SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Gemeinsinn aus Eigennutz?! Gegen einen falschen Moralismus

Keupp, Heiner

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Keupp, H. (1995). Gemeinsinn aus Eigennutz?! Gegen einen falschen Moralismus. *Journal für Psychologie*, *3*(2), 7-22. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-22366

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de

Terms of use:
This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Comercial-NoDerivatives). For more Information see:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0

gesis
Leibniz-Institut
für Sozialwissenschaften

Mitglied der
Leibniz-Gemeinschaft

Themenschwerpunkt:

Politik und Psychologie – Gemeinde und Gemeinsinn

Gemeinsinn aus Eigennutz?!

Gegen einen falschen Moralismus

Heiner Keupp

Zusammenfassung: Als zentrale Ursache für Desintegrationstendenzen der spätkapitalistischen Gesellschaften wird häufig der Zerfall traditioneller Gemeinschaftsformen und der Niedergang der in ihnen als gesichert geltenden moralischen Prinzipien benannt. Die zunehmenden Individualisierungsprozesse würden einen problematischen Egoismus fördern und Solidaritätspotentiale aufbrauchen. Diese „Analysen" kommen zu regressiven Schlußfolgerungen, die von der Idee der „Schicksalsgemeinschaft" beherrscht sind. Eine ernsthafte Alternative bietet der „Kommunitarismus". Er wird im Sinne einer Perspektive aufgenommen und weitergeführt, die den unterstellten Widerspruch von individueller Selbstentfaltung und solidarischer Bezogenheit zu überwinden versucht.

Wer sehr hungrig ist, sieht mehr Bäckereien und Metzgereien als jemand, der satt ist. Wer schwanger ist, sieht überall Schwangere. So ging es mir wohl, seit wir uns ein Tagungsprojekt zum „Gemeinsinn" vorgenommen hatten. Überall in den Medien entdeckt man auf einmal das Thema.

„Gemeinsinn geht flöten", konnte man am 18. April 1995 in der *Süddeutschen Zeitung* als Überschrift zu einem Bericht über ein Spiel der Fußballbundesliga lesen. Der Nationalspieler und Kapitän des 1. FC Kaiserslautern, Stefan Kuntz, wird in diesem Artikel folgendermaßen zitiert: „Ich sehe Gefahren für den Verein, weil der Gemeinsinn nicht mehr so groß ist wie früher, und der macht die Stärke des FCK aus". Und wie lautet seine Ursachenerklärung? „Jeder hat mit sich selbst so viel zu tun, daß er nicht mehr auf seinen Nachbarn achten kann".

Einige Tage später erscheint ein Artikel in DIE ZEIT (vom 21. April 1995) über Modelle kommunaler Bürgerbeteiligung, deren Ziel nicht nur die Verbesserung der Effizienz der Verwaltung ist, sondern es geht um die Förderung von „Wir-Gefühlen": „Immer wieder ist von einem ‚Wir-Gefühl' die Rede, ohne das die Kommunen nicht mehr existieren, geschweige denn gedeihen können. Das Schreckensbild von Städten macht die Runde, die nur noch Steinhaufen und ziellose Zusammenwürfelung von einander gleichgültigen Konsumenten der technischen Infrastruktur und der Warenwelt sind".

Und dann wird der Bezug zum amerikanischen Kommunitarismus hergestellt. Er ziehe „mit seinen Vorstellungen von Gemeinsinn und einem Weg jenseits von schrankenlosem Egoismus, rein technokratischer Steuerung oder autoritärer Bevormundung viel Aufmerksamkeit auf sich". Allerdings wird von Carl-Christian Kaiser, dem Autor dieses ZEIT-Artikels, auch nicht verheimlicht, daß „die Rede vom ‚Wir-Gefühl', die Wiederent-

deckung des Bürgers auch handfeste Gründe (hat). Die Sorgenfalten der Kämmerer werden immer tiefer; mit dem Notruf ‚Rettet unsere Städte!' haben sich die Oberbürgermeister schon vor geraumer Zeit an die Öffentlichkeit gewandt".

Es scheint mir wichtig, die Doppelbotschaft dieses Berichts auch für die weiteren Überlegungen im Auge zu behalten: Einerseits geht es bei der Frage nach den heute verfügbaren und aktivierbaren Quellen von Gemeinsinn um ein soziokulturelles Phänomen, um eine Frage nach grundlegenden Befindlichkeiten in einer Zeit sich auflösender traditioneller Lebenswelten und Lebensformen; andererseits geht es um die politische Perspektive von Städten und Gemeinden in einer Zeit knapper werdender finanzieller Ressourcen.

Noch eine zweite widersprüchlich-ambivalente Tendenz durchzieht die Frage nach dem Gemeinsinn: Wieviel Gemeinschaft oder Gemeinsinn verträgt eigentlich der Mensch? Die Sehnsucht nach Gemeinschaft, Geborgenheit, Zugehörigkeit ist die eine Ebene, die andere ist die Bedrohung von Souveränität und Personalität. In dem Dorf, aus dem ich komme, wurde in den 50er Jahren mit großem Aufwand das 50-jährige Jubiläum des Arbeiterturn- und Sportvereins gefeiert. Der Vorsitzende dieses Vereins, zugleich Bürgermeister unserer Gemeinde und Vorsitzender der örtlichen KPD, steht am Rednerpult und verkündet mit Inbrunst: „Der Zentralverein ist eine Gemeinheit!" Entsetzen und Lachen waren die Reaktionen auf diese Fehlleistung. Das Unbewußte unseres Redners hat zum Ausdruck gebracht, daß Gemeinschaften nicht nur eine stärkende, aufbauende und schützende Seite haben, sondern daß darin auch Gemeinheiten, Intrigen, Unterdrückung, soziale Kontrolle und Einschränkung individueller Freiheitsspielräume stattfinden können.

Im weiteren werde ich zunächst die Grundfragen des Kommunitarismus etwas genauer auszuloten versuchen. Für mich laufen sie auf die Frage hinaus, ob die Förderung von Gemeinsinn im wesentlichen als moralisches Problem gesehen wird: also Gemeinsinn als ein höheres Gut, das dem „kalten, eigennützigen, berechnenden Psychopathen" (Rorty 1995, 74) abgerungen werden muß, der aus der Sicht mancher Zeitdiagnostiker zunehmend die gesellschaftliche Bühne beherrscht. Oder ob es eine Form von Gemeinsinn gibt, die nicht den Menschen als asketischer Tribut abverlangt werden muß, damit Gemeinschaft überleben kann; also eine Form der Vergemeinschaftung, die den Bedürfnissen der Menschen nach Selbstentfaltung und Selbstgestaltung entspricht.

Die Grundfragen des Kommunitarismus

In den westlichen Gesellschaften (und zunehmend auf einem anderen Niveau auch in den Gesellschaften des ehemaligen sozialistischen Blocks) zerbrechen sich BürgerInnen und WissenschaftlerInnen den Kopf über den sozialen „Kitt", der sich neu herausbildende gesellschaftliche Systeme zusammenhalten könnte. Bisher waren das Strukturen der Tradition, des Zwangs, der Ab- und Ausgrenzung; gemeinsame religiöse Bindungen; die Regulative der Moderne. All' diese Mechanismen verlieren an Bindekraft, Verbindlichkeit, Überzeugungskraft oder sind schlicht in sich zusammengebrochen (hier meine ich speziell die Implosion des „realen Sozialismus" und – in seiner Folge – den Zerfall der Blöcke und der von ihnen errichteten Mauern). In der politischen Arena wird die Solidargemeinschaft bereits als gefährdetes Gut diskutiert. Auf dem letzten CDU-Parteitag hat Wolfgang Schäuble kritisch den Sozialstaat Deutschland durchleuchtet, und bei seiner Analyse konnte er sein eigenes Schaudern nicht verbergen. Die Bürger würden ihren Staat wie eine „Art Sozialagentur" gebrauchen, als eine „Serviceeinrichtung, zu der man sich wie ein Verbraucher verhält", als Automaten, „in den man oben Münzen einwirft, um unten Berechtigungsscheine aller Art in Empfang zu nehmen". Schäuble vermißt die Solidarität im Lande und appelliert mit verbissener und drohender Moralität an die sozialen Pflichten des einzelnen Staatsbürgers für die „Gemeinschaft". Er beschwört schließlich die „Schutz- und Schicksalsgemeinschaft der Deutschen". Andererseits ist er wohl doch nicht so pessimistisch: Beim Stiftungsfest einer Studentenverbindung spricht er von den „Veränderungen und Instabilitäten", die Menschen „verunsichern

und ängstigen" und „beinahe instinktiv den Rückhalt in der nationalen Gemeinschaft" suchen lassen. Kehren die Wohlstandsbürger in Zeiten der Krise doch wieder in den Schoß der „Volksgemeinschaft" zurück?

