

›Organische‹ oder ›solidaristische‹ Solidarität als Alternative zu kollektiver Identität?

Beim ›Berliner Werkstattgespräch‹ der christlichen Sozialethikerinnen und Sozialethiker ging es im Jahr 2020 um das Thema ›Kritik der Identitätspolitik‹. Ein Panel stand dabei unter der Überschrift ›Vergemeinschaftung und Kollektivstrukturen ohne kollektive Identitäten‹. Zu diesem Panel war ich eingeladen worden zu einem knappen Impulsvortrag unter dem Titel ››Organische Solidarität‹ als Alternative zu kollektiver Identität‹; ein merkwürdiges Thema, das mich relativ ratlos zurückließ: ›Organische Solidarität‹ (in Anführungszeichen) als Alternative zu kollektiver Identität – ohne Fragezeichen, ohne Ausrufezeichen. Aus Sicht der Veranstalter scheint es also so etwas wie ›Organische Solidarität als Alternative zu kollektiver Identität‹ empirisch zu geben. Oder *sollte* es sie geben? Dann hätte man aber vielleicht ein Ausrufezeichen erwartet.

›Organische Solidarität‹ – das ist bekanntlich eine frühe soziologische Programmformel, die in Émile Durkheims 1893 erschienener Dissertationsschrift *De la division du travail social* eine zentrale Rolle spielte, die er wenig später aber stillschweigend wieder fallen ließ. Die Frage ist also, welche sozialen Phänomene Durkheim mit dem Begriff der *solidarité organique* erfassen wollte und welche Hoffnungen er mit diesem von ihm geprägten und allemal ungewöhnlichen Begriff verband. Für unsere heutigen Ohren klingt der Begriff ja durchaus rechtspopulismus-affin. ›Organisch‹ – das weckt Assoziationen zu völkisch und ethnisch-gemeinschaftlich, jedenfalls massiv antimodern und antiindividualistisch aufgeladenen Vorstellungen vom Vorrang sozialer Kollektividentitäten und Gemeinschaftsformen, denen sich die Einzelnen bedingungslos einfügen und aufopfern müssen, von denen sie vollständig absorbiert und vereinnahmt werden. Und genau in diesem Sinne wurde das Wort im 20. Jahrhundert auch allzu oft verwendet – ebenso wie übrigens auch das Wort ›solidarisch‹, das ja

nicht nur in linken Kreisen, sondern allemal auch in rechtsextremistischen Milieus wohlige emotionale Zugehörigkeitsgefühle wachruft und bis heute höchste Sympathien genießt.

Hermann-Josef Große Kracht, geb. 1962, apl. Prof. (Dr. phil., habil. theol. M.A.) Akademischer Oberrat am Institut für Theologie und Sozialethik der TU Darmstadt.

GND: 130464341

DOI: [10.18156/eug-1-2020-art-9](https://doi.org/10.18156/eug-1-2020-art-9)

Bei einigen steht Durkheim deshalb hartnäckig im Ruf, ein waschechter Konservativer, wenn nicht gar ein elender Reaktionär zu sein, dem die Freiheitsambitionen der Moderne nichts als Unheil und Niedergang bedeuten; und in der Tat finden sich bei ihm Formulierungen, die einem solchen Verdacht entgegenkommen. Dennoch: Durkheim hat mit seinem Topos der ›organischen Solidarität‹ etwas anderes im Sinn; und er ist keineswegs in die breite Phalanx der konservativen politischen Strömungen des 19. Jahrhunderts einzuordnen. Im Gegenteil: Durkheim war schon als junger Mann ein begeisterter Anhänger der Republik; und er hat sich Zeit seines Lebens energisch darum bemüht, feste moralische Grundlagen für die modernen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit aller ausfindig zu machen. Allerdings suchte er diese Grundlagen – anders als die Aufklärungsphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts – nicht in der abstrakten Vernunft oder einer vermeintlich immer schon gegebenen ›Wesensnatur des Menschen‹, sondern in der historisch-sozialen Entwicklungsdynamik der modernen Gesellschaften und ihrer fortlaufenden Differenzierungsprozesse. In diesem Sinne ging es ihm nicht um eine rational-abstrakte Philosophie, sondern um eine historisch-konkrete Soziologie, d.h. um eine strenge, an naturwissenschaftlichen Vorbildern orientierte ›Wissenschaft von der Gesellschaft‹, die vor allem an den Wahrnehmungsmustern und Interpretationsstandards der modernen evolutionistischen Biologie Maß nehmen will.

