

Solidarität in Bewegung: Neue Felder für die Soziale Arbeit

Hill, Marc (Ed.); Schmitt, Caroline (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Hill, M., & Schmitt, C. (Hrsg.). (2021). *Solidarität in Bewegung: Neue Felder für die Soziale Arbeit* (44). Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren GmbH. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-77208-2>

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 Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Band 44

Grundlagen
der Sozialen Arbeit

Marc Hill / Caroline Schmitt (Hrsg.)

Solidarität in Bewegung

Neue Felder für die Soziale Arbeit





Grundlagen der Sozialen Arbeit

Band 44

Solidarität in Bewegung

Neue Felder für die Soziale Arbeit

Herausgegeben von

Marc Hill und Caroline Schmitt



Schneider Verlag Hohengehren GmbH

Grundlagen der Sozialen Arbeit

Herausgegeben von Karin Bock, Margret Dörr, Hans Günther Homfeldt,
Jörgen Schulze-Krüdener, Werner Thole

Wissenschaftlicher Beirat:

Gunter Graßhoff, Daniel Gredig, Ingrid Miethe, Martina Richter, Uwe Sander,
Matthias D. Witte, Norbert Wohlfahrt

*Alle Bände der Reihe durchlaufen vor Veröffentlichung ein
unabhängiges Peer-Review-Verfahren*

Umschlaggestaltung: Regina Herrmann, Esslingen

Veröffentlicht mit Unterstützung des Instituts für Erziehungswissenschaft der
Universität Innsbruck und der Fakultät für Kulturwissenschaften der Alpen-
Adria-Universität Klagenfurt



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an die Herausgeber*innen.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z. B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2021 im Schneider Verlag Hohengehren, 73666 Baltmannsweiler
Printed in Germany – Druck: Format Druck, Stuttgart

ISBN 978-3-8340-2161-8

© Marc Hill, Caroline Schmitt (Hrsg.)

Inhaltsverzeichnis

Geleitwort

HAKAN GÜRSES

Verzicht, Synchronie, Macht 3

Einleitung

MARC HILL / CAROLINE SCHMITT

Solidarität in Bewegung. Neue Felder für die Soziale Arbeit 11

Zugänge

ALBERT SCHERR

„Das Bewusstsein dafür stärken, dass wir tatsächlich alle auf einem Planeten leben“. Ein Interview zu Solidarität, Antirassismus und der Kraft von Utopien 35

FRANK BETTINGER

Kritische Soziale Arbeit und Solidarität 48

STEFAN KÖNGETER / DAYANA LAU

Solidarität als Grenzbearbeitung in der Geschichte Sozialer Arbeit. Das Beispiel der Settlement-Bewegung in transnationaler Sicht 66

HANNAH VON GRÖNHEIM

Solidarität und Entsolidarisierung in der europäischen Asylpolitik. Herausforderungen für die Soziale Arbeit 89

Aktionen

CAROLA RACKETE

Es ist Zeit zu handeln!
Wir haben es mit einer Gerechtigkeitskrise zu tun 109

GUDRUN HENTGES

Kriminalisierung solidarischen Handelns in Europa am Beispiel der Seenotrettung 114

CLAUDIA LINTNER

Vom Krisendiskurs zur Alltagspraxis: Solidaritätsbewegungen und Soziale Arbeit im Fluchtcontext 135

ANDREAS KEWES

Solidarität in der frühen westdeutschen Flüchtlingsbewegung 151

Allianzen*MARKUS OTTERSBAACH*

Urbane Segregation und politische Partizipation im Stadtteil 171

JANA POSMEK

Fridays for Future – Empirische Einblicke in ein Feld gemeinschaftlichen
Aufbegehrens „ökologischer“ Subjekte 179

LAURA MORALES / THEODOR RÜBER / ANGELIKA SCHUBERT

Solidarität und Entwicklungszusammenarbeit 197

MIRIAM YILDIZ

Den Umständen zum Trotz – Solidarität und Freundschaft unter Frauen
und Mädchen zweiter und dritter Generation 205

Drehbühnen*TUĞBA ÖNDER / TUNAY ÖNDER*

A wie Ayşe. B wie Babo. C wie Chabo. Postmigrantische
Entwicklungshilfe für die weiße Parallelgesellschaft 221

MICHAEL WRENTSCHUR

Grenzen öffnen und Realitäten verbinden. Potenziale politisch-partizipa-
tiver Theaterarbeit für eine solidarische Soziale Arbeit 225

VINZENZ THALHEIM

Bedingungslosigkeit. Zur konkreten Utopie einer solidarischeren
Jugendhilfe 244

MIRIAM SITTER

Partizipatives Forschen: Möglichkeiten und Grenzen des Forschens als
solidarische Praxis 262

Postskriptum*MARC HILL / CAROLINE SCHMITT*

Nach der Fahrt mit dem Riesenrad der Solidarität. Ein Ausblick 281

AUTOR*INNENVERZEICHNIS 285

Geleitwort

HAKAN GÜRSES

Verzicht, Synchronie, Macht

Ein Virus geht viral. Das ist kein Wortspiel, sondern die Wirklichkeit hat die Metaphorik eingeholt. „Viral gehen“ – dieser modische Anglizismus löst sich von seiner figurativen Existenz und wird nachgerade handfest: Während ich diese Zeilen niederschreibe, stellt das Coronavirus unsere Welt auf den Kopf. In vielen Ländern herrscht der Ausnahmezustand. In Medien, allen voran in den sozialen, wird nur mehr von Corona geredet. Auch ich kann mich, wie sichtbar, dem Strom nicht gänzlich entziehen.

1. Ausnahmezustand

Wir haben den Ausnahmezustand. Der Begriff besitzt eine enorme politische Kraft, insbesondere angesichts der vielen „illiberalen Demokratien“, in denen Notstandsverordnungen das Beschneiden von Freiheitsrechten legitimieren sollen. Nun ist die Ausnahme auch in den liberalen Demokratien zur (derweil noch temporären) Regel geworden. Wir sollen in Kauf nehmen, dass einige Grundrechte wie die Bewegungsfreiheit außer Kraft gesetzt wurden und damit auch politische wie das Versammlungs- und Demonstrationsrecht.

Es handelt sich, sagen uns die Regierungen, um die Solidarität mit den Alten und den Menschen mit Vorerkrankungen. „Social distancing“ lautet das Wort und Gebot der Stunde. Als *Homo homini virus* könnte man den Spruch von Plautus resp. Hobbes umwandeln, jeder Mensch ist heute eine virale Bedrohung für den anderen geworden. Dementsprechend ändert sich das Konzept der Nächstenliebe. Im Rahmen einer Online-Debatte zwischen Philosophen schrieb jüngst einer von ihnen: „The more the others keep at a distance from me, the closer I feel to them“ (Benvenuto, 2020). Gehorsamkeitsbereit verzichten wir auf das Soziale und das Öffentliche, um einer von einer höheren Autorität ausgegebenen Direktive zu gehorchen – irgendwie lässt es an das Milgram-Experiment denken, wenn auch in einer solidarischen und biopolitischen Variante.

Mit einem ähnlichen Argument war schon in jüngerer Zeit der Ausnahmezustand eingeführt worden, und zwar im Jahr 2015. Sogar das alarmistische Kennwort lautete das gleiche wie heute: *Krise*. Mit „Flüchtlingskrise“ wurde der Ausnahmezustand 2015 legitimiert, „Coronakrise“ heißt der heutige Grund für die Ausnahme (auch: Finanzkrise, Eurokrise, Klimakrise). Auch damals war es das Recht auf Freizügigkeit, das außer Kraft gesetzt wurde – nur nicht das eigene

Recht, sondern das von Anderen. In diesem Zusammenhang gemahnt die Sache an den Satz des italienischen Philosophen Giorgio Agamben: „Das Lager ist der Raum, der sich öffnet, wenn der Ausnahmezustand zur Regel zu werden beginnt“ (Agamben, 2002, 177). In den Lagern vor den Toren Europas befinden sich die Geflüchteten noch heute in einem Dauerausnahmezustand, und ihnen droht dieser Tage obendrein die Gefahr, vom Virus angesteckt zu werden. Wie zynisch muss ihnen das virale Hashtag unserer Tage, *#stayathome*, vorkommen!

Während damals, in der „Flüchtlingskrise“, nach einer kurzlebigen öffentlichen Euphorie die Bereitschaft zur Solidarität mit Geflüchteten schnell wieder abnahm und die nachfolgende Katerstimmung europaweit jene Parteien an die Regierung brachte, die beharrlich „Schluss mit der Willkommenskultur“ verlangten, haben wir heute, in der Coronakrise – jedenfalls noch im März 2020 – eine umfassende Solidarität mit den gesundheitlich vulnerablen Gruppen in unserer Gesellschaft. Der Unterschied scheint zunächst manifest: In der Flüchtlingsfrage ging es um die nationalen Grenzen; in der Coronafrage geht es um die ganze Menschheit, es ist eine Pandemie schlimmsten Hollywood-Blockbuster-Ausmaßes. Über Klassen, Gender und Nationalitäten hinweg kann die menschliche *Spezies* hinweggerafft werden. Und doch kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, dass es sich bei der jetzigen Solidarität ebenfalls um eine „nationale Sache“ handelt: Die Staatsgrenzen sind wieder dicht, die Europäische Union ist de facto ausgesetzt, die Wiener Polizei lässt dieser Tage die Schulze „I am from Austria“ durch die Lautsprecher der Streifenwagen ertönen, um sich bei den Bürger*innen für den nationalen Schulterschluss zu bedanken.

Wo liegt nun der Unterschied zwischen den beiden Krisen wirklich? Warum sperren sich heute alle, auch sozialkritische Geister, freiwillig zu Hause ein und verzichten auf politische Rechte, um sich mit den Schwachen zu solidarisieren, während sich seit Weihnachten 2015 nur mehr professionelle oder ehrenamtliche Mitarbeiter*innen von NGOs und Hilfsorganisationen für das Los der Geflüchteten interessieren? Nehmen wir zum besseren Verständnis eine weitere „Krise“ dazu, die des Klimas. Die Solidarität fast aller Bevölkerungsschichten mit der „Zukunft unserer Kinder“ und der Idee eines schonenden Umgangs mit der Umwelt ist inzwischen zum Mainstream geworden, von der breiten Solidarität unter jungen Menschen bezüglich einer Nachhaltigen Entwicklung im Rahmen von „Fridays for Future“ ganz zu schweigen. Warum gibt es jedoch keine „Fridays for Refugees“-Bewegung in Europa? Weil es sich bei Klimakrise und bei der Coronakrise um apokalyptische Szenarios für *uns alle* handelt, bei der „Flüchtlingskrise“ aber bloß um das „Schicksal“ einiger Geflüchteter? Oder führen nur dystopisch anmutende Endzeitstimmungen zur breiten Solidarität über soziale Schichten, politische Positionen und ökonomische Interessen hinweg?

Das sind sicher wichtige Faktoren. Meine Vermutung – somit die These dieses Essays – lautet allerdings, dass hier *Verzicht* als Handlungsform eine besonders wichtige Rolle einnimmt. Um diese Vermutung näher zu erörtern, nehme ich den Umweg über Zivilcourage und Widerstand.

2. Zivilcourage

Zivilcourage, die Solidarität im Alltag, ist eine *individuelle* Tugend (Lünse, 2004). Sie ist mit dem persönlichen Risiko verbunden. Selten steht hinter ihr eine politische Theorie oder Ideologie, höchstens mitunter moralische Überzeugungen. Sie ist zumeist keine organisierte Form des Widerstands, keine Handlung eines Kollektivs und tritt aus diesem Grund nicht in institutionalisierter Form auf. Zivilcourage wird oft als „demokratische Tugend der gegenseitigen Hilfe“ umschrieben (Welan, 2004, 121).

Der Tugendhaftigkeit des Individuums steht die Gewalt der Struktur gegenüber. Wie autonom kann eine Person handeln, wie weit ist ihre Handlung durch die Strukturen determiniert und begrenzt? Können macht- und gewaltvolle Strukturen überhaupt durch individuelles Handeln verändert werden? Ist etwa Zivilcourage als individueller Widerstand ausreichend, um die Gesellschaft gerechter zu gestalten? Oder dient sie letztendlich den systemisch verankerten Ungerechtigkeiten als Feigenblatt?

Bei Bewertung von Zivilcourage und Widerstand spielen zwei Faktoren eine entscheidende Rolle: der historische Kontext und die jeweilige Form der Macht. Zum historischen Kontext nehmen wir etwa die NS-Zeit. Hätten sie unter den gegenwärtigen politischen Bedingungen gehandelt, würden wir manche Gruppen und Personen des damaligen Widerstands heute wohl anders bewerten. So hätte der *Kreisauer Kreis* nur eine andere politische Ordnung geplant, die *Weißerose* bloß harmlose Flugblätter verteilt und Oscar Schindler in Not geratene Menschen – obendrein ohne Lohn! – beschäftigt. Religiöse, elitäre Spinner, idealistische Gutmenschen und ein ausbeuterischer Hallodri! Im Kontext ihrer historischen Bedingungen waren aber diese Leute allesamt Held*innen, auch und vor allem für uns heute.

Zivilcourage und Widerstand sind auch erst in Relation zur Macht zu bewerten, wogegen sie sich stellen. Daran liegt es wahrscheinlich, dass Zivilcourage in gefestigten Demokratien fast schon den Stellenwert des Alltäglichen hat. In Umkehrung der Wendung Hannah Arendts nennen manche sie sogar „Banalität des Guten“ (Welan, 2004, 121). Zivilcourage ist eine von allen Seiten, von rechts wie links, von Regierung wie Opposition, von Kirche wie Medien beliebte Tugend (Stichwort: „Kultur des Hinschauens“). Diese „Banalität“ der Zivilcou-

rage ist wahrscheinlich darauf zurückzuführen, dass sie seit Jahrzehnten mit einer neuen Form der Macht konfrontiert ist. Michel Foucault hat deren mittelalterlichen Anfänge als *Pastoralmacht* und ihre säkularisierte Form als *Biomacht* beschrieben (Foucault, 1977, 2004).

Ich kann hier nicht näher darauf eingehen; aber charakteristisch für diese Machtform ist ihr doppelter Fokus, der sowohl auf die Masse als auch auf das Individuum gerichtet ist. Sie ist keine Macht des Verbots und des Ausschlusses, sondern sie integriert, assimiliert, ebnet ein und anonymisiert; und dennoch befasst sie sich mit jeder einzelnen Person, gründet sich auf Individualität und auf „Leben“. Damit nimmt sie sowohl der Struktur-Orientierung als auch der Ethik, die aufs Individuum pocht, den Wind aus den Segeln. Je mehr Freiheiten sie gewährt und ermöglicht, desto unwirksamer werden Widerstandsformen, die gegen eine Macht entstanden waren, welche vornehmlich unterdrückte. Nicht nur „klassisch“ gewordene Formen des Widerstands laufen daher heute ins Leere, sondern auch Zivilcourage büßt allmählich ihre Bedeutung als hervorragende Tugend ein.

3. Verweigerung und Empörung

Meine These lautet: Dem Trend nach wird individueller Widerstand, jedenfalls von jungen Menschen, weniger in der Zivilcourage erblickt, sondern eher in den Tugenden der *Verweigerung* und der *Empörung*. In den post-industriellen Gesellschaften haben wir es augenscheinlich mit einer Verschiebung des Politischen zu tun. In den letzten Jahren wurden drei Bereiche zunehmend zu bevorzugten Sektoren widerständiger Politik: *Konsum*, *Sprache* und *Umwelt*.

Es geht etwa um die Verweigerung des Konsum-Stils, wie ihn der Mainstream vorschreibt. Die Handlungsalternative, die der Verweigerung folgt, lautet: Rad statt Autofahren, vegane Ernährung statt Essen von Tieren und deren Produkten, nachhaltig und fair produzierte und gehandelte Kleidung statt Dirty Fashion etc. Konsum ist hier nicht mehr ein Moment der kapitalistischen Produktionsweise, sondern politische Handlung. Wenn persönlicher Konsum das kapitalistische System aufrechterhält, kann Konsumverweigerung dieses System herausfordern, ja sogar sprengen, so die Annahme. In der *Sprache* gilt politische Korrektheit als politische Handlung der Verweigerung. Es geht nicht nur darum, soziale Konstruktionen sprachkritisch zu „dekonstruieren“, sondern um die persönliche Verweigerung, verletzende oder altbackene Begriffe, eine muffig riechende Idiomatik und Eindeutigkeit signalisierende Wörter zu benutzen. Korrektes Sprechen möge der sprechenden Person eine korrekte Welt verschaffen. Die Theorie besagt zwar, dass *Umwelt* das Umfeld des Sozialen bildet und ausbeuterischer Umgang mit der Umwelt ein Nebenprodukt der kapitalistischen Industri-

alisierung ist. In der politischen Handlung des Verweigerns jedoch ist Umwelt vor allem, worauf ich verzichte.

So weit die Verweigerung. Empörung wiederum ist die aktionistische Schwester des Verweigerns, dieses als längerfristig angelegten Widerstands. Der Buchtitel „Empört euch!“ wurde nicht von ungefähr zum Slogan der 2010er Jahre. Immer wenn unbelehrbare „Mächtige“ oder deren mediale Sprechrohre das ethisch-mathematisch minutiös konzipierte und durch Verweigerung praktizierte „gute Leben“ durch ihre Warenproduktion, Geschäftspraktiken, Worte oder ihren eigenen unfairen Lebensstil negieren, ja zerstören wollen, werden sie zum Gegenstand und Adressat*innen der Empörung: Shitstorm, Demo mit Fun, Flashmob, Brandjacking und andere subversive Interventionen in den Sozialen Medien folgen.

Verweigerung und Empörung in den Feldern von Konsum, Sprache und Umwelt: Das widerständige Handeln nach dieser Matrix verlässt den Bereich des Öffentlichen. Erwähnte Handlungsfelder gelten zwar keineswegs als privat; sie sind umkämpfte öffentliche Sektoren der Anerkennung und der Umverteilung. Der in diesen Sektoren praktizierte politische Handlungsmodus ist aber auf eine sonderbare Weise privat bzw. persönlich. Es wird nicht versucht, die Felder dessen, was bisher als privat galt, in die Politik hinein zu reklamieren, wie dies in den neuen sozialen Bewegungen der Fall war (etwa im Feminismus – Stichwort: „Das Private ist politisch!“). Die Verschiebung des Politischen ins Private betrifft weniger die Handlungsfelder und den Rahmen des Politischen, sondern die Handlung und deren Subjekt selbst. Die *Handlung der Person* ist es, worauf es nun ankommt. Was hier geschieht, ist nicht die Politisierung des Privaten, sondern die *Privatisierung des Politischen*.

Mag sein, dass Empörung und Verweigerung nicht an der Struktur selbst, sondern eher an deren Effekten rühren. Sie sind dennoch die aktuellen Formen des Widerstands und der Solidarität. Sie setzen zudem den Gegensatz individuell/kollektiv nicht fort. Zwar wird Verweigerung als *eigener*, persönlicher Lebensstil praktiziert; als wiederholbarer, normierter Akt ist sie dennoch ein Massenphänomen. Empörung findet ihrerseits vornehmlich in den medialen „Echokammern“ statt, sie führt aber im Rahmen von synchronisierten Massenhandlungen zu einer mitunter viel höheren „Lautstärke“, als eine Organisation vermag. Verweigerung und Empörung bringen die klassische Gleichung von „Individuum versus Struktur = Zivilcourage versus Kollektivwiderstand“ durcheinander. Als Individualhandlungen finden sie zwar nicht organisch-kollektiv statt, dafür aber *synchron*. Synchronie ist die Choreografie der jüngeren „sozialen Bewegungen“; Individuen bringen durch ihr synchrones Handeln eine Öffentlichkeit hervor, indem sie das Politische in die asynchrone Privatheit hineinragen. In Zeiten

der Corona-Quarantäne ist eine künstlerische Form des Miteinanders „viral“ geworden: Unter dem Motto „Jeder für sich und doch gemeinsam“ musizieren oder tanzen Einzelne in ihren kleinen Zimmern sitzend über die Online-Medien miteinander in Gleichzeit. Dieser Weg künstlerischer Produktion gibt auch ein gutes Sinnbild für synchrones politisches Handeln.

Ein wesentlicher Kernbestand dieses Modus ist der *Verzicht*. Ohne das Verzichteten auf bestimmte Konsumgüter, auf einen großen ökologischen Fußabdruck, eine bestimmte Form des Reisens, des Sprechens (und somit auf bestimmte Wörter), der Kleidung funktionieren weder Verweigerung noch Empörung. Verzicht ist das Begehren der neuen widerständigen Politik (ob dieses Begehren sie mit religiösen oder asketischen Weltbildern verbindet, wäre Thema eines anderen Textes).

Solidarität mit Geflüchteten kann nicht durch individuellen Verzicht gezeigt werden. Das ist der Unterschied zur Klima-Solidarität und zur Corona-Solidarität. Hier endet indes auch die Gemeinsamkeit zwischen diesen beiden: Klima-Solidarität schreibt uns Verzicht als politisch-moralische Tugend vor, allerdings als Mittel zur Verweigerung und Empörung. Corona-Solidarität hingegen will, dass wir bloß verzichten: auf unsere Freiheit, unsere Rechte, sogar auf unsere Mündigkeit – ohne dass wir uns allerdings der Autorität verweigern und über den Staat (die Biomacht) empören.

Das zeigt den Weg, den eine sich neuformierende Macht womöglich gegen den neuen Widerstand einschlägt: Verweigerung und Empörung auf den Akt des Verzichts zu reduzieren. Und die Individuen in die Isolation der Asynchronie zu schicken. Ungarn ist dieser Tage zum Schauplatz solcher „Solidarität durch Verzicht“ geworden. Das Virus macht es möglich.

Literatur

- Agamben, G. (2002): *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt. M.: Suhrkamp.
- Benvenuto, S. (2020): Forget About Agamben. *European Journal of Psychoanalysis*. Verfügbar unter: <http://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers> (abgerufen am 19.03.2020).
- Foucault, M. (1979): *Sexualität und Wahrheit I: Der Wille zum Wissen*. Frankfurt. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (2004): *Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*. Vorlesung am Collège de France 1977–1978. Frankfurt. M.: Suhrkamp.
- Lünse, D. (2004): *Zivilcourage ist eine individuelle Tugend*, in E. Brix, J. Nautz, K. Thien (Hg.): *Zivilcourage*. Wien: Passagen Verlag, 19–58.
- Welan, M. (2004): *Ziviler Ungehorsam und Zivilcourage*, in E. Brix, J. Nautz, K. Thien (Hg.): *Zivilcourage*. Wien: Passagen Verlag, 109–126.

Einleitung

MARC HILL / CAROLINE SCHMITT

Solidarität in Bewegung. Neue Felder für die Soziale Arbeit

1. Einleitung

Spätestens seit dem langen Sommer der Migration im Jahr 2015 erleben wir gesellschaftliche Dynamiken höchster Ambivalenz: während sich eine Vielzahl gesellschaftlicher Akteur*innen solidarisch mit geflüchteten Menschen zeigt, sich bürgerschaftlich engagiert und auf Demonstrationen für Seenotrettung oder gegen Abschiebehaft einsetzt, treten auch rechtsextreme, rassistische und antisemitische sowie antimuslimische Zusammenschlüsse offensiv ins öffentliche Rampenlicht, warnen vor einer imaginierten ‚Überfremdung‘ der Gesellschaft und fordern Grenzen der Zugehörigkeit ein (Hess et al., 2016). Die Gemengelage von Solidarisierung und Entsolidarisierung spitzt sich zu und hat zu einer Verschiebung der noch im Jahr 2015 ausgerufenen ‚Willkommenskultur‘ (nicht nur) in Deutschland und Österreich hin zu einer sich weiter verschärfenden europäischen Abschottungspolitik gegenüber geflüchteten Menschen geführt (von Grönheim, 2018; Fachgruppe Migraas et al., 2020). In dieser Zuspitzung stellt sich die Frage, was die Gesellschaft entzweit und wie sie doch wieder zu Zusammenhalt finden kann. Der gesellschaftliche Umgang mit Fluchtmigration war Anlass zur Initiierung dieses Bandes. Er hat eine Suchbewegung ausgelöst und uns zum Thema der Solidarität geführt. Die Beschäftigung mit Solidarität ist dabei nicht auf einzelne Bereiche des gesellschaftlichen Lebens verengt, sondern verzahnt mit gesamtgesellschaftlichen, globalen Fragen danach, wie wir miteinander leben, mit der Natur und Tieren umgehen, wie wir wirtschaften, wohnen, Städte und Land gestalten und die Welt den nächsten Generationen übergeben wollen. Solidarität ist ein interdisziplinär verhandelter Gegenstand und für die Soziale Arbeit von besonderer Relevanz. Wir verstehen Soziale Arbeit als Menschenrechtsprofession (Staub-Bernasconi, 2019), die sich professionsethisch und theoretisch fundiert mit Fragen sozialer Ausschließung (Anhorn et al., 2012) befasst und sozialen Wandel, Partizipation und Inklusion qua Mandat anstrebt (IFSW, 2014; Spatscheck, Thiessen, 2017). Menschen, die von Exklusionsmechanismen bedroht und betroffen sind, ist sie besonders verpflichtet. Gemeinsam mit ihnen zielt sie darauf ab, Autonomie herzustellen und alle Menschen gleichermaßen zu befähigen, ein Leben nach den eigenen Wünschen selbstbestimmt zu gestalten (Hopmann, 2020). Der Solidaritätsbegriff

wird zur Beschreibung des pädagogischen Auftrags Sozialer Arbeit vor allem von Berufsverbänden (z. B. DBSH, 2011), aber auch in der wissenschaftlichen Literatur immer wieder herangezogen (z. B. Seithe, 2012; Bettinger, 2013, 105). In gängigen Handbüchern wie dem „Handbuch Soziale Arbeit“ (Otto et al., 2018) oder „Grundriss Sozialer Arbeit“ (Thole, 2012) wird er jedoch nicht als ein eigener Grundbegriff von Disziplin und Profession verhandelt. Dieser Band zielt darauf ab, eine weiterführende sozialarbeiterische Auseinandersetzung mit dem großen Begriff der Solidarität (Bude, 2019) anzustoßen. Solidarität wird hierbei als soziale Praxis, als Analysebrille sowie gesellschaftliche Vision mit Potenzial zur Konturierung einer Sozialer Arbeit verstanden, die sich jenen, die konventionell als die Adressat*innen Sozialer Arbeit gelten, verpflichtet fühlt, und alle Menschen, aber auch die Natur und Tiere als ihren Adressat*innenkreis betrachtet. Hierbei beziehen wir uns auf Mechthild Seithe (2012, 35-36), die Solidarität zwischen Menschen und mit der Welt nicht als Alternative zu einer professionellen Sozialen Arbeit, sondern die (Wieder-)Herstellung „von Netzwerken und solidarischen Beziehungen“ (ebd.) als eine ihrer zentralen Aufgaben erachtet. Ausgangspunkt unserer Suchbewegung sind solidarische Praxen vielfältiger, vor allem zivilgesellschaftlicher Allianzen, die zeigen, wie sich Menschen gegenseitig unterstützen und dabei lokales Wissen nutzen – oftmals handelt es sich um ehrenamtliches Engagement und alltägliche Nachbarschaftshilfe vor Ort. Diese ‚Solidarität von unten‘ wird aufgrund ihrer unspektakulären Erscheinungsform häufig erst auf den zweiten Blick erkennbar. Sie wird in diesem Band ebenso wie medial und öffentlich sichtbar werdende solidarische Aktionen, beispielsweise die Rettung geflüchteter Menschen aus Seenot, gewürdigt und diskutiert. Durch solidarische Praxen konstituieren sich *gesellschaftliche Experimentierfelder*, in welchen neue Ideen für das Zusammenleben in einer Weltrisikogesellschaft (Beck, 2007) emergieren. Diese Felder sind durch ein soziales, nachhaltiges und diversitätsbewusstes Miteinander gekennzeichnet und setzen an globalen Problemlagen an, die nicht alleine auf der Ebene einzelner Nationalstaaten und der Parteienpolitik zu lösen sind. Der Band versteht Felder der Solidarität als multipel dimensioniert: sie sind erstens *soziale* Felder, die kollektiv entstehen und neue Ideen des sozialen Miteinanders umsetzen; zweitens sind sie *räumliche* Felder, die sich im Lokalen, aber auch regional, transurban und transnational aufspannen; drittens sind sie *atmosphärische* Felder, in denen Solidarität erspürt und erlebt wird (Latka, 2010). Der Band fragt danach, wie sich solche Felder konstituieren, wie Menschen kollektiv neue und zukunftsweisende Ideen von Solidarität entfalten und wie sie ein solidarisches Miteinander gemeinsam lebenspraktisch werden lassen. Solidarität ist dabei – so unsere These – eine bedeutsame Perspektive für die Soziale Arbeit in stets bewegten und sich bildenden Gesellschaften: Solidarität wird mitunter in der

Sozialen Arbeit selbst produziert und als professionelle Idee angerufen; sie kann aber auch von anderen Instanzen evoziert werden und der Sozialen Arbeit ein Bildungsmoment sein. Dieser Sammelband will Felder solidarischen Handelns explorieren und die Paradoxien von aufbegehrenden Solidaritäten und gleichzeitigen Entsolidarisierungstendenzen einfangen. Die einzelnen Beiträge verdeutlichen, dass solidarische Praxen in einem ‚Dazwischen‘ angesiedelt sind – zwischen gewachsenen Problemlagen und neuen Visionen. Mit solidarischem Handeln gehen Möglichkeiten, aber auch Ambivalenzen und Unbehagen einher: so hat Solidarität einerseits das Potential, herrschaftskritisch auf gesellschaftliche Missstände aufmerksam zu machen; andererseits kann sie Machtungleichheiten genauso kaschieren oder (re-)produzieren, wenn sie sich zu einer „romantisierten Solidarität“ (Castro Varela, Heinemann, 2016) verkürzt oder gar national begrenzt verstanden wird, letztlich zu Diskriminierung und Rassismus beiträgt (Scherr, 2020) und Hierarchien von privilegierten und ausgeschlossenen Akteur*innen vielmehr zementiert.

2. Solidarität ist ein Riesenrad

In diesem Band spannen wir gemeinsam mit allen beteiligten Autor*innen einen weiten Bogen von theoretischen Überlegungen bis hin zu ganz konkreten Aktionen, Allianzen und Widerstandspraxen in solidarischen Feldern. Die Idee von Solidarität fungiert dabei als gemeinsame Klammer aller Beiträge. Diese Klammer lässt sich mit der programmatischen Metapher eines sich im Kreis drehenden Riesenrades visualisieren. Das Riesenrad veranschaulicht, dass sich Solidarität ständig in Bewegung befindet und durch historische Kontinuitäten und Brüche, aber auch kreative Gestaltungsspielräume charakterisiert ist. Es symbolisiert zum einen den *mechanischen* Charakter der Solidarität, wie Durkheim (1930/2019) ihn beschrieben hat – Menschen, die auf Basis gemeinsamer Erfahrungen für etwas eintreten und sich einem Anliegen aus einer ähnlichen sozialen Lage oder Betroffenheit heraus fast automatisch verbunden fühlen. Zum anderen lebt ein Riesenrad vor allem von vielen einzelnen Menschen, die es ganz unabhängig voneinander aufsuchen – also den jeweiligen Fahrgestellgästen. Die Besucher*innen sind sich zwar in ihrem Bestreben einig, eine gemeinsame Fahrt mit unterschiedlichen Höhen und Tiefen anzutreten, allerdings sind sie als Menschen sehr individuell und ständig in Bewegung. Jeder bringt seine eigene Geschichte mit und vertritt eigene Interessen. Daher ist auch die *organische* Komponente des Riesenrades – hier metaphorisch in Form der Verschiedenheit der Gäste gedacht – ein wesentlicher Aspekt, um dem Phänomen der Solidarität näher auf die Spur zu kommen und weitere Perspektivwechsel zu ermöglichen.

Solidarität ist eine Möglichkeit, sich in die sozialen Zustände dieser Welt auf vielfältigste Weise, in unterschiedlichen Dimensionen und sozialen Kontexten einzumischen. Zu Beginn einer solidarischen Einmischung steht ein Unbehagen und die Identifizierung einer als ungleich und problematisch bewerteten Situation und Ressourcenverteilung. Eine empfundene oder tatsächlich sichtbar werdende Ungleichheit motiviert Generationen über große Zeitspannen hinweg, unmittelbar und gemeinsam für eine Sache durch kollektives Handeln einzustehen und dabei persönliche Risiken und Verluste zugunsten einer Allgemeinheit in Kauf zu nehmen. Solidarische Allianzen hoffen, durch Proteste, Interventionen und innovative Aktionsformen eine andere Welt entwerfen zu können. Historisch lässt sich etwa an die Frauenbewegung Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts denken (Wagner, 2009). Auch die Anti-Atomkraftbewegung der 1960er und 1970er Jahre (Radkau, 2011) ist ein Beispiel für ein solidarisches Engagement im Sinne der Umwelt. In den vergangenen Jahren rücken solidarische Allianzen im Spiegel zunehmender globaler Problemlagen wie Krieg, Klimawandel und Armut einmal mehr in den öffentlichen Blick. So macht etwa die Fridays for Future-Bewegung mit lauter, aber auch immer wieder von Parteipolitiker*innen verpönte Stimme auf die Dramatik des Klimawandels aufmerksam, fordert einen fundamentalen, ökologischen Richtungswechsel und artikuliert ihre Interessen in Klimastreiks und im digitalen Raum. Initiatorin der Bewegung ist die Schülerin Greta Thunberg. Thunberg protestierte am 20. August 2018, dem ersten Schultag nach den Sommerferien, vor dem schwedischen Reichstag in Stockholm und hielt ein Schild mit der Aufschrift „Skolstrejk för klimatet“ („Schulstreik für das Klima“) in die Luft. Die Fridays for Future-Bewegung war geboren. Akteur*innen dieser neuen Bewegung sind vor allem junge Schüler*innen.

Gleichwohl wir den Blick explizit auf diese solidarischen Formationen mit ihren Potentialitäten richten, darf nicht der Eindruck entstehen, dass diese durchweg auf ein bejahendes Echo stoßen, gesamtgesellschaftlich uneingeschränkt mitgetragen werden oder per se alle Menschen einbeziehen. Vielmehr besteht ihre Charakteristik darin, dass sie sich im Widerstreit zu Umweltzerstörung oder Rassismus formieren und genau hierdurch überhaupt erst entstehen. Mit Blick auf einzelne Allianzen gilt es stets zu fragen, wer die involvierten Akteur*innen sind. So halten etwa Sommer und Kolleg*innen (2020) fest, dass die Fridays for Future-Bewegung sich zwar hinsichtlich der soziodemografischen Merkmale ihrer Akteur*innen zunehmend differenziert, gegenwärtig aber vor allem von jungen Menschen mit hohem angestrebtem oder erreichten Bildungsabschluss gestaltet wird und nicht repräsentativ für alle jungen Menschen steht. Bereits an dieser Stelle wird deutlich, dass auch solidarische Allianzen selektiv agieren

können und nicht per se als inklusiv anzusehen sind. Aus diesen Überlegungen heraus wollen wir in diesem Band danach fragen, wie es um die Solidarität bestellt ist: Welches Potenzial hat sie, welche Stellschrauben offenbaren sich? Was und wen bewegt die Idee der Solidarität? Zu Beginn unserer einleitenden Worte, die in Anbetracht der großen Idee von Solidarität als Sammelsurium zu verstehen sind, möchten wir festhalten, dass wir durch die im Entstehungskontext dieses Buches geführten Gespräche mit Aktivist*innen, Künstler*innen, Studierenden und Wissenschaftler*innen, mit Freund*innen und Nachbar*innen verstanden haben, dass der Reiz, sich solidarisch für Menschenrechte, Natur, Tiere und Umwelt – klein- und großformatig – einzusetzen, darin besteht, dass etwas unmittelbar Viablen passiert. Solidarität ist häufig mehr als eine Hoffnung, oftmals eine Chiffre. Sie lebt von dem Anspruch, mit konkreten Handlungen einherzugehen – ansonsten zerfällt die Idee.

2.1 Solidarität treibt an

Solidarität treibt an, motiviert, schweiß und bringt Menschen in einem geteilten Anliegen zusammen. Sie ist dann glaubhaft, wenn der explizit transportierte Appell zur Verbesserung unserer Welt – ebenso klein- und großformatig – in irgendeiner Weise sichtbar, greifbar und fühlbar wird. Diese Überlegungen wirken auf den ersten Blick unspektakulär, sie sind aber ein ganz entscheidendes Element von Solidarität, welches auf den zweiten Blick in diesem Band entfaltet werden soll. Solidarität bietet die unmittelbare Option, einen sozial erwünschten Zustand, eine Vision, durch die Bildung einer solidarischen Allianz von Vielen zu imaginieren und – so zeigen die versammelten Fallstudien in diesem Band – auch umzusetzen. Solidarische Überlegungen und Handlungsweisen scheinen im Zeitalter der Globalisierung einmal mehr in Bewegung zu geraten: sich global verschärfende Ungleichheiten (Butterwegge, 2020), der Wohlstand der einen auf Kosten der anderen, die Zerstörung der Umwelt und das bislang vom technisch-ökonomischen Fortschritt in Kauf genommene Pflanzen- und Artensterben (Beck, 1986, 99) lassen zunächst dystopische Zukünfte für die Welt erahnen. Ungleichheiten und sich verschärfende Probleme bringen paradoxerweise aber auch die Bedeutung von Solidarität ins Bewusstsein der Menschen und führen insbesondere in Momenten, in welchen soziale Ungleichheiten besonders zugespitzt als solche sichtbar werden – gepaart mit ihrer massenmedialen Thematisierung – zu geteilten Erfahrungsräumen. Im Zuge der Corona-Pandemie ist im Jahr 2020 die Erfahrung einer geteilten Vulnerabilität aufgrund einer weltweiten Betroffenheit aller Menschen vielfach herausgestellt worden (Henkel, 2020, 207). Jedoch sind Menschen in unterschiedlicher Weise von der Pandemie tangiert. Die Erfahrung einer globalen Viruskatastrophe führt mitunter zu einem

ajlidarischen Einschreiten in die gegenwärtigen Verhältnisse hinein – so applaudieren etwa Menschen für das Fachpersonal in den Krankenhäusern von ihren Balkonen oder initiieren Unterstützung in ihrer Nachbarschaft. Dieses Engagement kann jedoch auch schnell wieder abebben und wird nicht bedingungslos allen Menschen zu Teil. So haben etwa Menschen, die in Armut leben, wohnungslose Menschen und Menschen in Geflüchtetenunterkünften weniger Möglichkeiten, sich zu schützen, physische Distanz zu halten und unter Pandemiebedingungen ihren Lebensunterhalt zu bestreiten.

In der gesellschaftlichen Debatte tauchen von zivilgesellschaftlicher, aber auch wissenschaftlicher Seite vermehrt Forderungen auf, hier und jetzt *nachhaltig* zu handeln, Solidarität *universalistisch* zu denken (Scherr, 2019) und klimabedingte Phänomene wie Wasserknappheit, Dürren und Versalzung von Ackerland, aber auch Wirbelstürme und Überschwemmungen sowie die Grenzen der kapitalistischen Ausbeutung natürlicher Ressourcen mit Phänomenen wie Fluchtmigration (Dominelli, 2012) und sozial-ökologischen Ungleichheiten zusammenzudenken (Backhouse, Tittor, 2019). Dass grenzenloses Wachstumsstreben, die (post-)industriellen Lebens- und Wirtschaftsweisen im kapitalistischen Apparat und eine normalisierte Ressourcenverschwendung zu Grenzen eines gerechten Zusammenlebens führen, ist als Zusammenhang schon lange bekannt und wurde vom „Club of Rome“ in der vielzitierten Schrift „Die Grenzen des Wachstums“ (Meadows et al., 1972) bereits vor mehr als vier Jahrzehnten prominent diskutiert. Die Erfahrung der Menschen, dass es nur einen Planeten Erde gibt und Umweltzerstörungen sowie sozial-ökologische Ungleichheiten weltweite Folgen auslösen, führt zu einer Grundüberlegung des Bandes: Ressourcenverschwendung, restriktive Abschiebungspolitik gegenüber geflüchteten Menschen, Rassismus und Postkolonialismus sind nicht das Problem der unmittelbar Betroffenen alleine, sondern von allen Akteur*innen auf der Erde. Allerdings zeigt sich immer wieder, wie am Beispiel der COVID19-Pandemie ablesbar, dass häufig erst die unmittelbare und spürbare Betroffenheit aller zu solidarischem Handeln antreibt – und auch hier mit Grenzziehungen einhergeht und Schutzmaßnahmen nicht allen Menschen gleichermaßen zu Teil werden (Lutz, Kleibl, 2020). Perspektivisch ist daher bedeutsam, Solidarität jenseits der eigenen Betroffenheit global, inklusiv und emanzipatorisch zu konturieren und einen gesamtgesellschaftlichen Blick einzunehmen.

2.2 Solidarität hat eine bewegte Geschichte bis in die Gegenwart

Eine Fahrt auf dem Riesenrad offeriert eine Perspektivenerweiterung, etwa einmal einen Blick ‚von oben‘ einzunehmen. Sie kann aber auch Momente des Innehaltens befördern und Blicke ‚zurück‘ ermöglichen, wenn das Rad einmal

anhält. Das Bild des Riesenrads verweist darauf, Solidarität stets in ihren Gewordenheiten, in ihren Historien und Blickverschiebungen zu denken und bietet uns an, nicht nur nach oben und unten, sondern auch zurück auf all die Wege und Gabelungen, aber auch Sackgassen und Irrfahrten von Solidarität zu schauen, die Vergangenheit aus heutiger Sicht zu lesen und für zukünftige Aufgaben zu (re-)interpretieren. Historisch betrachtet wurde der Begriff der Solidarität in der Geschichte immer wieder angeeignet und in wissenschaftlichen Debatten theoretisch reflektiert. Lessenich (2020) spricht gar von einem umstrittenen und umkämpften Konzept. Der Begriff geht in einem engen Verständnis zurück auf das Schuldprinzip im Römischen Reich (Dallinger, 2009, 12-23). Solidarität wurde verstanden als die gegenseitige Haftung und das gegenseitige Füreinander-Einstehen der Mitglieder einer Gruppe (*obligatio in solidum*). Im 18. Jahrhundert generalisierte sich das Verständnis auf weitere gesellschaftliche Felder und entfaltete Wirkmacht in der politischen Debatte. Gemeinsam mit den Werten der Freiheit und Gleichheit bildeten Brüderlichkeit und Solidarität die „zuge-spitzte Trias der Kernforderungen der Französischen Revolution“ (Horn, 2017, 1345). Im Zuge der Arbeiterbewegung avancierte Solidarität schließlich zu einem Kampfbegriff der unterdrückten Arbeiter*innenklasse gegen die Produktionsmittel besitzende herrschende Klasse und kapitalistische Wirtschaftsordnung. In der Gemengelage subversiver Widerständigkeit des sogenannten Proletariats gegen die Privilegiertheit der Besitzenden wurde Solidarität im Zuge des Industriekapitalismus der Länder des Globalen Nordens zu einem mehr oder weniger stark ausgeprägten Prinzip wohlfahrtsstaatlicher Abmilderung einer als zu hoch empfundenen sozialen Ungleichheit. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts fügte sich der Solidaritätsbegriff in die „historische Verdrängung hierarchischer und ‚vertikaler‘ durch egalitäre und ‚horizontale‘ Sozialbegriffe [ein]“ (Boshammer, 2008). Gleichwohl gilt er im Unterschied zu den großen Begriffen der Freiheit oder Gerechtigkeit als theoretisch vernachlässigtes Konzept (Bayertz, 1988). Mit Blick in die Literatur findet sich als gängige Bezugsquelle u. a. Emile Durkheims (1930/2019) Unterscheidung zwischen mechanischer und organischer Solidarität. Eine organische, d. h. eine vielfältige und im Unterschied zur mechanischen Solidarität nicht auf unmittelbaren Gemeinsamkeiten wie Religionszugehörigkeit oder Wohnort beruhende Solidarität, wird in Solidaritätsdiskursen der Gegenwart insbesondere in Hinblick auf das Stadtleben als Möglichkeit gedeutet, Solidarität auch unabhängig von unmittelbaren Ähnlichkeiten zwischen Menschen zu betrachten. Wenn Solidarität als organische Übereinkunft gelesen werden kann, so steht sie nicht länger im Gegensatz zu Individualität und frei wählbaren Allianzen (Bude, 2019, 38). Frei wählbare Allianzen schaffen fluide Verbindungsmöglichkeiten über weite geografische und soziale Distanzen und sich pluralisierende Milieus, Lebensstile und Glaubensrichtungen.

gen hinweg (Stjepandić, Karakayalı, 2018). Dieser Aspekt erscheint im Zeitalter der Globalisierung entscheidend für neue, weltweit agierende Solidaritätsbewegungen. Allianzen, die Menschen mit ganz unterschiedlichen Lebenswelten verbinden, beruhen auf einem gemeinsam verfolgten Interesse ihrer Mitglieder. So zeitgemäß dies auch klingen mag, so soll das Potenzial solcher Allianzen keineswegs darüber hinwegtäuschen, dass der augenblickliche Charakter einer utilitaristischen Verbundenheit der Ernsthaftigkeit sozialer Problemlagen nicht immer gerecht wird und zu kurz greifen kann. Der Stadtsoziologe Richard Sennett (2018) diskutiert in diesem Zusammenhang die grundlegende Bedeutung einer gemeinsamen Sozialität auf der Welt – auch jenseits gemeinsamer Interessenlagen. Diese Sozialität reicht über die reine Nützlichkeit des Zusammenwirkens bei punktuell gleichen Interessen von Menschen hinaus und verlangt von Menschen eine Offenheit, sich aufeinander einzulassen und miteinander zu leben. Sennett bezieht seine Überlegungen zu Sozialität auf die Stadtentwicklung und argumentiert für eine innovative und partizipative Stadtplanung, welche Stadtbewohner*innen auf Augenhöhe in die Planungen einbezieht und mit ihnen gemeinsam Orte des guten Lebens in der Stadt und den Quartieren herstellt. Über den solidarischen Gestaltungsprozess hinaus fördert das gemeinsame Arbeiten an und Leben in der Stadt ein Gefühl von „Brüderlichkeit [und Schwesterlichkeit, Anmerkung Marc Hill und Caroline Schmitt] mit anderen“ (Sennett 2018, 321). Das Beispiel von Sennett deutet es schon an, es geht bei aktuellen Solidaritätsfragen auch um den geselligen Faktor.

2.3 Solidarität macht Spaß

Dieser Band will den Solidaritätsbegriff revitalisieren und Sie als Lesende mitnehmen auf eine reflexive Reise in die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft von Solidarität – von historischen sozialen Bewegungen wie der Settlement Haus-Bewegung, den Kämpfen der Arbeiter*innenschaft im 19. Jahrhundert über die frühen westdeutschen Geflüchtetenbewegungen bis hin zu jungen Allianzen wie Fridays for Future und solidarischen Theaterformaten, die den Solidaritätsbegriff neu aneignen, in einer globalisierten Welt fruchtbar machen und transkodieren. Auf diese Weise kann das Verständnis für diesen gewichtigen Begriff wieder wachsen. Solidarität zu verstehen, ja gar zu durchdringen, meint dabei auch, neue und bewegte Formen von Solidarität wahrzunehmen und aufzugreifen. Solidarität ist in neuen Allianzen mit Spaß und Eventcharakter eng verbunden. Der Flashmob funktioniert zum singbaren Pop-Song, die Demonstration junger Menschen mündet in eine Party und der Christopher Street Day ist seit jeher mit einer Straßenparade mit viel Musik und Performance-Praktiken verbunden, die dabei aber das ernsthafte Anliegen einer Gleichberechtigung

vielfältiger Lebensweisen nicht aus dem Blick verlieren, sondern geradezu unterstreichen. Trotz der geschichtlichen Tragik von solidarischen Kämpfen war und ist die Kreativität der Menschen in widerständigen Praktiken immer ein wesentlicher Teil der Begeisterung für eine soziale, gemeinsame Sache. Carola Rackete (2019), eine Vertreterin der jungen Generation, die sich für die Maxime des „Handelns statt Hoffens“ und für bessere soziale Verhältnisse in der Flucht- und Umweltpolitik einsetzt, schreibt in ihrer Schrift, dass Protest Spaß machen muss (ebd., 158). Sie bezieht sich dabei auf inspirierende Aufmerksamkeitskampagnen wie die Graffitis des Streetart-Künstlers Banksy – Symbole für mehr soziale Gerechtigkeit, die um die Welt gehen und bei sozialen Internet- und Austauschplattformen geteilt werden. Ohne solche Aktionen, so Rackete, kann keine Aufmerksamkeit entstehen und die Solidarität bleibt mit geringen Handlungsmöglichkeiten und geringer Wirkungsmacht zurück. Dass es ungewöhnlicher Gesten bedarf, um eine erhöhte Aufmerksamkeit für Solidarität zu generieren, zeigte sich im Herbst 2015. Zu diesem Zeitpunkt trugen gemeinsame „Selfies“ von geflüchteten Menschen mit der Bundeskanzlerin Angela Merkel zu einem Anstieg des zivilgesellschaftlichen Engagements in Deutschland bei und schrieben sich als Teil des langen Sommers der Migration in das kollektive Gedächtnis ein. Zeitungen und Fernsehkanäle präsentierten Menschen, die es geschafft hatten, nach Europa zu gelangen, und berichteten über das Phänomen Flucht wie über eine Situation, die der selbstverständlichen Hilfe bedarf. Im langen Sommer der Migration kam es zunächst zu einem Schulterschluss von großen Teilen der Gesellschaft. Das mediale Interesse war groß und die Solidarität mit geflüchteten Menschen wurde sichtbar (kritisch hierzu Römhild, 2018, 67). Aus dieser Form der Solidarität ging eine Reihe nachhaltiger, innovativer Projekte hervor (Schiffauer et al., 2017; Hamann et al., 2016). Zugleich treffen diese Engagement-Formen auf Rassismus und Entsolidarisierung und der öffentliche Diskurs hat sich seit 2015 wieder verschoben – hin zu einer Abschottung geflüchteter Menschen aus der Europäischen Union (EU) (Kleist, Göken, 2017). Diese Ambivalenz führt jedoch nicht zu einem Abbruch von Engagement, sondern schürt es mitunter weiter, wie sich an der internationalen Bewegung „Seebrücke“ zeigt. Die Seebrückenbewegung setzt sich seit dem Jahr 2018 für sichere Fluchtwege, Seenotrettung und solidarische Städte ein. Der Journalist Christian Jakob (2020) berichtete im Dezember 2020 im Rahmen seines Vortrages an der Universität Eichstätt-Ingolstadt „Solidarische Städte als Weg aus der Krise – Europas Asylsystem nach Moria?“ davon, dass die Popularität der Seebrückenbewegung einerseits mit dem geschaffenen solidarischen Bewusstsein im langen Sommer der Migration zusammenhänge, andererseits mit der globalen sowie ortsbezogenen Struktur der Seebrückengruppen in Verbindung stehe. Engagierte Menschen organisieren sich vor allem in Lokalgruppen. Sie treffen sich in der Nähe ihres

Wohnortes, um sich gemeinsam solidarisch mit geflüchteten Menschen zu zeigen und fühlen sich mit den anderen Gruppenmitgliedern im geteilten Anliegen verbunden.

3. Zugänge – Aktionen – Allianzen – Drehbühnen

Die nachfolgenden Beiträge entfalten in ihrer Gesamtschau ein facettenreiches, historisch reflektiertes, zeitaktuelles und theoretisch-praktisches Solidaritätsprogramm. Dabei wird deutlich, dass sich Menschen mit unterschiedlichen Praktiken und Wirkmächtigkeiten für eine andere und gerechtere Welt einsetzen. Mit diesem Band wollen wir Künstler*innen, welche die Kreativität zum essentiellen Bestandteil ihres Lebens erkoren haben, Akteur*innen aus zivilgesellschaftlichen Allianzen sowie Wissenschaftler*innen, die sich dem Solidaritätsthema verbunden fühlen und – so unser Eindruck – nicht selten aus einer Faszination heraus begegnen, zusammenbringen. Es geht uns um eine facettenreiche Exploration von Solidarität. Solidarität ist ein Gefühl, Solidarität ist Praxis, Solidarität schnürt ein Band zwischen den Menschen, Solidarität ist ein wissenschaftliches Konzept, Solidarität ist Kunst. Wie eng diese verschiedenen Dimensionierungen von Solidarität miteinander verknüpft sind, zeigt *Hakan Gürses* in seinem Geleitwort „*Verzicht, Synchronie, Macht*“ eindrücklich auf. Gürses verhandelt das Zusammenspiel von Verzicht, Synchronie und Macht in solidarischen Allianzen. Solidarische Allianzen zeichnen sich heute durch eine Abkehr von einer unbändigen Konsumlust aus, wie sie von globalisierungskritischen Bewegungen wie etwa Attac angeprangert wird, und durch Verzicht: etwa darauf, mit dem eigenen Auto zum Treffen mit der Freundin zu fahren und stattdessen Straßen in der Stadt zu begrünen und für Nachbarschaftsaktivitäten zu nutzen. Im solidarischen Anliegen entstehen schnell aufschimmerende Solidarisierung – zum Beispiel durch das Teilen von Hashtags wie im Zuge der Kampagne #leave-noonebehind im Jahr 2020. Die Kampagne macht darauf aufmerksam, geflüchtete Menschen in den Geflüchtetenlagern und Camps in den Schutzdebatten rund um die Corona-Pandemie nicht zu vergessen. Solche Hashtags können fluide Öffentlichkeiten (Wimmer, 2014) erzeugen und sind in ihrer Wirkmacht doch – so Gürses – begrenzt. Solidarität mit geflüchteten Menschen kann sich nicht mit einer digital bekundeten Anteilnahme begnügen, sondern muss sich als ein Umverteilen und Gewähren von Bürger*innenrechten und Ressourcen für alle verstehen. Solidarität braucht, so wird an diesem Beispiel deutlich, eine Übersetzung in Rechte und ein nachhaltiges Aufgreifen dessen, was als Problem von solidarischen Allianzen identifiziert wird. Geschieht dies, können solidarische Allianzen wieder aus der Öffentlichkeit schwinden – sie haben dann ihr Anliegen erreicht und schimmern erst dann wieder als Gradmesser gesellschaftlicher Entwicklungen auf, wenn diese erneut in eine Schiefelage geraten.

Auf das Geleitwort von Gürses und auf diese Einleitung folgen Beiträge in vier Themenfeldern: (1) Zugänge, (2) Aktionen, (3) Allianzen und (4) Drehbühnen. Die Themenfelder werden – metaphorisch gesprochen – jeweils mit einem ausgewählten Amuse-Gueule eingeleitet, welches ganz prägnant, mitunter praxisnah in das Themenfeld einführt. Darauf folgen vertiefende Beiträge, die sich einzelnen Aspekten des Themenfelds dezidiert widmen.

3.1 Zugänge

Im Themenfeld „Zugänge“ sind Beiträge angesiedelt, die sich aus theoretischer, historischer und aus Sicht der Sozialen Arbeit mit Solidarität auseinandersetzen. *Albert Scherr* formuliert im *Interview* mit den Herausgebenden *Marc Hill* und *Caroline Schmitt*, wie der alte Begriff der Solidarität wieder in Mode kommt und ein Bewusstsein dafür schafft, „dass wir tatsächlich alle auf einem Planeten leben“ (Albert Scherr in diesem Band). Angesichts der Ausbreitung des Coronavirus, aber auch von Kriegen und Naturkatastrophen, müssen Fragen geteilter gesellschaftlicher Verantwortung neu gestellt werden: „In einer pluralisierten Welt kann Solidarität nicht aus dem Gefühl erwachsen, dass es anderen genauso geht wie mir, dass wir uns ähnlich sind“ (Scherr in diesem Band). Vielmehr gelte es, eine Solidarität nicht ‚unter Gleichen‘, sondern eine inter- und transnationale Solidarität weiter herauszubilden. Entscheidend sei, Bündnisse zu formieren – zwischen zivilgesellschaftlichen Allianzen, staatlicher und kommunaler Politik und weiteren Instanzen.

Solidarität ist der Klebstoff, der nicht nur Menschen, sondern auch Tiere und Objekte miteinander in Beziehung setzt und – in einem inklusiven und sozial gerechten Verständnis – eine lebenswerte Welt für alle Lebewesen anstrebt. Die Vision eines guten und gelingenden Zusammenlebens trifft dabei aber auf Bedingungen sozialer Exklusion. Diese Ambivalenz ist Gegenstand des Beitrags „*Kritische Soziale Arbeit und Solidarität*“ von *Frank Bettinger*. Bettinger diskutiert Solidarität im Spannungsfeld eines ungebändigten, neoliberalen und soziale Ungleichheiten verschärfenden Marktfundamentalismus. Vor diesem Hintergrund entfaltet er den Auftrag Sozialer Arbeit, Solidarität emanzipatorisch, machtkritisch und partizipatorisch zu konturieren. Ein solches Solidaritätsverständnis fungiert als reflexiv-theoretische Brille und ermöglicht überhaupt erst eine Kritik an Prozessen sozialer Ausschließung in der Weltrisikogesellschaft. Solidarität setzt dem die Idee einer sozial gerechten Welt und auf Partizipation zielenden Weise menschlichen Zusammenlebens entgegen. In diesem Verständnis verkommt Solidarität weder zu einer romantisiert-idealistischen Floskel, noch zu einer von der Empirie losgelösten Theorie im wissenschaftlichen Elfenbeinturm. Dass diese Überlegungen in der Geschichte Sozialer Arbeit auf Anker-

punkte stoßen, die einer expliziten Sichtbarmachung bedürfen, verdeutlichen *Stefan Köngeter* und *Dayana Lau* in ihrem Beitrag „*Solidarität als Grenzbearbeitung in der Geschichte Sozialer Arbeit. Das Beispiel der Settlement-Bewegung in transnationaler Sicht*“. Die Autor*innen begeben sich auf eine Zeitreise von der Settlement-Bewegung bis in unsere heutige Gegenwart. Die Settlement-Bewegung bildete sich genauso wie die Arbeiter*innenbewegung als Reaktion auf die ‚soziale Frage‘ zur Zeit der Industrialisierung heraus – jedoch im bildungsbürgerlichen Milieu. Ihr Anliegen war die Gestaltung einer solidarischen Gemeinschaft in großstädtischen Slums und benachteiligten Quartieren und eine Verantwortungsübernahme privilegierter für deprivierte Stadtbewohner*innen. Die sich im Zuge sozialer Bewegungen professionalisierende Soziale Arbeit droht im hier und jetzt – so die Autor*innen – das verbindende Potenzial von Solidarität zu verlieren, wenn die sozialarbeiterische Unterstützungsbeziehung ihr kritisch-gestalterisches Moment zu Gunsten einer paternalistisch überformten Hilfebeziehung vergisst.

Solidarität, so stellen die Beiträge von Frank Bettinger sowie Stefan Köngeter und Dayana Lau heraus, kann die asymmetrische Beziehung von professionalisierten Helfer*innen und Empfangenden sozialer Hilfeleistungen in der Sozialen Arbeit abmildern. Eine sich solidarisch verstehende Soziale Arbeit nimmt sich der Anliegen ihrer Adressat*innen an und will gemeinsam mit ihnen für eine grundlegende Verbesserung sozialer Verhältnisse eintreten. Durch den Bezug auf eine sozial gerechte, befähigende Gesellschaft sind Adressat*innen Sozialer Arbeit dann nicht mit einem vermeintlichen Defizit im Blick, sondern als Partner*innen. Dass eine sozialarbeiterische Auseinandersetzung mit Solidarität dabei nicht auf Ebene der pädagogischen Arbeitsbeziehung stehen bleiben kann, veranschaulicht *Hannah von Grönheim* in ihrem Beitrag „*Solidarität und Entsolidarisierung in der europäischen Asylpolitik. Herausforderungen für die Soziale Arbeit*“. Von Grönheim zeichnet die ambivalente Bezugnahme auf den Solidaritätsbegriff in asylpolitischen Debatten des deutschen Bundestages und der Europäischen Kommission einerseits und die Unterlaufung eines solidarischen Anliegen durch die Exklusion geflüchteter Menschen andererseits nach. Zum Zeitpunkt des Verfassens dieser Einleitung im Jahr 2020 ertrinken noch immer Menschen im Mittelmeer auf ihrem gefährlichen Weg nach Europa und sind in Geflüchtetenlagern, etwa auf den griechischen Inseln, festgesetzt. Von Grönheim erachtet Solidarität ganz klar als zentralen Begriff Sozialer Arbeit und argumentiert auf Basis einer nur unzureichenden politischen Umsetzung von Solidarität auf EU- und nationalstaatlicher Ebene für eine politische, menschenrechtsorientierte Soziale Arbeit „mit lauter Stimme“ (Von Grönheim in diesem Band), damit Solidarität mit geflüchteten Menschen nicht zu einer Floskel verkommt.

3.2 Aktionen

Im Themenfeld „Aktionen“ werden die Historien, Konzeptionen und Begrifflichkeiten von Solidarität um Narrative und Analysen zu solidarischem Handeln in einzelnen Nationalstaaten, auf dem Mittelmeer und in transnationalen Zwischenräumen ergänzt.

Carola Rackete präsentiert unter Mitwirkung von Anne Weiß Auszüge aus ihrem Buch „Handeln statt hoffen“ (2019). In ihrem Beitrag „*Es ist Zeit zu handeln! Wir haben es mit einer Gerechtigkeitskrise zu tun*“ schildert sie eine fehlende Verantwortungsübernahme auf Seite der Länder des Globalen Nordens im Umgang mit Krieg und Flucht. Menschen, die zur Flucht gezwungen sind, wird verwehrt, ihre Vorstellungen eines guten Lebens umsetzen zu können. Migration müsse, so Rackete, als fester „Bestandteil menschlichen Lebens“ (ebd.) neu definiert und als Menschenrecht festgehalten werden. Solidarisch gelte es, sowohl Menschenrechtsverletzungen als auch Visionen guten Miteinanders in die Öffentlichkeit zu tragen.

Gudrun Hentges legt in ihrem Beitrag die „*Kriminalisierung solidarischen Handelns in Europa am Beispiel der Seenotrettung*“ offen, dass nach Angaben der UN-Organisation für Migration (IOM) im Zeitraum von 2014 bis März 2020 mehr als 20.000 Menschen bei ihrer Flucht über das Mittelmeer ertrunken sind. Die Autorin nähert sich den Aktionen im Handlungsfeld der Seenotrettung auf Basis von Dokumentenanalysen. Anhand von Fallbeispielen gibt sie Einblick in die öffentliche Diskreditierung solidarischen Handelns ziviler Organisationen. Im Gegensatz dazu veranschaulicht Hentges aus rechtlicher Sicht, dass die zivile Seenotrettung in Übereinstimmung mit dem Völkerrecht steht und es vor allem staatliche Instanzen sind, die sich ihrer Pflicht zur Rettung entledigten. Wegweisende Impulse solidarischen Handelns sieht die Autorin in Initiativen, die sich unermüdlich gegen eine Kriminalisierung von Seenotrettung engagieren und auf dem Mittelmeer, aber auch in den Kommunen und Städten aktiv werden. Das Lokale – so zeigt der Blick in Richtung zivilgesellschaftliches Engagement – ist letztlich der Ort, an dem sich Solidarität realisieren kann und muss. Aktionen, die ‚von unten‘ entstehen, inspirieren auch die Solidaritätsforschung. Sie tragen zu einem vielversprechenden methodologischen Perspektivwechsel bei, wie er im Beitrag „*Vom Krisendiskurs zur Alltagspraxis: Solidaritätsbewegungen und Soziale Arbeit im Fluchtkontext*“ von *Claudia Lintner* zum Ausdruck kommt. Der Beitrag basiert auf einem Forschungsprojekt, in dem Interviews mit Vertreter*innen innovativer Projekte im Kontext Fluchtmigration geführt wurden. Die Autorin stellt die Frage, inwieweit Solidaritätsbekundungen und Initiativen, die auf Basis einer ausgerufenen „Flüchtlingskrise“ entstanden, weitergedacht werden können. Lintner arbeitet heraus, Krisen immer gesamtgesellschaftlich zu

betrachten. So hätten Krisendiskurse im Fall von Fluchtmigration zu spannungsreichen, aber auch zukunftssträchtigen Vernetzungen von zivilgesellschaftlichen Initiativen und der Sozialen Arbeit beigetragen. Dass solche Vernetzungen nicht neu sind und auf eine bewegte Geschichte zurückblicken, stellt *Andreas Kewes* in seinem Beitrag „*Solidarität in der frühen westdeutschen Flüchtlingsbewegung*“ heraus. Kewes bettet neue solidarische Aktionen, wie sie Hentges und Lintner aufzeigen, historisch ein. Er veranschaulicht auf Basis einer Interviewstudie, dass das solidarische Engagement mit geflüchteten Menschen bereits zu Beginn der 1980er Jahre in Westdeutschland hoch ambivalent war. Solidaritätsbekundungen – etwa auf Seite von Nichtregierungsorganisationen (NGOs) oder der Sozialen Arbeit – gingen mit einer Aushandlung darüber einher, welche Personen(-gruppen) der Solidarität ‚Wert seien‘ und welche nicht. Diese Positionierungen bleiben, so Kewes, meist unreflektiert und verdeutlichen, dass Solidarität bei all ihrem verbindenden Potenzial auch exkludierend wirken und Gruppendifferenzen gar (re-)produzieren kann.

3.3 Allianzen

Wie unter dem Rahmen von Solidarität Verbindungen, die nicht immer dauerhaft und geradlinig sind, hergestellt werden, ist der Fokus im Themenfeld „Allianzen“. So können vielfältige Biografien an Orten der Begegnung im Stadtraum, aber auch über Ländergrenzen hinweg zusammenfinden.

Eine Vision, die in der Sozialen Arbeit bereits Tag für Tag angegangen, umgesetzt und immer wieder mit neuen Ideen gefüttert wird, ist die Herstellung lebensbejahender Stadtquartiere durch Gemeinwesenarbeit (GWA). *Markus Ottersbach* führt mit seinem Beitrag „*Urbane Segregation und politische Partizipation im Stadtteil*“ in dieses Themenfeld ein: Er verdeutlicht, wie sich in marginalisierten Quartieren „Armut, hohe Arbeitslosigkeit, ein hoher Anteil an Sozialhilfeempfänger*innen, eine geringere Lebenserwartung der Bewohner*innen, schlechte Wohnverhältnisse, weniger kulturelle Einrichtungen und weniger hochqualifizierende Bildungseinrichtungen [konzentrieren]“ (Ottersbach in diesem Band). Diese Ungleichheit und Benachteiligung wird durch das in Deutschland seit den 1970er Jahren verbreitete Arbeitsprinzip der GWA bearbeitet. Als sozialräumlich ausgerichteter Ansatz entfaltet GWA die Vision, Solidarität unter den Bewohner*innen der Quartiere zu fördern, den Sozialraum der Akteur*innen mit ihnen gemeinsam zu verbessern und notwendige Strukturveränderungen politisch zu artikulieren. Durch einen sozialräumlichen Fokus rücken die Bedingungen, (Un-)Möglichkeiten und Potenziale solidarischen Wirkens in den Fokus.

Vor Ort widmet sich auch *Jana Posmek* einer solidarischen Allianz, die sich ausgehend vom Sommer 2018 zu einer Länder übergreifenden Bewegung entwickelt hat. Mit ihrem Beitrag „*Fridays for Future – Empirische Einblicke in ein Feld gemeinschaftlichen Aufbegehrens ‚ökologischer‘ Subjekte*“ begibt sich Posmek auf eine ethnografische Spurensuche zwischen Zugfahrten, Bahnhöfen und Demonstrationen. Unter Rückgriff auf Bruno Latour zeigt die Autorin auf, wie sich die Teilnehmenden der Bewegung adressieren, ‚anrufen‘, und so ökologische Subjekte entstehen: „Ein solches ‚ideales‘ Subjekt weiß um seine Beteiligung am Weltgeschehen und leitet daraus eine moralische Verantwortung ab [...]. Hierzu gehört auch die Vermeidung eines egozentrischen, lediglich auf die eigenen Bedürfnisse im Hier und Jetzt gerichteten Lebensstils“ (Posmek in diesem Band). Die involvierten jungen Menschen empören sich, fühlen sich verantwortlich für die Welt und agieren auf Basis eines „ethisch-moralischen Gerechtigkeitsauftrags“ (ebd.). Posmek verdeutlicht auch, wie innerhalb der solidarischen Allianz einerseits Solidaritäten mit anderen und der Umwelt entstehen, aber sich auch Grenzziehungen festigen können und die spezifischen Subjektanrufungen zum Distinktionsmerkmal gegenüber jenen werden, die nicht Teil der Bewegung sind.

Von *Fridays for Future* wandern wir weiter zu einer praxisnahen Sichtweise auf Solidaritätsbekundungen von *Laura Morales*, *Theodor Rüber* und *Angelika Schubert*. Die Autor*innen berichten in ihrem Beitrag „*Solidarität und Entwicklungszusammenarbeit*“ aus dem Innenleben des seit Ende 2015 bestehenden Vereins CASA HOGAR Deutschland e. V. (CHD). Die Verfasser*innen reflektieren Motivation und Reflexionsleistung hinter dem Verein, der sich in der kolumbianischen Region Chocó für Bildung und gegen Armut einsetzt. CHD konzentriert sich auf die Stärkung von Frauen und Mädchen. Ein Schlüssel zur Bekämpfung von Armut wird im Zugang zu Bildung und in der Stärkung der Frauenrolle gesehen: „Bildung birgt für Frauen die Chance, für sich selbst und die Gesellschaft einzustehen sowie Ungerechtigkeit und Ungleichheit entgegenzutreten“ (CHD in diesem Band). Einen intersektionalen Fokus an den Schnittstellen von Gender, Generation und Migration nimmt *Miriam Yildiz* in ihrem Beitrag „*Den Umständen zum Trotz – Solidarität und Freundschaft unter Frauen und Mädchen zweiter und dritter Generation*“ auf die Gemengelage von Solidarität und Exklusion ein. Auf Basis von Gruppendiskussionen sowie narrativ-biografischen Interviews mit jungen Frauen veranschaulicht Yildiz, wie von Diskriminierung und Ohnmachtserfahrungen betroffene junge Frauen der sogenannten ‚zweiten‘ und ‚dritten Migrant*innen-Generation‘ unter restriktiven Bedingungen solidarische Allianzen entwickeln. Sie formieren einen Schutz- und Vertrauensraum, tauschen sich zu Rassismuserfahrungen in der Schule aus und geben einander die

Anerkennung, die ihnen gesellschaftlich häufig verwehrt bleibt. Dabei stellt die Autorin als Aufgabe Sozialer Arbeit heraus, Unterstützung bei der Vernetzung marginalisierter und von Rassismus betroffener Personen(-gruppen) zu leisten und Räume für gemeinsames Engagement zu schaffen. Im Fokus steht ein Anknüpfen an die Handlungsfähigkeiten der Akteurinnen und an ihre subversiven Strategien.

Eine Verbindungen stiftende Solidarität, so lässt sich in diesem Themenfeld resümieren, kann sich aufgrund einer unmittelbar geteilten Erfahrung – zum Beispiel von Rassismus – formieren; sie kann aber auch aus einer geteilten Sorge um den Klimawandel herrühren und eine Gruppe ‚ökologischer Subjekte‘ entstehen lassen. Dabei ist das solidarische Engagement in Spannungsfelder eingebettet. Solidarität kann sich nicht in Forderungen und Appellen erschöpfen, sondern bedarf unterschiedlichster Allianzen, die sich für soziale Gleichheit und Bildung stark machen.

3.4 Drehbühnen

Das vierte Themenfeld des Bandes befasst sich mit solidarischen Visionen, wie sie auf den Drehbühnen solidarischen Engagements emergieren. Die Beiträge dieses Teilbereichs denken über das Hier und Jetzt hinaus. Sie widmen sich den Performance- und Theaterbühnen genauso wie den Bühnen der Sozialen Arbeit und Forschung und reflektieren Wissensprozesse von Akteur*innen, die auf diesen Bühnen sichtbar werden oder hinter dem Vorhang agieren. Den „Floor“ eröffnen *Tuğba Önder* und *Tunay Önder* mit ihrer Performance „*A wie Aysel. B wie Babo. C wie Chabo. Postmigrantische Entwicklungshilfe für die weiße Parallelgesellschaft*“. Die Autorinnen bringen vermeintliche Gewissheiten auf die Bühne und stellen diese in Frage. Solidarität wird als Bildungsmoment sichtbar. Angetrieben von der Wahrnehmung und Anerkennung vielfach marginalisierter Perspektiven birgt ihr Beitrag ein gesellschaftliches Veränderungspotenzial und eröffnet die Möglichkeit, sich von vereinheitlichenden, verkürzten Betrachtungsmustern zu verabschieden, dafür aber im Sinne der Vielheit und Offenheit zu denken.

Die Bühne für einen Perspektivwechsel zu nutzen, ist auch Anliegen von *Michael Wrentschur* in seinem Beitrag „*Grenzen öffnen und Realitäten verbinden. Potenziale politisch-partizipativer Theaterarbeit für eine solidarische Soziale Arbeit*“. Wrentschur thematisiert das politische Theater als Ort sozialer Grenzverhandlung, an welchem soziale Ungleichheiten sinnlich-ästhetisch erlebbar gemacht, in Frage gestellt und durch die Entfaltung neuer Einsichten und Visionen überschritten werden. Auf Basis einer qualitativen Studie zu einem partizipativen Theaterprojekt macht der Autor Schnittstellen solidarischer Thea-

terpädagogik und Sozialer Arbeit sichtbar: Das Theater kann Ort der Solidarisierung zwischen Publikum und Hauptdarstellenden sein, wenn Menschen aller Altersgruppen mit Ausgrenzungs-, Diskriminierungs- und/oder Armutserfahrungen ihre zentralen lebensweltlichen Herausforderungen in einem partizipativen, sozialen wie ästhetischen Forschungs- und Gestaltungsprozess in theatrale Bilder, Szenen und Stücke transformieren. Der Autor verdeutlicht, dass die interaktiven Aufführungen die Perspektiven des Publikums verändern und zu mehr Empathie und Verständnis von sozialen Problemlagen führen – als Grundlage für Solidarität und politisches Handeln. Von der politisch-theatralen Drehbühne sozialer Grenzverhandlung wandern wir weiter zur gesetzlichen Einbettung und Handlungslogik der Kinder- und Jugendhilfe in Deutschland. *Vinzenz Thalheim* legt in seinem Beitrag „*Bedingungslosigkeit. Zur konkreten Utopie einer solidarischeren Jugendhilfe*“ anschaulich offen, dass sich das deutsche Kinder- und Jugendhilfesystem in universalistische Regelleistungen und defizitbezogene Bedarfsleistungen unterteilt. Mit dieser Unterteilung geht eine Stigmatisierung für die Nutzer*innen der Bedarfsleistungen einher. Aus einer solidarischen Perspektive beleuchtet Thalheim die bisherigen Ansätze zur Förderung des Nutzer*innenwohls und entwirft die Utopie einer solidarischen, d. h. bedingungslosen Jugendhilfe. Hiermit ist gemeint, eine Defizitzuschreibung, -vermessung und -klassifikation der Nutzer*innen als Voraussetzung für die Inanspruchnahme jeglicher Hilfen abzuschaffen. Diese Utopie würde zu einer strukturellen Destigmatisierung der Jugendhilfe für alle Nutzer*innen beitragen und eine Bündnisarbeit zwischen Nutzer*innen und Sozialarbeitenden befördern.

Das Potenzial gegenseitiger Verständnisbildung exploriert auch *Miriam Sitter* mit ihrem Beitrag „*Partizipatives Forschen: Möglichkeiten und Grenzen des Forschens als solidarische Praxis*“ im Kontext der Disziplin Sozialer Arbeit. Die Autorin gibt einen Einblick in die Anliegen partizipativer Forschung und reflektiert die Möglichkeiten, Co-Forscher*innen mit ihren lebensweltlichen Anliegen in den Forschungsprozess einzubringen und zu Partner*innen hauptamtlicher Forscher*innen im Erkenntnisprozess zu machen. Partizipative Forschung ermutige, befähige und schaffe solidarische Räume, in welchen marginalisierte Akteur*innen ihre Interessen artikulieren und vertreten können.

Postmigrantische Praxen, solidarisches Theater, bedingungslose Jugendhilfe und partizipative Forschung – die Drehbühnen solidarischer Perspektivenarbeit sind vielfältig und ständig in Bewegung. Sie finden ihre Öffentlichkeit mal im Großen, mal im Kleinen.

4. Perspektiven für eine solidarische Soziale Arbeit

Die Beiträge veranschaulichen in ihrer Gesamtheit, dass der Solidaritätsbegriff in Bewegung geraten und für die Profession wie Disziplin Sozialer Arbeit von hoher Relevanz ist. Diese Relevanz erfährt durch zunehmende globale Risiken und Ungleichheiten eine Steigerung. Kriege, Klimawandel, Naturkatastrophen und damit einhergehende Fluchtmigrationsprozesse verlangen nach einer Sozialen Arbeit, die sich als globale Menschenrechtsprofession und bedingungslos solidarisch mit all jenen versteht, die in der Weltrisikogesellschaft an den Rand gedrängt, marginalisiert und ‚abgehängt‘ werden. Solidarität ist aber nicht nur sozialarbeiterisches Prinzip, sondern gleichsam ein Referenzrahmen, sich der eigenen Verwobenheit mit sozialen Bewegungen zu erinnern und Bündnisse mit zivilgesellschaftlichen Initiativen einzugehen, um globale Problemlagen partnerschaftlich zu bearbeiten. Solidarische Bündnisse, wie sie von der Sozialen Arbeit gezielt initiiert werden können, treffen sich dann im gemeinsamen Anliegen, Lebenschancen zu vermehren statt zu beschränken (Hark, 2020, 60), gesellschaftliche Pluralität als besondere Stärke zu betrachten und gemeinsam *mit* der Welt und ihrer Zukunft einzustehen. Denn Solidarität ist vor allem eines: eine soziale Praxis.

