

LEOPOLD NEUHOLD

Wertewandel und Solidarität

Die heutige Gesellschaft steht unter dem Zeichen der Abnahme von Solidaritätsbindungen. Das heißt nun aber nicht, daß Solidarität aus den Strukturen der Gesellschaft ausrinnt. Zugleich mit der Abnahme eröffnen sich nämlich auch neue Zugänge zur Solidarität. Diese ist auch angesichts der Individualisierung möglich. Allerdings gilt es, den Boden für diese neuen Vergemeinschaftungsformen zu bereiten. Unser Autor ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Ethik und Sozialwissenschaft der Universität Graz. (Redaktion)

1. Solidarität und Gegenseitigkeit: Die Wirkung des Wohlstandseffektes

Für ein Gutachten über „Values and Public Policy“, das von Henry J. Aaron, Thomas E. Mann und Timothy Taylor für Präsident Bill Clinton erstellt wurde, schrieb Daniel Yankelovich einen Beitrag mit dem Titel: „How Changes in the Economy Are Reshaping American Values“¹. In diesem Beitrag geht Yankelovich von einem, wenn auch indirekten, so doch engen Zusammenhang zwischen Wohlstandsentwicklung und Wertewandel aus. Diesen Zusammenhang, der nicht nur eine rein ökonomische Kategorie darstellt, sondern auch eine soziale

und psychologische, die selbst auch durch Werte mitgeprägt ist, bezeichnet Yankelovich mit dem Begriff *Wohlstandseffekt* („the affluence effect“²). In der durch diesen Effekt ausgelösten Entwicklung kann man nach dem II. Weltkrieg mit Yankelovich drei Phasen unterscheiden.³

1. Die erste Phase ist dadurch gekennzeichnet, daß der Wohlstand für die Menschen noch neu und ungewohnt ist. Die dadurch gegebenen Zweifel in bezug darauf, ob denn dieser Wohlstand von Dauer sein kann, wirken in die Richtung, daß die traditionellen, konservativen Werte beibehalten werden. Die Werte, die Yankelovich als solche aufzählt, sind: soziale Bindungen, Opferbereitschaft, harte Arbeit, Sparen auf Zukunft hin. Diese Aufzählung läßt an eine säkularisierte Variante des protestantischen Ethos, wie es Max Weber als grundlegend für den Geist des Kapitalismus darstellt, denken.

2. In der Hinkehr von der Befürchtung, daß der Wohlstand nicht anhalten könnte, zur Vorstellung, daß der Wohlstand auf Dauer gesichert sei, es automatisch immer so weitergehen werde und sich die Menschen das, was sie wollten, auch leisten könnten, ver-

¹ D. Yankelovich, How Changes in the Economy Are Reshaping American Values, in: H. J. Aaron/ Th. E. Mann/T. Taylor (Hg.), *Values and Public Policy*, Washington D.C. 1994, 16–53.

² Ebenda 17.

³ Yankelovich bezieht sich dabei vor allem auf die USA, seine Theorie ist aber auch aussagekräftig in bezug auf andere westliche, demokratische Industriestaaten; für Deutschland und Japan führt er etwa Belege an, wobei natürlich aus historischen und gesellschaftlichen Gründen Zeitverschiebungen im Phasenablauf feststellbar sind.

lieren diese traditionellen Werte an Bedeutung. Konformität oder Befriedigungsaufschub werden unwichtiger, die Orientierung am eigenen Selbst, an der Freiheit und den Entwicklungsmöglichkeiten wird dagegen stärker. Damit verbunden ist die Neigung, das Geld frei und sorglos auszugeben oder Befriedigungen kurzfristig zu erreichen zu versuchen. Den Beginn dieser Phase für die USA setzt Yankelovich mit den späten 60er Jahren an.

3. Die dritte Phase ist gekennzeichnet durch die Angst vor dem Verlust des Wohlstandes. Die bisher für gesichert gehaltenen materiellen und sozialen Errungenschaften der Wohlstandsentwicklung wie hohes Einkommen, Arbeitsplatz, Haus, bessere Bildungsmöglichkeiten oder Ruhestand werden als gefährdet wahrgenommen. Die Erwartungen werden zurückgeschraubt. Bezuglich der Werte ist diese Phase, die nach Yankelovich in den USA um das Jahr 1990 einsetzte, nun nicht durch ein einfaches Zurückpendeln zu den traditionellen Werten gekennzeichnet. Dazu sind die Befriedigungen, die aus der Freiheitsorientierung und den Selbstentfaltungswerten gezogen werden konnten, einfach zu groß. Vielmehr lassen sich Wertekombinationen, die die erreichte Freiheit und den Selbstbezug beibehalten, zugleich aber die Sicherung durch soziale Bindungen gewährleisten sollen, feststellen.