Vor diesem Hintergrund fragt Durkheim als Soziologe, was traditionale ebenso wie moderne Gesellschaften eigentlich ›zusammenhält‹, wie also das ›soziale Band‹ (*le lien social*) beschaffen ist, das erfolgreich verhindert, dass sich die Mitglieder einer Gesellschaft einfach hin in Anomie und Vereinzelung, in sozialer Sinn- und Bindungslosigkeit verlieren. In traditionellen Gesellschaften habe hier noch, so Durkheim, ein verbindliches, sämtliche Gesellschaftsmitglieder erfassendes Kollektivbewusstsein ganze Arbeit geleistet und ein festes soziales Band geknüpft, insbesondere in der Form einer sämtliche Mitglieder integrierenden Religion, die nicht nur die öffentlichen Dinge, sondern auch die privaten Lebensfragen des Einzelnen autoritativ und (nahezu) ohne Ausnahme regulierte und mit Sinn erfüllte. In den modernen Gesellschaften sei dieses umfassende Kollektivbewusstsein aber dem Untergang geweiht. Es vermag in den Gesellschaften der politischen Moderne, so Durkheim, seine Integrationsaufgaben nicht mehr zu erfüllen. Und deshalb stelle sich die dringende Frage, ob und gegebenenfalls wie die modernen Gesellschaften in der Lage sind, für das erodierende Kollektivbewusstsein ein funktionales Äquivalent zur Verfügung zu stellen, das den sozialen Zusammenhalt viel-

leicht in völlig anderer Form, im Ergebnis aber ähnlich effektiv und nachhaltig gewährleisten kann. Hier kommt bei ihm die bekannte Unterscheidung von ›mechanischer‹ und die ›organischer Solidarität‹ ins Spiel.

Durkheim behauptet, dass die mechanische Solidarität – dieser Begriff klingt erst einmal nach Newtonscher Physik, also irgendwie nach Neuzeit – eigentlich die veraltete, vormoderne Solidarität des Kollektivbewusstseins sei, die in den modernen Gesellschaften allmählich durch eine neue, eben ›organische‹ Solidarität ersetzt werde, die vor allem durch die Prozesse einer zunehmenden arbeitsteiligen Differenzierung entstehe. So erklärte er in einer Vorlesung aus dem Jahr 1888, dass es »zwei sehr verschiedene Formen von sozialer Solidarität« gebe: »die eine, die auf der Ähnlichkeit des Bewußtseins, auf der Gemeinsamkeit von Ideen und Gefühlen beruht, während die andere, im Gegensatz dazu, ein Produkt der Differenzierung von Funktionen und von Arbeitsteilung ist« (Durkheim 1981, 54). Für die erste Form schlägt er den Namen ›mechanisch‹, für die zweite den Namen ›organisch‹ vor. In seinem Arbeitsteilungsbuch aus dem Jahr 1893 ergänzte er gegen mögliche Missverständnisse, dass das Adjektiv ›mechanisch‹ nicht behaupten wolle, dass die erwähnte erste Form der Solidarität »durch mechanische und künstliche Mittel erzeugt wäre. Wir nennen sie nur so in Analogie zu der Kohäsion, die die Elemente der festen Körper miteinander vereint, und im Gegensatz zu jener Kohäsion, die die Einheit der lebendigen Körper ausmacht« (Durkheim 1992, 182). Es geht also einerseits um die Analogie zu den anorganischen Körpern der Physik, andererseits um die Parallele zu den organischen Körpern der Biologie; und es gehört ja gerade zum ›wissenschaftlichen‹ Selbstverständnis der neuen Soziologie, sich bei der Beschreibung der Gesellschaft nicht an der physikalischen Vorstellung ein für allemal mechanisch feststehender, sondern an der biologischen Vorstellung sich permanent entwickelnder organischer Sozialverhältnisse zu orientieren.