Für die Soziale Arbeit können solidarische Praxen Wegweiser*innen und Impulsgeber*innen dafür sein, wie zentrale Themen unserer Zeit bearbeitet werden können. In Ländern, in denen Soziale Arbeit eng in wohlfahrtsstaatliche Strukturen eingebettet ist, kann es mitunter schwerfallen, über gegebene Strukturen hinauszudenken. Soziale Arbeit kann sich mit Blick auf alte und neue soziale Bewegungen an den in diesen Allianzen entstehenden Ideen bilden und von jenen lernen, welche qua Erfahrung des Ausgeschlossen-Werdens Vorreiter*innen im Umgang mit sozialer Ungleichheit sind: d. h. von jenen, welche die Soziale Arbeit üblicherweise als Adressat*innen ihrer Arbeit versteht. Geflüchtete Menschen, arme Menschen, Frauen und Mädchen, Schüler*innen – die Beiträge des Bandes zeigen die Bewältigungsleistungen all jener auf, welche nicht ausschließlich einer individualistisch-fokussierten Unterstützung durch die Soziale Arbeit *bedürfen*, sondern von Professionellen wie Forschenden der Sozialen Arbeit in ihren Handlungsfähigkeiten ernst- und wahrgenommen werden müssen. An diesen Handlungsfähigkeiten anzusetzen bedeutet, gemeinsam mit den Akteur*innen Räume zu schaffen, in welchen ihre Anliegen und Forderungen – zum Beispiel nach Partizipation und sozialer Gerechtigkeit – Wirkmacht entfalten. Eine so verstandene Soziale Arbeit ist dann Dienstleisterin zur Herstellung einer sozial gerechten Welt und Partner*in all jener, die sich für eine solche einsetzen, benachteiligt werden und soziale Verhältnisse in Bündnissen auf Augenhöhe verändern wollen. Eine solidarische Orientierung im gemein-

samen Anliegen gewichtet das pädagogische Mandat einmal mehr auf Seite derer, die im Spannungsfeld von Hilfe und Kontrolle zu Gunsten nationalstaatlicher Interessen in den Hintergrund geraten. Menschen, die von Abschiebung bedroht sind, Menschen, die im Mittelmeer ertrinken, weil die europäischen Staaten keine Lösung zum Umgang mit Fluchtmigration auf EU-Ebene finden oder Menschen in Armut brauchen eine Soziale Arbeit, welche staatliche Interessen aus einer herrschaftskritischen Perspektive einordnen kann und mit ihnen zusammensteht. Gemeinsam mit zivilgesellschaftlichen Allianzen kann sich die Soziale Arbeit dann dem Auftrag widmen, Partnerin und Organisatorin solidarischer Infrastrukturen zu sein, welche das gestalterische Potenzial verschiedenster Instanzen bündeln. Unter dem Rahmen der Solidarität lassen sich Menschenrechte, Nachhaltigkeit, Partizipation und Inklusion, soziale Entwicklung und individuums- sowie stärker community- und sozialraumorientierte Handlungsmethoden versammeln und partizipativ ausrichten. Neue Perspektiven werden in diesen Zeiten dringend benötigt und Solidarität, so unsere These, ist eine ganz zentrale. Sie hat das Potenzial, zu einem Schlüsselbegriff Sozialer Arbeit zu werden und weiterführende Perspektiven für eine sozialarbeiterische Solidaritätsforschung und -praxis zu entfalten.

Zur Erkundung neuer Perspektiven und einer solidarischen Bündnisgestaltung will dieser Band einladen. Wir wünschen Ihnen eine anregende Lektüre.

Literatur

- Anhorn, R., Bettinger, F., Horlacher, C., Rathgeb, K. (2012): Zur Einführung: Kristallisationspunkte kritischer Sozialer Arbeit, in R. Anhorn, F. Bettinger, C. Horlacher, K. Rathgeb (Hg.): *Kritik der Sozialen Arbeit – kritische Soziale Arbeit*. Wiesbaden: VS, 1–23.
- Backhouse, M., Tittor, A. (2019): Für eine intersektionale Perspektive auf globale sozial-ökologische Ungleichheiten, in K. Dörre, H. Rosa, K. Becker, S. Bose, B. Seyd (Hg.): *Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften*. Wiesbaden: VS, 297–309.
- Bayertz, K. (1998): Begriff und Problem der Solidarität, in ebd. (Hrsg.): *Solidarität. Begriff und Problem*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 11–53.
- Beck, U. (2017 [2007]): *Weltrisikogesellschaft*. 5. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Beck, U. (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bettinger F. (2013): Kritik Sozialer Arbeit – Kritische Soziale Arbeit, in B. Hünersdorf, J. Hartmann (Hg.): *Was ist und wozu betreiben wir Kritik in der Sozialen Arbeit?* Wiesbaden: VS, 87–107.
- Boshammer, S. (2008): Solidarität, in S. Gosepath, B. Rössler, W. Hinsch (Hg.): *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, 2 Bände. Berlin: De Gruyter, 1197–1201.
- Bude, H. (2019): *Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee*. München: Carl Hanser.

- Butterwegge, C. (2020): *Die zerrissene Republik. Wirtschaftliche, soziale und politische Ungleichheit in Deutschland*. 2. Auflage. Weinheim, Basel: Beltz Juventa.
- Castro Varela, M. d. M., Heinemann, A. M. B. (2016): Mitleid, Paternalismus, Solidarität. Zur Rolle von Affekten in der politisch-kulturellen Arbeit, in M. Ziese, S. Gritschke (Hg.): *Geflüchtete und Kulturelle Bildung. Formate und Konzepte für ein neues Praxisfeld*. Bielefeld: transcript, 51–66.
- Dallinger, U. (2009): *Die Solidarität der modernen Gesellschaft. Der Diskurs um rationale oder normative Ordnung in Sozialtheorie und Soziologie des Wohlfahrtsstaats*. Wiesbaden: VS.
- Deutscher Berufsverband der Sozialen Arbeit (DBSH) (2011): *Forum Sozial. Sonderausgabe „Solidarität in der Sozialen Arbeit“*. Berlin.
- Durkheim, E. (2019 [1930]): *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Dominelli, L. (2012): *Green Social Work*. Cambridge: Polity Press.
- Fachgruppe Migraas u. a. (2020): Für den Ausbau diskriminierungs- und gewaltfreier Strukturen. Stellungnahme und Forderungskatalog kritischer Wissenschaft und Politischer Bildung in Zeiten von rassistischer und antisemitischer Gewalt und extrem rechtem Terror. Düsseldorf u. a. Verfügbar unter https://www.dgsa.de/fileadmin/Dokumente/Fachgruppen/Migration_und_Rassismuskritik/Stellungnahme_Forderungskatalog_diskriminierungskritische_Strukturen_10.03.2020.pdf (abgerufen am 10.8.2020).
- von Grönheim, H. (2018): *Solidarität bei geschlossenen Türen. Das Subjekt der Flucht zwischen diskursiven Konstruktionen und Gegenentwürfen*. Wiesbaden: VS.
- Hamann, U., Karakayali, S., Wallis, M., Höfler, L. J. (2016): *Koordinationsmodelle und Herausforderungen ehrenamtlicher Flüchtlingshilfe in den Kommunen. Qualitative Studie des Berliner Instituts für empirische Integrations- und Migrationsforschung*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Hark, S. (2020): Die Wiedergewinnung von Solidarität. *agora42*, H. 4, 57–60.
- Henkel, A. (2020): Corona-Test für die Gesellschaft, in M. Volkmer, K. Werner (Hg.): *Die Corona-Gesellschaft*. Bielefeld: transcript, 207–216.
- Hess, S., Kasperek, B., Kron, S., Rodatz, M., Schwertl, M., Sontowski, S. (Hg.) (2016): *Der lange Sommer der Migration. Grenzregime III*. Berlin: Horn.
- Hopmann, B. (2020): Inklusion in den Hilfen zur Erziehung. *Sozial Extra*, 44 Jg., H. 4, 190–193.
- Horn, C. (2017): Freiheit – Gleichheit – Solidarität, in L. Kühnhardt, T. Mayer T. (Hg.): *Bonner Enzyklopädie der Globalität*. Wiesbaden, VS, 1345–1354.
- International Federation of Social Workers (IFSW) (2014): *Global Definition of Social Work*. Verfügbar unter <https://www.ifsw.org/what-is-social-work/global-definition-of-social-work/> (abgerufen am 10.8.2020).
- Jakob, C. (2020): *Solidarische Städte als Weg aus der Krise – Europas Asylsystem nach Moria?*. Vortrag am 03.12.2020 im Rahmen der Vortragsreihe „In Gesellschaft“ vom Zentrum Flucht und Migration (ZFM), Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt.

- Kleist, O.J., Göken, I. (2017): *Zwei Jahre nach dem „Flüchtlingssommer“ – Wo stehen wir heute? Eine Expertise für den Mediendienst Integration*. August 2017. https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/Expertise_Zwei_Jahre_nach_dem_Fluechtlingssommer.pdf (abgerufen am 10.8.2020).
- Latka, T. (2010): Feld, in C. Reutlinger, C. Fritsche, C., E. Lingg (Hg.): *Raumwissenschaftliche Basics*. Wiesbaden: VS, 55–62.
- Lessenich, St. (2020): *Solidarität in Zeiten der Krise. Ein Interview mit Prof. Dr. Stephan Lessenich*. Bonn: Friedrich Ebert Stiftung. Verfügbar unter <https://www.fes.de/akademie-management-und-politik/veroeffentlichungen/mup-interviews/solidaritaet-in-zeiten-der-krise> (abgerufen am 02.08.2020).
- Lutz, R., Kleibl, T. (2020): Internationale Soziale Arbeit neu denken. *Sozial Extra*, 44. Jg., H. 4, 247–251.
- Meadows, D.L., Meadows, D.H., Milling, P., Zahn, E. (1972): *Die Grenzen des Wachstums: Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Otto, H.-U., Thiersch, H., Treptow, R., Ziegler, H. (Hg.): *Handbuch Soziale Arbeit*. 6., überarbeitete Auflage. München: Reinhardt.
- Rackete, C. unter Mitwirkung von Weiss, A. (2019): *Handeln statt hoffen. Aufruf an die letzte Generation*. München: Droemer.
- Römhild, R. (2018): Konvivialität – Momente von Post-Otherness, in M. Hill, E. Yıldız (Hg.): *Postmigrantische Visionen. Erfahrungen – Ideen – Reflexionen*. Bielefeld: transcript, 63–71.
- Radkau, J. (2011): Eine kurze Geschichte der Antiatomkraftbewegung. *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)*, 61. Jg., H. 46/47, 7–15.
- Seithe, M. (2012): *Schwarzbuch Soziale Arbeit. 2., durchgesehene und erweiterte Auflage*. Wiesbaden: VS.
- Scherr, A. (2020): Corona-Krise. *Sozial Extra*, 44. Jg., H. 3, 172–176.
- Scherr, A. (2019): Solidarität: eine veraltete Formel oder ein immer noch aktuelles Grundprinzip emanzipatorischer Praxis? *Widersprüche*, 39. Jg., H. 151, 9–17.
- Schiffauer, W., Eilert, A., Rudloff, M. (2017): *So schaffen wir das – eine Zivilgesellschaft im Aufbruch. 90 wegweisende Projekte mit Geflüchteten*. Bielefeld: transcript.
- Sennett, R. (2018): *Die offene Stadt. Eine Ethik des Bauens und Bewohnens*. München: Hanser Berlin.
- Sommer, M., Haunss, S., Gardner, B. G., Neuber, M., Rucht, D. (2020): Wer demonstriert da? Ergebnisse von Befragungen bei Großprotesten von Fridays for Future in Deutschland im März und November 2019, in S. Haunss, M. Sommer (Hg.): *Fridays for Future – Die Jugend gegen den Klimawandel*. Bielefeld: transcript, 15–66.
- Spatscheck, C., Thiessen, B. (2017): „Inklusion ist ...“ – Ein Überblick über die Perspektiven und Positionen der Sozialen Arbeit zur Inklusionsdebatte, in C. Spatscheck, B. Thiessen (Hg.): *Inklusion und Soziale Arbeit. Teilhabe und Vielfalt als gesellschaftliche Gestaltungsfelder*. Opladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich, 11–18.
- Staub-Bernasconi, S. (2019): *Menschenwürde – Menschenrechte – Soziale Arbeit. Die Menschenrechte vom Kopf auf die Füße stellen*. Opladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich.

- Stjepandić, K., Karakayalı, S. (2018): Solidarität in postmigrantischen Allianzen: Die Suche nach dem Common Ground jenseits individueller Erfahrungskontexte, in N. Foroutan, J. Karakayalı, R. Spielhaus (Hg.): *Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik*. Frankfurt a. M., New York: Campus, 237–252.
- Thole, W. (Hrsg.) (2012): *Grundriss Soziale Arbeit. Ein einführendes Handbuch*. 4. Auflage. Wiesbaden: VS.
- Wimmer, J. (2014): Öffentlichkeit, Gegenöffentlichkeiten und Medienpartizipation im Zeitalter des Internets, in C. Schmitt, A. Vonderau (Hg.): *Transnationalität und Öffentlichkeit. Interdisziplinäre Perspektiven*. Bielefeld: transcript, 285–308.

Zugänge

ALBERT SCHERR

„Das Bewusstsein dafür stärken, dass wir tatsächlich alle auf einem Planeten leben“. Ein Interview zu Solidarität, Antirassismus und der Kraft von Utopien

Albert Scherr ist Professor für Soziologie und Direktor des Instituts für Soziologie der Pädagogischen Hochschule Freiburg. Er befasst sich mit Fragen von Solidarität, Gesellschaftsforschung, Diskriminierung, gesellschaftlicher Teilhabe sowie (Flucht-)Migration. In seinen aktuellen Forschungsprojekten untersucht er u. a. die Partizipation junger Geflüchteter an Angeboten der offenen Jugendarbeit sowie Problemlagen und Unterstützungsmöglichkeiten junger Geflüchteter in biografischen Krisensituationen, bei denen Integration zu scheitern droht – ein Themenfeld, das bisher nur in unzureichendem Maße in den Blick sozialwissenschaftlicher Forschung gerückt ist, aber dringend nach einer differenzierten Forschung und Versachlichung verlangt.

Wir freuen uns sehr, Albert Scherr für ein Interview begeistert zu haben.

Marc Hill (MH) und Caroline Schmitt (CS): Im Zuge des „langen Sommers der Migration“, aber auch im Kontext der Corona-Pandemie und darüber hinaus ist der Solidaritätsbegriff in aller Munde. Befinden wir uns inmitten einer neuen Ära der Solidarität?

Albert Scherr (AS): Im Rückblick auf die zurückliegenden ca. 30 Jahre können wir sehen, dass eine lange Zeit Individualisierung und Stärkung der Marktkräfte zentrale Leitideen waren. Die sozialdemokratische Politik des sogenannten Dritten Wegs und neoliberale Konzepte haben zentral an die Eigenverantwortung der Einzelnen appelliert, nicht an die geteilte gesellschaftliche Verantwortung und die Regulierung einer Wirtschaft, für die ein Konkurrenzindividualismus zentral ist. Man sollte sich gelegentlich an einen Satz von Max Weber erinnern, der formulierte, dass das kapitalistische Wirtschaftsleben auf dem Kampf des Menschen mit den Menschen beruht. Nach und nach ist jedoch deutlich geworden, dass das gesellschaftliche Zusammenleben eben nicht sinnvoll allein auf der Grundlage von Prinzipien wie wirtschaftliche Nützlichkeit von Menschen, ökonomische Verwertbarkeit von Bildung oder Zuschreibung von Eigenverantwortlichkeit an Menschen, die aufgrund sozialer Benachteiligungen und psychischer Belastungen eben gerade nicht in der Lage sind, ihr Leben „eigenverantwortlich“ in die Hand zu nehmen, gestalten lässt. Die neoliberale Ideologie ist deshalb zunehmend in die Krise geraten.

Wenn gegenwärtig die Rede von Solidarität wieder Konjunktur hat – lange galt es ja als wirklich unmodern, diesen Begriff noch zu verwenden – ist dies sicherlich zum einen Ausdruck einer Gegenbewegung gegen die Vorstellung, dass sich im Konkurrenzkampf der Individuen das Gemeinwohl quasi unbeabsichtigt und von allein herstellt. Zum anderen waren es die dramatische Krise des Flüchtlingsschutzes und das medial breit sichtbar gewordene Elend der Flüchtlinge, das Hilfs- und Unterstützungsbereitschaft mobilisiert hat. Dabei handelt es sich zwar um eine wirklich erstaunlich positive Entwicklung, weil es hier um Solidarität im ganz emphatischen Sinn des Begriffs ging, nämlich um Solidarität mit Fremden. Der sogenannte lange Sommer der Migration war jedoch nur von kurzer Dauer, das politische und soziale Engagement für Flüchtlinge ist seitdem deutlich zurückgegangen.

In der Corona-Krise wurde meines Erachtens vor allem etwas ganz anderes deutlich: das Wiedererstarken der Idee nationaler Solidarität, d. h. der gegenseitigen Verpflichtung des Staates und der Staatsbürger*innen untereinander innerhalb der eigenen Nation. Symptomatisch dafür ist, dass eine der ersten Reaktionen auf diese Krise darin bestand, Deutsche aus dem Ausland zurückzuholen und die Grenzen zu schließen. Ein Verständnis der Nation als Solidargemeinschaft ist aber begrenzend und ausgrenzend. Dagegen liegt eine Stärke des Solidaritätsbegriffs doch darin, dass er auf die Perspektive einer gegenseitigen Hilfe und eines gemeinsamen Engagements hinweist, die eben nicht an die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe oder einer Nation gebunden sind. Streicht man diese utopische Dimension aus dem Verständnis und Solidarität, dann verkommt Solidarität schnell zur Kumpanei.

MH: Warum spielt Solidarität oftmals nur in Krisenzeiten eine große Rolle?

AS: Wenn gesellschaftlich alles in bester Ordnung und man selbst gesund und leistungsfähig ist, dann kann man sich einbilden, allein aus eigenen Kräften sein Leben führen und gestalten zu können, man kann sich als ein autonomes Individuum fühlen. In Krisenzeiten – und das gilt in ähnlicher Weise für Krisen in der individuellen Biografie wie für gesellschaftliche Krisen – wird dagegen die Bedeutung von sozialem Zusammenhalt und gegenseitiger Unterstützung deutlich. Denn dann entsteht die Erfahrung, dass es Bedrohungen gibt, die man nicht individuell alleine bewältigen kann, dass man auf Andere angewiesen ist. Deshalb kann in Krisen ein Bewusstsein dafür entstehen, dass Menschen verletzliche und soziale Wesen sind und wie absurd es wäre, denen, die z. B. krank werden oder keine ausreichend bezahlte Arbeit finden, die Schuld dafür zuzuweisen sowie wie unverantwortlich es wäre, sie ihrem Schicksal zu überlassen. Deshalb gewinnt in Krisen das humane Grundgefühl der gegenseitigen Verant-

wortlichkeit an Bedeutung – und das schafft die Grundlage für eine Idee der Solidarität, die die eigene Verantwortlichkeit nicht auf Mitglieder der eigenen Familie begrenzt.

CS: Dieses Grundgefühl der Verletzbarkeit verbindet ja alle Menschen weltweit. Wie erklären Sie sich die vielerorts zu vernehmenden Appelle an Solidarität und die zeitgleiche Ausklammerung von Menschen, etwa von geflüchteten Menschen in den Lagern in Europas Süden, aus den Debatten um Schutz vor dem Coronavirus oder den gegenwärtigen Inklusionsappellen in der Pädagogik und Politik?

AS: In seiner Philosophie der Menschenrechte argumentiert Richard Rorty, dass das Problem nicht darin besteht, Menschen von moralischen Ideen zu überzeugen, sondern vielmehr darin, sie dazu zu bringen, ihre moralische Zuständigkeit auch für Menschen anzuerkennen, die nicht der eigenen Familie, Religion oder Nation angehören. Das ist höchst voraussetzungsvoll, keineswegs selbstverständlich. Gegenwärtig gewinnen demgegenüber Ideen einer nationalen oder bestenfalls noch europäischen Solidarität an Einfluss, sie werden im politischen Diskurs massiv angeheizt. Flüchtlinge, die in der Sahara verdursten, in den afrikanischen Flüchtlingslagern oder auf den griechischen Inseln unter Elendsbedingungen leben, sind in einem nationalistischen oder eurozentrischen Denken aber Menschen, die nicht zu uns gehören und denen wir uns deshalb nicht verpflichtet sehen sollen. Dies führt dazu, dass Solidarität innerhalb der eigenen Gesellschaft hochgehalten werden kann, aber an den Grenzen der Zugehörigkeit halt macht, ohne dass dies als Widerspruch empfunden wird. Es gibt aber auch bemerkenswerte Gegentendenzen dazu, die sich z. B. in der Bewegung „Fridays for Future“ oder in Demonstrationen für die Seenotrettung von Flüchtlingen artikulieren. Der Trend in Richtung auf nationalgesellschaftliche Begrenzung von Solidarität ist zwar stark, es gibt aber auch Gegenbewegungen.

Hinzu kommt: Selbstverständlich wäre es individuell wie gesellschaftlich eine massive Selbstüberforderung, sich für das Schicksal aller Menschen zuständig fühlen zu sollen. Keiner von uns kann allen Menschen helfen, und auch Deutschland als Nationalgesellschaft kann dies nicht. Die Einsicht, nicht allen helfen zu können, kippt aber schnell in die Aufkündigung jeder Verantwortung für andere um. Demgegenüber gilt: Dass wir nicht allen helfen können, heißt keineswegs, dass wir niemanden helfen können. Es gilt also verantwortlich abzuwägen. Und genau das wäre die Aufgabe einer verantwortbaren Politik, welche die Grenzen dessen, was an globaler oder internationaler Solidarität möglich ist, immer wieder erneut mit dem Ziel ausgelotet, diese so weit als irgend möglich zu fassen.

MH: Da sprechen Sie einen spannenden Punkt an. Wir tauschen uns ja über verschiedene Dimensionen von Solidarität aus und befassen uns mit zivilgesellschaftlich hergestellter Solidarität; Sie thematisieren ebenso die Verantwortung von Politik. Welche Politik haben Sie da im Blick und wie sehen Sie das Verhältnis von Solidarität als Prinzip, auf das sich die Parteienpolitik und Wohlfahrtsstaaten berufen (also zum Beispiel die Debatte rund um den Solidaritätszuschlag oder auch die Debatten zu einer „europäischen Solidarität“), und von zivilgesellschaftlich hergestellter Solidarität?

AS: Die Entstehung des Wohlfahrtsstaates war auch eine Reaktion auf das, was man heute Zivilgesellschaft nennt, konkret: insbesondere auf die Forderungen der Arbeiterbewegung und von Gewerkschaften, sozialdemokratischen, sozialistischen, kommunistischen Parteien. Einrichtungen wie eine allgemeine Kranken-, Renten- und Arbeitslosenversicherung sind den Bürger*innen nicht einfach vom Staat geschenkt, sondern in sozialen Konflikten erkämpft worden. Damit zivilgesellschaftliche Forderungen umgesetzt werden, müssen sie institutionalisiert und organisiert werden. Die Selbstorganisationsmöglichkeiten der Zivilgesellschaft sind dafür nicht ausreichend. Deshalb bedarf es immer einer konflikthaften Dynamik zwischen staatlicher Politik und einer aktiven Zivilgesellschaft.

CS: Sie schreiben davon (Scherr, 2019), dass Solidarität auf der Identifizierung gemeinsamer Interessen und Entwicklung gesellschaftlicher Utopien einer gerechten Gesellschaft basiert. Wie lässt sich die Herausbildung solidarischer Allianzen in unserer pluralisierten Welt begreifen? Was ist der „Klebstoff“, der das solidarische Band zusammenschweißt?

AS: Eine wichtige Antwort auf diese Frage hat bereits der klassische Soziologe Emile Durkheim formuliert: In einer pluralisierten Welt kann Solidarität nicht aus dem Gefühl erwachsen, dass es anderen genauso geht wie mir, dass wir uns ähnlich sind. Anstelle einer Solidarität unter Gleichen musste Durkheim zufolge deshalb das treten, was er „organische Solidarität“ nennt. Deren Grundlage kann das Wissen sein, dass wir trotz aller Unterschiede der Lebenslagen, Identitäten usw. aufeinander angewiesen sind, dass das komplexe Gewebe, das man Gesellschaft nennt, aus vielen Unterschiedlichkeiten besteht, die nur miteinander existieren können. Es müsste also darum gehen, das Bewusstsein dafür zu stärken, dass wir tatsächlich alle in einer Gesellschaft und auf einem Planeten leben und dass dies nur als Zusammenleben funktionieren kann.

Marxist*innen würden gegen ein solches Verständnis entschieden einwenden, dass ein solches Verständnis von Solidarität die massiven Interessengegensätze ignoriert, die in der Gesellschaft bestehen. Das ist zweifellos richtig. Aber die

marxistische „Lösung“, Solidarität als ein Projekt im Klassenkampf zu begreifen, als Solidarität der Ausgebeuteten und Unterdrückten im Kampf gegen die bislang herrschenden Klassen, hat sich nicht bewährt, sie ist im Leninismus, Stalinismus und Maoismus nicht zufällig immer wieder in neue Formen der Herrschaft und Unterdrückung umgekippt. Die Frage, wie die Idee einer gesellschaftlichen Solidarität so gefasst werden kann, dass sie gesellschaftliche Konflikte nicht verleugnet, aber auch nicht in die Idee eines antagonistischen Kampfes umkippt, stellt eine sehr große Herausforderung für das sozialwissenschaftliche Nachdenken über Gesellschaft und die politische Praxis dar. Darauf gibt es keine abschließenden Antworten, aber es hilft immerhin schon etwas weiter, wenn man die Frage richtig stellt und sich der Problematik bewusst ist. Eine wichtige Perspektive dabei sind solidarische Bündnisse, die sich an den Schnittmengen gemeinsamer Interessen orientieren, an möglichen Bündnissen zwischen marginalisierten und diskriminierten Gruppen sowie mit denjenigen aus der Mehrheitsgesellschaft, die einer solidarischen Gesellschaftsgestaltung interessiert sind, z. B. im Engagement gegen Rassismus. Hier geht es dann darum, keine unüberbrückbare Spaltung zwischen Mehrheitsgesellschaft und betroffenen Minderheiten oder unüberwindbare Differenzen zwischen den spezifischen Erfahrungen und identitätspolitischen Interessen zu postulieren, sondern von einem gemeinsamen Interesse an der Überwindung von Rassismus auszugehen. Ein Anti-Rassismus, der selbst mit ethno-rassistischen Denkmuster operiert, wie er in manchen Strömungen der Critical-Whiteness-Debatte aufscheint, ist dagegen entsolidarisierend. Achille Mbembe hat eine andere Perspektive aufgezeigt: Seines Erachtens muss es darum gehen, Spaltungen zu überwinden, um „die Welt zu reparieren“.

Ich möchte dies an einem Beispiel verdeutlichen: 2018 waren wir mit einer kleinen Hochschuldelegation im Rahmen eines Landesprogrammes in Namibia und haben dort mit Vertretern der Nama und Herero über Perspektiven der Zusammenarbeit gesprochen, also den Nachfahren der Opfer des deutschen kolonialen Völkermordes. Kann es in diesem Verhältnis so etwas wie Solidarität geben, obwohl eine solche Begegnung von der Geschichte grausamer rassistischer Verbrechen überformt ist? Meiner Einschätzung nach ist das möglich, wenn die Forderungen nach Anerkennung der historischen Verbrechen, Rückgabe der geraubten Kolonialgüter und nach Entschädigungen ernst genommen werden und ein gemeinsames Interesse daran besteht, sich der schmerzhaften Auseinandersetzung mit der Geschichte in einer Weise zu stellen, die darauf ausgerichtet ist, Perspektiven für eine solidarische Gestaltung der Zukunft zu entwickeln. Die Vertreter der Nama und Herero, mit denen wir gesprochen haben, hatten jedenfalls kein Interesse daran, einen unüberbrückbaren Gegensatz zu behaupten, sondern

ein konkretes Interesse an praktischer Unterstützung in dem Kampf um Anerkennung, den sie mit deutschen Regierungsvertretern, aber auch zur eigenen Regierung führen. Das entscheidende Hindernis sind die machtpolitische Überformungen dieses Prozesses.

CS: Vielen Dank, dass Sie dieses Beispiel mit uns teilen und Solidarität als zentrales Prinzip auch in der Aufarbeitung deutscher Kolonialgeschichte herausstellen. Sie deuten an, dass damit eine ernsthafte, die rassistischen Verbrechen anerkennende Umgangsweise einhergehen kann. Wie kann eine solch solidarische Zukunftsgestaltung und Auseinandersetzung mit Geschichte aussehen, wenn sie die Anerkennung von Entschädigungen und Rückgabe von Kolonialgütern als ersten Schritt versteht? Wie müsste es weitergehen?

AS: Ich kann diese Frage hier nicht umfassend beantworten. Ein wichtiger Schritt wäre zunächst eine sehr viel breitere gesellschaftliche Auseinandersetzung mit der deutschen Kolonialgeschichte, zum Beispiel durch ihre Verankerung in den Lehrplänen der Schulen. Es wird nicht wirklich weitergehen, wenn dies nur ein Thema in eng abgegrenzten akademischen und politischen Kreisen bleibt. Zudem hilft auch hier ein moralisch allzu aufgeladener Diskurs, ein Postkolonialismus mit schlechtem Gewissen, nicht wirklich weiter. Es muss vielmehr sehr konkret – und das selbstverständlich im Dialog mit den Betroffenen – darüber geredet werden, was legitime Forderungen sowie erforderliche und zugleich realisierbare Maßnahmen sind. Dabei ist zu berücksichtigen, dass in einer demokratischen Gesellschaft nur das realisierbar ist, was von einer Mehrheit gewollt oder zumindest akzeptiert wird. Auch deshalb bedarf es einer breiten öffentlichen Auseinandersetzung, eines zweifellos langwierigen Prozesses der Bewusstseinsbildung und Sensibilisierung.

MH: Der Solidaritätsbegriff wird ja mitunter mit Sorge betrachtet. Sie schreiben in Ihren Texten davon, dass er von rechtsextremen Gruppierungen angeeignet werden kann und wird. Was sind aus ihrer Perspektive zentrale Elemente für ein kritisch-reflektiertes und emanzipatorisches Verständnis von Solidarität?

AS: Meine Antwort auf diese Frage ist eindeutig und klar: Ein emanzipatorisches Verständnis von Solidarität zielt auf die Gewährleistung eines menschenwürdigen Lebens für alle, ohne jede diskriminierende Einschränkung oder Ausgrenzung. Rechtsextremes Denken ist demgegenüber gerade dadurch gekennzeichnet, dass es im Kern die Idee ablehnt, dass jede*r Anspruch auf ein Leben in Würde hat. Um noch einen Schritt weiter zu gehen würde ich behaupten, dass die Idee der Würde des Individuums rechtsextremem Denken fremd ist. Denn der Rechtsextremismus basiert auf der Vorstellung der Ein- und Unterordnung

von Menschen in ungleichwertige Kollektive, er denkt Menschen als Kollektivwesen, die Nationen, „Rassen“ oder Kulturen in gleicher Weise angehören wie Ameisen einem Ameisenstaat. Genau deshalb aber ist eine pervertierte Idee von Solidarität, Solidarität missverstanden als Einfügung in eine Gemeinschaft, die sich füreinander einsetzt und „Gemeinschaftsfremde“ ebenso ausschließt, wie sie die Freiheit ihrer Mitglieder einschränkt, für rechtsextreme so anschlussfähig. Der Rechtsextremismus lehnt den bürgerlichen Individualismus, die Vorstellung von Gesellschaft als Zusammenleben freier und gleicher Individuen ab. Dies führt dann zu der perversen Idee, dass Solidarität in einer homogenen „Volksgemeinschaft“ verankert werden soll.

Zur Ehrenrettung von Marx – und als wichtige Unterscheidung von Rechtsextremismus und ernstzunehmender linker Gesellschaftskritik – muss an dieser Stelle etwa ergänzt werden: Marx war insofern ein durch und durch bürgerlicher Theoretiker, als seine Utopie die einer freien Assoziation der freien Individuen war, kein Kollektivismus der Ein- und Unterordnung. Die Praxis, an die Stelle ökonomischer Zwänge eine staatliche Bevormundung der Einzelnen zu setzen, hätte ihn sicher nicht überzeugt.

MH: Ja, das ist ein sehr wichtiger Punkt, der zeigt, wie bedeutsam es ist, eine nationale Begrenzung von Solidarität zu überwinden und Solidarität über Vorstellungen von Nation und über nationalstaatliche Container hinauszudenken. Kann es Ihres Erachtens so etwas wie eine globale Solidarität geben? Was sind wichtige Instanzen, um eine globale Solidarität zu unterstützen?

AS: Es gab und gibt wichtige Ansatzpunkte und Tendenzen zu Herausbildung inter- und transnationaler Solidarität. Ideengeschichtlich ist hier an die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte zu denken, die durchaus auch eine gemeinsame globale Verantwortung umfasst. Dort wird im Artikel 28 formuliert, dass jede*r Anspruch auf eine internationale Ordnung hat, in der die fundamentalen Rechte und Freiheiten verwirklicht sind. Auf institutioneller Ebene ist natürlich auf die Vereinten Nationen und ihre Untergliederungen sowie den internationalen Strafgerichtshof hinzuweisen sowie auf staatliche Entwicklungszusammenarbeit, auch wenn diese kritisch darauf zu überprüfen ist, ob sie nicht nach wie vor allzu stark an nationalen Interessen ausgerichtet ist, nicht zuletzt aber auch auf NGOs wie z. B. Ärzte ohne Grenzen, Amnesty International oder Medico international. All dies ist natürlich unzureichend und begrenzt sowie allzu oft von nationalen Egoismen überformt. Gleichwohl sollte man auch kleine Fortschritte in der Stärkung inter- und transnationaler Solidarität nicht geringerschätzen. Heutzutage könnte sich z. B. jemand wie der chilenische Diktator Augusto Pinochet nicht mehr wagen, nach Europa zu reisen, ohne mit einer

Verhaftung und Anklage rechnen zu müssen. Vor 20 Jahren war das noch anders. Es gibt gegenwärtig jedoch auch viele Gründe für einen Pessimismus, der eine Schwächung menschenrechtlicher Ideen und internationaler Institution befürchtet, also einen Rückfall in ein neues Zeitalter des ungebremsen Nationalismus.

CS: Einem solch ungebremsen Nationalismus wollen ja zum Beispiel Initiativen wie das Solidarity Cities-Netzwerk (<https://solidarity-city.eu/de/>) etwas entgegensetzen. Sie entwerfen die Vision eines Stadtraums für alle, der allen zugänglich sein soll und an dem alle – unabhängig von Pass und Aufenthaltsstatus – teilhaben. Dabei fordern sie die lebenspraktische Umsetzung und Gestaltung dieser Idee. In Ihrem Beitrag mit Rebecca Hofmann (2018) schreiben Sie, dass es sich hierbei um Formen der Selbstdeklaration handelt, die Potential, aber auch Begrenzungen bergen. Welche Möglichkeiten sehen Sie darin, nationalstaatliche Verkürzungen von Solidarität zu bearbeiten?

AS: Die Bewegung der Solidarity Cities ist nicht zufällig in den USA entstanden. Denn dort haben die Städte einen erheblich größeren Handlungsspielraum im Verhältnis zur nationalstaatlichen Politik als in Deutschland, und auch die Zahl der Stadtbewohner*innen ohne legalen Aufenthaltsstatus, der Illegalisierten, ist im Vergleich zu Deutschland wesentlich größer. Dass diese Idee hier aufgegriffen wird, ist natürlich positiv, ein Versuch ernst zu nehmen, dass Städte in der Lage sind, konstruktiv mit der vielfältigen Zusammensetzung ihrer Bewohner*innen umzugehen. Bislang ist es meiner Einschätzung nach in Deutschland nicht gelungen, die Kommunalpolitik und städtische Verwaltungen in zivilgesellschaftliche Bündnisse einzubeziehen, die sich am Konzept der solidarischen Städte orientieren, und z. B. auch nicht, Repräsentant*innen kommunaler Politik dafür zu gewinnen, politisch für eine Legalisierung von Illegalisierten oder die Verfestigung des Aufenthaltsstatus von Geduldeten einzutreten. Entscheidend für diese Idee ist aber, dass sie zu Bündnissen zwischen zivilgesellschaftlichen Initiativen, Kommunalpolitik und Verwaltung führt, und nicht nur eine Forderung zivilgesellschaftlicher Akteur*innen bleibt.

MH: Welchen Beitrag kann eine Bezugnahme auf Solidarität als Praxis, aber auch als theoretische Perspektive zur Weiterentwicklung drängender gesellschaftlicher Fragen dann leisten – wie etwa für einen Umgang mit der weiterhin zunehmenden Anzahl von Menschen auf der Flucht und mit der großen Herausforderung, nachhaltige und ökologische Lebensweisen zu finden, wie sie von Fridays for Future gefordert werden?

AS: Von Solidarität zu sprechen erinnert in bei all diesen Themen immer wieder daran, dass zentrale gesellschaftliche Probleme nur gemeinsam gelöst werden

können sowie dass die privilegierten Gesellschaften des globalen Nordens in besonderer Weise aufgefordert sind, ihre wissenschaftlichen, technischen und ökonomischen Möglichkeiten dafür einzusetzen. Das könnte z. B. heißen, konsequent auf Abrüstung und zivile Friedenssicherung zu setzen und in großem Umfang die freiwerdenden Mittel für Entwicklungszusammenarbeit einzusetzen. Das müsste selbstverständlich auch heißen, so weit als möglich alles zu unterlassen, was global und in den weniger entwickelten Regionen der Erde Schaden anrichtet.

CS: Auf die Schäden, welche in der Welt angerichtet werden, machen zivilgesellschaftliche Initiativen vielfach aufmerksam. Ihr Engagement wird in der Literatur mit vielen verschiedenen Begriffen wie Gerechtigkeit, Empathie, Empörung oder Widerstand eingefangen – es gibt viele Begriffe, die mit dem Solidaritätsbegriff in Zusammenhang zu stehen scheinen. Was ist Ihres Erachtens das Spezifische am Solidaritätsbegriff?

AS: Solidarität ist eine Kategorie, die moralische und politische Dimensionen zusammendenkt und mit einer Handlungsdimension verknüpft – es geht ja immer auch um die Aufforderung, sich solidarisch zu engagieren. Gerechtigkeit ist eine bestimmte Zielperspektive, man will sich solidarisch für gerechtere Verhältnisse, aber auch für andere Ziele einsetzen. Empörung ist eine mögliche Motivationsquelle für Solidarität, Empathiefähigkeit eine psychische Voraussetzung, Widerstand eine mögliche Form solidarischen Handelns, aber keineswegs die Einzige. Meines Erachtens zeigt sich die Stärke solidarischen Handelns vor allem auch dann, wenn kreativ und konstruktiv gezeigt wird, was durch solidarische Praxis hervorgebracht werden kann.

MH: Solidarität ist als Praxis wirft die Frage auf, inwieweit auch die Forschungspraxis als solidarische Praxis gestaltet werden kann. Wie sehen Sie ein solches Verhältnis zwischen Solidarität und Partizipation in der empirischen Sozialforschung?

AS: Ich bin gegenüber dem Verständnis von Forschung, das in dieser Frage mitschwingt, recht skeptisch. Forschung basiert auf hoch spezialisiertem Expert*innenwissen, deshalb ist es nicht möglich, Nicht-Wissenschaftler*innen gleichberechtigt an Forschung zu beteiligen. Wissenschaft kann sich auch nicht einfach einer Solidarität mit den Gruppen verpflichten, die sie beforscht, sie benötigt die Freiheit, auch politisch kontroverse Sachverhalte aufzudecken. Sympathischer ist mir demgegenüber die Idee, in der Wissenschaft nicht nur die eigenen empirischen Daten, sondern auch nicht-wissenschaftliches Wissen, so etwa das in Biografien, Berichten und Kunstformen dokumentierte Erfahrungswissen von Minderheiten ernst zu nehmen. Wissenschaft ist nur eine Form, die Wirklichkeit

zu betrachten, sie hat einen besonderen Geltungsanspruch, kann aber kein Monopol auf relevantes Wissen reklamieren.

MH: In Österreich ist das Konzept von *citizen science* sehr prominent und wird teilweise in universitäre Entwicklungspläne aufgenommen. Bürger*innen gilt es in diesem Verständnis, in Forschungsprozesse mit einzubeziehen und teilweise mit ihnen selbst Daten zu erheben – zum Beispiel zu der Geschichte des eigenen Stadtviertels, die gemeinsam mit Schüler*innen erforscht wird. Wie schätzen Sie einen solchen Ansatz ein?

AS: Das oszilliert in gewisser Weise zwischen der Entwicklung einer aktivierenden Bildungsarbeit und einem Einbezug von Bürger*innen in Forschungsprozesse. Es wäre aber recht naiv zu glauben, dass man Bürger*innen, jedenfalls solche, die nicht selbst Wissenschaftler*innen sind, eine wirklich gleichberechtigte Rolle in Forschungsprozessen zuweisen könnte. Insofern wäre zu überprüfen, ob es sich nicht auch hier um eine Pseudopartizipation handelt, nicht Mitbestimmung, sondern eine sehr kontrollierte und begrenzte Mitwirkung. Wie sich diese in Österreich gegenwärtig verhält, kann ich allerdings nicht einschätzen.

CS: Solidarität – das zeigen diese Überlegungen möglicherweise – scheint als Perspektive Einzug zu halten in alle möglichen gesellschaftlichen Felder. Wenn wir sie mit Forschung in Bezug setzen, können wir auch aus einer anderen Richtung heraus darüber nachdenken. Sie halten fest (Scherr, 2019), dass uns Fragen von Solidarität auch deshalb so fesseln, weil Solidaritäten Utopien eines guten Lebens entwickeln. Uns interessiert sehr, wie Sie das Verhältnis von Wissenschaft und Utopien sehen.

AS: Utopien sind als eine frühe Form von Sozialkritik entstanden, klassisch bei Thomas Morus in seinem Buch *Utopia*. Utopien gab es also bereits schon, bevor es die modernen Sozialwissenschaften gab. Der Anspruch der frühen Gesellschaftskritik, nicht zuletzt des Marxismus, war es, das Erbe der Utopien anzutreten und diese durch eine wissenschaftliche Weltanschauung ersetzen zu können. Dabei wird aber eine wichtige Funktion von Utopien übersehen: Utopien sind per definitionem unrealistisch, sie haben keinen Ort in der Wirklichkeit. Gerade dadurch ermöglichen sie aber – und das hat vor allem Ernst Bloch in seinen wichtigen Studien zur Utopieforschung aufgezeigt – ein Denken, das Möglichkeitshorizonte aufzeigt, das den Kopf von der Frage befreit, was mit Aussicht auf Erfolg wirklich machbar ist. Deshalb sind Utopien immer auch Korrektive und Ergänzungen des nüchternen realistischen Denkens, das die Wissenschaften kennzeichnet. Denkt man zum Beispiel an die Reden von Martin Luther King, die Lieder von Victor Jara oder die Texte von Ernesto Cardenal, dann zeigt sich, dass sie gerade deshalb eine hoffnungsvoll-utopische und motivierende Kraft

entfalten können, gerade weil sie unrealistisch sind. Auch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte ist in vieler Hinsicht eine Utopie, sie lebt von der recht unrealistischen Vorstellung, dass allen Menschen ein Leben in Würde möglich sein soll. Der Realismus der Wissenschaften und das Unrealistische der Utopien sind Gegensätze, aber es kann produktiv sein, diese aufeinander zu beziehen.

CS: Vielen Dank für diese Gedanken! Das heißt, die Utopien bringen Bewegung in unsere Gedanken und beflügeln unsere Vorstellungskraft. Doch was bedeutet das, wenn die Menschenrechte, die explizit den Begriff „Rechte“ beinhalten, eigentlich jenseits des Realistischen liegen? Können wir uns damit zufriedengeben?

AS: Die Menschenrechte sind tatsächlich nur zu einem Teil Rechte im juristischen Sinn, die Betroffene vor Gerichten einklagen können, zu einem anderen Teil aber nicht mehr als moralische Prinzipien, auf deren Einhaltung sich Staaten verpflichtet haben. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte ist jedoch durchaus auch keine utopische Vision einer idealen Welt, sie ist durchaus zum Teil sehr realistisch formuliert. Dort ist z. B. nur ein sehr schwaches Asylrecht verankert und auch kein Recht auf globale Bewegungsfreiheit. In sozialen Bewegungen gibt es die Tendenz, sich ziemlich inflationär auf die Menschenrechte zu beziehen, ohne genaue Kenntnis dessen, was die Menschenrechtserklärungen tatsächlich besagen, was davon in wirksames Recht umgesetzt ist und was die Instrumente der Menschenrechtsdurchsetzung sind. Nicht alles, was man gut und wichtig finden mag, ist auch tatsächlich ein Menschenrecht, und Auseinandersetzungen über die Frage nach einer anzustrebenden Gesellschaftsgestaltung haben in den deklarierten Menschenrechten keine umfassende Grundlage. Der Bezug auf die Menschenrechte reicht nicht aus, auf Gesellschaftstheorie kann nicht verzichtet werden.

CS: Das ist ein wichtiger Punkt. In der Sozialen Arbeit finden sich theoretische Bezüge zu etwa Partizipation und Inklusion. Und wenn wir uns Definitionen Sozialer Arbeit anschauen, etwa der International Federation of Social Workers (2014), dann tauchen dort Begriffe wie *empowerment* und *liberation of people* auf. Nicht aber der Begriff der Solidarität. Wie lässt sich das erklären, wo Soziale Arbeit doch auf Bündnisse mit ihren Adressat*innen so sehr angewiesen ist?

AS: Wenn von „liberation of people“ die Rede ist, werde ich misstrauisch. Wer soll da durch wen wovon befreit werden? Und sind dann am Ende die angeblichen Befreier*innen die neuen Herren? Zudem ist mir auch keine Befreiungsbewegung bekannt, für die Soziale Arbeit von zentraler Bedeutung war.

Dass Soziale Arbeit Schwierigkeiten hat, sich auf Solidarität als Leitorientierung zu beziehen, resultiert daraus, dass in die Soziale Arbeit eine grundlegende

Asymmetrie zwischen Helfer*innen und Hilfsbedürftigen eingeschrieben ist und Soziale Arbeit primär eine Hilfe für Einzelne und Familien darstellt. Sozialarbeiter*innen unterstützen ihre Adressat*innen, sind aber nicht selbst auf deren Unterstützung angewiesen, und sie werden in der Regel vom Staat beauftragt und bezahlt, nicht von ihren Adressat*innen. Dementsprechend ist es nicht unmittelbar einleuchtend, berufliche Soziale Arbeit als solidarisches gesellschaftliches Engagement zu denken und zu praktizieren, auch wenn dies immer wieder versucht wird. Ich wäre auch sehr vorsichtig gegenüber Versuchen, Soziale Arbeit mit Zielvorgaben zu versehen, die kaum zu ihren Möglichkeiten passen. Soziale Arbeit tendiert dazu, sich mit Formeln wie Menschenrechtsprofession in einer emphatischen Weise selbst zu beschreiben, die ihre faktischen Möglichkeiten überschätzt. Das ist für ihre Adressat*innen wenig hilfreich, sondern nutzt bestenfalls dem Selbstwertgefühl der Professionellen.

MH: Ganz zum Schluss wollen wir Sie fragen, ob Sie einen Ratschlag für all jene, die überlegen, Soziale Arbeit zu studieren – und damit an die zukünftigen Professionellen der Sozialen Arbeit?

AS: Studierende sollten sich immer wieder klar machen, dass sie sich auf eine sehr verantwortungsvolle Berufstätigkeit vorbereiten. Ihr berufliches Handeln kann erhebliches zur Verbesserung der Lebenssituation ihrer Adressat*innen beitragen. Schlechte Soziale Arbeit kann auch erheblichen Schaden anrichten. Deshalb ist es einerseits sehr wichtig, die eigenen praktisch relevanten Kenntnisse und Handlungskompetenzen zu entwickeln, also z. B. Methodenkompetenzen und Rechtskenntnisse zu erarbeiten. Zweitens muss es im Studium darum gehen, fundiert zu verstehen, was die gesellschaftlichen Ursachen der Probleme der Lebensführung sind, mit denen Soziale Arbeit befasst ist, und darum, zu begreifen zu versuchen, in welchem gesellschaftlichen Zusammenhängen Soziale Arbeit situiert ist, was sie leisten kann und soll, aber auch, was sie nicht leisten kann und wofür sie nicht zuständig ist. Drittens sollte ein Studium der Sozialen Arbeit auch zur Persönlichkeitsbildung beitragen, d.h. zur Klärung eigener Motive, Überzeugungen und Haltungen, sowie zu Selbstreflexion anregen und befähigen. Wer ein ernsthaftes Interesse daran hat, durch Soziale Arbeit Menschen dabei zu unterstützen, ein etwas besseres Leben führen zu können, wird mit hoher Ernsthaftigkeit studieren. Wer dieses Interesse nicht hat, sollte sich für ein anderes Studium entscheiden. Lehrende in der Sozialen Arbeit, die das Motiv von Studierenden, Menschen helfen zu wollen, nur ironisch belächeln, habe ich noch nie verstanden. Dieses Motiv ist nicht das Problem, problematisch sind allein oft allzu naive Vorstellung über die Möglichkeiten seiner Durchsetzung. Eine wichtige Aufgabe des Studiums ist es deshalb, über Möglichkeiten und Grenzen des Helfens gleichermaßen aufzuklären.

MH und CS: Wir danken Ihnen sehr herzlich für dieses anregende Interview, das uns vom langen Sommer der Migration über die Corona-Pandemie über Marx, Durkheim und Solidarity Cities bis hin zu Begrenzungen und Möglichkeitsräumen solidarischen und sozialarbeiterischen Wirkens geführt hat!

Literatur

- Scherr, A. (2019): Solidarität: eine veraltete Formel oder ein immer noch aktuelles Grundprinzip emanzipatorischer Praxis? *Widersprüche*, H. 151, 9–18.
- Scherr, A., Hofmann, R. (2018): Sanctuary Cities – Zufluchts-Städte, in F. Gesemann, R. Roth (Hg.): *Handbuch Lokale Integrationspolitik*. Wiesbaden: VS, 869–882.

FRANK BETTINGER

Kritische Soziale Arbeit und Solidarität

*„... vor 2 Wochen schien die Welt noch in Ordnung ...“
„mir nicht“.*

(Theodor W. Adorno,
im Interview mit dem SPIEGEL, am 5. Mai 1969)

1. Einleitung

Was für Zeiten. Katastrophale Zeiten. Aber nicht erst mit Beginn der Corona-Pandemie. Globale Umweltzerstörung. Extreme Zunahme sozialer Ungleichheiten weltweit. Armut, Hunger, Elend in den ausgebeuteten und abgehängten Ländern und Regionen. 15.000 tote unter fünfjährige Kinder täglich aufgrund von Hunger und (heilbarer) Krankheiten; weit über 200 Millionen tote Kinder weltweit seit in Krafttreten der UN-Kinderrechtskonvention (!) im Jahr 1990, gestorben vor ihrem 5. Geburtstag aufgrund von Hunger und (heilbarer) Krankheiten (Klundt, 2019, 15). Millionen Menschen weltweit auf der Flucht vor den Folgen von Umweltzerstörung, Krieg, Gewalt, Vertreibung, Ausbeutung und Unterdrückung. Viele tausend geflüchtete Menschen hilflos ertrunken im Mittelmeer; Hunderttausende eingepfercht in totalen Institutionen („Lagern“) an den Grenzen Europas und der Vereinigten Staaten. Zunahme von Ungleichheit und Armut weltweit, europaweit, deutschlandweit: seit Jahren steigende Kinderarmut, Armut alleinerziehender Mütter, Armut alter Menschen. Autoritärer Populismus, Nationalismus, Rassismus, Sexismus weltweit, europaweit, deutschlandweit.

Was für Zeiten, in denen zugleich „Solidarität“ als Haltung in Vergessenheit bzw. als Begriff zu einer rhetorischen Floskel zu verkommen scheint, der man sich nur noch in Predigten von der Kirchenkanzel oder in politischen Feiertagsreden schemenhaft zu erinnern scheint, ohne genau zu wissen oder sich auch nur dafür zu interessieren, was damit tatsächlich gemeint sein könnte.

Was für Zeiten, in denen wir erst jetzt, infolge drohender oder bereits eingetretener persönlicher, gesundheitlicher oder wirtschaftlicher Betroffenheit durch die Pandemie, auf einmal laut und hörbar, geradezu inflationär „Solidarität“ einfordern oder zu „Solidarität“ und zu „solidarischem“ Handeln aufgerufen werden; von den Kirchen, von Bundesregierung und Landesregierungen, von Unternehmensverbänden und Gewerkschaften; von öffentlichen Trägern und Wohlfahrtsverbänden. Solidarität sollen wir zeigen gegenüber alten Menschen und Risiko-

gruppen (indem wir Kontakte einschränken oder uns und/oder sie isolieren); Solidarität gegenüber Angehörigen „systemrelevanter Berufe“ (die uns bis dato einen Dreck interessiert haben, solange sie zuverlässig und billig waren); Solidarität mit jenen (zumeist Frauen), die im Care-Bereich (unbezahlt oder unterbezahlt und obendrein ohne Anerkennung und Wertschätzung) tätig sind (und bis zum heutigen Tag u. a. im Gesundheitswesen und Pflegebereich schamlos ausgenutzt und ausgebeutet oder im familialen Bereich dazu gezwungen oder genötigt werden); Solidarität mit dem Einzelhandel und der Gastronomie (verbunden mit der Bitte, mehr zu konsumieren); Solidarität mit den Fußball-Bundesligaver-einen (verbunden mit der Bitte, als „Kund*in“ möglichst auf Rückzahlungsfor-derungen von bereits gekauften und gezahlten Eintrittskarten zu verzichten). – Was allerdings tatsächlich unter „Solidarität“ zu verstehen ist, was damit jeweils gemeint ist oder was damit überhaupt gemeint sein könnte, wer von wem Solidari-tät zu fordern oder zu erbitten oder zu erwarten hat, all dies bleibt vollkommen im Unklaren.

Mit dem vorliegenden Beitrag ist nicht beabsichtigt, die Herkunft des Begriffes „Solidarität“ umfassend zu rekonstruieren oder die verschiedenen, kaum zu überblickenden Bedeutungen bzw. Definitionsversuche gegenüber zu stellen. Vielmehr soll es darum gehen, eine für die Soziale Arbeit „brauchbare“ Bedeu-tung (sprachlich) zu konturieren. Eine Bedeutung, die – bezogen auf Soziale Arbeit – resultieren muss aus der Bezugnahme auf ein fachwissenschaftliches, theoretisch fundiertes Selbstverständnis Sozialer Arbeit und somit über ein all-tagstheoretisches Verständnis von Solidarität hinausgeht.

Hat sich ursprünglich die politische und soziale Bedeutung des Begriffs *Solida-rität* aus den Kämpfen der Arbeiterbewegung heraus entwickelt (Khella, 1980, 177), so hat der mittlerweile regelmäßig alltagstheoretisch verwendete Begriff nichts mehr gemein mit Solidarität als „selbstbestimmtem Kampfverbund“ zur gegenseitigen Hilfe, sondern wurde eher zum Vehikel völlig fremdbestimmter, beliebiger Interessen zum Bestandsschutz des Status quo (Mückenberger, 2005, 739). Gerade auch im Kontext Sozialer Arbeit ist – übrigens nicht nur bezogen auf „Solidarität“ – seit Ende der 1970er Jahre, mit dem Ende der Sozialarbeite-r*innen-Bewegung, kaum noch etwas „Kämpferisches“ festzustellen, sondern eher Ungewissheit und Beliebigkeit: sowohl bezogen auf ein Verständnis und den Umgang mit dem Begriff „Solidarität“, als auch überhaupt bezogen auf sozia-larbeiterische und sozialpädagogische Praxis. Bestenfalls wird Solidarität – wenn überhaupt – verstanden als ein diffuses „füreinander Eintreten“ bzw. als eine Art vage Verbundenheit mit Adressat*innen Sozialer Arbeit zum Erreichen gemeinsamer (dabei doch regelmäßig von deutungsmächtigen Sozialarbei-ter*innen formulierter) Ziele, und zwar innerhalb eines von Staat, Politik und

Bürokratie vorgegebenen Ordnungsrahmens. Die Annahme scheint nicht abwegig, dass gerade auch in der Sozialen Arbeit Begriffe wie „Solidarität“, „Hilfe“ und „Unterstützung“ regelmäßig synonym verstanden und auch verwendet werden, und dass es eher zum „guten Ton“ gehört oder auch als Ausweis von „Professionalität“, als Sozialarbeiter*in oder Sozialpädagog*in „solidarisch“ zu sein und selbstverständlich auch „kritisch“. Was die Frage provozieren könnte, ob der Einfachheit halber nicht gänzlich auf den Begriff „Solidarität“ verzichten werden sollte.

Mein Bemühen im Rahmen dieses Beitrages gilt nicht der Erarbeitung einer Handlungsanleitung oder von Handlungsempfehlungen für solidarisches Handeln in sozialarbeiterischen bzw. sozialpädagogischen Arbeitsfeldern, Institutionen oder Settings, sondern ausschließlich der Konturierung eines sozialpädagogischen, eines emanzipatorischen, partizipatorischen, politischen und kämpferischen Verständnisses von Solidarität. Dieses Verständnis von Solidarität nimmt Bezug auf Theorien kritischer Sozialer Arbeit und ist in der Folge insbesondere orientiert an der Kritik, Veränderung oder auch Überwindung gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse, und das heißt auch: orientiert an der Minimierung menschlichen Leids, an der Verhinderung von Prozessen sozialer Ausschließung sowie der Ermöglichung von Partizipation. Gemeint ist ein universalistisches und emanzipatorisches Verständnis von Solidarität als Haltung sozialpädagogischer und sozialarbeiterischer Praktiker*innen und als eine Maxime kritisch-reflexiver Professionalität – im Sinne von Befreiung! Gemeint ist ein Verständnis, dem es ausdrücklich um die Ermöglichung von Selbstbestimmung und Selbstbewusstsein, um Teilhabe und Teilnahme (Partizipation) geht, unabhängig von Geschlecht, Alter, Hautfarbe und unabhängig von kultureller, nationalstaatlicher, politischer, religiöser und anderer Zugehörigkeiten.

2. Vom sozialstaatlich-integrativen zum neoliberal-sicherheitsstaatlichen Gesellschaftstypus

Zu befürchten ist allerdings, dass die sozi-ökonomischen und ideologischen Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte und damit einhergehend die Transformation von einem sozialstaatlich-integrativen zu einem neoliberal-sicherheitsstaatlichen Gesellschaftstypus (Anhorn & Bettinger, 2002; Anhorn, Bettinger & Stehr, 2008; Bettinger, 2013) und in der Folge die massive Einflussnahme auf Denk- und Handlungsweisen der Subjekte, eine Bezugnahme auf bzw. Realisierung eines solchen partizipatorischen, emanzipatorischen und universalistischen Solidaritätsverständnisses – gerade auch in der Sozialen Arbeit – in besonderer Weise erschweren. Sie sollten uns allerdings zugleich dazu motivieren, uns

reflexiv, kritisch und widerständig mit diesen Entwicklungen und den daraus resultierenden Konsequenzen in verändernder Absicht zu befassen.

Gemeint ist ein seit den 1970er Jahren zu konstatierender Wandel des wohlfahrtsstaatlichen Arrangements, der einherging mit der Etablierung einer neuen gesellschaftlichen Ordnung, in der sich die Koordinaten im Kontext des „Sozialen“, von Staat, Politik, Gesellschaft und Gemeinschaft, vom Miteinander, von Kooperation und Solidarität gravierend verschoben haben. So lassen sich mit dem Übergang von der kapitalistischen Produktionsweise des Fordismus Mitte der 1970er Jahre hin zur Produktionsweise des Post-Fordismus bzw. Neoliberalismus grundlegende Veränderungen in den sozialen, ökonomischen, politischen und kulturellen Rahmenbedingungen für Sozialpolitik, Soziale Arbeit und insbesondere auch für die Menschen konstatieren. In der Folge wurde und wird nicht nur alles und jede*r dem Primat der Ökonomie untergeordnet, sondern darüber hinaus werden sich vergrößernde soziale Ungleichheiten sowie Prozesse sozialer Ausschließung und Ausgrenzung in Kauf genommen (Anhorn, Bettinger, 2002; Anhorn, Bettinger, Stehr, 2008; Steinert, 2007).

Zwar wurde der „Wohlfahrtsstaat“ in den westlichen Industriegesellschaften nach dem Zweiten Weltkrieg zunächst zum Garanten sozialer Rechte auf öffentliche bzw. öffentlich vermittelte Einkommens- und Dienstleistungen (Lessenich, 2013, 15). Voraussetzung war eine historisch spezifische Gesellschaftsformation der kapitalistischen Entwicklung, die bis in die 1970er Jahre hinein der dominierende Typus politisch-ökonomischer Regulierung und Herrschaft sein sollte. Hiermit war die Absicht verbunden, relativ einheitliche ökonomisch-soziale Lebensbedingungen zu ermöglichen sowie die Befriedung ökonomisch-sozialer Konflikte durch den Ausbau sozialstaatlicher Sicherungs- und Unterstützungssysteme gegenüber den Risiken einer kapitalistisch verfassten Gesellschaft zu erreichen (Anhorn, Bettinger, 2002, 224 f.; Anhorn, 2008, 14). Wobei allerdings nicht in Vergessenheit geraten darf, dass im Rahmen des Ausbaus des Sozialstaates im Kontext der intendierten Egalisierung und Standardisierung der Lebensverhältnisse ein sicherheitsstaatlicher Kontroll- und Repressionsapparat einherging. Dieser Apparat forderte Normalisierungs- und Anpassungsleistungen ein, die auf die Durchsetzung der verbindlichen Vorgaben einer „sozialstaatlichen“ Normalbiographie, d. h. insbesondere eines Normal(lohn)arbeitsverhaltens zielten (Anhorn & Bettinger, 2002, 227).

Ab Mitte der 1970er Jahre geriet jedoch diese wohlfahrtsstaatliche Regulationsweise mehr und mehr in Konflikt mit den Profitinteressen des Kapitals, wobei die sich anschließende neoliberale Transformation nahezu aller gesellschaftlichen Bereiche als ein politisch herbeigeführter Prozess zu deuten ist, in dessen Verlauf das bisherige „versorgende“ Sozialstaatsmodell nicht nur in Frage

gestellt, sondern im Kontext neoliberaler Strategien der „Krisenbewältigung“ und in der Folge der Transformation hin zu einem marktliberal-sicherheitsstaatlichen Gesellschaftstypus, von einem – an neoliberaler Ideologie orientierten – Vokabular aus Konkurrenz und Leistung, Effizienz und Effektivität, Selbstdisziplin, Selbstverantwortlichkeit und Selbstsorge verdrängt wurde (Bettinger, 2012, 347; Anhorn, Bettinger, 2002, 228 f.). Entsprechend neoliberaler Ideologie ging und geht es zu allererst um die Durchsetzung marktwirtschaftlicher Prinzipien in allen gesellschaftlichen Bereichen (Staat, Politik, Bürokratie, Soziales, Bildung, Gesundheit, Kultur, Familie u. a.) bzw. um die Realisierung eines neoliberalen Marktfundamentalismus und zugleich um die Konstituierung eines aktivierenden Sozialstaats sowie damit einhergehend um den Abbau sozialstaatlicher Errungenschaften, um die Beschneidung individueller Rechtsansprüche, um die Privatisierung ökonomischer und sozialer Risiken und die Einflussnahme auf die Denkweisen und Handlungsweisen der Subjekte.

3. Neoliberale Ideologie, Aktivierender Staat und die „Domestizierung der Subjekte“

Zwar besteht im sozial- und politikwissenschaftlichen Diskurs weder ein Konsens darüber, was konkret unter „Neoliberalismus“ zu verstehen ist, noch, ob der Terminus „Neoliberalismus“ überhaupt dazu geeignet ist, die ideologisch-sozio-ökonomischen Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte hinreichend zu fassen. Einigkeit scheint aber dahingehend zu bestehen, dass es sich beim Neoliberalismus um eine Ideologie handelt, und zwar um die dominante Ideologie des Kapitalismus bzw. um die „universalste Ideologie in der Weltgeschichte“. Ein Kapitalismus, der – wie es Oskar Negt (1997) formuliert hat – von allen Beißhemmungen befreit ist. McChesney (2014) ergänzt, unter Bezugnahme auf Schriften Noam Chomskys, dass es sich beim Neoliberalismus keineswegs um ein neues Phänomen handelt, sondern lediglich um eine Neuauflage des Kampfes der Reichen gegen die Ausweitung der politischen und bürgerlichen Rechte der Masse. Ein Kapitalismus als politisches Projekt kapitalistischer Eliten, „das die Wiederherstellung der unbeschränkten Autonomie der Besitzer von Geld- und Produktivvermögen zum Ziel hat“ (Gerlach, 2000, 1052). Ein Kapitalismus, dessen Machtanspruch „total und universell ist; total im Sinne einer umfassenden Entpolitisierung des Gesellschaftlichen und universell im Hinblick auf seinen globalen Geltungsanspruch (Ptak, 2016, 13 f.). Ein Kapitalismus „ohne Maske“ (McChesney, 2014), der eine Epoche repräsentiert, in der die Wirtschaftsmächte stärker und aggressiver sind und auf kaum organisierten Widerstand treffen, und dessen ökonomischen Folgen überall dieselben sind und zeitigen, was ohnehin zu erwarten war: „massive Zunahme sozialer und ökonomischer Ungleichheiten“.

mischer Ungleichheit weltweit, gravierende Rückschläge für die ärmsten Nationen und Völker der Welt, eine katastrophale Verschlechterung der globalen Umweltbedingungen“ (McChesney, 2014, 8).

Die mit der neoliberalen Ideologie einhergehende Strategie zielt von Beginn an ausdrücklich auf Beeinflussung von Staat und Öffentlichkeit; den neoliberalen Vordenker*innen geht es um die systematische öffentliche Beeinflussung; um die „Produktion von Menschen mit bestimmten Eigenschaften“ (Gerlach, 2000); um den dauerhaften „Kampf um die Köpfe“ durch permanente Propaganda für die Vorzüge einer freien Marktwirtschaft und gleichzeitige Diskreditierung der Kritiker*innen; um die systematische Politikbeeinflussung im Sinne des neoliberalen Projekts durch staatliche wie private Bildungs-, Beratungs- und Lobbyinstitutionen; um eine umfassende ideologische Formierung der Gesellschaft; es geht um die Verinnerlichung der Zwänge in den Subjekten, die sich den politischen und ökonomischen „Sachzwängen“ sowie den „alternativlosen“ Gegebenheiten neoliberaler Ideologie und Produktionsweise anzupassen haben. Dies alles sind Strategien, die staatliche Zwangsmaßnahmen möglichst überflüssig machen sollen (Ptak, 2016, 75 ff.). Auf den Punkt gebracht: Beabsichtigt ist nicht weniger als die Zurichtung und Lenkung aller Menschen im Sinne marktradikaler Ordnungsprinzipien. Das, was zählt, ist Wettbewerbs- und Konkurrenzfähigkeit, Flexibilität und Mobilität, Disziplin und Eigenverantwortung.

In diesem Kontext werden in öffentlichen, medialen und politischen Diskursen wohlfahrtsstaatliche Errungenschaften kontinuierlich diskreditiert und mit dem erklärten Ziel in Frage gestellt, den Kapitalismus von den „Fesseln der Wohlfahrtsstaatlichkeit“ zu befreien, soziale Risiken zu privatisieren und die Subjekte – uns alle – in die Verantwortung zu nehmen. Entsprechend dieser neoliberalen Logik hat der Staat nicht mehr die Aufgabe, allen Menschen Partizipation (Teilhabe und Teilnahme) zu ermöglichen, sondern Menschen zur Arbeit zu aktivieren, zu mehr Leistung anzuspornen, sie zur Bildung von Humankapital anzutreiben und sie so fit und konkurrenzfähig für den Wettbewerb auf den Märkten (Bildung, Arbeit, Konsum, Gesundheit u. a.) zu machen. In diesem Zusammenhang ist die Konstituierung eines Aktivierenden Staates auf der Grundlage neoliberaler Ideologie bzw. unter Bezugnahme auf in neoliberalen Diskursen produzierten Wissensformen und Deutungsschemata zu begreifen, dem es um die Implementierung einer neuen politischen Rationalität und Terminologie, um einen neuen Regierungsmodus (Führung durch Selbstführung) geht. Dieser Regierungsmodus hat das Ziel der sozialpolitischen Konstruktion doppelt verantwortungsbewusster, „ökonomischer“ und „moralischer“ Subjekte: verantwortungsbewusst sich selbst, wie auch der Gesellschaft gegenüber (Lessenich, 2003, 86; Lessenich, 2013, 82). Wichtige Waffen im „Kampf um die Köpfe“, um

die „neoliberale Domestizierung der Subjekte“ (Michalitsch, 2006) sind insbesondere Sprache, Begriffe, verdinglichende Kategorien und Vokabeln, wie

„Eigenverantwortung‘ und ‚Verlierer‘, ‚Überflüssige‘ und ‚Unnütze‘, ‚Leistungsträger‘ und ‚Hartz-IVler‘ (...) (Sie) sind zu verstehen als Elemente von Deutungsschemata, mit denen die Menschen sich selbst und die Welt, in der sie leben, interpretieren (sollen). Es handelt sich um normative Fluchtpunkte, auf die das Selbstverständnis und Handeln der Menschen geeicht wird. Sie stehen für konkrete Verfahren, mit denen sie ihr eigenes Verhalten oder das Verhalten anderer entsprechend steuern (sollen); sie verweisen auf Wissensformen, in denen Individuen die Wahrheit über sich erkennen, auf Kontroll- und Regulationsmechanismen, denen sie ausgesetzt sind, sowie auf Praktiken, mit denen sie auf sich selbst und andere einwirken (sollen)“ (Hark, 2019, 24).

Es geht um die Durchsetzung einer politischen Rationalität, die keineswegs nur an (potenzielle) Nutzer*innen sozialpädagogischer bzw. sozialarbeiterischer Angebote oder Institutionen adressiert ist; vielmehr handelt es sich um eine Programmatik, die auf alle Subjekte und auf das Soziale zielt. Den Menschen soll die Chance einer eigenständigen, produktiven sozialen Existenz eröffnet werden. „Sie sollen [...] sozialpolitisch in die Lage versetzt werden, sich und ihr (Human-)Kapital in gesellschaftlich produktiver Weise einzusetzen“ (Lessenich, 2013, 98), um ihre eigene Wettbewerbsfähigkeit und Produktivität (wieder) herzustellen – was aber letztendlich nichts anderes bedeutet, als dass der Staat die Gestaltung struktureller Verhältnisse zugunsten der Verhaltensbeeinflussung einzelner aufgibt (Butterwegge, Lösch & Ptak, 2016; Bettinger, 2012).

Die Politikwissenschaftlerin und Ökonomin Gabriele Michalitsch, die sich mit der diskursiven Produktion neoliberalen Wissens und der „Domestizierung des neoliberalen Subjekts“ (2006) befasst, weist darauf hin, dass die neoliberale „Wahrheit“ durch Verallgemeinerung und durch ihre fortwährende Zirkulation gerade auch in Form von Postulaten und Anrufungen in Bildungsinstitutionen (Kindergärten, Schulen, Hochschulen) und in Medien die Formierung von Subjekten – konkret: neoliberale Subjektivität – hervorbringt. Die (subtile) Verbreitung neoliberaler Postulate – so Michalitsch – wird insbesondere deshalb an Individuen (!) adressiert, weil sich gerade mit ihnen die Los-Lösung der Einzelnen aus ihren sozialen und gesellschaftlichen Zusammenhängen verbindet. Dies sind Strategien, die auf Aushöhlung von sozialer Kohäsion und Solidarität und auf Individualisierung und Entpolitisierung gerichtet sind (Michalitsch, 2013).

Weitere Konsequenzen für die Subjekte hat der Psychologe Thomas Gerlach, Bezug nehmend auf Eduardo Galeano, folgendermaßen beschrieben:

„Wir sind mit einem System konfrontiert, das die Menschen zur Einsamkeit, zur Angst, zur Hoffnungslosigkeit und zu Beklemmungen verurteilt. Dieses System zerstört die solidarischen Beziehungen zwischen den Menschen. Es zwingt uns, die anderen als Feinde zu betrachten. Es überzeugt uns, dass das Leben ein Konkurrenzkampf ist, in dem

es wenige Gewinner und viele Verlierer gibt. Es ist ein System, das die Seele vergiftet“ (Gerlach 2000, 1052).

Bei all diesen perfiden Strategien und Bemühungen, Einfluss auf Denk- und Verhaltensweisen der Subjekte zu nehmen, geht es um nicht weniger, als um die Etablierung einer diskursiv (sprachlich) hergestellten Wissensordnung, um eine politische Ordnung des Sozialen, um ein alle Subjekte betreffendes sozialpolitisches Subjektivierungsprogramm, in dem die Subjektivität der Individuen konsequent sozialisiert wird, und das auf die Transformation der Bürger*innen, ihrer (unser aller!) gemeinwohlkompatiblen Verhaltensweisen und Denkweisen, zielt (Lessenich, 2013, 122 ff.).

Und wehe denjenigen, die sich der neoliberalen Wissensordnung verweigern. Denn aus Sicht derer, die neoliberale Ideologie vertreten und popularisieren, muss – so hat es Stephan Lessenich (2013) formuliert – jeder Akt unterlassener Hilfeleistung der Individuen gegenüber sich selbst als nicht nur irrationales, sondern zudem noch unmoralisches Verhalten erscheinen. So gilt jedes Anzeichen fehlender oder mangelnder Aktivitätsbereitschaft nicht bloß als unwirtschaftlich und „asozial“, sondern auch als Ausweis individuellen Unwillens, von den gesellschaftlich gebotenen Handlungsspielräumen ökonomisch sinnvollen und sozial verantwortungsbewussten Gebrauch zu machen (Lessenich, 2013, 121 f.; Lessenich, 2003, 87 f.). Wer diesen neoliberalen Postulaten nicht folgt, nicht folgen kann oder nicht folgen will, wer nicht bereit oder fähig ist, ins eigene Humankapital zu investieren, sieht sich früher oder später konfrontiert mit Zuschreibungen, mit Schuld-Zuweisungen, mit Stigmatisierungen, aber auch mit fordernden und fördernden Programmen eines aktivierenden oder letztlich auch kriminalisierenden und strafenden Staates, der ganz im Geiste neoliberaler Ideologie agiert. Bezeichnend für diese Entwicklung sind insbesondere solche Strategien, die vermeintlich „kausale“ Zusammenhänge zwischen den Populationen der Armen, Arbeitslosen, „Leistungsverweigerer*innen“, mit Delinquenz bzw. Devianz herzustellen bemüht sind (Bettinger, 2010). Auch ist immer wieder in politischen und medialen Diskursen eine Bezugnahme auf eine „neue Unterschicht“ sowie auf eine „Kultur der Armut“ festzustellen, in denen in diffamierender und diskriminierender Weise Bilder und Erzählungen über armutsbetroffene und/oder arbeitslose Menschen produziert werden. Diese Bilder konstruieren einen Zusammenhang zwischen einerseits deren sozialen Lage sowie andererseits deren Verhaltensweisen, Lebensstilen und einem damit zusammenhängenden fehlenden Willen und mangelnder Fähigkeit zu einer selbst-disziplinierten und eigenverantwortlichen Lebensführung. Dieses diskursiv erzeugte kulturalistische Wissen über „die Leistungsschwachen“, „die Armen“ bzw. die „neue Unterschicht“ ist nicht nur ein Beispiel für die Relevanz

von neoliberalen Diskursen bezüglich der Produktion von Wissen, Wahrheit und Wirklichkeit. Es zeigt zudem, wie gesellschaftlich-strukturelle Widersprüche, Ungleichheitsverhältnisse und Ausschließungsprozesse de-thematisiert und entpolitisiert werden. Und es zeigt auch, wie mit der Konstruktion von Kategorien, Gegenständen und vermeintlichen Kausalzusammenhängen Individuen und Gruppen moralisch diffamiert, stigmatisiert und kriminalisiert werden (Bettinger, 2012, 2013).