Um die Bedeutung dieser Entwicklung für den Wert der Solidarität feststellen zu können, ist es zielführend, die

Unterscheidung zwischen Ligaturen (Bindungen oder Bezügen) und Optionen (Wahlmöglichkeiten), wie sie Ralf Dahrendorf in seinem Buch „Lebenschancen“ vornimmt, aufzugreifen. „Lebenschancen sind Funktionen von Ligaturen und Optionen ... die Gesellschaft, in der das Leben der Menschen ganz und gar Bezug ohne Wahlmöglichkeiten ist, gibt ebenso wenig Lebenschancen wie die, in der es ganz und gar Wahl ohne Bindung ist“⁴, stellt Dahrendorf fest. Dazwischen gibt es aber eine große Variationsbreite von Möglichkeiten. Darauf nimmt Yankelovich nun Bezug. Seiner Interpretation nach ist für die Menschen mit Wohlstand Freiheit und Ermächtigung, die „Macht zu tun, was immer man tun will“⁵, verbunden. Mit der wahrgenommenen Wohlstandserhöhung werden so die sozialen Bindungen schwächer, auch weil sich individuelle Wahlmöglichkeiten eröffnen. Die Fragen „Wie leben?“ und „Mit wem leben?“ werden in einer Wohlstandsgesellschaft Fragen der individuellen Wahl, auch deswegen, weil ein gutes Leben ohne starke Ligaturen möglich erscheint und oft auch ist. Bindungen werden in einer solchen Situation leicht als zur persönlichen Entfaltung nicht notwendige und dafür sogar hinderliche Einschränkungen empfunden. Eine Liberalisierung der Gesellschaft, zum Beispiel in bezug auf Familienrecht oder eher das Persönliche betreffende Teile des Strafrechts, geht dabei einher mit einer entsprechenden sozialen Absicherung durch staatliche Stellen, auch deswegen, weil im Wohlstand durch deren Verteilertätigkeit

⁴ R. Dahrendorf, *Lebenschancen. Anläufe zur sozialen und politischen Theorie*, Frankfurt/M. 1979, 109.

⁵ Yankelovich, *How Changes 17.*

der einzelne nicht einschneidend zur Kasse gebeten zu werden braucht. In Österreich hat man eine solche Situation in den 70er Jahren mit dem Begriff „sozial-liberaler Konsens“⁶ bezeichnet.

Bei der Abbremsung des Wohlstandseffektes werden nun die Nachteile der Schwächung der haltenden Bindungen und der Verantwortlichkeiten für das Gemeinsame deutlich bemerkbar. Dies führt aber nicht zu einem Pendelschlag zurück zu den alten Werten der Bindung, sondern zu einer Synthese von erweiterten Wahlmöglichkeiten mit den Notwendigkeiten dauerhafter Verpflichtungen, von Individualismus und Gemeinschaft. Solidaritätsbindungen sind damit auf eine andere Ebene gehoben. Wie Yankelovich⁷ feststellt, ist das Bemühen, möglichst viel von der Freiheit, die Möglichkeiten des Selbstausdrucks eröffnet, zu erhalten, wie immer auch die wirtschaftlichen Verhältnisse sein mögen, eine dauerhafte Wirkung des Wohlstandseffektes.

Ganz konkret kann man aus diesem Ansatz in bezug auf den Wert Solidarität folgendes ableiten: In der ersten Phase ist dieser Wert eingebettet in den Kontext der Selbstverständlichkeit, der in kargen Zeiten für die Sicherung des Lebens Voraussetzung ist. Getragen von familiären und nachbarschaftlichen Bindungen und Verantwortlichkeiten, ist die Stützung dieses Wertes durch den Staat relativ einfach. Die Ansprüche an öffentliche Solidarität sind gebremst durch diese selbstverständliche Solidarität im Lebensumkreis. In der zweiten Phase ändert sich die Situation grundlegend. In der

Konzentration auf das eigene Selbst werden die Ansprüche für sich an den Sozialstaat vergrößert, teilweise entgrenzt, die Verlagerung der Solidarität auf die Ebene des Staates stellt auch eine Folge der Minderung des Wertes persönlicher Bindungen dar. Solange die Wohlstandsentwicklung es zuläßt, ist in der Verlagerung der Solidarität auf die Ebene des Staates die Solidarität selbstverständlich, nun nicht als eine persönliche Bindung, sondern als Anspruch. Dabei stören die Ansprüche der anderen solange nicht, als genügend Geld vorhanden ist.

Mit der Abbremsung der Wohlstandsentwicklung wird die Solidarität zum knappen Gut. In einer Null-Summen-Mentalität kommt es teilweise zu Formen von Entsolidarisierung, aber solche Entwicklungen sind nicht unbedingt notwendig. Solidarität ist weiter möglich, sie bekommt aber neue Bezüge. Bei dieser Neudeinition spielt nun der Bezug auf den Wert der „reciprocity“, der Gegenseitigkeit, eine wichtige Rolle. Nicht mehr der Anspruch auf Solidarität, die Erwartung von etwas für nichts und diese Erwartung als Recht definiert, die *Einbahnstraße der Solidarität*, ist nach Yankelovich⁸ in Amerika das verbreitete Wertmuster, sondern die Solidarität als ein *Gesellschaftsvertrag*. Wer eine gesellschaftliche Wohltat erfährt, muß sie auch in einer ihm entsprechenden Form zurückzahlen.

Mit einer damit gegebenen teilweisen Rückverlegung der Verantwortung auf den einzelnen und auch vom Staat in die Gesellschaft hinein ist nun Solida-

⁶ Vgl. F. Plasser/P. A. Ulram, Unbehagen im Parteienstaat. Jugend und Politik in Österreich, Wien 1982, 31ff.

⁷ Yankelovich, How Changes 21.