Die alte, von Durkheim ›mechanisch‹ genannte Solidarität beruht also auf Ähnlichkeiten zwischen den Gesellschaftsmitgliedern. Sie zielt darauf, individuelle Unterschiede zwischen den Individuen möglichst nicht zuzulassen. Sie ist umso größer, je geringer das Ausmaß und die Anzahl individuell ausdifferenzierter Einzelpersönlichkeiten in der Gesellschaft sind. Und sie erreicht ihr Maximum, so Durkheim, »wenn das Kollektivbewußtsein unser ganzes Bewußtsein genau deckt und in allen Punkten mit ihm übereinstimmt; aber in diesem Augenblick ist unsere Individualität gleich Null« (Durkheim 1992, 181f.). Die organische Solidarität dagegen entsteht für Durkheim gerade durch soziale

Differenzierung, vor allem durch die Prozesse zunehmender Arbeitsteilung, in denen sich die Individuen bei zunehmender sozialer Dichte, bei Bevölkerungswachstum und Verstädterung immer stärker beruflich unterscheiden und dabei zugleich auch – gleichsam gezwungenermaßen – immer größere individuelle Eigenarten ausprägen. Die zunehmende Arbeitsteilung sorgt dafür, dass die Individuen – wie Durkheims berühmte Formel lautet – »zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer« (Durkheim 1992, 82) werden, da sie in diesem Differenzierungsprozess einerseits individueller und autonomer, also immer weniger durch ein gemeinsames Kollektivbewusstsein integriert, zugleich aber auch abhängiger voneinander werden, da nun niemand mehr seine alltäglichen Bedürfnisse ohne die permanent angebotenen Produkte und Dienstleistungen der anderen erfüllen kann.

Demnach kennzeichnen sich moderne Gesellschaften Durkheim zufolge dadurch, dass sie gleichzeitig eine neue organische, nicht mehr auf Ähnlichkeiten, sondern auf wechselseitigen Verschiedenheiten und permanenten Abhängigkeiten beruhende Solidarität, aber auch differenziertere Individualitäten und erhöhte Chancen freier Selbstentfaltung hervorbringen. Diese neue organische Solidarität sei erst im Entstehen begriffen und noch keineswegs voll entfaltet, sodass die arbeitsteilig ausdifferenzierten Individuen sie zur Zeit in ihren Köpfen und Herzen noch nicht intensiv fühlen und erleben; sie werde sich aber, so Durkheims frühe Hoffnung, mit der Zeit von allein einstellen, denn mit der Zeit würden sich die Menschen zunehmend der Tatsache bewusst, dass sie ihre hohen Grade von Freiheit und Selbstbestimmung nicht sich selbst, sondern eben den gesellschaftlichen Differenzierungen und den sozialen Solidaritäten verdanken, ohne die sie ihre heute möglichen Freiheits- und Wohlstandsstandards nicht hätten erreichen können. Und dann würden sich die nötigen Gefühle sozialer Dankbarkeit, sozialer Gemeinschaft und sozialer Verpflichtung mit der Zeit von selbst einstellen; ebenso wie übrigens auch ein neuer religionsähnlicher sozialer Gemeinschaftskult des Individuums, der uns lehrt, die unverletzliche Würde jedes Einzelnen für heilig und unantastbar zu halten.