Auch in den Sozialwissenschaften wird seit einiger Zeit mit wachsendem Engagement die Frage diskutiert, wie eine Gesellschaft, die sich immer stärker an Werten wie Selbstverwirklichung oder Emanzipation des Individuums orientiere, überhaupt noch einen Zusammenhalt als solidarische Gemeinschaft realisieren könne. Es wird von einer „Kultur des Narzißmus" (Lasch 1980), einem „Ich-Wahn" (Keller 1986) gesprochen, oder von der „Egoismus-Falle" (Nuber 1993). Schon in den 60er Jahren hat Alexander Mitscherlich (1965) befürchtet, daß wir eine Gesellschaft von „Einsiedlerkrebsen" und „Eremiten" würden, und Kulturkritiker sprechen von dem „Tanz um das goldene Selbst" (Beck 1986), der heute die gesellschaftliche Bühne beherrscht. Viele dieser Diskurse sind sehr stark von Annahmen geprägt, für die man sich eine empirische Fundierung wünschen würde. Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang von Individualisierung und Solidarität hat sich in der sog. „Kommunitarismus"-Debatte entfaltet, die vor allem in der Philosophie und Soziologie geführt wird. Die amerikanischen Kommunitaristen gehen von der These aus, daß „uneingeschränkte individuelle Freiheitsentfaltung auf Dauer die Fundamente der Demokratie" untergraben würde (Irene Albers 1992, 35). Ähnlich formuliert es Hermann Scheer, der sozialdemokratische Bundestagsabgeordnete, in seiner Einleitung zur deutschen Ausgabe des kommunitaristischen Hauptwerkes von Robert Bellah et al., *Gewohnheiten des Herzens*: „Die radikale Durchsetzung des sozial entpflichteten Individualismus (muß) zum Tod der freiheitlichen Demokratie führen" (1987, 11). Da wird ja eine ganz mächtige Beschwörungsrhetorik aufgeboten!

Im Kommunitarismus geht es also um die Frage, ob eine Gesellschaft, die sich konsequent auf atomisierte, voneinander isolierte und ihrem Eigeninteresse folgende Individuen stützt, nicht letztlich ihre eigenen Grundlagen untergräbt. Die Kommunitarier ziehen in Zweifel, ob das liberalistische Menschenbild, das den bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnungen die philosophisch-ideologische Basis liefert, ausreicht, um den notwendigen inneren Zusammenhalt, den „Gemeinsinn", und die erforderlichen Solidaritätspotentiale zu stiften. Der Kommunitarismus läßt sich als Reaktion auf einen „Liberalismus der Gier" ansehen, der die Reagan-Ära bestimmt habe. Gegen Isolation, Vereinzelung und gnadenlose Konkurrenz wird der Begriff der Gemeinschaft ins Feld geführt. Die Kommunitarier erinnern daran, daß das anfangs befreiende liberalistische Menschenbild inzwischen seine eigene Basis aufgebraucht hätte. Es könne für unverzichtbare Bürgertugenden in einer Zivilgesellschaft wie Zivilcourage und Gemeinsinn keine überzeugenden Begründungen mehr liefern. Im Grunde ist es der klassische Zweifel an dem Glauben an die vermittelnde Rolle des Marktes, daß nämlich „der pure Eigennutz sich hinter dem Rücken der Handelnden durch den Mechanismus des Marktes zum Gemeinwohl aggreggiere, daß – wie es Mandeville ausdrückte – ‚private Laster' sich durch die ‚unsichtbare Hand' des Marktes zu ‚öffentlichen Wohltaten' summierten" (Strasser 1994, 119).

Wie gesagt, die Kommunitarier beschäftigen sich mit Fragen, die mit der Entstehung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft diese von Beginn an als kontroverser Diskurs begleitet haben. Es ist wahrscheinlich kein Zufall, daß sie in einer Periode mit neuer Intensität auf die Tagesordnung gesetzt wurden, da der Kapitalismus die Kampfstätte der Systemkonkurrenz als Sieger verlassen hat und nun unausweichlich sich seinen eigenen Widersprüchen zuwenden muß. Sie können nicht mehr als Ergebnis kommunistischer Wühlarbeit interpretiert werden. Jetzt wächst die Erkenntnis, daß „die kapitalistische Gesellschaft den Trend zur Radikalisierung des Individualismus selbst erzeugt (hat) – und damit auch jene Widersprüche, die sich daraus ergeben. Von herausragender Bedeutung sind dabei die gesteigerten Mobilitätsanforderungen, welche die Reste der traditionalen Vergemeinschaftungsstrukturen nach und nach zerstört haben, und die Entwicklung zur Massenkonsumgesellschaft, die ohne den ständigen Appell an den Hedonismus des einzelnen nicht bestehen kann" (Strasser 1994, 119 f.). Der Kommunitarismus reagiert auf eine ge-

sellschaftliche Entwicklung, die in unterschiedlichsten Analysen als „Freisetzung", „Enttraditionalisierung", „Erosion", „Verlust der Mitte", „ontologische Bodenlosigkeit", „Desintegration" beschrieben wird. Im nüchternen soziologischen Jargon sind es Mobilitätsprozesse, die die verläßlichen örtlichen und sozialen Bezugspunkte der Subjekte verändern.

Für Michael Walzer (1993) sind es vier Typen von Mobilität, die für die fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaften typisch seien, und die z. B. die USA zu einer „zutiefst unsteten Gesellschaft" machen würden: Es ist (1) die *geographische Mobilität*, die vor allem als Folge berufsbedingter Ortswechsel anzusehen ist. „Das Wohn- oder auch Heimatgefühl müßte durch diese extensive geographische Mobilität eigentlich eine enorme Schwächung erfahren, wiewohl ich nicht zu entscheiden wage, ob es die schiere Empfindungslosigkeit ist, die an seine Stelle tritt, oder ob es ein neues multiples Heimatgefühl ist" (S. 165). (2) Die *soziale Mobilität* verstärkt diesen Trend. Die Anzahl der Menschen, die genau den gesellschaftlichen Platz einnehmen, den ihre Eltern hatten oder den gleichen Beruf ausüben, den ihre Eltern ausübten, wird immer geringer. Dies hat zur Folge, „daß das Erbe der Gemeinschaft, d. h. die Weitergabe von Überzeugungen und Gebräuchen, bestenfalls unsicher ist. Ob die Kinder dabei ihres Erzählvermögens verlustig gehen oder nicht, die Geschichten, die sie erzählen, dürften in jedem Fall andere sein als die Geschichten, die ihre Eltern erzählt haben" (a. a. O.). (3) Als dritten Typus nennt Walzer die *Beziehungsmobilität*, die er vor allem an den Trennungs-, Scheidungs- und Wiederverheiratungsraten festmacht und deren Konsequenzen er so beschreibt: „Insofern das Zuhause die erste Gemeinschaft und die erste Schule ist, in denen ein junger Mensch seine ethnische Identität und religiöse Überzeugung ausbildet, muß ein solcher Bruch zwangsläufig gemeinschaftszerstörende Konsequenzen haben. Das bedeutet, daß Kinder in vielen Fällen keine fortlaufenden oder identischen Geschichten von Erwachsenen zu hören bekommen, mit denen sie zusammenleben" (a. a. O.). (4) Schließlich konstatiert Walzer noch eine *politische Mobilität*, die immer weniger von Loyalitäten gegenüber Führerpersönlichkeiten, Parteien, Verbänden und kommunalen Institutionen bestimmt sei. Die Folge seien Menschen, „die frei fluktuieren", und es ergäben sich eine „unbeständige Wählerschaft" und eine „institutionelle Instabilität" (a. a. O., 166).

Diese Mobilitäten und ihre psychosozialen Konsequenzen erfahren laut Walzer eine höchst ambivalente Einschätzung: „Aus liberaler Sicht stehen die vier Mobilitäten für den Vollzug von Freiheit und das Streben nach (privatem oder persönlichem Glück)". Aber es wird auch die „Kehrseite" erlebt und artikuliert; sie besteht „aus Kummer und Unzufriedenheit" mit der wachsenden Unbehaustheit und Wurzellosigkeit. Und auf diesem Hintergrund sei „der Kommunitarismus nichts anderes als die periodisch wiederkehrende Artikulation dieser Empfindungen" (a. a. O.). Es ist die Reaktion auf die permanenten „Freisetzungsschübe", die für die Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft so typisch und offensichtlich unaufhaltsam sind. Im *Kommunistischen Manifest* sind sie 1848 klassisch beschrieben worden: „Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeosieepoche vor allen anderen aus. Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen" (Marx & Engels 1966, 29).

So ganz nüchtern ist die Analyse der Kommunitarier meist nicht; der Blick ist sehr gefühlsbetont. Dazu Michael Walzer: „Was in ihm Ausdruck findet, ist ein Verlustgefühl, und der empfundene Verlust ist real" (a. a. O.). Als Verlust wird vor allem die teilweise schon eingetretene und weiter drohende Auflösung gemeinschaftlicher Wertbindungen empfunden, und den Kommunitarismus kann man als eine Antwort darauf ansehen, als eine „rettende Hermeneutik der Gemeinschaftsidee" (Honneth 1992, 20).

In immer neuen Metaphern wird in der gegenwärtigen öffentlichen und fachlichen

Diskussion die „Erosion des Sozialen" umkreist. Metaphorisch soll das eingekreist werden, was zunehmend zu fehlen scheint. Der „100. Bergedorfer Gesprächskreis" (Körber-Stiftung 1993) zum Thema „Wieviel Gemeinsinn braucht die liberale Gesellschaft?" war außerordentlich produktiv in dem Angebot immer neuer Bilder: „Innere Kohäsion" (Kurt Biedenkopf), „soziales Gewebe" (Kurt Biedenkopf), „gesellschaftlicher Klebstoff" (Albert O. Hirschmann), „Gemeinsinn als Festiger" (Theo Sommer), „Unterfutter der Gemeinschaftlichkeit" (Theo Sommer), „Sozialenergie" (Helmut Klages). In meiner einschlägigen Sammlung sind noch folgende Begriffsbildungen enthalten: „Soziale Bindekraft" (Wolfgang Schäuble 1994), „soziale Ozonschicht" (Klaus Hurrelmann 1994) „sozialer Zement" (Jon Elster 1989). Als Klassiker ist in dieser Sammlung natürlich Erich Fromm, der sich 1932 Gedanken über den „sozialen Kitt" machte. Er hatte sich am Vorabend des Faschismus Gedanken gemacht, wie eigentlich der Zusammenhalt einer Gesellschaft möglich ist, die so erkennbar den Interessen der Gesellschaftsmitglieder nach Verteilungsgerechtigkeit und Partizipation zuwider läuft. Die Antwort von Fromm: Erst die Analyse der „libidinösen Struktur der Gesellschaft" kann uns nach der Auffassung der analytischen Sozialpsychologie aufzeigen, was eine Gesellschaft „im Innersten" zusammenhält; sie bildet – in der Terminologie Erich Fromms – den „Kitt": „Es sind die libidinösen Kräfte der Menschen, die gleichsam den Kitt formieren, ohne den die Gesellschaft nicht zusammenhielte, und die zur Produktion der großen gesellschaftlichen Ideologien in allen kulturellen Sphären beitragen" (ebd., 35). Der Faschismus hat mit seiner hohen Betonung der Gemeinschaftsbindung und seinen massenpsychologischen Gemeinschaftsritualen offensichtlich diesen Kitt unmittelbar für sich nutzen können und Zerrissenheits- und Desintegrationsängste der Menschen zur Erneuerung dieses Bindemittels – zumindest kurzfristig – umformen können.