⁸ Ebenda 26f.

rität nicht mehr so sehr ein Anspruch, sondern eine Leistung, die von jedem selbst und von der Gesellschaft gefordert ist. Damit eröffnen sich Möglichkeiten neuer Formen der Solidarisierung im gesellschaftlichen Bereich. Allerdings stellt sich aus der Perspektive der katholischen Soziallehre die Frage der Solidarität mit denen, die wenig bis nichts als Gegenleistung erbringen können. Andererseits könnten in der auf dem Hintergrund von Gegenseitigkeit bestimmten Solidarität entsprechend Mittel eingespart werden, die dann wiederum den Ärmsten, die Gegenseitigkeit nicht leisten können, zugute kommen. Solches geschieht aber nicht automatisch.

2. Solidarität unter den Bedingungen der Individualisierung

Einer undifferenzierten Sicht der Individualisierung, die davon ausgeht, daß diese die vollkommene Loslösung des einzelnen aus gesellschaftlichen Bindungen bedeutete, was auf der einen Seite zu mehr Freiheitsgewinn, auf der anderen Seite zur Entsolidarisierung führte, stellen Franz Nuscheler, Karl Gabriel, Sabine Keller und Monika Treber in den theoretischen Vorüberlegungen zu ihrer quantitativen und qualitativen Studie über christliche Dritte-Welt-Gruppen eine differenziertere These in bezug auf das Verhältnis von Individualisierung und Solidarität gegenüber: „Individualisierung ist, erstens, mit einer nachhaltigen Ent-

traditionalisierung und Entkonventionalisierung überkommener Formen und Bereiche solidarischen Handelns verbunden. Individualisierung führt, zweitens, zu einer neuartigen Entgrenzung von Solidarität über bisher wirksame Grenzziehungen hinaus. In der Entgrenzung zeigen sich aber, drittens, neue begrenzende und einschränkende Bedingungen für solidarische Bezüge und solidarisches Handeln unter Individualisierungsdruck.“⁹ Diese drei Teilethesen sollen nun genauer betrachtet werden.

2.1. Die Auflösung von Solidaritätspotentialen

Helmut Klages¹⁰ sieht den Wandel von Pflicht- und Akzeptanzwerten zu Selbstentfaltungswerten als die Hauptschiene des Wertewandels nach dem II. Weltkrieg. KON-Dispositionen¹¹, so bezeichnet wegen ihrer weitgehenden Übereinstimmung mit Konservativismus, Konformität, Konventionalismus und Kontrolliertheit, führten der Tendenz nach zu einer quasi selbstverständlichen Ein- und Unterordnung unter gesellschaftliche und gemeinschaftliche Gebilde, während die Orientierung an Selbstentfaltungswerten in der Etablierung der Selbstentfaltung als eines der Gemeinschaft vorausliegenden Ziels die Einordnungsorientierung schwächt. Damit ist ein anderer Zugang zu Vergemeinschaftungen gegeben: diese werden jetzt tendenziell unter dem Gesichtspunkt gesehen, wie sie zur Selbstent-

⁹ F. Nuscheler u.a., Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis, Mainz 1995, 19f.

¹⁰ Vgl. aus dem reichen Schrifttum nur: H. Klages, Wertedynamik. Über die Wandelbarkeit des Selbstverständlichen, Zürich 1988.

¹¹ Vgl. dazu B. Claussen, Wertewandel und Erziehung in der Schule – politisches Problem und didaktische Aufgabe, in: W. Brezinka/B. Claussen, Wertewandel und Erziehung in der Schule, Hannover 1984, 37–67, bes. 42ff.

faltung beitragen können. Solches führt dazu, daß KON-Werte unter Bedingungen gestellt werden, was natürlicherweise zu einer Aushöhlung automatischen Solidaritätspotentials führt. In einer Enttraditionalisierung werden herkömmliche Solidaritätskreise, wie sie sich auch unter dem Druck wirtschaftlicher und politischer Zwänge ausgebildet hatten, teilweise aufgelöst, auch weil die Notwendigkeit der Nachbarschafts- oder Verwandtschaftshilfe aufgrund des Ausbaus des Sozialstaates nicht mehr in dem Maße gegeben ist. Die Tatsache, daß Solidaritätspotentiale nun zur Wahl stehen und nicht mehr unbedingt notwendig sind, führt zu ihrer Abschwächung, auch deswegen, weil die Mehrheit nicht mehr automatisch in die Solidargemeinschaft eingebunden ist.

2.2. Die Entgrenzung der Solidarität

Die Orientierung an der eigenen Entfaltung führt aber nicht automatisch zu einer Abkehr von Solidarität. So stellen Franz Nuscheler u.a. fest: „Individualismus ... zerstört überkommene, vorbewußte Zusammengehörigkeiten, schafft aber gleichzeitig Dispositionen für neue, erweiterte und entgrenzte Formen von Solidarität.“¹² In einer teilweisen Auflösung der Schicht-, Klassen-, aber auch Nationalitätsgrenzen oder in deren Überschreitung wird die Reichweite von Solidarität der Tendenz nach „ausgedehnt auf die Grenzen menschlich-kommunikativer Erreichbarkeit.“¹³ Dabei spielen nach Meinung der Autoren vornehmlich zwei „neuartige Bewußtseinsformen

radikalisierter Modernität“¹⁴ eine wesentliche Rolle:

- Der Tendenz nach befinden sich heute alle Menschen in einer sozialen Ortlosigkeit, die in der Geschichte – meist auf die Intellektuellen beschränkt – immer wieder Auslöser von Solidarität war. Mit den Autoren in der Metapher des einen Bootes angesprochen: „Wenn niemand mehr über ein sicheres Boot verfügt, dann sitzen alle irgendwie doch im gleichen Boot.“¹⁵
- Die Ausweitung der Lebensrisiken, von denen alle betroffen sind – ein Blick auf Atom- oder Umweltgefahren, neuerdings auch wieder in bezug auf Gefahren Arbeitsplätze betreffend, genügt –, preßt die Menschen in neue Zwangssolidaritäten. Soziale Bewegungen, die sich um die Bekämpfung derartiger Probleme formieren, sind Ausdruck solcher Solidarität.