Fassen wir die skizzierten Entwicklungen und darauf bezogene Deutungen nochmal zusammen: Bezogen auf alle gesellschaftlichen Bereiche bzw. „das Soziale“ sehen wir uns seit Mitte der 1970er Jahre infolge einer sozio-ökonomischen Entwicklung hin zu einem marktliberal-sicherheitsstaatlichen Gesellschaftstypus mit einer neoliberalen Transformation nahezu aller gesellschaftlichen Bereiche konfrontiert. Im Kontext dieser (globalen) Entwicklungen werden seit vielen Jahren und zunehmend mehr eine massive Zunahme sozialer und ökonomischer Ungleichheit weltweit konstatiert, gravierende Rückschläge für die ärmsten Nationen und Völker der Welt und eine katastrophale Verschlechterung der globalen Umweltbedingungen. Wir erleben den sukzessiven Abbau sozialstaatlicher Errungenschaften, die Beschneidung individueller Rechtsansprüche und die Privatisierung ökonomischer und sozialer Risiken: eine Teilhabe an gesellschaftlichem Wohlstand und Ressourcen, eine Teilnahme an politischen Entscheidungen oder an der mehr oder weniger selbstbewussten und selbstbestimmten Gestaltung des Sozialen sowie ein Zugang zu Institutionen der Bildung, der Kultur, des Sozialen und der Gesundheit wird den Subjekten erschwert oder sogar verunmöglicht. Hingegen sollen Menschen zur Arbeit aktiviert, zur Bildung von Humankapital angetrieben und konkurrenzfähig für den Wettbewerb auf den Märkten gemacht werden. Es wird versucht, uns bezüglich unserer Lebensweise und Denkweise zu beeinflussen oder sogar zu manipulieren, und zwar im Sinne und zugunsten kapitalistischer Eliten. Unsere Subjektivität wird neoliberal zugerichtet bzw. domestiziert. Wir werden durch Bildung, Erziehung, über Appelle und kulturindustrielle Berieselungen – mal subtil, mal mit Nachdruck – genötigt, eigenverantwortlich und zugleich gemeinwohlkompatibel zu agieren und den Imperativen des Marktes zu folgen. Und zugleich sehen wir uns mit den intendierten Konsequenzen konfrontiert: Unsicherheit und Angst, zunehmende soziale Ungleichheit und (Kulturalisierung von) Armut und in der Folge moralische Diffamierung, Diskreditierung und Stigmatisierung, soziale Ausschließung, Individualisierung, Entpolitisierung sowie Zerstörung der solidarischen Beziehungen zwischen den Menschen.

Neoliberale Ideologie steht gerade *nicht* für Solidarität, *nicht* für Partizipation (Teilhabe und Teilnahme), *nicht* für Gerechtigkeit, *nicht* für Minimierung von

Leid, *nicht* für Reflexivität und Kritik, *nicht* für Aufklärung und Befreiung. Neoliberale Ideologie und deren Apologet*innen stehen für „freie“ marktwirtschaftliche Ordnung und dabei doch nur für Zwang; sie stehen für Disziplinierung und (Selbst-)Kontrolle; sie predigen die „Natürlichkeit“ sozialer Ordnung und sozialer Ungleichheit und verweisen auf die „Defizite“ derjenigen, die nicht mithalten können (die „sozial Schwachen“); sie leugnen die Gleichwertigkeit der Menschen und verachten diejenigen, die sie als „leistungsschwach“ bezeichnen und die (nicht nur) symbolisch über die Produktion und Anwendung verdinglichender Kategorien bzw. „negativer Klassifikationen“ (Sabine Hark) aus dem Kreis anerkannter Gesellschaftsmitglieder ausgeschlossen (werden). Diese Verleugnung ist verbunden mit der Folge, dass „in dem Maße, wie sich der einst sozialstaatlich eingehegte Kapitalismus in eine Marktgesellschaft mit ausgeprägter „Gewinner*innen-Verlierer*innen-Struktur“ verwandelt hat, der Interpretationsbedarf bezüglich der Einordnung eigener und fremder Sozialpositionen sowie der symbolische Zwang (wächst), sich gegenüber vermeintlich oder tatsächlich konkurrierenden Gruppen deutlich abzugrenzen“ (Hark, 2019, 23).

So lässt neoliberale Ideologie, die Wettbewerb, Konkurrenz, Gehorsam und Eigenverantwortung predigt und uns dazu nötigt, die „Anderen“ und die „Fremden“ als Rival*innen und als Feind*innen zu betrachten, gedanklich, sprachlich und in unserem Handeln kaum noch Raum für Solidarität, weder in der Gesellschaft, noch auf den Märkten und zu allererst nicht in unseren Köpfen:

„In einer Zeit, in der das reichste ein Prozent der Weltbevölkerung 46% des globalen Vermögens sein Eigen nennt und mehr denn je einige wenige über die Verhältnisse aller anderen leben, während als moralische Leitwährung das neoliberale Credo gilt, dass jede und jeder nur für sich selbst, nicht aber für andere verantwortlich ist, bleibt Solidarität nur ein rhetorischer Platz auf dem Kirchentag. Als gesellschaftliche Praxis dagegen wird Solidarität zerrieben zwischen einem global entfesselten Marktgeschehen und nationalistisch agierenden, antidemokratischen Populismen“ (Hark, 2019, 29).

4. Soziale Ausschließung vs. Partizipation

Angesichts narkotisierender Schleier, die – ausgehend von den hegemonialen, neoliberalen Diskursen und im Zusammenwirken mit kulturindustriellen Berieselungen – ihre Wirkung in den Köpfen der Subjekte längst erreicht zu haben scheinen, ist eine sich reflexiv und kritisch verstehende Soziale Arbeit aufgefordert, die ideologischen, diskursiven Begrenzungen und subtilen Mechanismen zu erkennen, zu kritisieren und gegebenenfalls zu zerstören, die dazu beitragen (sollen), gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse zu reproduzieren und Herrschaftsverhältnisse zu verinnerlichen (Bettinger, 2013).

Soziale Arbeit hat – ganz im Sinne Klafkis – stets ein kritisches, emanzipatorisches Erkenntnisinteresse mit einem konstruktiven Veränderungsinteresse zu

verbinden, und zwar dahin gehend, dass sie ihre professionsbezogene Tätigkeit mit dem politischen Interesse verbindet (das von ihrem fachlichen nicht zu trennen ist), gesellschaftliche Ungerechtigkeit zu kritisieren, Herrschaft und Leid zu minimieren, soziale Ausschließung zu thematisieren und zu skandalisieren, Partizipation zu ermöglichen und die Idee einer künftigen Gesellschaft als Gemeinschaft freier Menschen zu verwirklichen (Horkheimer, 1977, 36). Als Sozialarbeiter*innen und Sozialpädagoge*innen sind wir nur dann selbstbestimmter handlungsfähig, wenn wir uns die Strukturen gesellschaftlicher Wirklichkeit erschließen können, wenn wir also begreifen, auf welchen Strukturen, Prinzipien und Mechanismen die Wirklichkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse aufbaut, und auf welche Weise unsere Entwicklung und unser Handeln in diese soziale Wirklichkeit grundlegend verstrickt sind (Bernhard, 2006, 48 f.).

So gilt es für Soziale Arbeit als eine ihrer grundlegendsten Aufgaben nicht nur nach den gesellschaftlichen Bedingungen und Strukturprinzipien zu fragen und dabei die gesellschaftlichen Begrenzungen sowie materiellen und kulturellen Zwänge offen zu legen, denen die Menschen unterworfen sind, sondern darüber hinaus die als Sachzwänge unterstellten sozialen Phänomene, Erscheinungen, Gegenstände, Kategorien, „Wahrheiten“, Deutungsmuster usw. – die gesellschaftlichen, staatlich-politischen Ordnungsvorstellungen und somit auch den Aufgaben- und Funktionszuweisungen Sozialer Arbeit zugrunde liegen – nicht als „naturegegeben“, alternativlos und somit unveränderlich, sondern als in Diskursen durch kollektive, interessen geleitete Akteur*innen konstruiert zu begreifen.

Vor diesem Hintergrund ist eine selbstbestimmte kritische und reflexive Soziale Arbeit aufgefordert, sich von den staatlichen, politischen und bürokratischen Funktions- und Aufgabenzuweisungen zu emanzipieren, die regelmäßig orientiert sind an der „Notwendigkeit“ sozialtechnischer Bearbeitung von „sozialen Problemen“ bzw. von devianten, aktivierungsresistenten (zu integrierenden, resozialisierenden, zu fordernden und zu fördernden, auf die soziale Ordnung zu verpflichtenden) „Problemgruppen“. Wir haben diesbezüglich einige Bausteine einer Theorie und Praxis kritischer Sozialer Arbeit benannt, die einer reflexiven, selbstbestimmteren, kritischen, politischen und solidarischen Praxis Sozialer Arbeit den Weg ebnen könnten. In Anlehnung an unsere Überlegungen (Anhorn, Bettinger, 2005; Anhorn, Bettinger & Stehr, 2008; Bettinger, 2013) zeichnet sich eine kritische Soziale Arbeit dadurch aus, dass sie fachwissenschaftlich – und das bedeutet: theoretisch fundiert – ihren Gegenstand (also das, womit sie es in Reflexion, Kritik und Handeln zu tun hat) eigenständig benennt und sich auf diesen im Kontext der Ausgestaltung der sozialarbeiterischen und sozialpädagogischen Praxis – unter Berücksichtigung der Perspektiven, Bedürfnisse und

Willen der Nutzer*innen – auch tatsächlich bezieht. Als Gegenstand Sozialer Arbeit betrachten wir *Prozesse und Auswirkungen sozialer Ausschließung*. Dies nicht zuletzt vor dem Hintergrund, dass mit der Entwicklung des skizzierten neo-liberalen Typus von Gesellschaft, dieser neuen politischen Ordnung des Sozialen, ein neues Maß und eine neue Qualität an Ungleichheitsverhältnissen und Ausschließungsprozessen einhergehen. Hierbei geht es insbesondere um das Vorenthalten oder Erschweren der Teilhabe und Teilnahme an den gesellschaftlich realisierten Möglichkeiten des Lebensstandards, der politischen Einflussnahme und der sozialen Anerkennung; wobei Ausschließung sich nicht nur als Resultat begreifen lässt, sondern gerade dazu auffordert, den Prozesscharakter und somit die Abstufungen sozialer Gefährdungen ebenso in den Blick zu nehmen, wie die Interessen deutungsmächtiger Akteur*innen aus Staat, Politik und Bürokratie sowie die mit diesen in Zusammenhang stehenden Profitinteressen kapitalistischer Eliten (Steinert, 2008, 20; Kronauer, 2002; Anhorn, Bettinger, 2005; Anhorn, Bettinger & Stehr, 2008; Bettinger, 2013).

Bezug nehmend auf „Prozesse und Auswirkungen sozialer Ausschließung“ kann als zentrale Funktion Sozialer Arbeit die Ermöglichung von Partizipation (Teilhabe und Teilnahme) benannt werden, ohne dabei die Reflexion, Kritik und Aufklärung über zentrale Aspekte wie Macht, Herrschaft, Produktion von (Herrschafts-)Wissen, Interessen, Konflikte, neoliberale Ordnung (als Bedingung von sozialer Ausschließung) oder die Realisierung von Befreiung und Emanzipation aus dem Blick zu verlieren.

Partizipation umfasst sowohl *Teilnahme* als auch *Teilhabe*. Partizipation als *Teilnahme* meint die (Möglichkeit der) Einflussnahme auf die Gestaltung der individuellen und sozialen Lebensbedingungen; die aktive (Möglichkeit der) Beteiligung und Mitwirkung an Beratungen und Entscheidungen, die das Gemeinwesen betreffen; die (Möglichkeit der) Mitgestaltung von Gesellschaft und Staat durch Ausübung politischer Rechte; die (Möglichkeit der) Artikulation eigener Anliegen, Bedürfnisse und Interessen in der Öffentlichkeit und in Diskursarenen, in denen das Austragen von Konflikten und Beeinflussen von Prozessen der Meinungsbildung und Entscheidungsfindung möglich sind (Schnurr, 2018, 1126f.).

Bezogen auf *Teilhabe* meint Partizipation zum einen die Teilhabe am gesellschaftlichen Reichtum und an Ressourcen sowie an ideellen und materiellen Gütern, darüber hinaus ist hiermit eine Orientierung am Postulat einer gesellschaftlich gerechten Distribution gemeint sowie die

„durch (sozial-)rechtliche Garantien gesicherte Eröffnung von Zugängen zum öffentlichen, kulturellen und wirtschaftlichen Leben einer Gesellschaft. [...] Subjektive Freiheit, politisch-demokratische Teilnahme und ökonomisch-gesellschaftliche Teilhabe gehören

zusammen. Voll entwickelte Demokratien gewähren Freiheitsrechte, politische Rechte zur aktiven Teilnahme an Entscheidungen und soziale Rechte auf Teilhabe an Gütern, auf Arbeit und faire Arbeitsbedingungen, auf soziale Sicherheit, Gesundheit und Bildung, die die Voraussetzungen dafür schaffen, dass Freiheits- und Teilnahmerechte auch tatsächlich realisiert werden können“ (Schnurr, 2018, 1127).

So verstanden bezieht sich Partizipation in bildungs- und erkenntnistheoretischer sowie emanzipatorischer Perspektive immer auch auf (die Ermöglichung) von Reflexivität und Kritik bezüglich gesellschaftlicher Verhältnisse, der Produktion von Wissen, Wahrheit und sozialer Wirklichkeit. Hierbei muss es auch um das Bemühen und die Möglichkeit der Einflussnahme auf Ungleichheitsverhältnisse und auf Prozesse sozialer Ausschließung in verändernder Absicht gehen, und noch viel grundsätzlicher um die Möglichkeit von Widerspruch und Widerstand gegenüber neoliberaler politischer Rationalität bzw. einer politischen Ordnung des Sozialen, durch die zunehmend vielen Menschen Teilnahme und Teilhabe erschwert oder verunmöglicht wird. Stefan Schnurr weist darauf hin, dass sich in Akten der Partizipation Subjektivität und (solidarische, F.B.) Sozialität zugleich konstituieren und entwickeln. Hierbei wird ermöglicht, Konflikte sichtbar zu machen, erlebte Ungerechtigkeiten und Ausschließungserfahrungen zu einem Thema zu machen sowie öffentlich zu verhandeln, „was gerecht und ungerecht ist und welche Potenziale und Strategien es gibt, um Verbesserungen zu erreichen“ (Schnurr, 2018, 1132).

5. Universalistische, emanzipatorische und partizipatorische Solidarität

Erst vor dem Hintergrund eines fachwissenschaftlichen, theoretisch fundierten Verständnisses Sozialer Arbeit, hier: einer selbstbestimmten, gegenstandsbezogenen, emanzipatorischen, reflexiven und kritischen Sozialen Arbeit, lässt sich der fachlich begründete Versuch unternehmen, ein sozialarbeiterisches bzw. sozialpädagogisches Verständnis von Solidarität als Haltung zu entwickeln. „Traditionelle“ affirmative sozialpädagogische bzw. sozialarbeiterische Praxen, die unter Verwendung sozialtechnologischer Verfahren und Methoden oder auch mit Hilfe von Zwang oder subtileren aktivierungspädagogischen Strategien darauf abzielen, die Adressat*innen auf eine vorgegebene neoliberale Ordnung und Denkweise sowie entsprechende devote, untertänige Verhaltensweisen einzuschwören (und z. B. unzureichende Teilnahme und Teilhabe als selbstverschuldet zu interpretieren), sind sicher nicht in Einklang zu bringen mit einem an Prinzipien kritischer Sozialer Arbeit anschlussfähigen emanzipatorischen, kämpferischen Verständnis von Solidarität. Ein Verständnis, das im Folgenden kurz skizziert werden soll.

Ich beziehe mich dabei insbesondere auf Überlegungen von Albert Scherr (2013), der ausdrücklich ein politisches, emanzipatorisches und universalistisches Verständnis von Solidarität konturiert, das über *egoistische* Handlungsstrategien hinausreicht und dazu auffordert, sich für *gemeinsame* Interessen durch Formen kollektiven Handelns einzusetzen (Scherr, 2013, 264). Für ein emanzipatorisches, universalistisches Verständnis von Solidarität sind eine Vielzahl von Bestimmungen erforderlich, insbesondere

- ein Verständnis von Solidarität als Zusammenschluss derjenigen, die Herrschafts- und Ungleichheitsverhältnissen unterliegen. Damit gehen in den Solidaritätsbegriff Annahmen über eine gerechte oder ungerechte Gestaltung der sozialen Verhältnisse sowie über Interessenkonflikte zwischen relativ Mächtigen und Ohnmächtigen, relativ Privilegierten und Benachteiligten ein (ebd., 264 f.);
- ein Verständnis von Solidarität als politisches Mittel derjenigen, die als Einzelne machtlos sind und nur durch den solidarischen Zusammenschluss möglichst vieler Einfluss ausüben können (ebd., 265);
- ein Verständnis von Solidarität, das mit einer universalistischen Perspektive, mit Vorstellungen einer gerechten Gestaltung der sozialen Verhältnisse für alle einhergeht, die den legitimen Interessen aller gerecht werden, die sich als verallgemeinerbare Interessen begründen und sich von partikularen Interessen unterscheiden lassen, die aus privilegierten Positionen in der gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur resultieren (ebd., 265);
- ein Verständnis von Solidarität, das konsequent für das Recht auf Differenz eintritt und folglich das „universale Recht, anders zu sein“ als „die einzige Universalität, die kein Verhandlungsgegenstand ist“ (Bauman), anerkennt (ebd., 265);
- ein Verständnis von Solidarität und solidarischem Handeln, das zur Entstehung einer Gesellschaft beitragen kann, in der soziale Beziehungen nicht auf Konkurrenz und Ungleichheit, sondern auf Kooperation und gegenseitiger Hilfe unter Gleichrangigen und Gleichberechtigten basieren, die sich in ihrer Verschiedenheit respektieren (a. a. O., 266);
- ein Verständnis von Solidarität und solidarischer Politik, das orientiert ist an dem Interesse, menschliches Leiden zu vermindern (ebd., 268);
- ein Verständnis von Solidarität als humane Fähigkeit, auch Menschen, die himmelweit verschieden von uns sind, doch zu „uns“ zu zählen (Rorty, 1989, zit. nach ebd., 269).

Die Realisierung dieses umfassenden, emanzipatorischen Verständnisses von Solidarität im Kontext Sozialer Arbeit geht Hand in Hand mit der kontinuier-

lichen Reflexion und Kritik von staatlich-politischen und ökonomischen Herrschaftsverhältnissen sowie mit der kontinuierlichen Reflexion und Kritik von Prozessen sozialer Ausschließung. Dies vor dem Hintergrund, „dass die herrschaftliche Verfasstheit von (allen real existierenden) Gesellschaften ein Leben in Freiheit und Solidarität verhindert“ (Cremer-Schäfer, Resch, 2013, 102). Ein solches emanzipatorisches und somit normatives Verständnis von Solidarität ist nur im Zusammenhang mit einem Verständnis von bzw. einem Willen um Realisierung von Gerechtigkeit, Partizipation und Befreiung zu verstehen, wobei es zudem nur um Gerechtigkeit, Partizipation und Befreiung in globaler Perspektive gehen kann, die nicht auf einen nationalstaatlichen oder kulturellen Rahmen zu beschränken ist (Strobel, 2012, 138), sondern sich einmischt und eintritt „für die Teilhabe *aller* an der Welt [...] [für ein] Zusammen- und Miteinander-Sein der Verschiedenen und der Bereitschaft, sich einer Welt zu öffnen, die sich von der eigenen Lebenswirklichkeit unterscheidet“ (Hark, 2019, 34).

Ein solches umfassendes Verständnis von Solidarität ersetzt nicht eine fachwissenschaftliche, theoretische Begründung der Sozialen Arbeit, sondern resultiert aus ihr. Gemeint ist ein Verständnis von Solidarität als Haltung, deren Relevanz für Sozialarbeiter*innen und Sozialpädagogen keine geringere sein sollte, als „Reflexivität“ als Haltung (die herrschenden Ordnungen, Selbstverständlichkeiten, Kategorien, Herrschaftswissen hinterfragen; genau hinsehen, geduldig nachdenken und sich nicht dumm machen lassen; Steinert, 1999, 71) oder „Kritik“ als Haltung (Ermöglichung der Befreiung von staatlichen, politischen institutionellen Anforderungen und Zwängen; Widerstand gegen alles bloß Gesetzte, das mit seinem Dasein sich rechtfertigt; personale Empörung über den Zustand der Welt; vgl. Cremer-Schäfer, Resch, 2012, 82; Adorno, 1980, 10; Markard, 2012, 380). Diese Haltungen haben weder etwas gemein mit traditioneller Sozialer Arbeit, die ausgerichtet ist auf sozialtechnologisch zu bearbeitende „soziale Probleme“ bzw. „Problem-Gruppen“, in der Absicht, gesellschaftliche Ordnung und Herrschaftsverhältnisse zu bewahren, noch haben sie etwas gemein mit naiven Vorstellungen oder Omnipotenz-Phantasien, die mit der Praxis Sozialer Arbeit in Zusammenhang gebracht werden, wonach es ihr daran gelegen sei, „die Welt zu retten“.

Vielmehr resultieren diese Haltungen aus einem fachwissenschaftlichen, theoretisch fundierten Verständnis kritischer Sozialer Arbeit und bedingen dieses zugleich. Dieses Verständnis hat „die Gesellschaft selbst zu seinem Gegenstand“ (Horkheimer, 1977) und bezieht dabei globale ökonomische und ideologische Zusammenhänge und Folgen für die Menschen in die Reflexion mit ein. Es macht kontinuierlich die eigene Verwobenheit mit neoliberaler Ideologie und Herrschaftsverhältnissen zum Thema und zieht jeweils und immer wieder aufs

Neue adäquate, emanzipatorische Konsequenzen aus dieser Verwobenheit. Einer reflexiven, kritischen und solidarischen Sozialen Arbeit muss es darum gehen, die Bedingungen menschlichen Leids, der Ungleichheits- und Ausbeutungsverhältnisse (nach wie vor insbesondere das Geschlechterverhältnis!), der Macht- und Herrschaftsverhältnisse, der Ausschließungs- und Ausgrenzungsprozesse ebenso in den Blick zu nehmen und zu thematisieren und zu skandalisieren, wie die – von diesen Bedingungen nicht zu trennende – Produktion von Herrschaftswissen sowie die (weltweite) Dominanz neoliberaler Ideologie.

Universalistische, emanzipatorische, partizipatorische Solidarität als Haltung im Kontext reflexiver, kritischer Sozialer Arbeit ist nicht auf sozialpädagogische bzw. sozialarbeiterische Praxis zu begrenzen, sondern geht weit darüber hinaus, bezieht sich nicht nur auf die sozialpädagogische Praxis mit Nutzer*innen sozialarbeiterischer bzw. sozialpädagogischer Angebote und endet auch nicht mit dem täglichen Dienstschluss. Sie fordert uns auf zur gemeinsamen Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen und globalen Verhältnissen, aber auch mit uns selbst und unserer Lebensweise. Sie steht – im beruflichen Zusammenhang, aber eben auch darüber hinaus – für Partizipation, für Politisierung, für Kooperation, für Befreiung, für Gerechtigkeit, für Minimierung von Leid, für Aufklärung, für Widerspruch und für Widerstand. Bedingungslos. Im Kleinen, wie im Großen; im Lokalen oder Regionalen, wie im Globalen. Somit lässt sich erahnen, dass Veränderung möglich ist:

„Angesichts der technologischen Möglichkeiten zur Verbesserung der Lage der Menschheit muss die Behauptung, es gebe keine überzeugende Alternative zum Status quo, besonders befremdlich erscheinen. Zwar lässt sich nicht sagen, wie eine lebensfähige, freie, humane postkapitalistische Ordnung errichtet werden kann, hat doch schon die bloße Vorstellung einer solchen Gesellschaft etwas Utopisches. Aber jeder Fortschritt in der Geschichte, von der Abschaffung der Sklaverei und der Errichtung der Demokratie bis zur offiziellen Beendigung der Kolonialherrschaft, wurde irgendwann einmal für unmöglich gehalten, weil es für ihn keine Vorbilder gab. Noam Chomsky erinnert daran, dass viele demokratische Rechte und Freiheiten durch organisierte politische Aktivität erkämpft worden sind. Selbst wenn eine postkapitalistische Gesellschaft unerreichbar scheint, wissen wir, dass politisches Handeln die Welt, in der wir leben, humaner gestalten kann. Warum also sollte unmöglich sein, eine Gesellschaft anzustreben, deren politische Ökonomie auf Kooperation, Gleichheit, Selbstverwaltung und individueller Freiheit beruht? [...] Alles hängt davon ab, wie wir, die vielen reagieren, uns organisieren, handeln. Wenn man, mit Chomsky zu sprechen, die Veränderung zum Besseren für unmöglich hält, wird es sie auch nicht geben. Wir haben die Wahl“ (McChesney, 2014, 18).

Literatur

- Adorno, Th. W. (1980): Kritik, in Ders., Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft. Frankfurt/ M.: Suhrkamp, 10–19.
- Anhorn, R. & Bettinger, F. (2002): Vom Nutzen der Kritischen Kriminologie: Bausteine einer Theorie und Praxis Kritischer Sozialer Arbeit, in R. Anhorn, F. Bettinger (Hg.): *Kritische Kriminologie und Soziale Arbeit*. Weinheim und München: Beltz Juventa, 223–256.
- Anhorn, R. (2008): Zur Einleitung: Warum sozialer Ausschluss für Theorie und Praxis Sozialer Arbeit zum Thema werden muss, in R. Anhorn, F. Bettinger, J. Stehr (Hg.): *Sozialer Ausschluss und Soziale Arbeit. Positionsbestimmungen einer kritischen Theorie und Praxis Sozialer Arbeit*. Wiesbaden: VS, 13–48.
- Bernhard, A. (2006): *Pädagogisches Denken. Einführung in allgemeine Grundlagen der Erziehungs- und Bildungswissenschaft*. Baltmannsweiler: Schneider Hohengehren.
- Bettinger, F. (2010): Kriminalisierung und Soziale Ausschließung, in B. Dollinger, H. Schmidt-Semisch (Hg.): *Handbuch Jugendkriminalität*. Wiesbaden: VS, 441–452.
- Bettinger, F. (2012): Soziale Arbeit und Sozialpolitik, in W. Thole (Hg.): *Grundriss Soziale Arbeit*. Wiesbaden: VS, 345–354.
- Bettinger, F. (2012): Bedingungen kritischer Sozialer Arbeit, in R. Anhorn & Bettinger, F. u. a. (Hg.): *Kritik Sozialer Arbeit – Kritische Soziale Arbeit*. Wiesbaden: VS, 163–189.
- Bettinger, F. (2013): Widerstand an allen Fronten. Plädoyer für eine selbstbestimmtere, politische und kritische Soziale Arbeit, in I. Zimmermann, J. Rüter, B. Wiebel, A. Pilenka, F. Bettinger (Hg.): *Anatomie des Ausschlusses. Theorie und Praxis einer kritischen Sozialen Arbeit*. Wiesbaden: VS, 339–441.
- Bojadžijev, M., Braun, K., Opratko, B., Liebig, M., Heiter, A. (2017): Entsolidarisierung und Rassismus, in Berliner Institut für empirische Integrations- und Migrationsforschung (BIM) (Hg.): Forschungsbericht „Solidarität im Wandel?“, 31–51. Verfügbar unter <https://www.bim-fluchtcluster.hu-berlin.de/de/fluchtcluster> (abgerufen am 10.01.2020).
- Brand, U. & Wissen, M. (2017): *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*. München: oekom.
- Butterwegge, C., Lösch, B., Ptak, R. (2016): *Kritik des Neoliberalismus*. Wiesbaden: VS.
- Cremer-Schäfer, H. & Resch, C. (2012): „Reflexive Kritik“. Zur Aktualität einer (fast) vergessenen Denkweise, in R. Anhorn, F. Bettinger, C. Horlacher, K. Tathgeb (Hg.): *Kritik der Sozialen Arbeit – kritische Soziale Arbeit*. Wiesbaden: VS, 81–105.
- Der Spiegel (1969): Keine Angst vor dem Elfenbeintum. *Der Spiegel* vom 05.05.1969. Verfügbar unter <https://www.spiegel.de/spiegel/print/d-45741579.html> (abgerufen am 18.5.2020).
- Gerlach, T. (2000): Die Herstellung des allseits verfügbaren Menschen. Zur psychologischen Formierung der Subjekte im neoliberalen Kapitalismus. *UTOPIE kreativ*, H. 121/122, 1052–1065.
- Hark, S. (2019): Solidarität subaltern. Demokratische Zerreißproben in neoreaktionären Zeiten, in M. Köttig, D. Röh (Hg.): *Soziale Arbeit in der Demokratie – Demokratieförderung in der Sozialen Arbeit*. Opladen u. a.: Barbara Budrich, 22–35.
- Horkheimer, M. (1977): *Traditionelle und kritische Theorie*, in M. Horkheimer (Hg.): *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Fischer Wissenschaft.

- Khella, K. (1980): *Wörterbuch der Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Sonderpädagogik*. Hamburg: Theorie und Praxis Verlag.
- Klundt, M. (2019): *Gestohlenes leben. Kinderarmut in Deutschland*. Köln: PapyRossa.
- Kronauer, M. (2002): *Exklusion. Die Gefährdung des Sozialen im hoch entwickelten Kapitalismus*. Frankfurt/New York: Campus.
- Lessenich, St. (2003): Soziale Subjektivität. Die neue Regierung der Gesellschaft. *Mittelweg*, 36. Jg., H. 4, 80–93.
- Lessenich, St. (2013): *Die Neuerfindung des Sozialen. Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus*. Bielefeld: transcript.
- Markard, M. (2012): Kritische Psychologie, in R. Anhorn, F. Bettinger u. a. (Hg.): *Kritik Sozialer Arbeit – kritische Soziale Arbeit*. Wiesbaden: VS, 379–398.
- Michalitsch, G. (2006): *Die neoliberale Domestizierung des Subjekts. Von den Leidenschaften zum Kalkül*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Michalitsch, G. (2013): Regierung der Freiheit. *Grundrisse – Zeitschrift für linke Theorie und Debatte*. Verfügbar unter: https://www.grundrisse.net/grundrisse46/regierung_oder_freiheit.htm (abgerufen am 15.02.2020).
- McChesney, R. W. (2014): Einleitung, in N. Chomsky (Hg.): *Profit over People. War against People. Neoliberalismus und globale Weltordnung, Menschenrechte und Schurkenstaaten*. München: Piper, 7–19.
- Mückenberger, U. (2005): Solidarität, in D. Kreft, I. Mielenz (Hg.): *Wörterbuch Soziale Arbeit*. Weinheim/München: Juventa Verlag, 738–742.
- Negt, O. (1997): Neuzugänge zum Marxschen Denken, *Zeitschrift Marxistische Erneuerung*, H. 30, 38–46.
- Ptak, R. (2016): Grundlagen des Neoliberalismus, in C. Butterwegge, Lösche, B., Ptak, R. (Hg.): *Kritik des Neoliberalismus*. Wiesbaden: VS, 13–86.
- Scherr, A. (2013): Solidarität im postmodernen Kapitalismus, in L. Billmann, J. Held (Hg.): *Solidarität in der Krise. Gesellschaftliche, soziale und individuelle Voraussetzungen solidarischer Praxis*. Wiesbaden: VS, 263–270.
- Schnurr, S. (2018): Partizipation, in H.-U. Otto, H. Thiersch (Hg.): *Handbuch Soziale Arbeit*. München: Ernst Reinhardt, 1126–1137.
- Steinert, H. (1999): Reflexivität. Zur Bestimmung des Gegenstandsbereichs der Sozialwissenschaften, in W. Glatzer (Hg.): *Ansichten der Gesellschaft. Frankfurter Beiträge aus Soziologie und Politikwissenschaft*. Opladen: Leske + Budrich, 59–71.
- Steinert, H. (2007): Dialektik der Aufklärung als Ideologiekritik der Wissensgesellschaft, in R. Winter, P. V. Zima (Hg.): *Kritische Theorie heute*. Bielefeld: transcript, 207–234.
- Steinert, H. (2008): „Soziale Ausschließung“: Produktionsweisen und Begriffs-Konjunkturen, in D. Klimke (Hg.): *Exklusion in der Marktgesellschaft*. Wiesbaden: VS, 19–30.
- Strobel, K. (2012): *Zwischen Selbstbestimmung und Solidarität. Arbeit und Geschlechterverhältnisse im Neoliberalismus aus feministisch-theologischer Perspektive*. Münster: Edition ITP-Kompass.

STEFAN KÖNGETER / DAYANA LAU

Solidarität als Grenzbearbeitung in der Geschichte Sozialer Arbeit

Das Beispiel der Settlement-Bewegung in transnationaler Sicht

1. Einleitung

Als Kampfbegriff und gelebte Praxis wurde Solidarität im Zusammenhang mit den sozialen Bewegungen des 19. Jahrhunderts aktiviert. Insofern ist Solidarität eng mit der in Folge der Industrialisierung aufkommenden sozialen Frage verbunden, die auch den Ausgangspunkt für die professionelle Soziale Arbeit, wie wir sie heute kennen, bildet. Jedoch scheinen sich Solidarität und Soziale Arbeit auf den ersten Blick auszuschließen: Wollte die Arbeiter*innenbewegung eine nach solidarischen Prinzipien aufgebaute Welt schaffen, in der Soziale Arbeit letztlich überflüssig wäre, geht es in der kapitalistischen Gesellschaft genau um die Bekämpfung dieses revolutionären Zündstoffs. Zwar kommt dadurch Soziale Arbeit als wohlfahrtsstaatlich organisiertes, kompensatorisches Konzept ins Spiel, bezieht sich aber dennoch ganz zentral auf Prinzipien des solidarischen Handelns.

Angesichts der ‚sozialen Frage 4.0‘ (Paulus, Grubenmann, 2020), die mit Blick auf sich stetig verändernde Produktionsbedingungen in einer zunehmend globalisierten Welt heute wieder neu gestellt wird, ist die Debatte um Solidarität in der Sozialen Arbeit höchst aktuell. Dies wird unter anderem in Konzeptionen von Sozialer Arbeit als Menschenrechtsprofession deutlich, aber auch in kleineren Entwürfen, in denen es darum geht, Freiheitlichkeit und Selbstbestimmung der Nutzer*innen zu zentrieren oder auf soziale Missstände aufmerksam zu machen. So ist in der Sozialen Arbeit die Rückbesinnung auf historische Solidaritäten wieder ein Thema.

Als Reaktion auf die ‚alte‘ soziale Frage bildeten sich in der westlichen Welt nicht nur die proletarische, sondern auch etliche Bewegungen des bildungsbürgerlichen Milieus heraus. Zu diesen gehörte die Settlement-Bewegung (*Settlement House Movement*) (Gal, Königeter, Vicary, 2020, i.E.), die wir in diesem Beitrag als eine Bewegung begreifen, die sich auf die Bildung einer solidarischen Gemeinschaft bezieht, auch wenn sie sich von einem kämpferischen Solidaritätskonzept naturgemäß abgrenzt. Denn, so wollen wir zeigen, ihr ging es ganz zentral um die Überbrückung sozialer Gegensätze. Dazu gehörte der

Glaube an eine soziale Verantwortung derjenigen, die am meisten von der kapitalistischen Gesellschaftsordnung profitierten, ihr also auch am meisten schuldeten. Es ging aber auch darum, als ‚Nachbarn‘ bezeichnete Bewohner*innen der großstädtischen Slums und Mietskasernenviertel zu Staatsbürger*innen zu bilden.

In der Bewegung – und das mag für die sozialreformerischen, progressiven Bewegungen des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts übergreifend gelten – verband sich die soziale mit der nationalen Frage. Die Akteur*innen pflegten koloniale Narrative: zum Beispiel, wenn von den herrschenden und abgehängten Klassen als ‚zwei Nationen‘ die Rede war, die Elendsviertel von London mit dem ‚dunkelsten Afrika‘ verglichen und die Bewohner*innen mithilfe bürgerlicher Bildung ‚zivilisiert‘ werden sollten (Lindner, 1997). Galten die Kolonien der westlichen Nationen als ‚Außenposten der Zivilisation‘, bildeten die Settlements ihr inneres Gegenstück – ein Modell, das sich leicht in das Emanzipationsprojekt bürgerlicher Frauen einfügte.

Zugleich finden wir in der Settlement-Bewegung Positionen, in denen solidarisches Handeln über nationalstaatliche Begrenzungen hinaus gedacht wird. Dies ist insbesondere in der nordamerikanischen Variante der Bewegung der Fall gewesen, die es am stärksten mit den Verwerfungen einer von Migration geprägten Industriegesellschaft zu tun hatte. Hier konnten globale Interdependenzen sichtbar und für transnationale Solidaritätskonzepte produktiv gemacht werden. Im Hinblick auf rassistische Grenzziehungen ergibt sich jedoch ein anderes Bild: trotz vorhandener Artikulationen über die im Vergleich zu europäischen Einwander*innen ungleich schlechtere soziale Lage von Schwarzen entwickelte sich in der Bewegung kein tragfähiger Ansatz, diese Ausschlüsse zu bearbeiten.

Wir sehen also die Settlement-Bewegung als eine Bewegung, die auf vielfältige, produktive Weise Grenzen bearbeitete. Grenzbearbeitung verstehen wir dabei im Anschluss an Susanne Maurer und Fabian Kessl als Bündel von „Differenzierungspraktiken [...], die sich als Grenze manifestieren bzw. diese (re)produzieren, die Grenzen aber auch verschieben oder unterwandern“ können (Kessl, Maurer, 2010, 155). Mit diesen Praktiken – so unsere These – zielte die Settlement-Bewegung auf die Bildung einer solidarischen Gemeinschaft ab. Diesen Ideen und Entwürfen werden wir uns im Folgenden genauer zuwenden. Zuvor werden wir Verbindungslinien zwischen Solidaritätskonzepten und Sozialer Arbeit nachzeichnen.

2. Solidarität und Soziale Arbeit

Solidarität hat im Kontext der Sozialen Arbeit auf den ersten Blick eine paradoxe Position: Auf der einen Seite lässt sich die Geschichte des Helfens und damit auch der Sozialen Arbeit nicht ohne solidarisches Handeln verstehen. Der Akt des Helfens war immer damit verbunden, dass Hilfe auf der Bereitschaft gründet, „Opfer für das Wohlergehen der anderen Mitglieder einer Gruppe zu bringen“ (Beckert et al., 2004, 9). Diese Opferbereitschaft war lange Zeit ein Akt der Barmherzigkeit. Erst in der Neuzeit gewinnt der Begriff der Solidarität seine vollumfängliche Bedeutung, in der das gegenseitige Einstehen füreinander als Verantwortung für das Ganze verbunden wird: „Solidarität berührt mein Verständnis von Zugehörigkeit und Verbundenheit, meine Bereitschaft, mich den Nöten und dem Leiden meiner Mitmenschen zu stellen, und mein Gefühl der Verantwortung und Bekümmern für das Ganze“ (Bude, 2019, 22). Der Begriff wird allerdings nur selten in systematisierter Form in der Sozialen Arbeit verwendet. Das mag auch daran liegen, dass Solidarität in Philosophie und Soziologie weitgehend ein randständiger Begriff geblieben ist, auch wenn Philosophen wie Max Scheler und Henri Bergson oder frühe soziologische Klassiker wie Auguste Comte oder Émile Durkheim Solidarität als wichtige sozialmoralische Ressource der Gesellschaft betrachtet haben (Bayertz, 1998, 11). Obwohl Solidarität ein Begriff ist, der erst in der Moderne entstanden ist, scheint er nicht nur wegen seiner etymologischen Wurzel („obligatio in solidum“ steht im römischen Recht für ein gegenseitiges Einstehen für die Schulden von Gemeinschaftsmitgliedern) auf vormoderne Phänomenkonstellationen zu verweisen. Denn Solidarität basiert auf der Zugehörigkeit zu einer Gruppe bzw. zu einer Gemeinschaft, ist also einerseits inklusiv, da mit ihr eine Vergemeinschaftung des gegenseitigen und parteilichen Einstehens für andere zementiert wird. Andererseits verweist sie immer auf ein Außen, die soziale Umwelt, die nicht in den Genuss solidarischer Praxis kommt oder gegen die sogar die In-Group im Kampf steht. Dementsprechend geht Kurt Bayertz (1998, 48ff.) auch von zwei unterschiedlichen Typen der Solidarität aus: einer Gemeinschafts- und einer Kampfsolidarität.

Soziale Arbeit scheint also an einen solchen Solidaritätsbegriff nur bedingt anschlussfähig zu sein. Sie versteht sich heutzutage als Profession, die im Kontext von Sozialpolitik und einem Wohlfahrtsstaat verankert ist und sich gerade nicht auf die solidarische Gesinnung einer Gemeinschaft beruft, sondern dann auf den Plan gerufen wird, wenn die solidarischen Kohäsionskräfte nachlassen und stellvertretend für die Gemeinschaft und in der Gemeinschaft gehandelt werden soll. In dieser Tätigkeit wird Soziale Arbeit ethisch eher mit dem Verweis auf soziale Gerechtigkeit, Verwirklichungschancen und Menschenrechte begründet – dies bezieht sich auf universelle Prinzipien des Sozialstaats und

eben nicht auf die partikuläre, an Gemeinschaften orientierte Solidarität. Genau darin liegt aber dann auch die Stärke des solidarischen Bandes und die Schwäche eines Verständnisses von Sozialer Arbeit, das sich allein auf das Prinzip sozialer Gerechtigkeit beruft. Herfried Winkler macht in diesem Kontext auf dieses Problem aufmerksam: „Wenn man Solidarität als ‚Bereitschaft [versteht], über Rechtsverpflichtungen hinaus füreinander einzustehen, Verantwortung für die Entwicklung des Ganzen [zu übernehmen], Gemeinsinn, Engagement und Teilhabe‘ zu zeigen (Kocka 2003: 10), so ist Solidarität nicht zu verrechtlichen. Eine Gesellschaftstheorie, die Fortschritte in der Normverwirklichung als Verrechtlichung begreift, kann Solidarität demgemäß bloß als Voraussetzung thematisieren [...], und das heißt: Sie muss Solidarität zwangsläufig dethematisieren“ (Münkler, 2004, 18).

Was hier Münkler für die Gesellschaftstheorie formuliert hat, gilt gleichermaßen für die Soziale Arbeit. Deren Verrechtlichung und Verfälschung führt dazu, dass sie zwar noch auf solidarisches Handeln in lebensweltlichen Zusammenhängen verwiesen ist. Sie selbst operiere, so könnte argumentiert werden, gerade nicht oder nicht mehr im Modus solidarischen Handelns, sondern professionellen Handelns. Die Opferbereitschaft wurde von den Helfenden getrennt. Sie werden dafür bezahlt und haben im Sinne des doppelten Mandats sogar dafür Sorge zu tragen, dass ihre Hilfe nicht nur den Klient*innen nutzt, sondern auch so gestaltet ist, dass die finanziellen Mittel des Staates effizient eingesetzt werden. Diejenigen, die hierfür finanzielle Opfer aufbringen, bekommen davon nur noch herzlich wenig mit. Das ist aber nicht das einzige Problem, das hier gesehen werden kann. Die fehlende Verbindung aus Hilfe und Solidarität könne auch dazu führen, dass fachliche Handeln und letztlich sogar das gesellschaftliche Leben selbst unter einer solchen Aufspaltung von Hilfe und Solidarität leidet: „Die Verfälschung von Solidarität – wenn wir so abgekürzt reden dürfen – führt zur Delegation an die Fachlichkeit und damit zur Entleerung des gesellschaftlichen Lebens“ (Lange, Thiersch, 2006, 217). Ist also Solidarität eine für die Soziale Arbeit obsolet gewordene Basis helfenden Handelns, die sich nur noch in historischen Spuren und moralischen Appellen wiederfinden lässt?

Das aber wäre sicherlich verkürzt argumentiert. Denn interessanterweise fand der Aufstieg des Begriffs erst zu einer Zeit statt, in der immer deutlicher wurde, dass Gesellschaft in ihrer sozialen Differenzierung verstanden werden muss und sich mehr und mehr von der direkten Erfahrung von Gemeinschaft ablöst. Die zentrale Frage lautete daher seit dem 19. Jahrhundert, ob und wie Integration möglich ist, wenn sich auf Grund der Größe des vergesellschafteten Zusammenhangs nicht mehr alle persönlich kennen können, wenn Arbeitsteilung zu einem vorherrschenden Prinzip in der Arbeitswelt wird, wenn sich Interessengegen-

sätze auf Grund ökonomischer Ungleichheiten verstärken, wenn sich geschlossene Funktionssysteme herausbilden, vor allem aber, wenn in einer sich globalisierenden und transnationalisierenden Gesellschaft die Erfahrung von Fremdheit nicht mehr die Ausnahme, sondern vielmehr die Regel ist. Für Émile Durkheim ist Solidarität in Form von organischer Solidarität die entscheidende Antwort auf diese Frage. Er geht davon aus, dass moderne Gesellschaften entgegen der landläufigen Meinung nicht dazu tendieren, dass sich ihr soziales Band auflöst, sondern dass im Gegenteil gerade die Arbeitsteilung dazu führt, dass die Gesellschaftsmitglieder verstehen und fühlen, dass sie aufeinander angewiesen sind – und zwar stärker noch als je zuvor. Der soziologische Versuch Durkheims, Solidarität zu erklären, ist zwar nicht konsistent (Tyrrell, 1985) und in Durkheims weiteren Arbeiten verblasste letztlich auch die positive Gestimmtheit gegenüber diesen Vergesellschaftungsprozessen, aber er verweist auf zentrale gesellschaftliche Herausforderungen, die auch heute noch zu bedenken sind. Indem Durkheim Solidarität als ein soziales Band versteht, das moralisch gestiftet sein muss, verweist er (entgegen seiner ursprünglichen Intention, vgl. ebd.) darauf, dass die bloße Abhängigkeit voneinander noch nicht dazu führt, dass sich Menschen solidarisch verhalten. Es bedarf so etwas wie eines Kollektivbewusstseins, eines Gewähr-Werdens dieses Zusammenhangs, allerdings – und darin besteht ein Dilemma – ohne dass die Menschen in einer sozial differenzierten Gesellschaft diesen Zusammenhang in ihrem Alltag erfahren. Sie können von diesem nur noch in abstrakter Form etwas wissen.

Die Entwicklung der Sozialen Arbeit ist Teil dieser dilemmatischen Struktur. Sie basiert auf diesem sozialen Band der Solidarität, das aber in einer differenzierten Gesellschaft immer weniger erfahrbar wird. Die Existenz der Sozialen Arbeit scheint diesen Erfahrungsverlust geradezu zu befördern. Denn indem sie für eine universelle und erwartbare Organisation dieser Solidarleistungen Sorge trägt, nimmt das Kollektivbewusstsein sogar noch zusätzlich ab. Gesellschaft scheint auf Solidarität verzichten zu können; stattdessen reduziert sich Solidarität auf diejenigen Teile der Gesellschaft, in denen sich die Menschen als Teil einer Gemeinschaft verstehen.

Solidarität scheint somit im Spannungsfeld von Universalismus und Partikularismus aufgerieben zu werden: Je mehr sie sich ausweitet und universalen Anspruch gewinnt, umso mehr scheint sie ihre integrierende Kraft zu verlieren. Zwar gilt nach wie vor, dass gerade in einer differenzierten Gesellschaft Solidarität als integrierendes, soziales Band notwendig zu sein scheint. Die Erweiterung der an partikularen Gemeinschaften orientierten Solidarität scheint jedoch an ihre Grenzen zu stoßen.

Diese Paradoxie wurde historisch immer wieder unter unterschiedlichen Vorzeichen gesellschaftlich bearbeitet. Münkler nennt hier drei zentrale Kristallisationspunkte: Religion, Klasse und Nation. Das in der westlichen Welt älteste Beispiel ist der Versuch im Christentum, Solidarität als allgemeine Brüderlichkeit/Schwesterlichkeit zu konzipieren: „Das Christentum hat diese Idee einer umfassenden Gemeinschaft aller Menschen aufgegriffen, [...] derzufolge alle Menschen Kinder Gottes und in diesem Sinn Brüder sind. Während seiner nahezu zweitausendjährigen kulturellen Dominanz in der westlichen Welt hat das Christentum diese Idee der Gotteskindschaft verbindlich und zu einer wichtigen historischen Grundlage des ethischen Universalismus gemacht“ (Bayertz, 1998, 16). Aber auch hier lässt sich feststellen, dass mit der missionarischen Ausweitung des Christentums und der Institutionalisierung und Hierarchisierung der Kirche Solidarität wieder abzuschmelzen drohte.

Eine zweite Form der Solidarität findet sich in der Arbeiter*innenbewegung des 19. Jahrhunderts. Im Sinne einer Kampf-Solidarität entstand diese Form der Solidarität in einer machtkumulierenden Gegenbewegung gegen die politische, kulturelle und nicht zuletzt ökonomische Dominanz der bürgerlichen Klasse(n). Die erfolgreiche Aktivierung des solidarischen Potenzials basiert auf der Einsicht in die gemeinsame deprivierte ökonomische und politische Lage der Arbeitsklasse einerseits und der Homogenisierung und Dämonisierung eines Gegenübers andererseits.

Neben der Idee der christlichen Ethik einer universellen Solidarität und der partikularen Kampfsolidarität sozialistischer Provenienz erweist sich die Idee der Nation als eine der wirkmächtigsten Generatoren für solidarisches Handeln – in Form der Kampf- wie der Gemeinschaftssolidarität. Ernest Renan formuliert dies bereits 1892 in seiner Vorlesung über die Nation: „A nation is therefore a large-scale solidarity, constituted by the feeling of the sacrifices that one has made in the past and of those that one is prepared to make in the future. It presupposes a past; it is summarized, however, in the present by a tangible fact, namely, consent, the clearly expressed desire to continue a common life“ (Renan, 1882/2006, 19). Insbesondere in der Herausbildung des europäischen Nationalstaats wurde die Integration im Modus der Solidarität kombiniert mit der Integration im Modus der Verrechtlichung und Institutionalisierung: „Was den Nationalstaat auszeichnet, ist somit die Zusammenführung von hoher Steuerungsfähigkeit mit Mobilisierungs- und Solidarisierungsbereitschaft“ (Münkler, 2004, 21). Dieses Amalgam aus Sozial- und Systemintegration erfolgt paradigmatisch in Form des Wohlfahrtsstaates, der die Verrechtlichung und Institutionalisierung der solidarischen Unterstützung vorangetrieben hat. Allerdings unterscheidet sich der nationale Wohlfahrtsstaat und seine Sozialpolitik von einer Unterstützung, die aus

solidarischem Engagement erfolgt: Erstens wird die Leistungserbringung durch eine bürokratische Administration gewährt und gesteuert, die sich an allgemeinen und generalisierbaren Regelsystemen orientiert. Zweitens ist im Gegensatz zu solidarischem Handeln die Freiwilligkeit derjenigen, die diese Hilfe finanzieren, nicht gewährleistet, da Abgaben und Steuern mit Androhung von Gewalt eingefordert werden (Bayertz, 1998, 34ff.). Bayertz kommt daher zum Urteil, dass der Sozialstaat letztlich nicht auf dem Solidaritätsprinzip aufbaut. „Wir haben es offenbar mit einer Art ‚Dialektik der Verstaatlichung‘ zu tun: durch ihre Institutionalisierung wird Solidarität auf ‚Quasi-Solidarität‘ verdünnt“ (Bayertz, 1998, 37).

Für die Soziale Arbeit lässt sich aus dieser Argumentation schlussfolgern, dass für sie Solidarität als moralische Ressource in ihrer heutigen institutionalisierten, professionalisierten Form verzichtbar erscheint. Denn was Münkler für das Christentum feststellte, lässt sich auch auf Soziale Arbeit übertragen: „Verallgemeinert wird man sagen können: Universalisierung, Institutionalisierung und Formalisierung schmelzen Solidarität ab; Partikularisierung, Institutionenverfall und Entformalisierung lassen sie wieder anwachsen“ (Münkler, 2004, 20). Dementsprechend erscheint es auch plausibel, Soziale Arbeit als Gerechtigkeitsprofession oder als Menschenrechtsprofession zu artikulieren und somit auf universalisierbare ethische Maximen zu fundieren. Gleichzeitig erfolgt damit aber auch eine Abstraktion der Sozialen Arbeit von ihrem gesellschaftlichen Entstehungszusammenhang. Dieser lässt Soziale Arbeit in einem anderen Licht erscheinen und verdeutlicht, dass die heutige Profession und Disziplin nicht ohne das Zusammenspiel verschiedener gesellschaftlicher Akteur*innen zu verstehen ist, aus der sie entstanden ist und in der sie nach wie vor verankert ist.

3. Solidarität in sozialen Bewegungen

Soziale Bewegungen haben es damit zu tun, kollektives solidarisches Handeln zu organisieren. Um die Akteur*innen an die Ziele der Bewegung zu binden, werden Formen der moralischen Kommunikation eingesetzt. In diesem Zusammenhang können verbindende Narrative (zum Beispiel geteilte Unrechtserfahrungen, Untergangs- und Erlösungsmotive) hergestellt werden, die zur Bildung kollektiver Identitäten beitragen. Darauf weisen insbesondere die in der Tradition des ‚cultural turn‘ der Bewegungsforschung stehenden Forschungen zu Neuen Sozialen Bewegungen hin (Daphi, 2011). Solidarische Zusammenschlüsse und kollektive Protestaktionen gemeinschaftlich Betroffener sind also eine wichtige Voraussetzung dafür, dass sich soziale Bewegungen formieren. Sie verweisen jedoch zugleich auf eine partikulare Ausrichtung solidarischer

Bewegungen, auch wenn die verbindenden Narrative unterschiedlich ausgedeutet werden können.

Gleichzeitig eröffnen soziale Bewegungen Anschlüsse für grenzüberschreitende politische Bündnisse. Ein klassisches Beispiel bilden die Arbeiter*innenbewegungen des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, in denen die Forderung nach einer internationalen Solidarität der Arbeiter*innenklasse am Anfang steht („Proletarier [sic] aller Länder, vereinigt euch!“). Im Rahmen der Bewegung wurde formuliert, dass ihr Einsatz für die Interessen der Arbeiter*innenklasse die Interessen aller Menschen einschließe. Insofern orientierte sich die Bewegung an übergreifenden Wertvorstellungen, auch wenn sie sich in der Umsetzung eines grenzüberschreitenden Aktivismus letztlich schwertat (Mau, 2008).

Verallgemeinernd gesprochen finden sich also in sozialen Bewegungen umfassende Vorstellungen einer ‚besseren‘ Gesellschaft, die immer eine bessere Gesellschaft *für alle* ist. Dies kann gleichermaßen für alle später entstandenen sozialen Bewegungen gelten: so spezifisch ihr Interesse auf den ersten Blick erscheinen mag und so stark die Themen variieren – zu denken ist etwa an die Studierenden-, Frauen-, Umwelt-, Friedens- und Klimabewegungen –, sind sie doch immer getragen von einer universellen Vorstellung einer gerechten Welt.¹

Insbesondere in der von Schwarzen Feministinnen inspirierten, intersektionalen Ungleichheitsforschung wurde eindringlich darauf hingewiesen, dass derartig universelle Konzeptionen von Solidarität die Reflexion partikularer Perspektiven ihrer Akteur*innen erforderlich machen. So hat die Orientierung des westlichen Feminismus an der scheinbar generischen Unterdrückung des Kollektivsubjekts ‚Frau‘ dazu beigetragen, seine partikulare Perspektive auf die spezifische Unterdrückung westlicher Mittelschichtsfrauen zu verschleiern. Damit wurde die nicht nur von Sexismus, sondern auch von Rassismus und anderen Ungleichheitsverhältnissen geprägte Situation von Women of Color und nicht-westlichen Frauen systematisch ausgeschlossen (Puller, 2010). Indem sich gegen diese Ausblendung Widerstand bildete, wurden neue feministische Analysen angeregt, in denen eine intersektionale Verbindung verschiedener Ungleichheitskategorien angenommen wurde. Auch wenn in den *intersectional studies* zu Beginn häufig die Erfahrung Schwarzer Frauen im Mittelpunkt standen, geht es ihnen – so Patricia Hill Collins – darum, gemeinsame politische Praxen und Strategien zu ermöglichen, indem die besonderen Lebensverhältnisse unterschiedlicher sozialer Gruppen explizit anerkannt werden (Hill Collins, 2000). Diese Annahme wird auch von feministischen Analysen der *postcolonial*

¹ An diesem Gedanken scheiden sich diverse Fassungen des Begriffs sozialer Bewegungen. Die hier formulierte Vorstellung grenzt sich von einem Konzept ab, das auch rückwärtsgewandte Bewegungen einschließt, welche mithin Ungleichheitsverhältnisse stabilisieren wollen (z. B. bei Roth, Rucht, 2008, S. 13).

studies geteilt, welche auf nationalistische, rassistische, kolonialistische und eurozentrische Grundierungen des westlichen Feminismus hinweisen (z. B. Mohanty, 2003) und solidarische Zusammenschlüsse auf einer transnationalen Ebene unterstützen, ohne eine ‚wir und sie‘-Perspektive zu reproduzieren.

Die Auslöser für die progressiven Sozialreformbewegungen des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts sind hingegen weitgehend innerhalb eines nationalen Rahmens verortet. In diesen in erster Linie von der bürgerlichen Mittelklasse getragenen Bewegungen verband sich der Versuch, die sich mit der Industrialisierung in einem bisher ungekannten Ausmaß stellende soziale Frage zu lösen, mit der „Besorgnis um das Schicksal der ‚Nation““ (Geisthövel, Siebert, Finkbeiner, 1997, 30). In diesem Zusammenhang wird die Nation als eine klassentranszendierende Gemeinschaft gedacht, die sich auf ihre äußere Behauptung im internationalen Gefüge richtet. Diese machte offenbar eine innerlich gefestigte, solidarische Gemeinschaft erforderlich, welche durch klassenversöhnende Maßnahmen hergestellt werden sollte.

Die Aufgabe, eine solche solidarische Klassengemeinschaft herzustellen, wurde von den Reformbewegungen als eine doppelte Bildungsaufgabe interpretiert. So sollten sich die Angehörigen der oberen Schichten mit denen der unteren verbinden, indem sie moralische Verantwortung für diese entwickelten. Dies geschah unter anderem, indem Bürgerliche den Lebensraum von Arbeiter*innen, Migrant*innen und Armen erkundeten, ja akribisch erforschten, und freundschaftliche Bekanntschaften mit ihnen schlossen. Umgekehrt sollten die Angehörigen der ‚unteren‘ Schichten zivilisiert werden, indem sie die Werte der Bürgerlichen übernahmen. Dieses Bild spiegelt sich in literarischen Verarbeitungen solcher Erkundungen, die häufig mit einer Reise in ein anderes Land, zu den Angehörigen einer ‚anderen Nation‘ (Disraeli, 1845) oder auch in unzivilisierte Gebiete wie den Dschungel (Sinclair, 1906) verglichen wurden. Solche Vergleiche sind nicht zufällig, sondern verweisen auf Parallelen zwischen den Vorstellungen und Praktiken der ‚inneren‘ und ‚äußeren‘ Zivilisierung in den Kolonien (Geisthövel et al., 1997). Denn auch die koloniale Missionierung ist immer eine doppelte: sie ist Zivilisierung der Kolonisierten und der Kolonist*innen zugleich.

Dieses Kolonisierungsprojekt bot auch Frauen einen bedeutsamen Handlungsspielraum, indem es ihnen ermöglichte, zu Trägerinnen der ‚westlichen‘ Kultur aufzusteigen (Walgenbach, 2005). In der Missionierung im eigenen Land nahmen sie eine Rolle ein, die ihnen ermöglichte, Weiblichkeitsvorstellungen geschickt in das nationale Machtprojekt einzuflechten und damit geschlechtsbezogene Beschränkungen zu überwinden. So schlossen sich die westlichen Frauenbewegungen an die bürgerliche Sozialreform an und verknüpften ihre emanzi-

patorischen Bestrebungen mit der Arbeit an einer innerlich gefestigten Nation (Planert, 2000). Damit überführten sie das grenzüberschreitende Solidaritätskonzept sozialer Bewegungen in eine wohlfahrtsstaatlich organisierte Form der Solidarität, die untrennbar mit der Bildung des Nationalstaats verbunden ist (Wagner, Zimmermann, 2003).

Auch die westlichen, progressiven Sozialreformbewegungen des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, zu denen die transnationale Settlement-Bewegung gehörte, arbeiteten zentral daran, die Klassen miteinander zu versöhnen, trugen vielfach das Motiv der Zivilisierung mit sich und überschritten sich mit den Emanzipationsbestrebungen der mittelständischen Frauenbewegungen. Darüber hinaus arbeiteten sie *in the long run* an der Herausbildung eines nationalen Wohlfahrtsstaates mit, dessen Konstituierung die Auflösung der Bewegung nach sich ziehen musste. Gleichzeitig wurden durch die Bewegungen universell gültige Rechte und Werte proklamiert, die über soziale und geografische Grenzen hinauswiesen.

4. Transnationale Settlement-Bewegung als historischer Forschungsgegenstand

Innerhalb der Sozialen Arbeit spielt neben den zuvor genannten sozialen Bewegungen vor allem die Settlement-Bewegung eine zentrale Rolle für die Aktivierung und Transformation solidarischer Verbundenheit in der aufgrund von Industrialisierung, Urbanisierung und Pauperisierung auseinanderdriftenden Gesellschaft der transatlantischen Welt. London war damals nicht nur die größte urbane Agglomeration der Welt, sondern auch der Ort, an dem Arm und Reich in so eklatanter Weise aufeinanderprallten, dass sich die Intellektuellen aus den nahegelegenen Universitäten Oxford und Cambridge vermehrt mit diesen sozialen Spannung auseinandersetzten und Ideen entwickelten, wie jenseits der sozialistischen und kommunistischen Bewegungen gesellschaftliche Reformen vorangetrieben werden konnten. In diesem bürgerlich-progressiven, akademischen Umfeld entwickelten der Vikar Samuel Barnett und seine Frau Henrietta Barnett die Idee für ein „University Settlement“, eine Niederlassung bürgerlicher Studenten, die sich nicht nur mit dem Leben der Armen und Arbeiter*innen in den Stadtteilen beschäftigten, sondern gemeinsam mit ihnen dort lebten. Die Toynbee Hall wurde nach Arnold Toynbee benannt, der mit seinen soziologischen Studien über die industrielle Revolution in England bekannt wurde und der sich für die Belange der Arbeiterklasse engagierte.

In den folgenden Jahrzehnten etablierte sich die Settlement-Idee nicht nur in Großbritannien, sondern verbreitete sich von dort insbesondere in den USA und

später auch in Kontinentaleuropa. In einer Zeit, in der sich die ersten Schulen der Sozialen Arbeit etablierten und mit den *Charity Organisation Societies* erste Ansätze der Verberuflichung der Sozialen Arbeit sichtbar wurden, propagierte die Settlement-Bewegung einen anti-institutionalistischen Ansatz. Sie zielte letztlich darauf ab, die ganze Bandbreite sozialer Probleme, welche sich in unterschiedlichen Facetten zeigten, anzugehen und soziale Reformen anzustoßen, ohne selbst zu einem Teil der institutionalisierten Lösungen zu werden. Wenn man so will, ging es ihr darum, das bürgerliche Solidaritätspotenzial zu aktivieren und dieses zu nutzen, um konkrete Lösungen vor Ort zu entwickeln und dann in soziale Reformen zu überführen. Sie trug damit also indirekt zur Etablierung der Sozialen Arbeit als Profession und durch ihre zahlreichen forschenden Aktivitäten auch zur Genese der Sozialen Arbeit als wissenschaftliche Disziplin bei.

Nach der Gründung der ersten *Settlement Houses* in den USA wurde das Settlement-Modell schließlich in beinahe alle Länder der industrialisierten, westlichen Welt übersetzt. Im Jahr 1911 zählte Großbritannien insgesamt 49 Settlements und die USA über 400 (Carson, 2001; Matthews, Kimmis, 2001). Anfang des 20. Jahrhunderts fand auch die Etablierung der nationalen Assoziationen der Settlements statt und schliesslich auch in den 1920er Jahre die ersten internationalen Konferenzen der *Settlement Houses* und die Institutionalisierung der *International Federation of Settlements* (Wagner, 2006). Diese erfolgreiche transnationale Übersetzung in verschiedene nationalstaatliche Kontexte liegt darin begründet, dass die Settlement Idee in der Lage war, das große Solidaritätspotenzial einer damals in die Krise geratenen industriekapitalistischen Gesellschaft unter einem Dach – im übertragenen wie wörtlichen Sinne – zusammenzuführen und je nach sozialem Kontext flexibel zu mischen (Köngeter, 2020, i. E.).

Die Settlement-Bewegung ist exakt an der Nahtstelle der drei von Münkler benannten Solidaritätsgeneratoren Religion, Klasse und Nation angesiedelt. Sie übersetzte erstens die *christliche Idee von Solidarität* in das durch die soziale Frage geprägte 19. Jahrhundert, indem sie die bürgerliche Klasse an ihre christliche Pflicht gegenüber den Armen und Arbeiter*innen erinnerte und eine neue, säkularisierte Antwort gab: Aus den bis dahin dominanten urbanen Missionen wurde eine säkulare Niederlassung von Bürgerlichen in von Armut geprägten Stadtteilen entwickelt. Ziel war es, ein solidarisches Bewusstsein bei den bürgerlichen Studenten zu wecken. Aber auch in dem etwas später durch Jane Addams und Ellen Gates Starr gegründeten Hull House steht das säkularisierte christliche Motiv der Gemeinschaft im Mittelpunkt.

Zweitens bot sie in Absetzung von der antagonistisch orientierten *sozialistischen Idee der Klassensolidarität* eine Alternative. Sie propagierte die Ausweitung der solidarischen Gemeinschaft als zentrales Ziel im Zentrum. Dazu bedürfe es von

der bürgerlichen Klasse eine besondere Anstrengung der Überwindung der sozialen und der geografischen Distanz, indem die Bürgerlichen sich in den sogenannten Slums der Großstädte des 19. Jahrhunderts niederließen, das alltägliche Leben der dortigen Bewohner*innen teilten und von dort aus eine Transformation der Gesellschaft vorantrieben.

Schließlich ist drittens die Settlement-Bewegung auch auf die Idee der *Nation als imaginierte Solidargemeinschaft* bezogen. Der nahräumliche Ansatz darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass es letztlich darum ging, die damals dramatisch zum Vorschein kommenden Fliehkräfte der Gesellschaft zwischen Klassen, zwischen Einwanderer*innen und Ansässigen, zwischen den Religionen, zwischen ‚Rassen‘ etc. zu überwinden.

Diese heterogenen Bezugspunkte werden in der Historiografie der Settlement-Bewegung häufig unterschlagen, da im Rückblick vor allem die Überwindung des Gegensatzes von Reich und Arm und das solidarische Handeln der Bürgerlichen in den Mittelpunkt gerückt wird. Dies unterschlägt aber den komplexen Diskurs über die Ursachen der sozialen Frage und welche Grenzen durch die Settlements überwunden werden sollten. In der Settlement-Idee wird nämlich nicht nur *eine* soziale Frage aufgerufen und eine Antwort gegeben. Vielmehr zeigen differenziertere Analysen, dass es ein Ringen um die Bearbeitung der richtigen Grenze gab und manche Grenzen, wie die Grenze zwischen ‚races‘, auch ausgeblendet wurde. Auch wenn der Bezugspunkt ‚community‘ oder Gemeinschaft bzw. ‚nation‘ oder Nation regelmäßig diskutiert wurde, war es umstritten, woran die Gemeinschaft oder die Nation zu zerbrechen droht und welche Grenze bearbeitet werden sollte. Samuel Barnett sah die Gefahr in einer räumlichen Segregation und einer Bildungskluft zwischen Bürgerlichen und Arbeiter*innen, wobei er hier moralische Bildung als Teil einer umfassenden Bildung betrachtete. Es ging ihm letztlich um *eine moralische Gemeinschaft*. Jane Addams orientierte sich hingegen eher an der pragmatistischen Philosophie Deweys und sah es also notwendig an, sozialwissenschaftliches Wissen anzuwenden, um soziale Reformen anzuregen und marginalisierten Gruppen, insbesondere Migrant*innen, den Zugang zu einer demokratisch gestalteten, politischen Gemeinschaft zu ermöglichen. Es ging ihr um die *politische Gemeinschaft*. Friedrich Siegmund-Schultze, der in Berlin ein einflussreiches Settlement mit dem Titel ‚Soziale Arbeitsgemeinschaft‘ gründete, betrachtete vor allem den Gegensatz zwischen Bürgerlichen und Arbeiter*innen als Ausdruck einer kulturellen Krise. Es ging ihm darum, die kulturelle Tradition der beiden unversöhnlichen Lager miteinander zu verbinden: die Tradition der internationalen Solidarität mit der nationalen, die friedvolle Bekämpfung der Armut mit

der Überlieferung der reichhaltigen kulturellen Tradition der Bürgerlichen. Es ging ihm letztlich um die *kulturelle Gemeinschaft*.

5. Solidarität als Grenzbearbeitung in der Settlement-Bewegung

Wir wollen im Folgenden die nordamerikanische Variante der Settlement-Bewegung betrachten und sie daraufhin befragen, welche Konzepte von Solidarität in dieser Bewegung entstanden sind. Dabei untersuchen wir, wie eine solidarische Gemeinschaft entlang der drei Kristallisationspunkte Religion, Klasse und Nation hervorgebracht wurde und welche Grenzen dabei reflektiert und bearbeitet wurden. Wir konzentrieren uns dabei auf den Beginn des 20. Jahrhunderts bis ungefähr zum Ende des Ersten Weltkriegs. Dieser Zeitraum fällt in die sogenannte *Progressive Era*, in der unterschiedliche, sozialreformerische Entwicklungen als Reaktion auf die wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungen infolge der raschen Urbanisierung und Industrialisierung der Vereinigten Staaten vorangetrieben wurden (Chambers, 1980). Wir lassen aus der vielstimmigen Settlement-Bewegung vor allem diejenigen Stimmen zu Wort kommen, die die Rezeption der Bewegung bis heute überstrahlen. Allerdings reflektieren diese nicht unbedingt die Bewegung in ihrer Vielfältigkeit.²

Religion, Klasse und Nation als solidaritätsstiftende Bezugspunkte

Jane Addams, die zweifellos bis heute eine solche Leuchtfigur bildet, legte eine von christlichen Motiven inspirierte Vision einer solidarischen Gemeinschaft zugrunde. So zitierte Addams in einem frühen Rückblick auf die Entstehung des Chicagoer Settlements 'Hull House' ihr eigenes Tagebuch: "All this was an admission that 'the saints but embodied fine action,' and it proceeds at some length to set forth my hope for a 'cathedral of humanity,' which should be 'capacious enough to house a fellowship of common purpose,' and which should be 'beautiful enough to persuade men to hold fast to the vision of human solidarity'" (Addams, 1911, 82). Diese Überzeugungsarbeit, die sich in den verschiedensten Aktivitäten der *Settlement Houses* ausdrückte, zielte darauf ab, soziale Gegensätze zu überbrücken. Addams fragte: "Is it possible for men, however far

² Die Forschung zur Geschichte der *Settlement Houses* ist lange durch das bahnbrechende Werk ‚Spearheads for Reform‘ von Allen Davis (1967) geprägt worden. Davis zeichnete in seiner Studie ein spezifisches Bild der *Settler*innen* als ‚Idealisten‘ und ‚Optimisten‘ (ebd., ix), von denen in erster Linie progressive Reformimpulse ausgegangen seien. Dabei setzte sich das Bild vom Chicagoer Hull House als die Bewegung prägendes *role model* fest. Erst in den 1990er Jahren begann sich dieses Bild auszudifferenzieren. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang vor allem die Studien von Ruth Crocker (1992) und Elisabeth Lasch-Quinn (1993), die nicht nur den Begriff des Settlements, sondern auch die Untersuchungszeiträume erweiterten und damit ein ‚anderes‘ Verständnis der Bewegung ermöglichten (Spratt, 1997).

apart in outward circumstances, for the capitalist and the working-man, to use the common phrase, to meet as individuals beneath a friendly roof, open their minds each to each, and not have their 'class theories' insensibly modified by the kindly attrition of a personal acquaintance?" (Addams, 1893, 54). Addams vertrat hier einen Ansatz, der über persönliche Bekanntschaften auf die Versöhnung der Klassen abzielte. Dafür wies sie besonders auf die sozialwissenschaftlichen Klubs des Hull House hin, die in ihren Augen, wären sie früher etabliert worden, zur Verhinderung zurückliegender, folgenschwerer Arbeiter*innenproteste – sie spielt auf den Chicagoer Haymarket Riot vom Mai 1886 an – hätten beitragen können (Addams, 1893, 53).³

Mit Blick auf die kulturelle Diversität, die die Vereinigten Staaten damals wie heute prägte, kritisierte Addams die vorherrschenden, auf Homogenisierung angelegten Integrationspolitiken. Dem setzte sie ihre Ansicht entgegen, dass alle Mitglieder der Gemeinschaft *per se* einen produktiven Beitrag leisten würden. Deren Vielfalt versteht sie als „a source of life, a well-spring of refreshment or a jaded civilization“ (Addams, 1911, 82). Addams ging mit ihrer Kritik über den politischen Umgang mit Eingewanderten hinaus und wies auch auf die ihrer Ansicht nach anders gelagerte Situation von Schwarzen hin. So kritisierte Addams, dass die Vereinigten Staaten zwar Freiheit und Selbstbestimmung als Rechte etabliert hätten, jedoch diesen Teil ihrer Mitglieder von diesen Rechten ausschließe (Addams, 1913, zit. n. Diner, 1970, 399).

Etwas anders fiel eine christlich geprägte Sicht auf die Folgen der durch Einwanderung anwachsenden Diversität in Kanada aus. James Woodsworth, ein methodistischer Pfarrer, Sozialdemokrat und Mitglied der Social Gospel Bewegung, befasste sich im Rahmen der *All People's Mission* in Winnipeg mit der Situation von Eingewanderten und veröffentlichte im Jahr 1909 das vielrezipierte Buch ‚Strangers within our Gates or, coming Canadians‘. Woodsworth zeichnete ein lebendiges Bild einer vielfältigen, internationalen Nation: „Surely we have come from the ends of the earth! We hardly knew we were so cosmopolitan. To see the nations of the world we need merely to journey through Canada. We would take the Grand Tour – then on to the most remote countries of Europe. After that, touching at Turkey and Syria we would pass on to India and back by China and Japan – and all without leaving our own shores“ (Woodsworth, 1909, S. 18). Die Einwanderungsschiffe verglich er mit der biblischen Arche, deren Besatzung in diesem Bild als schützenswert erschien (Woodsworth, 1909, 29). Näher betrachtet wird deutlich, dass Woodsworth hier Angehörige solcher Gruppen aufzählte, die

³ In ihrem Text, den sie 'The Objective Value of Social Settlements' genannt hat, verortet Addams den Klassenkonflikt auf einer theoretischen Ebene. Folglich müsse nur genügend Austausch stattfinden, um die Widersprüche buchstäblich ‚auszulüften‘ und die Gefahr der ‚Explosion‘ abzuwenden (Addams, 1893, 53).

um die Jahrhundertwende als billige Produktionskräfte ins Land geholt wurden, langfristig jedoch als unerwünschte Einwander*innen markiert wurden (Wayland, 1997). Diese Gruppen standen innerhalb seiner Hierarchie der Nationalitäten und ‚Rassen‘ aufgrund ihrer angenommenen Fähigkeit, sich in ‚das kanadische Volk‘ zu integrieren, ganz unten. Woodsworth forderte solidarische Verantwortung für diese Einwander*innen, zielte damit jedoch nicht auf ein vielfältiges, sondern auf ein vereinheitlichtes, zivilisiertes Volk: „a mixed multitude, they are being dumped into Canada by a kind of endless chain. [...] But how shall we weld this heterogeneous mass into one people? That is our problem“ (Woodsworth, 1909, 203).

In diesen kursorisch vorgestellten Leitgedanken wird sichtbar, wie angesichts von Migrationsprozessen die soziale Frage in enger Verbindung mit der nationalen Frage behandelt wurde. Christliche Motive spielten sowohl bei der Versöhnung der Klassen als auch bei der Gestaltung von Einwanderungspolitiken eine wichtige Rolle, wurden jedoch im Hinblick auf das Nationalbewusstsein unterschiedlich ausgelegt. Daneben entstanden jedoch auch Konzepte transnationaler Solidarität, die sich von nationalistischen Engführungen abgrenzten. Diesen wollen wir im Folgenden etwas genauer nachgehen.

Transnationale Solidarität

Settler*innen setzten sich vielfach für grenzüberschreitendes solidarisches Handeln ein. Ein Gegenstand solcher Diskussionen war zum Beispiel die Haltung gegenüber von Abschiebung bedrohten Einwander*innen. Sophonisba Breckinridge, eine einflussreiche Feministin und Sozialwissenschaftlerin, Bewohnerin des Hull House und Pionierin der akademischen Sozialen Arbeit (Jabour, 2019), forderte eine Einwanderungspolitik, die an Gleichbehandlung anstelle von normativen Vorstellungen von Zugehörigkeit orientiert sei. Sie schrieb: “It is not too much for those who treasure the values of their community life to demand that in ministering to them⁴ the same thoroughness, the same reliance on their co-operation, the same belief in the value of what they can contribute shall characterize the help offered them that characterizes the services rendered to those of our own blood and our own language” (Breckinridge, 1914, 75). Sie argumentiert also im Stile Addams’ mit den ethischen Grundlagen der *community*.