Für Durkheim war hier die Dreyfus-Affäre am Ende des 19. Jahrhunderts (vgl. u.a. Waechter 2019, 88-102) gleichsam der Startpunkt einer neuen öffentlichen Moral der individuellen Menschenrechte, denn hier hatten erstmals nicht die höheren Interessen des französischen Staates und seines Militärs, sondern die individuellen Menschenrechte des zu Unrecht verurteilten jüdischen Hauptmanns Alfred Dreyfus den Sieg davon getragen. Durkheim sah dies als Beginn einer neuen

Epoche der Menschheitsgeschichte, in der nicht länger vorgegebene Kollektividentitäten der Nation oder des Volkes, sondern ein Individualismus der Menschenrechte die moralische Herrschaft antritt; dies war zumindest Durkheims hoffnungsvolle Interpretation dieser Ereignisse (vgl. Durkheim 1986). Der Siegeszug der ›unantastbaren Würde des Menschen‹ nach den katastrophischen historischen Erfahrungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts scheint ihm da auch irgendwie Recht zu geben, obwohl die Dreyfus-Affäre definitiv auch – und sicher deutlich stärker und nachhaltiger – als Beginn eines modernen xenophoben, antisemitischen und politisch militanten Rechtsnationalismus gelten kann und muss.

Die Frage, ob ein moralischer ›Kult des Individuums‹ das Zeug hat, als Alternative zu rückwärtsgewandten kollektiven Identitätskonstruktionen zu fungieren, wäre näher zu diskutieren. Fakt ist aber wohl: Der ›Kult des Individuums‹ hatte – mit Blick auf Deutschland – vielleicht bei den Verfassungseltern des Grundgesetzes verpflichtende Kraft. Den meisten Deutschen war er damals allerdings – ebenso wie Grundgesetz und Parlamentarismus überhaupt – ziemlich egal, jedenfalls keiner besonderen moralischen Erregung Wert (vgl. u.a. Bommarius 2018, 192-194). Und auch wenn er in der Folgezeit in der politischen Bildung des Landes hohe Erfolge erzielte: der heutige Siegeszug einer ostentativen – und keineswegs nur rechtspopulistisch motivierten – Verabschiedung universalistisch-menschenrechtlicher Überzeugungen lässt massive Zweifel aufkommen, ob unsere Gesellschaft wirklich durch einen allgemein geteilten Glauben an den unbedingten Wert der Menschenrechte zusammengehalten wird. Solange es zum guten Partyplauderton gehört, das menschenrechtliche Gutmenschentum süffisant verächtlich zu machen, solange stimmt jedenfalls etwas nicht – oder nicht mehr – mit der Menschheitsreligion der Freiheit und Gleichheit aller. Und wenn die Individuen heute, wie Habermas so treffend sagt, »nur noch ihre subjektiven Rechte wie Waffen gegeneinander richten« (Habermas 2005, 112), um ihre je eigenen Interessen zu verteidigen, dann steht es um die soziale Integrationskraft universalistischer normativer Ideale wohl nicht so gut. Noch schlechter jedoch dürfte es aber um die ›organische Solidarität‹ stehen, falls es sie jemals – außerhalb der soziologischen Phantasie Durkheims – gegeben haben sollte. Heute kommt jedenfalls niemand mehr auf die Idee, dass sich unsere hocharbeitsteilig ausdifferenzierten, ebenso komplex wie konfliktiv verfassten Arbeits- und Wirtschaftsgesellschaften durch ein sich irgendwie von alleine in die Köpfe und Herzen der Menschen hinein senkendes Solidaritätsbewusstsein kennzeichnen. Und schon Durkheims Zeitgenossen haben dem

Arbeitsteilungsbuch immer wieder vorgeworfen, dass sich aus der Arbeitsteilung allein keinerlei Solidaritätsbewusstsein ergeben könne. So hatte etwa Gustav Schmoller, der große deutsche ›Kathedersozialist‹ des Kaiserreichs, der den jungen Durkheim in einer Besprechung dieses Buches als Verbündeten in Sachen Sozialreform freudig begrüßte, lakonisch angemerkt: »Die Arbeitsteilung hält keine Gesellschaft zusammen [...].« (Schmoller 1984, 289) Auch Durkheim selbst hat diese frühe Hoffnung schon bald aufgegeben und den Begriff der ›organischen Solidarität‹ in seinen späteren Schriften geradezu peinlich vermieden (vgl. Große Kracht 2017, 130-135). Damit dürfte die Antwort auf die Ausgangsfrage klar sein: ›Organische Solidarität‹ ist definitiv keine Alternative zu kollektiver Identität.