Im gleichen Aufsatz hat Erich Fromm auch einen Blick nach vorne gerichtet und damit die Frage thematisiert, was denn der gesellschaftliche Kitt auf dem gesellschaftlichen Entwicklungsniveau von heute sein könnte: „Mit dem Wachsen der objektiven Widersprüche innerhalb der Gesellschaft, mit der beginnenden stärkeren Zersetzung einer bestimmten Gesellschaftsform treten auch gewisse Veränderungen in der libidinösen Struktur der Gesellschaft ein, traditionelle, die Stabilität der Gesellschaft erhaltende Bindungen verschwinden, traditionelle Gefühlshaltungen ändern sich. Libidinöse Kräfte werden zu neuen Verwendungen frei und verändern damit ihre soziale Funktion. Sie tragen nun nicht mehr dazu bei, die Gesellschaft zu erhalten, sondern sie führen zum Aufbau neuer Gesellschaftsformationen, sie hören gleichsam auf, Kitt zu sein" (S. 39)

Ich komme wieder zurück zum aktuellen Kommunitarismus. Er hält es – wie gehört – für einen illusionären Selbstbetrug des Liberalismus und seines ökonomischen Modells, daß gemeinsame Ziele als „Konvergenzprodukt" individueller Zielsetzungen vorstellbar sind (Taylor 1993b, 9). Es sei vielmehr eine vorgängige Identifikation mit gemeinschaftsbildenden und -sichernden Zielen notwendig, damit sich das Handeln nicht in Gegensatz zu ihnen befindet. Taylor formuliert den grundlegenden Fehler des ökonomischen Modells so: „Die ökonomische Theorie ignoriert das zentrale Anliegen der gesamten bürgerlich-humanistischen Tradition: daß nämlich jede freie (d. h. nichtdespotische) Regierungsform einer starken Identifikation von seiten ihrer Bürger bedarf ... Das setzt aber voraus, daß die Bürger einen starken Sinn für die Zugehörigkeit zu ihrem Gemeinwesen haben, ja daß sie im äußersten Fall dazu bereit sind, für es zu sterben" (a. a. O., 10). Das klingt erst einmal so, daß wir zu diesem emphatischen Tonfall vermutlich erst einmal Distanz schaffen wollen. Der große gedankliche Gegenentwurf, der an die Idee des „Gemeinwillens" (*volonté général*) und auf Rousseau zurückgeht, dürfte auch keine schnelle Akzeptanz finden, obwohl er gerade bei allen emanzipatorischen Bewegungen sich auf einen wichtigen Erfahrungskomplex bezieht: „Es ist die Erfahrung von Menschen, denen es gelingt, gegen ein Klima von Entfremdung oder gar Repression eine Bewegung zu mobilisieren, mittels derer sie ihre Interessen in Angelegenheiten einbringen können, die sie selbst betreffen. Wenn Bürger sich gegen eine Diktatur organisieren oder Mieter sich gegen den Abbruch eines Hauses zur Wehr setzen, ma-

chen sie die Erfahrung eines starken Gemeinschaftsgefühls: Sie verfolgen ein gemeinsames Ziel, empfinden ihre Stärke bei dessen Durchsetzung und achten sich als Menschen, die ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen. In dieser Kampfsituation wird Rousseaus Idee Wirklichkeit" (a. a. O., 11). Dieses Gefühl von Gemeinschaftlichkeit, der Erfahrung, „gemeinsam sind wir stärker", bestimmt sicher häufig unsere Assoziationen von „Gemeinde" oder den „Empowerment"-Diskurs.

Daß Kommunitaristen wie Taylor keine naiven „community"-Apologeten sind, wird an ihrer Kritik an einem gefühlsduseligen Rousseauschen Modell deutlich. Er betont, daß dieses Modell als Leitidee für den Alltag einer demokratischen Gesellschaft untauglich, ja „verheerend" sei, weil es für Konflikt, Streit und eine Politik der Differenzen keinen systematischen und geachteten Platz enthalten würde. Hier ist ein drittes Modell notwendig, das – in der Tradition von Tocqueville und Hannah Arendt – Konflikt und Streit als notwendigen Bestandteil einer demokratischen Kultur ansieht und sich über die Identifikation mit einem politischen System definiert, welches ein faires Austragen von Konkurrenz und Konflikt ermöglicht. Taylor spricht hier von dem „Identifikationspol" des Gesetzes, andere (wie Sternberger oder Habermas) sprechen vom „Verfassungspatriotismus", also von gesellschaftlichen Spielregeln oder Verfahrensprinzipien, die die Chance absichern, „als Gleiche" anerkannt zu sein. „Die Gesetze, welche diese Möglichkeit für alle gewährleisten, spiegeln den gemeinschaftlichen Willen wider, sich gegenseitig in dieser Möglichkeit anzuerkennen, und stellen damit ein Gemeingut von unschätzbarem Wert dar" (Taylor 1993b, 12).

Wenn man solche Analysen liest, dann wird schnell deutlich, daß die reflektierten Kommunitarier sich kaum mit Formeln dieser Art identifizieren würden: „Du bist nichts, Dein Volk ist alles"; vielleicht noch am ehesten mit dem klassischen Motto: „Gemeinnutz geht vor Eigennutz". Amitai Etzioni formuliert die kommunitaristische Grundposition so: „*Wir sind davon überzeugt*, daß die Verfolgung von Eigeninteressen mit einer Bindung an die Gemeinschaft ausbalanciert werden kann, ohne daß von uns gefordert wird, ein Leben in Genügsamkeit, Altruismus oder Selbstaufopferung zu führen. Weiterhin kann ungezügelte Habgier ersetzt werden durch legitimierte Gelegenheiten und sozial konstruktive Ausdrucksformen von Eigeninteresse" (1993, 1 f.).

Taylor ist letztlich ein sozialistisch inspirierter Basisdemokrat. Er macht sich vor allem immer wieder Gedanken darüber, durch welche Bedingungen Demokratie abzusichern sei, und an der Stelle formuliert er identifikatorische Prozesse, die man auch als kommunitäre Werte definieren kann, für die sich demokratisch gesonnene Bürgerinnen und Bürger voll einsetzen würden und die als Ergebnis eines liberalistischen Modells keine Chance hätten:

(1) *Solidarität* ist unteilbar und insofern ein einheitsstiftender Wert. Die Gesellschaftsmitglieder definieren sich als „Beteiligte am gemeinsamen Unternehmen der Wahrung ihrer Bürgerrechte". Der Antrieb dafür „kann nur aus einem Gefühl von Solidarität kommen, das die allgemeine Verpflichtung zur Demokratie übersteigt und mich mit jenen anderen, meinen Mitbürgern, verbindet" (Taylor, a. a. O., 14).

(2) *Partizipation* ist die zweite Grundbedingung für Demokratie. Wichtig sind hier soziale „Bewegungen, in denen sich Bürger selbst organisieren, um auf den politischen Prozeß einzuwirken ... Diese Bewegungen erzeugen einen Sinn für zivile Macht, ein Gemeinschaftsgefühl bei der Verfolgung von Zielen" (a. a. O., 16). Taylor plädiert für eine „weitgespannte Vielfalt von Formen direkter Partizipation" und für die Schaffung dezentraler politischer Einheiten, die „eine Beziehung zu lebendigen Identifikationsgemeinschaften haben [müssen]" (a. a. O., 17).

(3) *Sinn für gegenseitigen Respekt* ist die dritte zentrale Bedingung. „Ohne diesen Respekt bliebe es unverständlich, warum das Gemeinwesen die Bürgerrechte gemeinschaftlich verteidigt. Wenn auch nur eine regional, ethnisch, sprachlich oder wie immer bestimmte Gruppe von Bürgern Anlaß zu der Annahme hat, daß ihre Interessen übergangen werden oder daß sie diskriminiert wird, ist die Demokratie in Frage gestellt." Besonders die Erfahrungen sozialer Ungleichheit bedrohen die demokratischen Grundwerte, und deshalb kommt den „Einrichtungen des Wohlfahrtsstaates" eine so zentrale Bedeutung zu:

„Er hat entscheidend dazu beigetragen, daß die Bürger sich gegenseitig eine gewisse Achtung bezeugen" (S. 18).

Der Kampf für Gemeinschaft und gegen den Egoismus: Die kulturelle Imprägnierung einer falschen Alternative

In den öffentlichen Diskursen über den Zustand der Gegenwartsgesellschaft wird immer wieder darüber geklagt, daß uns moralische Prinzipien verloren gehen würden, die den uns Menschen innewohnenden Egoismus zähmen könnten. Jetzt, da sich eine gemeinschaftsverpflichtende Moral auflösen würde, könnte sich dieser eigensüchtige „innere Schweinehund" ungehemmt entfalten. Achtsamkeit für andere und Verfolgung eigener Interessen und Wünsche werden als Gegensätze konstruiert.