Grace Abbott, eine weitere Bewohnerin des Hull House, die lange Zeit die *Immigrants Protective League* leitete (Costin, 2003), ging in ihrer Untersuchung ‚The immigrant and the community‘ (1917) den außenpolitischen Zusammenhängen

⁴ Breckinridge meint hier eingewanderte, hilfsbedürftige (und daher abschiebungsgefährdete) Familien, die sie im gleichen Text als „those families who have come from other countries to throw in their lot with ours“ beschrieb (Breckinridge, 1914, 70).

von Vorurteilen gegen Einwander*innen nach, die – so scheint es aus heutiger Sicht – die Jahre überdauert haben: „It has always been embarrassing to Americans to have distinguished visitors from abroad call attention to the fact that the United States is not a ‚nation‘ in the European sense of the word. [...] Here in the United States, we have the opportunity of working out a democracy founded on internationalism. [...] If instead we blindly follow Europe and cultivate a national egotism, we shall need to develop a contempt for others and to foster those national hatreds and jealousies that are necessary for aggressive nationalism” (Abbott, 1917, 277f.). Um ein solches, aggressives Nationalbewusstsein herzustellen, wurden unterschiedliche Strategien bedient. Dazu gehörte, dass spezifische Zugehörigkeiten, zum Beispiel eine Nationalgeschichte, imaginiert, aber auch, dass Völker und ‚Rassen‘ konstruiert und in eine Hierarchie gebracht wurden. Eine nach internationaler Souveränität und Überlegenheit strebende Nation erzeugt Gemeinschaftssolidarität nach innen und Kampfsolidarität nach außen. Dies analysierte auch Abbott treffend, als sie schrieb: „The Democrats [...] demand[ed] for ‘America First’; the Republicans asked for ‘Undiluted Americanism’” (Abbott, 1917, 271).

Bildung von Solidarität

Wir haben oben bereits angesprochen, dass Bildung im Diskurs über solidarisches Denken und Handeln eine große Rolle spielte. Während *immigrants* als ‚dankbare‘ Empfänger*innen westlicher Kultur beschrieben wurden, sollte in der *middle class* soziale Verantwortung hervorgebracht werden. Die *Settlement Houses* waren also ein doppeltes Zivilisierungsprojekt – Zivilisierung der Bürgerlichen und Sesshaften, die sich solidarisch zu verhalten lernen sollten, wie auch Zivilisierung der Arbeiter*innen und der Migrant*innen, die sich am bürgerlich-kosmopolitischen Zivilisationsprojekt orientieren sollten.

Wie Amy Dunham Strand es formulierte: „Despite settlers’ earnest desire for reciprocity between themselves and their students, settlers were perhaps inescapably caught up in the discourse of civilization – as captured above when Addams discusses the settlement’s aim of ‘bring[ing] as much as possible of social energy and the accumulation of civilization to those portions of the race which have little’“ (Strand, 2007, o.S.). Wie sich in diesem Zitat andeutet, bedienen sich die Setzler*innen missionarisch inspirierter Methoden. Dies zeigte sich in den unzähligen Bildungsaktivitäten der *Settlement Houses* (Theatergruppen, Buchklubs, Diskussionszirkel, Ausstellungen, ...), in denen häufig klassisch-europäisches Kulturgut vermittelt wurde, aber auch in ihren Forschungen in den *slums* und *tenement districts*, die die Adressat*innen der Zivilisierungsarbeit durchsichtig und die Setzler*innen zu Expert*innen machten, und an

einer „modern vision of a civilized American nation“ (Bullard, 2014, 90) mitarbeiteten.

Bei den Bürgerlichen sollte soziale Verantwortung, wie schon erwähnt, durch persönliche Begegnung geweckt werden, aber auch, indem Wissen über soziale Missstände produziert und vermittelt werden sollte. So wurden etliche sozialwissenschaftliche Erhebungen zu einer großen Bandbreite sozialer Probleme durchgeführt (Oakley, 2017; Lau, i.E.). Zu den bekanntesten dieser Studien gehört die frühe Untersuchung ‚Hull House Maps and Papers‘ (Residents of Hull House, 1893), in der die Nachbarschaften des Settlements studiert wurden und die die *Chicago School of Sociology* tiefgreifend beeinflusste (Deegan, 1988). Auch zur sozialen Lage von Schwarzen wurden diverse Studien durchgeführt (z.B. Du Bois, 1899; Ovington, 1911; De Koven Bowen, 1913; Daniels, 1914). In einem kleinen Artikel, in dem sie über die Diskriminierung von Schwarzen anhand ihrer Wohnverhältnisse schrieb, stellte Sophonisba Breckinridge (1913) zwar einen strukturellen Rassismus fest, schlug jedoch Aufklärung und Bildung als wichtigste Gegenmaßnahmen vor: „It comes about therefore that while the great body of people desire justice, they not only become parties to gross injustice but must be held responsible for conditions demoralizing to the Negro and dangerous to the community as a whole. [...] But it is hoped that those who have been ignorant of the heavy costs paid in decent family life for the ancient prejudice that persists among us, will refuse to acquiesce in its continuance when the facts are brought home to them“ (Breckinridge, 1913, 576).

Auch wenn die soziale Lage von Schwarzen in diversen Publikationen und Forschungen von Settler*innen aufgegriffen wurde, nahmen diese in der Bewegung doch eine aufschlussreiche Sonderrolle ein. Im Hinblick darauf lohnt es sich, auch die Begrenzung der solidarischen Praxis in der Settlement-Bewegung etwas genauer zu betrachten. Dies wollen wir im Folgenden anhand des diskursiven Umgangs mit Schwarzen tun.

Die Begrenzung solidarischer Praxis

Wie wir im Text von Breckinridge über die ‚Color Line in the Housing Problem‘ (1913) gesehen haben, unterschieden die Settler*innen die Situation von Schwarzen fundamental von der der Einwander*innen. Auch in historischen Untersuchungen wird darauf hingewiesen, dass von den *Settlement Houses* Schwarze entweder in segregierenden Projekten adressiert oder gar nicht als Adressat*innen wahrgenommen wurden (Lasch-Quinn, 1993, 24). So führte die in den Zwischenkriegsjahren verstärkt einsetzende, sogenannte ‚Great Migration‘ von Schwarzen in die urbanen Nordstaaten zu einer Veränderung der Nachbarschaften und in der Folge nicht zur Neuorientierung, sondern zum weitgehen-

den Verfall der Bewegung (Lasch-Quinn, 1993). Nach bisherigem Wissensstand gab es nur wenige *Settlement Houses*, in denen Schwarze permanent Teil der *Settlement Houses* waren. Ein Beispiel ist das *Karamu House*, das im Jahr 1915 in Cleveland gegründet und explizit als pädagogisches Projekt zur Bearbeitung von Rassismus angelegt worden war (Baker, 1934, 178ff.). Diese Abgrenzung von Schwarzen verwundert, da sie so merkwürdig kontrastiert mit dem Bewusstsein über die Lage der Einwander*innen, obwohl sich beide Gruppierungen in einer ähnlich problematischen Lage befanden. Möglicherweise war diese Abgrenzung mit der essentialistischen, rassistischen Deutung unterlegt, wonach Schwarze nicht wie die Migrant*innen zu einem Teil des US-amerikanischen Zivilisierungsprojekts werden können und daher auch dazu tendierten, unter sich zu bleiben (Lasch-Quinn, 1993).

6. Schluss

Die Settlement-Bewegung wird in der Historiografie der Sozialen Arbeit als eine der zentralen Eckpfeiler für die Entwicklung einer modernen, sozialwissenschaftlich ausgerichteten Sozialen Arbeit betrachtet. Die hier betrachteten Artikulationen der Settlement-Bewegung machen deutlich, dass Solidaritätsideen und -praktiken diese Bewegung stark geprägt haben. Diese stammen aus unterschiedlichen Zusammenhängen: Verwurzelt in der christlichen Vorstellung der Brüderlichkeit/Schwesterlichkeit aller Menschen verbindet sie diese traditionellen Überzeugungen mit modernen Reflexionen zu der ökonomischen, sozialen und kulturellen Spaltung der Gesellschaft und zu der gewachsenen Bedeutung von Nation und Nationalstaat im Rahmen einer sich abzeichnenden Internationalisierung. Auch wenn innerhalb der Settlement-Bewegung eine große Varianz unterschiedlicher ideologischer Ausrichtungen festzustellen ist, so können wir doch insbesondere bei zentralen ‚Leuchtfiguren‘ der Bewegung eine Haltung feststellen, die nationalistische Politiken zurückwies und stattdessen eine demokratisch-pluralistische Orientierung in den Vordergrund rückte. Sie sahen in der sozialen und kulturellen Vielfalt der Nationen Nordamerikas einen ‚Reichtum‘, der nicht durch Abschottung gefährdet werden sollte.

Es wäre jedoch deutlich zu einfach, diese Haltung der Settlement-Protagonistinnen als solidarisch zu kennzeichnen und diejenige, die sich für eine Begrenzung des solidarischen Einstehens für Andere, in diesem Fall vor allem für Migrant*innen, als unsolidarisch. Denn damals wie heute gilt, dass Solidarität nicht gleichgesetzt werden sollte mit einer progressiven Politik oder Haltung. Wie Heinz Bude (2019) zurecht feststellt: „Die glühenden Verfechter der Solidarität kommen heute zumeist nicht mehr von links, sondern von rechts. Sie meinen eine exklusive Solidarität, die mit Mauern geschützt und durch Kultur behauptet

wird. Solidarität zuerst für uns und unter uns, dann für die und jene da draußen“ (Bude, 2019, 9f.). Worauf hier aufmerksam gemacht werden soll, ist die Tatsache, dass es in den Auseinandersetzungen um solidarisches Handeln letztlich immer um solche Grenzziehungen geht, die hier angesprochen wurden: territoriale Grenzen in Form von Zäunen, Mauern und Meeren, aber auch soziale Grenzen zwischen uns und anderen. Die Settlement-Bewegung hat hier einen wesentlichen Beitrag dafür geleistet, diese Grenzen solidarischen Handelns neu zu bestimmen, indem sie die Klassengrenzen als solidarische Herausforderung der Bürgerlichen definiert hat, indem sie Ausgrenzungen und Ausbeutung als solidarische Herausforderung für die Nation und den Staat hervorgehoben und die Migrationsfrage über nationale Grenzen hinweg diskutiert hat. Sie hat damit im Sinne des Solidaritätsbegriffs von Stephan Lessenich (2019) dazu beigetragen, Solidarität zu entgrenzen. Lessenich zufolge geht es in der solidarischen Praxis um „einen Mechanismus der sozialen Entgrenzung der Demokratie (also der Überwindung der in ihr angelegten vertikalen, horizontalen und transversalen Ungleichheiten der Teilhabeberechtigung)“ (Lessenich, 2019, 100) und damit letztlich um die „Überbrückung von Differenzen“ (Lessenich, 2019, 100). Gleichzeitig ist es der Bewegung aber nicht gelungen, andere Grenzen solidarischen Handelns zu überwinden: Der von W.E.B Du Bois (1903/2008) so eindrücklich beschriebene und von Jane Addams aufgegriffene „veil“, mit dem Schwarze in den USA leben müssen, haben auch die Settlement-Protagonist*innen nicht überwinden können. Diese und andere Grenzziehungen – wie zum Beispiel die zwischen weißen Siedler*innen und der indigenen Bevölkerung Nordamerikas – sind nach wie vor so prägend für die Frage von Solidarität, dass sich die Frage, ob Solidarität eine ehemals notwendige, heute aber zu vernachlässigende Praxis ist, erübrigt.

Das Scheitern der solidarischen Praxis an den Grenzen zwischen Schwarzen und Weißen hängt auch damit zusammen, dass in der Bewegung koloniale Zivilisierungsdiskurse eingeschrieben waren. Diese Zivilisierungsdiskurse wurden mit der Imagination einer Nation zusammengeführt, die sich selbst als wegweisend für andere Nationen verstand. Dies verstärkte die Ressentiments und Vorurteile gegenüber bestimmten Bevölkerungsgruppen. Denn dadurch ist letztlich auch die weitgehende Ausgrenzung von Schwarzen aus der Bewegung zu verstehen. Diese wurde von den Settler*innen explizit im Zivilisierungsdiskurs eingeordnet, indem sie Schwarze als nicht oder nur bedingt zivilisierungsfähig klassifizierten – eine naturalisierende Unterordnung, an der auch dessen soziologisches Erklärungsmuster nichts änderte. Dadurch hat die Settlement-Bewegung entgegen ihrer ursprünglichen Intention dazu beigetragen, nationalstaatlich organisierte Sozialreformen voranzutreiben, auch wenn diese erst nach der Hochzeit

der Settlements in den USA mit dem New Deal eine wirklich nennenswerte Gestalt erhielten. Sie trug somit auf der einen Seite zu einer Universalisierung solidarischer Praxis bei. Dieser Erfolg hat aber auch gravierende Nebenfolgen mit sich gebracht, die man als Begrenzung der Solidarität bezeichnen kann: Sie hat zum einen zu einer gewissen Erwartbarkeit, Normalisierung und damit Entleerung solidarischer Praxis geführt. Wichtiger aber noch ist deren Begrenzung auf einen imaginierten nationalen Zusammenhang, der für bestimmte Bevölkerungsgruppen immer wieder in Frage gestellt wird.

Wir können aus dieser historischen Analyse der Settlement-Bewegung, die durchaus in ihrer langfristigen Wirkungsgeschichte als ambivalent zu betrachten ist, jedoch einen wichtigen Befund für die heutige Diskussion um Solidarität ziehen. Solidarität ist als spezifische Praxis in ihrem Kern partikular auf spezifische Vergemeinschaftungen und den darin auftauchenden Spaltungen, Ausgrenzungen und Konflikten orientiert. Sie sucht diese durch ein Einstehen für andere zu überwinden, in dem Bewusstsein, dass jene Überwindung der Grenze in einer immer stärker vernetzten sozialen Welt allen zugutekommen wird. Solidarität ist damit also immer eine Grenzbearbeitung, die eingespannt ist in partikulare Bezüge, die aber in einer globalen Gesellschaft über sich selbst hinausweisen. Dies erklärt dann auch, warum Solidarität in der heutigen Zeit paradoxerweise sowohl für die Polemiserer*innen und Populist*innen ein begrifflicher Bezugspunkt sein kann als auch für diejenigen, die für eine internationale und transnationale Solidarität eintreten. Der Unterschied besteht darin, dass die Grenzbearbeitung von beiden Seiten unterschiedlich betrachtet wird. Die einen wollen Solidarität nutzen, um sich abzugrenzen und ein imaginiertes Innen zu vereinigen, die anderen beziehen sich auf Solidarität, da sie mit dem Begriff die Utopie verbinden, in der aktuellen gesellschaftlichen Situation der Begrenzung und Abschottung sowie Marginalisierung und Abspaltung neue Grenzüberschreitungen zu ermöglichen. Stephan Lessenich hat für diese zuletzt genannte Gruppe diese Vorstellung auf den Punkt gebracht. Er versteht Solidarität als performative Praxis, die sich nicht in einer Haltung erschöpft, sondern im tatsächlichen, gegenseitigen Einstehen für gemeinsame Belange. Sie ist damit kooperativ und letztlich transformativ, da ihr Ziel „die grundlegende, radikale Veränderung des gesellschaftlichen Systems ungleicher Möglichkeiten der Teilhabe an der Gestaltung der eigenen Lebensbedingungen“ ist (Lessenich, 2019, 88).

Ein solcher Begriff von Solidarität gewinnt damit auch neue Brisanz und Aktualität für die Soziale Arbeit. Er verweist auf die unaufhebbare Spannung der Sozialen Arbeit, dass sie in nationalstaatliche Institutionen eingebettet ist, die Solidarität erwartbar machen und an Dritte auslagern. Mit der Institutionalisierung von Sozialer Arbeit verliert die in ihr eingelagerte Solidarität für Bürger*in-

nen ihren performativen Charakter, da die Performanz an Professionelle übertragen wird und so für sie nur noch eine Haltung übrigbleibt. Eine solche Entleerung des solidarischen Potenzials ist eine Gefahr für die Soziale Arbeit selbst, die in der Gefahr steht, die dahinterliegenden Ausgrenzungen, Spaltungen und Konflikte zu vergessen und somit zu staatlich beauftragten Verwaltern dieser Ausgrenzungen, Spaltungen und Konflikte zu werden. Sie ist aber auch deshalb eine Gefahr, weil damit in Vergessenheit zu geraten droht, dass jede gesellschaftliche Situation und Epoche ihre neuen Ausgrenzungen, Spaltungen und Konflikte hervorbringt, die eben nicht mit den bislang zur Verfügung stehenden Mitteln bearbeitet werden kann, die durch Abgrenzung und Abschottung sogar verschärft werden. Ein Vergessen der solidarischen Basis sozialarbeiterischen Handelns wäre nicht nur ein verschmerzbarer Verrat an den eigenen historischen Wurzeln, es wäre vor allem ein Verlust an der immer wieder von Neuem notwendigen Arbeit an der Entgrenzung solidarischer Praxis.

Literatur

- Abbott, G. (1917): *The immigrant and the community*. New York: The Century Co.
- Addams, J. (1893): The Objective Value of a Social Settlement. *Philanthropy and Social Progress. Seven Essays*, New York: Crowell & Co., 27–56
- Addams, J. (1911): *Twenty Years at Hull House*. New York: The Macmillan Co.
- Baker, P. (1934): *Negro-White Adjustment*. Pittsfield: Sun Printing Co.
- Bayertz, K. (1998): Begriff und Problem der Solidarität, in K. Bayertz (Hg.): *Solidarität. Begriff und Problem*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 11–53.
- Beckert, J., Eckert, J., Kohli, M., Streeck, W. (2004): Einleitung, in J. Beckert, J. Eckert, M. Kohli, W. Streeck (Hg.): *Transnationale Solidarität. Chancen und Grenzen*. Frankfurt/Main, Campus-Verl., 9–14.
- Breckinridge, S. (1913): The color line in the housing problem. *Survey*, 29. Jg., 575–576.
- Breckinridge, S. (1914): The Family in the Community, but not yet of the Community. *Proceedings of the National Conference of Charities and Correction*, 41. Jg., 69–75.
- Bude, H. (2019): *Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee*. München: Hanser.
- Bullard, K. (2014): *Civilizing the Child. Discourses of Race, Nation, and Child Welfare in America*. Lanham u. a.: Lexington Books.
- Chambers, J. (1980): *The Tyranny of Change: America in the Progressive Era, 1890–1920*. New York: St. Martin's Press.
- Costin, L. (2003): *Two sisters for social justice. A biography of Grace and Edith Abbott*. Chicago: University of Illinois Press.
- Crocker, R. (1992): *Social work and social order. The settlement movement in two industrial cities, 1889–1930*. Chicago: University of Illinois.
- Daniels, J. (1914): *In Freedom's Birthplace. A study of the Boston Negroes*. Boston: Houghton Mifflin.

- Daphi, P. (2011): Soziale Bewegungen und kollektive Identität. Forschungsstand und Forschungslücken. *Forschungsjournal Soziale Bewegungen*, 24. Jg., H. 4, 13–26.
- De Koven Bowen, L. (1913): *The colored people of Chicago*. Chicago: Rogers & Hall.
- Deegan, M. (1988): *Jane Addams and the Men of the Chicago School, 1892–1918*. New Brunswick, London: Transaction Publishers.
- Diner, S. (1970): Chicago Social Workers and Blacks in the Progressive Era. *Social Service Review*, 44. Jg., H. 4, 393–410.
- Disraeli, B. (1845): *Sybil, or The Two Nations*. London: Henry Colburn.
- Du Bois, W.E.B. (1899): *The Philadelphia Negro. A Social Study*. Philadelphia: Pennsylvania University Press.
- Du Bois, W.E.B. (2008): Of Our Spiritual Strivings, in S. Khagram, P. Levitt (Hg.): *The Transnational Studies Reader. Intersections and Innovations*. New York: Routledge, 217–221.
- Gal, J., Köngeter, S., Vicary, S. (Hg.) (2020, i.E.): *The Settlement House Movement Revisited: A Transnational History*. Bristol: Policy Press.
- Geisthövel, A., Siebert, U., Finkbeiner, S. (1997): ‚Menschenfischer‘. Über die Parallelen von innerer und äußerer Mission um 1900. ‚Wer in den Osten geht, geht in ein anderes Land.‘ *Die Settlement-Bewegung in Berlin zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik*, hrsg. v. R. Lindner, Berlin: Akademie-Verlag, 27–50.
- Hill Collins, P. (2000): *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, London: Routledge.
- Jabour, A. (2019): *Sophonisba Breckinridge. Championing Women's Activism in Modern America*. Chicago: University of Illinois Press.
- Kessl, F., Maurer, S. (2010): Praktiken der Differenzierung als Praktiken der Grenzbearbeitung. Überlegungen zur Bestimmung Sozialer Arbeit als Grenzbearbeiterin, in F. Kessl, M. Plößer (Hg.): *Differenzierung, Normalisierung, Andersheit. Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen*, Wiesbaden: VS, 154–169.
- Kocka, J. (2003): Sozialdemokratische Grundwerte heute. *Neue Gesellschaft – Frankfurter Hefte*, H. 12, 10–14
- Köngeter, S. (2020, i.E.): A brief transnational history of the Settlement House Movement, in J. Gal, S. Köngeter, S. Vicary (Hg.): *The Settlement House Movement Revisited: A Transnational History*. Bristol: Policy Press.
- Lange, D., Thiersch, H. (2006): Die Solidarität des sozialen Staates – Die Solidarität des reformierten Sozialstaates, in K. Böllert, P. Hansbauer, B. Hasenjürgen, S. Langenohl (Hg.): *Die Produktivität des Sozialen – den sozialen Staat aktivieren*. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss., 211–226.
- Lasch-Quinn, E. (1993): *Black Neighbors. Race and the Limits of Reform in the American Settlement-Bewegung, 1890–1945*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Lau, D. (2020, i.E.): Putting knowledge into action: A social work perspective on settlement house research, in J. Gal, S. Köngeter, S. Vicary (Hg.): *The Settlement House Movement Revisited: A Transnational History*. Bristol: Policy Press.
- Lessenich, S. (2019): *Grenzen der Demokratie*. Stuttgart: Reclam.

- Lindner, R. (Hg.) (1997): „*Wer in den Osten geht, geht in ein anderes Land*“ – Die *Settlementbewegung in Berlin zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik*. Berlin: Akad.-Verl.
- Mau, S. (2008): Europäische Solidaritäten. *APuZ*, 21. Jg., 9–14.
- Mohanty, C. (2003): *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham & London: Duke University Press.
- Münkler, H. (2004): Enzyklopädie der Ideen der Zukunft: Solidarität, in J. Beckert, J. Eckert, M. Kohli, W. Streeck (Hg.): *Transnationale Solidarität. Chancen und Grenzen*. Frankfurt/Main, Campus-Verl., 15–28.
- Ovington, M. (1911): *Half a man: The Status of the Negro in New York*. London, Bombay, Calcutta: Longmans, Green & Co.
- Planert, U. (2000): *Nation, Politik und Geschlecht. Frauenbewegungen und Nationalismus in der Moderne*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Puller, A. (2010): Konzeptionen von Solidarität in aktuellen politischen Theorien von Black und Postcolonial Feminists und was daraus gelernt werden kann. Beitrag für „Momentum 2010: Solidarität“ in Hallstatt. Verfügbar unter <https://www.yumpu.com/de/document/view/17972784/beitrag-puller-momentum-kongress> (abgerufen am 21.5.2020).
- Renan, E. (1882/2006): What is a nation? In: H.K. Bhabha (Hg.): *Nation and narration*. London: Routledge, 8–22.
- Residents of Hull House (1895): *Hull House Maps and Papers. A Presentation of Nationalities and Wages in a Congested District of Chicago*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.
- Roth, R., Rucht, D. (2008): Einleitung, in dies. (Hg.): *Die Sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945. Ein Handbuch*. Frankfurt a. M., New York: Campus, 9–38.
- Sinclair, U. (1906): *The Jungle*. New York: Doubleday, Jabber & Company.
- Spratt, M. (1997): Beyond Hull House: New interpretations of the settlement movement in America. *Journal of Urban History*, 23. Jg., H. 6, 770–776.
- Strand, A. (2007): New Immigrants, New Women, and *Settlement House* Writing Instruction in the U.S., 1880–1920. Verfügbar unter: https://case.edu/affil/sce/Texts_2007/Strand.html (abgerufen am 21.5.2020).
- Tyrrell, H. (1985): Émile Durkheim – Das Dilemma der organischen Solidarität, in N. Luhmann (Hg.): *Soziale Differenzierung: zur Geschichte einer Idee*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 181–250.
- Wagner, P., Zimmermann, B. (2003): Nation: Die Konstitution einer politischen Ordnung als Verantwortungsgemeinschaft. *Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe*, hrsg. v. S. Lessenich, Frankfurt a. M., New York: Campus.
- Walgenbach, K. (2005): „*Die weiße Frau als Trägerin deutscher Kultur: ‘Koloniale Diskurse über Geschlecht, ‘Rasse‘ und Klasse im Kaiserreich*“, Frankfurt a. M.: Campus.
- Wayland, S. (1997) Immigration, Multiculturalism and National Identity in Canada. *International Journal on Minority and Group Rights*, 5. Jg., H. 1, 33–58.
- Woodsworth, J. (1909): *Strangers within our Gates or, Coming Canadians*, Toronto.

HANNAH VON GRÖNHEIM

Solidarität und Entsolidarisierung in der europäischen Asylpolitik. Herausforderungen für die Soziale Arbeit

1. Einleitung

Dieser Beitrag¹ setzt sich mit der Frage auseinander, wie sich Soziale Arbeit im Flüchtlingsschutz professionsethisch positionieren kann. Hierzu nimmt er Bezug auf das Prinzip von Solidarität. Solidarität wird dabei von zwei verschiedenen Seiten beleuchtet: Als erstes werden die Diskurse um Solidarität in den asylpolitischen Debatten des Deutschen Bundestags und der Europäischen Kommission betrachtet. In der Europäischen Union (EU) wird Solidarität als fundamentaler Grundwert mit hohem Stellenwert in der Asyldebatte angesehen, der jedoch immer wieder neu ausgehandelt wird. Die Solidarität zwischen den Mitgliedstaaten steht letztlich im Zentrum des unionseuropäischen Solidaritätsverständnisses und lässt die Solidarität mit Geflüchteten in den Hintergrund rücken. Der Beitrag diskutiert diese diskursive Verhandlung des Flüchtlingsschutzes in Europa mit Blick auf darin enthaltene Machtstrukturen.

Zweitens gilt Solidarität auch für die Soziale Arbeit als bedeutendes Konzept und ist in ihren berufsethischen Prinzipien verankert (DBSH, 2014). Hier steht die soziale Solidarität, d. h. die Solidarität mit der*dem Einzelnen oder mit einer bestimmten Gemeinschaft im Vordergrund. Diese Solidarität richtet sich im Sinne des Konzepts der partizipativen Anerkennungsgerechtigkeit an die Adressat*innen der Sozialen Arbeit und damit an jene Menschen, deren Zugang etwa zu Rechten und Teilhabe in der Gesellschaft eingeschränkt ist, wie Geflüchtete.

Die unterschiedliche Ausrichtung von Solidarität im Verständnis der EU und der Sozialen Arbeit birgt Herausforderungen für die Profession im Feld des Flüchtlingsschutzes. Diese möchte ich in dem vorliegenden Beitrag ebenso diskutieren wie das Potential, welches in der Erschließung des in beiden Verständnissen enthaltenen gemeinsamen Kerns des Solidaritätsbegriffs liegt.

Die steigende Zahl der Opfer im Mittelmeer im Jahr 2011 war Anstoß für die empirische Untersuchung „Solidarität bei geschlossenen Türen“ (von

¹ Teile dieses Beitrags sind mit freundlicher Genehmigung des Springer VS Verlag meiner Dissertationsschrift „Solidarität bei geschlossenen Türen – Das Subjekt der Flucht zwischen diskursiven Konstruktionen und Gegenentwürfen“ (von Grönheim, 2018) entnommen. Zusätzlich zu dem in der Dissertation unter anderem herausgearbeiteten Solidaritätsdiskurs wurden die Debatten in der EU-Kommission um Solidarität im Asyldiskurs der Jahre 2015 und 2019 für diesen Beitrag analysiert.

Grönheim, 2018), auf welcher der vorliegende Beitrag basiert. Das diskursive Bekenntnis der EU zu den Menschenrechten steht der gleichermaßen wenig umstrittenen Idee Europas als Festung diametral gegenüber, so die Hypothese. Die diskursanalytische Subjektivierungsforschung ging der Frage nach, wie in 2011, im Jahr der ‚Arabellion‘, Werte und Handlungen der europäischen Akteur*innen zusammenpassen und welche Bedeutung diese für die Menschen haben, die (über)leben. Über eine Diskursanalyse (Foucault 1978, 1969/2008, 1970/2010) flüchtlingspolitischer Diskussionen wurden im Rahmen der Forschung die Diskurslinien exemplarisch erfasst und die hierin hervorgebrachten Repräsentationen von „Flüchtlingen“ identifiziert. Der Datenkorpus umfasste Protokolle des Deutschen Bundestages sowie Dokumente der EU-Kommission aus dem Jahr 2011.

Der vorliegende Beitrag gibt in einem ersten Schritt Einblick in die Ergebnisse der Diskursanalyse asylpolitischer Debatten in der EU hinsichtlich der hierin verhandelten Solidaritätstopoi (Kapitel 2). In einem zweiten Schritt fragt er danach, welches Verständnis von Solidarität in der Sozialen Arbeit virulent ist und wie dieses Verständnis die Debatten um Solidarität mit Fluchtmigrierenden erweitern kann (Kapitel 3).

2. Solidarität in der Europäischen Union: Diskursanalytische Einblicke

Dieses Kapitel befasst sich mit der Analyse des Solidaritätsverständnisses im deutschen und unionseuropäischen Asyldiskurs. Es wird überwiegend Bezug genommen auf die in der Forschung analysierten Debatten um Solidarität im Jahr 2011. Das Jahr der Arabellion, begann mit einem starken Solidaritätsbekenntnis mit den Demokratisierungsbewegungen in Nordafrika (2.1), welches sich jedoch schnell wandelte hin zu einem Fokus auf Solidarität mit den europäischen Staaten (2.2). Doch auch diese bröckelte alsbald und wurde an die Bedingung gesicherter Grenzen geknüpft. Es folgte eine verstärkte Forderung nach Solidarität mit Menschen, die nicht zu Flüchtlingen werden sollten und in den Herkunftsländern mit Hilfe entwicklungspolitischer Maßnahmen ansetzt (2.3). Die Analyse dieser Verhandlungen aus 2011 wird für diesen Beitrag erweitert durch eine ergänzte längsschnittartige Betrachtung der EU Kommissionsprotokolle der Jahre 2015 und 2019 hinsichtlich der Frage nach vorhandenen Entwicklungen im Solidaritätskonzept (2.4). Ein Zwischenfazit (2.5) rundet das Kapitel ab.

2.1 Solidarität mit Nordafrika

„Der Weg zur Stabilität führt über die Demokratie. Das ist der Grund dafür, dass wir uns auch als Europäer hier besonders engagieren. Dazu zählt die Wahrung der Menschenrechte, dazu zählt der Respekt vor den Bürgerrechten, und dazu zählen ausdrücklich auch die Presse-, Meinungs- und Versammlungsfreiheit. [...] Diejenigen, die diese Rechte wollen, haben unsere Solidarität und unsere politische Unterstützung.“ (Dr. Guido Westerwelle, Bundesminister des Auswärtigen: Dt. Bundestag PlPr 17/087, 11/01/27, 66)

So wurden von Außenminister Westerwelle die (vielzitierten) Solidaritätsbekundungen gegenüber der Demokratisierungsbewegung in Nordafrika zu Beginn des Jahres 2011 proklamiert. Unklar bleibt an dieser Stelle, in welcher Form diese Solidaritätsbekundungen umgesetzt werden sollten. Im März desselben Jahres äußerte sich die Bundeskanzlerin überraschend deutlich zur Frage nach der Aufnahme von Fluchtmigrierenden in Deutschland:

„Ich will aber ganz deutlich sagen: Bürgerkriegsflüchtlinge, wie wir sie eventuell aus Libyen zu erwarten haben, sind Flüchtlinge, die unserer Solidarität bedürfen. Flüchtlinge zum Beispiel aus Tunesien, wo die Freiheit sich schon Bahn gebrochen hat, sind etwas anderes. Ich glaube, wir müssen hier deutlich unterscheiden“ (Dr. Angela Merkel, Bundeskanzlerin: Dt. Bundestag PlPr 17/17/099, 11/03/24, 16).

Angela Merkel nimmt eine klare Trennung vor zwischen Personen, mit denen „Wir“ solidarisch sein würden, und denen, die „unsere“ Solidarität nicht erfahren. Die Formulierung „Wir“ erweckt in ihrer Gegenüberstellung zu den Ländern Tunesien und Libyen den Eindruck, entlang von Nationalstaatlichkeit definiert zu sein, wodurch das „Wir“ zu einem „deutsch sein“ wird und das Nordafrikanische zu seinem binären „Anderen“. Das Unterscheidungsmoment zwischen Tunesien und Libyen spiegelt sich in der vermeintlich klaren Grenze des Bürgerkrieges wider. Die passive Formulierung der sich „bahnbrechenden Freiheit“ spricht den beteiligten Akteur*innen ihre Handlungsmacht ab, indem sie sprachlich umgangen werden. In dieser Diskurslinie wird eine normative Differenzierung von Freiheit und Krieg vorgenommen und eine Legitimation für Flucht festgelegt. Ein Konzept oder ein genaueres Verständnis davon, wie diese „Solidarität“ aussehen soll und welche Konsequenzen daraus erfolgen, bleibt in diesen Argumentationen aus.

Eine Antwort darauf liefern einzelne Oppositionspolitiker*innen aller Fraktionen² mit einem Verständnis von Solidarität als Unterstützung der Demokratisierungsbewegung mit der Konsequenz einer generellen länderübergreifenden Aufnahme von Fluchtmigrierenden aus nordafrikanischen Staaten. Die SPD-Politikerin Daniela Kolbe etwa macht mit dem Resettlement-Programm einen konkreten Vorschlag für die Umsetzung der Solidaritätsbekundung, was ihrer Ansicht nach „ein gutes Signal, auch an die Demokratiebewegungen in Nordafrika“ wäre (Dt. Bundestag PlPr 17/17/111, 11/05/26, 205).

Eine „Wir-Die“-Differenzierung in Form des Othering ist allerdings auch in der Opposition zu beobachten, wenn durch das Zusammendenken der Europäer*innen als „Wir“ in Abgrenzung zu den „Anderen“ als nicht in Europa lebenden Personen vorgenommen wird. Nahezu eine Einigkeit besteht in der Opposition darüber, dass es als solidarischer Akt mit den nordafrikanischen Staaten verstanden würde, zumindest einen Teil der dortigen vom UN-Flüchtlingshilfswerk (UNHCR) anerkannten Flüchtlinge ungeachtet ihrer Herkunftsstaaten aufzunehmen.

Zusammenfassend besteht in der Verhandlung von Solidarität mit Nordafrika Konsens darüber, dass die Demokratisierungsbewegung als solche vom Bundestag (zumindest mit Worten) unterstützt wird. Kaum diskutiert wird allerdings eine Verantwortung, die sich aus der europäischen Beteiligung an Fluchtursachen ableitet oder aus der Tatsache, dass Deutschland, gerade in Anbetracht der weltweiten Verteilung von Flüchtlingen, durchaus Kapazitäten zur Aufnahme von Schutzbedürftigen hat. Mit der vorliegenden Diskussion um Verantwortung zur Aufnahme gehen zum Teil auch eine paternalistische Haltung gegenüber nicht europäischen Ländern und eine moralische Selbstaufwertung einher. Diese Effekte werden dann wirksam, wenn wichtige Elemente wie die rechtliche Pflicht zur Schutzgewährung, weitestgehend verschwiegen werden.

2.2 Inner-europäische Solidarität im Zerfall

Das nächste Solidaritätskonzept lässt sich als folgenden Topos zusammenfassen: *Weil Mitgliedstaaten eine Pflicht zum Außengrenzschutz obliegt und die irreguläre Einreise von Drittstaatsangehörigen unerwünscht ist, handelt es sich bei der Aufnahme von Fluchtmigrierenden um eine nationale, nicht um eine europäische Aufgabe.* Prägnant ist in dieser Argumentationslinie die Repräsentation der Entscheidungsgewalt über den Aufenthaltsort von in Europa Schutz suchenden Personen. Die Überlegung der Beteiligung der Fluchtmigrierenden an den Entscheidungsprozessen findet keine Berücksichtigung in der Debatte und jeder

² CDU/CSU und FDP stellten von 2009 bis 2013 die Regierungskoalition. SPD, BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN, DIE LINKE bildeten in dieser Legislaturperiode die Opposition im Bundestag.

(vermeintliche) Verstoß eines Mitgliedsstaates gegen die zentrale Regulierung des Aufenthaltsortes wird als Bruch des hier verhandelten Konzeptes der inner-europäischen Solidarität gewertet.

Diese Diskussionen auf bundesrepublikanischer und unionseuropäischer Ebene münden Ende des Jahres 2011 in der „Mitteilung der Kommission über verstärkte EU-interne Solidarität im Asylbereich“ (KOM [2011] 835, 02.12.2011). Trotz der Tatsache der gravierenden Unterschiede in den Asylsystemen der einzelnen Mitgliedsstaaten gilt die Harmonisierung als das Fundament des gesamt-europäischen Ansatzes. Diese sei der „Schlüsselaspekt von Solidarität“, der „verstärkt werden [müsse], um eine Atmosphäre gegenseitigen Vertrauens zu schaffen“ (ebd.). Zur Unterstützung werden das Europäische Unterstützungsbüro für Asylfragen (EASO) sowie Frontex und Europol (ebd., 4) genannt, von denen allerdings nur EASO mit Befugnissen zur Gestaltung von Asylverfahren ausgestattet ist und die beiden Sicherheitsbehörden auf die Verhinderung „illegaler Einreise“ spezialisiert sind. Auch weitere genannte Ansätze wie der Fokus auf Rückführungsstrategien (ebd., 15), die Zusammenarbeit mit Drittstaaten (ebd.) und der Ausbau des Grenzmanagements (ebd., 14) zielen nicht auf die Etablierung von Asylstandards ab, sondern auf die Reduktion von Asylantragszahlen.

Die innereuropäische Solidarität gerät 2011 ins Wanken, als scheinbar viele Menschen in andere EU-Staaten weiterreisen, nachdem ihnen von Italien Aufenthaltspapiere ausgestellt wurden. Innerhalb dieser Debatten wird „das Verhalten Italiens“ als „unsolidarisch“ bezeichnet (Dr. Wolfgang Götzer [CDU/CSU]: Dt. Bundestag PIPr 17/17/105, 11/04/14, 152). Im Umkehrschluss verhält sich ein Grenzstaat demnach dann solidarisch, wenn er seiner Verpflichtung der Grenzsicherung nachkommt und Asylsuchenden Aufenthaltstitel verwehrt, die es ihnen ermöglichen, sich frei in Europa zu bewegen. Interessant ist diese Empörung insbesondere vor dem Hintergrund, dass Italien ausschließlich die legale Anwendung des europäischen Aufenthalts- und Asylrechts vorgeworfen wird.

Das politische Handeln der italienischen Regierung wird in der gleichen Sitzung in einem anderen Zusammenhang auch als solidarisch bewertet: „Solidarität in Europa heißt auch, dass man seiner eigenen Verantwortung – in diesem Fall Italien – gerecht wird. Auch das gehört zur Solidarität. Die Italiener haben inzwischen eine Vereinbarung mit Tunesien getroffen. Nach dieser Vereinbarung werden sechzig Personen pro Tag nach Tunesien zurückgebracht“ (Dr. Hans-Peter Friedrich, Bundesminister des Innern: Dt. Bundestag PIPr 17/17/104, 11/04/13, 41). Solidarität ist Friedrichs Verständnis nach hier erfolgt, weil Flucht-migrierende in nicht-europäische Transitstaaten zurückgeführt werden. Dem Verständnis von Solidarität bei Friedrich liegt das Konzept der Verantwortung

zur Grenzsicherung zugrunde, welches sich aus der europäischen Idee des gemeinsamen Binnenraums und der damit einhergehenden „Sicherung der Außengrenzen“ speist. Festhalten lässt sich an dieser Stelle, dass der Innenminister Verantwortung nicht über Aufnahme, sondern über Rückführung definiert. Staatssekretär Bergner argumentiert für diesen Topos mit dem sog. Verursacher- oder Veranlasserprinzip:

„Die Zuständigkeitskriterien der Dublin-VO nehmen einen angemessenen Ausgleich zwischen den legitimen Interessen der Beteiligten vor. Grundsätzlich gilt das Veranlasserprinzip. Das heißt, zuständig für das Asylverfahren ist der Mitgliedstaat, der für die Einreise des Asylbewerbers verantwortlich ist.“
(Dr. Christoph Bergner, Parl. Staatssekretär beim Bundesminister des Innern: Dt. Bundestag PIPr 17/120, 11/07/07, S. 66)

Die Situation in den EU-Außengrenzstaaten wird in stark bewertenden Aussagen zur Dublin-VO wiederholt thematisiert und von Oppositionsvertretenden mit dem mangelnden Flüchtlingsschutz in vielen Außengrenzstaaten kritisiert (Memet Kilic [BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN]: Dt. Bundestag PIPr 17/104, 11/04/13, 50; Ulla Jelpke [DIE LINKE]: Dt. Bundestag PIPr 17/120, 11/07/07, 69) „Die ganze Systematik des europäischen Flüchtlingsrechts“, so Josef Philip Winkler (BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN), könne „nur funktionieren [...], wenn in den Ländern, in die man zurückschiebt, die Bedingungen genauso qualitativ hochwertig sind und den menschenrechtlichen Standards entsprechen, wie das in Deutschland der Fall wäre.“ (Dt. Bundestag PIPr 17/149, 11/12/15, 147)

Die Mehrheit der Abgeordneten ist sich einig, dass eine gleichmäßige „Lasten“-Verteilung innerhalb der EU solidarisch ist. Uneinigkeit herrscht darüber, wann solidarische Maßnahmen eingeleitet werden und welchen Umfang sie haben sollten. Sind einhundert Relocationplätze für Malta schon ein „solidarischer“ oder bloß ein „zynischer“ Akt? Anstelle von Diskussionen über anzuwendende Gerechtigkeitskonzepte dominieren nationale Interessen gegenüber einer europäisch verstandenen Solidarität die Debatte. Fluchtmigrierende werden zum unliebsamen Sündenbock stilisiert.

2.3 Solidarität mit Geflüchteten als „Hilfe vor Ort“

Die folgende Begründungslinie baut auf dem Topos der *Abschottung als Rettung* auf. Da die Fluchtwege nach Europa so gefährlich seien, so die Argumentation, sei es im Interesse der Fluchtmigrierenden, den Grenzschutz zu externalisieren und (entwicklungspolitische) Unterstützung in Herkunfts- und Transitländern zu leisten.

Insbesondere Bundestagsabgeordnete der Regierungsparteien formulieren Solidaritätsbekundungen im Jahr 2011 als „Hilfe vor Ort“. Gegen die Aufnahme von

Fluchtmigrierenden spricht sich bspw. Hans-Peter Uhl aus: „Nein, Solidarität und Humanität müssen in der Region stattfinden“ (Dr. Hans-Peter Uhl [CDU/CSU]: Dt. Bundestag PlPr 17/17/104, 11/04/13, 46). In dieser Gegenposition wird Solidarität mit den Staaten, die sich in der politischen Transformation oder im Bürgerkrieg befanden, als humanitäre Solidarität in Form von Entwicklungszusammenarbeit verstanden. Das Spannungsfeld zwischen der Aufnahme von bestimmten Fluchtmigrierenden in Europa und der „Entwicklungshilfe“ vor Ort wird hier zum Streitpunkt, der Einfluss auf die externalisierende Funktion der Politik hat und humanitäre Hilfe im Flüchtlingsschutz geografisch unterschiedlich verortet.

Auch Erika Steinbach ([CDU/CSU]: Dt. Bundestag PlPr 17/130, 11/09/29, 299) ist der Ansicht, „oberste Priorität muss es sein, die Menschen in ihren Heimatländern zu unterstützen“. Stutzig macht zum einen hier das Wort „Heimatland“, denn die Fluchtmigrierenden, die mehrheitlich im Mittelmeer gekentert und umgekommen sind, stammen nicht aus den Ländern, die die Rednerin nennt (Ägypten, Tunesien, Libyen). Sie führt weiter aus:

„Jedes Jahr ertrinken mehrere Hundert Menschen bei dem Versuch, als illegale Einwanderer das Mittelmeer von Nordafrika in Richtung Italien oder Spanien zu überqueren. Die Antwort kann nur lauten, dass Migration konsequenter Kontrolle bedarf. Die Überwachung der Seeaußengrenzen der Europäischen Union trägt dazu bei, im positiven Sinne. Sie verhindert oder verringert nicht Migration, sondern ihre Wege, die – wie wir sorgenvoll feststellen müssen – auf hoher See lebensgefährlich sind.“ (ebd.)

Neben der Konstruktion des Sterbens als gewisse Normalität wird unter anderem eine diskursive Verknüpfung von Flucht und Kriminalität vorgenommen. Und dass Menschen nicht illegal sein können, ist nicht erst seit der gleichnamigen Bewegung bekannt, die Annahme führt vielmehr das internationale Menschenrechts- und Flüchtlingsschutzsystem ad absurdum. Als letzte rhetorisch angeführte Begründungslinie wird der Schutz der Menschen im Zusammenhang mit der Seenotrettung formuliert. Zu ihrer praktischen Umsetzung gibt es konträre, wenn auch selten kontradiktorische Ansätze. In Steinbachs Verständnis von Migrationskontrolle geht es darum, Wege zu verhindern und dadurch indirekt Migrierende zu „schützen“, indem sie der Gefahr der Überfahrt nicht ausgesetzt werden. Die Aussage entbehrt jedoch einer gewissen semantischen Logik. Denn schwer nachvollziehbar bleibt, wie sie Wanderungswege, nicht aber Migration, also die Wanderung selbst, verhindern möchte. Die Formulierung erweckt den Eindruck der Verwendung eines rhetorischen Stilmittels, das letztlich genau das bejaht, was sprachlich verneint wird. Das Wohl der Fluchtmigrierenden wird für eine Legitimation der Einschränkung ihrer Rechte vorgeschoben. Denn eine

Kontrolle und eine Schließung der Wege „um der Menschen willen“ (ebd.) beschreibt letztlich eine Beschränkung der Bewegungsfreiheit, insbesondere wenn berücksichtigt wird, dass in der Vergangenheit gerade diese Form der Migrationskontrolle, das Schließen bestimmter Migrationsrouten, dazu geführt hat, dass sich Fluchtmigrierende gezwungen sahen, auf gefährlichere Wege auszuweichen, wodurch Steinbachs Argumentation noch einmal ad absurdum geführt wird.

Hartwig Fischer (CDU/CSU) fasst den „beschützenden“ Ansatz wie folgt zusammen:

„Das ist das, was wir den Menschen in den Ländern, aus denen sie fliehen wollen, deutlich machen müssen: Sie dürfen nicht glauben, dass es ihnen, wenn sie zu uns nach Europa kommen, hier auf jeden Fall besser geht. Das ist keine echte Perspektive. Vielmehr müssen wir den Menschen, die in ihren Heimatländern verbleiben, eine Chance geben“ (Dt. Bundestag PlPr 17/104, 11/04/13, 54).

In der Darstellung Fischers wird Flucht als freiwilliger und erstrebenswerter Akt repräsentiert, als eine Wahl, die aufgrund bestimmter Vorstellungen und planvoll getroffen wurde. Prägnant ist, dass in diesem Zusammenhang die „Hilfe vor Ort“ als humanitärer Akt konstruiert wird. Entscheidend ist auch hier die Betonung der vermuteten Interessen der Menschen, denn die Hilfe soll „zugunsten der Flüchtlinge und Vertriebenen“ stattfinden (Erika Steinbach [CDU/CSU]: Dt. Bundestag PlPr 17/123, 11/09/07, 20). Durch die Einnahme einer defizitorientierten Perspektive liegt der Fokus dabei auf der Not. Auch Rüdiger Veit von der SPD-Fraktion betont: „Wir treten daher ganz entschieden dafür ein, dort, wo die Not am größten ist [...] zu helfen“ (Dt. Bundestag PlPr 17/120, 11/07/07, 73). Das Hervorheben der Not und des vermeintlichen Bedarfs an humanitärer Hilfe macht auf ein weiteres Machtgefälle aufmerksam: Neben der Macht über die Lebenssituation der Flüchtlinge in Deutschland wird eine globale Vormachtstellung der beiden untersuchten Gremien deutlich. Diese Macht drückt sich in der Entscheidungsmacht über den Raum aus: Die „Selbstverständlichkeit [...] das menschliche Leid zu lindern“ (Sibylle Pfeiffer [CDU/CSU]: Dt. Bundestag PlPr 17/087, 11/01/27, 141), wird nur an bestimmten Orten als Tatsache angesehen, wie hier mit Bezugnahme auf Flüchtlingslager in Algerien. Mit der Entscheidungsmacht geht eine Definitionsmacht einher, die in der Lage ist, festzulegen, was als humanitäre Hilfe verstanden wird. Bei Marina Schuster (FDP) wird diese Solidarität beinahe zum Synonym für Flüchtlingsschutz: „Ich begrüße sehr, dass wir hier humanitäre Hilfe leisten, um die Situation der Flüchtlinge zu verbessern“. Der Verantwortung zur „Flüchtlingshilfe“ wird in Form von „medizinische[r] Notversorgung“ in Libyen entsprochen (Dt. Bundestag PlPr 17/095, 11/

03/16, 27). Dem Konzept der „Hilfe“ ist eine Machtasymmetrie inhärent: Das globale Machtgefälle wird in dem Verhältnis des Hilfeempfangenden und Hilfegebenden manifestiert.

2.4 Von der Solidarität zur Entsolidarisierung in der europäischen Asylpolitik

Schaut man nun in die Asyldebatten der EU im Jahr 2015 ergibt sich zunächst ein ähnliches Bild wie im Jahr 2011. Zu Beginn ist die Solidarität verbunden mit den im Mittelmeer sterbenden Menschen, aber auch mit den Außengrenzstaaten, die eine besondere Belastung zu tragen hätten. Dies drückt sich in einer Aufforderung zur Aufnahme von 20.000 anerkannten Flüchtlingen im Rahmen des Resettlementverfahrens aus (KOM [2015] 2118, 04.03.2015). Dieser Vorstoß wird den EU-Mitgliedstaaten als Konzept der externen und internen Solidarität vorgestellt (KOM [2015] 2126, 13.05.2015). Im Juni wird noch die fundamentale Bedeutung des Vorschlags mit Bezug auf die Grundwerte der EU betont: „[The] approach proposed by the Commission was based on the EU’s founding values – solidarity and fairness – both inside the EU and internationally“. (KOM [2015] 2131, 17.06.2015). Dies geschieht bereits vor dem Hintergrund der sich zeigenden Zurückhaltung der Mitgliedstaaten gegenüber dem Vorschlag der Kommission. Populismus und nationale Souveränitätsbekundungen werden zunehmend thematisiert. Im weiteren Verlauf des Jahres sorgt sich die Kommission um die „europäische Solidarität“ verstanden als „Solidarität zwischen den Mitgliedstaaten“, betont den historischen Charakter und die politische Verantwortung und ist am Ende „enttäuscht“ über das Nichterzielen einer Einigung (KOM [2015] 2139, 30.09.2015). Hinsichtlich der Verabschiedung von Mechanismen der Grenzkontrollen, Abschiebungen und Schließungen von Fluchtrouten gab es – wie in 2011 – auch 2015 weitaus weniger Uneinigkeiten unter den Mitgliedstaaten. Im Jahr 2019 waren die Debatten um Solidarität im Asyldiskurs der EU wieder reduziert auf die interne Solidarität, hier insbesondere mit Blick auf die „Überlastung“ Griechenlands durch die Fluchtmigrierenden, wie der Diskurs tatsächlich geführt wurde – und auch 2020 weitergeführt wird. Neu hinzugekommen als Adressatin europäischer Solidarität hingegen ist durch das Abkommen aus dem Jahr 2016 die Türkei³. Solidarität mit Fluchtmigrierenden wird nicht weiter eingefordert. Auch 2019 wird Solidarität mit den Mitgliedstaaten weiterhin höher bewertet als das Recht auf Schutz und Asyl der Menschen an

³ Im Rahmen des EU-Türkei-Abkommen verpflichtet sich die Türkei zur Eindämmung der „illegalen Migration“ in die EU. Als Gegenleistung soll die Türkei 6 Milliarden für die Umsetzung erhalten und die Beitrittsverhandlungen der Türkei zur EU wieder aufgenommen werden.

der griechisch-türkischen Grenze. Die Priorität gilt dem Zusammenhalt der EU und damit einhergehend der Sorge um Rechtspopulismus, dessen Parteien ein gemeinsames Aufnahme- und Verteilungsverfahren von Geflüchteten in großen Teilen noch stärker ablehnen als die Idee einer europäischen Einheit. Es scheint als habe die EU-Kommission ihre Versuche von 2015 zur Entfaltung eines gemeinsamen „solidarischen“ Konzepts zum Flüchtlingsschutz im Sande verlaufen lassen. Die Potentiale des neuen Ansatzes hinsichtlich Resettlement und Relocation sind damit aus Sorge um die europäische Einheit verloren gegangen.

Im allgemeinen Vergleich der drei Jahre 2011, 2015 und 2019 fällt auf, dass in den ersten beiden Jahren ein Diskurs um eine „Flüchtlingskrise“⁴ geführt wird, vor der es sich zu schützen gilt. In 2019 scheint diese Krise überwunden, die Krisensemantik ist verschwunden. In allen Jahren wird dabei stark differenziert zwischen vermeintlich schutzbedürftigen und vermeintlich „illegalen“ Migrierenden. Diese Binärkonstruktion findet sich in der Kommission wie im Bundestag als Trennung als ein europäisches oder deutsches „Wir“, dem das Konstrukt des ‚Flüchtlings-Anderen‘ unauflöslich gegenübersteht.

Die EU befindet sich damit mindestens in einem ethischen und rechtlichen Spannungsfeld. Einerseits setzt sie sich für Menschenrechte, Demokratie und Freiheit ein, unterstützt Freiheitsbewegungen in anderen Ländern und will Solidarität mit „Schutzbedürftigen“ zeigen. Andererseits wird Einwanderung aus Drittstaaten in die EU weiterhin vor allem im Kontext von Begrenzung und Kontrolle begegnet. Es werden sogar Tausende Tote⁵ im Mittelmeer in Kauf genommen und somit faktisch die Türen geschlossen gehalten.

2.5 Von geschlossenen und offenen Türen

Die zu Beginn des Jahres 2011 noch unklare Definition von Solidarität innerhalb der EU entwickelt sich in Bezug auf die Migrationsbewegungen alsbald weg von einer Solidarität mit den Demokratisierungsbewegungen in Nordafrika hin zu einer Solidarität zwischen den EU-Mitgliedsstaaten. In der Konklusion der Diskussion des Jahres entsteht auf Basis des Verständnisses von Solidarität als „einer der Grundwerte der Europäischen Union und eines der Grundprinzipien der gemeinsamen europäischen Asylpolitik seit ihrem Beginn im Jahr 1999“ (KOM [2011] 835, 02.12.2011) ein Solidaritätsverständnis auf Basis eines konditionierten Vertrauens. Solidarität ist in diesem Sinne gekoppelt an die

⁴ Trotz starker Differenzen in den Asylantragszahlen (2011: 53.347 und 2015: 476.649 Asylanträge in Deutschland) weist interessanterweise die Sprache hinsichtlich der Konstruktion einer „Krise“ und „Belastung“ in 2011 und 2015/16 erstaunliche Ähnlichkeiten (von Grönheim, 2018, 367 ff).

⁵ 2019: 1,319, 2018: 2,277; 2017: 3,139, 2016: 5,096; 2015: 3,771, 2014: 3,538 Tote (UNHCR 2020)

Umsetzung der Normen eines gemeinsamen Asylsystems. Maßgebliches Ziel ist die Verhütung „illegaler Einreise“ und die Abschottung und Außengrenzsicherung.

Neben allem Bewusstsein auf den Anspruch auf politisches Asyl und neben allen Schrecken über das Sterben an den Außengrenzen in der EU Kommission, setzt sich die alte Idee der Festung Europa nach wie vor durch. Der Glaube, ein sicheres Europa brauche fest geschlossene Türen bleibt unbeeindruckt durch hohe oder niedrige Antragszahlen, durch Tod, Folter oder Rassismus. Anstatt anzuerkennen wie eine restriktive Asylpolitik über abwertende und entwertenden Diskurse Ressentiments gegen Fluchtmigrierenden bestärkt, entsteht ein vermeintlich nicht zu durchbrechender Teufelskreis, der die restriktiven Maßnahmen wiederum mit Rechtspopulismus zu erklären versucht. Der durchaus auch zu findende Wunsch sich solidarisch mit Geflüchteten zu zeigen wird so durch die eigene Programmatik der EU verhindert. Der Mangel an Solidarität mit Geflüchteten in Europa ist ebenso alt und normativ wie strukturell verankert, so dass einzelne Versuche des Umdenkens – oft in Situationen besonderer Betroffenheit – scheitern.

Jene strukturelle Verankerung massiv ungleicher Machtverhältnisse zwischen EU-Politiker*innen und Geflüchteten hinsichtlich sozialer und globaler Herkunft, Entscheidungsgewalt der einen über die anderen mittels hegemonialer Macht, beschreibt letztlich das Gegenteil einer gleichberechtigten solidarischen Beziehung. Eine Hürde, die auch oppositionelle Gegenstrategien nicht zu überwinden vermögen.

In der Opposition lässt sich ein eher karitatives Solidaritätsverständnis finden. Diese von Wohltätigkeit geprägte Haltung birgt ebenfalls Herausforderungen für ein Basisverständnis von Solidarität im Sinne von Gleichheit und Gemeinsamkeit. Es handelt sich dabei um einen (Gegen-)Diskurs, der in Teilen bei den Oppositionsparteien, aber auch in der Sozialen Arbeit wieder zu erkennen ist und dessen Ursprung unter anderem in eben jenen rassistischen und sozialen Machtstrukturen liegt. Der menschenrechtliche Anspruch auf das Ersuchen von Asyl wird sowohl in der EU-Kommission als auch im Deutschen Bundestag kaum verhandelt. In den stattdessen geführten Diskussionen um Humanität und Verantwortung wird der vorhandene Anspruch dadurch indirekt verwässert. Die Argumentationen für einen „menschlicheren Flüchtlingsschutz“ aus der Perspektive von „Nächstenliebe“ (z. B. D. Kolbe [SPD] oder R. Künast [BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN] in: Dt. Bundestag, 17/104) und Wohltätigkeit reiterieren ein Machtgefälle zwischen Sprechenden und jenen, über die gesprochen wird. Diese Perspektive schreibt die Machtungleichheit fort, die ursächlich ist für entwertende und teilweise entmenschlichende Diskurse.

Verstehen wir diese Perspektive als Bestandteil gesellschaftlicher Diskurse, in die auch der Rassismus eingebettet ist und verstehen wir rassistische, wie alle Diskurse als gesamtgesellschaftliches Phänomen, wird deutlich, dass dadurch entstehende Effekte auch vor der Sozialen Arbeit nicht Halt machen. Foucault (1966/2001, 182) beschreibt Diskurse als Alles umfassende Netze, es gibt kein „Außerhalb“ eines Diskurses. Diskurse liefern immer auch Aufschluss über gültige Normen und soziale Machtverhältnisse. Solidarität verstanden als Gemeinsamkeit kennt keine Hierarchien.

Spannungsfelder ergeben sich für die Soziale Arbeit schlussendlich durch das unterschiedliche Solidaritätsverständnis in Politik und Profession und der Frage danach, an wen die jeweilige Solidarität adressiert ist und wie Hürden, die Solidarität mit Geflüchteten begrenzen, abgebaut werden können. Eine hierbei nicht zu unterschätzende Herausforderung ergibt sich aus der Einbettung der Sozialen Arbeit in jene unsolidarischen gesellschaftlichen Ordnungen, die Geflüchtete strukturell ausgrenzen. Die Reflexion der Einbettung in diese Machtverhältnisse und die damit verbundenen blinden Flecke werden somit zu einer zentralen Herausforderung für die Soziale Arbeit (Dominelli, 2009). In dem folgenden Abschnitt möchte ich aufbauend auf dem Prinzip der Solidarität in der Sozialen Arbeit Überlegungen anstellen für mögliche Ansätze, diese Spannungsfelder zu überwinden.

3. Solidarität als Auftrag der Sozialen Arbeit

Nach einer kurzen Skizzierung der berufsethischen Verankerung von Solidarität in der Profession beleuchtet dieser Abschnitt die Potentiale eines politischen, verstanden als menschenrechtliche und vernetzende Arbeit, und eines partizipativen Ansatzes mit dem Ziel der Inklusion.

Wie lassen sich fehlende und dichotome Hilfeansätze auf politischer Ebene in ein solidarisches Miteinander überführen? Hierzu können die berufsethischen Prinzipien Sozialer Arbeit ein zentraler Ansatzpunkt sein. So hält der Deutsche Berufsverband für Soziale Arbeit e.V. (DBSH) folgende Leitsätze Sozialer Arbeit fest. Sie solle:

- „1. Negativer Diskriminierung entgegentreten,
2. Verschiedenheit anerkennen,
3. Gerechte Verteilung der Mittel sicherstellen,
4. Ungerechte politische Entscheidungen und Praktiken zurückweisen
5. Solidarisch arbeiten“ (DBSH, 2014).

Ebenso wie Solidarität als Grundwert in der EU verankert ist, bildet sie in den Orientierungslinien des Ethikcodex Sozialer Arbeit eine der zentralen Säulen.

Hinsichtlich des Prinzips der Solidarität ist in der Berufsethik der International Federation of Social Workers (IFSW) und des DBSH festgehalten: „Sozialarbeiter/innen haben die Pflicht, sozialen Bedingungen entgegenzutreten, die zu sozialem Ausschluss, Stigmatisierung oder Unterdrückung führen. Sie sollen auf eine einbeziehende Gesellschaft hinarbeiten“ (ebd.). Soziale Gerechtigkeit wird hier unter anderem darüber definiert, Zugänge zu öffnen, Teilhabe⁶ zu fördern und Diskriminierung entgegenzutreten. Solidarität hat somit gleiche Augenhöhe zum Ziel, ohne dabei für soziale Machtunterschiede blind zu sein. Der Frage nach sozialer Gerechtigkeit als Antwort auf Unterdrückung und soziale Ausgrenzung widmet sich die US-Amerikanerin und politische Philosophin Iris Marion Young (1996). Auf Young geht das Konzept der partizipativen Anerkennungsgerechtigkeit zurück. Sie hat festgestellt, dass neben der ökonomischen Ungerechtigkeit noch andere Formen der Unterdrückung für die Frage der sozialen Gerechtigkeit relevant sind. Sie hat sich insbesondere mit der Situation von Schwarzen und von Frauen in den USA beschäftigt und festgestellt, dass es Parallelen in den Unterdrückungsformen gibt, die alle auch auf Fragen sozialer Machtstrukturen zurückgehen und auf unhinterfragten Normen basieren. Deren Folgen sind in der Regel Ausgrenzung und Leid. Young ergänzt daher die Verteilungsgerechtigkeit, nach welcher die Ressourcen so verteilt werden sollten, dass Menschen physisch und psychisch in Sicherheit und Wohlbefinden leben. Nach dieser Idee sollte die Gesellschaft so ausgerichtet sein, dass niemand strukturell, kulturell und individuell diskriminiert wird. Realisiert werden soll die Forderung nach Teilhabe durch das Konzept der Solidarität im Sinne des Verbündet-Sein. Die Idee dahinter ist der Einsatz von Privilegien für ein Mehr an Gerechtigkeit, was sowohl die Bereitschaft zur Reflexion der eigenen Privilegien beinhaltet als auch die Bereitschaft für gesellschaftliche Veränderungen und das Verteilen von Privilegien, also das Teilen eigener Privilegien.

Darauf aufbauend lässt sich Solidarität in der Sozialen Arbeit definieren als partizipatives Konzept, welches soziale Machtstrukturen und ihre Auswirkungen kritisch hinterfragt und partnerschaftlich mit Adressat*innen und Verbündeten das Ziel der Anerkennungsgerechtigkeit und Umverteilung von Privilegien verfolgt.

Die ethischen Prinzipien und Menschenrechte werden nach Silvia Staub-Bernasconi (u. a. 2007, 198) als dritte Säule der Sozialen Arbeit verstanden. Sie betont insbesondere bei auftretenden Spannungsfeldern in diesem Zusammen-

⁶ Teilhabe wird hier verstanden als menschenrechtlicher Anspruch auf gleichberechtigten Zugang zu politischen, bürgerlichen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten. Das Recht auf Teilhabe ermöglicht die Freiheit zur Teilnahme. Dieses Recht wird im Sinne partnerschaftlicher Sozialer Arbeit mittels partizipativer Ansätze gemeinsam mit Adressat*innen eingefordert, um Möglichkeiten zur Teilnahme zu eröffnen und den rechtlichen Anspruch strukturell zu verankern.

hang das politische Mandat der Sozialen Arbeit. Auf der politischen Ebene werden den Fluchtmigrierenden ihre Menschenrechte unmittelbar in Abrede gestellt. Durch die Bindung der Menschenrechte an die Staatsbürgerschaft – anstelle des Mensch-Seins – sowie durch eine auffallend moralische und humanitäre Begründung des Flüchtlingsschutzes als auch durch sprachliche Objektivierung wird der Anspruch für Fluchtmigrierende auf Chancengleichheit und Nicht-Diskriminierung geschwächt und das strukturelle Vorenthalten bestimmter Menschenrechte legitimiert. Flüchtlingssozialarbeit kommt aufgrund der vielzähligen Menschenrechtsverletzungen nicht umhin, auch Menschenrechtsarbeit zu sein. In der Flüchtlingsarbeit, deren Finanzierung überwiegend staatlich oder im Wohlfahrtsbereich verortet ist, wird „die ökonomisch begründete Dienstleistungsorientierung tendenziell gestärkt und die Orientierung an Menschenrechte[n] entsprechend geschwächt“, warnt Treichler (2012, 103). Daraus ergeben sich mitunter Spannungsfelder zwischen den Bedürfnissen der Adressat*innen als erste Säule und den Interessen der Institution als zweite und einer an den Menschenrechten orientierten Arbeit als dritte. Denn die Autonomie der Sozialen Arbeit wird durch rechtliche Bestimmungen und institutionalisierte Kontrollinstanzen begrenzt (von Spiegel, 2008, 37) und das hegemoniale Solidaritätsverständnis im Kontext Fluchtmigration birgt wie skizziert Herausforderungen für Disziplin und Profession. Sich nicht nur an den Wünschen und Anforderungen der Adressat*innen zu orientieren, sondern auch die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und deren Vorgaben zu hinterfragen, ist mit einem Verständnis von Sozialer Arbeit als Menschenrechtsprofession besonders in der Arbeit mit Fluchtmigrierenden unabdingbar. „Denn in keinem anderen Arbeitsfeld [...] ist die Diskrepanz zwischen dem, was SozialarbeiterInnen, ehrenamtliche HelferInnen oder flüchtlingspolitische AktivistInnen angesichts der Situation der AdressatInnen als angemessene Formen der Unterstützung begreifen sowie dem, was organisatorisch und rechtlich möglich sowie zulässig ist, so groß wie in diesem Arbeitsfeld“, so Scherr's Einschätzung (2015, 18). Das aus dem Selbstverständnis resultierende Mandat ermöglicht es den Sozialarbeitenden, gesellschaftspolitische Veränderungen anzustreben, auch ohne einen direkten Auftrag der Adressat*innen oder Arbeitgeber*innen.

Von Politik und Profession geteilte Grundwerte wie die Menschenrechte bilden das Potential für eine gemeinsame Auseinandersetzung im Sinne einer kritischen Thematisierung von Vorurteilen, Fakten, Ungleichheiten und gültigen Rechten. Öffentlichkeitsarbeit in Form von Bewusstseins- und Menschenrechtsbildung etwa kann als Beitrag zur Menschenrechtsarbeit verstanden werden. Basis dieses Ansatzes ist die Bewertung von Migration als natürlichem, menschlichen, den globalen Gegebenheiten logisch entsprechendem Prozess und gesichertes Men-

schenrecht. Derart politisch ausgerichtete Soziale Arbeit hat das Potential, die reproduzierende Kategorisierung von Migration abzulösen. Ein weiterer benannter Aspekt ist die Fokussierung auf Ebene der politischen Lobbyarbeit mit zunehmender Bedeutung der EU in Sachen Asylpolitik, die die Ausrichtung der Organisationen entsprechend modifiziert hat. Der schmale Grat zwischen Kooperation und Kritik auf politischer Ebene wird in ihrer unterschiedlichen Ausgestaltung auf verschiedenen politischen Ebenen nicht nur als Spannungsfeld betrachtet. Europäische Netzwerke entwickeln in Brüssel immer mehr die Rolle geschätzter Gesprächspartner mit für die Politik wertvollen Kenntnissen (von Grönheim, 2018, 349). Chancen sich öffnender Türen liegen erstens in der Lobbyarbeit bzgl. Gesetzesänderungen, denn hier ist die europäische Ebene in einigen Bereichen relevanter als die nationale, zweitens scheinen die Zugänge hier auch zum Teil leichter zu sein und weniger Vorbehalten zu unterliegen. Ergänzend wird hier die Bedeutung der politischen Dimension für das Solidaritätsverständnis deutlich. Sowohl auf europäischer Ebene über Zusammenschlüsse und Dachverbände als auch auf nationaler über Berufsverbände oder kommunaler Ebene im Kontext von *community work*, aber auch auf internationaler im Rahmen des Menschenrechtsschutzsystems bestehen verschiedene Möglichkeiten für die Soziale Arbeit, sich mit Fluchtmigrierenden zu solidarisieren und eigene Privilegien zu nutzen, um Zugänge zu fördern und Sprechräume zu öffnen. Laut Spivak (1988/2008) darf dies allerdings nicht bedeuten, für jemanden sprechen zu wollen.

Für die Förderung der sozialen Gerechtigkeit im Sinne eines gleichen Zugangs zu Teilhabe und Rechten finden sich auch Anregungen im Inklusionsansatz. Ziel partizipativer Arbeit ist es, Räume zu schaffen, in denen Adressat*innen für sich selbst sprechen können. Dies erfordert umgemünzt auf das vorliegende Thema den Abbau ausgrenzender und teilhabeerschwerender Strukturen – oder „Barrieren“, wie es die UN-Behindertenrechtskonvention formuliert, die dem Konzept der Inklusion zuerst eine rechtliche Grundlage verlieh. Neben physikalischen Barrieren zählen nach Alicke (2013, 243) auch kommunikative, soziale oder ökonomische dazu. Ziel von Inklusion ist es, Zugangschancen zu sozialer, politischer und ökonomischer Teilhabe zu erhöhen. Mittels Partizipation können die Ziele von Inklusion und partizipativer Anerkennungsgerechtigkeit (s.o.) gestärkt werden. Dabei geht es nicht nur darum, sich über die Lebenssituation von Fluchtmigrierenden zu äußern. „Das Verlernen des eigenen privilegierten Diskurses macht es mithin notwendig, die Effekte der produzierten Gegendiskurse zumindest im Auge zu behalten. Es erscheint unumgänglich, Gegendiskurse daraufhin zu analysieren, was diese für jene bedeuten, in deren Namen gesprochen wird.“ (Castro Varela, Dhawan, 2003, 282) Die Einbindung der Fluchtmigrierenden in

die politische Arbeit verleiht gestellten Forderungen nicht nur eine gewisse Authentizität, sie nimmt sie gleichzeitig als Expert*innen für ihre Lebenswelt wahr. Sich im solidarischen Sinne gemeinsam mit Fluchtmigrierenden zu äußern, hat in diesem Sinne einen inklusiven wie auch bestärkenden Effekt. Partizipation kann über das Erleben eigener Handlungsfähigkeit als individuelle Erfahrung das Selbstwertempfinden und die Wahrnehmung eigener Selbstwirksamkeit stärken. Darüber hinaus wird durch Partizipation in Form direkter Beteiligung von Fluchtmigrierenden an politischen Prozessen die Demokratie als Wertesystem und die Nachhaltigkeit demokratischer Prozesse gestärkt (Lösch, 2011, 59). Partizipation nimmt außerdem einen bedeutenden politischen Stellenwert in der Produktion von Gegendiskursen ein. „Diskurse sind aus dieser Perspektive nicht nur Orte, an denen Sprache bewusst zu spezifischen politischen Zwecken genutzt wird, sondern Diskurse eröffnen auch die Möglichkeit von sozialem Wandel und für Emanzipation durch die Einbindung der bisher Marginalisierten“ (Herschinger, Nonhoff, 2014, 199). Ein partizipatives Arbeiten mit Geflüchteten hat das Potential, Handlungsmacht und Selbstrepräsentation zu fördern (Rainer, 2021). Werden Fluchtmigrierende in ihrer Handlungsfähigkeit und Autonomie wahrgenommen und anerkannt, lässt sich sowohl Viktimisierungsprozessen entgegentreten als auch den identifizierten rassifizierende Strukturen.

Partnerschaftliches politisches Arbeiten leistet einen Beitrag zur Dekonstruktion des Hierarchiediskurses und ermöglicht es, mit lauterer Stimme für Strukturen zu werben, die gleichberechtigte Teilhabe als Zugang zu Menschenrechten für Fluchtmigrierende eröffnen. Denn diese strukturellen Veränderungen bleiben die Voraussetzung für eine vollwertige Solidarität.

Literatur

- Alicke, T. (2013): Inklusion – Hintergründe eines neuen Blickwinkels. *Migration und Soziale Arbeit*, H. 3, 243–248.
- Castro Varela, M., Dhawan, N. (2003): Postkolonialer Feminismus und die Kunst der Selbstkritik, in E. Gutiérrez Rodríguez, H. Steyerl (Hg.): *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*. Münster: Unrast, 270–290.
- DBSH – Deutscher Berufsverband für Soziale Arbeit e. V. (2014): Berufsethik des DBSH. Ethik und Werte. *FORUM sozial*, H. 4.
- Deutscher Bundestag (2011/01/27): Stenografischer Bericht. *Plenarprotokoll 17/087*. Verfügbar unter <http://dip21.bundestag.de/dip21/btp/17/17087.pdf> (abgerufen am 12.05.2016).
- Deutscher Bundestag (2011/03/16): Stenografischer Bericht. *Plenarprotokoll 17/095*. Online verfügbar unter <http://dip21.bundestag.de/dip21/btp/17/17095.pdf> (abgerufen am 12.05.2016).

- Deutscher Bundestag (2011/04/13): Stenografischer Bericht. *Plenarprotokoll 17/104*. Verfügbar unter <http://dip21.bundestag.de/dip21/btp/17/17104.pdf> (abgerufen am 12.05.2016).
- Deutscher Bundestag (2011/04/14): Stenografischer Bericht. *Plenarprotokoll 17/105*. Verfügbar unter <http://dip21.bundestag.de/dip21/btp/17/17105.pdf> (abgerufen am 12.05.2016).
- Deutscher Bundestag (2011/05/26): Stenografischer Bericht. *Plenarprotokoll 17/111*. Verfügbar unter <http://dip21.bundestag.de/dip21/btp/17/17111.pdf> (abgerufen am 12.05.2016).
- Deutscher Bundestag (2011/07/07): Stenografischer Bericht. *Plenarprotokoll 17/120*. Online verfügbar unter <http://dip21.bundestag.de/dip21/btp/17/17120.pdf> (abgerufen am 12.05.2016).
- Deutscher Bundestag (2011/09/29): Stenografischer Bericht. *Plenarprotokoll 17/130*. Verfügbar unter <http://dip21.bundestag.de/dip21/btp/17/17130.pdf> (abgerufen am 12.05.2016).
- Deutscher Bundestag (2011/12/15): Stenografischer Bericht. *Plenarprotokoll 17/149*. Verfügbar unter <http://dip21.bundestag.de/dip21/btp/17/17149.pdf> (abgerufen am 12.05.2016).
- Dominelli, L. (2009): *Anti-Racist Social Work* (3rd ed.). Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- Europäische Kommission (2011/12/02): *Eine EU-Agenda für weitergehende Teilung der Verantwortung und mehr gegenseitiges Vertrauen*, KOM (2011) 835 endgültig. Verfügbar unter <https://www.easo.europa.eu/sites/default/files/public/Solidarity-DE.pdf> (abgerufen am 12.05.2016).
- European Commission (2015/03/18): *Minutes of the 2118th meeting of the Commission*. PV (2015) 2118. Verfügbar unter <https://ec.europa.eu/transparency/regdoc/index.cfm?> (abgerufen am 28.03.2020).
- European Commission (2015/05/27): *Minutes of the 2126th meeting of the Commission*. PV (2015) 2126. Verfügbar unter <https://ec.europa.eu/transparency/regdoc/index.cfm?> (abgerufen am 28.03.2020).
- European Commission (2015/06/17): *Minutes of the 2131st meeting of the Commission*. PV (2015) 2131. Verfügbar unter <https://ec.europa.eu/transparency/regdoc/index.cfm?> (abgerufen am 28.03.2020).
- European Commission (2015/09/30): *Minutes of the 2139th meeting of the Commission*. PV (2015) 2139. Verfügbar unter <https://ec.europa.eu/transparency/regdoc/index.cfm?> (abgerufen am 28.03.2020).
- Foucault, M. (2001): Das Außen. Aus: Das Denken des Außen [1966]. In: *Foucault und Mazumdar* (Hg.): Foucault. München: Dt. Taschenbuch-Verl., 181–186.
- Foucault, M. (2001): *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France* [1975–76] (1. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1978): *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve Verl.
- Foucault, M. (2008): Archäologie des Wissens [1969]. In: Foucault (Hg.): *Die Hauptwerke* (1. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 47–699.