Mit der Entgrenzung der Solidarität ist aber, wie man kritisch bemerken muß, nicht unbedingt ein Neuentstehen realer Solidarität verbunden, vielmehr eröffnen sich auch ganz konkrete Fluchtmöglichkeiten, etwa in die unverbindliche Verbalsolidarität, was nicht immer bösem Willen entspringen muß, sondern teilweise der Schwierigkeit, solche Probleme anzufassen; oder die Flucht vor einer Solidarität, die einen selbst in die Pflicht nimmt, zu einem Einfordern von Solidarität, die gesellschaftliche Großgebilde oder der Staat gewährleisten sollen. Außerdem kann es im zunehmenden Abstraktwerden der Solidaritätsgrund-

¹² Nuscheler u.a., Christliche Dritte-Welt-Gruppen 21.

¹³ Ebenda 21.

¹⁴ Ebenda 21.

¹⁵ Ebenda 21.

lagen zu einer Stilisierung von Werten ohne Bezug zur Wirklichkeit kommen. Die Trennung von wertloser Wirklichkeit und wirklichkeitslosen Werten ist dann leicht möglich.¹⁶

2.3. Neue Bedingungen für Solidarität

Solidarität ist mit der Individualisierung nicht hinfällig, sondern gerade auch zur Bewältigung von Identitäts- und Sinnproblemen, die mit der Freiheitsentwicklung mitgegeben sind, notwendig. So erfordert gerade die mit der Individualisierung gegebene Auflösung der Normbiographie etwa Gruppen, in denen die Konsequenzen der Individualisierung bewältigt werden können. In diesem Zusammenhang spricht Christoph Lau von „sekundären Vergemeinschaftungen als Reaktion auf gesellschaftliche Individualisierung“, die „sozusagen als Substitute der traditionellen Großgruppen und Lebensmilieus entstanden sind und in deren Struktur sich Merkmale der subjektiven Individualisierungsdimension auffinden lassen.“¹⁷

Solche Merkmale und damit Bedingungen der Neusolidarisierung sind nun etwa die Möglichkeit der Wahl und Auswahl. Solidaritätsformen werden bewußt ausgewählt, sie sind an Freiwilligkeit gebunden, die „Anforderungen an die persönliche und sozial darstellbare Sinnhaftigkeit des Solidaritätsengagements“¹⁸ werden größer, die Begründungspflichten wachsen. Damit werden die Solidaritätsbindun-

gen zugleich aber auch lockerer und labiler, ihre Dauerhaftigkeit hängt davon ab, ob sich der einzelne einbringen kann und ihm das Ganze etwas bringt. Der neue Zugang zur Solidarität erfolgt also eher über den einzelnen und seine Bedürfnisse als über Gruppen, mit denen man sich solidarisiert beziehungsweise werden deren Bedürfnisse eher der eigenen Einschätzung nach interpretiert.

3. Kommunitarismus – die Einlösung der Solidarität durch Wiedergewinnung von Wertbindungen in der Gesellschaft

Wenn wirtschaftliche Werte das Passepartout werden und staatliches Handeln in einer von Wilhelm Roepke¹⁹ Ökonomokratie genannten Verengung auf zu verteilende Geldeinheiten reduziert wird, können viele der Möglichkeiten der Menschen nicht ausgelotet werden, sie verkümmern. Dies kann schließlich dazu führen, daß sich im abstrakten Einzelner-Staat-Verhältnis ein Denken breit macht, das davon ausgeht, daß die Verfolgung der Eigeninteressen eine Forderung des Gemeinwohls sei, so nach dem Motto: Wenn sich jeder selbst hilft, ist allen geholfen. Daraus kann ein zum Teil unbegrenztes Anspruchsdenken folgen, was schließlich zur Verknappung der materiellen Ressourcen führt. Ohne Einbettung in andere Werte bedarf es immer größerer Steigerungen des materiellen Einsatzes, um einen kleinen Zuwachs an Befriedigung zu erreichen. Werte,

¹⁶ Vgl. G. Rohrmoser, Der Ernstfall. Die Krise unserer liberalen Republik, Frankfurt/M. 1994, 273.

¹⁷ Ch. Lau, Gesellschaftliche Individualisierung und Wertewandel, in: H.O. Luthe/H. Meulemann (Hg.), Wertewandel – Faktum oder Fiktion? Bestandsaufnahmen und Diagnosen aus kulturoziologischer Sicht, Frankfurt/M. 1988, 217–234, 222.

¹⁸ Nuscheler u.a., Christliche Dritte-Welt-Gruppen, 22.