Wie Richard Rorty (1995) in seinem neuesten Buch – unter Berufung auf Annette Baier (1985; 1993) – herausgearbeitet hat, holt uns hier die traditionelle abendländische Moralphilosophie immer wieder ein. Deren „Hauptfehler" sieht Rorty in dem Mythos begründet, „daß das Ich etwas Nichtrelationales und dazu imstande [sei], frei von jeglicher Sorge um andere als kalter Psychopath zu existieren, der dazu gezwungen werden muß, die Bedürfnisse anderer in Betracht zu ziehen" (S. 73). „Die religiöse, die platonische und die kantianische Tradition haben uns ... eine Unterscheidung zwischen dem wahren Ich und dem falschen Ich aufgehalst: zwischen dem Ich, das den Ruf des Gewissens vernimmt, und dem Ich, das sich rein ‚ichbezogen' verhält" (S. 74).

Diesen Widerspruch zwischen einer moralischen und einer „eigennützigen" Haltung kann ich vielleicht am besten an einem autobiographischen Beispiel erklären. Aufgewachsen in einem kleinen oberfränkischen Dorf war ich Teil von zwei Gemeinschaften: der Großfamilie in einem Pfarrhaus und dem abendlichen Gemeinschaftsprogramm in unserem Sportverein. Nach den langen Abenden in unserem Vereinsheim fragte mich meine Mutter oft am nächsten Morgen: „Haben *sie* sich gefreut, daß Du da warst?" Diese harmlose Frage hat mich jedesmal geärgert. Wenn ich nicht muffig geschwiegen habe, habe ich gekontert: „*Ich* habe mich gefreut!" Für meine Mutter war der Aufenthalt in einem Dorfwirtshaus unvereinbar mit Spaß und Freude, so daß sie sich nur vorstellen konnte, daß ich dorthin aus einem tiefen altruistischen Helfermotiv gehe.

Über diese Verständigungsschwierigkeit zwischen meiner Mutter und mir habe ich noch oft nachgedacht und sie später mit meinem fachlichen Hand- und Denkwerkzeug besser zu begreifen versucht. Zunächst wurde mir klar, daß in der Haltung meiner Mutter ein Stück pietistische Prägung sichtbar wird: Diese Erde ist ein sündhaftes Jammertal, durch das man nur mit der Ausrüstung tätiger Nächstenliebe wandern dürfe, die einem zugleich den Weg zu einem besseren Leben nach dem Leben erleichtern könnte. Die Betonung eigener Wünsche, Bedürfnisse oder gar Triebe war eher Beleg eines nicht gottgefälligen Lebens.

Aber die Unterordnung eigener Wünsche unter das Gemeinwohl ist ja nicht nur eine christlich-pietistische Grundhaltung. Diese Grundhaltung ist mir auch in unserem Turnverein begegnet. Was mir dort begegnet ist, habe ich in *Das Buch der Deutschen Turnerschaft* von Max Schwarze aus dem Jahre 1923 als Haltung ganz ausgeprägt entdeckt. Als Antwort auf die selbstgewählte Frage „Und was ist die Seele der Deutschen Turnerschaft?" wird „tätiger Gemeinsinn" angegeben. In diesem Buch werden mit echtem Pathos große Sätze formuliert. Zum Beispiel: „Wer wollte die Wellen zählen, die kleinen und die großen, die alltäglich in Vereinen und Verbänden den Segen der Gesundheit und der Kraft in das Volkswesen spülen? Und wer wollte die treuen Männer alle nennen, die ohne Lohn und Dank die bittersüße Führerschaft auf sich nehmen? Und wer kennt eine andere Gesinnungsgemeinschaft, in der der Vielklang der Stimmungen und Neigungen von demselben tiefen Grundton freiwilliger gemeinnütziger Dienstbarkeit getragen wird? Riesengroß richten sie sich vor uns auf: Das Gefühl der Gemeinschaftsverpflichtung und der Wille zur gemeinnützigen Tat!" (S. 67).

Dieser ideologische Grundstrom begegnet uns auch in fachlichen Analysen von Vertretern meiner Disziplin. Felix Krueger, der Begründer der Ganzheitspsychologie und eine

wichtige Gestalt in der Geschichte der Psychologie, hat in seiner Schrift *Zur Psychologie der Gemeinschaft* (1935) eine Linie vertreten, die in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts häufig formuliert wurde und die ihn dann auch zu einem Parteipsychologen der Nationalsozialisten machte. Er sieht die Menschen der Neuzeit und speziell des sich entwickelnden Kapitalismus „in ihren Daseinsgrundlagen bedroht": „Die Technik im Bunde mit dem Privatkapital hat die Menschen aus ihrer artgemäßen und damit aus ihrer persönlichen Form gebracht. Ausgewurzelt aus dem Boden der Sippe und jeder urtümlichen Gemeinschaft suchen sie Halt in Solidaritäten, das sind gedachte Gemeinsamkeiten des Interesses.

In einem Zeitalter überherrschenden Geldverkehrs lassen sich aus dem immer vieldimensionalen Geflecht der ‚Beziehungen' zwischen Menschen die privatwirtschaftlichen faßbar für sich herausheben und vor Augen stellen" (S. 4). Nur noch im ländlichen Raum sieht Krueger ursprünglichere Formen, „durchdrungen von dem Geist selbstverständlicher Gemeinschaft" (S. 5). Mit Grauen erfüllen unseren gemütvollen Psychologen alle Interessenorganisationen, bevorzugt die proletarischen Organisationen. Für ihn habe es sich erwiesen, „daß die ‚Solidarität' der Klassen, der bewußten Interessen überhaupt echte Gemeinschaft nicht ersetzen, geschweige aufbauen kann. Sie war ohnmächtig, opferbereiten Sinn, Dienstwilligkeit ohne Lohn oder nur Kameradschaft haltbar zu erzeugen" (S. 6). Der Klassenkampf „vergewaltigte das gesamte Leben der Nation. Das erschütterte von Grund auf die seelischen Haltungen und schwächte eben die Kräfte, die die Gemeinschaft zu tragen und in Form zu halten haben. Die Instinkte mit den sonst erblich zugrunde liegenden Gerichtetheiten wurden zersetzt ... Das Tun und Lassen entzog sich dem festen Geführtwerden durch Sitte, Autorität und die anderen überpersönlichen Mächte. Zuletzt wurde die Substanz selber angefressen, aus der doch alles eigentümlich Menschliche erwächst und auf die Dauer sich nähren muß: die Kernsubstanz der Gemüter" (S. 7). Dies alles hätten unsere Klassiker gewußt und bewahrt, aber es sei dem die Gesellschaft spaltenden Klassenkampf geopfert werden. Erst 1933 „besannen sich die Besten auf das geistige Vätererbe", endlich fühlten die Deutschen wieder das grundhaft Verbindende ihres Blutes und ihres Bodens" (S. 11).

Die Blut- und Boden-Formulierungen sind heute aus dem Diskurs der gesellschaftlichen Mitte in unserem Land eher verschwunden, aber die Idee, daß unser Land nur „gesunden" könne, wenn wieder Opferbereitschaft und Gemeinschaftsverpflichtung entstehen würden, ist uns schon bei Wolfgang Schäuble begegnet. Er steht damit nicht allein. Ulrich Beck bringt diesen Diskurs auf die ironische Frage: Handelt es sich um „eine Art Egoismus-Epidemie, ein Ich-Fieber, dem man durch Ethik-Tropfen, heiße Wir-Umschläge und tägliche Einredungen auf das Gemeinwohl beikommen kann?" (1995b, 10).

Vor einiger Zeit habe ich eine Initiative kennengelernt, die mir sehr eingängig vermittelt hat, welcher Weg kaum die adäquate Lösung für die gesellschaftlichen Solidaritätsprobleme der Gegenwart eröffnen kann. Die Initiative ging von einem freundlichen alten Herren aus, der ein Vierteljahrhundert im Sekretariat der CDU Rheinland gearbeitet hat. Dr. Horst Rheinfelder schlägt ein „Gesetz zur Einrichtung von Nachbarschaften" vor. In seiner Initiative knüpft er an eine für ihn prägende Erfahrung an: „Die Frontkameradschaft führte Menschen aller Stände zusammen". Das Gefühl von Geborgenheit und Sicherheit in der Gemeinschaft braucht seiner Meinung nach jeder Mensch. Er bezieht sich dabei auf die Dorfgemeinschaft des letzten Jahrhunderts und sagt dazu: „Die räumliche Nähe erleichtert das regelmäßige Beisammensein und fördert die Häufigkeit der Kontakte. Sie ‚verdichtet' die Gesamtheit aller Bindungen zu dem Netz einer Gemeinschaft", aus dem heraus praktische Nächstenliebe geleistet werden kann. Herr Rheinfelder sieht die Menschen in den Großstädten isoliert und in anonymen Zusammenhängen: „*Einsamkeit* ist die besondere Not der Großstadtmenschen". Deren Existenzangst wächst, weil sie nicht mehr damit rechnen können, daß sie in Notsituationen die Hilfe anderer Menschen erhalten werden. „Die organisatorische Zusammenführung der Menschen in Nachbarschaften würde die Entwicklung neuer Gemeinschaften bewirken", und das soll ein Nachbarschaftsgesetz gewährleisten: „Ganz Deutschland müßte von einem Nachbar-

schaftsnetz umspannt sein" (alle Zitate aus einem Expose zu einer Sendung des Deutschlandfunks zum Thema „Gibt es noch die gute Nachbarschaft?" vom 3.8. 1988). Die Bundesrepublik sollte in Quartiere aufgeteilt werden, in denen jeweils eine Nachbarschaft zu gründen wäre. Diese Nachbarschaften hätten die Aufgabe, „Nächstenliebe" im Sinne von Besuchsdiensten, Krankenpflege und Haushaltshilfen zu organisieren und Geld für solche karitativen Aufgaben zu sammeln. Die Finanzierung dieser Nachbarschaften soll „autark" erfolgen, also aus den Ressourcen der beteiligten Bürger aufgebracht werden.