- Foucault, M. (2008): Überwachen und Strafen [1975]. In: Foucault (Hg.): *Die Hauptwerke* (1. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 701–1019.
- Foucault, M. (2010): *Die Ordnung des Diskurses* [1970] (Erw. Ausg., 11. Aufl.). Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verl.
- von Grönheim, H. (2018) *Solidarität bei geschlossenen Türen. Das Subjekt der Flucht zwischen diskursiven Konstruktionen und Gegenentwürfen*. Wiesbaden: VS.
- Herschinger, E., Nonhoff, M. (2014): Diskursforschung in der Politikwissenschaft, in Angermüller, J., Nonhoff, M., Herschinger, E., Macgilchrist, F., Reissigl, M., Wedl, J., Wrana, D., Ziem, A. (Hg.): *Diskursforschung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Bielefeld: transcript, 192–207.
- Lösch, B. (2011): Globale Krisen und Transformationsprozesse der Demokratie. Mögliche Konsequenzen für die politische Bildung, in Hentges, G., Lösch, B. (Hg.): *Die Vermessung der sozialen Welt. Neoliberalismus, extreme Rechte, Migration im Fokus der Debatte*. Wiesbaden: VS, 55–67.
- Rainer, H. (2021): Selbstrepräsentation und Handlungsmacht – im Kontext von Biographie und Selbstwahrnehmung in diskursiven Zusammenhängen, in ogsa AG Migrationsgesellschaft (Hg.) *Soziale Arbeit in der Pet-Migrationsgesellschaft. Kritische Perspektiven und Praxisbeispiele aus Österreich*. Weinheim, Basel: Beltz Juventa, 351–363.
- Scherr, A. (2015): Soziale Arbeit mit Flüchtlingen. Die Realität der „Menschenrechtsprofession“ im nationalen Wohlfahrtsstaat. *Sozial Extra*, 39. Jg., H. 4, 16–19.
- von Spiegel, H. (2008): *Methodisches Handeln in der Sozialen Arbeit. Grundlagen und Arbeitshilfen für die Praxis* (3. Aufl.). München: Reinhardt.
- Spivak, G. C. (2008 [1988]): *Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: Turia + Kant (Bd. 6).
- Staub-Bernasconi, S. (2007): *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft. Systemtheoretische Grundlagen und professionelle Praxis – ein Lehrbuch*. Bern: Haupt.
- Treichler, A. (2012): Soziale Arbeit als Menschenrechtsprofession. Voraussetzungen und Bedingungen unter besonderer Berücksichtigung des migrationsbezogenen Handlungsfeldes. *Migration und Soziale Arbeit*, H. 2, 100–108.
- UNHCR (2020): *Operation Situation. Refugee Situations*. Verfügbar unter: <https://data2.unhcr.org/en/situations/mediterranean> (abgerufen am 09.06.2020)
- Young, I. M. (1996): Fünf Formen der Unterdrückung, in H. Nagl-Docekal, H. Pauer-Studer (Hg.): *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 99–139.

Aktionen

CAROLA RACKETE

Es ist Zeit zu handeln! Wir haben es mit einer Gerechtigkeitskrise zu tun

Es ist Freitag, der 28. Juni 2019, der 20. Tag, seitdem wir aus dem Hafen von Licata in Sizilien abgefahren sind, um Menschenleben zu retten.¹ Vor 16 Tagen haben wir 53 Menschen aus einem nicht hochseetauglichen Schlauchboot geborgen, knapp 50 Seemeilen vor der libyschen Küste – Männer, schwangere Frauen, Minderjährige, unter ihnen sogar zwei Kleinkinder. Einige medizinische Notfälle und besonders verletzliche Personen hat uns die italienische Küstenwache zwischenzeitlich abgenommen. Jetzt haben wir noch 40 Menschen an Bord, sie sind entkräftet und mutlos. Wir hoffen, dass jemand uns sagt, was mit ihnen geschehen soll.

Aber uns läuft die Zeit davon.

Mit jeder Minute, die verstreicht, riskieren wir, dass ein weiterer Notfall tödlich ausgeht. (15 f.)

In meiner Kindheit und Jugend hat es nichts gegeben, was mich besonders auf diesen Moment vorbereitet hätte. Ich habe einen bürgerlichen, man könnte fast sagen: langweiligen Hintergrund. Aufgewachsen bin ich in einem niedersächsischen Dorf bei Celle, das aus mehreren Siedlungen mit Einfamilienhäusern besteht. Im Zweiten Weltkrieg gab es nahe dem Ort eine Munitionsanstalt, in der Zwangsarbeiter beschäftigt waren.

Es gibt bei uns ein Denkmal, errichtet für die Vertriebenen aus Preußen, Pommern, dem Sudetenland und Schlesien, die hier nach dem Zweiten Weltkrieg eine neue Heimat fanden und den Ort wiederaufbauten. Scheint, als könne man eine interessante Verbindung herstellen zwischen meinem Engagement für Menschen, die heutzutage ihre Heimat verloren haben und den Vertriebenen in meiner Heimat. Aber das ist die Vergangenheit vieler Orte in Deutschland, und ich habe nie darüber nachgedacht.

¹ Textzuschnitt aus: Rackete, Carola unter Mitarbeit von Weiss, Anne (2019): Handeln statt hoffen. Aufruf an die letzte Generation. München. Einzelne Passagen wurden den nachfolgenden Buchseiten entnommen und zusammengefügt: 15 f.; 52–54; 55–56; 64–65; 78 f., 80 f.; 158. Der hier vorliegende Abdruck erfolgte mit freundlicher Unterstützung und Genehmigung der Autorinnen und des Verlags Droemer.

Schon früh war ich gerne in der Natur. Mein Elternhaus liegt am Ende einer Straße, der große Garten grenzt direkt an den Wald. Als Kind bin ich in die Bäume geklettert, je höher, desto besser.

„Kinder spielen halt“, meinte meine Mutter, wenn Freunde sie fragten, wie sie mich so hoch klettern lassen könne. „Ich kann ihr nicht so viel verbieten. Das Leben ist voller Risiken, so ist das eben.“

Meine Mutter ist sehr pragmatisch. Hätte sie ständig unter dem Baum gestanden, zu mir hinaufgeschaut und gebangt, dann hätte ich vielleicht nicht gelernt, meiner eigenen Einschätzung zu trauen. Und ich hätte begonnen, an mir selbst zu zweifeln. Das unbeaufsichtigte Klettern hat mein Selbstvertrauen vielleicht bestärkt, bestimmt aber das Gefühl zur Natur, die mich umgab. Ich saß gerne in den schwankenden Wipfeln, meist in einer Lärche, manchmal auch im Kastanienbaum. Das war aber erst einmal alles, was mich mit der Natur verband.

Ich komme aus keinem Ökohaushalt. Mein Vater ist Elektroingenieur und war lange bei der Bundeswehr, später in der Rüstungsindustrie, meine Mutter arbeitet als Buchhalterin. Keiner bei uns isst selbst geschrotetes Müsli, meine Eltern waren mit uns nicht auf Friedensdemos und haben sich in ihrer Jugend, soweit ich weiß, nicht an Gleise gekettet, um Castortransporte zu verhindern. Okay, wir haben keine Plastiktüten benutzt, aßen häufig vegetarisch, aber das war es dann auch im Großen und Ganzen. (52–54)

[...]

Als es aufs Abi zugeht, hatte ich [...] nicht die geringste Ahnung, welchen beruflichen Weg ich einschlagen sollte.

Mein Vater wollte gern, dass ich einen Ingenieursberuf ergreife.

„Warum studierst Du nicht Politik?“ fragte mich eine Mitschülerin. „Das ist doch was für Dich.“

„Wie kommst du darauf?“, erwiderte ich. „Das ist doch absurd.“

Wenn mich heute Journalisten fragen, ob ich jetzt in die Politik gehe, denke ich manchmal an den Vorschlag dieser Schulkameradin. Vielleicht hat sie etwas in mir gesehen, das mir damals noch nicht bewusst war. Zu dem Zeitpunkt wusste ich nur, dass ich etwas tun wollte, bei dem ich das Ergebnis sehe, ich wollte praktisch arbeiten, auf keinen Fall im Büro sitzen. Lange hatte ich aber keine Ahnung, was das sein konnte.

Irgendwo schnappte ich auf, dass gerade Nautiker gesucht wurden, auch ein Ingenieursberuf, und mir gefiel die Vorstellung, weit weg zu sein, häufig allein zu arbeiten und viele verschiedene Aufgaben zu haben.

Das Studium begann mit einem Praxissemester auf einem gewöhnlichen Frachtschiff, 8.000 Container passen darauf. Alle zwei Wochen passierte unser Schiff von Europa aus den Suezkanal auf der Reise bis nach Indien und zurück, eine Rundfahrt dauerte fünf Wochen.

Besonders die endlosen Brückenwachen auf offener See fand ich unglaublich langweilig, das ganze System war extrem strukturiert und bot kaum Freiheiten. Viele Leute an Bord der Schiffe ließen deutlich durchblicken, dass sie lieber zu Hause wären. Gerade zu Weihnachten war die Stimmung schlecht, weil zahlreiche Heimweh hatten. Ich erlebte mit, wie traurig unser Koch war, als er bei der Geburt seines Kindes nicht dabei sein konnte. Andere begannen aus Frust zu trinken, weil das Datum, an dem ihr Vertrag endete und sie das Schiff verlassen durften, ständig verschoben wurde.

Wollte ich wirklich weiterstudieren, wenn mein Berufsalltag später so aussah? (55–56)

Eine der deutschen Freiwilligen erzählte mir von einer neu gegründeten NGO namens Sea-Watch, die Geflüchtete im Mittelmeer aus Seenot rettet. Freunde von ihr arbeiten dort, und sie schienen dringend Unterstützung zu brauchen. Also schrieb ich eine Mail und bot meine Hilfe an. Trotz mehrfacher Anfragen erhielt ich jedoch keine Antwort – erst später erfuhr ich, dass Sea-Watch zu dem Zeitpunkt mit Anfragen einfach überfordert war, es gab noch keine richtige Struktur für die Organisation, und die wenigen Freiwilligen kamen gar nicht dazu, alle Mails zu beantworten, vieles ging unter.

Im Herbst 2015 begann ich mit einem Naturschutzstudium in Omskirk, einer unscheinbaren Marktstadt nördlich von Liverpool. In dieser Zeit verschärfte sich die Situation der Bootsflüchtlinge in Griechenland. Im Winter wurde Lesbos zu einem Anlaufpunkt für viele Geflüchtete aus dem Nahen Osten, vor allem aus Syrien, etwa 18 Prozent von ihnen kamen aus Afghanistan, 3 Prozent aus Pakistan. Tag und Nacht erreichten Boote mit Geflüchteten die griechische Mittelmeerinsel, zeitweise landeten täglich 3.000 Menschen an der Küste an, nach Angaben des UNHCR waren es in diesem Jahr rund 390 000 Menschen.

Griechenland trägt damit einen großen Teil der Last Europas: Im berühmten Flüchtlingscamp von Moria leben inzwischen 8.000 Menschen, obwohl es nur für 2.500 gebaut worden ist. Ärzte ohne Grenzen nannten Moria „das schlimmste Flüchtlingscamp der Welt“ – untragbare hygienische Bedingungen, ein hoher Stacheldrahtzaun, Konflikte mit den Einheimischen und weder ausreichend Heizung noch fließend Wasser. Selbstmordversuche und Gewalt sind an der Tagesordnung. (64–65)

Oft suchen Menschen Arbeit in anderen Gegenden ihres Heimatlandes, die meisten ziehen in die Slums der Großstädte. Sie gelten als intern Vertriebene (*internally displaced people*, IDP). Nur die wenigsten ziehen in Nachbarländer, noch weniger überqueren weitere Grenzen. Wenn sie den Weg bis nach Europa finden, haben sie als „Wirtschaftsflüchtlinge“ auf legalem Weg keine großen Chancen, bleiben zu dürfen. Durch die Genfer Flüchtlingskonvention werden bisher nur Asylsuchende anerkannt, die aufgrund ihrer Ethnie, Religion, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung verfolgt werden. Klimaflüchtlinge gibt es offiziell nicht, obwohl in vielen Dokumenten und Beschlüssen der Vereinten Nationen auf klimabedingte Migration hingewiesen wird. (78 f.)

Es ist nicht akzeptabel, dass internationales Recht die Erderwärmung noch immer nicht als Fluchtursache anerkennt und die Betroffenen nicht unter den Schutz der Genfer Flüchtlingskonvention stellt. Die Industrieländer haben offenkundig wenig Interesse an einer gerechten Welt. Die Regierungen der Staaten, die Flüchtlinge nicht aufnehmen, das Management der Ölkonzerne und Energieunternehmen und die Verantwortlichen im Finanzsektor haben die Situation klar mitzuverantworten – durch die Emissionen, die der Konsum und der Energieverbrauch der Industrieländer verursacht.

Statt Verantwortung zu übernehmen, reagieren die reicheren Staaten aber meist damit, sich abzuschotten. Flucht wird verhindert oder zumindest massiv erschwert, indem Menschen an den Grenzen interniert und abgewiesen werden. Wer dies tut, ist mitverantwortlich dafür, dass die Flucht für viele tödlich endet. Denn Menschen mit Problemen, die ihre Existenz unmittelbar bedrohen, lassen sich nicht aufhalten.

Nicht die Flüchtenden erzeugen eine Krise, sondern diejenigen, die diese Menschen daran hindern wollen. Wir haben es nicht mit einer Flüchtlingskrise, sondern mit einer Gerechtigkeitskrise zu tun. Gäbe es sichere Fluchtwege oder auch die Möglichkeit, in den Herkunftsländern eine Aufenthaltsgenehmigung oder Asyl zu beantragen, dann hätten wir keine Toten im Mittelmeer oder in der Sahara, und es gäbe auch keine Schlepper, die aus der Not der Fliehenden ein Geschäft machen.

Es ist die einzige Möglichkeit, der Gerechtigkeitskrise zu begegnen: Wir müssen Migration neu definieren – als festen Bestandteil menschlichen Lebens, als neuen Impuls für die Gesellschaft, als Menschenrecht und als Tatsache innerhalb einer Welt, die sich gerade grundlegend verändert. Tatsächlich profitieren Gesellschaften von Migration, etwa vom Ideenaustausch, und das Geld, das Migranten in ihre Heimatländer schicken, übersteigt die Entwicklungshilfe und erreicht noch dazu die Personen, die es wirklich brauchen.

Das Recht auf Flucht muss es nicht nur geben, es muss auch endlich richtig umgesetzt werden. Wir müssen Migranten helfen, bei uns Fuß zu fassen, statt die zu kriminalisieren. Und wir müssen unsere Verantwortung für die Umstände anerkennen, die zur Flucht führen. (80 f.)

Es ist Zeit zu handeln. Der Protest muss Spaß machen und lebendig sein, er muss dazu auffordern, selbst kreativ zu werden, und einen Neuigkeitswert bieten. Dies zeigt sich deutlich am Erfolg des Künstlers Banksy, dessen Graffiti über Nacht an immer neuen Stellen auftauchen. Es zeigt sich an den Plakaten und Kostümen, die auf Demonstrationen getragen werden – die kreativsten und witzigsten landen am ehesten in der Presse, und dies ist wiederum gut zur Verbreitung der Botschaft.² (158)

² Carola Rackete und Anne Weiss spenden die Erlöse aus dem Buch „Handeln statt hoffen. Aufruf an die letzte Generation“ an den Verein *borderline-europe – Menschenrechte ohne Grenzen e. V.*, der sich für die Rechte Geflüchteter einsetzt. Mit ihrer Arbeit wendet sich die Organisation außerdem gegen die generelle Kriminalisierung von Menschen, die Geflüchteten helfen.

GUDRUN HENTGES

Kriminalisierung solidarischen Handelns in Europa am Beispiel der Seenotrettung

1. Fluchtroute Mittelmeer

Auch wenn die „Zahl der Ankünfte über die Mittelmeerroute seit 2016 stark gesunken ist [...], bleibt der Weg übers Mittelmeer die tödlichste Seeroute der Welt“ (UNHCR, 2020, o. S.). Infolge der Abschottung der Europäischen Union entstand das „Massengrab Mittelmeer“ (Pelzer, 2015, o. S.). In den Jahren 2014 bis 2020 ertranken nach Angaben der UN-Organisation für Migration (IOM) mehr als 20.000 Menschen im Mittelmeer bei ihrem Versuch, europäisches Territorium zu erreichen (Zeit Online, 06.03.2020). Somit werden auf der zentralen Mittelmeerroute mehr Tote geschätzt als auf anderen Migrations- bzw. Fluchtrouten (siehe Abb. 1).

Jahr	Geschätzte Anzahl ertrunkener Flüchtlinge
2014	3.283
2015	4.054
2016	5.143
2017	3.139
2018	2.299
2019	1.885
2020	1.166
	20.969

Abb. 1 Geschätzte Anzahl der im Mittelmeer ertrunkenen Flüchtlinge in den Jahren 2014 bis 2020 (Stichtag: 04.03.2020). Quelle: Eigene Zusammenstellung auf Basis von Statista, 2020;¹ Die Zeit, 06.03.2020.²

¹ „Die Statistik zeigt die Anzahl der im Mittelmeer ertrunkenen Flüchtlinge in den Jahren von 2014 bis 2020. Im Jahr 2019 ertranken rund 1.900 Flüchtlinge im Mittelmeer. Im Jahr 2020 starben bis zum 4. März 193 Menschen bei der Flucht über das Mittelmeer.“ Ebd.

² Dort der Bericht: Mehr als 20.000 Tote auf Mittelmeer-Fluchtroute seit 2014.

Die fünf größten Herkunftsländer der Flüchtlinge weltweit sind (UNHCR, 2018): Syrien (6,7 Millionen), Afghanistan (2,7 Millionen), Südsudan (2,3 Millionen), Myanmar (1,1 Millionen) und Somalia (0,9 Millionen). Die meisten Flüchtlinge, die 2020 in die Bundesrepublik flohen, kamen aus Syrien, dem Irak, Afghanistan, der Türkei, dem Iran und Nigeria. Menschen fliehen aus Angst um ihr Leben vor Kriegen und Bürgerkriegen oder Zwangsrekrutierung in die Armee. Sie fliehen aufgrund von Verfolgung – etwa aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten ethnischen Gruppe, Religion oder Nationalität. Viele fliehen, weil sie aufgrund ihrer politischen Überzeugung verfolgt werden. Zu den Fluchtgründen zählen aber auch die geschlechtsspezifische Verfolgung und die Verfolgung aufgrund einer bestimmten sexuellen Identität. Zahlreiche Menschen fliehen auch aufgrund von Armut und Kriminalität, infolge von Dürrekatastrophen und Klimawandel. Nach Angaben des United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) sind derzeit 70,8 Millionen Menschen auf der Flucht (UNHCR, 2019). Als Folge der Verschärfung der Grenzkontrollen an den europäischen Außengrenzen (Schengen, Dublin III, Frontex³) gelangen circa 97 Prozent aller Migrant*innen und Flüchtlinge auf dem Seeweg nach Europa (Marszalek, 2017). Im Laufe der Jahre haben sich die Hauptmigrationsrouten verschoben. Unterscheiden lassen sich die folgenden Fluchtrouten:

Westliche Mittelmeerroute bzw. Gibraltar-Route: Diese führt über Agadez (Niger) nach Südspanien oder zu den kanarischen Inseln (Rössler, 2018).

Zentrale Mittelmeerroute: Ebenso wie die westliche Mittelmeer-Route führt sie über Agadez (Niger), von dort aus über Libyen nach Lampedusa oder Malta (Schmid, 2016).

Apulien-Kalabrien-Route: Diese führt aus der Türkei oder Ägypten nach Apulien oder Kalabrien (Süddeutsche Zeitung, 19.04.2015).

³ Die 2004 gegründete EU-Grenzschutzagentur sorgte immer wieder für Schlagzeilen. Im Oktober 2020 berichteten internationale Medien darüber, dass Frontex-Beamte in illegale Pushbacks in der Ägäis verwickelt waren. Als Ergebnis einer gemeinsamen Recherche des ARD-Politmagazins Report aus Mainz u. a. wurde ein Video veröffentlicht, auf dem zu sehen war, dass ein Frontex-Schiff ein seeuntüchtiges Schlauchboot blockierte; die Flüchtlinge an Bord jedoch nicht rettete. Anschließend fuhren Frontex-Beamte mit hoher Geschwindigkeit an dem Boot vorbei und verließen den Ort des Geschehens. Infolge des verursachten Wellengangs wurde das Flüchtlingsboot in Richtung Türkei zurückgetrieben. Die griechische Küstenwache schob anschließend das Schlauchboot noch weiter in Richtung Türkei zurück (Tagesschau v. 23.10.2020). Derzeit prüft eine interne Arbeitsgruppe unter Beteiligung von Vertreter*innen der Mitgliedsstaaten und der EU-Kommission die Vorwürfe der illegalen Pushbacks und kommt zu der Einschätzung, es sei mehr als berechtigt, die "internen Abläufe der Agentur in Fällen von möglichen Grundrechtsverstößen zu überprüfen" (zit. nach Die Zeit v. 6.3.2021). Der französische Frontex-Chef Fabrice Leggeri steht wegen des Vorwurfs der illegalen Pushbacks massiv in der Kritik. Die Fraktion der Grünen im Europaparlament fordert einen Untersuchungsausschuss, die Fraktion der Sozialdemokrat*innen und zahlreiche NGOs fordern seinen Rücktritt (Die Zeit v. 6.3.2021; FAZ v. 2.12.2020).

Östliche Mittelmeerroute: Über Ägypten, Jordanien, den Libanon, Syrien und die Türkei führt diese Route nach Griechenland (Sachse, 2015).

Je nach politischer Konstellation im Niger, in Libyen, in der Türkei oder in anderen Anrainerstaaten des Mittelmeers erscheint die eine oder andere Route aussichtsreicher. Entscheidend ist nicht nur die Situation in den afrikanischen Ländern; auch die Strategie von Frontex entscheidet darüber, welche Routen überhaupt noch gewählt werden können. Innerhalb des Zeitraums von 2014 bis 2018 haben sich die Routen verschoben (siehe Abb. 2). Somit wird deutlich, dass die östliche Mittelmeerroute, auf der von 2014 bis 2018 1,2 Millionen Menschen geflohen sind, von zentraler Bedeutung war, gefolgt von der westlichen Balkanroute (955.200) und der zentralen Mittelmeerroute (647.900 Menschen).

	Westliche Mittelmeerroute	Zentrale Mittelmeerroute	Östliche Mittelmeerroute	Westliche Balkanroute	Östliche Landroute
2014	7.400	170.700	50.800	43.400	1.300
2015	700	153.900	885.400	764.000	1.900
2016	10.000	181.400	182.300	130.400	1.300
2017	23.000	119.000	42.300	12.200	800
2018	32.400	22.900	52.000	5.200	1.000
	73.500	647.900	1.212.800	955.200	6.300

Abb. 2 Routen. Quelle: Eigene Zusammenstellung.

2. Seenotrettung im internationalen Recht

Wenn in dem Zeitraum 2014 bis dato (26. März 2020) über 20.000 Menschen bei ihrer Flucht über das Mittelmeer ertrunken sind, so stellt sich die Frage nach den Grenzen und Möglichkeiten der Seenotrettung, die im internationalen Recht festgeschrieben sind: Die Pflicht zur Rettung von Schiffbrüchigen ist Ausdruck der Menschlichkeit und in jedem Bereich der See fest verankert. Dies gilt gleichermaßen für Seefahrer*innen, die mehr oder weniger zufällig auf Schiffe treffen, die in Seenot geraten sind, wie für Seefahrer*innen, die sich ganz gezielt auf die Suche nach Schiffbrüchigen begeben, um sie aus Seenot zu befreien. Somit unterliegen auch private Seenotrettungsorganisationen denselben gewohnheitsrechtlichen Verpflichtungen. Sie sind – wie andere Seefahrer*innen auch – an humanitäre Prinzipien der Seenotrettung gebunden (Wissenschaftliche Dienste, Deutscher Bundestag, 2017). Vor über hundert Jahren wurde die völkerrechtliche Verpflichtung zur Seenotrettung im Brüsseler Abkommen zur einheitlichen

Feststellung der Regeln über Hilfeleistung und Bergung in Seenot (1910) kodifiziert. Es folgten weitere Übereinkünfte über die Sicherheit auf See. Diese gehen alle von der Prämisse der völkerrechtlichen Verpflichtung zur Seenotrettung aus, schreiben diese fest und nehmen Präzisierungen vor. Der wichtigste aller internationalen Verträge über die Sicherheit von Handelsschiffen ist das *Safety of Life at Sea*-Übereinkommen (SOLAS), dessen erste Fassung bereits 1914 als Reaktion auf die Katastrophe der *Titanic* festgeschrieben wurde. In den Jahren 1929, 1948, 1960 und 1974 folgten weitere Modifikationen des SOLAS-Übereinkommens. Mit Gründung der *Vereinten Nationen* erfolgte die Etablierung der *International Maritime Organization* (IMO) als UN-Sonderorganisation, die 1948 auf einer internationalen Konferenz in Genf beschlossen wurde. Die Konvention der IMO trat 1958 in Kraft und die neue Organisation kam erstmals im Folgejahr zusammen. Somit erfolgte die offizielle Gründung der IMO, die aktuell 174 Vollmitglieder und weitere assoziierte Mitglieder umfasst, im Januar 1959: „Die Aufgabe der Internationalen Seeschiffahrtsorganisation (IMO) als Sonderorganisation der Vereinten Nationen“, so lautet das Mission Statement, „besteht darin, durch Zusammenarbeit eine sichere, umweltverträgliche, effiziente und nachhaltige Schifffahrt zu fördern“.⁴ 1979 wurde das Internationale Übereinkommen über die *Suche und Rettung auf See* (*Search and Rescue*, SAR) auf einer Konferenz in Hamburg verabschiedet. Das Übereinkommen, das darauf abzielte, einen internationalen SAR-Plan zu entwickeln, trat am 22. Juni 1985 in Kraft. Demnach sollte die Rettung von Personen in Seenot – unabhängig davon, wo sich der Unfall ereignet hatte, und unabhängig von der zuständigen SAR-Organisation – gegebenenfalls durch eine Zusammenarbeit zwischen den SAR-Organisationen koordiniert werden. Auch wenn die Verpflichtung zur Seenotrettung gleichermaßen in der maritimen Tradition wie in internationalen Verträgen verankert war, existierte bis zur Verabschiedung des SAR-Übereinkommens kein internationales System für Such- und Rettungsaktionen. In einigen Bereichen existierten Organisationen, die dazu in der Lage waren, effizient Hilfe zu leisten, in anderen Bereichen gab es keine etablierten Organisationen, die im Falle von Seenot schnell handlungsfähig waren. Das SAR-Übereinkommen (1979/1985) verpflichtete die Unterzeichnerstaaten (vor allem Küstenstaaten) dazu, Vorkehrungen für die Bereitstellungen der SAR-Dienste in den Küstengewässern zu treffen. Die Partner*innen werden zudem dazu motiviert, mit ihren Nachbarstaaten Vereinbarungen zu treffen, um sogenannte SAR-Regionen einzurichten, gemeinsame Verfahren festzulegen, Schulungen durchzuführen und Besuche zu vereinbaren. Mit Verabschiedung dieses SAR-Übereinkommens wurden die Weltmeere in 13 Such- und Rettungsgebiete eingeteilt. Für die Unterzeichner-

⁴ <http://www.imo.org/en/About/HistoryOfIMO/Pages/Default.aspx>.

staaten des SAR-Übereinkommens wurden Such- und Rettungsregionen abgegrenzt, für die sie künftig die Verantwortung übernehmen mussten (Wissenschaftliche Dienste, Deutscher Bundestag, 2016).⁵ Das *Seerechtsübereinkommen der Vereinten Nationen* (SRÜ) bzw. die *United Nations Convention on the Law of the Sea* (UNCLOS) wurde im Dezember 1982 in Jamaika geschlossen und trat 1994 in Kraft. Mit Aufnahme des Artikels 98 wurde eine „Pflicht zur Hilfeleistung“ festgeschrieben:

„1. Jeder Staat verpflichtet den Kapitän eines seine Flagge führenden Schiffes, soweit der Kapitän ohne ernste Gefährdung des Schiffes, der Besatzung oder der Fahrgäste imstande ist, a. jeder Person, die auf See in Lebensgefahr angetroffen wird, Hilfe zu leisten; b. so schnell wie möglich Personen in Seenot zu Hilfe zu eilen, wenn er von ihrem Hilfsbedürfnis Kenntnis erhält, soweit diese Handlungen vernünftigerweise von ihm erwartet werden kann; nach einem Zusammenstoß dem anderen Schiff, dessen Besatzung und dessen Fahrgästen Hilfe zu leisten und diesem Schiff nach Möglichkeit den Namen seines eigenen Schiffes, den Registrierhafen und den nächsten Anlaufhafen mitzuteilen. 2. Alle Küstenstaaten fördern die Errichtung, den Einsatz und die Unterhaltung eines angemessenen und wirksamen Such- und Rettungsdienstes, um die Sicherheit auf und über der See zu gewährleisten; sie arbeiten erforderlichenfalls zu diesem Zweck mit den Nachbarstaaten mittels regionaler Übereinkünfte zusammen“.

Dieser Artikel 98 lässt keinen Zweifel daran, dass jede*r Kapitän*in dazu verpflichtet ist, Schiffbrüchigen Hilfe zu leisten. Somit unterscheidet das Seerechtsübereinkommen der Vereinten Nationen nicht zwischen der Seenotrettung durch staatliche und jener durch private Schiffe. Auch wenn die Art der Hilfestellung nicht präzise definiert wird, so besteht das Ziel der Seenotrettung dennoch darin, die Lebensgefahr effektiv zu beenden (Wissenschaftliche Dienste, Deutscher Bundestag, 2017). 2004 erfolgte eine wichtige Präzisierung in Bezug auf den „sicheren Ort“: Im neuen Absatz 1.1 der Regel V/33 des SOLAS-Übereinkommens, angenommen mit EntschlieÙung MSC.153 (78), sowie im Absatz 3.1.9. der Anlage zum SAR-Übereinkommen, angenommen mit EntschlieÙung MSC.155 (78), wurde festgeschrieben,

„dass in jedem Fall innerhalb eines vernünftigen Zeitraums ein sicherer Ort zur Verfügung gestellt“ werden müsse. Auch sei beabsichtigt, „dass die Verantwortung für die Bereitstellung eines sicheren Ortes oder für die Gewährleistung, dass ein solcher Ort bereitgestellt wird, der Vertragsregierung zukommt, die für den Such- und Rettungsbe- reich zuständig ist, in dem die Überlebenden aufgenommen wurden“ (Bekanntmachung der IMO EntschlieÙung MSC 167 [78]).

Mit Aufnahme dieses Passus wurde die internationale Pflicht zur Seenotrettung dahingehend konkretisiert, dass sich Seenotrettung nicht darauf beschränken

⁵ Siehe auch [http://www.imo.org/en/About/Conventions/ListOfConventions/Pages/International-Convention-on-Maritime-Search-and-Rescue-\(SAR\).aspx](http://www.imo.org/en/About/Conventions/ListOfConventions/Pages/International-Convention-on-Maritime-Search-and-Rescue-(SAR).aspx).

darf, den nächstgelegenen sicheren Hafen anzufahren. Vielmehr müsse die jeweilige Vertragsregierung sicherstellen, dass innerhalb kürzester Zeit ein sicherer Ort zur Verfügung steht. Eine Präzisierung des „sicheren Ortes“ erfolgte 2009 in dem Sinne, dass es sich um einen Ort handeln müsse, an dem „die Rettungsmaßnahmen als beendet“ betrachtet werden können, „an dem das Leben der Überlebenden nicht mehr weiter in Gefahr [ist] [...] und an dem ihre menschlichen Grundbedürfnisse (wie zum Beispiel Nahrung, Unterkunft und medizinische Bedürfnisse) gedeckt werden können“ (Verkehrsblatt, 2009). Auch müsse es sich um einen Ort handeln, „von dem aus Vorkehrungen für den Transport der Überlebenden zu ihrem nächsten oder endgültigen Bestimmungsort getroffen werden können“ (ebd.). Die hier erwähnten internationalen Abkommen sprechen eine klare Sprache und verpflichten die Küstenstaaten und die Flaggestaaten der Schiffe zur Seenotrettung (Klepp, 2011, 39 ff.).

3. Seenotrettung versus Militarisierung der EU-Außengrenzen

Seit Beginn der Seefahrt existiert die Verpflichtung zur Seenotrettung als alte maritime Pflicht zur Hilfeleistung. Die Pflicht zur Seenotrettung gehört „als älteste und bedeutendste Verpflichtung des Seerechts und Bestandteil guter alter Seemannstradition zum Völkergewohnheitsrecht“ (Vogel, 2019, 149). Unterscheiden lassen sich Maßnahmen der staatlichen Seenotrettung von jenen der zivilen Seenotrettung.

3.1 Staatliche Seenotrettung

Operation *Mare Nostrum* (18. Oktober 2013 bis 31. Oktober 2014)

Blicken wir einige Jahre zurück, so war Italien *das* Land, das sehr umfassend Seenotrettung im Mittelmeer betrieben hat: Auslöser der staatlichen Seenotrettung war eine Katastrophe, die sich am 3. Oktober 2013 eine halbe Seemeile vor der Küste von Lampedusa ereignete: Ein rostiger libyscher Fischkutter kenterte, da dessen Motor kurz vor Erreichen der Küste von Lampedusa ausgefallen war. An Bord befanden sich mehr als 500 Flüchtlinge, darunter zahlreiche Frauen und Kinder, viele von ihnen aus Eritrea und Somalia. Bei dieser Katastrophe starben mindestens 373 Menschen. Dies veranlasste die italienische Regierung dazu, sich in Sachen Seenotrettung zu engagieren. Sie startete die Operation *Mare Nostrum*. Schiffe der Küstenwache und Kriegsmarine, Hubschrauber und Aufklärungsflugzeuge überwachten fortan ein Seegebiet im Mittelmeer, das bis 160 Seemeilen vor die libysche Küste reichte. Monatlich kostete diese Mission circa 9,3 Millionen Euro. Die EU war nicht dazu bereit, sich an diesen Kosten zu beteiligen. In diesem Zeitraum wurden circa 150.000 bis 160.000 Flüchtlinge vor dem

Tod durch Ertrinken im Mittelmeer gerettet (Rüb, 2019). Nachdem sich abzeichnete, dass die EU nicht dazu bereit war, *Mare Nostrum* zu unterstützen, wurde diese Operation eingestellt.

Operation Triton (1. November 2014 bis 1. Februar 2018)

Das europäische Folgeprojekt firmierte unter dem Namen *Triton*. Dessen Ziel bestand jedoch gar nicht in der Seenotrettung, sondern im Schutz und in der Überwachung der EU-Außengrenzen und im Kampf gegen sogenannte Schleuserbanden. Obwohl *Triton* ein europäisches Projekt zur Sicherung der EU-Außengrenzen war, verfügte diese Mission nur über ein Drittel des Volumens (2,9 statt 9,3 Millionen Euro) und folglich über deutlich weniger Schiffe und Flugzeuge als das Vorgängerprojekt. Auch das Operationsgebiet hatte eine geringere Reichweite und erstreckte sich bis 30 Seemeilen vor der Küste von Sizilien und Lampedusa. Der damals amtierende italienische Innenminister, Angelino Alfano (Nuovo Centrodestra), brachte zum Ausdruck, dass der Einflussbereich der Operation *Triton* kategorisch festgelegt sei: „30 Seemeilen vor der italienischen Küste endet Europa, bis dahin helfen wir. Dahinter befinden sich die internationalen Gewässer und dort gilt das internationale Seerecht“ (zit. n. Hoffmann, 2015). *Triton* war eine Mission der europäischen Agentur *Frontex* und sollte im Auftrag der EU die EU-Außengrenzen in Italien sichern. Der Übergang von *Mare Nostrum* zu *Triton* und die damit verbundene territoriale Einschränkung der überwachten Gebiete führte dazu, dass mehr Menschen im Mittelmeer ertranken. Als Reaktion darauf erfolgte am 23. April 2015 ein Beschluss der Staats- und Regierungschefs der EU, die Mittel für die Mission *Triton* um 26,25 Millionen Euro zu erhöhen. Aufgrund der besseren finanziellen Ausstattung wurde das Operationsgebiet im Mai 2015 auf 138 Seemeilen südlich von Sizilien ausgedehnt.

EUNAVFOR MED Operation Sophia (22. Juni 2015 bis 31. März 2020)

Ergänzt wurde *Triton* im Juni 2015 durch EUNAVFOR MED Operation *Sophia* (bis zum 26. Oktober 2015: EUNAVFOR MED (*European Union Naval Force – Mediterranean*)). Diese Operation vollzog sich in verschiedenen Phasen, die auf der offiziellen Website wie folgt dargestellt werden: „Die erste [Phase; G.H.] besteht in der Entsendung von Truppen zum Aufbau eines umfassenden Verständnisses der Schmuggelaktivitäten und -methoden, und diese Phase ist nun abgeschlossen; Phase zwei sieht das Aufbringen, die Durchsuchung, die Beschlagnahme und die Umleitung von Schmugglerschiffen auf hoher See unter den im geltenden Völkerrecht vorgesehenen Bedingungen vor. Diese Tätigkeit wird auf die Territorialgewässer ausgedehnt, sobald eine geltende Resolution des Sicherheitsrates der Vereinten Nationen (UNSCR) und die Zustimmung des

betroffenen Küstenstaats vorliegt; in der dritten Phase wird diese Tätigkeit weiter ausgedehnt, bis hin zum Ergreifen operativer Maßnahmen gegen Schiffe und damit verbundene Vermögenswerte, die im Verdacht stehen, für Menschen-smuggel oder Menschenhandel innerhalb des Hoheitsgebiets der Küstenstaaten verwendet zu werden. Auch hier gilt der notwendige rechtliche Rahmen, der durch die Resolution des VN-Sicherheitsrates und nach Zustimmung der Küstenstaaten geschaffen wurde; die vierte und letzte Phase schließlich besteht aus dem Rückzug der Truppen und dem Abschluss der Operation.“⁶ Auf der offiziellen Seite wird darauf hingewiesen, dass der Europäische Rat beurteilen müsse, ob die Bedingungen für den Übergang zwischen den einzelnen Phasen erfüllt seien. Mit Blick auf die rechtliche Seite werde stets das Völkerrecht eingehalten, auch die Menschenrechte, das humanitäre Recht und das Flüchtlingsrecht. Respektiert werde auch der Grundsatz des „Non-Refoulement“; demzufolge darf keiner der Unterzeichnerstaaten der *Genfer Flüchtlingskonvention* (GFK) einen Flüchtling „auf irgendeine Weise über die Grenzen von Gebieten ausweisen oder zurückweisen, in denen sein Leben oder seine Freiheit wegen seiner Rasse, Religion, Staatsangehörigkeit, seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen seiner politischen Überzeugung bedroht sein würde“ (GFK, Art. 33). Der Rat der Europäischen Union stellte am 8. März 2020 eine Infografik bereit, überschrieben mit „EU Mediterranean Operations 2015–2020“. Demnach wurden durch die EU-Operationen *Indalo* (91.591), *Themis* (264.153), *Sophia* (44.916) und *Poseidon* (127.993) in dem Zeitraum von fünf Jahren insgesamt 528.653 Menschenleben gerettet (Rat der Europäischen Union, 2020). Ungeachtet dieser durch *Frontex* betriebenen Operationen im Mittelmeer, die erklärtermaßen primär dem Schutz der EU-Außengrenzen und der Bekämpfung von Schleppern dienten, ertranken in den Jahren 2014 bis 2020 nach Angaben der IOM mehr als 20.000 Menschen im Mittelmeer (Zeit Online, 06.03.2020). Nachdem die italienische Mission *Mare Nostrum* Ende Oktober 2014 eingestellt wurde, verschärfte sich die humanitäre Katastrophe, da keine staatliche Mission explizit die Seenotrettung als Ziel verfolgte. Vor diesem Hintergrund gewannen Solidarität und zivile Seenotrettung an Bedeutung. Wie von den EU-Außenministern beschlossen, wird EUNAVFOR MED Operation *Sophia* zum 31. März 2020 eingestellt. An deren Stelle tritt „eine neue, ganz andere Operation“ (Villa, 2020), die das Ziel verfolgt, einen angeblichen (u. a. von Matteo Villa in einer empirischen Studie widerlegten) Pull-Faktor zu vermeiden: Einige Politiker*innen argumentieren, dass jede Form der Seenotrettung dazu führe, Migrant*innen und Flüchtlinge zu einer Flucht aus Libyen zu ermutigen. Die neue Operation

⁶ Eigene Übersetzung; <https://www.operationsophia.eu/about-us/>; Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen e. V., 2016.

soll sich auf den Osten Libyens (Cyrenaika) konzentrieren – und damit auf eine Küstenregion, wo es äußerst unwahrscheinlich ist, dass die *Frontex*-Schiffe auf Flüchtlinge in überfüllten Schlauchbooten treffen könnten. Somit wird die Nachfolge-Operation von *Sophia* nicht nur einen marginalen, sondern faktisch gar keinen Beitrag zur Seenotrettung leisten. Hinzu kommt die Ankündigung, dass diese Operation ausgesetzt würde, sobald es Anzeichen dafür gebe, dass sie als Pull-Faktor wirke.

3.2 Solidarität und zivile Seenotrettung (seit 2015)

In dem Maße, in dem sich die staatliche Seenotrettung auf dem Rückzug befand, gewann die zivile Seenotrettung⁷ in einer Phase der humanitären Katastrophe an Bedeutung. Einzelpersonen oder Aktivist*innen aus der Zivilgesellschaft schlossen sich zusammen, gründeten Vereine, sammelten Spenden, initiierten Crowdfunding-Kampagnen und gründeten Organisationen wie *Sea-Watch*, *Sea-Eye*, *Pro Activa Open Arms*, *Mission Lifeline*, *SOS Méditerranée/Ärzte ohne Grenzen* oder *Jugend Rettet*. Seit 2015/16 trugen diese Organisationen maßgeblich dazu bei, Menschenleben im Mittelmeer zu retten (Biermann, Polke-Majewski, Steffen, Venohr, 2017).

Initiative	Anzahl der im Mittelmeer Geretteten
Sea-Watch	37.000
Sea-Eye Alan Kurdi	über 15.000
Pro Activa Open Arms	60.515
Mission Lifeline	1.019
SOS Méditerranée/MSF	30.896 ⁸
Jugend Rettet	mehr als 14.000 ⁹

Abb. 3 Durch zivile Seenotrettung gerettete Flüchtlinge. Quelle: Eigene Zusammenstellung basierend auf Informationen der NGOs (jeweilige Websites)¹⁰.

⁷ Ein Überblick über zivile Seenotrettungsschiffe und einsatzfähige, aber blockierte Schiffe, findet sich unter <https://seebruecke.org/startseite/freetheships/>.

⁸ <https://sozialemenschenrechtsstiftung.org/aktuelles.html>; Jahresrückblick von SOS Méditerranée).

⁹ Nach Angaben von *Jugend Rettet* schlüsselt sich die Anzahl der Geretteten wie folgt auf: 2016: Mission Solidarity: 1.388 Gerettete; Mission Equality: 140; Mission Responsibility: 1.454; Mission Humanity: 131; Mission Unity: 423; Mission Dignity: 2.733; Mission Diversity: 393; 2017: Mission De Maizière: 110; Mission von der Leyen: 410; Mission Sebastian Kurz: 2.147; Mission Leggeri: 466; Mission Mogherini: 2.921; Mission Hirsi Jamaa: 611; Mission Donald Tusk: 603; Mission Avramopoulos: 3.773; letzte Mission [ohne Namen]: keine Geretteten.

¹⁰ <https://sea-watch.org/das-projekt/ueber-uns/>; <https://twitter.com/seaeyeorg>; <https://www.openarms.js/en/our-missions> (zwischen September 2015 und Januar 2020); <https://mission-lifeline.de/faq/>.

Sea-Watch

Im Mai 2015 wurde der Verein *Sea-Watch* von Frank Dörner, Harald Höppner und anderen Aktivist*innen gegründet. Sie kauften einen alten Kutter, den sie für den Einsatz zur Seenotrettung umbauten. Seit Juni 2015 sind Schiffe der *Sea-Watch* im Mittelmeer zwischen Libyen und Italien unterwegs (FAZ, 07.12.2018).¹¹

Sea-Eye¹²

2015 gründete der Regensburger Michael Buschheuer den Verein *Sea-Eye*. Der Verein kaufte einen ehemaligen Fischkutter und baute ihn zu einem hochseetauglichen Schiff (*Sea-Eye*) um, das sich für die Seenotrettung eignete. Auch das Schiff *Seefuchs* wird seit März 2017 zur Seenotrettung eingesetzt. Zu den Unterstützer*innen des Vereins gehören die Evangelische Kirche Deutschland, das Mennonitische Hilfswerk und das Erzbistum München und Freising. Kardinal Reinhard Marx (ehem. Präsident der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft und Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz von 2014 bis März 2020) veranlasste Anfang 2019 eine Unterstützung der *Sea-Eye* durch Überweisung von 50.000 Euro aus Mitteln des Erzbistums. Während die *Seefuchs* an eine spanische NGO verschenkt wurde, kam auch das neue gekaufte Rettungsschiff *Alan Kurdi* im Mittelmeer zum Einsatz (Der Spiegel, 10.02.2019). Benannt wurde dieses Schiff nach dem toten Flüchtlingsjungen Alan Kurdi, dessen Leiche im September 2015 in der Türkei an Land gespült wurde. Der Vater des ertrunkenen kurdischen Jungen, von dem die Aussage „Mein Junge darf niemals vergessen werden“ stammt, taufte das ehemalige Forschungsschiff auf den Namen seines Sohnes.

Pro Activa Open Arms¹³

Als Inhaber der Rettungsfirma *Pro-Activa Serveis Aquàtics* begann Òscar Camps (Downer, 2019) im Spätsommer 2015 im Zuge der Fluchtmigration mit der Rettung von Flüchtlingen, die sich im Küstengewässer der griechischen Insel Lesbos befanden. Òscar Camps begründete mithilfe einer Crowdfunding-Kampagne eine NGO. Camps und weitere Aktivist*innen betreiben die Schiffe *Open Arms*, *Golfo* (ein ehemaliger Trawler), *Azzurro* und *Astral* (eine ehemalige Segeljacht).

¹¹ Siehe auch <https://sea-watch.org>.

¹² <https://sea-eye.org>.

¹³ <https://www.openarms.es/en>.

Mission Lifeline¹⁴

Hervorgegangen aus dem sogenannten Dresden-Balkan-Konvoi, der im Oktober 2015 Spenden für Menschen auf der Balkanroute sammelte, wurde im Mai 2016 der Verein *Mission Lifeline* von Axel Steier und weiteren Aktivist*innen gegründet. Seit April 2016 plant der Verein den Einsatz eines Rettungsschiffes auf dem Mittelmeer. 2017 wurden zum Ankauf des Schiffes *Sea-Watch 2* Spenden in Höhe von 200.000 Euro gesammelt; das durch Spenden erworbene Schiff fuhr unter dem Namen *Lifeline*. Dieses Schiff wurde beschlagnahmt. Bis Oktober 2018 sammelten die Aktivist*innen erneut Spenden (475.000 Euro), unter anderem mit Hilfe der Katholischen Kirche und der Band *Die Fantastischen Vier* (Weinberg, 2018).

SOS Méditerranée¹⁵

Im Mai 2015 wurde *SOS Méditerranée* als Reaktion auf die Einstellung der italienischen Mission *Mare Nostrum* als Seenotrettungsorganisation gegründet. Ihre Gründer*innen waren der Kapitän Klaus Vogel (Lobenstein, 2016) und die Menschenrechtsaktivistin Sophie Beau. *SOS Méditerranée* kooperiert seit 2016 mit *Ärzte ohne Grenzen*. Bei den Seenotrettungsoperationen kamen die Boote *Aquarius* und *Ocean Viking* zum Einsatz. Nach Angaben von *SOS Méditerranée* wurden seit Februar 2016 circa 30.000 Menschen vor dem Ertrinken im Mittelmeer gerettet. Die Flüchtlinge befanden sich in den meisten Fällen in seeuntauglichen Schlauchbooten vor der Küste Libyens. Aufgenommen wurden auch Flüchtlinge von anderen Seenotrettungsschiffen, von Handels- und Marineschiffen. Koordiniert wurden die Rettungseinsätze von der staatlichen italienischen Seenotrettungsleitstelle *MRCC Rom*. Ab Februar 2016 fuhr *SOS Méditerranée* Einsätze mit dem Rettungsschiff *Aquarius*, vor allem im Mittelmeer zwischen Libyen und Italien. Im Dezember 2018 verkündete die Organisation, sie werde den Einsatz wegen des politischen Drucks beenden. Verena Papke, Geschäftsführerin von *SOS Méditerranée Deutschland*, begründet dies wie folgt: „Wir haben den Höhepunkt der Kriminalisierung von humanitärer Hilfe auf See erreicht. Dass wir jetzt dazu gezwungen sind, den Betrieb der *Aquarius* einzustellen, während europäische Mitgliedsstaaten ihrer Verantwortung, Menschen im Mittelmeer zu retten, nicht gerecht werden, ist ein Armutszeugnis für Europa“.¹⁶

¹⁴ <https://mission-lifeline.de>.

¹⁵ <https://sosmediterranee.de>.

¹⁶ <https://sosmediterranee.de/press/um-baldmoeglichst-ins-rettungsgebiet-zurueckkehren-zu-koennen-beendet-sos-mediterranee-den-einsatz-mit-der-aquarius/>. (Hervorhebung G. H.)

Jugend Rettet¹⁷

2015 wurde der Verein *Jugend Rettet* von Jakob Schoen, Lena Waldhoff und weiteren Aktivist*innen gegründet. Der Zweck des Vereins besteht laut Satzung in einer Förderung der Hilfe für Flüchtlinge und Förderung der Rettung aus Lebensgefahr. Das Schiff, die *Iuventa*, konnte aufgrund der Zuwendung einer Kreuzberger Kinderstiftung in Höhe von 150.000 Euro gekauft werden. Im Laufe eines Jahres (Juli 2016 bis August 2017) rettete die Crew mehr als 14.000 Flüchtlinge in Seenot.

4. Kriminalisierung solidarischen Handelns

Zivile Seenotrettung leistete in der Vergangenheit – und leistet weiterhin – einen wichtigen Beitrag zur Bewältigung der humanitären Katastrophe, die sich seit einigen Jahren im Mittelmeer ereignet. Aktivist*innen und Ehrenamtliche, die gemäß einer alten maritimen Tradition solidarisch handeln und Schiffbrüchige retten, werden von staatlichen und nicht-staatlichen Akteuren kriminalisiert.

4.1 Die Kampagne der Identitären: *Defend Europe*

Die Geschichte der privaten Seenotrettung ist zugleich eine Geschichte ihrer Kriminalisierung, unter anderem vorangetrieben durch eine Kampagne der rechtsextremen *Identitären Bewegung* (IB). Diese initiierte 2017 ein Crowdfunding und konnte – unterstützt durch die *Alt-Right*-Bewegung in den USA – eine Aktion im Mittelmeer starten, die sich in erster Linie gegen die zivile Seenotrettung richtete. Mit ihrer Kampagne *Defend Europe* erteilte die IB den Rettungsschiffen der NGOs, die auf dem Mittelmeer unterwegs waren, eine Kampfankündigung. Zudem ist es der IB gelungen, die Position, es handele sich bei den Aktivist*innen der privaten Seenotrettung um Kriminelle, die zusammen mit den Schleppern ihr Unwesen im Mittelmeer treiben, medial zu verbreiten (Hentges, 2018). Das Schiff der IB, die *C-Star*, wurde im Juli 2017 gechartert und verließ unter mongolischer Flagge den Hafen von Dschibuti. Die *C-Star* erreichte schließlich am 5. August 2017 das Mittelmeer nördlich von Libyen, um dann wieder in Richtung tunesische Küste abzdrehen. Einige Tage lang – vom 11. bis zum 17. August – fuhr die *C-Star* Patrouillen vor der libyschen Küste, umkreiste die NGO-Schiffe von *Ärzte ohne Grenzen* und *SOS Méditerranée*, beschallte sie mit Radiobotschaften und verteilte Flugblätter in mehreren Sprachen, die an die libysche Bevölkerung gerichtet waren. Diese wurde dazu aufgefordert, *Defend Europe* bei ihrer Mission der Bekämpfung der „Invasion aus Subsahara“ zu unterstützen. Am Abend des 17. August 2017 erreichte das Schiff der Identitären

¹⁷ <https://jugendrettet.org/de/>.

die Küste von Malta. Unter dem Banner „Mission Accomplished“ fand nach Ende der Aktion, am 18. August, eine internationale Pressekonferenz in Lyon statt.¹⁸ Die Kampagne wurde als unbestreitbarer und totaler Erfolg zelebriert. Zugleich handele es sich um einen politischen Erfolg, einen Medienerfolg und einen Erfolg im Aktivismus, so die Quintessenz der Auswertung der IB. Die Aktivist*innen der *Génération Identitaire* verwiesen auf den Rückgang der Flüchtlingszahlen im Mittelmeer (von 30.500 seit dem 1. Juli 2016 auf 13.500 seit dem 1. Juli 2017) und führten diese Tendenzen auf ihre Aktivitäten zurück.

4.2 Kriminalisierung der zivilen Seenotrettung durch das *Dekret Salvini*

Die NGOs *Sea-Watch*, *Sea-Eye*, *Pro Activa Open Arms*, *Mission Lifeline*, *SOS Méditerranée*/ *Ärzte ohne Grenzen* und *Jugend Rettet* machten immer wieder die Erfahrung, dass sie – nachdem sie Schiffbrüchige an Bord genommen hatten – keinen „sicheren Hafen“ finden konnten. Ohne Einfahrterlaubnis waren die Rettungsschiffe mit zahlreichen Flüchtlingen an Bord häufig tage- und wochenlang auf dem Mittelmeer unterwegs. Immer wieder wurden die Kapitän*innen und die Crew dazu aufgefordert, die geretteten Flüchtlinge der Küstenwache Libyens zu übergeben. Die Überstellung der Geretteten an die libysche Küstenwache war für die Retter*innen keine Option, denn im internationalen Seerecht ist festgeschrieben, dass die Schiffbrüchigen an einen „sicheren Ort“ gebracht werden müssen. Die Lebenssituation in den libyschen Internierungslagern wurde – unter anderem in der diplomatischen Korrespondenz – mit KZ-ähnlichen Zuständen verglichen; diese können daher keineswegs als „sicherer Ort“ betrachtet werden (Hentges, 2019, 53–59). In diesen „Arbeitslagern unter Sklaverei ähnlichen Bedingungen“ (BAMF, 2019, 8) kann keine Versorgung der geretteten Flüchtlinge garantiert werden. Im Gegenteil: Die dort internierten Flüchtlinge sind Gewalt, Folter, Menschenhandel, Zwangsarbeit und Exekutionen ausgesetzt (Hentges, 2019 und Hentges, 2013). Frauen werden regelmäßig vergewaltigt, Erwachsene und Kinder, die nicht arbeitstauglich sind, werden getötet. Häufig versuchen die Sklavenhändler bei den Familien der Internierten Lösegeld zu erpressen. Während die Familienangehörigen zuhören müssen, werden die internierten Opfer gefoltert (Abtrennen von Fingern oder Gliedmaßen) oder vergewaltigt. Erfolgt keine Zahlung des Lösegelds, werden die Opfer ermordet (BAMF, 2019, 3, 8). Nach Angaben des Sonderbeauftragten des UNHCR für das zentrale Mittelmeer werden in Libyen internierte Menschen auch für den Bürgerkrieg zwangsrekrutiert (Die Zeit, 17.01.2020). In Libyen leben derzeit 650.000 Migrant*innen und 43.000 Flüchtlinge, von denen sich circa 3.000 Menschen in Internierungslagern befinden, so die Angaben des UNHCR.

¹⁸ <https://www.facebook.com/DefendEuropeID/videos/170392376842690/> (Deutsch ab Minute 14:34).

Der ehemalige italienische Innenminister Matteo Salvini (Lega Nord) brüstete sich damit, dass die italienischen Häfen für die zivile Seenotrettung verschlossen seien. Um dies zu unterstreichen, erließ er ein nach ihm benanntes Sicherheitsdekret. Dieses *Dekret Salvini* stellte die Rettung von Migrant*innen auf dem Mittelmeer unter Strafe. In Zukunft müssen private Schiffe, die ohne Erlaubnis in das italienische Hoheitsgewässer fahren, zwischen 10.000 und 50.000 Euro Strafe zahlen. Diese Strafe sei von dem Kapitän, dem Schiffsbetreiber und dem Besitzer des Schiffes zu entrichten. Da die Verfassungsmäßigkeit des Sicherheitsdekrets infrage gestellt worden war, wurde es mit Verzögerung im Juni 2019 vom Parlament verabschiedet (Tagesspiegel, 11.06.2019). Jedoch: Die UNO und NGOs bringen deutlich zum Ausdruck, dass dieses Dekret gegen die Menschenrechte verstößt. Die UNO kritisierte, dass es das „ausländerfeindliche Klima gegen Migranten“ vorantreibe; zudem trage es zur Kriminalisierung von Hilfsorganisationen bei. Ein solcher Ansatz widerspreche dem allgemeinen Völkerrecht und den internationalen Menschenrechtsnormen, so die Kritik des UN-Menschenrechtsbüros. Solche Sicherheitsdekrete trügen dazu bei, den Menschenhandel zu verstärken (Die Zeit, 12.06.2019). So heißt es in einer Stellungnahme des UN-Menschenrechtsbüros: „Wir sind auch besorgt über die anhaltenden Verleumdungskampagnen gegen zivilgesellschaftliche Organisationen, die sich an Such- und Rettungsaktionen im Mittelmeer beteiligen, sowie über die Kriminalisierung der Arbeit von Migrant*innenrechtsverteidiger*innen, die in Italien immer weitverbreitet ist“, erinnerten UN-Experten. Die italienische Regierung habe es unter anderem fast unmöglich gemacht, dass NGO-Schiffe weiterhin Migrant*innen im Mittelmeer retten, sagten sie. Dies hat dazu geführt, dass mehr Migrant*innen ertrinken oder vermisst werden. ‚Leben zu retten ist kein Verbrechen. Der Schutz der Menschenwürde ist kein Verbrechen. Akte der Solidarität und Menschlichkeit sollten nicht strafrechtlich verfolgt werden‘, betonten die Experten“.¹⁹

4.3 Strafrechtliche Verfolgung durch die italienische Regierung

Iuventa

Während die Identitären mit ihrer Kampagne *Defend Europe* für Aufsehen sorgten, wurde die *Iuventa* am 2. August 2017 festgesetzt und von der italienischen Polizei und Küstenwache beschlagnahmt. Heute liegt das Rettungsschiff im Hafen von Trapani in der Nähe von Palermo (Sizilien). Der Kapitänin des Einsatzes, Pia Klemp, und den zehn Mitgliedern der Crew wurde Beihilfe zur illegalen Einreise vorgeworfen. Klemp und ihrer Crew droht eine Gefängnisstrafe von bis

¹⁹ United Nations Human Rights Office of the High Commissioner: Legal changes and climate of hatred threaten migrants' rights in Italy, say UN experts (21.11.2018) [eigene Übersetzung]; <https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=23908&LangID=E>.

zu zwanzig Jahren und pro geretteter Person eine Geldstrafe in Höhe von 15.000 Euro (Dernbach, 2019; European Center for Constitutional and Human Rights). Die Staatsanwaltschaft in Trapani legte Materialien vor – unter anderem wenige Filmminuten von *Reuters* – und erhob den Vorwurf, die *Iuventa* habe nicht etwa Flüchtlinge in Seenot vor dem Ertrinken gerettet, sie habe diese vielmehr bei ruhiger See von den Schleppern übernommen. Migrant*innen seien von intakten Booten übernommen worden; die Schlepper seien mit den Booten zurückgefahren, auch seien leere Boote zu einem Schlepper zurückgebracht werden.

Jugend Rettet wies diese Vorwürfe der Staatsanwaltschaft zurück. Unterstützt wurde die Crew von *Jugend Rettet* durch Forscher*innen und Künstler*innen des Kollektivs *Forensic Oceanography*, die solche und ähnliche Fälle von Seenotrettung im Mittelmeer analysieren.²⁰ Unter dem Titel *Blaming the Rescuers. The Juventa Case* präsentierte das Kollektiv *Forensic Oceanography* seine Recherchen auf der *Biennial Manifesta* in Palermo im Juni 2018.²¹ Die Recherchen des Kollektivs widersprachen den Vorwürfen der Staatsanwaltschaft; sie montierten Aufnahmen der Helmkameras der Crews, Notizen aus Logbüchern, Zeugenaussagen und Satellitenaufnahmen zu einem beeindruckenden Film. Das Rechercheprojekt kam zu dem Ergebnis, dass die Crew der *Iuventa* weder leere Boote an die Schlepper zurückgegeben noch mit Personen aus diesem Umfeld kommuniziert habe. Die Vorwürfe der Staatsanwaltschaft seien somit unzutreffend (Lorch, 2018). Dessen ungeachtet entschied der *Oberste Kassationsgerichtshof* in Rom, die Beschlagnahmung der *Iuventa* sei rechtskräftig (European Center for Constitutional and Human Rights). Die NGO *Jugend Rettet* rechnet mit einer halben Million Anwalts- und anderen Kosten des Verfahrens. Die Gruppe *Solidarity at Sea* sammelt Spenden, um die Anwaltskosten zu bestreiten und informiert über die humanitäre Katastrophe an den EU-Außengrenzen. Im Laufe des Sommers 2017 konnten die privaten Schiffe der Seenotrettung nicht mehr tätig werden. Schiffbrüchige wurden nicht mehr vor dem Ertrinken gerettet. Die italienische Küstenwache blieb in den italienischen Hoheitsgewässern. Notrufe von Ertrinkenden an die italienische Seenotleitzentrale bleiben folgenlos. Die Kulturanthropologin Sabine Hess hat diese Ignoranz gegenüber Menschenleben auf den Punkt gebracht: „Man muss sich das so vorstellen, dass hier ein Notruf getätigt wird und es kommt kein Notarztwagen.“ Italien nutze die Kriminalisierung der Seenotrettung, um gegen die europäische Flüchtlingspolitik zu demonstrieren (Hennig, 2018).

²⁰ <https://forensic-architecture.org/investigation/the-seizure-of-the-iuventa>.

²¹ <https://blamingtherescuers.org/iuventa/>.

Sea-Watch 3

Der Fall der Kapitänin der *Sea-Watch 3*, Carola Rackete, ist ein weiteres prominentes Beispiel für die Kriminalisierung der privaten Seenotrettung: Nachdem das Rettungsschiff *Sea-Watch 3* 53 Flüchtlinge vor der libyschen Küste vor dem Ertrinken gerettet hatte, kreuzte das Schiff 17 Tage im Mittelmeer. Die italienische Regierung hatte das Anlaufen der Insel Lampedusa untersagt. Auch der Versuch der Kapitänin, über den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte zu erwirken, dass Italien die Hafeneinfahrt gestattet, scheiterte. Die Richter lehnten den Antrag von Rackete ab, Italien dazu zu zwingen, der *Sea-Watch* die Hafeneinfahrt zu erlauben. Sie begründeten dies damit, dass sich die *Sea-Watch* oder seine Passagier*innen nicht in einer Notlage befänden. Nur in einem solchen Fall bestehe das seerechtlich anerkannte Recht, einen Nothafen anzulaufen.²² Die vierzig Flüchtlinge, die sich an Bord befanden, hatten gesundheitliche Probleme, waren erschöpft und es war zu befürchten, dass sich einige das Leben nehmen könnten, so Rackete. In dieser ausweglosen Situation steuerte die Kapitänin Lampedusa an, durchbrach das Verbot der Anlandung eines italienischen Hafens, sodass die Flüchtlinge dort an Land gehen konnten. Bei dem Einfahren in den Hafen hatte sie – nach eigenen Angaben versehentlich – ein Schiff der *Guardia di Finanza*, welches die *Sea-Watch 3* an der Hafeneinfahrt hindern wollte, an der Mole eingeklemmt. Die italienische Staatsanwaltschaft leitete ein Ermittlungsverfahren gegen sie ein. Vorgeworfen wurden ihr ein Verstoß gegen die Sperrung des Hafens und – wegen des Einlaufens in italienische Hoheitsgewässer – eine Straftat, die mit bis zu 50.000 Euro Geldbuße geahndet werden kann. Die Kollision mit dem Schnellboot der *Guardia di Finanza* wurde als Gewaltanwendung gegen ein Kriegsschiff gewertet – diese Straftat kann mit bis zu zehn Jahren Haft geahndet werden.

Wenige Tage nach Verhängung des Hausarrests und nach dem Verhör entschied die zuständige Richterin, Carola Rackete wieder freizulassen. In fast allen Punkten folgte die Haftrichterin der Argumentation des Anwalts von Rackete. Die Richterin bestätigte auch, dass das Rettungsschiff *Sea-Watch* nicht illegal in das italienische Hoheitsgewässer gelangt sei. Das Einfahrverbot gelte nur für Schlepper, und dies treffe nicht auf die Crew der *Sea-Watch* zu (Der Spiegel,

²² Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte lehnte den Antrag von Rackete und weiteren Personen auf der *Sea-Watch 3* ab, Italien dazu zu zwingen, die Hafeneinfahrt zu erlauben. Die Richter begründeten dies damit, dass sich das Rettungsschiff oder seine Passagiere nicht in einer Notlage befinden. In einem solchen Fall besteht das seerechtlich anerkannte Recht, einen Nothafen anzulaufen. Da Italien im Falle der *Sea-Watch 3* bereits elf Passagiere an Land gelassen hatte, unter anderem Schwangere und Kinder, hatte der EGMR den Antrag von Rackete u. a. abgelehnt. Die Antragstellerin argumentierte, dass man doch nicht warten könne, bis aus jeder Person an Bord ein Notfall werde. Dieses Argument spielte jedoch, so der EGMR, keine Rolle (Haneke, 2019).

06.07.2019). Die italienische Staatsanwaltschaft erhob gegen diese Entscheidung Einspruch. Im Januar 2020 wurde dieser Einspruch vom obersten italienischen Gericht abgewiesen. Bereits im Dezember 2019 hatte die italienische Justiz die erfolgte Beschlagnahmung der *Sea-Watch 3* wieder aufgehoben (Die Zeit, 17.01.2020). Während Matteo Salvini, ehemaliger Innenminister im Kabinett Conte und ehemaliger stellvertretender Ministerpräsident Italiens, mit drakonischen Maßnahmen gegen die Kapitänin vorging, bestimmt der Artikel 98 des UN-Seerechtsübereinkommens: „Jeder Staat verpflichtet den Kapitän eines seine Flagge führenden Schiffes [...], jeder Person, die auf See in Lebensgefahr angetroffen wird, Hilfe zu leisten [und] so schnell wie möglich Personen in Seenot zu Hilfe zu eilen.“²³

Aquarius

SOS Méditerranée/Ärzte ohne Grenzen waren seit Februar 2016 mit dem Rettungsschiff *Aquarius* zu Rettungseinsätzen unterwegs; sie reagierten somit auf das Versagen der europäischen Staaten bei der Seenotrettung im Mittelmeer. Seit Dezember 2018 liegt die *Aquarius* – als Folge von Kriminalisierung und strafrechtlichen Verfolgungen – in Marseille vor Anker. In dem Zeitraum Februar 2016 bis Dezember 2018 fuhr sie 230 Einsätze der Seenotrettung und rettete 29.523 Menschen das Leben. In den Jahren 2016 bis Ende 2018 war das Rettungsschiff immer wieder Angriffen, Kriminalisierungen und Strafverfolgung ausgesetzt, unter anderem in Zusammenhang mit Aberkennungen der Flaggen: Zunächst fuhr die *Aquarius* unter der Flagge Gibraltars. Die spanische Kronkolonie forderte den Reeder dazu auf, das Schiff nicht als Vermessungsschiff, sondern als Rettungsschiff registrieren zu lassen. Nachdem der Eigentümer dieser Forderung nicht nachkam, entzog Gibraltar der *Aquarius* die Flagge. Als Reaktion auf die Entflaggung wurde das Rettungsschiff in *Aquarius 2* umbenannt und fuhr unter der Flagge Panamas. Dessen Schifffahrtsbehörde teilte jedoch mit, *Aquarius 2* aus dem Schifffahrtsregister löschen zu wollen, denn es gebe Berichte, denen zufolge das Schiff „internationale rechtliche Vorgehensweisen in Bezug auf Migranten und Flüchtlinge missachtet habe“ (zit. n. Die Welt, 24.09.2018). Die italienischen Behörden hatten sich darüber beschwert, das Schiff verletze internationale Vereinbarungen und transportiere gerettete Flüchtlinge nicht zurück in ihren Ausgangshafen. Hintergrund dieses Vorwurfes war, dass die *Aquarius 2* Flüchtlinge aus Pakistan und von der Elfenbeinküste gerettet hatte. Diese Personen hatte sie 28 Seemeilen vor der Küste Libyens an Bord genommen. Die Crew der *Aquarius 2* weigerte sich, die Anweisungen der italienischen Küstenwache zu befolgen. Diese hatte gefordert, die Flüchtlinge der

²³ Dazu zählen auch das Internationale Übereinkommen von 1974 zum Schutz des menschlichen Lebens auf See und das Internationale Übereinkommen von 1979 zu Seenotrettung.

libyschen Küstenwache zu übergeben. Infolge dieser Auseinandersetzungen mit den italienischen Behörden verlor *Aquarius 2* Anfang Oktober 2018 auch die Registrierung Panamas. Im November 2018 drohte die Staatsanwaltschaft Catania an, sie wolle *Aquarius 2* beschlagnahmen lassen, denn die Crew habe gefährlichen Giftmüll illegal entsorgt. Die Staatsanwaltschaft warf der *Aquarius* und einem weiteren Schiff vor, zwischen Januar 2017 und Mai 2018 24 Tonnen Müll illegal entsorgt, ohne die potenziell gefährlichen Materialien getrennt zu haben. Unter dem Müll habe sich auch Kleidung von geretteten Migrant*innen befunden, die möglicherweise durch Krankheitskeime infiziert war. Die Staatsanwaltschaft drohte mit Bußgeld in Höhe von 460.000 Euro und kündigte Ermittlungen gegen 24 Personen an (Die Zeit, 20.11.2018; Tagesspiegel, 20.11.2018). Christoph Hempel, Reeder des Schiffs, schätzt diese Anfeindungen, Kriminalisierungen und strafrechtlichen Verfolgungen als „konzertierte Aktion“ ein, gerichtet gegen private Seenotrettung (zit. n. Ernst, 2018). Die *Aquarius 2* war das letzte von insgesamt zehn Schiffen, die im Mittelmeer private Seenotrettung betrieben.

5. Perspektiven solidarischen Handelns

Das internationale Seerecht schreibt die Rettung von Schiffbrüchigen ebenso vor wie die Verpflichtung, die Geretteten an einen „sicheren Ort“ zu bringen, „an dem das Leben der Überlebenden nicht mehr weiter in Gefahr“ ist und wo die „menschlichen[n] Grundbedürfnisse [...] gedeckt werden können“ (Verkehrsblatt, 2009, 64). Insofern handelten (und handeln) die Aktivist*innen der zivilen Seenotrettung in Übereinstimmung mit dem Völkerrecht. Dessen ungeachtet erlebten und erleben sie weiterhin Kriminalisierung und Strafverfolgung. Kontrovers debattiert wird derzeit die Frage, ob Salvinis Anordnungen zum Anlandeverbot gegen italienisches Recht und auch gegen internationales Seerecht zur Rettung Schiffbrüchiger verstoßen haben, denn das von ihm erlassene Gesetzespaket übersteigt die Kompetenzen des Innenministers und setzt sich über internationale Konventionen hinweg. In Bezug auf das Schiff der italienischen Küstenwache – *Gregoretta* –, auf dem circa 116 Flüchtlinge unter katastrophalen Bedingungen mehrere Tage verbringen mussten, weil Salvini dem Schiff die Anlandung in einen italienischen Hafen verweigert hatte, beginnen demnächst die Ermittlungen gegen Salvini. Ein Gericht in Catania erhob Anklage gegen Salvini wegen „Amtsmissbrauchs“ und „Freiheitsberaubung“ von Flüchtlingen. Der Senat in Rom sprach sich im Februar 2020 mehrheitlich dafür aus, die Immunität Salvinis aufzuheben, sodass die Ermittlungen aufgenommen werden können (Tagesschau, 12.02.2020). Als Reaktion auf die verbalen Anfeindungen und strafrechtlichen Verfolgungen durch die rechtspopulistische italienische Regierung, die faktisch alle privaten Rettungsschiffe lahmgelegt hatte, wurde

auf dem Evangelischen Kirchentag im Dezember 2018 das Bündnis *United4Rescue* auf Initiative der Evangelischen Kirche Deutschland (EKD) aus der Taufe gehoben. Es umfasst über 300 Organisationen und Institutionen der zivilen Seenotrettung. *United4Rescue* gelang es – dank einer groß angelegten Spendenkampagne –, das ehemalige Forschungsschiff *Poseidon* zu ersteigern; dieses Rettungsschiff wird ab dem Frühjahr 2020 im Mittelmeer zum Einsatz kommen und untersteht der NGO *Sea-Watch*.²⁴ Im Februar 2020 wurde das Schiff getauft. Pastor Jens Voß sprach von einem „Zeichen von Menschlichkeit [...] [und] von Solidarität in einer Zeit, in der man in Europa in erster Linie damit beschäftigt ist, sich nach außen abzuschotten“ (Kulms, 2020, o. S.). Eine weitere Perspektive solidarischen Handelns zeigt die Initiative *Seebrücke*²⁵ auf. Unter diesem Dach haben zahlreiche Städte, Gemeinden und Kommunen deutlich gemacht, dass sie selbst einen Beitrag leisten wollen, um Menschen ein sicheres Ankommen zu ermöglichen. Mittlerweile haben sich 141 Städte dem Bündnis *Sichere Häfen* angeschlossen und sich auf die folgenden Forderungen geeinigt: Zu einem sicheren Hafen gehört, dass die Kommune sich mit Menschen auf der Flucht, der Seenotrettung und den Zielen der *Seebrücke* solidarisch erklärt, sich für sichere Fluchtwege ausspricht und für ein Ende der EU-Abschottungspolitik, sodass Menschen nicht mehr auf lebensgefährlichen Routen fliehen müssen. Dazu gehört auch, sich öffentlich gegen eine Kriminalisierung der zivilen Seenotrettung auf dem Mittelmeer einzusetzen und diese aktiv zu unterstützen. Der Katalog der Forderungen umfasst ebenfalls ein Eintreten für staatliche Seenotrettungsmissionen. Des Weiteren plädiert die *Seebrücke* für eine Aufnahme von Menschen auf der Flucht, dafür, kommunales Ankommen und Bleiben zu gewährleisten, sowie für Vernetzung und Transparenz.

Literatur

- BAMF (2019): Länderreport 19 Libyen, Stand 10/2019. Verfügbar unter <https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Behoerde/Informationszentrum/Laenderreporte/2019/laenderreport-19-libyen.html?nn=403794> (abgerufen am 28.04.2020).
- Bekanntmachung der IMO Entschließung MSC 167 (78) des Schiffssicherheitsausschusses über die Richtlinien für die Behandlung von auf See geretteten Personen (angenommen am 20.05.2004). Verfügbar unter https://www.bsh.de/DE/THEMEN/Schifffahrt/Nautische_Informationen/Weitere_Informationen/Schifffahrtsvorschriften/Downloads_-Schifffahrtsvorschriften/Internationale_Schifffahrtsvorschriften/Beilage_2009-10.pdf?__blob=publicationFile&v=1 (abgerufen am 28.04.2020).
- Biermann, K., Polke-Majewski, K., Steffen, T., Venohr, S. (2017): Seenotrettung im Mittelmeer: Weniger Helfer bedeuten mehr Tote. *Die Zeit*, 19.07.

²⁴ EKD-Ratsvorsitzender gratuliert „United4Rescue“ zur Poseidon, 31.01. 2020, <https://www.ekd.de/ratsvorsitzender-bedford-strohm-zur-kauf-der-poseidon-53087.htm>

²⁵ <https://seebruecke.org>.