¹⁹ W. Roepke, Jenseits von Angebot und Nachfrage, Erlenbach-Zürich 1958, 198.

die individuelles Handeln auf die Gemeinschaft abstimmen sollen, geraten dadurch ins Hintertreffen. Dabei macht sich dann ein „praktischer Materialismus“²⁰ breit, der immaterielle Werte zum Teil verbal hochhält, aber in Entscheidungssituationen letztlich nur auf materielle Werte abstellt. In dieses durch das Wertevakuum ausgelöste Unbehagen stößt nun der Ruf der Kommunitaristen aus den USA, die gerade diese im Rückgang begriffenen solidarischen Gefühle, Gemeinschaften und Bindungen wieder einfordern. Dabei erscheint es auch den Kommunitaristen klar, daß es kein Zurück hinter die in der Individualisierung erreichten Freiheiten gibt. Um diese aber für alle nutzbar machen zu können, gehen sie von einer bestimmten Konzeption der Community, der Gemeinschaft, aus, um einen entschiedenen Schritt gegen den Liberalismus, welcher der Tendenz nach nur von den Rechten und Freiheiten des einzelnen aus denkt, zu setzen.

Diese Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte, die seit den frühen 80er Jahren vor allem im angelsächsischen Raum geführt wird, soll nur kurz unter dem Aspekt des Wertes der Solidarität gestreift werden. Nach Bert van den Brink dreht es sich bei dieser Debatte in rechtsphilosophischer Hinsicht primär um die Frage, „ob für die Rechtfertigung der politischen Ordnung demokratischer Gesellschaften rational konstruierten, universalistischen Prinzipien der *Gerechtigkeit* oder aber kulturell tradierten Vorstellungen des

ethisch *Guten* die Priorität zu kommt.“²¹ Das ethisch *Gute* bezieht dabei von den Brink auf Solidarität. Damit sind die in der Gesellschaft tradierten Werte gemeint, die hinter die Logik des Individualismus zurückfragen und der individualisierenden Tendenz der Gerechtigkeitsimperative die gemeinschaftsbildenden Elemente von Werten zur Seite stellen wollen. Wenn man nun bedenkt, daß diese individualistischen Gerechtigkeitsimperative, welche Freiheit besonders in den Mittelpunkt stellen, einem Werteverständnis, wie es in der abendländischen Tradition geprägt wurde, entstammen, so wird man zugeben müssen, daß die Positionen des Liberalismus und des Kommunitarismus nicht so unvereinbar sind, wie sie im ersten Moment erscheinen mögen, jedenfalls handelt es sich aber beim Kommunitarismus um eine Akzentsetzung, die notwendig erscheint, um die Basis, auf der die Gerechtigkeitsimperative aufruhen, nicht zu gefährden.

Die mit Anspruchsrechten mitgegebenen Logik des Eigennutzes, des Interessenkalküls und des persönlichen Vorteils führten nach Amitai Etzioni, einem Hauptvertreter des Kommunitarismus, in den 80er Jahren in den USA zu einer Situation, die im Versuch endete, den „Bock zum Gärtner zu machen, indem man den ungezügelten Egoismus und die Geldgier in den Rang sozialer Tugenden erhob“²². Das Anliegen des Kommunitarismus läßt sich also auf die Frage konzentrieren,

²⁰ J. Schmucker-von Koch, Werteverfall und Bedingungen eines neuen Wertekonsenses im modernen Europa, in: Politische Studien 44 (1993) H. 331, 40–54, bes. 41.

²¹ B. v. d. Brink, Gerechtigkeit und Solidarität. Die Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte in der politischen Philosophie, in: Transit. Europäische Revue, H. 5, Winter 1992/93, 51–72, 51.

²² A. Etzioni, Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus, Stuttgart 1995, 28.

wie sich angesichts einer teilweise übertriebenen Individualisierung die Gemeinschaft, das Gemeinwohl und damit die Solidarität wiedergewinnen lassen. Als Kernthese des Kommunitarismus sieht Axel Honneth die, daß „die entscheidenden Probleme der Gegenwart nur in dem Maße vollständig in den Blick rücken können, in dem wir uns wieder auf den Begriff der Gemeinschaft zurückbeziehen“²³, wobei zu bedenken ist, daß Gemeinschaft einen Wertbegriff darstellt. Im „Kontext unserer eigenen Tradition ein Bewußtsein für die Bedeutung von gemeinschaftlichen Wertbindungen zurückzugewinnen“²⁴ und uns damit in Wertgemeinschaften einzubinden, ohne die Freiheit auch heute nicht sinnvoll zu denken ist, stellt ein wesentliches Anliegen dieser Denkströmung dar. Es geht also darum, über Rechts- oder Geldbindungen hinausgehende, gemeinsame Wertbindungen aufzubauen und so den Menschen auch in seiner Sozialnatur, um einen Begriff aus der katholischen Soziallehre zu gebrauchen, ernst zu nehmen. Alle diese Bemühungen münden nach Axel Honneth in die Frage, „wie ein sozial übergreifender Wertzusammenhang beschaffen sein kann, der einerseits durch neue Formen der gesellschaftlichen Solidarität den destruktiven Tendenzen einer weiteren Individualisierung entgegenwirkt, ohne andererseits dem radikalen Pluralismus liberaler Gesellschaften zuwiderzulaufen.“²⁵

Diesen umfassenden Wertzusammenhang wieder zu rekonstruieren, stellen

sich die Kommunitarier zur Aufgabe. Etzioni stellt dazu für die USA ein sehr konkretes Programm zusammen, um die gemeinschaftsstiftenden Kräfte, „die die Teile zu einem Mosaik fügten – zu einer Gesellschaft, einer Nation“²⁶, aufzubauen. Einige der von ihm genannten Schritte sollen hier nur kurz angeführt werden:

- Es kommt in der Rekonstruktion der Moral darauf an, den „moralischen Stimmen wieder Klang und Gehör zu verschaffen“ (39), indem die Scheu, moralische Ansprüche an die Mitmenschen im alltäglichen Zusammenhang zu stellen, überwunden wird.
- Die bewußte Gestaltung der Familie muß ins Auge gefaßt werden, indem ein „Prioritätenwandel weg von Konsum und Karriere und hin zum Kind“ (79) vollzogen wird, um die Gemeinschaft, die durch „Elternabwesenheit“ (80) leidet, zu reformieren. Zur Stärkung der Familie schlägt Etzioni mit dem Kommunitarier William Galston ganz konkret vor, „Bremsmechanismen“ (94) vor Scheidungen einzuführen, um dem Paar genug Bedenkzeit vor dem Scheidungsprozeß zu geben. Dabei wäre das Ehepaar angehalten, in den neun Monaten, die dem Scheidungsantrag folgen, die wichtigen Details der Scheidungen, etwa Fragen, die die Kinder betreffen, zu klären. Erst danach könnten sie gerichtlich geschieden werden.
- Ein bewußtes Hinarbeiten auf Vermittlung der immer noch zahlreichen

²³ A. Honneth, Individualisierung und Gemeinschaft, in: Ch. Zahlmann (Hg.), Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung, Hamburg 1994, 16–23, 17.

²⁴ Ebenda 20.

²⁵ Ebenda 22f.

²⁶ Etzioni, Die Entdeckung 17. Die im folgenden im Text in Klammern gesetzten Zahlen beziehen sich auf die entsprechenden Seiten dieses Buches.

gemeinsamen Werte und die Internalisierung solcher Werte in der Schule müssen wichtige Ziele sein. Es geht nicht nur darum, *über* Ethik zu lernen, sondern Ethik zu lernen (115).

- Etzioni schlägt ein „soziales Dienstjahr“ (133) vor, auch um Möglichkeiten des Dienens, die seiner Meinung nach in der amerikanischen Gesellschaft fehlen, zu eröffnen.
- Die Stadtstruktur sollte auf „Dörfer in der Stadt“ (141) hin aufgelockert werden.
- Örtliche Institutionen wie Kindergärten oder Schulen sollten als „Kristallisierungskerne des Gemeinschaftslebens“ (160) gestaltet werden. Außerdem schlägt Etzioni für jede Stadt einen Prüfungsausschuss vor, „der die kommunale Praxis darauf untersucht, ob sie Gemeinschaftsbande stärkt oder schwächt“ (162).

Soviel zu einigen von vielen praktischen Vorschlägen zur Wiedergewinnung der moralischen und solidarischen Kompetenz in der Gesellschaft. Es geht also um einen Ansatz „außerhalb der politischen Welt“ (262), wobei die „notwendige politische Kraft ... aus sozialen Bewegungen“ (265) kommen könnte. Damit es aber dazu kommen kann, ist es notwendig, sich der Gegenseitigkeit, der Reziprozität, bewußt zu werden. „Im Zentrum der kommunalistischen Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit steht die Idee der Reziprozität: Jedes Mitglied der Gemein-

schaft ist allen etwas schuldig, die Gemeinschaft schuldet jedem ihrer Mitglieder etwas. Gerechtigkeit erfordert verantwortungsbewußte Individuen in einer verantwortlichen Gemeinschaft.“ (295) Damit schließt sich der Kreis: Gerechtigkeitskriterien sollen in der Gesellschaft und in ihrem Werteraum aufgebaut und in gegenseitiger Bindung verankert werden. Solidarität erhält dadurch neue Bezugspunkte. Wenn etwa Ulrich Beck formuliert: „Die Politik kehrt in die Gesellschaft zurück“²⁷, so deutet er damit an, daß gesellschaftliche Impulse wie die sozialer Bewegungen die Politik verändern. Wie aber Warnfried Dettling zu bedenken gibt, fehlt es teilweise an „sozialen Offerten nicht nur für junge Menschen, für sich und mit und für andere(n) etwas Sinnvolles zu tun; es fehlt an sozialen und Gemeinschaftsangeboten, zwischen denen dann freie Menschen frei wählen können, in die sie nicht, wie in vormodernen Gesellschaften, durch sozialen, politischen oder religiösen Druck hingezwungen werden.“²⁸ Und auch wenn Offerten da sind, so werden sie teilweise nicht angenommen, sei es, daß der Solidarisierungswunsch noch ein sehr diffuser ist, sei es, daß die Angebote aufgrund einseitiger Bindungserwartungen etwa an den Bedürfnissen der Menschen vorbeigehen, sei es – und das könnte vor übertriebenem Optimismus warnen – daß die Individualisierung die auf Dauer gerichtete Bereitschaft zur Gemeinschaft geschwächt hat und die Abhängigkeit der Gemeinschaft von der Lust der

²⁷ U. Beck, Vom Verschwinden der Solidarität. Individualisierung der Gesellschaft heißt Verschärfung sozialer Ungleichheit, in: W. Dettling (Hg.), Perspektiven für Deutschland, München 1994, 29–38, 37.