Der „Webfehler" dieser Initiative besteht meiner Ansicht nach in der Negation jenes Freiheitsgewinns, den der gesellschaftliche Freisetzungsprozeß in den städtischen Lebenswelten ermöglicht hat. Und sie negiert die empirisch gut belegte Tatsache, daß Menschen auch ohne gesellschaftliche Zwangsregulationen sich gemeinschaftlich betätigen, allerdings zunehmend weniger aus einer moralistisch-altruistischen Haltung der Aufopferung für andere, sondern aus dem Bedürfnis heraus, dabei etwas für sich zu tun, „Eigennutz", „Selbsterfüllung" als Leitlinien zu betonen. Der eher konservative Soziologe Helmut Klages spricht von dem immer deutlicher ausgeprägten „Grundbedürfnis, Subjekt des eigenen Handelns zu sein, das keineswegs mit dem Gemeinsinn in Widerspruch steht". Er diagnostiziert „ein frei flottierendes Potential an Gemeinsinn in der Gesellschaft" (in Körber-Stiftung 1993, 40).

Dieses „frei flottierende Potential" ist durchaus faßbar, und frei ist es wohl nur in bezug auf seine institutionelle Unabhängigkeit von traditionellen Verdichtungs- und Einbindungsformen wie Kirchen, Parteien, Gewerkschaften. Es ist gebunden an kleinräumige Solidarnetze wie Freundschaften, Interessengruppierungen, Verwandtschaft und Familien. Für die USA hat dies Robert Wuthnow (1991; 1994) in großangelegten Studien nachgewiesen. Er belegt, daß 45% der über 18-jährigen AmerikanerInnen „sich Woche für Woche fünf Stunden und mehr für freiwillige Hilfsleistungen und Wohltätigkeitszwecke zur Verfügung stellen, sich in Krisenzentren, Bürgerrechtsbewegungen engagieren, Nachbarschaftshilfen organisieren, soziale Netzwerke der Altenpflege aufbauen, Frauenhäuser unterhalten, Antidrogeninitiativen ergreifen und unentgeltliche Leistungen erbringen, die, würde man sie in ihrem Geldwert beziffern, weit über 150 Milliarden Dollar entsprechen." Wuthnow zeigt auch auf, daß „für über 75 Prozent der amerikanischen Bevölkerung Solidarität, Hilfsbereitschaft und Gemeinwohlorientierungen den gleichen prominenten Rang einnehmen wie Motive der Selbstverwirklichung, berufliche Erfolgsorientierung und die Ausweitung der persönlichen Freiheitsspielräume" (Beck 1995a). Auch für die Bundesrepublik gibt es genügend Indikatoren dafür, daß die Entwicklung hier nicht wesentlich anders verlaufen ist. Es bestehen jedenfalls gute Gründe dafür, mit der gängigen moralinsauer angereicherten Polarität aufzuräumen: Selbstverwirklichungsinteressen gegen Gemeinwohlorientierung. „In vielen Fällen schließt sich ein, was sich auszuschließen scheint, nämlich das Verfechten des eigenen Lebens und das sozialmoralische Engagement für andere. An sich denken ist sogar die Voraussetzung eines Denkens für andere" (Beck, a. a. O.).

Die traditionellen Produzentinnen von Gemeinsinn

Verena Mayr-Kleffel hatte ihr Thema „Männer erfinden, Frauen machen: Gemeinsinn" genannt und damit ihre zentrale Botschaft im Titel hervorragend untergebracht. Der kommunitaristische Diskurs erfindet ein Problem, das Frauen schon deshalb gar nicht so besonders aufregend und beachtenswert finden, weil sie es schon über Generationen in spezifischer Weise bearbeiten mußten: Durch ihre alltägliche Beziehungsarbeit haben sie den sozialen Flickenteppich geschaffen, ohne den kein „Staat zu machen" wäre. Laura Balbo, eine italienische Politologin, spricht in diesem Zusammenhang von der „Dienstleistungsarbeit" der Frauen, sie verwendet zur Charakterisierung die auch mir sehr sympathische Metapher des „Patchworks". Die Bilder und die Geschichte des Patchworks hält sie für besonders geeignet, um die alltäglichen Sozialleistungen von Frauen zu beschreiben: „Sie eignen sich zur Beschreibung der vorhandenen Mittel, der Methoden, sie zu ‚bündeln', der Tricks und Strategien, die

angewendet werden, um zu überleben, der sozialen Unterstützungsnetze, der Kultur der Bedürfnisse und Dienstleistungen" (Balbo 1983, 181). Es geht also um die aktive Verknüpfungs- und Vermittlungstätigkeit von Frauen, die im Zusammenfügen von Fragmenten immer wieder erst sozial verläßliche Kontexte, also Gemeinsinn herstellen. Reproduktionsarbeit können wir das auch nennen. Diese Art von Arbeit ist vielen klugen Analytikern der modernen Industriegesellschaften entgangen. Bei ihnen werden entweder traditionelle Ligaturen, also Einbindungen, Zugehörigkeiten, Werte und Normen untersucht, die den gesellschaftlichen Zusammenhalt bis in die jüngste Vergangenheit garantiert hätten. Oder es wird die sozialpolitische Staatstätigkeit herausgestellt, die im Zuge immer neuer Modernisierungsschübe an die Stelle traditioneller sozialer Systeme tritt. Aber in beiden Modellen wird der Herstellungsaspekt unterschlagen, ohne den letztlich die Entstehung von Vergemeinschaftung überhaupt nicht denkbar wäre. Es ist die freiwillige und unbezahlte Dienstleistungsarbeit der Frauen, die den Kitt unserer Gesellschaft garantiert. „Insbesondere ‚leisten' die Frauen in der Familie als Gattinnen, Mütter, Töchter, aber auch als Großmütter und Schwestern ‚Dienste' für die übrigen Angehörigen" (ebd., 186). Dienstleistungsarbeit heißt in diesem Zusammenhang: „die Bedürfnisse jedes einzelnen zu interpretieren und zu definieren sowie Dinge herbeizuschaffen und zu produzieren, wobei stets Entscheidungen getroffen werden müssen, für die man Verantwortung trägt; Mittel zusammenzustellen, Prioritäten zu setzen, Wünsche zu erfüllen" (ebd., 187). Frauen vermitteln zwischen den unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilsystemen und ihren unterschiedlichen Logiken (der Logik des Privaten und Intimen, der Logik des Profits und der Logik des staatlichen Dienstleistungs- und Fürsorgesystems). Sie schaffen Verträglichkeiten, Anschlüsse, Vor- und Nachsorge, sie sind die Hiwis von Kindergärten, Schulen, professionellen Gesundheitsleistungen und Pflegeleistungen. „Die Frauen sind es, die Kontakt zu den Lehrern halten, kranke Kinder oder Verwandte zum Arzt oder zu einer Untersuchung im Ambulatorium begleiten, ihnen beistehen, wenn sie im Krankenhaus sind. Die Frauen sind es, die enorm viel Zeit dafür aufwenden, für den täglichen Bedarf und fürs Wochenende einzukaufen und auf Ausverkäufe und Sonderangebote zu achten. Abgesehen von Zeit sind Kompetenz, Information und Anstrengung erforderlich, um zwischen den zahllosen Möglichkeiten auszuwählen und die Werbeanzeigen zu sondieren; auch viel körperliche Arbeit: heben, transportieren, einräumen. Pakete, Kisten, Dosen, Einkaufswagen im Supermarkt. Abfalltüten" (ebd., 188). Diese Art von Dienstleistungsarbeit bildet eine zentrale Voraussetzung für die Sicherung verläßlicher Strukturen des Alltagslebens, aber sie wird als selbstverständlich verbraucht und findet kaum gesellschaftliche Anerkennung.

Vielleicht müssen wir uns ja heute nur deshalb über Gemeinsinn und Alltagssolidarität Gedanken machen, weil Frauen das unsichtbare Patchwork von alltäglicher Gemeinschaftlichkeit, jenes Netz von Verknüpfungen in einer fragmentierten Welt, jene Basis jeder Sozialstaatlichkeit nicht mehr fraglos herstellen.

Gemeinsinn in München: Ein Beispiel

Vor etwas mehr als einer Woche hat im Rathaus mal wieder eine Debatte über Selbsthilfe stattgefunden, und eine Initiative hat besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen, der Bürgertreffpunkt „Treff + Tee". An ihr versuchte die CSU ein Exempel zu statuieren (vgl. Bericht in der SZ vom 28. April 1995, S. 46). Da ich diese Fürstenrieder Initiative von ihren ersten Anfängen her kenne, will ich an ihr ein ganz anderes Exempel statuieren. Ich möchte an ihr aufzeigen, unter welchen Bedingungen in München Gemeinsinn produziert wird. „Treff + Tee" hat mir von meiner ersten Begegnung an Eindruck gemacht. Als Mitglied des ersten Selbsthilfebeirates der Stadt München habe ich die Initiative an einem langen Sitzungsabend im Herbst 1986 kennengelernt, oberflächlich, als eine antragstellende Gruppe neben vielen anderen. Eine Mütterinitiative, bei der mir vor allem das Engagement und der Ernst in Erinnerung geblieben sind, mit der sie ihr Anliegen vortrug. Dann traf ich sie wieder beim Selbsthilfetag in unserem Fakultätsgebäude an der Leopoldstraße.