- Der Spiegel*, 10.02.2019; 06.07.2019, 15–17.
- Dernbach, A. (2019): „Das würde das Ende der zivilen Seenotrettung bedeuten“. *Tagesspiegel*, 04.04.2019.
- Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen e. V. (2016): Sicherheitsrat billigt Ausweitung der Operation Sophia vor Libyen (16.06.2016). Verfügbar unter <https://dgvn.de/meldung/sicherheitsrat-billigt-ausweitung-der-eu-operation-sophia-vor-libyen/> (abgerufen am 28.04.2020).
- Die Welt*, 24.09.2018.
- Die Zeit*, 20.11.2018; 12.06.2019; 17.01.2020.
- Downer, S. (2019): Er rettet Leben. *Reader's Digest*. Verfügbar unter <https://readersdigest.de/ch/menschen/helden-des-alltags/item/er-rettet-leben> (abgerufen am 28.04.2020).
- EKD-Ratsvorsitzender gratuliert „United4Rescue“ zur Poseidon (31.01.2020). Verfügbar unter <https://www.ekd.de/ratsvorsitzender-bedford-strohm-zur-kauf-der-poseidon-53087.htm> (abgerufen am 28.04.2020).
- Ernst, A. (2018): Das Ende der privaten Seenotrettung im Mittelmeer. *Neue Zürcher Zeitung*, 07.12.
- European Center for Constitutional and Human Rights (ECCHR): Italien – Seenotrettung – Juventa. Seenotretter*innen unter Druck. Italienische Regierung kriminalisiert Crew der Juventa. Verfügbar unter <https://www.ecchr.eu/fall/seenotretterinnen-unter-druck-italienische-regierung-kriminalisiert-crew-der-juventa/> (abgerufen am 28.04.2020).
- Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 07.12.2018.
- Haneke, A. (2019): Grauzonen im Mittelmeer. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 03.07.2019.
- Hennig, P. (2018): Ermittlungen gegen private Seenotretter. Verfügbar unter <https://www.ndr.de/fernsehen/sendungen/panorama3/Ermittlungen-gegen-private-Seenotretter,seenotretter938.html> (abgerufen am 28.04.2020).
- Hentges, G. (2013): Universelle Menschenrechte in Zeiten von Frontex. *Erwägen – Wissen – Ethik. Forum für Erwägungskultur*, 24. Jg., H. 2, 220–223.
- Hentges, G. (2018): Die „Identitären“ – eine „Bewegung von rechts“ auf dem Weg in eine andere Republik? in C. Butterwegge, G. Hentges, B. Lösch (Hg.): *Auf dem Weg in eine andere Republik*. Weinheim: Beltz, 76–97.
- Hentges, G. (2019): „Das Recht, Rechte zu haben“. Die Festung Europa und die Aktualität Hannah Arendts. *Blätter für deutsche und internationale Politik*, August, 53–59.
- Hoffmann, K. (2015): Private Schiffe werden zu Flüchtlingsrettern. *Deutschlandfunk*, 05.01.2015.
- Klepp, S. (2011): *Europa zwischen Grenzkontrolle und Flüchtlingsschutz. Eine Ethnographie der Seegrenze auf dem Mittelmeer*. Bielefeld: transcript.
- Kulms, J. (2020): Debatte um Kirchen Schiff zur Flüchtlingsrettung. *Deutschlandfunk*, 20.02.
- Lobenstein, C. (2016): Er hört, wie sie schreien, er sieht, wie sie zittern, er riecht, wie sie stinken. *Die Zeit*, 07.04.
- Lorch, C. (2018): In Seenot. *Süddeutsche Zeitung*, 12.06.
- Marszalek, T. (2017): Fluchtrouten – wie flüchten Menschen nach Europa? in L. Hartwig, G. Mennen, C. Schrappner (Hg.): *Handbuch soziale Arbeit mit geflüchteten Kindern und Jugendlichen*. Weinheim, Basel: Juventa, 144–158.

- Pelzer, M. (2015): Massengrab Mittelmeer. Die Abschottung der EU. *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Januar, 13–16.
- Rat der Europäischen Union (2020). Verfügbar unter <https://www.consilium.europa.eu/de/infographics/saving-lives-sea-february-2018/> (abgerufen am 28.04.2020).
- Verkehrsblatt (2009), H. 2 [Richtlinien für die Behandlung von auf See geretteten Personen 2009]. Verfügbar unter https://www.bsh.de/DE/THEMEN/Schifffahrt/Nautische_Informationen/Weitere_Informationen/Schifffahrtsvorschriften/Downloads_Schifffahrtsvorschriften/Internationale_Schifffahrtsvorschriften/Beilage_2009-10.pdf?__blob=publicationFile&v=1 (abgerufen am 28.04.2020).
- Rössler, H.-C. (2018): Über Gibraltar ins Paradies. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 05.08.
- Rüb, M. (2019): Wie Italien sich aus der Seenotrettung zurückzog. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 01.07.2019.
- Sachse, G. (2015): Sieben Wege nach Europa, in *Neue Züricher Zeitung Folio*, Januar.
- Schmid, Th. (2016): *Die zentrale Mittelmeerroute. Eine Publikation der Heinrich-Böll-Stiftung, August 2016*. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung.
- Statista (2020): Geschätzte Anzahl der im Mittelmeer ertrunkenen Flüchtlinge in den Jahren 2014 bis 2020 (04.03.). Verfügbar unter <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/892249/umfrage/im-mittelmeer-ertrunkenen-fluechtlinge/> (abgerufen am 28.04.2020).
- Süddeutsche Zeitung*, 19.04.2015.
- Tagesschau*, 12.02.2020.
- Tagesspiegel*, 20.11.2018; 11.06.2019.
- UNHCR (2018): Global Trends 2018. Forced Displacement in 2018. Verfügbar unter <https://www.unhcr.org/dach/wp-content/uploads/sites/27/2019/06/2019-06-2019-06-07-Global-Trends-2018.pdf>, 3 (abgerufen am 28.04.2020).
- UNHCR (2020): Flüchtlingskrise Mittelmeer. Verfügbar unter <https://www.uno-fluechtlingshilfe.de/hilfe-weltweit/mittelmeer/> (abgerufen am 28.04.2020).
- United Nations Human Rights Office of the High Commissioner (2018): Legal changes and climate of hatred threaten migrants' rights in Italy, say UN experts (21.11.2018). Verfügbar unter <https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=23908&LangID=E> (abgerufen am 28.04.2020).
- Villa, M. (2020): Der Mythos vom Pull-Faktor. *Die Zeit*, 26.02.2020.
- Vogel, K. (2019): *Die EUNAVFOR Sophia zur Bekämpfung des Migrantenschmuggels auf Hoher See im Mittelmeer. Eine rechtliche Einordnung auf drei Ebenen*. München: utzverlag.
- Weinberg, M. (2018): Dresdener Seenotretter erstmals mit eigenem Schiff im Einsatz. *Mitteldeutscher Rundfunk*, 16.06.2018.
- Wissenschaftliche Dienste, Deutscher Bundestag (2016): *Sachstand. Internationale Seenotrettungsabkommen*. Berlin.
- Wissenschaftliche Dienste, Deutscher Bundestag (2017): Kurzinformation. Inhalt der völkerrechtlichen Verpflichtung zur Seenotrettung, WD 2 – 3000 – 106/17, 20.11.
- Zeit Online*, 06.03.2020. Verfügbar unter <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2020-03/flucht-mittelmeer-fluechtlinge-migration-vereinte-nationen> (abgerufen am 28.04.2020).

CLAUDIA LINTNER

Vom Krisendiskurs zur Alltagspraxis: Solidaritätsbewegungen und Soziale Arbeit im Fluchtkontext

Spätestens seit dem Jahr 2015 sieht sich die Soziale Arbeit mit geflüchteten Menschen zunehmend mit ethischen Handlungsdilemmata konfrontiert. Diese ergeben sich aus sich überschneidenden politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftsveränderten Prozessen. Beispiele hierfür sind die zunehmende Auslagerung der Organisation, Koordination und Durchführung von Flüchtlingssozialdiensten an Vereinigungen, Nichtregierungsorganisationen (NGOs) oder Privatunternehmen, die zunehmende Ökonomisierung von Sozialdiensten als weit verbreitete politische und soziale Praxis sowie die ansteigenden Anti-Flüchtlingspolitiken in vielen Ländern Europas. Vor diesem Hintergrund wird es immer schwieriger, den Grundprinzipien der Sozialen Arbeit im alltäglichen Handlungsfeld gerecht zu werden. Der Beitrag diskutiert auf der einen Seite die Herausforderungen, denen sich Soziale Arbeit im Fluchtkontext stellen muss; auf der anderen Seite geht er einen Schritt weiter und diskutiert Solidaritätsbewegungen von und für Flüchtlinge in Italien und Österreich als Möglichkeit, Gesellschaft ‚von unten‘ zu bewegen und mitzugestalten. Solidarische Initiativen ‚von unten‘ erlauben einen Perspektivenwechsel: Sie geben Einblick in die sozialen Wirklichkeiten und zeigen auf, wie die ausgerufene Flüchtlingskrise als ein Moment verstanden werden kann, das neuen Ideen und Vorstellungswelten Platz macht, um alternative Zugänge inklusiver Gesellschaften auszutesten.

1. Einführung

Der folgende Beitrag blickt zurück auf die letzten fünf Jahre und analysiert den Umgang mit der sogenannten Flüchtlingskrise im italienisch-österreichischen Grenzgebiet. Nach Schließung der West-Balkanroute seitens der österreichischen Regierung im März 2016 wurde der nördlichste Pass Italiens, der Brennerpass, zum Knotenpunkt der europäischen Flüchtlingsdebatte; die beiden Grenzregionen Tirol und Südtirol zu zentralen Akteur*innen in der Europäischen Flüchtlingspolitik. Dies stellte besonders die Soziale Arbeit vor große Herausforderungen und machte das Spannungsfeld deutlich, innerhalb welchem sich Soziale Arbeit im Fluchtbereich immer öfter bewegt bzw. bewegen muss: ökonomische, politische und institutionelle Anforderungen auf der einen Seite und professionelles Verständnis der Sozialen Arbeit als Menschenrechtprofession

(Staub-Bernasconi, 2014) auf der anderen Seite. So widerspricht die restriktive und neoliberale Flüchtlingspolitik, wie sie in den unterschiedlichen EU-Mitgliedsstaaten in den letzten Jahren (Beispiel Italien: Gesetz Nr. 13/2018 zu Sicherheit und Einwanderung) vorangetrieben wird, oft grundlegend der Kernethik des Berufsstandes der Sozialarbeiter*innen und den Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit, der Menschenrechte, der kollektiven Verantwortung und der Achtung der Vielfalt (Kjørsum, 2002; Liebaut, 2000). Zudem ist Soziale Arbeit im Flüchtlingsbereich, wie Lethbridge (2017) zeigt, vielerorts stark von Privatisierungs- und Auslagerungsprozessen der Organisation, Koordinierung und Implementierung von Flüchtlingsdiensten charakterisiert: „There is a growing market in migration management services in Europe and globally with private equity companies buying and selling companies delivering these services“. Solche Entwicklungen hin zu einem Flüchtlingsmanagement haben nicht nur weitreichende Folgen für die Qualität der Sozialen Arbeit, sondern auch für die grundlegende Gestaltung von Sozialer Arbeit als Praxisberuf (IFSW, 2016): „Workers in the privatised services are often unqualified, not properly trained and poorly paid, which results in services being delivered in ways that do not respect the human rights of asylum seekers and refugees and lack a ‚public sector ethos‘. [...] Workers delivering services, such as health, have their professional integrity undermined by the way in which services are managed“ (Lethbridge, 2017, 9–10). Immer öfter entsteht so der Zwang, sich dem Trend – hin zu Ökonomisierung, Standardisierung und Kategorisierung – anzupassen, und nicht etwa den Anforderungen und Bedürfnissen der Praxis der Sozialen Arbeit zu folgen. In der Krisensituation von 2015 stand die Soziale Arbeit massiv unter dem Druck, trotz dieses Spannungsfeldes handlungsfähig zu bleiben. Wie sich das im norditalienischen und österreichischen Grenzgebiet gestaltet hat und welche Rolle Zivilgesellschaft und solidarische Bewegungen einnahmen, wird in den nächsten Abschnitten diskutiert. Zunächst wird aber eine kurze theoretische Einführung zum Krisenbegriff und zur Konstruktion der Flüchtlingskrise im Sommer 2015 vorgenommen.

2. Theoretische Perspektiven

Krise wird in diesem Artikel grundsätzlich als Ausdruck von sozialem Wandel verstanden – einem sowohl zeitlich als auch räumlich diskontinuierlichen Prozess (Holton, 1987, 505). Folgt man dieser Überlegung, so ist sozialer Wandel weit davon entfernt, glatt, allmählich und kumulativ zu verlaufen. Er drückt sich vielmehr in destabilisierenden Momenten des Übergangs aus, die als Krisensituationen innerhalb der Bevölkerung wahrgenommen werden. Folgt man dem Verständnis von Habermas, so ist die Entstehung von Krisen grundsätzlich auf den

„strukturellen Mangel an Möglichkeiten der Problemlösung“ zurückzuführen (Restorff, 1997, 23). Tatsächlich spricht Habermas (1973) dann von Krise, wenn Strukturveränderungen die Grundstrukturen des betroffenen Systems in Frage stellen und damit eine Missachtung bisher anerkannter normativer Strukturen und gesellschaftlicher Institutionen provozieren. Folgt man Habermas (1973) oder Oevermann (2016), so spielen sich Strukturveränderungen innerhalb von Gesellschaften nicht nur auf Systemebene ab, sondern wirken bis tief in die Lebens- und Erfahrungswelt der Individuen hinein. Demnach sind Krisensituationen und die Art und Weise, wie diese erlebt werden, stark an die subjektive Erfahrungsebene geknüpft. Die Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt ist, ab wann eine Krise auch als solche wahrgenommen wird. Folgt man Habermas (1973), trifft das dann zu, wenn die Gesellschaftsmitglieder eine Missachtung bisher anerkannter normativer Strukturen und gesellschaftlicher Institutionen im alltäglichen Leben weitestgehend als bestandsgefährdend erleben und sie sich in ihrer Identität bedroht fühlen (Habermas, 1973; Restorff, 1997). Habermas knüpft die Krisensituationen bzw. Wahrnehmung einer Situation als Krise daher eng an das Subjekt: Nur, wenn Mitglieder einer Gesellschaft strukturelle Veränderungen als existenzkritisch erleben und sich in ihrer sozialen Identität bedroht fühlen, kann man von Krise sprechen (Holton, 1987). Krise, so schreibt Oevermann (2016), drückt sich immer in etwas Unbestimmtem aus. Im Gegensatz zu Routinen, die sich in der Vergangenheit geformt und über Generationen im Alltagswissen verfestigt haben, sind Krisensituationen noch nicht beschrieben und noch nicht definiert worden und stellen so das Gewohnte des Alltags in Frage. Dennoch: sowohl Habermas (1973) als auch Oevermann (2016) definieren Krise nicht als etwas rein Zerstörerisches. Für Habermas sind Krisensituationen immer auch Lernprozesse, die im Rahmen des kommunikativen Handelns und der einvernehmlichen Regelung von Handlungskonflikten stattfinden und somit das Entstehen neuer Produktivkräfte ermöglichen. Auch für Oevermann (2016) ist die Lebenspraxis nicht nur das Zentrum der Krisenerfahrung, sondern auch jenes der Krisenbewältigung. Besonders im Kontext der traumatischen Krise, in der Individuen von einem Zustand oder Ereignis überrascht werden, konstituiert sich demnach die Leiberfahrung und eröffnet Räume der Bewältigung. Die zunehmenden Fluchtbewegungen nach Europa im Jahre 2015 können in ihrer Wahrnehmung von Seiten der Bevölkerung als eine traumatische Krise verstanden werden. Der nächste Abschnitt zeigt, wie die Wahrnehmung der Situation im Sommer 2015 als Krisensituation gesellschaftlich konstruiert worden ist.

Zur Konstruktion der Flüchtlingskrise

Folgt man dem Hochkommissariat der Vereinten Nationen für Flüchtlinge (UNHCR, 2015), so stieg die Zahl der Ankünfte über das Mittelmeer im Jahre 2015 im Vergleich zum Vorjahr um 83 Prozent (UNHCR, 2015). Mit der erhöhten Anzahl der Menschen, die die gefährliche Route über das Mittelmeer wählten, kam es auch zu einem Anstieg von Schiffstragödien auf dem Mittelmeer. Im Jahr 2015 ertranken Berichten zufolge über 3692 Migrant*innen bei der Überquerung des Mittelmeeres (IOM, 2015). Eines der schwersten Unglücke ereignete sich im April 2015: Eine einzige Bootstragödie forderte damals den Tod von mehr als 600 Menschen (UNHCR, 2015). Nach diesen sich wiederholenden tragischen Vorfällen spricht das Hochkommissariat der Vereinten Nationen für Flüchtlinge erstmals von einer *Flüchtlingskrise* (UNHCR, 2015).

Die Tatsache, dass die Fluchtbewegungen Richtung Europas als Krise in der Bevölkerung wahrgenommen wurden, war und ist nicht nur den Fluchtbewegungen selbst geschuldet, sondern einer zunehmenden medialen und politischen Instrumentalisierung der Fluchtbewegungen als Auslöser der Krise innerhalb der Europäischen Union (Collyer, King, 2016). Dabei wurde eine Krisensprache entwickelt und ein Krisendiskurs vorangetrieben, der die Fluchtbewegungen als Bedrohung für das Projekt Europa darstellte (Lindley, 2014, 2). Der Begriff der Flüchtlingswelle beispielsweise, die ganz plakativ über uns hereinbrechen würde, hat relativ schnell einen sehr tiefen und nachhaltigen Weg in den täglichen Sprachgebrauch gefunden: Bilder von überfüllten Booten oder sich Richtung Europa bewegenden Gruppen von Menschen haben ihre Wirkung laut Agustín und Jørgensen (2019) nicht verfehlt und rechtfertigten immer öfter eine Politik der Abschottung. Die Überzeugung, dass Flüchtlinge, wie eine Welle über Europa hereinbrechen und unsere westliche Kulturen und Traditionen bedrohen würden, wurde so bis tief in die Zivilgesellschaft hineingetragen, und diese reagierte vielerorts mit einem dramatischen Anstieg von Verdächtigungen und Asylpanik (Triandafyllidou, 2018).

Dabei, so einige Autor*innen (Hess et al. 2016; Collyer, King, 2016), waren es nicht nur die Migrations- und Fluchtbewegungen selbst, die eine Krisensituation in Europa provozierten. Es war vor allem die Unfähigkeit der Europäischen Union (EU), adäquat und strukturell auf gesellschaftliche Veränderungen zu reagieren. Folgt man dieser Interpretation, so handelte es sich nicht um eine Krise der Migrationsbewegungen (UNHCR, 2015), sondern um eine Krise der europäischen Institutionen und deren Legitimation innerhalb der Gesellschaft (Habermas, 1973). Eine solche Legitimationskrise resultiert aus der weit verbreiteten Wahrnehmung, dass staatliche Institutionen in normativer Hinsicht versagt haben. Hess et al. (2016, S. 6) sprechen gar von einer „historischen und

strukturellen Niederlage des europäischen Grenzregimes“. Andere von einer Krise der Solidarität zwischen den EU-Mitgliedsstaaten (Agustín, Jørgensen, 2019) und damit einhergehend von einer Krise der politischen Idee Europas (Collyer, King, 2016). Hinzu kommen die Lücken der europäischen Flüchtlingspolitik, die in den letzten Jahren immer deutlicher wurden. Mit seinem Grundsatz, dass die Verantwortung für den Umgang mit Asylsuchenden beim ersten EU-Einreiseland liegt, baut das Dublin-System auf der Annahme auf, dass es in der gesamten EU vergleichbare Regeln und Verfahren gibt. Ungeachtet der Bemühungen der EU, diese Regeln im Gemeinsamen Europäischen Asylsystem zu harmonisieren, weisen die nationalen Asylsysteme und Verfahren nach wie vor erhebliche Unterschiede auf (Engler, 2019). In Bezug auf die Länder, die von der Wirtschaftskrise stark in Mitleidenschaft gezogen wurden, haben sich diese Unterschiede noch verschärft. Es war ein Versäumnis der Europäischen Union in den Jahren nach 2015, eine gemeinsame, abgestimmte und funktionierende Flüchtlingspolitik zu erarbeiten und umzusetzen. Wie Triandafyllidou (2018, 200) skizziert, war die Flüchtlingskrise auch „eine positive ‚Krise‘ in dem Maße, dass sie eine dramatische Welle der Solidarität und freiwilligen Hilfe von Bürgern und Nichtregierungsorganisationen auslöste“. Krisensituationen legen demnach auch das Potential frei, neue Formen der Solidarität entstehen zu lassen. Krise stellt somit auch immer ein positives Moment dar, das neue Möglichkeitsräume entstehen lässt, innerhalb derer sich neue Kräfte bündeln können, und das Gesellschaft nachhaltig verändern kann. Dort, wo sich institutionelle Lücken auftun, wo auf Bedürfnisse nicht adäquat geantwortet wird und wo Personen keine eigenen Unterstützungsnetzwerke aufweisen, stellen sich solidarische Bewegungen von unten als wichtig und wirksam heraus. Daran anknüpfend ist die sogenannte „positive Krise“ eng mit dem verbunden, was Moulaert (2008) als soziale gesellschaftliche Innovation definiert. Folgt man seiner Interpretation, so ist soziale Innovation meist als Reaktion auf soziale Ausgrenzung und die Entziehung von Grundbedürfnissen zu sehen. Zu Schumpeters Zeiten hatte der Begriff der sozialen Innovation noch eine flankierende Rolle der technischen Innovation (Schumpeter, 1926/1952). Erst im 19. Jahrhundert gewann soziale Innovation als eigenständiger wissenschaftlicher Begriff in verschiedenen Disziplinen an Bedeutung (Mulgan, Trucker, Ali, Sanders, 2007; Murray, Caulier-Grice, Mulgan, 2010). Dementsprechend untersucht das Konzept der sozialen Innovation aus soziologischer Perspektive den Wandel sozialer Praktiken und Strukturen, der zu sozialem Wandel und sozialen Transformationsprozessen führen kann (Reckwitz, 2002). Dieser Argumentationslinie folgend betont Mulgan (2006, 149), dass sich soziale Innovation auf „eine Vorstellung von einem Bedürfnis“ beziehe, „das nicht erfüllt wird, verbunden mit einer Idee, wie es erfüllt werden könnte“.

3. Methodisches Vorgehen

Der vorliegende Beitrag basiert auf dem Forschungsprojekt mit dem Titel „Vom Krisendiskurs zur Alltagspraxis“ (MovEP), welches von August 2018 bis April 2021 von der Freien Universität Bozen (Italien) gefördert wurde. Das Projekt geht der Frage nach, wie die Regionen der EUREGIO (Tirol, Südtirol, Trentino) das Krisenmanagement im Zuge der erhöhten Flüchtlingszahlen in dieser Grenzregion gestaltet haben. Konkret setzt sich MovEP mit den Herausforderungen, denen sich Soziale Arbeit im Fluchtkontext stellen muss, auseinander und diskutiert gleichzeitig die Rolle von Solidaritätsbewegungen von und für Flüchtlinge in Italien und Österreich als Möglichkeit, Gesellschaft ‚von unten‘ zu bewegen und mitzugestalten. Dieses Ziel folgt dem Aktionsplan zur Integration von Migrant*innen und Flüchtlingen, den die Europäische Kommission im Juni 2016 vorgelegt hat (European Kommission, 2016). Hierbei wird insbesondere auf die Bedeutung von zwei Schlüsselementen hingewiesen: Auf der einen Seite die Wichtigkeit, solidarisches Engagement in Form von innovativen Projekten voranzutreiben und darauf abzielen, spezifische gesellschaftliche Herausforderungen wirksam anzugehen. Auf der anderen Seite unterstreicht der Aktionsplan die Wichtigkeit eines kooperativen, Regionen übergreifenden Netzwerkes, das solche Initiativen miteinander verbindet.

Für die Datenerhebung wurde ein qualitativer Zugang gewählt. Es wurden insgesamt 30 semi-strukturierte Interviews mit Vertreter*innen sozial innovativer Projekte in den drei EUREGIO-Regionen durchgeführt (10 Interviews in Südtirol, 10 Interviews im Trentino und 10 Interviews in Tirol). Sieben Interviews in Südtirol wurden von den Studierenden im Rahmen des Kurses „*Integration of refugees- innovative approaches*“ durchgeführt, der im Studienjahr 2019/2020 an der Freien Universität Bozen angeboten worden ist. Die restlichen Interviews wurden von der Autorin selbst geführt. Der vorliegende Beitrag basiert auf der Auswertung der Interviews in Tirol und Südtirol. Die Datenerhebung erfolgte im Zeitraum von Mai 2019 bis Jänner 2020. Zusätzlich zu diesem Datensatz wurde eine Dokumentenanalyse (Berichte, Internetseiten, Facebookseiten, etc.) durchgeführt. Um die Situation von 2015 adäquat darstellen zu können, wird für die Ergebnisdarstellung auch auf 10 Interviews (fünf in Südtirol und fünf in Tirol) zurückgegriffen, welche innerhalb des Projektes *The Governance of persons' flows within the Euroregion Tyrol – South Tyrol – Trentino: A framework for Collaboration or Co-Existence?* mit den Mitarbeiter*innen des „Tiroler Soziale Dienste“ (TSD) sowie mit Mitarbeiter*innen in den Flüchtlingsunterkünften der Caritas in Südtirol im Jahre 2015 durchgeführt wurden.¹ Dieses Projekt wurde

¹ Die Interviews wurden von der Autorin in Südtirol (September 2015 bis Februar 2016) und von Mag. Manuela Meusburger (Management Centre Innsbruck), in Tirol (September 2015 bis Februar 2016) durchgeführt.

von der EUREGIO Tirol-Südtirol-Trentino, Freie Universität Bozen und EURAC (Europäische Akademie Bozen) für den Zeitraum Oktober 2015 bis August 2016 gefördert und finanziert. In beiden Forschungsprojekten wurden die Interviews aufgezeichnet und transkribiert. Für die Auswertung wurde der Datensatz in beiden Projekten mit Hilfe des Computerprogramm *MAXQDA* und auf der Grundlage von der von Strauss und Corbin (2008) beschriebenen Kodierungsverfahren analysiert. Die drei Analyseebenen umfassten die offene Kodierung, die axiale Kodierung und die selektive Kodierung. In der ersten Phase wurden Kategorien, Eigenschaften und Dimensionen entwickelt. Während der axialen Kodierung wurden Beziehungen und Verbindungen zwischen den entwickelten Kategorien identifiziert. Dabei wurde das von Marrow und Smith (1995) entwickelte Modell verwendet und dementsprechend die zufälligen Bedingungen, Phänomene, der Kontext, die intervenierenden Bedingungen und die Aktions- und Interaktionsstrategien sowie Folgen von Handlungen identifiziert. Schließlich wurden während der selektiven Kodierung Kernkategorien definiert und mit anderen Kategorien verbunden, indem Ähnlichkeiten und Relationen zwischen den Kategorien untersucht wurden.

4. Ergebnisse

Tirol, auf der nördlichen Seite des Brenners, nahm 2015 8,4 Prozent aller Flüchtlinge auf, die über die Balkanroute nach Österreich gekommen waren. Gleichzeitig war Tirol aber auch ein Transitgebiet für Personen, die über die zentrale Mittelmeerroute durch Italien reisten und weiter in den Norden Europas wollten (BMEIA, 2016). Zeitgleich mit dem Anstieg der Flüchtlingszahlen gab es in Europa eine grundlegende Umgestaltung der institutionellen Rahmenbedingungen zur Aufnahme von Flüchtlingen in Tirol: Die Organisation, Koordination und Durchführung der sozialen Dienste für Flüchtlinge wurde im selben Jahr vom Land Tirol an die Tiroler Sozialen Dienste (GmbH), eine Tochtergesellschaft des Landes Tirol, übertragen. Wie die Interviews aus dem Jahre 2015 zeigen, wirkte sich die „Unerfahrenheit“ (Z. U. Interview, 04.11.2015) mit der die Tiroler Sozialen Dienste auf die ansteigenden Flüchtlingszahlen reagieren mussten auf die Qualität der Betreuungssituation für Flüchtlinge und die Arbeitskonditionen für die Mitarbeiter*innen aus.

Was folgte, war ein Legitimationsverlust in der Gesellschaft und die Wahrnehmung in der Zivilgesellschaft, „dass dies etwas war, das nicht mehr unter Kontrolle war“ (T.O, Interview, 30.10.2015, Innsbruck, AU). Besonders deutlich wurde dies im professionellen Alltag: „Oftmals haben wir keine Zeit für persönliche Reflexionen mit den Gästen. Wir brauchen mehr Supervision und Training. Wir taumeln einfach von einem Problem zum nächsten. Das wirkt sich negativ

auf die persönliche Beziehung und die Qualität der Dienstleistungen aus“ (W. D. Interview, 04.11.2015, Innsbruck, AU). Prekäre Arbeitskonditionen führten nicht nur zu einer Überforderung der einzelnen Mitarbeiter*innen, sondern auch – und das zeigt die Forschungsarbeit *MovEP* deutlich – zu Prozessen der De-Professionalisierung (Healy, Meagher, 2004, 245). Diese umfassen unter anderem auch Arbeitsaufträge, die nicht der Berufsethik entsprechen, wie etwa Kontrolle, Registrierung und Nachweis von Identitäten. Unter diesen Bedingungen weist die Praxis der Sozialen Arbeit in den Krisenjahren eine große Diskrepanz zwischen dem auf, was beruflich und ethisch geboten ist, und dem, was praktisch möglich ist und möglich sein soll (Briskmann, Cemlyn, 2005). Diese Tendenz lässt sich auch südlich des Brenners beobachten.

Im Jahr 2015 hat die Autonome Provinz Bozen die Bereitstellung, Organisation und Koordination von Notaufnahmезentren an zwei lokale Organisationen ausgelagert. So wurden von 2015 bis 2017 und damit in kürzester Zeit mehrere kleinere Unterkünfte mit einer Kapazität von jeweils zwanzig bis vierzig Plätzen eröffnet. Institutionelle Überforderung war auch hier zu beobachten, mit Auswirkungen auf die Soziale Arbeit vor Ort: „Wir konnten uns nur auf die Grundbedürfnisse beschränken, da es praktisch keine Personalkapazität für etwas darüber hinaus gab“ (R. G. Interview, 11.11.2015, Bozen, I). Professionelle Sozialarbeiter*innen fanden sich immer öfter in Situationen, in denen sie nicht „entscheiden, was zu tun ist, sondern vielmehr eine Entscheidung darüber zu treffen, was nicht zu tun ist“ (E. U. Interview, 23.11.2015, Brixen, I). Tatsächlich beschreiben die Interviewpartner*innen die Situation Ende 2015 als „Katastrophe“ und sich selbst als „hemdsärmelige Feuerwehr“ (S. D. Interview, 25.11.2015, Brixen, I). Mitarbeiter*innen weisen vor allem auf die individuelle Verantwortung hin, die jeder Einzelne übernehmen musste: „Eigentlich müssen wir hier alles alleine entscheiden. Wir können nicht warten, bis alltägliche Entscheidungen dieses rigide bürokratische System durchlaufen“ (E. U. Interview, 23.11.2015, Brixen, I). Aus den Interviews lässt sich daher eine Art institutionalisierter Individualismus herauslesen (Beck, Beck-Gernsheim, 2002), der darauf gerichtet ist, dass Individuen und damit einzelne Mitarbeiter*innen für die Risiken, die innerhalb der Institution auftreten, verantwortlich und rechenschaftspflichtig sind.

In den Jahren, in welchen die Flüchtlingsproblematik am deutlichsten spürbar war, war der Handlungsspielraum der Sozialen Arbeit im Sinne einer Menschenrechtsprofession auf institutioneller Ebene stark eingeschränkt. Gleichzeitig entwickelte sich eine andere Kraft aus der Zivilgesellschaft heraus, die dort Lücken schloss, wo der institutionelle Handlungsspielraum fehlte. Die Zivilgesellschaft und insbesondere gemeinnützige Organisationen und Freiwillige spielten eine entscheidende Rolle „bei der Aufrechterhaltung humanitärer Standards und

eines wirksamen Krisenmanagements“ (Simsa, 2017). Im Zuge der sogenannten Flüchtlingskrise mobilisierte sich die Zivilgesellschaft flexibel und spontan, baute Koalitionen auf, und eine Vielzahl von kleinen solidarischen Initiativen entstanden, die von Notfallreaktionen bis hin zu nachhaltigeren Initiativen reichten.

5. Antworten ‚von unten‘ auf die Krise

Die für das Projekt *MovEp* untersuchten solidarischen Initiativen zeigen die kreative Kraft von Zivilgesellschaft in Krisensituationen in den Bereichen Arbeiten, Wohnen und soziale Inklusion. Hier wurde und wird wichtige Soziale Arbeit auf Mikroebene geleistet. Ein erstes Beispiel ist das Projekt *Africa Soul*: ein afrikanisches Restaurant in Südtirol, ein Arbeitsintegrationsprojekt, das 2015 aus der Mitte der Zivilgesellschaft heraus entstanden ist. Ziel war und ist es, alternative Arbeitsintegrationsmöglichkeiten zu schaffen und Asylbewerber*innen der Passivität und Isolation des Alltags zu entreißen. Vor dem Hintergrund der erschwerten Integration in den Erwerbsarbeitsmarkt bekommen Asylbewerber*innen hier die Möglichkeit, ein Praktikum im Gastgewerbe zu absolvieren, welches dann als Sprungbrett für den Arbeitsmarkt dienen soll.

Einen ähnlichen Ansatz verfolgen auch andere Initiativen, wie beispielsweise das *magdas Hotel* in Wien, welches von Flüchtlingen geführt wird, oder das *Café Namsa* in Innsbruck, ein Gastronomiebetrieb, in dem Flüchtlinge mit Asylstatus beschäftigt werden. Hier lernen sie nicht nur Gepflogenheiten der Gastronomie kennen, sondern sie erhalten auch eine Baristausbildung. Ähnlich wie im Projekt *Africa Soul* werden Asylsuchende nach sechs bis neun Monaten in das Arbeitsleben entlassen, woraufhin die nächsten ihre Chance auf eine Ausbildung bekommen.

Gerade in Italien entstanden auch zahlreiche Initiativen, die im Ansatz des Community Gardening zu verorten sind. Solche Initiativen weisen meist eine doppelte Zielsetzung auf: auf der einen Seite die Integration von Flüchtlingen und Asylbewerber*innen und auf der anderen Seite die nachhaltige Produktion von Lebensmitteln. Ein Beispiel hierfür ist das *Salewa*-Gartenprojekt. Hinter der großen *Salewa*-Kletterhalle in Bozen wurde ein Garten auf 3.000 Quadratmetern eingerichtet. Hier werden seit 2016 15 Flüchtlinge in den biologischen und regionalen Gartenanbau eingewiesen. Auch dieses Projekt soll idealerweise als Sprungbrett für den Arbeitsmarkt dienen.

Neben Arbeitsmarktprojekten entstanden zahlreiche Initiativen, die alternative Wohnmöglichkeiten andachten, wie das Projekt *Refugees Welcome* oder das Projekt *Shakan*, initiiert vom Roten Kreuz in Innsbruck. Ganz nach dem Prinzip

Housing First ermöglicht das Projekt ehemals unbegleiteten minderjährigen Flüchtlingen einen gelungenen Start in ein selbstbestimmtes Leben durch unabhängiges Wohnen. Zusätzlich bietet ein eigener Hausmeister den Mieter*innen Unterstützung bei kleineren Reparaturen und Hilfe in vielen anderen Wohnungsbelangen. Die *Refugees Welcome*-Initiative organisiert sich mehrheitlich online. Dieses Solidaritätsprojekt, welches in unterschiedlichen Ländern angelaufen ist, will ein neues Modell der Aufnahme fördern: Private Unterkünfte werden vermietet. Ein solcher Ansatz bietet eine Alternative zu anonymen Flüchtlingsunterkünften und eine alternative Möglichkeit der sozialen Eingliederung. Auch soziale Integration wird in den einzelnen Solidaritätsinitiativen großgeschrieben. Das zeigt das Projekt *KAMA*, welches seit 2015 unter anderem in Innsbruck aktiv ist. Gemeinsam mit Geflüchteten organisieren die Initiator*innen Kurse, die von allen Interessierten gegen eine freiwillige Spende besucht werden können. Geflüchtete nehmen hier die aktive Rolle des Lehrenden ein und kehren Machtverhältnisse um.

6. Überwindung der Krise aus Sicht solidarischer Bewegungen

Die Entstehung solidarischer Initiativen ist eng geknüpft an die strukturellen Lücken, die im Zuge der Krise entstanden sind. Die fehlende institutionelle Unterstützung und die erwiesene Unfähigkeit der Institutionen, „die richtigen Dinge“ (I. F. Interview, 21.05.2019, Innsbruck, AU) zu tun, waren für die meisten Interviewpartner*innen in beiden Regionen die Hauptgründe, sich in den aufblühenden Solidaritätsbewegungen zu engagieren.

„Hier versagen öffentliche Institutionen. Wenn ich nicht strukturell auf die Bedürfnisse reagieren kann, dann haben wir eine Krise. Ich weiß nicht, ob dies erfolgreich ist, weil sie nicht vorbereitet sind oder weil sie sich nicht vorbereiten wollen. (R. G. Interview, 02.11.2019, Bozen, I)

Kritisch betrachtet wurden vor allem die krisenhafte Intervention und das punktuelle Eingreifen ohne längerfristige Planung:

„Hier war und ist die politische Strategie den Kopf in den Sand stecken und warten in der Hoffnung, dass der Sturm vorbeigeht. Danach ist alles wie vorher. Es gibt kein Konzept und es wird nur versucht abzublocken. Es wird nicht aktiv versucht, mit dem Thema umzugehen“ (R. Z. Interview, 05.11.2019, Bozen, I).

Vor diesem Hintergrund war in beiden Regionen gerade zu Beginn der sogenannten Flüchtlingskrise ein „spürbarer Wille“ vorhanden, etwas zu tun und sich zu engagieren: „Es war leicht, Menschen zu motivieren und neue Projekte zu initiieren“ (D. Z. Interview, 24.05.2019, Innsbruck, AU). Dabei spielten Medien, insbesondere Social-Media-Plattformen eine wichtige Rolle bei der Mobilisierung der Zivilgesellschaft:

„Jeder Bürger hörte über Facebook oder Twitter auf unterschiedliche Weise von der Flüchtlingskrise. Und viele Bürgerinnen und Bürger haben erkannt, dass sich die Zivilgesellschaft bewegen muss, um den Menschen, die nach Europa kommen, zu helfen“ (E. I. Interview, 05.05.2019, Innsbruck, AU).

Ende 2015 beschreiben die Interviewpartner*innen in beiden Regionen das zivilgesellschaftliche Engagement noch als „individuell getrieben“ und „chaotisch“ (W.D. Interview, 07.05.2019, Innsbruck, AU). Das änderte sich nach relativ kurzer Zeit. Die Flexibilität dieser solidarischen Bewegungen von unten erlaubte es ihnen, sich in kurzer Zeit zu organisieren, sich stärker zu vernetzen und zu strukturieren:

„Über Facebook-Gruppen lernte ich verschiedene Initiativen und Menschen kennen, die sich organisierten und vernetzten. In meinem ehrenamtlichen Engagement schloss ich mich nach sehr kurzer Zeit einer der Gruppen an, die über Facebook koordiniert und organisiert wurde“ (T. O., Interview, 03.05.2019, Innsbruck, AU).

Ein Jahr später, im Sommer 2016, änderte sich in beiden Regionen die Situation: Die Präsenz der Flüchtlinge wurde im öffentlichen Diskurs nicht mehr als akuter Notstand wahrgenommen oder, wie ein Interviewpartner erklärte: „die Krise war keine Krise mehr“ (R. G. Interview, 02.11.2019, Bozen, I). Plötzlich hörten die Menschen also auf, „von Krise zu sprechen“ (E. U. Interview, 25.05.2019, Innsbruck, AU). Der Alltag hat sich wieder eingeschlichen. Dieser Wandel in der öffentlichen Wahrnehmung und im politischen Diskurs hatte einen großen Einfluss auf das zivilgesellschaftliche Engagement:

„Bis zum Sommer lief es gut für uns und unser Projekt, auch Flüchtlinge selbst arbeiteten mit uns und dienten als Torwächter zu anderen Flüchtlingen. Der Beginn des Projekts war steil. Dann kam der erste Sommer. Dieser Sommer bedeutete für uns eine totale Pause. Das Leben der Flüchtlinge hat sich weiterentwickelt“ (E. U. Interview, 25.05.2019, Innsbruck, AU).

Wie die Interviewpartner*innen aufzeigten, hat sich das zivilgesellschaftliche Engagement vor allem durch die Motivation der Freiwilligen verändert, die drastisch abnahm:

„Im Sommer 2015, als alle über die Krise sprachen und die Medien über die Krise berichteten, war es genau dieser Hype der Hilfsbereitschaft. Als diese Euphorie vorbei war, ist es für uns schwieriger geworden, sie zu organisieren und Freiwillige zu finden“ (I. F. Interview, 21.05.2019, Innsbruck, AU).

Die Flüchtlingssolidarität war nur vorübergehend, so die meisten Interviewpartner*innen:

„Sobald die anfängliche Euphorie über die Aufnahme von Flüchtlingen von lauten Medienberichten über die Kölner Ereignisse [die Silvesternacht 2015/16] überschattet wurde, sank die Zahl der Freiwilligen drastisch.“ Dennoch, Interviewpartner beschreiben die Situation nun als „realistischer“ (T. O, Interview, 03.05.2019, Innsbruck, AU).

Das Ende des Krisendiskurses, das paradoxerweise zu einer Krise der Solidaritätsbewegung führte, forderte Initiator*innen auf, sich neu zu organisieren, Solidarität neu zu denken und sich an die Veränderungen der Problemlagen und der Bedürfnisse anzupassen. Es sind nun nicht mehr Grundbedürfnisse, die befriedigt werden müssen, sondern es geht vor allem um die soziale und ökonomische Inklusion. Die Krise, so sind sich alle einig, ist auch vier Jahre nach dem Sommer 2015 im Alltagsleben „nicht überwunden“ (T.O. Interview, 03.05.2019, Innsbruck, AU), sie ist „abgeflacht“ (T.H. Interview, 08.06.2019, Brixen, I), weil „sie sich verändert hat“ (D.I. Interview, 13.12.2019, Bozen, I), „sich verschoben“ (R.Z. Interview, 05.11.2019, Bozen, I) hat und daher „weniger sichtbar“ (O.P. Interview, 10.05.2019, Innsbruck, AU) ist.

Zahlreiche Initiativen von und für Flüchtlinge haben sich dennoch durch die Krise getragen, sich verändert und sich an die jeweiligen regionalen Bedürfnisse und Bedingungen angepasst. Hauptziel ist immer noch, dort wirksam zu sein, wo institutionelle Strukturen nicht hinkommen. Die Situation, dafür plädiert ein Interviewpartner aus Italien, muss noch immer als krisenhaft angesehen werden: „Anche se la crisi é ufficialmente terminata, la situazione sta peggiorando e peggiorando. Se non ci fossero le iniziative di tante persone private sarebbe veramente una catastrofe“ [Auch wenn die Krise offiziell vorbei ist, wird die Situation immer schlimmer. Wenn es nicht die Initiativen so vieler Privatpersonen gäbe, wäre es wirklich eine Katastrophe] (D.I. Interview, 13.12.2019, Bozen, I). Ihre Aufgabe sehen die Interviewpartner*innen vor allem in ihrer Brückenfunktion: „vogliamo colmare soprattutto quell ruolo di ponte“ [wir wollen vor allem diese Brückenfunktion ausfüllen] (R.G. Interview, 02.11.2019, Bozen, I), als Bindeglied zwischen privaten Initiativen und öffentlichen Institutionen. Wichtiges Ziel dabei ist, das zu verbinden und fördern, was da ist: „a far incontrare quello che c'è“ (D.I. Interview, 13.12.2019, Bozen, I). Eine solche Vernetzungsarbeit im Territorium sehen viele Initiator*innen von unten als fundamental an: „Es gibt so viele Initiativen, aber jeder spielt ein bisschen für sich alleine. Hier ist eine Vernetzung wichtig, und dazu können wir beitragen“ (T.H. Interview, 08.06.2019, Brixen, I)

In den Interviews werden die solidarischen Initiativen von unten als „Ergänzung zum bestehenden System“ (A.F. Interview, 03.06.2019, Brixen, I) betrachtet, wie dies ein Interviewpartner unterstreicht: „Es ist eine Tatsache, dass sie alle unterbesetzt sind und sich auch nicht die Zeit nehmen können, und da sind solche Initiativen sinnvoll, weil sie können ein Stück weit Arbeit erleichtern oder abnehmen. Deshalb ist es wichtig, aber nicht um zu konkurrieren, sondern um zusammenzuarbeiten“ (A.F. Interview, 03.06.2019, Brixen, I). Wichtig bleibt auch, die unterschiedlichen Kompetenzen und Stärken zusammenzubringen. Als kleine

Bewegungen von unten besitzen kleine Initiativen eine bestimmte Flexibilität und können sich relativ schnell an die ständigen Veränderungen in der Gesellschaft anpassen und reagieren: „Noi ci possiamo addattare più veloce a quello che c'è sul territorio“ [Wir können uns schneller an das anpassen, was sich vor Ort abspielt] (R.Z. Interview, 05.11.2019, Bozen, I). Mehr noch, sie „können vorsehen, Projekte im Kleinen entwickeln und ausprobieren und dann aufgrund ihrer Erfahrung den institutionellen Playern die Richtung zeigen“ (T.H. Interview, 08.06.2019, Brixen, I). Diese Freiheiten, neue, alternative Wege aufzuzeigen und Dinge auszuprobieren, verleiht diesen Initiativen den Stellenwert von „Pionieren“ (T.H. Interview, 08.06.2019, Brixen, I). Durch die finanzielle Unabhängigkeit haben viele Initiativen diese Freiheit, „la libertà“ (R.Z. Interview, 05.11.2019, Bozen, I), das zu tun, was man für richtig hält, und dort nachzuzufahren, wo andere dies nicht tun: „Wir sind irgendwo auch ein Stachel und unbequem, weil wir finanziell unabhängig sind und deshalb auch Sachen sagen können, die andere, die auf Beiträge angewiesen sind, sich vielleicht nicht erlauben können“ (D.Z. Interview, 24.05.2019, Innsbruck, AU). Zugleich bringt die finanzielle Unabhängigkeit natürlich mit sich, immer wieder nach Möglichkeiten zu suchen, sich selbst zu erhalten. Denn auch, wenn die Arbeit von außen meist geschätzt wird („jeder findet das toll, was wir hier machen“, W.D. Interview, 07.05.2019, Innsbruck, AU), finanzielle Unterstützung zu bekommen, ist ein „ständiger Spießbrutenlauf“ (A.F. Interview, 03.06.2019, Brixen, I) und macht die Zukunft solcher Initiativen oft unsicher.

7. Ausblick

Wie die Einblicke in die Ergebnisse des *MovEP*-Forschungsprojekts zeigten, sind solidarische Initiativen sehr stark an den Krisendiskurs gekoppelt. So steigt gerade in Zeiten der Krise die Solidarität und damit auch der Wille, gegen gesellschaftliche Schieflogen einzustehen. Wie kann das Verhältnis von Sozialer Arbeit und zivilgesellschaftlichem Engagement nachhaltig – also auch nach der Krise – neu positioniert werden? Wie kann dieses Verhältnis neu geordnet werden, damit Verantwortung nicht delegiert, sondern gemeinsam ausdiskutiert wird? Mit anderen Worten und über den Krisendiskurs hinausgehend: Wie kann dieses Verhältnis im Sinne eines post-migrantischen Zugangs neu verhandelt werden?

Folgt man einigen Autoren (Yildiz, Hill, 2015), so meint „post-migrantisch“ gesellschaftliche Aushandlungsprozesse, die sich auf gesellschaftliche Realitäten nach der Migration bzw. nach der Krise beziehen, auf Prozesse, in denen es darum geht, neue Normalitäten herzustellen: „Postmigrantisch bedeutet daher, die Vielheit in der Gesellschaft als gegeben anzuerkennen – als Herausforderung

und Gestaltungsaufgabe“ (Terkessidis, 2015, 92). Dem folgend, müssen Soziale Arbeit und Solidaritätsinitiativen von unten als unterschiedliche, aber gleichberechtigte Teile von sogenannten gesellschaftlichen Vielheitsplänen (Terkessidis, 2015) angesehen werden, jeder mit seinen eigenen Aufgaben und Stärken. Gerade in heterogenen Gesellschaften braucht es solche Vielheitspläne, um den unterschiedlichen Voraussetzungen, Hintergründen und Referenzrahmen der Individuen gerecht zu werden. In Tirol stellt das Netzwerk *Asyl.com* einen solchen Vielheitsplan dar. Es handelt sich um ein Netzwerk unterschiedlicher privater und öffentlicher Akteur*innen. Durch eine Vernetzung aller Akteur*innen in einer Region und durch einen kontinuierlichen Austausch können sich die einzelnen Akteur*innen besser bewegen und ihre Kompetenzen in koordinierter Form einsetzen.

Vernetzung und das Bilden von neuen Allianzen, das sind auch Schlagworte, die aus einem gemeinsamen Statement von IASSW (*International Association of Schools of Social Work*) und IFSW (*International Federation of Social Workers*) im März 2016 hervorstechen. Hier heißt es: „to work in partnership with all other agencies and professional groups to maximize results and we hope that this grass-roots/ground-up initiative will act as a catalyst for governments [...] to encourage co-operation at regional and country levels through joint actions with a worldwide net of social work organizations of professionals, educators and scientists“. Gerade in Zeiten der humanitären Krise von 2015/2016 riefen die beiden Organisationen noch mehr dazu auf, durch Vernetzungen und neue Allianzen an den Grundprinzipien der Sozialen Arbeit festzuhalten, um die Rechte und die Würde aller Menschen zu schützen und zu fördern. Dadurch ergeben sich postmigrantische Allianzen, „die über die subjektive Bezugsebene hinausgehen und sich vor allem anhand einer Haltung zur Gesellschaft definieren und weniger anhand von Herkunft“ (Foroutan, Canan, Schwarze, Beigang, Kalkum, 2015, 18). Vernetzte und koordinierte Initiativen zwischen unterschiedlichen Akteur*innen stellen, folgt man Mulgan (2006, 149), sozial innovative Praktiken dar. Sie finden nicht immer im großen Stil statt, sondern entwickeln sich meist im Kleinen aus der Gesellschaft heraus. Sie sind daher oft weniger sichtbar, aber ebenso kraftvoll und effektiv.

Literatur

- Agustín, Ó.G., Jørgensen, M.B. (2019): *Solidarity and the ‚Refugee Crisis‘ in Europe*. Cham: Palgrave McMillan.
- Beck, U., Beck-Gernsheim, E. (2002): *Individualization: Institutional Individualism and its Social and Political Consequences*. London: SAGE Publications Ltd.

- BMEIA (2016): *Integrationsbericht. Integration von Asylberechtigten und subsidiär Schutzberechtigten in Österreich – Wo stehen wir heute?* Verfügbar unter https://www.bmeia.gv.at/fileadmin/user_upload/Zentrale/Integration/Integrationsbericht_2016/Integrationsbericht_2016_WEB.pdf (abgerufen am 07.04.2020).
- Briskman, L., Cemlyn, S. (2005): Reclaiming Humanity for Asylum-seekers: A Social Work Response. *International Social Work*, Jg. 48, H. 6, 714–724.
- Collyer, M., King, R. (2016): Narrating Europe's Migration and Refugee 'Crisis'. *Sage Journals*. Jg. 9, H. 2, 1–12.
- Engler, M. (2019): *Europäische Asyl- und Flüchtlingspolitik seit 2015 – eine Bilanz*. Verfügbar unter <https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/laenderprofile/290977/europaeische-asyl-und-fluechtlingspolitik-seit-2015> (abgerufen am 14.09.2020).
- European Commission (2016): Refugee crisis in Europe. Verfügbar unter http://ec.europa.eu/echo/refugee-crisis_en (abgerufen am 07.04.2020).
- Foroutan, N., Canan, C., Schwarze, B., Beigang, S., Kalkum, D. (2015): *Deutschland postmigrantisch II. Einstellungen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen zu Gesellschaft, Religion und Identität*. Berlin. Verfügbar unter <http://junited.hu-berlin.de/deutschland-postmigrantisch-2> (abgerufen am 07.04.2020).
- Habermas, J. (1973): *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Berlin: Suhrkamp.
- Healy, K., Meagher, G. (2004): The Reprofessionalization of Social Work: Collaborative Approaches for Achieving Professional Recognition. *British Journal of Social Work*, Jg. 34, 243–260.
- Hess S., Kasperek B., Kron S., Rodatz, M., Schwertel, M. (Hg.) (2016): *Der lange Sommer der Migration: Grenzregime III*. Berlin, Hamburg: Assoziation A.
- Holton, R. J. (1987): The Idea of Crisis in Modern Society. For the London School of Economics. *The British journal of sociology*, Jg. 38, H. 4, 502–520.
- IFSW (2018): *Global Social Work Statement of Ethical Principles*. Verfügbar unter <https://www.ifsw.org/global-social-work-statement-of-ethical-principles/> (abgerufen am 27.04.2020).
- Kjærum, M. (2002): *Refugee Protection between State Interests and Human Rights: Where is Europe Heading?* *Human Rights Quarterly*, Jg. 24, H. 2, 513–536.
- Lethbridge, J. (2017): *Privatisation of Migration & Refugee Services & Other Forms of State Disengagement*. Verfügbar unter https://www.epsu.org/sites/default/files/article/files/PSI-EPSU%20Privatisation%20of%20Migration%20%26%20Refugee%20Service-s_EN.pdf (abgerufen am 27.04.2020).
- Liebaut, F., Blichfeldt Johnsen, T. (Hg.) (2000): *Legal and Social Conditions for Asylum Seekers and Refugees in Western European Countries*. Danish Refugee Council, European Commission, Kopenhagen.
- Lindley, A. (2014): *Crisis and Migration: Critical Perspectives*. London and New York: Routledge.
- Marrow, S., Smith, M. L. (1995): Constructions of Survival and Coping by Women Who Have Survived Childhood Sexual Abuse, *Journal of Counseling Psychology*, Jg. 42, H. 1, 24–33.
- Moulaert, F. (2009): Social Innovation: Institutionally Embedded, Territorially (Re)Produced, in D. MacCallum, F. Moulaert, J. Hillier, S. Haddock (Hg.): *Social Innovation and Territorial Development*. Aldershot: Ashgate, 11–23.

- Mulgan, G. (2006): The Process of Social Innovation. *Innovations. Technology, Governance, Globalization*, Jg. 1, 145–162.
- Mulgan, G., Tucker, S., Ali, R., Sanders, B. (2007): *Social Innovation: What It Is, Why It Matters and How It Can Be Accelerated*. The Young Foundation. Verfügbar unter <http://youngfoundation.org/wp-content/uploads/2012/10/The-Open-Book-of-Social-Innovation.pdf> (abgerufen am 15.09.2020).
- Murray, R., Caulier-Grice, J. and Mulgan, G. (2010): *The Open Book of Social Innovation*. London: Young Foundation.
- Oevermann U. (2016): „Krise und Routine“ als analytisches Paradigma in den Sozialwissenschaften, in R. Becker-Lenz, A. Franzmann, A. Jansen, M. Jung (Hg.): *Die Methodenschule der Objektiven Hermeneutik*. Wiesbaden: Springer VS, 43–114.
- Reckwitz, A. (2002): Toward a Theory of Social Practices. *European Journal of Sociology*, Jg. 5, H. 2, 243–263.
- Restorff, M. (1997): *Die politische Theorie von Jürgen Habermas*. Marburg: Tectum.
- Triandafyllidou, A. (2018): Migrant Smuggling: Novel Insights and Implications for Migration Control Policies. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Jg. 676, H. 1, 212–221.
- UNHCR (2015): Mittelmeer: Rekordzahl von Flüchtlingen und Migranten. Verfügbar unter <https://www.unhcr.org/dach/at/8530-mittelmeer-rekordzahl-von-fluechtlingen-und-m>
<https://www.unhcr.org/dach/at/8530-mittelmeer-rekordzahl-von-fluechtlingen-und-migranten.html> (abgerufen am 27.04.2020).

ANDREAS KEWES

Solidarität in der frühen westdeutschen Flüchtlingsbewegung

„Die gesamte Entwicklung verlief in spontaner und unterschiedlicher Weise. Eine irgendwie geartete Animation hierzu, öffentliche Aufrufe oder Kampagnen, die verstärkte Zusammenschlüsse zugunsten von Flüchtlingen,[sic!] propagierten, gab es anfangs wohl nicht“ (Leuninger, 1992, 86).

1. Einleitung

Der vorliegende Beitrag bearbeitet eine frühere Episode der Solidarität mit Geflüchteten in Deutschland. Er schildert, wie Solidarität zu einer Zeit diskutiert wurde, in der viel weniger Menschen nach Deutschland flohen als z.B. in den Jahren 2015 ff.. Konkret frage ich: Wie waren die Leute solidarisch und wie sollten sie es sein? Welche Voraussetzungen hatte diese Solidarität? Wer wollte eigentlich mit wem solidarisch sein?¹

Der Beitrag beleuchtet Diskussionen zu Beginn der 1980er Jahre in Westdeutschland. Diese räumliche und zeitliche Verortung wird vorgenommen, weil sich damals Organisationsformen, NGOs, (wissenschaftliche) Reflexionsweisen und Zeitschriften entwickelten, die zum Teil heute noch existieren und politisch bedeutsam sind (so zum Beispiel die Landesflüchtlingsrate und seit 1986 *Pro Asyl*). Was damals passierte, ähnelt manchem im wiedervereinigten Deutschland der 2010er Jahre: erstens erhöhte sich seit Mitte/Ende der 1970er Jahre die Zahl der Asylbewerber*innen nach Westdeutschland signifikant auf eine bis dahin nicht gekannte Größe, was als historischer „Bruch“ in der Asylpraxis wahrgenommen wurde (Söllner, 1986, 503); zweitens wurden in dieser Zeit politische Maßnahmen wie etwa die Entwicklung des Asylverfahrensgesetzes (heute: Asylgesetz) ergriffen, die vergleichbar der politischen Reaktionen heute als Asylrechtsverschärfungen verstanden wurden (Trommer, Wagner, 2019, 123 f.); drittens entwickelten sich in dieser Zeit Topoi wie etwa *Scheinasyllant*, *Wirt-*

¹ Aus Platzgründen kann die breite Literatur zum Solidaritätsbegriff selbst nicht diskutiert werden. Ich orientiere mich an einer Bedeutungsvariante des Solidaritätsbegriffs, die Kurt Bayertz unter dem Oberbegriff der *Kampf-Solidarität* beschrieben hat: Wenn Rechte zumeist das Resultat von Kämpfen sind und gegen bestehende Strukturen durchgesetzt wurden, dann gibt es in diesen Kämpfen auch Individuen und Gruppen, die bereit sind, anderen Individuen und/oder Gruppen bei der Durchsetzung ihrer Rechte zu helfen, ohne das zwingend eine Gemeinschaftsbeziehung besteht. Durch diesen gemeinsamen Kampf wird Beziehung gestiftet, die zugleich als verpflichtend empfunden wird (1998, 40 ff.).

schaftsflüchtling und *Asyltourismus* (Klausmeier, 1984), die gegenwärtig wieder aktiviert werden.²

Dass dieser Aufsatz mehr bietet als lediglich einen anekdotischen Rückblick, macht nachfolgend ein breiter Literaturüberblick deutlich (Kapitel 2). Dabei wird Solidarität in Migrationsgesellschaften als etwas höchst Fragiles betrachtet, was erst im Heute wahrhaftig werden konnte. Aus diesen Betrachtungen folgernd befrage ich entsprechend mein Material danach, wer denn eigentlich in der Zeit um 1980 ff. mit wem solidarisch sein wollte und wie dies praktisch vollzogen wurde (Kapitel 3). Gerade weil die historische Forschung durchaus zeigen kann, dass bestimmte Migrationssysteme, Regime und Diskurse über große Dauer hinweg gültig bleiben und auch heute noch Akteurskonstellationen bestimmen, scheint mir diese Betrachtung wichtige Einsichten zu liefern. Die These dieses Aufsatzes ist, dass in der Beantwortung der Fragen nach dem *wie* bzw. *mit wem solidarisch sein* Haltungen zum Vorschein kommen, die durchaus ambivalent sind.³

2. Literaturüberblick

Flucht und Asyl in Westdeutschland lässt sich nicht ohne Verweis auf die asylrechtliche Vorgeschichte diskutieren: Die Bundesrepublik war das einzige Land in Europa, welches ein weitreichendes Grundrecht auf Asyl in seiner Verfassung gewährte („Politisch Verfolgte genießen Asylrecht“, Kimminich, 1978, 64 f.). Dieses Grundrecht auf Asyl entsprang den Debatten im Parlamentarischen Rat, wo Ratsmitglieder z. T. über Fluchterfahrungen während der Nazi Herrschaft verfügten (Münch, 1992, 17 ff.). Weiterhin bedeutsam war, dass es Oppositionellen im sowjetischen Machtbereich ein Angebot zum Schutz bot – entsprechend drückte sich im deutschen Asylrecht auch ein Antikommunismus aus, der in Teilen der Gesellschaft unterstützt wurde (hierzu skeptisch: Poutrus, 2016, 863). Gleichwohl waren die Antragszahlen in den ersten Jahrzehnten der Bundesrepublik vergleichsweise gering, Geflüchtete aus der DDR, Ungarn, der ČSSR aber

² Gleichwohl will ich nicht den Eindruck erwecken, als sei die damalige Entwicklung eine Blaupause für Entwicklungen in der gegenwärtigen Bundesrepublik, denn die Betrachtungen beziehen sich lediglich auf Westdeutschland, während in der DDR andere Diskurse und Organisationen bedeutsam waren (zur ostdeutschen Asyldebatte Poutrus, 2019, 103–159). Eine bruchlose Übertragung damaliger Diskurse und Einsichten auf heutige Debatten wäre auch deswegen problematisch, weil wichtige Organisationen damals – etwa Kirchen und Gewerkschaften – heute mit starken Bindungsproblemen zu kämpfen haben, weil Vernetzungen und Kommunikation durch Internet und Social Media heute viel unmittelbarer stattfinden können und weil die Etablierung der AfD eine zunehmende Radikalisierung in der öffentlichen und parlamentarischen Debatte bewirkt.

³ Für die Finanzierung der ersten Datenerhebungen danke ich der Fachkonferenz Soziale Arbeit an der Universität Siegen; die hier präsentierten Gedanken haben freundlicherweise der Arbeitskreis Fluchtforschung an der gleichen Universität sowie Chantal Munsch und Friederike Behr mit mir diskutiert.

auch Chile wurden mit Solidaritätsbekundungen aufgenommen (ebd., 874–880).⁴ In diesen Jahren lag die Zahl der Schutzsuchenden in Westdeutschland zwischen 2500 und 5600, lediglich in den Jahren 1969 und 1970 deutlich darüber (Poutrus, 2019, 73).

In die Jahre 1975 ff. fallen nicht nur Asylrechtsverschärfungen in der Bundesrepublik mit „insgesamt 17 größeren Gesetzesänderungen beziehungsweise rechtswirksamen Beschlüssen der Innenministerkonferenz und der Bundesregierungen“ (Poutrus, 2016, 892), sondern auch eine qualitative Veränderung innerhalb der Gruppe der Geflüchteten: Aufgrund der Herkunft (nicht mehr mehrheitlich aus Mittel- und Osteuropa) und der schieren Quantität (1980 erstmals über 100.000 Anträge auf Asyl) wurde ab Mitte der 1970er Jahre der „Eintritt ins Zeitalter der Massenflucht“ (Söllner 1986, 505) konstatiert. Zudem konnten die Geflüchteten weniger den Anspruch auf Schutz vor individueller Verfolgung geltend machen, wie es das Grundrecht auf Asyl vorsah, sondern sie erhielten z. B. als Bürgerkriegsflüchtlinge mehrheitlich einen Abschiebeschutz im Sinne der Genfer Flüchtlingskonvention (Kleinschmidt, 2018). Genau an diesen Schutzrechten sowie dem, was nach diversen Reformen davon übrigblieb, entzündete sich eben jene Solidaritätsdebatte, die dieser Aufsatz behandelt.

Sozialpädagogische, politik- und rechtswissenschaftliche Fachliteratur der 1980er Jahre betonte die problematische psychische und soziale Situation der Geflüchteten in den Flüchtlingslagern (z. B. Reuther, Uihlein, 1985, 79 f., 106), das abwertende Framing von Flucht in der politischen Debatte (Wolken, 1986) sowie die Krise des Asylrechts sowohl in der Gesetzgebung als auch der Rechtsprechung (Franz, 1981). Insbesondere die Fragen, ob es Zuwanderungsanreize gebe (z. B. durch einen Arbeitsmarktzugang), ob und wie diese zu beschränken seien und wie sich eine Politik der Abschreckung in politische Sprache und Gesetzgebung übersetze, waren Gegenstand der damaligen Fachauseinandersetzungen. Solidarität war für die damaligen einschlägigen wissenschaftlichen Debatten nur bedingt ein Thema: so mag ein solidarisches Empfinden die Aufmerksamkeit auf Geflüchtete gelenkt haben,⁵ das Herstellen von Solidarität oder das gemeinsame Aushandeln von Zielen zwischen Geflüchteten und einer westdeutschen Zivilgesellschaft wurde aber nicht zu einem expliziten Untersuchungsgegenstand.⁶

⁴ Poutrus weist aber zugleich darauf hin, dass es gleichwohl seit den 1960er Jahren auch Debatten über Asylmissbrauch gegeben habe, etwa von Menschen aus Algerien (Poutrus, 2016, 880 ff.).

⁵ In der Literatur wird angemerkt, dass sich z. B. Jurist*innen aufgefördert fühlten, aus „Betroffenheit“ zu handeln (Kleinschmidt, 2018, 236).

⁶ So heißt es etwa in einem Text des damaligen *Pro Asyl*-Sprechers Herbert Leuninger: „Es gibt noch keine wissenschaftliche Untersuchung darüber, unter welchen Voraussetzungen sich Asylinitiativen bilden und wer sich in ihnen zusammenfindet“ (Leuninger, 1992, 86).

In der aktuellen zeitgeschichtlichen Fluchtforschung gibt es Forschungszugänge, die sich mit bestimmten Fluchtgruppen beschäftigen. In den 1970er und 1980er Jahren kamen aufgrund von nationalen Umbrüchen und Kriegen bedeutende Fluchtgruppen u. a. aus Chile (Wright, 2014), Vietnam (Bösch, 2017), Polen (Bade, 2000, 366 f.) oder der Türkei (Templin, 2018) nach Deutschland. Es wird konstatiert, dass den vietnamesischen Boatpeople anfänglich eine große praktische Solidarität unter den Deutschen gegolten habe, maßgeblich angeschoben im November 1978 durch den niedersächsischen Ministerpräsidenten Ernst Albrecht von der CDU (Bösch, 2017, 18 ff.). Die Solidaritätswelle sei allerdings ab Anfang der 1980er Jahre eingebrochen. Türkische Gegner der Militärdiktatur waren insbesondere 1980 die größte Gruppe in der Asylstatistik, allerdings seien sie in den Jahren 1980 ff. pauschal mit türkischen Arbeitsmigrant*innen gleich- und einem antitürkischen Rassismus ausgesetzt gewesen (Ther, 2017, 318–345). Häufig wird Solidarität in diesen Arbeiten als eine sehr spezifische, partikulare Ressource thematisiert, die zwar durchaus transnational aufgetreten sei (etwa zwischen Exilant*innen und dem Herkunftsland), die aber insbesondere aus einer sozialen Ähnlichkeit hervorgegangen sei, etwa dem Teilen eines politischen Standpunktes im rechts-links-Schema oder der eigenen Nationalität.

Aktuelle Geschichtsschreibung, die weniger konkrete Geflüchteten Gruppen und stärker die lokale politische und rechtliche Bearbeitung von Flucht untersucht, fokussiert weniger die Herstellung von Solidarität als solcher, sondern eher die Entwicklung lokaler Protestereignisse (Kewes, 2019) oder Migrationsregime (für Berlin Borgmann, 2019; Kleinschmidt, 2018; zu Hamburg Templin, 2017). Unter dem Begriff Regime wird dabei ein Netzwerk aus Normen, Regeln, Wissen, Konstruktionen und Handlungen von institutionalisierten Akteuren gefasst (Oltmer, zitiert nach Borgmann, 2019, 48). Solidarität ist in diesen Arbeiten zwar Thema, insofern sie beispielsweise eine Norm für Akteure darstellt (z. B. das transnational agierende Netzwerk der Türkei-Solidarität, Templin, 2017, 78 f.), wird dabei allerdings als gegeben vorausgesetzt und nicht hinsichtlich ihrer Genese rekonstruiert.

In weiteren prominenten geschichtswissenschaftlichen Studien zur Geschichte der Asylpolitik in Deutschland und Europa wird weniger auf spezifische Flüchtlingsgruppen oder Regime fokussiert und dennoch Solidarität als zivilgesellschaftlich hergestellte Ressource unterbelichtet. So argumentiert Seibert (2008) recht affirmativ über die antirassistischen Bewegungen der 1960er und 1970er Jahre, dass diese immer schon in einen weltweiten Kampf eingebettet gewesen wären. Solcherlei Gruppen hätten sich international organisiert. Rassismus sei deren Analyse nach immer Herrschaftsinstrument zur Spaltung der Arbeiter-

klasse gewesen und nur unzureichend als eigenständige Unterdrückungsstruktur begriffen worden (ebd., 13 f.). Seiberts Analyse, dass internationale Kooperation möglich und der gemeinsam verabredete Widerstand vollzogen worden sei, unterstellt m. E. ähnlich wie die eben genannten Regime-Studien, dass Solidarität eine latent vorhandene Ressource in linken Bewegungen gewesen wäre. Dass zivilgesellschaftliche Organisationen in der Entwicklung liberalerer Migrationspolitiken in Europa von Bedeutung gewesen sind, bestätigt Ther (2017, 278) in seiner monumentalen Studie zu den Ausgeschlossenen in Europa, allerdings ohne gesonderte Berücksichtigung eines Mechanismus wie z.B. Solidarität. Ebenfalls ohne expliziten Verweis auf Solidarität diskutiert Poutrus die deutsche Asylgeschichte als „grundsätzliche Auseinandersetzung um die politisch-moralischen Grundlagen und die politische Kultur der Bundesrepublik Deutschland“ (Poutrus, 2019, 100 f.).

Andere Sozialwissenschaften thematisieren die gegenwärtige Solidarität von und mit Geflüchteten während des und nach dem Sommer der Migration (europaweit vergleichend z.B. Della Porta, 2018). Dieser Forschungsstand ist vielschichtig: Es werden sowohl solidarische Bewegungen z.B. von Geflüchteten selbst (Odugbesan, Schwiertz, 2018) als auch für von Abschiebung bedrohten Geflüchteten beforscht (Rosenberger et al., 2018); es werden mikrosoziologische Betrachtungen des allgemeinen in-Beziehung-tretens vorgenommen (Karakayali, 2019) wie auch makrosoziologische Rekonstruktionen der entstehenden Hierarchien (Steinhilper, Fleischmann, 2016). Wagner argumentiert, dass „den Verwendungsweisen des Begriffs der Solidarität [...] das Moment der Wechselseitigkeit unter Gleichen im Dienste eines gemeinsamen Ziels gemeinsam [ist, A. K.] – auch wenn diese Gleichheit durch die Krise einer Partei temporär außer Kraft gesetzt sein kann“ (Wagner, 2019, 228). Im bürgerschaftlichen Engagement für Geflüchtete im ländlichen Raum scheint die gemeinsame Entwicklung von Zielen zu fehlen – hier weichen reziproke Verhältnisse nicht-egalitären Beziehungen, weswegen hier eigentlich nicht von Solidarität gesprochen werden könne (ebd., 239). Strenggenommen trifft diese Kritik nicht-egalitärer Beziehungen aber auch auf die vermeintlich progressiven politischen Gruppen zu, welche Seenotrettung im Mittelmeer organisieren, wie jüngst die Arbeit von Stierl zeigte (Stierl, 2019, 120).

Die zuletzt genannten Forschungen argumentieren, dass sich erst in den gegenwärtigen Protesten auch ein solidarisches Miteinander zwischen lokalen und geflüchteten Aktivist*innen entwickelt habe. Zwar scheint auch dieses Miteinander prekär und von Hierarchisierung bedroht, aber anhand der Forschung ließe sich annehmen, dass ein zur Reflexion notwendiges Wissen besser ausgearbeitet und unter den Aktivist*innen weiter verbreitet ist. An diesen Forschungsstand

anschließend stellen sich die Fragen, wie Solidarität diskutiert und geübt wurde, bevor eine latente Hierarchisierung als Gefahr erkannt wurde, und – wenngleich die historische Forschung starke Thesen über die Binnensolidarität in Gruppen entwickelt – wer mit wem Grenzen transzendierend solidarisch war.

3. Empirie

Der vorliegende Aufsatz präsentiert Zwischenergebnisse einer Forschungsarbeit zur Etablierung und Professionalisierung der nicht-staatlichen Flüchtlingssozialarbeit im Westdeutschland der 1970er und 1980er Jahre. Weil ich in diesem Kontext insbesondere die Rolle sozialer Bewegungen erörtern möchte, berücksichtige ich neben Fachliteratur und Zeitzeugeninterviews auch Archivmaterialien (Graue Literatur, Zeitschriften, Protestzeugnisse). Ziel der übergeordneten Forschungsarbeit ist es, den sozialen Sinnzusammenhang zu erschließen, in welchem die Etablierung von Flüchtlingssozialarbeit und Geflüchtetenbewegung erfolgte. Aufgrund des großen zeitlichen Abstands werden gedruckte Primärquellen gegenüber den Interviews bevorzugt herangezogen. Die gedruckten Quellen eignen sich für dieses Projekt, da sie sich in der Regel an eine ähnlich gesinnte Öffentlichkeit richten (z. B. in sozialen Bewegungen oder der *Ausländerarbeit*) und gemeinsame Haltungen und gemeinsames Wissen voraussetzen. In ihnen wird ein gemeinsamer Referenzrahmen sichtbar. Interviews ergänzen den Datenkorpus, da sie weniger eine zeitlich synchrone Beobachtung bieten, sondern eher diachron den Überblick über eine Biographie, eine Rolle oder die Entwicklung eines/einer Funktionsträgers/Funktionsträgerin innerhalb der Bewegung oder der Sozialen Arbeit beschreiben. Das Sampling solcher Interviews ist ein theoretisches: Interviews wurden bislang mit Personen aus Wissenschaft, Sozialer Arbeit, Menschenrechtsarbeit und Kirche geführt, die allesamt in der infrage stehenden Zeit in der Bewegung (z. T. recht prominent) engagiert waren.

Die nachfolgende Analyse erfolgt dem explorativen Charakter der Studie entsprechend induktiv: Anhand von einschlägigen Dokumenten und Debatten sowie detaillierten Erzählungen wird herausgearbeitet, mit welchen Verweisen, impliziten Annahmen und gegenseitigen Positionierungen gesprochen wurde.

Wie solidarisch sein?

Dem diskutierten Forschungsstand entsprechend kommt eine Reflexion über das *wie* der Solidarität in den Interviews und Quellen kaum vor. *Dass* sich jemand solidarisch verhalten habe, gilt hingegen fast schon als selbstverständlich. Beispielfhaft kann nachfolgende Interviewpassage gelten. Angesprochen auf seine persönlichen Kontakte mit Geflüchteten verweist die befragte Person – ein ehe-

maliges Mitglied in einem Landesflüchtlingsrat – zunächst auf die Bedeutung seiner eigenen Wohnung als wichtiger Anlaufstelle:

„Das ist so'n richtiges Zentrum gewesen. Und ähm da waren/ da ham sich auch die Flüchtlings-äh-gruppen teilweise getroffen. Aber auch 'ne Theatergruppe, so'n alternatives Theaterprojekt. Äh auch wieder ganz viele Ausländer dabei und äh gemischt und so weiter. Und auch wieder die Themen, die da/ also das/ das passte irgendwie alles. Und ähm ja, was wir dann/ mh meine/ meine Freundin damals hat äh mittags immer 'n bisschen mehr gekocht. Und man konnte damit rechnen, da kamen Flüchtlinge, einfach da zufälligerweise eben um die Mittagszeit, um mal eben irgendwas zu fragen und blieben hängen und/ und natürlich kamen sie auch wegen des Essens. Weil das Essen, was sie da bekommen haben, äh eben gar nicht geschmeckt hat, ne? Und ähm damals gab's ja auch diese Sammelunterkünfte. Und dementsprechend war auch das Essen. Also für mich ist es/ ist es ganz wichtig, die/ den Kontakt zu haben und im Kontakt zu handeln.“ (I 3 – Flüchtlingsrat, Z. 709–729)

Wie wird Solidarität in dieser Interviewpassage angesprochen? Zunächst wird sie dargestellt als eine Art Zufallsprodukt: Menschen treffen sich in einer Wohnung – diese wird gar als ein Zentrum eingeführt, als eine Art Treffpunkt für Gleichgesinnte –, kommen aus ganz unterschiedlichen Intentionen (Theater spielen, Informationsbedarfe, Essen) und scheinen sich dort zu vergemeinschaften. Eine gewisse soziale Passung scheint notwendig gewesen zu sein, denn sowohl Themen als auch die multiethnische Zusammensetzung der Theatergruppe werden herausgestrichen. Solidarität wird symbolisiert einerseits im Zurverfügungstellen von Raum, andererseits im Essen, denn es scheint dem Erzähler selbstverständlich zu sein, dass die Verpflegung in der Sammelunterkunft unzureichend ist und das eigene (bessere) Essen mit den Geflüchteten geteilt werden soll.