Ich möchte aber die Gelegenheit nutzen und noch einen kurzen Blick auf die Frage werfen, wie denn nun die christliche Sozialethik auf die Probleme des grassierenden Rechtspopulismus und die Vorstellungen einer völkisch-nationalen Kollektividentität reagieren könnte; Vorstellungen, die sich zunehmend an Motiven einer exklusivistischen Solidarität orientieren, die darauf zielt, im soziokulturellen Diskurs nichtdeutsche ›Fremde‹ und ›Andere‹ zu konstruieren, auszugrenzen und in ihren Menschenrechten zu beschneiden.

In der politischen Auseinandersetzung macht es dabei m.E. wenig Sinn, mit hochabstrakten Moralpostulaten anzufangen. Aussichtsreicher wäre wohl, Ausschau zu halten, ob es in den sozialen Realitäten nicht etwas gibt, an das man anknüpfen, vielleicht auch wieder anknüpfen könnte. Dabei wird es ohne eine lebendige, nicht nur die Köpfe, sondern auch die Herzen der Menschen erfassende kollektive nationale Identität wohl nicht gehen. Man sollte die heimatverbundenen *somewheres*, die wenig mobil sind und einfach nur ihre soziale Ruhe und Sicherheit haben wollen, zunächst einmal gegen die kulturelle Hegemonie und den kosmopolitischen Überlegenheitsdünkel der nationalstaatsverabschiedenden *anywheres* verteidigen (zur Begrifflichkeit vgl. Goodhart 2020). Denn nicht universalistische Ideen, sondern die Nationalstaaten waren im 19. und 20. Jahrhundert die zentralen Träger von Demokratie und Wohlfahrtsstaatlichkeit – und sie sind es bis heute, und das wohl alternativlos. Die Nationalstaaten waren in ihrer Geschichte keineswegs nur Trägerinnen von Chauvinismus, Xenophobie und Kriegstreiberei. Nach dem 2. Weltkrieg waren sie über Jahrzehnte – und das weithin noch bis heute, wenn auch mittlerweile mit gefährlichen Einbrüchen – überwiegend weltoffen und plural. Vor allem waren sie jahrzehntelang der politische Ermöglichungsraum von parlamentarischer Demokratie, monetärer Umverteilung und sozialer Sicherheit; einer sozialen Sicherheit, in der

es nicht etwa um Minimalstandards einer soziokulturellen Grundsicherung, sondern um soziale Gerechtigkeit, um eine faire Verteilung der Lasten und Gewinne der gemeinsam getragenen Volkswirtschaft und um das Gefühl ging, dass wir als Nation zusammenhalten und zusammengehören. Diese Erinnerungen prägen die DNA unserer politischen Kultur – allen ideologischen Umerziehungsprogrammen der neoliberalen Jahre um die Jahrtausendwende zum Trotz – bis heute; und das ist auch gut so.