Ein Jahr später kam sie erneut mit einem Antrag, der einen bemerkenswerten Prozeß des Wachstums und der Differenzierung des eigenen Vorhabens zum Ausdruck brachte: Eine Initiative hatte sich offensichtlich stabilisiert, ihr Konzept weiterentwickelt und daraus Konsequenzen für ihren Finanzierungsantrag gezogen. Aus einem Mütterselbsthilfezentrum war die Idee und der Anspruch eines Bürgerzentrums entstanden. Frauen vor allem, aber auch Männer hatten in einem infrastrukturell unterversorgten Gebiet ein beeindruckendes Angebot an sozialen, kulturellen und Selbsthilfeaktivitäten entwickelt; sie investierten viel Energie und Lebenszeit; sie schufen ein dringend erforderliches stadtteilbezogenes Dienstleistungsangebot, das im Stadtteil ankam; und nun beantragten sie für ihre Dienstleistungsarbeit auch ein – durchaus bescheidenes – Stundenhonorar. In der Verwaltung und im Selbsthilfebeirat hat das an eine Prinzipienfrage gerührt: Ist das noch Selbsthilfe?

Wir wollten nicht am grünen Tisch entscheiden, es ging schließlich auch um einen Präzedenzfall. Eine Vertreterin des Sozialreferats und ich besuchten „Treff + Tee" an einem eiskalten Wintertag in ihren alten Räumen. Wir wurden umfassend über die laufenden Aktivitäten und die weiteren Pläne informiert. Ich wurde zunehmend in meiner Überzeugung gefestigt, daß hier aus einer Selbsthilfegruppe zunehmend ein „Bürgerhaus von unten" entsteht. Alles, was ich aufnehmen konnte, schien mir dies zu bestätigen. Jede Stadt, in der solche Aktivitäten von Bürgerinnen und Bürgern ergriffen werden, kann stolz sein. Sie braucht keine künstlichen Implantate in die unbeackerte soziale und kulturelle Landschaft zu setzen. In meiner optimistischen Naivität habe ich damals überhaupt nicht verstanden, warum die öffentliche Förderung von „Treff + Tee" zunächst erhebliche Schwierigkeiten bereitete. War man mißtrauisch gegenüber Initiativen von unten? Stand hier eine Initiative quer zu einer politischen Bürgerhausidee, die damals propagandistisch durch die Stadt getragen wurde? Bei mir jedenfalls hat sich „Treff + Tee" als Paradebeispiel für eine lebendige Initiativenszene in München ins Bewußtsein eingegraben. Oft fiel sie mir ein, wenn ich über Möglichkeiten und Grenzen von Initiativen nachdachte. Für mich ist sie vor allem auch ein Beispiel dafür, welche Innovationen die Initiativen- und Selbsthilfebewegung in die politische Landschaft der Bundesrepublik gebracht hat.

In den 60er Jahren entstanden an den Peripherien der Großstädte der BRD riesige Trabantenstädte. Sie wurden mit viel Euphorie geplant und propagiert, aber sie wurden auch als Beleg für einen Verfall urbaner Kultur heftig kritisiert. Es war eine Phase des intensiven kritischen Diskurses zu der Zukunft bewohnbarer Städte. Ich studierte damals u. a. in Frankfurt. Einer meiner Lehrer war der bekannte Psychoanalytiker und Sozialpsychologe Alexander Mitscherlich. Seine Streitschrift *Die Unwirtlichkeit unserer Städte* hatte ein riesiges Echo und ich höre noch heute seine beschwörenden Worte. Er sah eine Entwicklung in Richtung auf eine psychosoziale Unbewohnbarkeit der Städte. Vor Augen hatte er den städtebaulichen Trend zu Appartementhäusern mit „Einzelzellen" und riesigen Wohnmaschinen, in denen Menschen sich hinter ihren vier Wänden einfrieden und abschotten. „Wenn einer von ihnen krank wird, ist er praktisch gestrandet, denn keiner kennt seinen Nachbarn, und der Mensch ist doch nicht darauf angelegt, sein Leben als Einsiedlerkrebs zu führen" (1965, 70). Mitscherlich sah eine zunehmende Vereinsamung des Stadtbewohners. Für ihn ist das ein schlagender Beweis für den Krankheitszustand der Städte, „für einen Zerfallszustand der Gesellschaft". Diese würde einzig von einer Besitz- und Geldmoral bestimmt werden. Er sieht den Zerfall „der Kontakte nahe benachbarter Bewohner, die nicht mehr zusammenfinden *können*, auch nicht in Situationen, in denen ein Kontakt sehr situationsentsprechend wäre" (S. 71). Herausgebildet habe sich eine Form nachbarlicher Kommunikation, die typisch sei für ein „feindliches, paranoides Sozialverhalten: man hält Distanz, gibt keinen Einblick in das Eigenterritorium". Auf einen plakativen Begriff gebracht: Es entstehe ein „Eremitenklima".

Dies ist die eine Horrorlinie, die sichtbar wird, wenn man die gesellschaftliche Entwicklung der Nachkriegsjahrzehnte vor Augen hat. Die zweite läßt sich unter den Stichworten der „betreute Mensch" oder „Fürsorgliche Belagerung" andeuten: Eine Gesell-

schaft, deren Menschen von der Wiege bis zur Bahre am Tropf öffentlicher Dienstleistungen hängen. Alles, was an selbstorganisierter nachbarschaftlicher, verwandtschaftlicher, kollektiver gegenseitiger Unterstützung verloren geht, wird durch den Sozialstaat kompensiert. Die Psycho- und Sozioexperten als professionelle Alternative für das, was im Alltag nicht mehr möglich scheint.

Meine zentrale These lautet: Wir leben in einer *„Risikogesellschaft"*, in der diese Horrorgemälde ein Stück Realität treffen. Aber diese Realität ist kein schicksalhafter Zusammenhang, dem wir uns fatalistisch auszuliefern haben. Diese Realität hat individuelle und gesellschaftliche Veränderungs- und Widerstandspotentiale ausgelöst, es entwickeln sich alternative Formen des Denkens und Handelns. Treff + Tee ist vom Typus her eine adäquate Antwort auf die Gefährdungen der Gegenwart. An dieser Initiative läßt sich auch in exemplarischer Weise aufzeigen, welche Chancen in dieser Risikogesellschaft stecken.

Was ist mit dem Begriff der „Risikogesellschaft" gemeint? Er meint eine gesellschaftliche Situation, in der gewachsene ökologische Belastungen mit einer radikalen Entraditionalisierung alltäglicher Lebensformen zusammenfallen. Menschen werden in einem nie gekannten Maße aus Lebenszusammenhängen herausgelöst, in denen sie über verläßliche soziale Verknüpfungen verfügten, in denen Vertrautheit, Sicherheit und Geborgenheit möglich war. Zugleich waren solche Zusammenhänge immer auch Einschränkungen selbstbestimmter Lebensentscheidungen und -wege. „Risikogesellschaft" bedeutet Verlust von unverrückbaren Orientierungen und verläßlichen sozialen Beziehungen, aber auch die Chance zu eigenständigen Lebenswegen, die Chance zu „einem Stück eigenen Lebens". *„Riskante Chancen"* wäre mein nächstes Stichwort.

Diese Veränderungsdynamik macht uns alle zunehmend und notwendigerweise zu Baumeistern unserer eigenen sozialen Lebenswelten, unserer *sozialen Netzwerke.* Warum ist das gerade unter dem Aspekt der Förderung psychosozialen Wohlbefindens von so zentraler Bedeutung? Die moderne Netzwerkforschung zeigt, welch' enorme Rolle die psychosozialen Ressourcen aus dem eigenen Netzwerk für die produktive Bewältigung von Krisen und Belastungen haben: Hier wird emotionale Unterstützung geleistet, hier gewinne ich mein Selbstwertgefühl und konstruiere meine Identität, hier beziehe ich praktische Alltagshilfe. Für alle denkbaren Probleme, von der Schwangerschaft bis zum Verlust einer wichtigen Vertrauensperson, von der Arbeitslosigkeit bis zu schweren körperlichen Krankheiten, gibt es beweiskräftige Befunde, daß Verfügbarkeit und Qualität von Hilfe und Unterstützung aus dem eigenen Beziehungsnetz entscheidend dafür sind, wie wir mit solchen Problemen zurecht kommen. Soziale Netze bilden eine Art „Begleitschutz" durch die Fährnisse unseres Lebens oder lassen sich als „soziales Polster" verstehen. *Soziale Unterstützung* ist also die zentrale Funktion, die unsere Beziehungsnetze zu leisten haben.