Der Satzsatz ist erklärungsbedürftig: die interviewte Person ist an der Gründung des landesweiten Flüchtlingsrates beteiligt gewesen und verweist hier darauf, im Kontakt mit Geflüchteten gewesen zu sein und auch in deren Sinne gehandelt zu haben: „Im Kontakt zu handeln“ ließe sich insofern interpretieren als ein Eintreten für Rechte, welches rückgekoppelt ist an diejenigen, um deren Rechte es geht. Solidarität wird damit nicht als voraussetzungslos erzählt, sondern als das Ergebnis von alltäglichen Beziehungen. Essen und Raum geben erscheinen somit als notwendiger Bestandteil eines größeren Projektes.

Dass diese Aussage relevant ist, zeigt nachfolgendes Dokument, das einen minimalen Kontrast im Datenkorpus darstellt: Parallel zur sich entwickelnden Flüchtlingsbewegung wurde eine Strategiedebatte aufgeworfen, ob gegen Abschiebungen „stille Diplomatie“ oder „öffentliche Aufmerksamkeit“ lohne (Herding et al., 1985, 78). Der Initialtext dieser Debatte wird nachfolgend para-

phrasiert.⁷ In dem Text problematisieren die Autor*innen die Medienarbeit der Geflüchtetenbewegung: nutzt deren öffentlich proklamierte Solidarität mit (von Abschiebung bedrohten) Geflüchteten oder schadet sie diesen eher? Ein konkreter Nutzen könne darin liegen, dass sich andere von Abschiebung bedrohte Personen im Zweifelsfall auf Präzedenzfälle berufen könnten, ein Schaden hingegen trete ein, wenn ein eher „aufgeschlossener Mann in der Behörde“ das Interesse eines Ausländers gegen die (potentiell ausländerfeindliche) Öffentlichkeit nicht durchsetzen kann (ebd., 79). Diese Problemlage wird anschließend im Artikel anhand von fünf mehr oder weniger prominenten Beispielen aus Hamburg, Berlin, Frankfurt und dem übrigen Hessen illustriert, in denen sich die Erfolge nach öffentlichen Solidarisierungsaktionen unterschiedlich einstellten: So habe etwa das massive Eintreten in der Öffentlichkeit für die Philippinin Susan Aviola in Hamburg es nicht vermocht, die Abschiebung in diesem sehr prominenten Fall zu verhindern, während zeitgleich zwei weniger öffentliche Fälle in Hamburg mit humanitären Aufenthaltstiteln versehen wurden. Der Artikel spitzt dann die Solidaritätsfrage zu für Fälle, in denen die „Ausländerfreunde“ selbst „unsicher“ seien (ebd., 83): Was, wenn der Verweis auf humanitäre Ausnahmefälle andauernd Präzedenzfälle schaffe und Deutschland unter der Hand doch als Einwanderungsland erscheinen ließe? Was sei mit drogenabhängigen Ausländern⁸ und was mit kriminellen Jugendkulturen? Was der Beitrag anscheinend zu triggern versucht, ist die Grenze eines Solidaritätsempfindens: will sich jemand tatsächlich für eine Person einsetzen, die harte Drogen verkauft? Der Beitrag antwortet auf diese selbstgestellte Frage mit dem Verweis auf die öffentliche Konstruktion solcher Personen, welche „die persönliche und biographische Identität von Ausländern in einen anonymen Klumpen“ auflöse (ebd., 84). Solidarität schade nicht, aber sie stolpere über ihre eigenen Grenzen (ebd.), so lautet zusammengefasst die These des Aufsatzes. Ausländerfeindlichkeit habe erst da die Möglichkeit, diskursive Macht zu erzeugen, wo „sie auf die eigenen Grenzen der Solidarität mit Ausländern trifft, etwa die Tabus von Einwanderung, Drogen, Kriminalität und Zwischenkulturen der nationalen Identität“ (ebd., 85).

Der zitierte Beitrag beschreibt – dabei durchaus die reifizierende Sprache des Ausländerrechts und der Stammtische reproduzierend – die Schwierigkeit von Solidarität in der (medial vermittelten) Konstruktion derjenigen, die Abschiebungen fürchten müssen. Damit wird Solidarität als eine Beziehung beschrieben, die über die konkreten Interaktionspartner*innen hinaus geht und

⁷ Dieser Beitrag erschien einigen damals als derart wichtig, dass er zusätzlich zur Zeitschrift für Medienkritik *medium* in der sozialpädagogischen Fachzeitschrift *Informationen zur Ausländerarbeit* (Nr. 3/85, 75–81) abgedruckt wurde.

⁸ Damit wird nicht bloß ein Klischee angesprochen. Für eine Problematisierung innerhalb der Bewegung aus emanzipatorischer Absicht z. B. Wolff (1985).

Menschen einschließt, die den Solidarischen möglicherweise nicht unmittelbar bekannt sind. Dem Diskussionsbeitrag nach ist Solidarität auf spezifische Kompetenzen und Haltungen bei den Solidarität Übenden angewiesen: 1. Differenzierungsvermögen hinsichtlich der Biographie der auf Solidarität angewiesenen Person, 2. ein situatives Verständnis, ob eher die Diplomatie im Stillen oder die öffentliche Kampagne zielführend sind (der klammheimliche Weg sei – so der Artikel – jedenfalls nicht der einzige), 3. Standhaftigkeit gegenüber der ausländerfeindlichen Stimmung, die – wie im Fall Alviola – nicht immer das größte Problem für Solidaritätsbekundungen sein muss.

Der Aufsatz verweist damit auf eine anscheinend unsichere antirassistische Bewegung. Ähnlich dem vorherigen Interviewzitat verweist der Text auf die Gefahr, dass Asylsuchende nur als anonymer Klumpen wahrgenommen werden. Diesem Bild wird im paraphrasierten Text die konkrete Arbeit mit konkreten Menschen entgegengesetzt. Entsprechend geht es auch hier um ein „im Kontakt zu handeln“. Dass die Autor*innen aber meinten, dies in ihrem Text herausstreichen zu müssen, verweist auf eine Bewegung, in der die Nähe zu bzw. die Perspektivübernahme von Geflüchteten anscheinend brüchig war.

In dieser Hinsicht einen maximalen Kontrast im Material stellt nachfolgende Interviewpassage dar, die sich mit kollektiver Repräsentation beschäftigt. Ein Kirchenvertreter, der für eine Organisation der westdeutschen Flüchtlingsbewegung bedeutsam war, schildert folgendermaßen:

„Das gab es auch schon bei den Eritreern, ich kann mich noch gut erinnern. [...] Die hatten ja ihre Parteien, die Eritreer, und zwar verschiedene. Und da kann ich mich erinnern, dass wir da in Bonn mal zusammen mit denen demonstriert haben und uns eingesetzt haben für 'ne andere Flüchtlingsaufnahmepolitik. Ich hab' das allerdings nur bei den Eritreern erlebt. Die hatten äh ziemlich von der Heimat her ziemlich/ waren die sehr stark äh organisiert und ham sich dann auch eingebracht. Allerdings äh fehlte es dann lange, dass sie das entsprechende Verständnis der Situation hier hatten. Sie waren da dann von ihrer früheren Organisation her stärker auf das eingestellt, was sie von zu Hause aus erlebt hatten.“ (I 2 – Kirchenvertreter, Z. 1192–1206)

An der voranstehenden Darstellungsweise ist bemerkenswert, dass der Gruppe der Eritreer eine gemeinsame (Organisations-)Kultur unterstellt wird, die es ihnen erschwerte, die Situation in Deutschland zu verstehen. Es wird herausgestrichen, dass ein hoher Organisationsgrad in der Gruppe der Geflüchteten als potentiell problematisch erlebt wurde. Der letzte Satz, der Verweis auf die Erlebnisse zu Hause, mag als Deutung des Interviewpartners darauf gelesen werden, dass es Geflüchteten immer auch um eine long – distance – solidarity gegangen sei, und weniger um ein solidarisches Handeln vor Ort. In der Kritik an den starken Exilorganisationen mag sich auch eine gewisse Geringschätzung von Eigenorganisationen der Geflüchteten und Migrant*innen ausdrücken, wie sie

übrigens auch in mancher Migrationsforschung der 1980er Jahre zu finden war (Stichwort Esser-Elwert-Debatte).

Implizit wird in dieser Passage zum Ausdruck gebracht, dass die gemeinsame Entwicklung von politischen Analysen oder Zielen schwierig war. Solidarität wird hier als eine beschrieben, die sich vornehmlich in deutschen Ankunftskontexten manifestieren soll. Es wird vom Interviewpartners unterstellt, dass die Geflüchteten andere Bezugspunkte und Inhalte hatten, als er selbst. Solidarität erscheint dabei als eine zu erlernende Praxis für alle Beteiligten.

Sowohl die gedruckte Quelle als auch die Interviews zeigen, dass Solidarität als eine dargestellt wird, die erstens einen Kontakt zwischen Geflüchteten und solidarischen Aktivist*innen voraussetzt und zweitens von den Aktivist*innen Kompetenzen hinsichtlich verschiedener Rahmungen erfordert (wer wäre der „aufgeschlossene Mann in der Behörde“ oder was wäre ein „entsprechendes Verständnis der Situation hier“?). Drittens dokumentiert sich in allen drei Materialpassagen das Paradigma der Ausländerpädagogik: Die Geflüchteten werden als mit Defiziten behaftet geschildert, die solidarischen Deutschen erscheinen hingegen häufig als Wissende, Vernetzte oder Etablierte. Allen drei Passagen ist darüber hinaus viertens gemeinsam, dass sie Solidarität als eine Praxis schildern, die noch ihrer optimalen Umsetzung harret.

Mit wem solidarisch sein?

Die Frage, *mit wem* Solidarität zu üben sei, ist eine, die in den Interviews und Quellen häufiger behandelt wird als diejenige nach dem *wie*. So berichtet der oben bereits zitierte Flüchtlingsrat folgendes:

„Also die Kurden ham dann auch immer gesagt, ja, also wenn wir sie/ und so weiter. Und dass, wenn ich gefragt hätte: „Was sucht ihr, was wollt ihr aufbauen?“, da schüttelte es mich, weil ich gesagt hab: „Nein, in dem Staat will ich nicht leben“, ja? Weil/ ähm und das sind die Ziele, die ich habe, ja, weil das auch wieder Ausgrenzung war, auch wieder ähm Unterdrückung. Nur von der anderen ((lachend)) Seite dann, ne? Ja, und mir ist es egal, von welcher Seite unterdrückt wird, ähm (.) ich bin halt gegen 'ne Unterdrückung, ne?“ (I 3 – Flüchtlingsrat, Z. 624–634)

Ausgangspunkt ist eine Reflexion auf Auseinandersetzungen, welche dieser Aktivist mit kurdischen Aktivist*innen über einen zu gründeten Staat Kurdistan geführt habe. Der Zeitzeuge erzählt, er habe den Kurd*innen unterstellt, dass sie ihren Staat auf Unterscheidungen aufbauen würden, die sie anscheinend gewaltlos („Unterdrückung“) durchsetzen würden. Er hingegen habe ausgedrückt, ihre politischen Ziele nicht teilen zu können. Aus dieser Passage erfahren wir wenig über die Kooperation vor Ort. Anscheinend gab es ein Miteinander, denn die Passage wird erzählt, als habe es einen direkten Austausch zwischen dem Flüchtlingsrat und kurdischen Aktivist*innen gegeben (auch weitere Passagen

im Interview zeugen davon). Wir erfahren aber etwas über einen Konflikt: Als potentielle Unterdrücker*innen positioniert, scheint der Interviewpartner seine Gegenüber nur bedingt als solche akzeptiert zu haben, für deren Rechte er sich hätte einsetzen wollen.

Positioniert wird auch in der alternativen Türkeisolidarität der frühen 1980er Jahre. Nachfolgend wird anhand von Leser*innenbriefen in der Zeitschrift *Türkei-Information* eine Auseinandersetzung erarbeitet, welche die wechselseitigen Konstruktionen von Personengruppen zeigt, die miteinander solidarisch sein sollten. Ausgangspunkt der Debatte war der Militärputsch 1980 in der Türkei, der in der Zeitschrift, die von der politischen Organisation *Devrimci Yol* (Revolutionärer Weg) herausgegeben wird, als Kampf gegen Linke und als Sieg des von Amerika ausgehenden Imperialismus gedeutet wurde. In einer Ausgabe wird von der Organisation *Türkei-Komitee FFM* die Problemanalyse formuliert, dass deutsche Linke in Aktionen türkischer oder kurdischer Aktivist*innen – beispielsweise einem Hungerstreik – entweder nur funktionale Aufgaben übernehmen oder gar nicht erst zugegen sind. Sie halten fest:

„Verbal zu jeder Unterstützung gegen Ausländerfeindlichkeit hier und Verfolgung Oppositioneller in der Türkei bereit, reicht die sich darin vermittelnde ‚subjektive Betroffenheit‘ – das Kriterium für politisches Engagement schlechthin heute – nicht aus, die Arbeit zu den o. g. Bereichen voranzutreiben, vielmehr verschwindet sie im Sumpf moralischer Entrüstung. [...] Und für die aktive Solidarität war ebenfalls kein Blumentopf mit den Deutschen zu gewinnen.“⁹

Kritisiert wird hier, dass deutsche Linke sich lediglich auf sprachlicher Ebene solidarisch zeigten, nicht aber in der Tat. Moralische Entrüstung und subjektive Betroffenheit werden den deutschen Linken eher abschätzig zugeschrieben. Als Solidarität gilt anscheinend weniger das empathische Mitfühlen oder das Kritisieren, sondern nur der gemeinsam vollzogene Protest. Die in dieser Analyse liegende Schärfe gegenüber deutschen Linken wurde in der anschließend aufkommenden, per Leser*innenbriefe geführten Debatte unterschiedlich beantwortet. So schrieb ein *Haydar* aus Hamburg: „Auch Deutsche müssen von uns geführt werden, denn in unserem Land werden Zehntausende ermordet. [...] An den die Türkei betreffenden Aktionen können nur ganz bestimmte Deutsche teilnehmen.“¹⁰ Damit wird zunächst wieder auf Kompetenzen verwiesen (ein Wissen um die Lage in der Türkei), aber auch eine nationalistische Grenze gezogen, die nur in Ausnahmefällen überschritten werden kann: Solidarität werde idealerweise nur mit „ganz bestimmten Deutschen“¹¹ geübt. Anders interpretierte ein Leser namens *Muhittin*:

⁹ *Türkei-Information*, Nr. 14, 17.08.1982, 13.

¹⁰ *Türkei-Information*, Nr. 15, 10.12.1982, 15.

¹¹ Ebd.

„Offensichtlich tut hier ein zentrales und systematisches Eingreifen in die Ausländerproblematik not. Dies wiederum ist nur möglich, wenn wir die deutsche Linke überzeugen können, daß unsere Problem [sic] eigentlich ihre Probleme sind. Und dabei müssen wir ihnen die Chance geben, uns näher kennenzulernen. Und diese Aufgabe fällt uns zu.“¹²

Diese Einschätzung ist insofern bemerkenswert, als sie zweierlei postuliert: Erstens spricht sie an, dass es gemeinsame Schwierigkeiten gebe. „Unsere Problem[e]“ sind – so wird es im Kontext des Leserbriefs deutlich – das friedliche Zusammenleben von deutschen und ausländischen Kollegen. Der Text verlässt entsprechend sprachlich den transnationalen Raum und fordert dazu auf, gemeinsame Strategien und Ideen für das Politikfeld der „Ausländerproblematik“ in Westdeutschland zu entwickeln. Damit geht der Autor sprachlich ein Weg auf westdeutsche Linke zu, die sich maßgeblich mit der Frage auseinandersetzen, wie das hiesige Ausländerrecht Ungleichheit erzeugt. Interessanterweise wird hier die westdeutsche Linke als solche positioniert, die Solidarität bedarf. Als dritte, wiederum völlig verschiedene Antwort wird von einem *Kürsat* aus Hamburg neben partieller Zustimmung vor allem Kritik an der Haltung des *Türkei-Komitees* geäußert:

„Für die deutsche Linke muß aber die Kritik viel schärfer ausfallen, weil sie bisher die Arbeitsmigranten nicht einmal für existent gehalten hat. [...] Wir leben in der BRD; hier existieren günstigere äußere Bedingungen als in der Türkei, wo strenge Illegalität die Regel ist. Auch unsere deutschen Kollegen müssen über Ort, Zeit, Form und Praktikabilität von Aktionen mitentscheiden können. Dies ist in gemeinsamen Organisationen zu realisieren, die noch zu schaffen sind. [...] Wir glauben fest daran, daß die Kritik des *Türkei-Komitees* Frankfurt gut gemeint war. Das Problem liegt nur darin, gemeinsam beschlussfassende Organe zu schaffen. Da die Kampf- und Demokratietradition der deutschen Arbeiterklasse viel tiefer geht, haben die Türken von den Deutschen einiges zu lernen.“¹³

Wenngleich diese Zuschrift die Hoffnung auf ein solidarisches Miteinander zwischen deutschen und türkischen Linken nicht aufgeben möchte, so distanziert sie sprachlich dennoch die Gruppen, indem sie die nationalistischen Marker „Türken“ und „Deutsche“ weiterhin wie selbstverständlich nutzt und behauptet, die einen hätten von den anderen noch einiges zu lernen. Zentral scheint mir aber an dieser Zuschrift der Vorschlag, eine gemeinsame Organisation zu initiieren und gemeinsam Beschlüsse zu fassen. Gleichwohl scheint *Kürsat* ambivalent hinsichtlich der Frage, ob „Deutsche“ und „Türken“ jemals gemeinsam einen Kampf werden führen können.

Auf diese Diskussion wurde auch von Seiten deutscher Linker geantwortet. So schrieb ein *Harald* aus Berlin:

¹² Ebd.

¹³ *Türkei-Information*, Nr. 14, 10.12.1982, 16.

„Ihr [hier direkt angesprochen ist die Devrimci Yol, A. K.] sagt, die deutsche Linke würde die ausländische Linke instrumentalisieren und assimilieren. Das stimmt sicher bei sehr vielen deutschen Gruppen und Menschen. Ihr macht leider dasselbe mit den Kurden und den anderen Minderheiten aus der Türkei. [...] Ich glaube vielmehr, daß der Boden des Nationalismus der Arbeitsmigranten aus der Türkei in der Struktur der türkischen, kurdischen usw. Familie und Gesellschaft liegt. [...] Ihr habt Recht, wenn Ihr sagt, daß die deutschen und ausländischen Linken aufwachen und auf gleichberechtigter Basis gemeinsame Sache gegen die Ausländerfeindlichkeit machen müssen. Um langfristige Ausländerfeindlichkeit und überhaupt Nationalismus zu bekämpfen, ist nach meiner Meinung eine Art Kulturrevolution notwendig. Die Struktur der Familie und der Gesellschaft muß verändert werden.“¹⁴

Diese Replik ist zugleich ein Affront: Zunächst unterstellt sie den türkischen Linken ganz offensiv Nationalismus und Blindheit für die eigenen politischen Sünden; dann analysiert sie weiterhin die Probleme moderner Gesellschaften in den Familien- und Gesellschaftsstrukturen (die in einer Kulturrevolution überwunden werden müssen) – macht aber diese im Leserbrief lediglich auf Seiten der Türken aus. Sich ändern müssen also nach Meinung des Schreibers lediglich diejenigen, die als Türken angesprochen werden. Sie werden als homogene Gruppe adressiert und als Ganzes als rückständig dargestellt.

Anhand dieser Ausschnitte wird deutlich, dass Nationalismen auch in einer sich internationalistisch verstehenden Bewegung bedeutsam waren und möglicherweise noch immer sind. Weiterhin wird deutlich, dass Flucht auch im Kontext von Exil und den Herrschaftsverhältnissen im Herkunftsland diskutiert wurde: Den Protestierenden galt die Militärjunta in der Türkei als „faschistisch“,¹⁵ hierauf bezog sich aber nur ein Teil der Auseinandersetzung – wesentlich ging es in den Leser*innenbriefen eben auch um Solidarität mit (Arbeits)Migrant*innen in Deutschland.

Wenngleich in allen Briefen Solidarität auf der kommunizierten Ebene einen Anknüpfungspunkt darstellt, so unterläuft doch die Praxis der gegenseitigen Positionierung Versuche einer Entwicklung von gemeinsamen Problemdefinitionen oder Forderungen: Mit feigen Personen, Ignorant*innen, Chauvinist*innen, ... wollen die Schreibenden scheinbar nicht solidarisch sein. Insofern zeigt sich in der Solidaritätsdebatte auch ein Ausloten erfolgsversprechender politischer Koalitionen.

Die Frage danach, mit wem eigentlich Solidarität geübt werden sollte, fand nicht nur entlang einer nationalistischen Konstruktionslinie statt, sondern auch innerhalb der Gruppe der eher menschenrechtsorientierten Mehrheitsgesellschaft. So wurde in einem Interview folgendes zur Gründung von *Pro Asyl* erzählt:

¹⁴ Türkei-Information, Nr. 18, 12.04.1983, 15.

¹⁵ Z. B. Türkei-Information, Nr. 11, Dezember 1981, S. 8.

„Und das war ja interessant, dass im Grunde äh einige, die mitgemacht haben, nur drauf gewartet haben, dass das zusammenbricht, ne? Die hatten keine große Hoffnung darauf, und die wollten das auch nicht. Das Diakonische Werk wollte es nicht, Caritas wollte es auch nicht, ja? Die beiden großen und DRK hatte da auch eh keine Meinung zu, ja? Und die hatten halt mitgemacht, aber die waren immer so dagegen. Und es hat sich aber dann durchgesetzt, weil es wichtig war, dass doch eine Stimme da war. [...] Es gab erhebliche Widerstände gegen diese Gründung.“ (I 4 – Menschenrechtsaktivist, Z. 804–830)

Der Interviewpartner, ein Mitarbeiter in einer Menschenrechtsorganisation, reflektiert seine Beobachtungen zur Gründung der Organisation *Pro Asyl* in den 1980er Jahren. Dabei stellt er den andauernden Erfolg der Organisation als ursprünglich unwahrscheinlich heraus. Maßgebliche Wohlfahrtsorganisationen hätten von vornherein nicht darauf gesetzt, dass dieser Arbeitszusammenhang erfolgreich werden würde. Diese Reflexion ist insofern bedeutsam, als sie die Kooperation innerhalb der Gruppe der westdeutschen Flüchtlingshelfer*innen als eine entlarvt, die nicht nur Solidarität als Ziel hat, sondern auch weiteren Logiken folgt, etwa den Kontakt zu politischen Entscheidungsträger*innen weiter aufrecht zu erhalten.¹⁶ Zwar seien alle in die Kooperation eingestiegen, allerdings zunächst nicht mit Nachdruck. Stabilisiert habe sich die Kooperation erst über den Erfolg. Ähnlich den Passagen mit den starken gegenseitigen Positionierungen zeigt sich auch hier, dass die Sorge der Solidarischen vor den Konsequenzen ihrer Solidarität – solidarisiere ich mich möglicherweise mit der falschen Person oder verstimme ich dadurch möglicherweise andere Partner*innen? – eine relevante Reflexion darstellte.

4. Fazit

Die vorherige Analyse hatte zur Aufgabe, zu zeigen, wie über Solidarität diskutiert und mit welchen Haltungen und Positionierungen gearbeitet wurde, als die flüchtlingspolitische Bewegung in (West-)Deutschland noch in den Kinderschuhen steckte. Zwar war Solidarität eine weit verbreitete Chiffre, aber notwendige Voraussetzungen oder die latente Praxis des Positionierens als (nicht) der Solidarität würdigen Gruppe oder Person wurden kaum reflektiert.

In meiner Analyse habe ich herausgearbeitet, dass Aktivist*innen zumindest implizit eine doppelte Kompetenz des Kontextualisierens von Rechten/Einfordermöglichkeiten einfordern. Wenn Aktivisten wie Herbert Leuninger davon sprechen, Solidarität sei einfach spontan da, dann erweckt das den Eindruck, als könne jede*r einfach solidarisch handeln. Aber Kontaktaufnahme zu

¹⁶ In einem späteren Zeitungsbeitrag wird Jürgen Micksch, einer der Gründer von *Pro Asyl*, mit der Aussage zitiert, dass die großen Wohlfahrtsorganisationen Sorge hatten, durch die Unterstützung von *Pro Asyl* politische Ansprechpartner*innen zu verprellen. Vgl. „Hier im Paradies“, *Der Tagesspiegel*, 25.04.2015, S. 27.

Geflüchteten, das Erhärten von Problemlagen, das Entwickeln von Strategien der Öffentlichkeitsbewirtschaftung und Rechtforderungen scheinen Elemente der Solidaritätsarbeit gewesen zu sein, von denen die Annahme bestand, dass es ohne sie nicht (gut) gehen konnte. Das läuft auf ein Solidaritätsverständnis hinaus, wonach solidarisch nur handeln kann, wer eben gewisse Kompetenzen einbringt.

Hinsichtlich der Frage, wer eigentlich mit wem solidarisch sein wollte, habe ich starke gegenseitige Positionierungen festgestellt: Diese lassen sich sowohl auf Seiten der Nicht-Geflüchteten wie auch auf Seiten der Migrant*innen finden. Am Beispiel der alternativen Türkei-Solidarität lässt sich zeigen, dass die Kämpfe der Geflüchteten vorwiegend ihre eigenen blieben. Meine Studie zeigt entsprechend, dass sich hier wie anderswo in der Bewegung das Denken in starken Nationalkollektiven und die Dichotomie Inländer–Ausländer reproduzierte. Die abschließenden Beispiele konnten zeigen, dass eine konsequent solidarische Haltung im Sinne eines bedingungslosen Interesses an einem gemeinsamen Kampf selbst in sich als migrationsfreundlich und internationalistisch verstehenden Kreisen nicht durchgehend gegeben war.

Literatur

- Bade, K.J. (2000): *Europa in Bewegung. Migration vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. München: Beck.
- Bayertz, K. (1998): Begriff und Problem der Solidarität, in K. Bayertz (Hg.): *Solidarität. Begriff und Problem*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 11–53.
- Borgmann, M. (2019): Disenfranchisement in the course of political reorganization. Accommodation and social assistance for asylum seekers in West Berlin and Hamburg, 1973–1982. *Erdkunde*, 73. Jg., H. 1, 47–61.
- Bösch, F. (2017): Engagement für Flüchtlinge. Die Aufnahme vietnamesischer „Boat People“ in der Bundesrepublik. *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, 14. Jg., H. 1, 13–40.
- Della Porta, D. (Hg.) (2018): *Solidarity mobilizations in the 'refugee crisis'. Contentious moves*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Franz, F. (1981): Die Krise des Asylrechts – Wege zu ihrer Überwindung, in W.G. Beitz, M. Wollenschläger (Hg.): *Handbuch des Asylrechts. Unter Einschluß des Rechts der Kontingentflüchtlinge. Band 2 Verfahren, Rechtstellung und Reformen*. Baden-Baden: Nomos, 775–810.
- Herding, R., Bartscher, B., Müller, H.G. (1985): Solidarität schadet! Schadet Solidarität? *Medium*, 15. Jg., H. 4–5, 77–85.
- Karakayali, S. (2019): Helfen, Begründen, Empfinden. Zur emotionstheoretischen Dimension von Solidarität. *WestEnd*, 16. Jg., H. 1, 101–112.

- Kewes, A. (2019): The Production of Intersubjective Certainty in the Early West German Refugee Movement, in M. Hoesch, L. Laube (Hg.): *Proceedings of the 2018 ZiF Workshop „Studying Migration Policies at the Interface between Empirical Research and Normative Analysis“*. Münster: ULB Münster, 51–69. Verfügbar unter doi: 10.17879/95189440086, (abgerufen am 29.01.2020).
- Kimminich, O. (1978): Die Geschichte des Asylrechts, in Amnesty International (Hg.): *Bewährungsprobe für ein Grundrecht. Art. 16 Abs. 2 Satz 2 Grundgesetz: „Politisch Erfolgte genießen Asylrecht“*. Baden-Baden: Nomos, 19–65.
- Klausmeier, S. (1984): *Vom Asylbewerber zum „Scheinasylanten“*. *Asylrecht und Asylpolitik in der Bundesrepublik seit 1973*. Berlin: EXpress Edition.
- Kleinschmidt, J. (2018): Streit um das kleine Asyl. „De-Facto-Flüchtlinge“ und Proteste gegen Abschiebung als gesellschaftspolitische Herausforderung für Bund und Länder während der 1980er Jahre, in A. Jaeger, J. Kleinschmidt, D. Templin (Hg.): *Den Protest regieren. Staatliches Handeln, neue soziale Bewegungen und linke Organisationen in den 1970er und 1980er Jahren*. Essen: Klartext, 231–258.
- Leuninger, H. (1992): Pro Asyl und das Loch im Netz. *Jahrbuch der Deutschen Stiftung für UNO-Flüchtlingshilfe*, 83–97.
- Münch, U. (1992): *Asylpolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Entwicklung und Alternativen*. Opladen: Leske & Budrich.
- Odugbesan, A.; Schwiertz, H. (2018): „We Are Here to Stay“ – Refugee Struggles in Germany Between Unity and Division, in S. Rosenberger, V. Stern, N. Merhaut (Hg.): *Protest Movements in Asylum and Deportation*. Cham: Springer, 185–203.
- Poutrus, P.G. (2016): Zuflucht im Nachkriegsdeutschland. Politik und Praxis der Flüchtlingsaufnahme in Bundesrepublik und DDR von den späten 1940er Jahren bis zur Grundgesetzänderung im vereinten Deutschland von 1993, in J. Oltmer (Hg.): *Handbuch Staat und Migration in Deutschland seit dem 17. Jahrhundert*. Berlin, Boston: De Gruyter Oldenbourg, 853–893.
- Poutrus, P.G. (2019): *Umkämpftes Asyl. Vom Nachkriegsdeutschland bis in die Gegenwart*. Berlin: Ch. Links Verlag.
- Reuther, T., Uihlein, H. (1985): *Asyl. Anspruch, Praxis, Beratung*. Freiburg i. Br.: Lambertus.
- Rosenberger, S., Stern, V., Merhaut, N. (Hg.) (2018): *Protest Movements in Asylum and Deportation*. Cham: Springer.
- Seibert, N. (2008): *Vergessene Proteste. Internationalismus und Antirassismus 1964–1983*. Münster: Unrast.
- Söllner, A. (1986): Westdeutsche Asylpolitik. *Leviathan*, 14. Jg., H. 4, 496–527.
- Steinhilper, E., Fleischmann, L. (2016): Die Ambivalenzen eines neuen Dispositivs der Hilfe. Zur Rolle der Zivilgesellschaft und sozialen Bewegungen seit dem langen Sommer der Migration, in A. Scherr, G. Yüksel (Hg.): *Flucht, Sozialstaat und Soziale Arbeit. Neue Praxis: Sonderheft, 13*. Lahnstein: neue praxis, 60–72.
- Stierl, M. (2019): *Migrant Resistance in Contemporary Europe*. London: Routledge.
- Templin, D. (2017): Asyl in Hamburg? Flüchtlinge aus der Türkei und die Debatte um Asyl und Auslieferung in den frühen achtziger Jahren, in Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg (Hg.): *Zeitgeschichte in Hamburg 2016*. Hamburg: Selbstverlag, 68–87.

- Templin, D. (2018): Mit dem Kopf in der Türkei, mit dem Fuß in der BRD. Zugänge zur Geschichte politischer Flüchtlinge aus der Türkei im Hamburg der 1980er Jahre, in N. M. Fahnenbruck, J. Meyer-Lenz (Hg.): *Fluchtpunkt Hamburg. Zur Geschichte von Flucht und Migration in Hamburg von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*. Bielefeld: transcript, 197–212.
- Ther, P. (2017): *Die Außenseiter. Flucht, Flüchtlinge und Integration im modernen Europa*. Berlin: Suhrkamp.
- Trommer, I.; Wagner, G. (2019): Mitleid und Krise. Zur Aufnahme von Flüchtlingen in der Bundesrepublik. *WestEnd*, 16. Jg., H. 1, 123–133.
- Wagner, G. (2019): Helfen und Reziprozität. Freiwilliges Engagement für Geflüchtete im ländlichen Raum. *Zeitschrift für Soziologie*, 48. Jg., H. 3, 226–241.
- Wolff, Biggi (1985): Einige Thesen zur Widersprüchlichkeit von Asylarbeit. *Die Brücke*, H. 27, 11–12.
- Wolken, S. (1986): Vom Asylbewerber zum „Scheinasylanten“ – das Grundrecht auf Asyl als Problem der Rechtspolitik, in G. Lind, G. Köfner (Hg.): *Asylrecht und Asylpolitik – eine Bilanz des letzten Jahrzehnts: Dokumentation einer Tagung vom 8./9. November 1985*. Bergisch Gladbach: Gustav-Stresemann-Institut, 43–78.
- Wright, T. C. (2014): Chilean Political Exile in Western Europe, in K. Christiaens, I. Goddeeris, M. Rodríguez García (Hg.): *European Solidarity with Chile – 1970s–1980s*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 47–66.

Allianzen

MARKUS OTTERSBUCH

Urbane Segregation und politische Partizipation im Stadtteil

1. Einleitung

Urbane Segregation ist eine spezielle Form sozialer Ungleichheit, die sich auf urbane Räume bezieht. In der Soziologie spricht man auch von residentieller Segregation und meint damit den Zusammenhang von sozialer und räumlicher Ungleichheit. In marginalisierten Quartieren oder Räumen konzentrieren sich die Charakteristika urbaner Segregation: Armut, hohe Arbeitslosigkeit, ein hoher Anteil an Sozialhilfeempfänger*innen, eine geringere Lebenserwartung der Bewohner*innen, schlechte Wohnverhältnisse, weniger kulturelle Einrichtungen und weniger hochqualifizierende Bildungseinrichtungen. Aktuelle Studien weisen nach, dass auch die politische Partizipation der Bewohner*innen solcher Sozialräume geringer ist als der Bewohner*innen wohlhabender Quartiere. Dies gilt sowohl für konventionelle als auch für unkonventionelle Formen der politischen Partizipation. Die Gemeinwesenarbeit kann dem politischen Mandat der Sozialen Arbeit entsprechend diese Formen der politischen Partizipation der Bewohner*innen marginalisierter Quartiere aufgreifen und fördern und dadurch die Solidarität unter den Bewohner*innen im Quartier verbessern.

2. Urbane Segregation

Urbane Segregation weist einen engen Bezug zu sozialer Ungleichheit auf. Beide Aspekte beeinflussen sich gegenseitig. Soziale Ungleichheit konkretisiert sich in ungleichen urbanen Lebens- und Wohnverhältnissen, die wiederum Auswirkungen auf Art und Ausmaß der sozialen Ungleichheit haben können (Kemper, 2018).

Die wesentlichen Bestandteile oder Ausformungen sozialer Ungleichheit sind Armut und Reichtum, hoher und niedriger Bildungserwerb, Gesundheit und Krankheit, Aspekte des Wohnens in wohlhabenden bzw. marginalisierten Quartieren und hohe bzw. niedrige politische Partizipation. Man könnte auch sagen, urbane Segregation ist eine Fixierung sozialer Ungleichheit innerhalb städtischer Räume.

Während des 20. Jahrhunderts, vor allem in den 60er und 70er Jahren, entstanden in Europa im Zuge des Bevölkerungswachstums meist an den Rändern der

Städte neue Siedlungen, die sich architektonisch vom Rest der Stadt durch kostengünstige, hohe Wohnblöcke unterschieden.¹ Im Zuge des Wandels von der fordistischen zur postfordistischen Gesellschaft, symbolisiert vor allem durch die „Ölkrise“ in den Jahren 1973 und 1978, nahm die urbane Segregation erheblich zu (Schimank, 2012). Während die Zeit des Fordismus durch hohes wirtschaftliches Wachstum, abnehmende Arbeitslosigkeit, zunehmende Kaufkraft und Aufbau des Sozialstaats gekennzeichnet war, dominieren im Postfordismus abnehmendes Wirtschaftswachstum, zunehmende Arbeitslosigkeit und Armut (bedingt durch De-Industrialisierung, Rationalisierung und Globalisierung bzw. die Verlagerung „einfacher“ Arbeitsplätze ins Ausland), Tertiärisierung und sukzessiver Abbau des Sozialstaates die gesellschaftliche Entwicklung (Kemper, 2018). Diese Entwicklung verschärfte wiederum die räumliche Segregation vor allem in Städten. Bewohner*innen, die nicht von Arbeitslosigkeit oder Armut betroffen waren, verließen die Neubausiedlungen und zogen in wohlhabendere Gebiete. Auch den Wohnungseigentümer*innen, meist Wohnungsbau- und Wohnungsgesellschaften in kommunaler oder staatlicher Hand, fehlte das Geld zur Investition und Sanierung. Hinzu kamen durch Medien und außerhalb der betroffenen Siedlungen publizierte Verlautbarungen auferlegte Stigmatisierungen der Quartiere, die dem Ruf dieser Quartiere erheblich schaden. Seit den 80er Jahren wurden in Deutschland die Programme für sozialen Wohnungsbau reduziert und die zeitlich begrenzte Sozialbindung dieser Wohnungen hat zu einem erheblichen Mangel an bezahlbarem Wohnraum geführt. In den letzten Jahren ist deshalb in Deutschland das Wohnungsproblem, das vor allem ein Mietkostenproblem, ein Problem des Verfalls öffentlichen Wohnraums und der Stigmatisierung von Wohnorten ist, zu einem der größten gesellschaftlichen Konflikte geworden.

Bekannt ist aus der Forschung, dass Aspekte der Lebenslage, wie zum Beispiel Armut und Reichtum, Auswirkungen auf die Nutzung politischer Partizipationsformen haben. Dies kann man sowohl an den konventionellen Formen der politischen Partizipation (wie Wahlen, Mitgliedschaft in politischen Parteien) als auch an den nichtkonventionellen Formen der politischen Partizipation verdeutlichen.

3. Politische Partizipation in marginalisierten Räumen

Das Ausmaß und auch die Art und Weise des politischen Engagements von Menschen werden maßgeblich durch deren Lebensumstände beeinflusst. Politische Partizipation setzt die Teilhabe in Form von ökonomischem Kapital wie Ver-

¹ Diese „Trabantenstädte“ bestehen meist aus Ansiedlungen von Sozialwohnungen mit eigener Infrastruktur (öffentliche Institutionen, Kaufhäuser, U- oder S-Bahn-Anschluss etc.). Arbeitsplätze sind in der Regel kaum vorhanden, sodass dort der Eindruck von „Schlafstädten“ entsteht.

mögen, Besitz und Einkommen, aber auch in Form von sozialem und kulturellem Kapital, wie Bildung und damit verbundene Ausbildungs- und Arbeitsmarktchancen und soziale Netzwerke, voraus (Bourdieu, 1982; Bourdieu, 1983; Gensicke, Geiss, 2010). Diese Kapitalformen beeinflussen nicht nur die Möglichkeiten, politisch Einfluss zu nehmen, sondern auch die Bildung des erforderlichen Selbstvertrauens, sich politisch zu beteiligen und sich für seine Interessen einzusetzen.

Zudem impliziert politische Partizipation eine erhebliche soziale Bedingtheit bzw. Selektivität (u. a. Bourdieu, 1982; Vester, 2009; Bödeker, 2012, S. 6 ff.). Die Ressourcen Zeit, Einkommen, Bildung und soziale Kompetenz entscheiden über den Grad der politischen Partizipation und sind auch in demokratischen, auf Chancengleichheit bedachten Gesellschaften sehr unterschiedlich in der Bevölkerung verteilt. Erkennbar wird dieser Umstand auch an der Tatsache, dass Angehörige der Mittel- und Oberschicht ihre Einflussmöglichkeit bzw. ihre Wirksamkeit auf das politische Geschehen weitaus größer einschätzen als Angehörige aus der Unterschicht (Bödeker, 2012, S. 9 ff.). Umgekehrt führen hohes Einkommen, hoher Bildungsgrad und hohe soziale Kompetenz wiederum zu einem verstärkten politischen Interesse. Vom politischen Interesse ist es – je nach Notwendigkeit und Dringlichkeit – dann häufig nur noch ein kleiner Schritt bis zum politischen Engagement.

Für Deutschland wird im aktuellen Datenreport (Bundeszentrale für politische Bildung u. a., 2018) vor allem auf den Bildungsaspekt als Differenzkriterium der politischen Partizipation hingewiesen. Während das Differenzkriterium „Regionalität“ (alte und neue Bundesländer) nahezu verschwunden ist, gibt es noch Unterschiede in Bezug auf das Alter. Die 18- bis 29-Jährigen sind – seit 1990 – seltener politisch interessiert und aktiv als der Durchschnitt der Bevölkerung. Allerdings nimmt dieser Unterschied seit 2004 in Westdeutschland und seit 2008 auch in Ostdeutschland wieder ab. Hingegen ist der Bildungsaspekt weiterhin ein entscheidendes Distinktionsmerkmal bezüglich politischer Partizipation. Personen mit Abitur zeigen ein signifikant höheres Interesse am politischen Geschehen als der Bevölkerungsdurchschnitt.

Feststellbar ist zudem, dass in den letzten dreißig Jahren die Wahlbeteiligung vor allem aufgrund zunehmender sozialer Ungleichheit abgenommen hat (Schäfer, 2015, S. 87). So glauben untere Einkommensgruppen „überdurchschnittlich häufig, ‚die da oben‘ interessieren sich nicht für sie und die Stimmabgabe bei Wahlen mache keinen Unterschied“ (Schäfer, 2015, S. 88). Zudem üben Menschen mit hohem Vermögen und Einkommen einen stärkeren Einfluss auf die Politik aus als sozial- und einkommensschwächere Menschen. In Deutschland nehmen beispielsweise 90 Prozent der einkommensstärksten, aber nur

65 Prozent der einkommensschwächsten Bürger*innen regelmäßig an Wahlen teil. Die Zunahme sozioökonomischer Ungleichheit bewirkt eine Erosion der politischen Freiheit und stellt eine ernstzunehmende Gefahr für die Demokratie dar. Giebler und Merkel (2016) weisen nach, dass durch abnehmende soziale Ungleichheit (politische) Freiheit verstärkt wird, das heißt Gleichheit und Freiheit sind durchaus vereinbar. Wo Einkommensungleichheit als moderat empfunden wird und das soziale Sicherheitsnetz mehrheitlich zugänglich und großzügig ist, sind Demokratiezufriedenheit, Vertrauen in die Institutionen und Partizipationsraten höher. Förderlich für die politische Integration der Wahlbevölkerung – so die Autor*innen – sind zudem universelle sozialstaatliche Programme. Sie tragen dazu bei, dass schichtspezifische Ungleichheiten in Grenzen gehalten werden und politische Ungleichheit vermindert wird (Giebler, Merkel, 2016).

4. Gemeinwesenarbeit (GWA) als Beitrag zur Förderung der politischen Partizipation im Stadtteil

Als Import aus den USA und den Niederlanden ist die GWA in Deutschland in den 70er Jahren etabliert worden. Seitdem spielt sie eine umstrittene Rolle in der Sozialen Arbeit. Ein wichtiger Verdienst der GWA liegt zum Beispiel darin, das Augenmerk sowohl der Vertreter*innen der Sozialen Arbeit als auch der Politik für die Lebenswelt bzw. den Sozialraum der Menschen in sozial benachteiligten bzw. marginalisierten Quartieren geschärft zu haben. In keinem anderen Arbeitsprinzip der Sozialen Arbeit wird die notwendige Hervorhebung der Sozialstruktur eines Quartiers bei der Ursachenforschung individueller sozialer Problemlagen in dieser Form sichtbar. Zudem kann GWA einen wichtigen Beitrag zur Förderung politischer Partizipation im Quartier leisten.

Gesellschaftliche Veränderungen und politische Reformen haben die Entwicklung der GWA stark beeinflusst. Der Beginn der Massenarbeitslosigkeit zu Beginn der 80er Jahre und die zunehmende Segregation zwischen und innerhalb der deutschen Städte (Ottersbach, 2014) haben die GWA vor neue Herausforderungen gestellt. Die Armut nahm in bestimmten Regionen und städtischen Quartieren deutlich zu. Gleichzeitig nahm der Anteil bezahlbarer Wohnungen rapide ab, der Rückhalt innerhalb der Familie wurde vor dem Hintergrund des Zerfalls herkömmlicher Familienstrukturen brüchiger. Als Reaktion auf die zunehmend prekärer werdende Lage der Bewohner*innen dieser Quartiere wurden auf

Landesebene und Ende der 90er Jahre auch auf Bundesebene Programme zur Verbesserung der Situation der Bewohner*innen aufgelegt.²

Der gesellschaftliche und politische Umgang mit der zunehmenden Armut haben schließlich zu wesentlichen Veränderungen des GWA-Konzepts geführt. Das Anfang der 80er Jahre entwickelte Konzept der *Stadtteilbezogenen Sozialen Arbeit* (Hinte, Metzger-Pregizer, Springer, 1982), in dem wesentliche Elemente der GWA wie die Aktivierung der Bewohner*innen, die Organisation individueller und kollektiver Betroffenheit, die Parteilichkeit für Bewohner*innengruppen marginalisierter Quartiere und der kleinräumliche Lebensweltbezug einfließen, wurde im Zuge immer komplexer werdender Lebenslagen und -formen auch in marginalisierten Quartieren reformiert. Fortan sollte die GWA sich stärker als „intermediäre Instanz“ (Hinte, 1994) betrachten und zwischen den Interessen der Bewohner*innen eines Quartiers und den wirtschaftlichen und politischen Erfordernissen vermitteln. „Runde Tische“, Stadtteilforen oder ähnliche Gremien wurden initiiert, bei denen die GWA sich nicht mehr für eine Partei stark machen, sondern eine moderierende Rolle einnehmen sollte. Eine Einmischung der GWA in das Geschehen des Quartiers war zwar nach wie vor beabsichtigt, allerdings ohne von vornherein eine bestimmte politische Position einzunehmen. Die hiermit geforderte Neutralität der GWA hat ihr starke Kritik eingebracht, genauso wie ihre Instrumentalisierung als erzwungene Gemeinwohlarbeit (Lüttringhaus, 2000) und als Ersatz für den Abbau des Sozial- und Wohlfahrtsstaats, wenn sie in Form des bürgerschaftlichen Engagements auftritt (Bröckling, Krasmann, Lemke, 2000; Lanz, 2000; Roessler, 2000).

Aus der Perspektive der praktischen Arbeit hat die Umsetzung des GWA-Ansatzes eine aktivierende Wirkung zur Folge: Unterschiedliche Teilgruppen vor Ort werden dadurch sichtbar gemacht und aufgewertet. Durch die Stärkung des Selbstbewusstseins werden sie in ihrer Motivation, sich im Stadtteil gestaltend und politisch einzumischen, gestärkt. Ziel dieses Prinzips ist zudem, weiteren Ausgrenzungsprozessen von Menschen und Stadtteilen entgegenzuwirken. Konkretisiert auf den jeweiligen Stadtteil lauten die Ziele der GWA inzwischen:

² Im Jahr 2000 startete dann das Bund-Länder-Programm *Stadtteile mit besonderem Entwicklungsbedarf – Die Soziale Stadt*. Mithilfe eines quartierbezogenen Ansatzes wurden in dem Programm *Die Soziale Stadt* im Jahr 1999 161 Gebiete in 120 Städten aller Bundesländer speziell gefördert. Im Programmjahr 2002 waren es bereits fast 300 Maßnahmen in 215 Städten und Gemeinden (Walther, 2002, S. 30 f.). Das Hauptziel dieses Programms ist es, marginalisierte Quartiere zu selbstständig lebensfähigen und lebenswerten Stadtteilen zu verhelfen. Die besondere Herausforderung, die mit dem Programm verbunden ist, betrifft vor allem das Handeln auf der Ebene der Verwaltung. Hier geht es darum, die Reduktion auf die jeweiligen Ressorts aufzugeben und finanzielle und personelle Ressourcen für eine integrierte Politik zur Verfügung zu stellen. Daneben gilt es, das zivilgesellschaftliche Engagement der Bewohner*innen zu ermöglichen, zu entfalten und ernst zu nehmen und die Bedeutung der lokalen Ökonomie aufzuwerten.

- Erweiterung der individuellen und kollektiven Handlungsfähigkeit der Menschen
- Ermöglichung der aktiven Teilhabe am politischen und gesellschaftlichen Leben
- Verbesserung der Lebensbedingungen in den Stadtteilen
- Förderung der Solidarität unter den Bewohner*innen der Quartiere
- Verhinderung weiterer sozialer und räumlicher Ausgrenzung.

Bei der Beteiligung muss jedoch unterschieden werden zwischen einer Akteursbeteiligung als Form der Beteiligung und Einbindung der Vertreter*innen von Institutionen aller Art (Runde Tische, Stadtteilkonferenzen) und den vielfältigen Formen direkter Beteiligung von Bewohner*innen und Bewohner*innengruppen. Beide Formen sind unverzichtbar, das heißt, es müssen neben den Beteiligungsformen der Akteursebene auch direkte Formen der Beteiligung der Bewohner*innen mit konkretem Projektbezug entwickelt und gegebenenfalls institutionalisiert werden (wie z.B. Quartierszeitungen, Bürgerforen, aktivierende Befragungen, projektspezifische Beteiligungsgespräche und konkrete Projektarbeit). Diese Aktivierung ist der Kern der politischen Partizipation der Bewohner*innen marginalisierter Quartiere. Mit diesem Ansatz kann das politische Mandat der Sozialen Arbeit realisiert, die Identifikation der Bevölkerung mit dem Stadtteil und die Solidarität unter den Bewohner*innen dieser Quartiere gefördert werden.

Daneben ist es jedoch weiterhin eine zentrale Aufgabe der Politik, dafür Sorge zu tragen, dass die Interessen und Anliegen der Einwohner*innen marginalisierter Quartiere stärker in der Öffentlichkeit berücksichtigt werden und mehr Gewicht erhalten. Hierzu muss sichergestellt werden, dass diese Menschen in der Politik sichtbar werden und in Themenbereiche der Politik, die sie betreffen, stärker einbezogen werden. Zweifellos muss auf beiden Seiten, das heißt auf der Seite der Einwohner*innen und auf der Seite der politischen Parteien und ihrer Vertreter*innen, die Sichtweise auf diese Quartiere grundlegend geändert werden. Es bedarf eines Perspektivenwechsels auf marginalisierte Quartiere: Negative Bilder und stigmatisierende Diskurse über marginalisierte Quartiere müssen auf verschiedenen Ebenen (Medien, Politik, Wissenschaft und auch Jugend) hinterfragt und kritisch betrachtet werden. Voraussetzung ist, dass Politiker*innen selbst die Menschen marginalisierter Quartiere nicht länger anders wertschätzen als Menschen wohlhabenderer Quartiere.

Literatur

- Bödeker, S. (2012): *Soziale Ungleichheit und politische Partizipation in Deutschland. Grenzen politischer Gleichheit in der Bürgergesellschaft*. Frankfurt a.M.: Otto Brenner Stiftung.
- Bourdieu, P. (1982): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in R. Kreckel (Hg.): *Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt Sonderband 2*. Göttingen: Schwartz.
- Bundeszentrale für politische Bildung, Statistisches Bundesamt, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, Sozio-ökonomisches Panel (Hg.) (2018): Datenreport 2018. Ein Sozialbericht für die Bundesrepublik Deutschland. Verfügbar unter <http://www.bpb.de/nachschlagen/datenreport-2018/> (abgerufen am 30.04.2020).
- Bröckling, U., Krasmann, S., Lemke, Th. (Hg.) (2000): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt a.M.: suhrkamp taschenbuch wissenschaft.
- Gensicke, Th., Geiss, S. (2010): *Hauptbericht des Freiwilligensurveys 2009 Engagementpolitik, Zivilgesellschaft, soziales Kapital und freiwilliges Engagement in Deutschland 1999 – 2004 – 2009*. Berlin: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend.
- Giebler, H., Merkel, W. (2016): Freedom and Equality in Democracies: Is There a Trade-off? *International Political Science Review*. Verfügbar unter <https://doi.org/10.1177/0192512116642221> (30.04.2020).
- Hinte, W. (1994): Intermediäre Instanzen in der Gemeinwesenarbeit: die mit den Wölfen tanzen, in M. Bitzan, T. Klöck (Hg.): *Jahrbuch Gemeinwesenarbeit 5*. München: AG SPAK, 77–89.
- Hinte, W., Metzger-Pregizer, G., Springer, W. (1982): Stadtteilbezogene Soziale Arbeit – ein Kooperationsmodell für Ausbildung und berufliche Praxis. *Neue Praxis*, 12. Jg., H. 4, 345–357.
- Kemper, J. (2018): Ungleichheit in den Städten. Verfügbar unter <http://www.bpb.de/politik/innenpolitik/stadt-und-gesellschaft/216890/stadtentwicklung-und-soziale-ungleichheit?p=all> (abgerufen am 30.04. 2020).
- Klatt, J., Walter, F. (2011): *Entbehrliche der Bürgergesellschaft? Sozial Benachteiligte und Engagement*. Bielefeld: transcript.
- Lanz, S. (2000): Der Staat verordnet die Zivilgesellschaft. *Widersprüche*, 19. Jg., H. 78, 39–51.
- Lüttringhaus, M. (2000): *Stadtentwicklung und Partizipation. Fallstudien aus Essen-Katernberg und der Dresdener Äußeren Neustadt* (= Beiträge zur Demokratieentwicklung von unten, Nr. 17). Bonn: Stiftung Mitarbeit.
- Ottersbach, M. (2014): Die Situation Jugendlicher in marginalisierten Quartieren Deutschlands, in A. Boubeker, M. Ottersbach (Hg.): *Diversität und Partizipation. Deutsch-französische Perspektiven auf die Arbeit mit Jugendlichen aus marginalisierten Quartieren*. Münster, New York: Waxmann, 41–70.
- Roessler, M. (Hg.) (2000): *Gemeinwesenarbeit und Bürgerschaftliches Engagement*. Wien: ÖGB-Verlag.

- Schäfer, A. (2015): *Der Verlust politischer Gleichheit. Warum die sinkende Wahlbeteiligung der Demokratie schadet*. Frankfurt a. M., New York: Campus.
- Schimank, U. (2012): Vom „fordistischen“ zum „postfordistischen“ Kapitalismus, in Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): *Dossier Deutsche Verhältnisse. Eine Sozialkunde*. Verfügbar unter <http://www.bpb.de/politik/grundfragen/deutsche-verhaeltnisse-eine-sozialkunde/137994/vom-fordistischen-zum-postfordistischen-kapitalismus?p=all> (abgerufen am 30.04.2020).
- Vester, M. (2009): Soziale Milieus und die Schieflagen politischer Repräsentation, in M. Linden, W. Thaa (Hg.): *Die politische Repräsentation von Fremden und Armen*. Baden-Baden: Nomos, 21–59.
- Walther, U.-J. (2002): Ambitionen und Ambivalenzen eines Programms. Die Soziale Stadt zwischen neuen Herausforderungen und alten Lösungen, in U.-J. Walther (Hg.): *Soziale Stadt – Zwischenbilanzen. Ein Programm auf dem Weg zur Sozialen Stadt?* Opladen: Leske + Budrich, 23–44.

JANA POSMEK

Fridays for Future – Empirische Einblicke in ein Feld gemeinschaftlichen Aufbegehrens „ökologischer“ Subjekte

1. Einleitung

Solidarität in Bewegung – kaum treffender lassen sich Inhalt und Ziel dieses Artikels bündeln. Das Teleobjektiv ist auf die *Fridays for Future*-Bewegung in Deutschland gerichtet. Seit 2018 gehen v.a. Schüler*innen freitags auf die Straße, um für den Klimawandel zu sensibilisieren und Maßnahmen gegen seine Folgen zu fordern. Es liegt nahe, von einer *solidarischen Bewegung* zu sprechen, zumal das gemeinsame, „friedliche“ (Fridays For Future Deutschland, 2019) Entstehen für eine „bessere“ Welt das Anliegen des Protestes konstituiert und zugleich als politisches Mittel fungiert. Thematisiert werden u. a. wirtschaftliche Ausbeutung, klimabedingte Flucht, individuelles Konsumverhalten und der Braunkohleabbau. Eine soziale Bewegung also, die sich einig und solidarisch zeigt – und über die wir, den modernen Medien sei Dank, doch schon alles wissen, oder etwa nicht?

Das Objektiv zoomt auf die streikenden Jugendlichen, nimmt ihre individuellen Anliegen unter die Lupe, ehe sich der Ausschnitt, den das Objektiv erfasst, wieder vergrößert. Zu sehen ist nun die Straße – oder vielmehr eine sie verdeckende bunte Menschenmenge. Das Objektiv erfasst Unterredungen einzelner Jugendlicher; auch teils unerwartete Akteure wie Zigaretten und Konfetti geraten ins Visier. Die Kamera ist beständig in Bewegung: Einem Drehbuch folgend, fokussiert sie Relevantes, nur um den Blickwinkel wieder zu ändern, zwischen Nähe und Distanz zu variieren; mit dem Ziel, nicht zu lange auf „der Bewegung“ als Ganzer zu verharren, aber auch nicht nur einen Fokus einzunehmen, zeigt sie sich als explorierendes Auge, das „den Wegen der Akteure“ (Latour, 2017, 53) folgt.

Entsprechend dieser Metapher einer umherschweifenden Kamera versteht sich dieser Artikel als eine (methodisch kontrollierte) Suchbewegung, als Annäherung an ein komplexes, bekanntes, allerdings bisher kaum beforschtes Feld namens *Fridays for Future (FFF)*. Wo aber beginnen? Basierend auf qualitativen, problemzentrierten Leitfadenterviews und ethnografischem Material, tastet sich der vorliegende Artikel an das Feld heran. Kapitel 2 gibt zunächst

einen Überblick darüber, was über die Bewegung bereits gewusst wird, bevor anhand ausgewählter empirischer Beispiele in Kapitel 3 und 4 das weniger Offensichtliche und Eindeutige entfaltet, diskutiert und letztlich neu geordnet wird. Der Beitrag verfolgt das Ziel, Akteur*innen und Praktiken „hinter dieser Bewegung“ in den Blick zu nehmen und Einblicke in unterschiedliche Facetten des gemeinsamen Aufbegehrens und die Auseinandersetzung mit dem Klimawandel zu geben – um letztlich neue Fragen zu generieren und Denkanstöße zu geben. Das ordnungsgebende, verbindende Element – entnommen aus dem Material – stellt dabei die Analyse „ökologischer“ Subjektformen dar, die im Feld explizit wie implizit verhandelt werden, und die uns schließlich paradoxerweise zu Objekten führt.

2. *Fridays for Future* beforschen

Die *FFF*-Bewegung Deutschland versteht sich offiziell als universelle, überparteiliche Gemeinschaft „alle[r], die für unser Klima auf die Straße gehen“. Sie setzt sich im Verbund für mehr „Klimagerechtigkeit“ ein und fordert, dass „Deutschlands Klimapolitik einen gerechten Weg zum 1,5 Grad Ziel einschlägt“ (Fridays For Future Deutschland, 2019) und die Ziele des Pariser Klimaabkommens zur Reduktion von Treibhausgasemissionen einhält.

Ausgehend von der damals 15-jährigen Greta Thunberg, die im August 2018 Schule schwänzte, um vor dem schwedischen Parlament zu demonstrieren, etablierte sich *FFF* (auch unter Namen wie „Youth for Climate“ oder „School Strike 4 Climate“) als eine globale Bewegung. Sie wird primär von jugendlichen Schüler*innen getragen (Wahlström, Kocyba, De Vydt, & de Moor, 2019), die regelmäßig freitags Schule schwänzen, um gemeinsam zu demonstrieren. In Deutschland gewann die Bewegung im Laufe des Jahres 2019 immens an Gehör, Befürwortung (Koos & Naumann, 2019) und Zulauf (Sommer, Rucht, Haunss, & Zajak, 2019, 3) – mit einem Höhepunkt am 20.09.2019, dem dritten globalen Klimastreik, der weltweit ca. 7,6 Millionen (de Moor, Uba, Wahlström, Wennerhag, & De Vydt, 2020, 4) und in Deutschland 1,4 Millionen Teilnehmer*innen umfasste (Rucht, 2019b, 6). Im Laufe des Jahres 2019 etablierten sich zunehmend mehr Orts- und Arbeitsgruppen auf regionaler wie nationaler Ebene und einige Sympathisantengruppen wie etwa *Parents-*, *Artists-* oder *Scientists for Future*. In Zeiten der Corona-Pandemie verlagern sich die Aktionen unter *#NetzstreikFürsKlima!* nun verstärkt ins Netz.

Forschungsstand und -vorgehen

Ich blicke nach oben und sehe die Anzeige der Bahn. Dort steht „Fridays for Future! Es verkehren keine Bahnen“ (4. Globaler Klimastreik, 30.11.2019, Z. 238f.).

FFF ist ein Begriff geworden, der, bestückt mit einem Ausrufezeichen, soziale Ausnahmezustände begründet und normalisiert. Die Alltagspräsenz und Wirkmächtigkeit¹ der Bewegung steht kaum zur Debatte (Rucht, 2019b, 8); die genuin wissenschaftliche, empirisch geleitete Aufarbeitung dagegen ist bis dato weniger umfangreich.

Es existieren vereinzelt theoretische und essayistische Beiträge, in welchen u. a. die Relevanz der Bewegung für die politische Partizipation Jugendlicher (Fisher, 2019), die Rolle der Wissenschaft (Evensen, 2019) und die politisch-moralische Dimension der Bewegung (Reinhardt, 2019) diskutiert wird (Zajak, 2020). Dieter Rucht nimmt *FFF* darüber hinaus u. a. in Bezug auf die Generationenfrage, Medienwirksamkeit und Einzigartigkeit unter die Lupe (Rucht, 2019a, 2019b).

Die Zahl empirischer Arbeiten ist ebenfalls überschaubar. Zu nennen sind hier v. a. zwei repräsentative Befragungsreihen, die über drei Streiktermine in Konstanz (Koos & Naumann, 2019; Koos, 2019a, 2019b) bzw. über zwei globale Streiktermine hinweg im europäischen bzw. internationalen Vergleich (de Moor et al., 2020; Wahlström et al., 2019) durchgeführt wurden. In beiden Fällen wurden vorwiegend soziodemografische Daten sowie etwa Beweggründe, Ziele und Einstellungen der Streikteilnehmer*innen erfasst und die Ergebnisse der einzelnen Streikbefragungen miteinander verglichen. Demnach stammen die Protestierenden überwiegend aus der oberen Bildungsschicht und sind weiblich. Die anfängliche Überzahl an Jugendlichen und jungen Erwachsenen im März dagegen nahm zugunsten zunehmender Zahlen erwachsener Mitstreikender im September 2019 ab (de Moor et al., 2020, 30; Koos, 2019a, 3 f.; Neuber & Gardner, 2020, 119 ff.; Sommer et al., 2019, 9 ff.). Moritz Sommer und Kollegen (2019, 15 f.) zeigen, dass sowohl individuelle Verhaltensänderungen als auch strukturelle Maßnahmen gefordert werden, wobei den Streikenden, so ergibt eine weitere, in Schweden durchgeführte quantitative Studie, gleichermaßen am Wohl der Umwelt und der Bevölkerung gelegen ist (Emilsson, Johansson, & Wennerhag, 2020, 10 f.). *FFF* zeigt sich damit insgesamt „heterogener, als es der gemeinsame Aktionsrahmen, gemeinsame Forderungen und Slogans suggerieren“ (Sommer et al., 2019, 34).

Dieser Heterogenität Raum zu geben, erlaubt insbesondere eine qualitativ-ethnografische Vorgehensweise. Hier ist lediglich die Studie von Arita Holmberg und Aida Alvinus (2020) zu nennen. Anhand mehrerer Reden von Greta Thunberg identifizieren sie spezifische, „neue“ Formen des Widerstandes, woraus sie „the power of children in expressing abstract progressive resistance“ (ebd., 78) ableiten. Gegenüber dieser thematisch wie gegenstandsbezogen sehr fokussier-

¹ So zeigt die 18. Shell Jugendstudie (Shell Deutschland Oil GmbH, 2019), dass Umweltschutz und Klimawandel stark an Relevanz gewonnen haben.

ten qualitativen Vorgehensweise, zeichnet die diesem Beitrag zugrunde liegende Studie gerade eine offene, ethnografische Erkenntnishaltung aus. Im Sinne einer dichten „Kulturbeschreibung“ (Breidenstein, Hirschauer, Kalthoff, & Nieswand, 2015, 31) nähere ich mich der *FFF*-Bewegung als ein soziales Phänomen, das ich aus einem befremdenden Blick heraus verstehen möchte. Dabei verstehe ich *FFF* als ein soziales Feld bzw. eine „soziale Welt“, die eigene kulturelle Logiken, soziale Ordnungen sowie geteilte Perspektiven und Verpflichtungen aufweist (ebd., 32; Clarke, 2012, 76), die wiederum durch Akteur*innen angeeignet, aber auch irritiert oder untergraben werden (Alkemeyer, 2013, 68). Gerade *weil* über dieses Feld schon alles gesagt und gewusst erscheint, ist es in meinen Augen umso relevanter, das vermeintlich Vertraute offen und neugierig zu beäugen, ohne es vorschnell unter bekannte Muster zu subsumieren (Amann & Hirschauer, 1997, 8 ff.), um so Unbekanntem und möglichen Brüchen auf die Spur zu kommen. Dies heißt aber nicht, dass das Vorwissen der Forscherin ausgeklammert werden sollte – im Gegenteil, sie konstituiert das Feld mit, das sie beforcht, und ist entsprechend dazu aufgefordert, ihre eigene Rolle und Verwobenheit in die Forschung beständig zu reflektieren (Clarke, 2012, 57).

Bisher wurden hierfür teilnehmende Beobachtungen von sieben Streiks, die sich in vier deutschen Bundesländern zwischen Mai 2019 und Januar 2020 ereigneten, durchgeführt und insgesamt zwölf leitfadengestützte, problemzentrierte Interviews (Witzel, 2000) mit 14 jungen Aktivist*innen zwischen 14 und 19 Jahren geführt.² Das Material wird mittels des Codiervfahrens von Anselm Strauss und Juliet Corbin (1990/2015) ausgewertet.

3. Solidarität & Gerechtigkeit – Stimmen aus dem Feld

In einem ersten Schritt richte ich den Blick auf die Akteur*innen selbst, um anhand eines kontrastiven Vergleichs der Aussagen zweier Interviewten den Beschwerden (Latour, 2018, 111f.) und Beweggründen der Jugendlichen auf die Spur zu kommen. Hierbei frage ich insbesondere danach, ob und inwiefern sich die Jugendlichen solidarisch zeigen und welche Rollen und Rechte sie dabei für sich und andere beanspruchen³. Der kontrastive Vergleich ist dabei als eine erste gegenstandsangemessene Annäherung zu verstehen. Eine 14-jährige Schülerin

² Der Fokus liegt auf Jugendlichen und jungen Erwachsenen, verstanden als Hauptakteur*innen des Feldes, insofern die Initiator*innen und Organisator*innen überwiegend dieser Altersgruppe entstammen.

³ Als hilfreiche analytische Brille erweist sich das Konzept der Positionierung von Gabriele Lucius-Hoene und Arnulf Deppermann (2004). Obgleich es sich beim vorliegenden Datenmaterial weder um interaktive sprachliche Handlungen, noch um rein autobiografische Erzählungen handelt, erlaubt es, den Blick auf die persönlichen Merkmale, sozialen Identitäten, rollenbedingten Rechte und moralischen Ansprüche zu richten, welche die Jugendlichen im Gespräch für sich bzw. in Differenz zu anderen, beanspruchen (ebd., 171 f.). Sprechen aus dieser Perspektive impliziert eine „Selbstdarstellung“ und eine „Selbsterstellung“ (ebd., 168, Hervorh. i.O.).

antwortet auf die Frage, weshalb sie freitags auf die Straße gehe, Folgendes:

(luftholen) Also ich find's halt (.) ungläublich wie f/ignorant manche Menschen sind, weil es ist unsere Zukunft; und (.) ich will meine Zukunft haben; genauso wie jeder andere seine Zukunft AUCH; hatte (.) und nicht nur ICH will meine Zukunft haben sondern ich will auch dass MEINE Kinder oder (.) die Kinder der nachfolgenden Leute e/ eine SCHÖNE Zukunft vor sich haben und nicht (.) auf einem (.) zerstörten Planeten leben müssen oder gar nicht mehr leben KÖNNEN weil einfach alles nicht mehr DA ist was man (.) zum Leben braucht beziehungsweise >an Wasser zum Beispiel viel zu VIEL da ist< (lachen) (B4, Z. 40–47)

Das Mädchen äußert ein starkes Ungerechtigkeitsempfinden bezogen auf ihr eigenes Leben und ist um ihr Wohlergehen besorgt. Hierbei sieht sie ihre Zukunft als Eigentum, das ihr entwendet bzw. „zerstört“ wird – sie sieht sich bzw. nachfolgende Generationen einer existentiellen Bedrohung ausgesetzt und konstruiert damit eine generational geteilte Betroffenheit. Das Ungerechtigkeitsgefühl gründet nicht nur darin, dass ihr in ihren Augen etwas entsagt wird, auf das sie eindeutig ein Anrecht hat, sondern ihr darüber hinaus etwas genommen wird, was bisher niemandem entzogen wurde. Sie positioniert sich als Jugendliche, als Mitglied einer bestimmten, jungen Generation, die ungerecht behandelt wird – womit sie ihr Engagement für *FFF* begründet. Die Heranwachsende konstruiert dabei eine Parallele zwischen der Welt und ihrer persönlichen Zukunft: Die „heile“, ausgeglichene Erde konzipiert sie nicht nur als materielle Lebensgrundlage, sondern auch als Möglichkeitsraum zur Selbstverwirklichung und selbstbestimmten, mit der eigenen Persönlichkeit kompatiblen Lebensgestaltung:

Also ich bin im Prinzip bin ich ein ziemlich planloser Mensch; (..) aber; (..) ich möchte Möglichkeiten haben damit ich planlos durchs Leben laufen kann und wenn ich keine Zukunft, also wenn ich kein Planeten habe; auf dem ich leben kann dann hab ich KEINE Möglichkeit mehr [...] (B4, Z. 53–56)

Die Schülerin offenbart ein Gerechtigkeitsverständnis im Sinne einer Gleichheit von Lebenschancen, das sich im *capabilities*-Ansatz von Amartya Sen und Martha Nussbaum (1998/2016) theoretisiert findet, sodass ihre Gerechtigkeitsvorstellung einen starken Individuenbezug aufweist (Ketschau, 2019, 37). Ihr Ungerechtigkeitsempfinden richtet sich an diejenigen, die ihr potentiell die Möglichkeit der Persönlichkeitsentfaltung entwenden – wobei sie diese explizit als „schuldig“ deklariert:

Naja mein Problem ist, dass LEUTE MEINE Zukunft zerstören und ihnen das EGAL ist (.) so grundlegend (luftholen) um das zu spezifizieren (.) meine Zukunft zerstören tun sie indem sie einen Klimawandel äh hervorrufen beziehungsweise verstärken; (.) wie auch immer (.) ähm es ist nicht eine Person schuld sondern es sind ganz viele Leute schuld und ich denke jeder auf dieser Welt war mal Teil; hat Teil an dieser Schuld weil er irgendwann mal im Auto saß; (lachen) ähm insofern müssen wir uns alle an die na/ eigene Nase fas-

sen aber (.) manche sehen's nicht EIN, dass sie sich an die Nase fassen müssen und diese Leute (.) mit denen hab ich ein Problem (lachen) (B4, Z. 1039–1047)

Über das umweltschädliche Auto versinnbildlicht sie die punktuelle Korrelation zwischen der Biographie eines jeden Menschen und dem Klimawandel – womit auch sie selbst zu den Schuldigen zählt. Von diesem hier dargelegten Wissen um jedermanns Mitschuld distanziert sie sich jedoch zugleich über die Abgrenzung von den „wahren Übeltätern“ – womit sie ihre eigene Verantwortung externalisiert und eine potentielle Überforderung durch Selbstresponsibilisierung umgeht. Demgegenüber werden diejenigen als aktive Täter konstruiert, die *ignorieren*, dass aufgrund ihres Verhaltens Möglichkeitsräume *anderer* schwinden. In ihren Augen handeln eben jene Menschen fahrlässig bzw. „falsch“, die sich ihre eigene Mitverantwortlichkeit am Weltgeschehen nicht eingestehen, sprich, die sich ihre faktische persönliche bzw. körperliche („an die Nase fassen“) Selbstbeteiligung trotz ihrer Offenkundigkeit nicht zu eigen machen, sondern systematisch so weitermachen wie bisher. Sie selbst tritt dabei fordernd, wütend und anklagend auf; ganz im Modus des Protestes. Sie formuliert ein klares Anrecht auf einen „gesunden“ Planeten, womit sie einen privilegierten Standpunkt einnimmt. Kann eine Welt – könnte man mit Bruno Latour (2018, 114) fragen – zu einer „gemeinsam geteilten“ werden, wenn sie als Boden betrachtet wird, der individuell angeeignet werden kann?

Demgegenüber schildert ein 16-jähriger den Zusammenhang von Klimawandel und Gerechtigkeit wie folgt:

Naja also (.) ähm ganz schlicht erstmal Ursache Wirkung, Also (einatmen) ähm (.) generell der Norden also Amerika, China, Europa äh verursacht, dass mmh (nachdenklich) fast zu neunzig Prozent glaub ich/ also die Mission die halt für den Klimawandel verur/ äh verantwortlich sind (luftholen) ähm und die daraus entstehenden Folgen muss halt vor allem der globale Süden (.) ertragen, also Afrika, Südamerika, jetzt auch Australien, obwohl die auch mehr auf Verursacherseite noch stehen ähm und das ist halt total ungerrecht, also das ist halt (.) äh ich weiß nicht wie man sich ganz klassische oder ganz simple ähm Gerechtigkeitsvorstellungen zum Beispiel den kategorischen Imperativ nimmt, [...] äh Handel nur nach demjen/ derjenigen Maxime [...] von der du zugleich wollen kannst, dass sie allgemeines Gesetz wird. Wenn man jetzt sagt, es soll allgemeines Gesetz werden, dass wir hier auf Pump leben, so wie wir es grad haben wollen, und dadurch halt irgendwie (scharfes Einatmen) äh die Umwelt verpesten und das andere ausbaden wollen (luftholen) ähm (.) dann ist das äh sicher nicht gerecht. Also das das können wir auch nicht wollen. Wir würden nicht wollen, dass es umgekehrt ist. Wir würden nicht wollen, dass wir in Afrika geboren sind. Ähm, dann fänden wir das auf einmal nicht mehr gerecht. (B14, Z. 173–201)

Der Interviewte konstruiert eine Polarität, die er mit einem kausalen (geografischen) Zusammenhang begründet: Es gebe klar zuordenbare Verursacherländer („der Norden“), die sich durch wirtschaftliche Produktions- und Konsumaktivi-

täten auszeichnen und in ihrer Konsequenz für andere leidvoll sind (er spricht von „Folgen ertragen“). Diese Ungleichverteilung empfindet er als ungerecht, was durch den Ausdruck „auf Kosten anderer leben“ konkretisiert wird: Die eine Gruppe tut etwas, was zum Nachteil bzw. Schaden einer anderen gerät – Leid ist damit gerade nicht selbstverschuldet oder abhängig von persönlichem Versagen. Das Wissen um die *unverschuldete* Betroffenheit potentiell jedes Menschen und die damit verbundene Arbitrarität von Lebenschancen löst in ihm „ein sehr großes Ungerechtigkeitsgefühl [aus], weil ich hatte das Gefühl das hat/hängt nur davon ab, wo man jetzt geboren wurde. (luftholen) Und da hat man eigentlich selbst kein Einfluss drauf.“ (B14, Z. 211–215) Den Menschen im Norden – er spricht von „wir“, wodurch er sich selbst als „Mittäter“ positioniert – wirft er vor, den eigenen Genuss- und Lustprinzipien zu folgen und sich zugleich nicht um die globalen Folgen, die ein konsumorientierter und egozentrierter Lebensstil für *Andere* hat, zu scheren. Damit zeigt er sich als (Welt)Bürger, der „ein Gespür für Benachteiligungen [...] [und die] Fähigkeit zu Empathie und Solidarität“ (Witte, Niekrenz, & Sander, 2013, 90f.) aufweist. Anders als im vorherigen Beispiel wirft der Jugendliche eine gesellschaftsuniversalistische Perspektive auf moralische Urteile: Mittels des kantschen Imperativs begründet er, weshalb es sich dabei um eine reale, prinzipiell für jedermann nachvollziehbare Form („ganz klassische oder ganz simple“) von Ungerechtigkeit handelt – womit er sich als vernunftbegabte, gebildete Person positioniert, die ihr Handeln an moralisch-rationalen Abwägungen ausrichtet:

Ja, also ähm ich würde einfach mal ganz moralisch dran gehen, ähm dass meine eigene Freiheit da a/aufhört, wo die Freiheit anderer beginnt und wenn eben meine Freiheit Fleisch zu essen, zu fliegen, Auto zu fahren ähm das verursacht >wenn es dann wiederum< Folgen hat für andere Menschen, dass sie fliehen müssen, ihre Heimat verlieren, sterben, dann finde ich äh ist der Freiheitsverlust der da entsteht unverhältnismäßig zu meiner Freiheit. Deswegen würde ich äh grundsätzlich auch kein kein Fleisch essen oder fliegen; (B14, Z. 351–357)

Er entwirft hier ein Selbst, das konsequent seine eigenen Bedürfnisse an den Folgen, die sie für anonyme Andere haben, orientiert und nimmt im Sinne eines Folgenkalküls eine starke Selbstdisziplinierung und -responsibilisierung vor – wodurch er sich wiederum von jenen abgrenzt, denen er eine selbstzentrierte Lebensweise vorwirft und sich so wieder mit dem in Übereinstimmung bringt, was er zu sein beansprucht.