Die Errungenschaften von Demokratie und Wohlfahrtsstaat dürften ohne den stabilen Rahmen des Nationalstaates nicht dauerhaft tragfähig sein. Die längst enttäuschten – dabei wohl auch von Anfang an naiven – Hoffnungen auf eine postnationale Epoche umfassender europäischer Sozialstaatlichkeit, in der Portugiesen für Finnen und Franzosen für Griechen sozial einstehen sollen, können wohl als Beleg dafür gelten, dass der Nationalstaat auch weiterhin *die* zentrale Instanz ist und bleibt, wenn man Demokratie und Wohlfahrtsstaat dauerhaft verteidigen will. Sozialethisch heißt das dann zuerst: Wir müssen uns neu einen positiven, charmanten und sympathischen Begriff von der (demokratisch-wohlfahrtsstaatlichen) Nation bilden und auf dieser Grundlage den rechtspopulistischen Bewegungen ihren Anspruch, einzig sie würden sich noch mit Nachdruck zur (vermeintlich ethnisch-völkisch zu definierenden) Idee der Nation bekennen, laut und deutlich streitig machen.

Und dann müssen wir uns wieder daran erinnern, dass wir uns als Staatsbürger unserer Nation immer schon mit besonderen Erwartungen und Verpflichtungen begegnen. Wir erwarten nicht nur Rechtsgesamvoneinander, sondern auch langjährige, verlässliche ›Einzahlungen‹ in die *res publica*, in Sachen Steuern und Sozialabgaben, in Sachen Wahlbeteiligung, bürgerschaftlichen Engagements und politischer Gemeinwohlverantwortung. Und wir erwarten im Gegenzug eine gerechte Teilhabe aller am gemeinsam erarbeiteten Wohlstand der Nation. Diese Teilhabe wird klassischerweise – und wohl alternativlos – durch einen breit ausgebauten nationalen Sozial- und Sozialversicherungsstaat für alle, nicht nur für die Notleidenden, gewährleistet. Diese wechselseitigen Erwartungen sind im Kern national und partikularistisch, nicht menschenrechtlich-universalistisch verfasst. Konkret heißt das: der langjährige Beitragszahler (und dieser ist bekanntlich nicht durch seine ethnisch-völkische Identität als ›Biodötscher‹, noch nicht einmal durch seine bundesrepublikanische Staatsbürgerschaft, sondern einzig durch seinen Status als Sozialversicherungsmittglied gekennzeichnet) hat im Bedarfsfalle deutlich mehr herauszubekommen als derjenige, der nie eingezahlt hat oder erst seit

Kurzem, etwa als Flüchtling oder Migrant, bei uns ist. Deshalb müssen wir den nationalen Sozialversicherungsstaat und seine Leistungen deutlich unterscheiden von einem universalistischen, allein an menschenrechtlichen Grundbedarfen orientierten Sozialleistungsgedanken, der jeden, der hier lebt, umfasst und umfassen muss. Diese fundamentale Unterscheidung zwischen menschenrechtlich-universalistischen Mindeststandards und nationalstaatlich-kollektiven Standards sozialer Gerechtigkeit ist von den politischen und ökonomischen Eliten der Bundesrepublik in den letzten zwei Jahrzehnten aber definitiv aufgekündigt worden. Die klassischen Versprechen von ›Lebensstandardsicherung‹ und ›Wohlstand für alle‹ sind spätestens seit Gerhard Schröders Zeiten feierlich und programmatisch verabschiedet worden – und deshalb fühlen sich viele heute nicht nur ausgegrenzt, benachteiligt und verunsichert, sondern auch von der Politik zutiefst betrogen und verraten. Und wenn unsere Eliten zu erkennen geben, dass sie am Projekt des nationalen ›Wohlstands für alle‹ nicht mehr interessiert sind, weil sie sich gegenüber ›den Märkten‹ und ›der Globalisierung‹ als ohnmächtig und wehrlos erleben oder weil sie zu erkennen geben, dass sie ohnehin nur an ihren Privatkarrieren interessiert sind, dann ist dieses wechselseitige Gemeinschaftsversprechen des Nationalstaates massiv gebrochen worden – und wutentbrannte Demokratieverdrossenheit ist dann mehr oder weniger vorprogrammiert. Dass dann jedoch in einer völkischen Perspektive ›Fremde‹ und ›Anderer‹ als die vermeintlichen Verursacher diese Situation, gar als bedrohliche ›Feinde‹ der einheimischen Bevölkerung konstruiert und dann auch militant angegangen werden, entbehrt jeder empirischen Evidenz und ist deshalb energisch zu verurteilen. Unter diesen Bedingungen heißt das für die Sozialethik wohl: Normative Rekurse auf die Prinzipien von Menschenwürde und Demokratie – und das ist heute das hegemoniale Paradigma auch der christlichen Sozialethik – verlieren ihre moralische Bindekraft. Vielen Umfragen zufolge erodiert die Wertschätzung der Demokratie in der Bevölkerung dramatisch, und ein Ende ist nicht absehbar. Die Hoffnung, dass wir uns alle emphatisch zur Demokratie und zu unserem Parlamentarismus als gemeinsamer Grundlage unserer bundesrepublikanischen Identität bekennen – wie dies u.a. Jürgen Habermas so gerne möchte, zieht heute immer weniger. Das ›soziale Band‹ unserer Gesellschaft lässt sich wohl definitiv nicht demokratietheoretisch knüpfen; und die ehemals hohe Akzeptanz der Demokratie in der bundesrepublikanischen Bevölkerung dürfte auch nicht am Parlamentarismus selbst, sondern vor allem am erfolgreich ausgebauten Wohlfahrtsstaat

