Heft 4), sowie die Beiträge von Schnabl und Praetorius in diesem Band.

musforschung, psychologische Identitätstheorien und aktuelle Hirnforschung stützen diesen Ansatz.³⁴

Dass der Mensch *gleichursprünglich* Individuum und relational auf andere bezogen ist, dass Relationalität und Individualität nicht in Konkurrenz zueinander stehen, sondern im Grunde gleichsinnig wachsende Größen darstellen, ist eine Grundüberzeugung, die eine angstfreie Solidarisierung mit anderen erst ermöglicht.

Dagegen erweist sich die Selbstbehauptung des Individuums auf Kosten anderer als entfremdete Form des Menschseins – theologisch gesprochen: als *incurvatio*, also als Sünde. Vor diesem theologischen Deutungshorizont erweist sich solidarische Praxis nicht nur als Realisierung einer christlichen Forderung, sondern im Vollsinn des Wortes als Nachfolge Christi. Für Christinnen und Christen wie für die Kirchen geht es dabei aber nicht um ethischen Hochleistungssport, sondern um ein praktisches Umsetzen dessen, was von Gottes Schöpfungs- und Christi Erlösungshandeln her das grundlegende Wesen der Menschen ausmacht: Dasein für andere.³⁵

34 Vgl. Helmut Peukert, Identität in Solidarität. Reflexionen über die Orientierung humaner Bildungsprozesse und christlicher Praxis, in: PThI 23 (2003), 101–117, hier 106–111.

35 Dass das Wesen des Menschen im Dasein für andere besteht, ist der zentrale Gedanke der theologischen Anthropologie Dietrich Bonhoeffers; vgl. dazu Gunter M. Prüller-Jagenteufel, Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers, Münster, Hamburg, London 2004 (EThD 7), v. a. 61–80.