Die Netzwerkforschung ermöglicht uns einen nüchternen Blick auf Veränderungsprozesse alltäglicher sozialer Beziehungen. Eindeutig ist der Erosionsprozeß jener traditionellen Beziehungsmuster, die ein Individuum wie ein gutgeschnürtes Paket mit dem Hineingeborenwerden in spezifische familiäre, verwandtschaftliche und nachbarschaftliche Konstellationen mit auf seinen Lebensweg genommen hat. Das heißt nun aber keineswegs, daß das moderne Individuum zum Einsiedlerkrebs wurde. Das Gegenteil scheint der Fall zu sein. Die zeitgenössischen Großstadtbewohner haben im Durchschnitt vielfältigere Kontakte zu Freunden, Arbeitskollegen oder anderen Angehörigen spezifischer Vereine und Subkulturen als ihre Vorläufer-Generationen. Das ist ja auch kein Widerspruch zur Single-Lebensform. Die entscheidenden Merkmale dieser neuen Beziehungsmuster sind ihre „strukturelle Offenheit", die lockere Verknüpfung und die „Wahlfreiheit" (in der sozialpsychologischen Stadtforschung taucht in diesem Zusammenhang das Konzept von der „befreiten Gemeinschaft" auf). Gegenüber traditionellen Gesellschaften hat sich in der Moderne die Entscheidungsfreiheit in bezug auf die gewählten Beziehungen, aber auch die Entscheidungsnotwendigkeit qualitativ verändert. Das ist eine durchaus ambivalente Situation. Sie eröffnet einerseits die Chance, den eigenen sozialen Lebenszusammenhang wesentlich mitzugestalten (entsprechend sind zeitgenössische Netzwerke

auch weniger von Statusmerkmalen, als vielmehr von gemeinsamen Interessen bestimmt). Sie enthält aber auch die Notwendigkeit, InitiatiorIn und ManagerIn des eigenen Beziehungsnetzes zu sein. Diese strukturelle Notwendigkeit erfordert bei den Subjekten entsprechende Ressourcen an Beziehungsfähigkeit und wohl auch materiellen Ressourcen. Diese inneren und äußeren Ressourcen sind die zentralen Bedingungen für gesellschaftliche *Selbstorganisation.*

Was bedeuten nun solche Befunde für die kommunale Sozialpolitik? Sie sollte Prozesse von solidarischer Vernetzung und Selbstorganisation vor allem dort unterstützen, wo sie aus eigener Kraft entstehen, und sie sollte solche Prozesse zu initiieren versuchen, wo sie auf der Basis der vorhandenen psychischen und sozialen Ressourcen nicht von selbst entstehen können. Statt einer Förderung und Beschleunigung von Individualisierungsprozessen (z. B. als psychotherapeutische Modernisierung) gilt es, Projekte zur Gewinnung kollektiver Handlungsfähigkeit und der Initiierung gemeinschaftlichen Tuns zu unterstützen, und dies speziell dort, wo die vorhandenen Ressourcen für einen autonomen Prozeß von gesellschaftlicher Selbstorganisation nicht ausreichen.

Was den Bürger-Treff München Süd kennzeichnet, kommt in Äußerungen einiger ihrer interviewten Mitglieder am besten zum Ausdruck (Wolfgang Kraus und Waltraud Knaier (1989) haben für ihre Untersuchung im Auftrag der „Anstiftung" ein Interview durchgeführt, auf das ich freundlicherweise zurückgreifen durfte). Die Tragfähigkeit des selbstgespannten Netzes lebt davon, daß alle Beteiligten aus ihm etwas beziehen können, was für sie wichtig ist, ihren Interessen und Bedürfnissen entspricht. Das kommt sehr schön im folgenden Interviewausschnitt zum Ausdruck: „Es macht mir unheimlich Spaß, in der Teestube mit den Frauen zu reden. Der Umgang mit den vielen verschiedenen Menschen, zu schauen, wo kann man was machen, was vermitteln, einfach zuhören, miteinander reden. Gestern war eine Frau da mit einem Baby, die ist hier neu zugezogen. Ich hatte das Gefühl, das tut ihr gut und mir tat es auch gut. Und auch so, wenn so Gruppen zusammen sind, zu sehen, daß Ideen da sind, die andere haben und die ich auch habe. Also, daß es so ein Verband, ein Netz ist ... Es entstehen wahnsinnig viele Ideen auch von anderen. Man braucht das praktisch nur antippen."

Kommunikative Angebote in einem solchen selbstorganisierten Treffpunkt zu machen, sind *Dienstleistung* und *Selbsthilfe* zugleich. Die Dienstleistung in einem Neubaugebiet kommt in folgendem Interviewausschnitt gut zum Ausdruck: „Wir haben hier einen Treffpunkt errichtet, der Anlaufstelle ist für viele, die hier neu zugezogen sind, die eigentlich auf der Suche sind einmal nach Kommunikation, aber auch ein bißchen was tun dabei. Die sich ein bißchen verloren oder einsam vorkommen. Wenn ich so die jungen Mütter anschaue". Und der Selbsthilfeaspekt kommt im nächsten Satz zum Ausdruck: „Ich habe soviel davon gehabt. Und der Kleine auch. Was gemeinsam zu machen." Eine andere Frau spricht in eindrucksvoller Weise an, was sie durch ihre Mitarbeit im Zentrum gewonnen hat: „Eine Zeit lang habe ich das Gefühl gehabt, ich bin abgestorben. Jeden Tag sitzt man da vor vorm Fernseher. Ich hab' gedacht, ich bin tot irgendwie. Da war kein Leben, nichts. Jetzt ist das Leben da, ich kann das auch weitergeben an die Familie. Da spielt sich jetzt auch wieder mehr ab. Da bin ich schon wirklich froh drüber." Geben und Nehmen finden zusammen. Die Bilanz muß stimmen. Und weil ich schon bei einem betriebswirtschaftlichen Begriff bin: Eine für die Gemeinschaft erbrachte Dienstleistung muß auch honoriert werden. Die „Ressource Liebe", vor allem eine weibliche Ressource in der traditionellen Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern, darf nicht länger unentgeltlich von der Gemeinschaft in Anspruch genommen und kassiert werden.

Ich fasse meine Überlegungen zusammen:

1. Initiativen vom Typ „Treff + Tee" sind Ergebnis und Antwort auf die „Risikogesellschaft". Traditionelle Bindungen werden von einem sich beschleunigenden gesellschaftlichen Prozeß immer mehr aufgerieben. Initiativen stellen eine neuartige Form der sozialen Vernetzung im Alltag dar. Sie sind nicht das einfach sozial immer schon Vorgefundene. Sie sind eine spezifische soziale Leistung, in die Bedürfnisse und Wünsche der einzelnen eingehen. Hier ist nicht eine Ge-

meinschaft da, in die sich die einzelnen Subjekte integrieren müssen, sondern hier schaffen sich diese ihre Gemeinschaft nach ihren eigenen Vorstellungen und sie leben von den Wünschen nach Selbstverwirklichung.

2. In diesen neuen sozialen Netzwerken entstehen wichtige Quellen alltäglicher sozialer Unterstützung, die beim Umgang mit Krisen und Krankheiten, bei der praktischen Alltagsbewältigung und bei dem kontinuierlichen Prozeß der Identitätsarbeit von zentraler Bedeutung sind. Gemeinsinn ist hier kein abstraktes kulturell-moralisch definiertes Projekt, sondern er realisiert sich inm Gebrauchswert für einzelne. Wer in seiner Kommune etwas für die Gesundheitsförderung tun will, der investiere in solche Initiativen.

3. In solchen Initiativen werden zugleich Dienstleistungen und Selbsthilfe erbracht. Beides hat Anspruch auf öffentliche Förderung. Gerade die alltägliche Beziehungsarbeit von Frauen ist eine fundamentale Dienstleistungsarbeit in unserer Gesellschaft, die nicht länger als kostenlose Ressource betrachtet werden darf. Initiativen zur Förderung von Gemeinsinn dürfen nicht als aktueller Versuch mißbraucht werden, erneut die Quelle anzuzapfen, aus der die Ressource Liebe sprudelt.

4. Das Entscheidende für mich ist die gesellschaftliche Förderung von Selbstorganisation und „aufrechtem Gang". Bürgerhäuser sollen dafür Handlungszentren werden. „Bürgerhäuser von unten" haben meines Erachtens die beste Chance, solche Orte zu werden und zu sein. In ihnen kann sich Demokratie „zum Anfassen" entwickeln.

5. Initiativen dürfen mit Funktionen und Erwartungen nicht überlastet werden. Sie sind vor allem völlig ungeeignet, ein billigeres soziales Netz zu bilden, das den Sozialstaat aus der Verantwortung frei ließe. Sie sollen aber ein Ferment bilden, das kommunale Wirtschafts-, Sozial-, Gesundheits-, Wohnungs- und Kulturpolitik zunehmend mit der Idee der Selbstorganisation durchwirken soll.

Perspektive: Für eine „kommunitäre Individualität"

Durch die sich verstärkenden Prozesse der gesellschaftlichen Individualisierung, die die soziale Architektur der westlich-kapitalistischen Gesellschaften verändern, lösen sich vor allem orts- und sozialstabile Bezüge der individuellen Lebensgestaltung zunehmend auf. In den Versuchen, sich neu zu verorten, suchen immer mehr Menschen die unverrückbaren Bezugspunkte in sich selbst zu konstruieren. Das wird in den westlichen Gesellschaften teilweise als individualistischer Ego-Trip gelebt, der suchtartige Züge annehmen kann, weil sich das gesuchte „wahre Selbst" als ein kommunikativ „leeres Selbst" (Cushman 1990) erweist, dessen Leere mit psychokulturellem „Identikit" (Bauman 1992, 250), vorgefertigten Identitätspaketen, esoterischen Versprechungen oder fundamentalistischen Endgültigkeiten gefüllt werden muß. Hierin ist die Gefahrenseite der gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklung zu sehen. Sie hat einen starken ökonomisch-ideologischen Motor auf ihrer Seite. Das grundlegende Steuerungsprinzip des Kapitalismus setzt auf Konkurrenz und individuelle Leistung und fördert gerade dadurch eine ich-zentrierte Vermarktung der Person; sie wird tendenziell zur Ware. Gleichzeitig durchzieht die Geschichte der Moderne die Ideologie des autonomen Subjekts, das sich alle Erfolge und Mißerfolge als selbst-produziert zurechnet.