der Bundesrepublik der 1960er und 1970er Jahre gelegen haben. Was könnte sich also anstelle der Demokratie anbieten?

Vielleicht hilft hier eine Erinnerung an das, was die katholische Sozialethik, so wie sie von Heinrich Pesch SJ zu Beginn des 20. Jahrhunderts als ›katholischer Solidarismus‹ entwickelt und dann von Gustav Gundlach SJ und Oswald von Nell-Breuning weitergetragen wurde (vgl. Große Kracht 2019), von Anfang an betont und dann wieder ziemlich vergessen hat: die solidaristische Solidarität, die ganz im Sinne der französischen Solidaritätssoziologie nicht ein wohlfeiler Moralappell, sondern eine Faktizität gesellschaftlichen Lebens ist, die man schlicht und einfach anerkennen muss. Zwar hatte die katholische Sozialethik das moderne soziologische Konzept der *de facto*-Solidarität, die die Mitglieder hocharbeitsteiliger Gesellschaften zur gleichen Zeit individueller und abhängiger voneinander macht, schwer deformiert, als sie es zu einem ewigen ›Seinsprinzip‹, zu einer geschichts- und gesellschaftslosen Kategorie naturrechtlicher Sozialmetaphysik umformulierte; dennoch aber hat sie zentrale Anregungen von Durkheim und der französischen Solidaritätssoziologie übernommen und zur Grundlage ihrer Theoriebildung gemacht. Wenn es stimmt, dass wir alle auf Gedeih und Verderb von den sozialen Solidaritäten unserer hochkomplexen Gesellschaften abhängen, die einige – mit und ohne eigenes Zutun – hoch hinaus in die Gefilde von Reichtum und Wohlstand katapultieren, während sie andere – mit und ohne eigenes Zutun – in ihren Lebenschancen von Anfang an behindern und beeinträchtigen, dann ist das Faktum der Solidarität jedenfalls das ›einigende Band‹, das uns alle miteinander verbindet – ob wir wollen oder nicht. Und das sollten wir dann ehrlicherweise auch als solches anerkennen. Alle Staatsbürgerinnen und Staatsbürger, die sich nicht einfach als zynische Egoisten entwerfen wollen, stehen dann unter der moralischen Verpflichtung, diese gemeinsamen sozialen Solidaritäten miteinander breit und offen zu diskutieren und ihren Staat anschließend auf eine politisch kluge und nachhaltige *Governance* dieser Solidaritäten zu verpflichten. Die solidaristische Maxime ›Solidarität zuerst‹ (vgl. Léon Bourgeois 2020) könnte dann zur Leitidee einer Sozialethik werden, die sich nicht an hochabstrakten Moralprinzipien verheben will, sondern einen möglichst nahen Anschluss an die gesellschaftlichen Realitäten der Gegenwart zu finden versucht, ohne vor ihnen einfach zu kapitulieren. Und es bliebe dann abzuwarten, ob sich an einer solchen solidaristischen Konzeption politischer Moral ähnlich heftige Wut- und Empörungspotenziale rechtspopulistischer Provenienz entzünden würden wie am Kosmopo-

litismus und am abstrakten Menschenrechtsuniversalismus. Ich hoffe und vermute mal: eher nicht.