²⁸ W. Dettling, Jenseits von Sozialismus, Kapitalismus und Nihilismus: Wieviel Moral braucht eine Gesellschaft – und woher soll sie kommen?, in: Ders. (Hg.), Perspektiven für Deutschland, München 1994, 363–388, 379.

einzelnen eine auf Dauer gerichtete Gemeinschaft erschwert. Es bedarf also der ganz bewußten Pflege von Gemeinschaften, „in denen jenseits von Zwang und Eigennutz soziales, solidarisches Verhalten wahrscheinlich ist“²⁹, will der Kommunitarismus nicht auf eine Modeerscheinung reduziert werden.

4. Von der Arbeitersolidarität zur Alltagssolidarität

Der Sozialstaat ruht im großen und ganzen auf der Arbeitsgesellschaft auf. Seine Gründung in diesen Strukturen bedingte auch eine gewisse Bindung an sie, so daß die Solidarität weitgehend auf Feldern der Arbeit aufgebaut wurde. In der dominanten Stellung der Arbeit im Lebenskonzept der Arbeiter erfolgte eine Prägung auch der Lebenswelt durch die Arbeitswelt. Andere Solidaritätsfelder verkümmerten deshalb teilweise. Schließlich wurden die Solidaritätsbeziehungen auch im Sozialstaat durch Bürokratisierung usw. abstrakter, das Gerüst der Arbeit als Solidaritätsgerüst blieb aber bestehen. Dieser Bezug der Solidarität zu Sozialstaat und Arbeitswelt wird nun aber mit dem Verlust der Zentralität der Arbeit für das Lebenskonzept des Menschen schwächer. Arbeit als zentrales Lebenskonzept wird brüchig etwa aufgrund einer zunehmenden Freizeitorientierung. Wenn dadurch Arbeit auch nicht unwichtig wird, so steht sie dennoch nicht mehr unhin-

terfragt und zentral im Mittelpunkt. Mit der teilweisen Verlagerung des Lebensinteresses in die Freizeit oder in den Alltag eröffnen sich nun auch neue Zugänge zur Solidarität. So spricht etwa Rainer Zoll von einem Übergang von „der Arbeitersolidarität zur Alltagssolidarität“³⁰. In der nachlassenden Prägung der Lebenswelt durch die Arbeitswelt bilden nicht mehr so sehr die Lohnarbeitsinteressen die Grundlage für die Solidarität, sondern die „alltägliche menschliche Kommunikation“³¹. In der teilweisen Trennung der übrigen Bereiche von der Arbeitswelt treten die Bereiche des Alltags stärker in den Vordergrund, und besonders auch Bruchstellen der Biographie werden offen für neue Solidarisierungen. Nach Zoll wendet sich dabei diese Alltagssolidarität gegen die totalitarisierende Tendenz des Kapitalismus: Die „Tendenz der kapitalistischen Strukturen, sich alles zu unterwerfen, Außenwelt und Innenwelt völlig zu durchdringen, die Lebenswelt zu kolonialisieren, provoziert eine universalistische Gegentendenz von Kommunikation und Solidarität“³². Damit tut sich ein Feld für Solidarität auf, wobei hier der Ausgangspunkt nicht beim Zwang zur Gemeinschaft liegt, sondern beim freien Willen des Individuums, das sich entscheiden kann. Somit enthält der neue Individualismus „die Möglichkeit der Entscheidung für Alltagssolidarität und damit auch eine Basis für kollektives Handeln“³³. Diese Möglichkeit zur Entscheidung stellt Ansprüche an die

²⁹ Ebenda 387.

³⁰ R. Zoll, Alltagssolidarität und Individualismus. Zum soziokulturellen Wandel, Frankfurt/M. 1993, 125.

³¹ Ebenda 140.

³² Ebenda 143.

³³ Ebenda 144.

Solidarität, was dazu führen kann, daß manche Solidaritätsformen einfach nicht angenommen werden.

Übrigens können diese neuen Formen der Solidarität auch auf den Arbeitsbereich zurückwirken, was teilweise zu einem Aufbrechen der Fronten Arbeitgeber – Arbeitnehmer führt, weil übergeordnete Interessen über den Alltag eingebracht werden. Friedhelm Hengsbach zeigt solches in seinem Buch „Abschied von der Konkurrenzgesellschaft“, wo er neue Formen der Kooperation und der Solidarisierung bespricht. Hengsbach begründet seinen Optimismus resümierend folgendermaßen: „Unterstellte Gegenseitigkeit löst Echoeffekte aus; die Gleichstellung und Autonomie der Frauen ruft nach einer spiegelbildlichen Gleichstellung und Autonomie der Männer. Kooperation ist auf Dauer vorteilhaft, denn Aufrüstung und Nachrüstung gegen den Konfliktgegner schränken die eigenen Lebensmöglichkeiten ein. Ein selbstverständlich gewordenes demokratisches Bewußtsein hat die Kooperationsneigung gefestigt. Und der ethische Gesichtspunkt ist eine Dimension, die zu den Menschen gehört wie das Eigeninteresse. Aber mehr als diese Gründe überzeugt mich die alltäglich gelebte Kooperation, die durch Vertrauen und Solidarität entsteht, sich ausbreitet und die Konkurrenz bändigt“³⁴.