Andererseits gibt es Indikatoren für gegenläufige Entwicklungen. In den neuen Beziehungsmustern steckt ein hohes Potential an Solidarität und kommunitären Verknüpfungen. Mit guten Gründen läßt sich der gesellschaftliche Freisetzungsprozeß als ein potentieller Zugewinn an individueller Entscheidungsfreiheit und an Gestaltbarkeit des eigenen Lebens und als eine „Entgrenzung des Möglichkeitssinns" begreifen. Die Entfaltung dieses Potentials findet am ehesten in „kommunitären Netzen" statt. In ihnen kann vor allem das Gefahrenpotential der „Risikogesellschaft" bewußt wahrgenommen und bearbeitet werden kann. In ihnen kann, mit den Worten von Agnes Heller (1989), das Bewußtsein für die krisenträchtige Moderne entwickelt werden, „daß sie auf einem Seil über einem Abgrund balanciert und deshalb einen guten Gleichgewichtssinn braucht, gute Reflexe, ungeheures Glück" und als „das wichtigste von allem": Die Subjekte brauchen „ein Netz von Freunden, die sie bei der Hand halten können".

In solchen solidarischen Netzen ist die Basis für die Überwindung eines „egozentrierten Individualismus" gelegt, und es besteht die Chance für die Produktion und Erprobung „kommunitärer Individualität" – Dettling (1994, 28) spricht im gleichen Bedeutungskontext von „kooperativem Individualismus", Helmut Berking und Ulrich Beck (1995a) von „solidarischem Individualismus" und Adalbert Evers (1994) von „verantwortlichem Individualismus". Wenn dies keine naive Hoffnung ist, dann sollten alle gesellschaftspolitischen Fördermöglichkeiten für die Anregung und Unterstützung selbstorganisierter Gruppen ausgeschöpft werden. Gerade in den unterprivilegierten gesellschaftlichen Gruppen und bei Kindern und Jugendlichen sind hier aktive sozialpolitische Anregungs- und Unterstützungssysteme erforderlich. Die Erfahrungen aus den vergangenen Jahren im Selbsthilfe- und Initiativenbereich sind in diesem Bereich mehr als ermutigend. Daß sich aber genau hier gegenwärtig eher Kürzungen als ein Ausbau unter den Vorzeichen des „Solidarpakts" vollziehen, ist für mich das absurdeste Beispiel für eine paradoxe Intervention.

Abschließend möchte ich aus der Präambel der „Kommunitaristischen Plattform" zitieren. Sie faßt noch einmal die Grundidee einer gesellschaftspolitischen Idee zusammen, die die Förderung von Gemeinsinn zum Ziel hat, die nicht auf Kosten der Subjekte geht, sondern die Selbstverwirklichung der Subjekte an eine kommunitäre Basis rückbindet:

„Amerikanische Männer, Frauen und Kinder sind Mitglieder vieler Gemeinschaften – Familien, Nachbarschaften, unzähligen sozialen, religiösen, ethnischen, arbeits- und berufsbezogenen Vereinigungen. Weder die menschliche Existenz noch individuelle Freiheit kann über längere Zeit außerhalb der untereinander verbundenen und sich überlappenden Gemeinschaften bestehen, zu denen wir alle gehören. Auch kann keine Gemeinschaft auf lange Sicht überleben, wenn ihre Mitglieder keine Aufmerksamkeit, Energie und Ressourcen gemeinsamen Projekten widmen. Das ausschließliche Verfolgen privater Interessen verschleißt das Netzwerk sozialer Umwelten, auf die wir alle angewiesen sind, und schadet dem Bemühen um demokratische Selbstverwaltung. Aus diesen Gründen sind wir der Überzeugung, daß die Rechte von Individuen nicht ohne eine kommunitäre Perspektive bewahrt werden können.

Eine kommunitäre Perspektive erkennt sowohl die individuelle menschliche Würde als auch die soziale Dimension der menschlichen Existenz an.

Eine kommunitäre Perspektive erkennt an, daß die Bewahrung der individuellen Freiheit von der aktiven Aufrechterhaltung der zivilgesellschaftlichen Institutionen abhängt, in denen BürgerInnen sowohl Respekt für andere als auch Selbstachtung lernen; in denen wir ein lebendiges Gespür für unsere persönlichen und bürgerlichen Verantwortlichkeiten zusammen mit einer Wertschätzung für unsere eigenen Rechte und die Rechte anderer erwerben; in denen wir sowohl die Fähigkeiten zur Selbstorganisation als auch die Lebensweise uns selbst zu steuern und zu lernen, anderen zu dienen – nicht nur uns selbst" (Etzioni 1995, 11).

Literatur

Albers, Irene (1992): „Kunst und Freiheit". Kommunitaristische Anleihen bei Tocqueville. In: Zahlmann, Ch. (Hg.), Kommunitarismus in der Diskussion, 35-41. Hamburg: Rotbuch

Baier, Annette (1985): Postures of the mind. Minneapolis: University of Minnesota Press

dies. (1993): Moral prejudices. Cambridge, Mass.: Harvard University Press

Bauman, Zygmunt (1992): Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Hamburg: Junius

Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt: Suhrkamp

ders. (1995a): Solidarischer Individualismus. An sich denken ist die Voraussetzung eines Daseins für andere. In: Süddeutsche Zeitung vom 02. 03. 1995

ders. (1995b): Eigenes Leben. Skizzen zu einer biographischen Gesellschaftsanalyse. In: ders., Vossenkuhl, W. & Ziegler, U. E.: Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben. München: Beck

Bell, Daniel (1993): Communitarianism and its critics. Oxford: Clarendon Press

Bellah, Robert N., Madsen, Richard, Sullivan, William M. et al. (1987): Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft. Köln: Bund-Verlag

Cushman, Philip (1990): Why the self is empty. Toward a historically situated psychology. American Psychologist 45, 599-611

Dettling, Warnfried (1994): Und der Zukunft gar nicht zugewandt. In: DIE ZEIT Nr. 30 vom 22. Juli 1994, 28

Diewald, Martin (1991): Soziale Beziehungen: Verlust oder Liberalisierung? Soziale Unterstützung in informellen Netzwerken. Berlin: edition sigma

Elster, Jon (1989): The cement. A study of social order. Cambridge: Cambridge University Press

Etzioni, Amitai (1993): The spirit of community. The reinvention of American society. New York: Touchstone

ders. (1994): Jenseits des Egoismus-Prinzips. Stuttgart: Schäffer-Poeschel

ders. (ed.) (1995): Rights and the common good. The communitarian perspective. New York: St.Martin's Press

Evers, Adalbert (1994): Individuelle Freiheit und Gemeinsinn. Begrenzte Anerkennung oder: Warum sind Solidaritäten nur begrenzt politikfähig. In: die tageszeitung vom 2. Dezember 1994

Fromm, Erich (1932): Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie. In: Zeitschrift für Sozialforschung 1. Wiederabgedruckt in: ders., Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 9-40

Heller, Agnes (1989): The contingent person and the existential choice. In: The Philosophical Forum, Herbst-Winter, 53-69

Honneth, Axel (1992): Individualisierung und Gemeinschaft. In: C. Zahlmann (Hg.), Kommunitarismus in der Diskussion, 16-23. Hamburg: Rotbuch

Hurrelmann, Klaus (1994): Prävention und Gesundheitsförderung im Kindes- und Jugendalter. Einleitungsvortrag für das 2. Gesundheitswissenschaftliche Kolloquium am 28./ 29. Januar 1994

Kaiser, Carl-Christian (1995): Frischer Wind in den Amtsstuben. In: DIE ZEIT Nr. 17 vom 21. April 1995, 33-37

Keller, Catherine (1986): Der Ich-Wahn. Abkehr von einem lebensfeindlichen Ideal. Stuttgart: Kreuz-Verlag.

Körber-Stiftung (Hg.) (1993): Wieviel Gemeinsinn braucht die liberale Gesellschaft? 13./14.11.1993.

Kraus, Wolfgang & Knaier, Waltraud (1989): Selbsthilfeinitiativen und kommunale Selbsthilfeförderung. Weinheim: Deutscher Studien Verlag

Krueger, Felix (1935): Zur Psychologie der Gemeinschaft. Jena: Gustav Fischer

Lasch, Christopher (1980): Das Zeitalter des Narzißmus. München: Steinhausen

Marx, Karl & Engels, Friedrich (1966): Manifest der Kommunistischen Partei. In: dies.: Ausgewählte Schriften. Band I, 17-57. Berlin (DDR): Dietz-Verlag

Mitscherlich, Alexander (1965): Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Frankfurt/M.: Suhrkamp

Nuber, Ursula (1993): Die Egoismus-Falle. Warum Selbstverwirklichung oft so einsam macht. Stuttgart: Kreuz-Verlag

Rorty, Richard (1995): Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie. Wien: Passagen

Sandel, Michael (1993): Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst. In: Honneth, A. (Hg.), Kommunitarismus, 18-35. Frankfurt/M.: Campus

Schäuble, Wolfgang (1994): Und der Zukunft zugewandt. Berlin: Siedler

Strasser, Johanno (1994): „Individualisierung" – eine Gefährdung der Solidarität? Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte 41, 118-123

Taylor, Charles (1989): Cross-purposes: The liberal-communitarian debate. In: N. Rosenblum (ed.): Liberalism and the moral life. Cambridge: Harvard University Press 159-182 (dt. in A. Honneth (Hg.) (1993): Kommunitarismus, 103-130. Frankfurt/M.: Campus)

ders. (1993): Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Transit 5, 5-20

ders. (1995): Das Unbehagen an der Moderne. Frankfurt/M.: Suhrkamp

Walzer, Michael (1992a): Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie. Berlin

ders. (1992b): Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit. Frankfurt/M.: Campus

ders. (1993): Kritik und Gemeinsinn. Frankfurt/M.: Fischer

Wuthnow, Robert (1991): Acts of compassion: Caring for others and helping ourselves. Princeton: Princeton University Press

ders. (1994): Sharing the journey: Support groups and American's quest for community. New York: Free Press