⇒ Literaturverzeichnis

Bommarius, Christian (2018): 1949. Das lange deutsche Jahr, München: Droemer.

Bourgeois, Léon (2020): Solidarität (1893), in: Ders., Solidarität. Von den Grundlagen eines dauerhaften Friedens, Berlin: Suhrkamp, 7–54.

Durkheim, Émile (1981): Einführung in die Soziologie der Familie (1888), in: Émile Durkheim, Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft, hg., eingel. u. übers. von Lore Heisterberg, Neuwied: Luchterhand, 53–76.

Durkheim, Émile (1986): Der Individualismus und die Intellektuellen (1898), in: Hans Bertram (Hg.), Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 54–70.

Durkheim, Émile (1992): Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften (1893), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Goodhart, David (2020): The road to somewhere. Wie wir Arbeit, Familie und Gesellschaft neu denken müssen, München: millemari.

Große Kracht, Hermann-Josef (2017): Solidarität und Solidarismus. Postliberale Suchbewegungen zur normativen Selbstverständigung moderner Gesellschaften, Bielefeld: transcript.

Große Kracht, Hermann-Josef (2019): Gustav Gundlach SJ (1892-1963). Katholischer Solidarismus im Ringen um die Wirtschafts- und Sozialordnung, Paderborn: Schöningh.

Habermas, Jürgen (2005): Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 106–118.

Schmoller, Gustav (1894): Besprechung von Emile Durkheim, De la division du travail social, in: Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich 18, 286–289.

Wachter, Matthias (2019): Geschichte Frankreichs im 20. Jahrhundert, München: C.H.Beck.

Zitationsvorschlag:

Große Kracht, Hermann-Josef (2020): ›Organische‹ oder ›solidaristische‹ Solidarität als Alternative zu kollektiver Identität? (Ethik und Gesellschaft 1/2020: Kritik der Identitätspolitik). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2020-art-9> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialetik

1/2020: Kritik der Identitätspolitik

Sebastian Pittl

Was meint Identität? Begriffsgeschichtliche Erkundungen zu einem umkämpften Terminus

Annette Langner-Pitschmann

Eindeutigkeit und Bedeutung. Funktionen der Erzählung kollektiver Identität

Anna Maria Riedl

Identität – kein Wesensmerkmal, sondern Position. Identitätspolitische Organisation von Minderheiten

Gert Pickel

Kollektive religiöse Identitäten als Zentrum rechter Identitätspolitik?

Heinrich Wilhelm Schäfer

Religiöse Identitätspolitiken, Laizismus und politische Macht: ein Vergleich von Bedingungen und Strategien in Lateinamerika

Oliver Hidalgo

Kritik der Identitätspolitik in der Demokratie

Christoph Baumgartner

Kulturell-mehrheitsorientierte Identitätspolitik als Problem für Religionsfreiheit?

Wolfgang Palaver

Kollektive Identität aus christlicher Sicht: Von der Pseudospeziation zum offenen Patriotismus

Hermann-Josef Große Kracht

›Organische‹ oder ›solidaristische‹ Solidarität als Alternative zu kollektiver Identität?

Michelle Becka

Sozialetik ohne Herdenzugehörigkeit. Elemente einer anti-identitären Sozialetik

Walter Lesch

Konturen einer anti-identitären Sozialetik

Matthias Möhring-Hesse

Antiidentitäre Sozialetik