Diese neuen Solidaritäten kommen aber nicht automatisch, sondern bedürfen der Begründung und der Entscheidung. Und es wird Aufgabe der

Politik sein, „die Gesellschaft zu aktivieren“, die Ressourcen der Gesellschaft hinsichtlich des Solidaritätspotentials zu nutzen, zu steuern, nicht zu rudern, wie sich Warnfried Dettling³⁵ einen Schritt vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsgesellschaft vorstellt. Dabei gilt es zu bedenken, daß diese Entdeckung der Solidarität im Gesellschaftsbereich nicht nur wichtig ist für das materielle Überleben, sondern wesentlich auch für die Sinnfindung in der heutigen Welt. Wenn Peter L. Berger und Thomas Luckmann intermediäre Institutionen als Institutionen, die es ermöglichen, „seine persönlichen Werte aus dem Privatleben in verschiedenen Bereiche der Gesellschaft zu tragen und sie zur Geltung zu bringen“ beschreiben, die so „zwischen dem einzelnen und den in der Gesellschaft etablierten Erfahrungs- und Handlungsmustern vermitteln“³⁶, so kommt gerade dadurch die sinnbildende Kraft dieser gesellschaftlichen Einrichtungen in den Blick. Zur Etablierung neuer Solidarität bedarf es auch der Gewinnung eines gemeinsamen Sinnes, und Solidarität hilft umgekehrt wieder, diesen Sinn zu entdecken.

5. Elemente einer Neusolidarisierung

Solidarität steht also in neuen Zusammenhängen. Will man Solidarität und Neusolidarisierungen fördern, so wird man diese Bedingungen ernst nehmen müssen.

³⁴ F. Hengsbach, *Abschied von der Konkurrenzgesellschaft. Für eine neue Ethik in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft*, München 1995, 226.

³⁵ W. Dettling, *Politik und Lebenswelt. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsgesellschaft*, Gütersloh 1995, 72.

³⁶ P.L. Berger/Th. Luckmann, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Gütersloh 1995, 59.

– Solidarität erschließt sich in neuen Bereichen der Gesellschaft. Es muß aber der Ansicht gewehrt werden, Solidarität ließe sich als über Organisationen organisierte Solidarität auf Dauer aufrecht erhalten, wenn nicht auch die Gesinnung der Solidarität gepflegt wird. Wenn etwa Bernd Guggenberger³⁷ in einem Vortrag in Graz meinte, Professionalisierung von Solidarität im Rahmen des Sozialstaates bedeute indirekt so etwas wie *sozialen Exorzismus*, so läßt sich erkennen, daß die Verstaatlichung der Nächstenliebe die Basis für die Solidarität auflösen kann. Gerade deswegen bedarf es neben der strukturellen Verankerung der Solidarität – davon haben wir heute Gott sei Dank noch viel – auch der Verankerung der Solidarität in der Gesinnung, also des bewußten Aufbaues der Solidarität als eines Wertes. Zudem ist es notwendig, mit den in der Gesellschaft vorhandenen Ressourcen in bezug auf Solidarität sorgsam umzugehen.

– Die Verbindung von Religiosität und Solidarität, die trotz der teilweise berechtigten Verlagerung der Religion in den Bereich der Selbstentfaltung noch recht eng ist, gilt es fruchtbar zu nutzen. Wie Paul M. Zulehner u.a. aufgrund empirischer Daten feststellen, produziert Religion nämlich „(Mikro-) Solidarität“³⁸. Die religiöse Motivation für Solidarität kann besonders in Belastungssituationen, dann etwa, wenn keine Gegenseitigkeit zu erwarten ist oder die Menschenwürde auf die

Probe gestellt ist, den tragenden Grund auch in solchen Situationen bieten. Dies gilt besonders auch für das Christentum, in dem die solidarische Tat am und mit dem anderen einen Ort der Gottesbegegnung darstellt. Gerade deswegen bedarf es der Versuche der Stützung der Nächstenliebe und der Solidarität im kirchlichen Bereich, ohne aber alte, einseitige Verengungen auf den Zwang der Nächstenliebe weiterzuführen, sondern es gilt, gerade in der Verbindung von Eigen-, Nächsten- und Gottesliebe auch der Gegenseitigkeitsrelation gerecht zu werden.

– Solidarität bedeutet heute gerade auch in bezug auf Neusolidarisierungen nicht mehr ungefragte, umfassende Solidarität, sondern meist unter Bedingungen stehende, oft partielle Solidarität. Dies bedeutet, daß Solidarität einsichtig gemacht werden muß, aber auch, daß sich Solidarität meist nur auf einzelne Bereiche bezieht. Dieser Aspekt partieller Solidarität eröffnet aber auch die Möglichkeit der Zusammenarbeit verschiedener weltanschaulicher und religiöser Gruppierungen zu ganz konkreten Solidaritätsaktionen.

– Damit im Zusammenhang steht die Tatsache, daß Solidarität heute eine zum Teil entideologisierte, recht pragmatische Angelegenheit ist. Mit dieser Ablösung von Ideologisierungen wird Solidarität teilweise leichter handhabbar, weil trennende Wirkungen von Ideologie wegfallen, zugleich wird sie aber auch labiler.

³⁷ B. Guggenberger, Vom Wohlstand zum Wohlbefinden? Unsere Verantwortung für die Sozialpolitik. Vortrag, gehalten bei der gesellschaftspolitischen Tagung der KA-Gliederungen im Bildungshaus Mariatrost, Graz, am 3.2.1996.

³⁸ P.M. Zulehner u.a., Vom Untertan zum Freiheitskünstler, Wien 1991, 236.