Der kontrastive Vergleich ergibt, dass sich beide Jugendliche auf unterschiedliche Weise bzw. mit unterschiedlichen Gruppen solidarisieren und verschiedene Formen von Selbstbeteiligung konzipieren: Die Schülerin stellt sich als Zugehörige einer bestimmten Generation und damit als Betroffene her. Sie zeigt sich also gruppenimmanent solidarisch und externalisiert, zumindest ein Stück weit,

ihre Verantwortlichkeit. Demgegenüber solidarisiert sich der Schüler mit denjenigen, geografisch fernen Menschen, die unter den Folgen – auch seines eigenen Lebensstils als deutscher Staatsbürger – leiden müssen. Damit verfolgt er eine stärker altruistische Idee von Gerechtigkeit, die auf moralischen Erwägungen beruht und zeigt sich im engeren Sinne solidarisch, insofern er „die Hilfe für *kategorial andere*, außerhalb der eigenen Bewegung stehende Personen oder Gruppen zu [seinem] zentralen Anliegen mach[t]“ (Rucht, 2001, 44). Er steht weniger für seine eigenen Interessen, als vielmehr für die Rechte benachteiligter Menschen(gruppen) ein (Bayertz, 1998, 43) und konstruiert tendenziell eine stärkere persönliche Schuld und Verantwortlichkeit. Der Vergleich offenbart also eine stärkere Heterogenität bezüglich der Art und Weise, wie sich die Jugendlichen solidarisch zeigen, wen sie in der Verantwortung sehen und wie sich selbst positionieren, als es der Nachhaltigkeitsdiskurs oder die öffentliche Darstellung des Kollektivs *FFF* erwarten lassen.

Beide Heranwachsende konzipieren *soziale* Gerechtigkeit als zentrales Motiv ihrer Teilnahme an der *FFF*-Bewegung. Der Klimawandel als naturwissenschaftliches Umweltphänomen wird zu einem Vorgang, der primär den Menschen (be)trifft. Er wird in eine kalkulierbare, messbare Kausalitätskette modifiziert, wodurch er dramatisiert, aber auch – vor ihnen selbst wie ihren Adressat*innen – plausibilisiert, vor Augen geführt und ein Stück „wirklicher“ gemacht wird (Christmann et al., 2012). Es geht um weitaus mehr, so der Duktus, als „nur“ Tierwohl oder Naturerhalt – es geht um jeden von uns. Die Welt wird als *Lebensgrundlage* verstanden, die bestimmten Menschen auf differente Weise durch das Fehlverhalten anderer entzogen wird, wodurch Erstere chancenlos bzw. „heimatlos“ (von Thadden, 2018) werden. Im Kern ihrer moralischen Auseinandersetzung mit dem Klimawandel stehen originär soziale Fragen, wobei zuvörderst soziale Machtkonstellationen kritisiert und das Verhältnis von Privilegierten und Benachteiligten thematisiert und diskutiert wird – was von einem gesellschaftskritischen Potential der Jugendlichen zeugt. Auch argumentieren beide auf Grundlage nachvollziehbarer Gerechtigkeitstheorien und -überlegungen – wobei sie stärker appelliert, er dagegen seine eigene Rolle differenziert darlegt –, und zeigen sich moralisch empört und äußern ein „*starke[s] Ungerechtigkeitsempfinden*“, womit sie sich als überzeugende Protestierende darstellen, die für das Thema sensibilisieren und „wachrütteln“. Sie treten damit als eigenmächtige und zu fundamentaler Kritik fähige Agent*innen sozialen Wandels auf, die bestehende Machtverhältnisse hinterfragen (Holmberg & Alvinus, 2020) bzw. gegen Macht- und Ungleichheitsverhältnisse „zwischen relativ Mächtigen und Ohnmächtigen, relativ Privilegierten und Benachteiligten“ (Scherr, 2019, 12) aufbegehren. Die hier entfalteten Solidarisierungsweisen sind insofern als politisch zu verstehen, als sie weniger auf einem erlebten Gefühl von Verbunden-

heit beruhen, sondern vielmehr einen ethisch-moralischen Gerechtigkeitsauftrag implizieren, dem sich die Jugendlichen verpflichtet fühlen (Bierhoff & Fetchenhauer, 2001, 10; Scherr, 2019, 10). Die Interviewten stellen sich somit vor der Forscherin als kompetente Protestierende bzw. politische Akteur*innen dar bzw. her.

Indem beide spezifische Machtkonstellationen anmahnen, formulieren sie normative Vorstellungen von bzw. Anforderungen an (un)erwünschten Subjektformen. Indirekt realisieren sie sich im und durch das Sprechen als zu moralischen, rationalen Urteilen fähige, teilnehmende bzw. emotional beteiligte Identitäten und konstruieren sich als Gegenentwurf zu jenen ignoranten, egoistischen Anderen, die sie kritisieren. Damit appellieren beide an eine spezifische Subjektform, die ich hier in einem ersten Schritt als „gutes“ bzw. „kompetentes“ „ökologisches Subjekt“ bezeichnen möchte. Ein solches „ideales“ Subjekt *weiß* um seine Beteiligung am Weltgeschehen und leitet daraus eine moralische Verantwortung ab – macht sich seine Beteiligung zu eigen. Hierzu gehört auch die Vermeidung eines egozentrischen, lediglich auf die eigenen Bedürfnisse im Hier und Jetzt gerichteten Lebensstils.⁴ Sie appellieren dafür, gerade nicht „alle Dinge aus der Ferne [zu] erfass[en], als wären sie *außerhalb* der sozialen Welt“ (Latour, 2018, 80, Hervorh. i.O.), sondern zeitlich und räumlich ferne Ereignisse bzw. Ungleichheiten zu antizipieren. Damit fordern sie eine persönliche Involviertheit und negieren eine „Teilnahmslosigkeit“ (Latour, 2018, 86). Sie verpflichten sich so einerseits der neoliberalen Agenda des „an sich Arbeitens“ – einen solchen Verantwortungsimperativ konstruiert insbesondere der 16-jährige –, distanzieren sich aber andererseits von an derlei Maßstäben ausgerichteten Selbstentwürfen – vor allem die 14-jährige verweigert geradezu eine Selbstresponsibilisierung, sieht aber nicht davon ab, auf ihr Wissen um ihre persönliche Verantwortung zu verweisen.⁵

⁴ Der Widerstand gegen „*laissez-faire behaviour and inaction*“ (Holmberg & Alvinus, 2020, 85, Hervorh. i.O.) wurde auch als Kernelement Greta Thunbergs Reden identifiziert.

⁵ Eine rein auf Erzählungen basierende Analyse gewährleistet nicht, auf Subjektpositionen bzw. Subjektivierungsprozesse zu schließen (Bosančić, 2019, 51). Dennoch findet die Selbstherstellung und -darstellung aus soziologischer Sicht unter beständiger Auseinandersetzung mit und Verarbeitung von „subjektkonstituierenden Diskursen“ (Schütze, 2019, 74) statt. In diesem Fall etwa liegt die Vermutung nahe, dass die Jugendlichen den von Sarah M. Pritz (2018, 82) erörterten gesellschaftlichen Nachhaltigkeitsdiskurs, der Individuen anruft, sich als „problembewusste und [selbst-]verantwortliche [...] Subjekte hervorzubringen“ (auch Henkel, Buschmann & Hochmann, 2018), auf unterschiedliche Weise in ihre Selbstentwürfe integrieren bzw., mit Daniel Wrana (2015) gesprochen, durch ihre Äußerungsakte mitkonstruieren. Um die Frage nach diversen „ökologischen“ Subjektformen, die das soziale Feld *FFF* nahelegt (Reckwitz, 2012a, 52), weiter zu verfolgen, wäre es sicherlich aufschlussreich, verschiedene Diskursuniversen (bspw. über die Analyse von Zeitschriftenartikel zum Thema Nachhaltigkeit oder von Protestplakaten) – etwa mithilfe der Situationsanalyse von Adele E. Clarke (2012) – herauszuarbeiten und mit den Selbst-Positionierungen der Befragten ins Verhältnis zu setzen (Bosančić, 2019).

Dies nun macht die Frage nach den spezifischen Subjektformen und -vorstellungen virulent, „welche die Einzelnen in [diesem] sozialen Kontext annehmen, um zu einem vollwertigen, kompetenten, vorbildlichen Wesen zu werden“ (Reckwitz, 2012b, 9), das Anerkennung erhält (Bosančić, 2019, 49). Die Tatsache, dass *FFF* ein „ökologisches“ Feld konstituiert, in dem die individuelle Involviertheit und Verantwortung explizit zur Debatte stehen, macht die Auseinandersetzung mit bestimmten Subjektanforderungen wahrscheinlich. Um der Frage, „wie und in welchen Formen aus ‚etwas‘ bzw. einem ‚niemand‘ (,nobody‘) ein ‚jemand‘ (,somebody‘) gemacht wird“ (Alkemeyer, 2013, 37), nachzuspüren, ist ein Blick in die Praxis unabdingbar, zumal dies der Ort ist, an dem Subjekte entstehen, indem Akteur*innen etwa auf bestimmte Weise „angerufen“ (Butler, 1990/2018, angelehnt an Louis Althusser), anerkannt bzw. adressiert werden (Alkemeyer, 2013; Rose & Ricken, 2018).⁶ Wer also wird im sozialen Feld *FFF* als kompetentes Subjekt wahrgenommen und wer nicht – bzw. wie wird eine Person dazu gebracht, ein kompetentes „ökologisches“ Subjekt zu werden (Latour, 2017, 359)?

4. Exklusionspraktiken oder alles Müll?!

Es gebe jetzt jeden Tag veganes Essen in der Mensa, sagt die junge Frau mit dem Stirnband. Das schmecke aber leider nicht immer gut, auch heute habe es gar nicht geschmeckt. [...] Eine Gruppe wolle jetzt aber „durchsetzen“, dass es besser werde. Das sei voll gut, sagt die andere Frau mit ruhiger Stimme. [...] Ich blicke nach oben und sehe gerade einen Mann mittleren Alters mit einer Zigarette im Mund, der rechts mit aufrechter Haltung und erhobenem Kopf um sich blickend an mir vorbeiläuft. Er führt die Zigarette aus dem Mund und bläst weißgräulichen Rauch in die Luft. Der Mann befindet sich aber innerhalb des Zuges, was ich gleich kontrolliere, weil ich mich darüber wundere, dass er sich traut zu rauchen. [...] „Mit ner Zigarette, geil“, höre ich die junge Frau mit dem Stirnband neben mir sagen. Sie schnaubt verächtlich klingend aus der Nase. (4. globaler Klimastreik, 30.11.2019, Z. 143–161)

⁶ Während Michel Foucault sich für die historische und diskursive Hervorbringung von Subjektformen interessiert (Reckwitz, 2012b, 37), hebt Judith Butler (1990/2018) stärker die Performativität von Subjektivierung hervor. Beiden liegt die Idee zugrunde, dass es so etwas wie „das Subjekt“ gar nicht gibt, sondern dieses immer schon in kulturelle Strukturen eingebettet ist und in spezifischen Formen auftritt. Insbesondere Andreas Reckwitz (2012a) und Thomas Alkemeyer (2013) arbeiten daran anknüpfend die subjektkonstituierende Wirkung von soziale Praktiken heraus. Latour erweitert diese Perspektive insofern, als dass auch er kein ontologisches Seiendes annimmt, sondern ein Subjekt als eine „vollständig nachzeichenbare Versammlung“ (Latour, 2017, 361) begreift. An die beiden letztgenannten Denktraditionen schließe ich hier an.

Die Ethnografin verfolgt ein Gespräch zweier junger, auf etwa neunzehn Jahre geschätzter Frauen auf einer Freitagsdemonstration. Sie positionieren sich beide als Personen, die für die Steigerung der Attraktivität und damit Veralltäglichsung veganer Ernährungsangebote plädieren. Interessant an dieser Stelle ist, dass unvermittelt eine Person in der anonymen Masse sichtbar wird bzw. „dazu gebracht [wird], eine Person zu werden“ (Latour, 2017, 359).

Zunächst hebt ihn die Ethnografin von der sonstigen anonymen Masse ab, indem sie ihn als „Mann mittleren Alters mit einer Zigarette im Mund“ beschreibt, der sich zudem durch eine selbstbewusste Körperhaltung und räumliche Position innerhalb der streikenden Menschenmenge auszeichnet. Doch was macht diesen Mann so nennenswert und sichtbar? Die Zigarette. Sie bringt die Ethnografin dazu, Inkonsistenzen zu bemerken und irritiert zu sein. Sie wundert sich nicht darüber, *dass* er raucht, sondern vielmehr darüber, dass er sich *traut* zu rauchen. Die Ethnografin vermutet, dass das Rauchen innerhalb der Gruppe negative Sanktionen nach sich zieht und wundert sich über die fehlende Vermeidungsstrategie des Mannes – ganz im Sinne von Erving Goffmans „Techniken der Imagepflege“ (Goffman, 1986/2017, 18). Die Vermutung der Ethnografin zeigt sich sodann durch die abwertende Aussage der jungen Frau bestätigt: „Mit ner Zigarette, geil“. Damit spricht diese dem Mann den Status als anerkanntes Subjekt ab. Auch hier ist es das Objekt Zigarette, welches die Frau dazu bringt, den Mann zu bemerken und ihm – wenn auch nur von ihrer Bekannten, nicht von ihm aus wahrnehmbare – Verachtung entgegenzubringen.

Was also hat es mit der Zigarette auf sich? Sie verknüpft den Körper des Mannes zum einen mit der Luft um ihn herum und zum anderen mit weiteren Streikteilnehmer*innen; dabei fungiert sie – um von Bruno Latours „*Infrasprache*“ (Latour, 2017, 54, Hervorh. i. O.) Gebrauch zu machen – als *Mittler*, zumal die Zigarette nicht einfach etwas weitergibt, sondern Bedeutung transformiert. Folgt man dem Subjekt- und Handlungsverständnis von Bruno Latour (2017 [2010]), dem Mitbegründer der Akteur-Netzwerk-Theorie, so sind nicht nur Menschen als Akteur*innen zu begreifen, sondern auch nicht-menschliche Entitäten wie Techniken, Formulare oder Artefakte, insofern sie als *Mittler* fungieren, die Bedeutung „übersetzen, entstellen, modifizieren und transformieren“ (Latour, 2017, 70): „Akteur ist, wer von vielen anderen *zum Handeln gebracht* wird“ (Latour, 2017, 81, Hervorh. i. O.). Das heißt aber auch, dass nicht jedes beliebige Objekt, jede beliebige Person als Handlungsträger auftritt, sondern lediglich das, was „eine gegebene Situation verändert, indem es einen Unterschied macht“ (Latour, 2017, 123) – wie in diesem Beispiel.

Währenddessen nimmt ein Junge das Mikro in die Hand und beginnt, die Menge zu adressieren. [...] Mit Blick auf sein Smartphone erklärt er, dass er nun noch einige ihrer

Spielregeln für die Klimastreiks erklären müsse. [...] Er spricht die Raucher unter ihnen an und sagt, dass diese doch bitte, wenn sie rauchen, kurz den Demozug verlassen sollen. Wenn sie fertig seien, dürfen sie wieder mitdemonstrieren. (Wöchentlicher Klimastreik, 17.05.2019, Z. 145–161)

Es scheint, folgt man dieser Beobachtung, u. U. einen Unterschied zu machen, wo das rauchende Subjekt räumlich positioniert ist: Ein Mensch mit Zigarette ist innerhalb des Zuges und damit der Bewegung unerwünscht, ein solches Subjekt ist nicht integrations- bzw. „spielfähig“. Ob das nun dem öffentlichen Image oder dem Selbstverständnis der Bewegung geschuldet ist, bleibt hier offen. Die Zugangsregeln auf dieser Demo bemessen sich jedenfalls – zumindest auch – an der Subjekt-Objekt-Konstellation „Mensch mit Zigarette“. Aufgrund des in die Zigarette eingeschriebenen *Skriptes* (Latour, 2017, 137), wodurch der Körper des Mannes und die Luft *sichtlich* miteinander verknüpft werden, indem sich letztere durch das Ausatmen verfärbt, ist zu vermuten, dass der Zigarette umweltverschmutzende Wirkung zugesprochen wird und rauchen daher sanktioniert wird.

Auch im folgenden ethnografischen Beispiel exemplifiziert sich eine krisenhafte Praxis:

Die Mädchengruppe neben mir winkt plötzlich und ein weiteres Mädchen läuft auf sie zu. Sie begrüßen sich und das Mädchen setzt sich zu ihnen. In dem Moment greift das andere in die Vordertasche ihres Rucksackes und wirft dem hinzugekommenen Mädchen eine Handvoll Konfetti über den Kopf. Dieses kommentiert neckisch, dass sie das mal lassen solle, das sei nicht gut für das Klima. Sie gibt ihr kleinlaut recht. (Wöchentlicher Klimastreik, 14.06.2019, Z. 62–66)

Die über einen Konfettiwurf ausgedrückte freudige Begrüßung einer Jugendlichen wird zu einer sanktionsträchtigen Angelegenheit, als sie von der Empfängerin des Konfettis zurechtgewiesen wird. Deren Kritik erfolgt auf eine neckische Art und Weise, was darauf schließen lässt, dass sie sich zwar einem bestimmten Klimadiskurs bedient, sich diesem aber auch ein Stück weit widersetzt, indem sie ihn ironisiert. Erstere nimmt diese Aussage jedoch ernst, fühlt sich regelrecht ertappt und gesteht ihr „Fehlverhalten“ ein.

Auch hier ist es ein Objekt, welche die Streikende dazu veranlassen, die Legitimität der Handlung des anderen Mädchens als spielfähige Demonstrierende anzuzweifeln. Das Konfetti, das häufig bei freudigen Anlässen Gebrauch findet, hat eine bestimmte kulturelle Bedeutung, deren Gültigkeit ihm zwar von ersterem Mädchen zugeschrieben, von letzterem jedoch abgesprochen wird. Konfetti erhält von ihr eine andere, spezifische Gestalt bzw. „*Figuration*“ (Latour, 2017, 93, Hervorh. i. O.) in Form von umweltschädlichem Müll. Man könnte einwenden, dass also nicht das Konfetti agiert, sondern die Jugendlichen, die ihm Bedeutung zuschreiben und sich überhaupt erst darauf beziehen. In Latours

Augen allerdings sind Entitäten immer zugleich konstruiert *und* real bzw. faktisch (Latour, 2000, 330–339; Laux, 2011, 286): Hätte das Konfetti eine andere materielle Konsistenz (diese trägt dazu bei, dass die Schnipsel langsam zu Boden fallen, sich dort verteilen und erstmal verweilen), könnte es auch nicht als Müll deklariert werden.

Erstere, so zeigt sich in den Reaktionen beider, müsste doch zumindest um diese spezifische *Gestalt* des Objektes in diesem Kontext wissen und danach ihre Erwartungserwartungen ausrichten. Mit Lisa Abbenhardt (2019, 198) formuliert wird die Angerufene erst in der Annahme dieser Anrufung, die sich über das „kleinlaute Rechtgeben“ vollzieht, zu eben jenem Subjekt (Rose & Ricken, 2018). Umgekehrt bestätigt sich die Empfängerin – veranlasst durch das Konfetti – als kompetentes, wissendes Subjekt, was über das Zugestehen ihres Gegenübers verstärkt wird.

In beiden Beispielen zeigen sich bestimmte Ansprüche an mitstreikende Subjekte, die mit normativen Bewertungen ihres Verhaltens einhergehen. Etwas „einfach so“ zu tun, ohne über die Folgen nachzudenken, gilt hier als inkompetent – eine Normierung, die der neoliberalen Subjektform erstaunlich nahekommt. Dabei ist es aber nicht das Handeln allein; vielmehr veranlassen spezifische Subjekt-Objekt-Konstellationen zu derlei Abgrenzungs- bzw. Ausgrenzungsmechanismen.

Man könnte nun eine Form „ökologischer Distinktion“ (Neckel, 2018) vermuten, die sich am Gebrauch „schmutziger“ Objekte (insofern sie verdächtigt werden (können), die Umwelt zu verunreinigen und damit den Klimawandel voranzubringen) bemisst. Schmutz verweise ohnehin, folgt man Mary Douglas (1985, 52), auf etwas, „das fehl am Platz ist“ – womit die hier diskutierten Subjekt-Objekt-Verknüpfungen „verunreinigte“ Subjekte implizieren, die nicht dazugehören bzw. die Norm irritieren. Entsprechend ließe sich eine Analyse über Stigmatisierungs- und Exklusionsprozesse, ja vielleicht sogar Klassenkämpfe im Sinne eines „doing class“ anschließen, die sich entlang bestimmter ökologischer Merkmale vollziehen. Aber würde eine solche stringente Erzählung, ein solches *Panorama* (Latour, 2017, 323), nicht die Innovationen und Kontroversen der Akteur*innen und Praktiken vorschnell verstummen lassen – wie beispielsweise die neckische Bezugnahme der Jugendlichen auf das Konfetti, womit sie eine Eindeutigkeit dessen, was bzw. wer im Feld erlaubt ist und was bzw. wer nicht, in Frage stellt und parodiert?⁷

⁷ Dies soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich auch Entsolidarisierungstendenzen aufzeigen. Diese gilt es gerade in einem Protestfeld, das explizit Kritik übt und normative Wertungen bzw. Abgrenzungen vornimmt, kritisch zu diskutieren. Der Artikel verlagert seinen Anspruch, politisch zu sein, allerdings mit Latour dahingehend, dass er die Akteur*innen zur Sprache kommen lässt und offen für Überraschungen bleibt, ohne vorschnell auf machtvollere Prozesse zu schließen (Latour, 2017, 424–451).

In den genannten Beispielen werden gar keine konkreten Stigmatisierungs- und Exklusionsmechanismen sichtbar: Weder wird der rauchende Mann aktiv aufgefordert, den Zug zu verlassen, noch wird das konfettiwurfende Mädchen diskreditiert. Stattdessen zeigt sich in den Beispielen, dass nicht das Diskreditieren, sondern das Anzeigen, sprich *Erkennen* und *Benennen* potentiell sanktionswürdigen Verhaltens bzw. unerwünschter Objekte der Aktualisierung des eigenen Status als spielfähiges „ökologisches“ Subjekt dient. Das Wissen um die *Implikationen* der Objekte wird zur Schau gestellt. Die Objekte, welche den Klimawandel „sichtbar machen“, indem sie in ihrer spezifischen Gestalt und Materialität lokale Handlungen mit globalen Folgen verknüpfen, stellen damit ein Angebot dar, sich als globale Akteur*innen und verantwortungsvolle Mitdenkende zu subjektivieren.

5. Und nun?

Nicht selten sind wir versucht, klare Antworten auf eindeutige Fragen zu finden. Und wenn die Kamera nur Nahaufnahmen liefert, haben wir zwar den Eindruck, in die Tiefe zu blicken, doch fehlt uns der Überblick, das große Ganze, das nur mit genug Entfernung zu erfassen ist. Doch wo oder was ist das Dazwischen? Latour zufolge sind es die Verknüpfungen vieler Akteur*innen, die es aufzuspüren und zu beschreiben gilt, ohne dabei vorschnell große Erklärungen (Latour, 2017, 238) wie etwa „Solidarität“, „Exklusionsmechanismen“, „die FFF-Bewegung“ oder eben „das ökologische Subjekt“ zu liefern.

Die Analyse lässt vermuten, dass sich unter dem Namen *Fridays for Future* Jugendliche auf unterschiedliche Weise solidarisieren und im Klimawandel Fragen von sozialen Ungleichheiten gebündelt sehen, gegen die sich ihr Protest richtet. Damit einher gehen bestimmte Differenzierungspraktiken und normative Vorstellungen „ökologischer“ Subjekte in Abgrenzung zu solchen, die als „schlecht“ oder „inkompetent“ (re)produziert werden. Ein Blick auf lokale Interaktionen und verbale Positionierungen lässt vermuten, dass der Anspruch an ein ökologisches Subjekt ist, nicht lust-, egozentriert und gedankenlos zu *sein*, sondern um seine eigenen Implikationen am Weltgeschehen zu wissen und diese nicht zu ignorieren. Diese ersten Erkenntnisse sollten aber gerade *nicht* dazu verleiten, ein neues Subjekt ins Leben zu rufen, das etwa für die Vorstellungen einer gesamten Generation streikender Jugendlicher steht – und damit die widersprüchlichen Überlagerungen von (Subjekt-)Diskursen und deren individueller Aneignung zu ignorieren. Spannender als die Frage danach, *was* ein gutes ökologisches Subjekt ist, ist ohnedies die Frage, *wie* es ein solches wird, welche *Verknüpfungen* es aufweist. Die ethnografischen Beispiele geben Anlass zur Vermutung, dass es dabei um eine praktische, prozessuale Aushandlung geht. Hierzu

zählen auch etwa „gegenseitige Korrekturen und Sanktionen“ (Alkemeyer, 2013, 66), durch die, wie das Konfetti-Beispiel illustriert, Prozesse der „Subjekt-Bildungen“ (ebd., 58) angestoßen werden. Dies erfolgt – zumindest u. a. – über Objekte, die, indem sie die Klimakrise greifbar und sichtbar machen, Individuen dazu veranlassen, zu anerkannten Subjekten zu werden – sich also maßgeblich an ökologischen Differenzierungspraktiken beteiligen. Sie sind es, die einen Unterschied machen. Entsprechend konstatiert Latour, dass immer mehr Objekte, die bisher kaum Teil der Politik und Öffentlichkeit waren, integriert und „zum Thema einer lebendigen Kontroverse [...] [werden], so dass jedes materielle Objekt eine ‚ökologische‘ Dimension gewonnen hat.“ (Latour, 2018, 57). Die Objekte in ihrer spezifischen „ökologischen“ Figuration sollen als Akteure in der Klimakrise ernst genommen werden, insofern sich in ihnen Verknüpfungen zwischen Mensch und Natur, Lokalem und Globalem, Hier und Jetzt materialisieren – und sind damit als „autonom“ (Latour, 2017, 375 f.) zu verstehen.

Doch woher kommen diese normativen Anforderungen an Subjekte, entstehen sie in der Praxis, einfach aus dem Nichts? Sie scheinen vielmehr, um erneut mit Latour (2017, 365) zu sprechen, in der „Umgebung verteilt“. Denn wer etwa sagt, dass Müll klimaschädlich oder Rauchen umweltschädlich ist? Woher kommt und wo steht das Wissen über Umweltverschmutzung und „richtiges“ ökologisches Verhalten – geschweige denn über *den* Klimawandel? Die diskutierten Subjekt-Objekt-Interaktionen sind lediglich einige Knotenpunkte eines großen Netzwerkes, das Subjekte mit dem Klimawandel verbindet. Wohin also mag die Reise führen? Eine Möglichkeit, derlei Verknüpfungen sichtbar zu machen, ist es, „*Formen*“ (ebd., 386, Hervorh. i. O.) unter die Lupe zu nehmen – so zum Beispiel die Protestplakate, die Bedeutungen, Meinungen und Ansichten transportieren; oder aber der IPCC-Bericht, der in den Interviews sehr häufig referenziert wird und den Klimawandel in Fakten übersetzt. Sie könnten sich als weitere Vorschläge entpuppen, wie sich in diesem Feld eine „ökologische“ Kompetenz aufbaut (ebd., 365).

Und damit ende ich mit sehr viel mehr Fragen als Antworten; fest steht lediglich, dass noch sehr viel mehr Akteure berücksichtigt werden müssen, um der Frage nach „kompetenten ökologischen Subjekten“ in diesem Feld auf die Spur zu kommen.

Literatur

Abbenhardt, L. (2019): Zwischen „Hartz IV“ und „Unternehmertum“. (Selbst-)Positionierungen von Existenzgründer*innen in der Grundsicherung, in A. Geimer, S. Amling, S. Bosančić (Hg.): *Subjekt und Subjektivierung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 191–213.

- Alkemeyer, T. (2013): Subjektivierung in sozialen Praktiken, in T. Alkemeyer (Hg.), *Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung*. Bielefeld: transcript, 33–68.
- Amann, K., Hirschauer, S. (1997): Die Befremdung der eigenen Kultur. Ein Programm, in ders. (Hrsg.), *Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 7–52.
- Bayertz, K. (1998): Begriff und Problem der Solidarität, in ders. (Hg.), *Solidarität. Begriff und Problem*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 11–53.
- Bierhoff, H.-W., Fetchenhauer, D. (2001): Solidarität. Themen und Probleme, in ders. (Hg.), *Solidarität. Konflikt, Umwelt und Dritte Welt*. Opladen: Leske + Budrich, 9–19.
- Bosančić, S. (2019): Die Forschungsperspektive der Interpretativen Subjektivierungsanalyse, in A. Geimer, S. Amling, S. Bosančić (Hg.), *Subjekt und Subjektivierung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 43–64.
- Breidenstein, G., Hirschauer, S., Kalthoff, H., Nieswand, B. (2015): *Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung* (2., überarb. Auflage). Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH.
- Butler, J. (1990/2018): *Das Unbehagen der Geschlechter* (Deutsche Erstausgabe, 19. Auflage). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Christmann, G. B., Heimann, T., Mahlkow, N., & Balgar, K. (2012): Klimawandel als soziale Konstruktion? Über unterschiedliche Wahrnehmungsweisen zukünftiger Klimarisiken in Küstenregionen. *Zeitschrift für Zukunftsforschung*, 1. Jg., H. 1, 20–36.
- Clarke, A. E. (2012): *Situationsanalyse. Grounded Theory nach dem Postmodern Turn*. Wiesbaden: VS.
- Corbin, J.M. & Strauss, A.L. (1990/2015): *Basics of qualitative research. Techniques and procedures for developing grounded theory* (4. Auflage). Los Angeles u. a.: SAGE.
- de Moor, J., Uba, K., Wahlström, M., Wennerhag, M. & De Vydt, M. (Hrsg.). (2020): *Protest for a future II. Composition, mobilization and motives of the participants in Fridays For Future climate protests on 20–27 September, 2019, in 19 cities around the world*. Verfügbar unter <https://protestinstitut.eu/projekte/demonstrationsbefragungen/befragung-fridays-for-future/> (abgerufen am 02.02.2020).
- de Moor, J., Uba, K., Wahlström, M., Wennerhag, M., De Vydt, M., Almeida, P., Gardner, B. G., Kocyba, P., Neuber, M., Gubernat, R., Kołczyńska, M., Rammelt, H. P., Davies, S. (2020): Introduction. In *Protest for a future II. Composition, mobilization and motives of the participants in Fridays For Future climate protests on 20–27 September, 2019, in 19 cities around the world* (S. 6–33). Verfügbar unter <https://protestinstitut.eu/projekte/demonstrationsbefragungen/befragung-fridays-for-future/> (abgerufen am 02.02.2020).
- Douglas, M. (1985): *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*. Berlin: Reimer.
- Emilsson, K., Johansson, H. & Wennerhag, M. (2020): Frame Disputes or Frame Consensus? „Environment“ or „Welfare“ First Amongst Climate Strike Protesters. *Sustainability*, 12. Jg., H. 3, 1–20.
- Evensen, D. (2019): The rhetorical limitations of the #FridaysForFuture movement. *Nature Climate Change*, 9. Jg., H. 6, 428–430.
- Fisher, D.R. (2019): The broader importance of #FridaysForFuture. *Nature Climate Change*, 9. Jg., H. 6, 430–431.

- Fridays For Future Deutschland (2019): *UNSERE FORDERUNGEN AN DIE POLITIK*. Verfügbar unter <https://fridaysforfuture.de/forderungen/> (abgerufen am 07.02.2020).
- Goffman, E. (1986/2017): *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation* (11. Auflage). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Henkel, A., Buschmann, N. & Hochmann, L. (Hrsg.). (2018). *Reflexive Responsibilisierung. Verantwortung für nachhaltige Entwicklung*. Bielefeld: transcript.
- Holmberg, A. & Alvinus, A. (2020): Children's protest in relation to the climate emergency: A qualitative study on a new form of resistance promoting political and social change. *Childhood*, 27. Jg., H. 1, 78–92.
- Ketschau, T.J. (2019): Dialektik sozialer Nachhaltigkeit als Frage der Gerechtigkeit. *Soziologie und Nachhaltigkeit Beiträge zur sozial-ökologischen Transformationsforschung*, 5. Jg., Heft 2, 29–43.
- Koos, S. & Naumann, E. (2019): *Vom Klimastreik zur Klimapolitik. Die gesellschaftliche Unterstützung der „Fridays for Future“-Bewegung und ihrer Ziele*. Verfügbar unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:352-2-1jdetkrk6b9yl4> (abgerufen am 20.02.2020).
- Koos, S. (2019a): *Die Entwicklung und Zukunft der Fridays for Future-Bewegung. Ergebnisse von zwei Befragungen während der Fridays for Future-Demonstrationen in Konstanz am 24. Mai und 20. September 2019*. Verfügbar unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:352-2-1vspckwsvnogm8> (abgerufen am 20.02.2020).
- Koos, S. (2019b). *Klima-Aktivismus von jungen Menschen Ergebnisse einer Befragung unter den Teilnehmenden am „Fridays for Future“-Schulstreik in Konstanz, 15. März 2019*. Verfügbar unter https://www.polver.uni-konstanz.de/typo3temp/_secure_downloads/96596/0/aea98c036fd3073fafb85752717186e3577bae14/Ergebnisse_FF_Befragung_Konstanz.pdf (abgerufen am 20.02.2020).
- Latour, B. (2000): *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft* (1. Aufl). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Latour, B. (2017): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie* (4. Auflage). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Latour, B. (2018): *Das terrestrische Manifest*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Laux, H. (2011): Latours Akteure. Ein Beitrag zur Neuvermessung der Handlungstheorie, in N. Lüdtke, H. Matsuzaki (Hg.): *Akteur – Individuum – Subjekt*. Wiesbaden: VS V, 275–300.
- Lucius-Hoene, G. & Deppermann, A. (2004): Narrative Identität und Positionierung. *Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion*, 5. Jg., H. 1, 166–183.
- Neckel, S. (2018): Ökologische Distinktion. Soziale Grenzziehung im Zeichen von Nachhaltigkeit, in S. Neckel (Hg.): *Die Gesellschaft der Nachhaltigkeit: Umriss eines Forschungsprogramms*. Wiesbaden: transcript, 59–76.
- Neuber, M. & Gardner, B. G. (2020): Germany, in J. de Moor, K. Uba, M. Wahlström, M. Wennerhag, M. De Vydt (Hg.): *Protest for a future II: Composition, mobilization and motives of the participants in Fridays For Future climate protests on 20–27 September, 2019, in 19 cities around the world*, 117–138).
- Nussbaum, M. C. (1998/2016): *Gerechtigkeit oder Das gute Leben* (9. Auflage). Suhrkamp.
- Pritz, S. M. (2018): Subjektivierung von Nachhaltigkeit, in S. Neckel (Hg.): *Die Gesellschaft der Nachhaltigkeit: Umriss eines Forschungsprogramms*. Bielefeld: transcript, 77–100.

- Reckwitz, A. (2012a): *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne* (2. Auflage). Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Reckwitz, A. (2012b): *Subjekt* (3., unveränd. Auflage). Bielefeld: transcript.
- Reinhardt, S. (2019): Fridays For Future – Moral und Politik gehören zusammen. *GWP – Gesellschaft, Wirtschaft, Politik*, 68. Jg., Heft 2, 159–162.
- Rose, N. & Ricken, N. (2018): Interaktionsanalyse als Adressierungsanalyse – eine Perspektive der Subjektivationsforschung, in M. Heinrich & A. Wernet (Hg.): *Rekonstruktive Bildungsforschung*. Wiesbaden: Springer, 159–175.
- Rucht, D. (2001): Solidaritätsbewegungen, in H.-W. Bierhoff & D. Fetchenhauer (Hg.): *Solidarität. Konflikt, Umwelt und Dritte Welt*. Opladen: Leske + Budrich, 43–63.
- Rucht, D. (2019a): Jugend auf der Straße. Fridays for Future und die Generationenfrage. *WZB Mitteilungen*, H. 165, 6–9.
- Rucht, D. (2019b): *Faszinosum Fridays for Future*. Verfügbar unter <http://www.bpb.de/apuz/300410/faszinosum-fridays-for-future> (abgerufen am 15.02.2020).
- Scherr, A. (2019): Solidarität. Eine veraltete Formel oder ein immer noch aktuelles Grundprinzip emanzipatorischer Praxis? *Widersprüche. Verlag Westfälisches Dampfboot*, 1. Jg., H. 151, 9–17.
- Schütze, L. (2019): *Schwul sein und älter werden. Selbstbeschreibungen älterer schwuler Männer*. Wiesbaden: Springer VS.
- Shell Deutschland Oil GmbH (2019): *SHELL JUGENDSTUDIE*. Verfügbar unter https://www.shell.de/ueber-uns/shell-jugendstudie/_jcr_content.html (abgerufen am 21.02.2020).
- Sommer, M., Rucht, D., Haunss, S., Zajak, S. (2019): Fridays for Future. Profil, Entstehung und Perspektiven der Protestbewegung in Deutschland. *ipb working paper series*, H. 2. Berlin: ipb.
- von Thadden, E. (27. Juni 2018). Heimatlos sind wir alle. *DIE ZEIT*, o. S.
- Wahlström, M., Kocyba, P., De Vydt, M., & de Moor, J. (Hg.). (2019): *Protest for a future. Composition, mobilization and motives of the participants in Fridays For Future climate protests on 15 March, 2019 in 13 European cities*. Verfügbar unter https://protestinstitut.eu/wp-content/uploads/2019/06/20190625_Protest-for-a-future_GCS-Descriptive-Report_ipb.pdf (abgerufen am 31.01.2020).
- Witte, M.D., Niekrenz, Y. & Sander, U. (2013): Jugend und Globalisierung, in T. Rauschenbach (Hg.), *Herausforderungen des Jugendalters*. Weinheim: Beltz Juventa, 69–99.
- Witzel, A. (2000): Das problemzentrierte Interview [25 Absätze]. *Forum Qualitative Sozialforschung*, 1. Jg., Heft 1, Art. 22. Verfügbar unter: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0001228> (abgerufen am 10.03.2020).
- Wrana, D. (2015): Zur Analyse von Positionierungen in diskursiven Praktiken. In S. Fegter, F. Kessl, A. Langer, M. Ott, D. Rothe, D. Wrana (Hg.): *Erziehungswissenschaftliche Diskursforschung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 123–141.
- Zajak, S. (2020): Fridays for Future und die Klimabewegung. *Brockhaus*, 12–15.

LAURA MORALES / THEODOR RÜBER / ANGELIKA SCHUBERT

Solidarität und Entwicklungszusammenarbeit

Einblicke in Philosophie und praktische Arbeit der Nichtregierungsorganisation CASA HOGAR Deutschland e. V.

1. Entwicklungszusammenarbeit als Handlungsfeld. CASA HOGAR Deutschland e. V.

Die Umsetzung der Entwicklungszusammenarbeit (EZ) seitens der Industrieländer ist fast überall in der Welt angekommen. Ein wichtiger Grund sind soziale Wiedergutmachungen für z. B. durch Kolonialisierung und Kriege verursachte Schäden. Außerdem verpflichteten sich Länder politisch dazu, einen Anteil ihres Bruttonationaleinkommens (BNE) in diesen Bereich zu investieren. In der Europäischen Union (EU) ist dies die sogenannte Official Development Assistance (ODA)-Quote, welche innerhalb des Zeitrahmens der Agenda 2030 einen Anteil von 0,7% des BNE umfassen sollte. Schließlich gibt es auch Initiativen von Einzelpersonen und zivilgesellschaftlichen Organisationen, deren Solidarität aus idealistischen Gründen für einen Beitrag zu einer besseren Welt herrührt. Diese letztgenannte Motivation erreichte einen der am meisten vergessenen Orte Kolumbiens: den Chocó.

Der Chocó wurde zum Einsatzgebiet des gemeinnützigen Vereins CASA HOGAR Deutschland e. V. (CHD). Die Gründungsgeschichte von CASA HOGAR geht auf persönliche Erlebnisse von Vereinsmitgliedern und ihrem anschließenden Wunsch nach solidarischem Handeln zurück.

Der Chocó ist eine der 32 Verwaltungseinheiten (*departamentos*) Kolumbiens. Er liegt im Nordwesten des Landes an der kolumbianischen Pazifikküste, grenzt an Panama und der größte Teil seines Territoriums ist von tropischem Regenwald bedeckt. Der Chocó ist reich an Gold, reich an Regen, reich an wunderschöner Flora und er ist die Region, in der die meisten ethnischen Minderheiten Kolumbiens leben. Daher ist der Chocó mit einer Bevölkerung von 82% afrokolumbianischer und 13% indigener Herkunft auch reich an verschiedenen Kulturen. Gleichzeitig ist der Chocó jedoch einer der Orte mit der höchsten Armut des Landes: 60% der Bevölkerung leben in großer Armut, 80% haben die Grundbedürfnisse nicht gestillt, und ist von Guerillakrieg, Drogenanbau und illegalem Goldabbau gezeichnet. Im Chocó kämpfen aufgrund seiner für die Routen des Drogenhandels strategischen geografischen Lage verschiedene illegale bewaffnete Gruppen inmitten der Bevölkerung um die (illegalen) Geldquellen. Darüber

hinaus gibt es kaum Infrastruktur: die wenigen Straßen sind marode, die medizinische Versorgung ist minimal, die Flüsse sind quecksilbervergiftet und der Staat greift hier wenig ein. Der lang ersehnte Friedensvertrag aus dem Jahr 2016 mit den *Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia* (FARC), einer Guerillabewegung im Land, hat die Situation nicht beruhigt. Die Bevölkerung lebt in ständiger Angst und Unsicherheit.

2. Frauen im Chocó

Die Bedingungen im Chocó geben Frauen eine besondere Rolle innerhalb der Gesellschaft. Sie sind nicht nur die Hauptversorgerinnen der Familie, sondern gelten als Beschützerinnen des Territoriums, Übermittlerinnen von Kultur und Traditionen und als Trägerinnen der Zukunft. Auch wenn ihre Männer entführt, ermordet oder gegangen sind und ihre Kinder rekrutiert werden, kämpfen sie für ihre Rechte und die Rechte der ethnischen Minderheiten. Sie sind die aktiven, ausdauernden und durchhaltefähigen Protagonistinnen des sozialen Wandels. Doch trotz ihrer wichtigen Rolle werden Frauen in der machistisch geprägten Chocó-Gesellschaft vielfach nicht wertgeschätzt und leiden unter Diskriminierung, Gewalt und Ungerechtigkeit. Selbst vor der Justiz sind sie oft schutzlos. Mädchen laufen bereits im frühen Teenager-Alter Gefahr, in eine Armutsschleife zu geraten. Ein Hauptgrund dafür ist, dass die schlechten Gesundheits- und Bildungsangebote gepaart mit einem gesellschaftlich akzeptierten Machismus Frauen auf den Bereich der Hausarbeit und Mutterschaft reduzieren können und viele Mädchen schon im Teenager-Alter schwanger werden. Damit werden sie vom Bildungszugang abgeschnitten. Ohne Schulbildung haben sie keinen Zugang zu Ausbildung und keine Chance auf menschenwürdige Arbeit. Paradoxerweise sind gleichzeitig die Frauen mit einem Anteil von 40% alleinerziehenden Müttern in vielen Fällen für den Familienunterhalt verantwortlich. Die Chancen für Mädchen, diesem Teufelskreis der Armut zu entkommen und eine selbstbestimmte Zukunft zu haben, sind gering. Armut, Bürgerkrieg und staatliche Vergessenheit und die damit einhergehende Verwundbarkeit und strukturelle Benachteiligung von Frauen führten zur Entstehung von CASA HOGAR Deutschland e. V. (CHD). Mit- und Ohnmachtsgefühle trieben den Gründer, Dr. Theodor Rüber, an, eine solidarische Brücke zwischen Deutschland und dem Chocó zu bauen. CASA HOGAR Deutschland e. V. entstand im Jahr 2015 aus einer solidarischen Initiative von Freund*innen und wurde im November 2017 mit ca. 25 Mitgliedern als eingetragener, gemeinnütziger Verein mit Sitz in Bonn gegründet. Im Jahr 2020 setzen sich ca. 80 Ehrenamtler*innen in Deutschland, Österreich und Kolumbien mit ihren Fähigkeiten für die Stärkung von Frauen und Mädchen im kolumbianischen Chocó ein. Ziel der Organisation ist, Mäd-

chen und Frauen ärmster und entlegenster Herkunft im Chocó Zugang zu Bildung und geschützten Räumen zu ermöglichen, sodass sie – geschützt vor Gewalt, Krieg, Rekrutierung, Ausbeutung und sexuellem Missbrauch – nicht nur Schulbildung, sondern ganzheitliche Persönlichkeitsbildung erlangen können. In Bildung und einer gezielten Stärkung der Frauenrolle sieht CHD einen entscheidenden Schlüssel zum Aufbrechen machistischer Gesellschaftsstrukturen sowie den Beginn eines Weges in eine bessere Zukunft für die gesamte kolumbianische Gesellschaft. Bildung birgt für Frauen die Chance, für sich selbst und die Gesellschaft einzustehen sowie Ungerechtigkeit und Ungleichheit entgegenzutreten.

3. Solidarische Entwicklungszusammenarbeit in Spannungsfeldern

CHD will nicht von außen in die Gesellschaft einwirken, sondern solidarische Entwicklungszusammenarbeit auf Augenhöhe leisten, und muss sich dafür an zwei Orten Herausforderungen stellen: einerseits im Chocó und andererseits in Deutschland.

Kooperation zwischen CASA HOGAR und Projektpartner*innen im Chocó

Eine tägliche Herausforderung ist die Tatsache, dass CHD im Chocó nicht dauerhaft personell vertreten ist. Grund dafür ist die inhaltliche Überzeugung, eine nachhaltige und „horizontale“ Entwicklungszusammenarbeit umzusetzen, welche keine neuen Verwaltungsapparate baut, die in der Zukunft schwer abzubauen sind und Abhängigkeiten der Gemeinschaft schafft oder erhält. CHD will EZ leisten, die nicht von den Interessen und Prioritäten der Förderorganisation geleitet wird, sondern von der lokalen Bevölkerung selbst initiiert und durchgeführt wird. Diese Entscheidung gegen ständige Präsenz führt zusammen mit der geographischen Entfernung und einer 6–7-stündigen Zeitverschiebung zu Verwaltungs- und Projektmanagement-schwierigkeiten, welche die Projektentwicklung und -durchführung verlangsamen. Gleichzeitig erschwert die personelle Abwesenheit den Aufbau eines Netzwerks vor Ort, da im Chocó vieles über den persönlichen Kontakt läuft. Darüber hinaus steht CHD vor allem vor externen Herausforderungen. An erster Stelle steht die schwierige Sicherheitslage im Chocó. Die Bevölkerung kämpft inmitten von Gewalt, Krieg, Kriminalität sowie dem großen Mangel an staatlichen Dienstleistungen ums Überleben. Mit Waffengewalt kontrollierte Ausgehverbote für die Region (*paro armado*), Gebietskämpfe zwischen verschiedenen illegalen Gruppen, Gebietsbesetzungen durch kriminelle Gruppen, Drogen, Vertreibungen und unvorhergesehene Situationen

zwingen langfristig angelegte Projekte immer wieder zu Verzögerungen und Anpassungen. Gleichzeitig sorgt die schlechte Infrastruktur für ständige Herausforderungen – sei es, dass Materialien nicht ankommen, weil die Straße vom Regen überflutet ist, sei es, dass Projektpartner*innen keine E-Mail schreiben können, weil in ihrem Heimatort keine Internetverbindung existiert, sei es, dass Projektpartner*innen nur an bestimmten Tagen anrufen können, weil kein Funknetz existiert. Durch diese Gegebenheiten ist eine Antrags- und Berichterstellung von der Bevölkerung vor Ort nur schwer umzusetzen. Armut, Gewalt und der Mangel an Dienstleistungen sorgen für eine spezifische zeitliche und organisatorische Dynamik im Chocó, die sich von der Arbeitsweise von CASA HOGAR in Deutschland unterscheidet. Schließlich hat CHD damit zu kämpfen, dass die Priorität im Bewusstsein der Bevölkerung angesichts der ständigen Unsicherheit und Armut auf Projekten mit einer unmittelbaren Verbesserung der individuellen Lebenssituation statt einer langfristigen Investition in z. B. Bildung liegt. Und ist es zu verdenken, dass zunächst der Hunger gestillt sein will, ehe an Bildung gedacht werden kann?

Herausforderungen für CHD in Deutschland

In Deutschland zeigt sich das solidarische Verhalten für CHD in Form von fast 100 Ehrenamtlichen, die ihre Zeit und ihr Engagement für Mädchen und Frauen im Chocó einsetzen. Diese große Unterstützung ist das praktische Fundament der Arbeit von CHD. Auf der anderen Seite stellt es eine ständige Herausforderung dar: Freiwilliges Engagement kann nicht eingefordert, sondern nur durch Motivation gepflegt werden. Ohne ausreichende Motivation und Motivierung bricht ehrenamtliches Engagement ein – Unzuverlässigkeit und unerledigte Aufgaben sind die Folgen. Eine weitere Herausforderung ist eine effektive Spendenakquise. Jedoch sind die Erwartungen von Spender*innen nicht immer mit den Bedürfnissen vor Ort und wirksamen Projekten zusammenzubringen, weshalb die Öffentlichkeitsarbeit in Deutschland den Bogen zwischen der Realität im Chocó und den Erwartungen in Deutschland spannen muss. Beispielsweise braucht es in Deutschland möglichst schnell vorzeigbare Ergebnisse, um die Öffentlichkeit von der Effizienz und sinnvollen Arbeit von CHD zu überzeugen, weshalb unter Umständen Projekte mit geringem Impact attraktiv scheinen. Gleichzeitig setzt CHD mit dem Fokus auf Bildung auf langfristige Projekte, die letztlich erst in einigen Jahren Früchte tragen und keine schnellen Ergebnisse vorzeigbar machen. In ähnlicher Form werden von großen Kooperationspartner*innen Richtlinien für Förderanträge aufgestellt, die nicht die Bedürfnisse, Gegebenheiten und Möglichkeiten aller Regionen abbilden können. Die Gefahr ist ein zu großer Eingriff in die Projektinhalte, um sie an Agenden, Richtlinien und Ideen von Förderanträgen und Geldgeber*innen anzupassen. Mögliche Fol-

gen sind ein Verlust des Ownerships seitens der lokalen Bevölkerung sowie ein Missachten und eine Unkenntnis der tatsächlichen Situation. In diesem Zusammenhang wird derzeit wieder viel über neue Formen der Kolonialisierung gesprochen. So steht EZ immer zwischen in Deutschland „leicht verkäuflichen“ und im Chocó langfristig wirksamen Projekten. Ähnlich hält es sich mit einer öffentlichkeitswirksamen Außendarstellung von „hilflosen Menschen“, die sich teils schwer mit den Ansprüchen von CHD einer Zusammenarbeit auf Augenhöhe zusammenbringen lässt. Schließlich stellen Widersprüche in den Anforderungen seitens der deutschen Geldgeber*innen eine weitere Herausforderung dar: Auf der einen Seite wird eine sichere Mittelverwendung gefordert, die nur durch volle Konzentration – d.h. hauptamtlich – geleistet werden kann. Auf der anderen Seite wird immer ein möglichst geringer Anteil an Verwaltungskosten verlangt und als Kennzeichen für effiziente EZ herangezogen.

Es muss eine Arbeitsform innerhalb der genannten Widersprüche gefunden werden, die die Ehrenamtlichen mitnimmt, effektive Öffentlichkeitsarbeit und Spendenakquise sichert und dabei wirksame Entwicklungszusammenarbeit auf Augenhöhe leistet.

4. Solidarität auf Augenhöhe

Die Grundlage der Arbeit von CHD ist die Überzeugung, dass solidarisches Handeln keine Abhängigkeiten hervorrufen darf, sondern Handlungsfähigkeit schaffen soll. CHD ist sich bewusst, dass Entwicklungszusammenarbeit immer einen Eingriff in die eigenständige Entwicklung der Region darstellt und evaluiert CHD-Projekte deshalb mit dem Fokus eines Verantwortungsgefühls gegenüber dem Chocó und den Chocoanos und bemüht sich um eine transparente und respektvolle Kommunikation in Deutschland. Auf diese Weise will CHD einer horizontalen, solidarischen Entwicklungszusammenarbeit gerecht werden, die trotz eines Eingriffs keinen „Schaden“ und keine Abhängigkeiten erzeugt. Diese Überzeugung erklärt die bewusste Entscheidung von CHD, keine CHD-Geschäftsstelle im Chocó zu eröffnen. Stattdessen versteht sich CHD als Partner der lokalen Organisationen und bietet – in Form von Kurzaufenthalten sowie über Kurznachrichten oder Telefon – Unterstützung bei Antragsstellung und der Erstellung von (Abschluss-)Berichten. Diese Art von Arbeit verringert die Abhängigkeit der lokalen Organisationen von der internationalen Zusammenarbeit und trägt zur Stärkung der lokalen Organisationen bei. Die Sicherheitslage vor Ort kann CHD nicht lösen, aber CHD kann sich vor dem Hintergrund einer solidarischen Zusammenarbeit um ein tiefes Verständnis der Besonderheiten der Region und des Kontexts möglicher Projekte bemühen. Ein erster Schritt in diese Richtung ist, dass CHD auf Unvorhergesehenes eingestellt ist und offen bleibt

für eine Anpassung der Projekte an die jeweiligen Umstände. Sich die Zeit zu nehmen, die Partnerorganisationen, die Menschen hinter ihnen, ihre Wünsche, ihre Geschichten und die Bedingungen, unter denen die Projekte entwickelt werden, kennenzulernen, hat einen großen Einfluss auf den Erfolg der Projekte. So ermöglicht die Offenheit für einen Perspektivwechsel, dass Agenda, Inhalte und Priorisierung von der Gemeinschaft kommen und nicht von außen. Beispielsweise ist es im Chocó üblich, bei Treffen und Workshops „refrigerios“, also Getränke und einen kleinen Happen Essen anzubieten. Die Funktion ist nicht nur, dass es als höfliche kulturelle Geste dazugehört etwas anzubieten, sondern auch, dass die Hitze regelmäßiges Trinken verlangt und viele Beteiligte oft nicht genug zu essen und zu trinken haben und die Konzentration ohne Durst und mit weniger Hunger besser ist. Auch der schlechten Infrastruktur will CHD mit einem Entgegenkommen begegnen, das auf Kenntnis und Beachtung der lokalen Gegebenheiten fußt. Die 6–7-stündige Zeitverschiebung gleicht CHD durch eine Erreichbarkeit auch außerhalb der regulären deutschen Bürozeiten aus. Insbesondere investiert CHD von Anfang an Zeit und Ressourcen in den persönlichen Kontakt. Zunächst reisten die Hauptverantwortlichen von CASA HOGAR in ihren Urlaubszeiten ein- bis zweimal pro Jahr für 1 bis 2 Wochen in den Chocó, um die Projekte zu begleiten und Kontakte zu vertiefen. Diese Aufenthalte reichten jedoch nicht aus, um alle Themen grundlegend zu behandeln und seit zwei Jahren reist eine Person aus der Organisation ein- bis zweimal im Jahr für mindestens 3 Monate in den Chocó. Während dieser Aufenthalte werden lokale Organisationsstrukturen begleitet, um eine langfristige Zusammenarbeit zu stärken und nachhaltige Handlungsbefähigung zu ermöglichen. In dieser Zeit werden neue Kooperationen geschaffen, die Projekte persönlich begleitet und vor allem die Kommunikations- und Vertrauensverbindungen zu den lokalen Organisationen gestärkt. Auf diese Weise gelingt es CHD, einen engen und von gegenseitigem Vertrauen geprägten Kontakt mit den Projektpartner*innen im Chocó aufzubauen. Das ist daran erkennbar, dass die Projektpartner*innen nicht mehr erst am Ende eines Projekts melden, dass „alles ganz nach Plan“ verlaufen sei und sie die abgesprochenen Ergebnisse auch teils entgegen neueren Entwicklungen nach abgesprochenem Plan durchführen, sondern bereits während der Projektdurchführung über aufkommende Änderungen berichten und gemeinsam mit CHD alternative Wege besprechen. Angesichts akuter Bedürfnisse wie Hunger und Angst können langfristig angelegte Bildungsangebote im Bewusstsein der Bevölkerung sekundär sein. Unter der Prämisse einer Handlungsbefähigung, die keine Abhängigkeit generiert, versucht CHD Projekte zu fördern, die zwar die Grundbedürfnisse der Menschen beachtet (Unterkunft und Nahrung), aber dabei nicht stehen bleibt, sondern einen Bildungsanspruch als Schlüssel für einen nachhaltigen Wandel im Fokus hat. Zum Beispiel bietet das Wohnheim

Casa Hogar Niña María den sicheren Raum, den Mädchen brauchen, um zur Schule gehen zu können. Doch für sich allein genommen – ohne den Zugang zu Schulbildung und ohne außerschulische Projekte zur Persönlichkeitsbildung – wäre es kein Projekt im Sinne des Anspruchs von CASA HOGAR.

Es muss jedoch nicht nur im Chocó einem abhängigkeitserschaffenden solidarischen Handeln entgegengewirkt werden. Auch in Deutschland muss eine Sensibilisierung für solidarisches Handeln auf Augenhöhe stattfinden. Jedes Glied der Kette soll sich der Verantwortung und den Auswirkungen seines Handelns bewusst sein. Das Bewusstsein der eigenen Verantwortung bei Ehrenamtlichen, Spender*innen und Begünstigten kann zu einer langfristigen, solidarischen und wirksamen Zusammenarbeit beitragen. Beispielsweise ist die Lage von Frauen und Mädchen im Chocó die Hauptmotivation für die finanziellen Unterstützer*innen und Ehrenamtlichen von CHD. Gleichzeitig jedoch sind die Freiwilligen und die Spender*innen auch moralische Stütze für die sonst oft vergessenen Mädchen und Frauen. So tragen sich Ehrenamtliche und Begünstigte gegenseitig in ihrem Bewusstsein für die wechselseitige Verantwortung.

Mit den Ehrenamtlichen bemüht sich CHD um regelmäßige Teamtreffen, die den Austausch und den Informationsfluss aus dem Chocó ins Team sowie innerhalb des ganzen Teams fördern.

Mit Spender*innen und deutschen Projektpartner*innen sucht CHD über Dankes- und Informationsschreiben sowie persönliche Treffen die Geschichten und Gesichter hinter CHD greifbar sowie die Werte der Organisation deutlich zu machen. CHD hat sich bewusst einer transparenten und offenen Thematisierung der Herausforderungen bei den jeweiligen Projekten verschrieben. Eine klare Kommunikation über die Herausforderungen braucht zwar Zeit, Energie und Einfühlungsvermögen, aber das Ergebnis für CHD sind verständnisvolle Unterstützer*innen, die sich mit dem Projekt identifizieren und die Entwicklung weiterverfolgen. Schließlich versucht CHD, die Spender*innen über den Widerspruch einer sicheren Mittelverwendung, die hauptamtliche Arbeitszeit braucht, gegenüber möglichst geringen Verwaltungskosten aufzuklären, statt im Wettstreit über geringe Verwaltungskosten mitzuwirken. Während CHD die omnipräsenten Herausforderungen bei Projekten der Entwicklungszusammenarbeit erfährt, wäre es wünschenswert, wenn dieser Diskurs zunehmend auch öffentlich geführt würde, um in der Gesellschaft ein Bewusstsein für die Herausforderungen von Entwicklungszusammenarbeit zu fördern. Viele Organisationen machen ihre Schwierigkeiten nicht öffentlich, was einerseits ein verzerrtes Bild von stets erfolgreichen EZ-Projekten verursacht und die Spender*innen nicht aufklärt. Andererseits wird nicht präventiv verhindert, dass andere die gleichen Fehler wiederholen.

5. Ausblick: Gemeinsam solidarisch Handeln

Solidarisches Handeln ist selten komplett von den jeweiligen individuellen Interessen gelöst. Entsprechend ist solidarisch motivierte Entwicklungszusammenarbeit immer auch ein Zusammenspiel sich widersprechender Ansprüche und Bedürfnisse der verschiedenen Beteiligten. Der Widerspruch zwischen den Anforderungen von Spender*innen und Ehrenamtlichen in Deutschland gegenüber der Realität im Chocó stellt eine kleine Organisation wie CHD vor große Herausforderungen. CHD kann diese Widersprüche nicht aufheben, aber bemüht sich, im Chocó keine neuen Abhängigkeiten zu schaffen und stattdessen eine Bewusstseinsbildung aller Beteiligten zu erreichen. Während die ersten Monate von CHD vom Aktionismus einer Einzelperson geprägt waren, hat CHD in den Folgejahren gelernt, dass solidarisches Handeln nicht zu unüberlegtem Aktionismus führen darf, sondern strukturiert und geplant vorgegangen werden muss. Herausforderungen im Chocó und in Deutschland sowie die spezifischen Anforderungen in Deutschland und im Chocó stellen eine kleine Organisation wie CHD vor große Herausforderungen, die sich nur durch ein effektives Zusammenspiel der Motivation der Bevölkerung mit ihrem Wunsch nach einer besseren Zukunft sowie des Einsatzes engagierter Ehrenamtlicher und einer großen Zahl an aufgeklärten finanziellen Unterstützer*innen überwinden lässt. Die Chocoanos sagen über sich selbst: „Wir können alles schaffen, wir brauchen nur einen Anschub“. Ihre Stärke, sich immer wieder für den Frieden und für neue Lösungen stark zu machen, zeigt, wie die Menschen diese Haltung lebenspraktisch umsetzen. CHD in Deutschland versteht sich mit den Ehrenamtlichen und den Spender*innen als Anschub, aber die Chocoanos sind der Motor für ein gemeinsames solidarisches Handeln.

MIRIAM YILDIZ

Den Umständen zum Trotz – Solidarität und Freundschaft unter Frauen und Mädchen zweiter und dritter Generation

„Und einhergehend mit diesem Türkischsein gab es immer diesen Punkt Islam und Geschlecht: Ja, bist du denn Muslima? Oder glaubst du denn? Oder fastest du denn? Wirst du zuhause eingesperrt? Oder darfst du dich überhaupt mit Jungs treffen? Da fragt man sich doch: Geht’s hier überhaupt um mich oder doch nur um deine Sensationslust?“
Ayla, 27 Jahre, Interview)

1. Einleitung

Dieses Interviewzitat von Ayla steht exemplarisch für die Erfahrungen vieler junger Frauen mit einem so genannten Migrationshintergrund. Einem ethnisierten und rassistischen Diskurs unterworfen sind sie fortwährend gezwungen, sich den dominanten Deutungen zu stellen, zu widersetzen, zu unterwerfen, sich anzueignen und umzudeuten – auf ganz unterschiedliche Weisen. Mädchen und Frauen mit Migrationshintergrund, mit Zuwanderungsgeschichte, of color, zweiter und dritter Generation oder postmigrantischer Generation. Hinter diesen Begriffen verbirgt sich eine unüberschaubare Pluralität persönlicher oder familiärer Migrationsgeschichten, unterschiedlicher Aufenthaltsstatus, Selbstpositionierungen und sozialer oder religiöse Hintergründe. Ihre Biographien und Erfahrungen sind in höchstem Maße vielfältig und individuell. Der Fakt, dass Migration schon immer auch weiblich, selbstbestimmt und unabhängig war, wurde historisch über weite Strecken in der medialen, politischen und gesellschaftlichen Diskussion jedoch ausgeblendet. Frauen und Mädchen tauchten, wenn überhaupt, aus einer androzentrischen und heteronormativen Perspektive als Anhängsel ihrer Männer und Väter auf, wobei unter anderem ignoriert wurde, dass insbesondere die restriktiven und diskriminierenden gesetzlichen Bestimmungen überhaupt erst eine Abhängigkeit manifestierten und sie in ihrer Bewegungs- und Wahlfreiheit einschränkte (Korun, 2004, 70). Nicht zuletzt wurde das Bild des männlichen Migranten und die vergeschlechtlicht-ethnisierte Figur seiner im Privaten verweilenden und abhängigen Ehefrau auch in der Forschung reproduziert (dazu kritisch: Gümen, 1998; Huth-Hildebrandt, 2002; sowie

weiterführend: Gutierrez Rodriguez, 1999). Dabei kann weibliche Migration schon immer auch „als eigensinnige Praxis“ (Benz, Schwenken, 2005) begriffen werden. Heute kann längst nicht mehr von einer Unsichtbarkeit von Mädchen und jungen Frauen in politischen, medialen, wissenschaftlichen oder pädagogischen Debatten gesprochen werden – die Thematisierung weiblicher Migration erlebte in den letzten 15 Jahren einen deutlichen Aufschwung. Im Gegenteil: Kaum eine Debatte über Migration dreht sich nicht (auch) um Migrantinnen. Gleichzeitig bleiben die Erzählungen kontinuierlich in ethnisierenden und kulturalisierenden Deutungen verhaftet, wenngleich es selbstverständlich zunehmend Forschungsarbeiten gibt, die eine andere Perspektive einnehmen und auch Betroffene selbst, z. B. durch social media, Vernetzung untereinander oder die Medienproduktion unterschiedliche Wege nutzen, um sich Gehör zu verschaffen. Diese dominanten Deutungspraktiken betreffen auch Mädchen und junge Frauen der zweiten und dritten Generation¹. Wenn über Jugendliche und junge Erwachsene zweiter und dritter Generation oder „die Jugend“ und „junge Menschen“ im Allgemeinen gesprochen wird, scheint dieser Diskurs vor allem männliche Personen zu betreffen. Delinquenz und Kriminalität präsentieren sich ohnehin in erster Linie als männliche Phänomene, verursachen Empörung und eignen sich hervorragend, um Migrationsprozesse öffentlich zu skandalisieren. Mädchen und Frauen bleiben dabei eher im Hintergrund und tauchen besonders in Diskursen über rückständige und patriarchale Unterdrückungsstrukturen in Familien mit Migrationsgeschichte auf. Sie scheinen keine Stimme zu haben, immer darauf angewiesen, durch solidarische Hilfsakte der westlichen Welt gerettet zu werden. Kübra Gümüşay findet für diese Entmachtung deutliche Worte, wenn sie schreibt: „Wir, die Fremden, wachsen auf in einer Sprache, in der wir als Sprechende nicht vorgesehen sind. In einer Sprache, in der unsere Perspektiven nicht vorkommen, sondern nur die Perspektiven derer, die über uns sprechen. In deren Macht es steht, uns zu kategorisieren, zu markieren, auszusortieren“ (Gümüşay, 2020, 42). Zugleich bleibt männliche Migration der Bezugsrahmen für ihre Geschichten. Nur selten werden Mädchen und junge Frauen in diesem Kontext als aktiv handelnde, starke und selbstbestimmte Subjekte beschrieben. Vielmehr reicht das Themenspektrum von Zwangsheirat, Zwangsverschleierung bis hin zu Ehrenmorden. Die Diskriminierung und Unterdrückung von Frauen in familiären Strukturen scheint vorwiegend ein Problem muslimischer Migrant*innen zu sein (Philips, Saharso, 2008). „Was die Wahrnehmung von weiblichen und männlichen Jugendlichen mit Migrationshinter-

¹ Ich verwende den Begriff der zweiten und dritten Generation bewusst und politisch, um deutlich zu machen, dass die betreffenden Frauen nicht erst seit gestern da sind. Der Begriff kann auch als eine widerständige Haltung gegen Fremdzuschreibungen gelesen werden.

grund betrifft, werden im öffentlichen Diskurs zwei unterschiedliche Bilder gezeichnet. Auf der einen Seite das Bild der unterdrückten Mädchen, die unter Reglementierungen und Verhaltenseinschränkungen zu leiden haben, auf der anderen Seite das Bild der problematischen, weil auffällig, gewalttätig und patriarchal geprägt, männlichen Migrantenjugendlichen“ (Geisen, Riegel, 2007, 15). Die Thematisierung des tragischen Opferdaseins von Mädchen und Frauen zweiter und dritter Generation hatte in den letzten Jahren Konjunktur. Zahlreiche Bücher mit persönlichen Erfahrungsberichten füllen die Regale von Buchhandlungen, Berichte von Zwangsheiraten und Ehrenmorden verursachten kollektive Entrüstung. Zweifelsohne stellt jede dieser durchlittenen Geschichten ein großes Unrecht dar und weist auf gravierende Verstöße gegen die Menschenrechte hin. Dennoch vermag eine solche einseitige öffentliche Darstellung kaum hilfreiche Prozesse anzustoßen. Vielmehr werden durch die ethnisch eingefärbte Geschlechterkonstruktion Ursache und Wirkung verschleiert, einseitige und pauschale Urteile gefällt und auf diese Weise Mädchen und jungen Frauen die Stimme erst recht genommen. „In der Grundannahme wird davon ausgegangen, dass sich die Mädchen an den Weiblichkeitsbildern der westlichen Moderne orientierten, ihnen dabei aber ein rigider Traditionalismus ihrer Eltern entgegenstände. [...] Die Auswirkung sei, dass die Mädchen in einen schweren Identitätskonflikt, den so genannten ‚Kulturkonflikt‘ gerieten“ (Weber, 2006, 198). Diese Sichtweise wurde zwar von verschiedenen Seiten als voreingenommen und ethnisierend kritisiert (Kalpaka, Räthzel, 1985), hält sich in den dominanten Diskursen jedoch weiterhin hartnäckig (Beck-Gernsheim, 2004). Insgesamt stellen Mädchen und junge Frauen, anders als Jungen und Männer, keine gesellschaftliche Bedrohung dar. Ihre Lebenslagen sind, über den Zustand der Unterdrückung hinausgehend, nur wenig von Interesse. Sie eignen sich, bereits seit den 60er Jahren, vor allem dafür, als bedrohlich und rückständig imaginierte Migrationsbewegungen zu problematisieren und auf dieser Grundlage die Verschärfung von Einwanderungsgesetzen zu fordern. Diese konventionelle Denkhaltung schafft kategoriale Klassifikationen, begründet ein kulturelles Differenzdenken und reduziert gesellschaftliche Verhältnisse sowie soziale Probleme auf ethnisch-kulturelle und vergeschlechtlichte Aspekte. Solche Differenzkategorien bleiben keine akademische oder mediale Angelegenheit, sondern pflanzen sich als Deutungswissen in politischen Debatten, pädagogischen Konzepten und Alltagsdiskursen fort. Sie machen Ressourcen, Widerstände und stärkende Praktiken unsichtbar und degradieren sie zu unwichtigen Nebensächlichkeiten. Die subjektiven Strategien und Ressourcen von Mädchen und jungen Frauen zweiter und dritter Generation, insbesondere in der Interaktion *untereinander*, finden kaum Beachtung – dabei sind sie nicht selten auf die Akkumulation eben jenes sozialen Kapitals zurückgeworfen. Familiäre Bezugspunkte, die zweifelsfrei

wichtig sind, wurden in der Vergangenheit bereits hin und wieder in den Fokus gerückt. Die Bedeutung von Mädchen – und Frauenfreundschaften im Speziellen wurde in diesem Zusammenhang hingegen bislang wenig beleuchtet.

2. Von erfolgreichen Mädchen

Bildungsstatistiken zeigen schon seit Jahren, dass Mädchen und junge Frauen mit Migrationshintergrund im Bildungssystem erfolgreicher sind als Jungen und junge Männer, wenngleich Studien nach wie vor belegen, dass Migrant*innen im Allgemeinen mit deutlicher institutioneller Diskriminierung im schulischen Kontext konfrontiert sind. Verglichen mit dem Anteil männlicher Jugendlicher zweiter und dritter Generation sind Mädchen in höherwertigen Bildungsgängen stärker vertreten und erzielen die besseren Abschlüsse – wenngleich die Zahlen bislang nicht an die der Mädchen ohne Migrationsgeschichte heranreichen (Autorengruppe Bildungsberichterstattung, 2016, 2018; Boos-Nünning, 2019). An dieser Stelle zeigt sich deutlich, dass die Vorstellung der unterdrückten und von ihren Eltern auf ihrem Bildungsweg nicht geförderten Mädchen nicht der Realität entspricht. Ungleichheiten bleiben jedoch trotzdem bestehen: insbesondere im Übergang von Schule in Ausbildung und Beruf scheinen benachteiligende Faktoren zum Tragen zu kommen. Die bessere Bildungsbeteiligung schlägt sich also nicht automatisch auf die Beteiligung am Ausbildungssektor und Erwerbsleben nieder – viele von ihnen sind vor allem in wenig prestigeträchtigen und schlecht bezahlten Berufen anzutreffen. Verglichen mit ihren männlichen Altersgenossen sind Frauen zweiter und dritter Generation zudem überproportional häufig arbeitslos (Granato, 2002).

„Junge Frauen mit Migrationshintergrund finden trotz engagierter Suchaktivitäten, gleich guter schulischer Voraussetzungen und Leistungen und trotz ihrer spezifischen kulturellen und sozialen Ressourcen seltener als junge Männer mit Migrationshintergrund einerseits und seltener als einheimisch deutsche Frauen andererseits einen Ausbildungsplatz und münden noch seltener in ihrem Wunschberuf ein (Boos-Nünning, 2019, 4).

Statt familiärer Faktoren scheinen andere Mechanismen zum Tragen zu kommen, die den Bildungserfolg von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund erschweren. Nur Beispielhaft sei hier verwiesen auf die stigmatisierenden Erfahrungen, die junge Frauen mit Kopftuch bei der Suche nach Ausbildungs- und Arbeitsplätzen machen. Ohne Kenntnis der jeweiligen Hintergründe führt das Kopftuch als Symbol viel zu oft unweigerlich zu einer negativen und diskriminierend-ethnisierenden Kette von Assoziationen und letztlich nicht selten zur Verwehrung von Zugängen (Berghahn, 2017). Auch zeigen Studien schon seit Jahren, dass sie im Schulsystem mit rassistischen Diskriminierungser-

fahrungen konfrontiert werden, die ihre Bildungswege erschweren und ihnen besondere Anstrengungen und die Entwicklung besonderer Umgangskompetenzen abnötigen (z. B. Farrokhzad, 2007; Hummrich, 2009, 2017; Knauer, 2019). Und dennoch: All den Widrigkeiten zum Trotz finden Mädchen und junge Frauen zweiter und dritter Generation ihre Wege, sie sind erfolgreich, unabhängig, sie studieren und mischen sich ein, ganz anders, als öffentliche Debatten es oft glauben machen wollen (exemplarisch Topcu, Bota, Pham 2011; Ataman, 2019; Gümüşay, 2020).

3. Gegen jeden Widerstand – Frauensolidarität in der Migrationsgesellschaft

Dass in zunehmend globalisierten und durch Mobilität und Vielheit geprägten Gesellschaften scheinbare Differenzen immer neue vielfältige und hybride Formen annehmen können, neue Solidaritätsformen und Allianzen begründen, scheint sich bisher als gesamtgesellschaftliche Erkenntnis noch nicht durchgesetzt zu haben. Hybride, vielschichtige und vielfältige Lebensformen und damit einhergehenden Solidaritäten als Widerstand gegen asymmetrische Machtverhältnisse kommen in dieser eingespielten Deutung nicht einmal als Möglichkeit vor.

Daher werde ich versuchen, in diesem Beitrag eine andere Lesart zu begründen und den Fokus auf die solidarischen, unterstützenden und empowernden Perspektive und Erfahrung betreffender Frauen und Mädchen untereinander zu richten. Dabei werden solidarische Handlungen bzw. Allianzen aus weiblicher Perspektive in den Mittelpunkt gerückt, Potentiale identifiziert und sich ergebende Fragen an eine Soziale Arbeit in migrationsgesellschaftlichen Kontexten formuliert. Diese Lesart begründet eine andere Sicht der Dinge, eine Perspektive, aus der historische Entwicklungen aus den dominant-eurozentrischen und nationalen Deutungen befreit und dafür neue und andere Geschichten erzählt werden. So können kulturelle oder soziale Phänomene ihre oft propagierte Eindeutigkeit verlieren und durch historische Betrachtung pluralisiert, globalisiert und diversifiziert werden. Zur Veranschaulichung dient Material aus meinem aktuellen Forschungsvorhaben, das sich aus einer intersektionalen Perspektive mit Erfahrungen und Selbstpositionierungen von Mädchen und jungen Frauen zweiter und dritter Generation im Bildungssystem befasst (zur Intersektionalität Riegel, 2016; Meyer, 2017; Lutz, Amelina, 2017). In diesem qualitativen Forschungsvorhaben arbeite ich mit einer Verschränkung der Grounded Theory (1988) sowie der Theorie des Verstehenden Interviews (Kaufmann, 1999). Als Datengrundlage dienen nach und nach erhobene biographisch-narrative Interviews mit jungen Frauen und Mädchen zweiter und dritter Generation sowie ergänzend

Gruppengespräche mit Freundinnengruppen von 2 bis 4 Personen. Während der Sichtung und Auswertung des Interviewmaterials wurde an unterschiedlichen Stellen deutlich, dass Freundschaften und solidarisches Handeln von Mädchen und jungen Frauen (mit rassistischen Diskriminierungserfahrungen) untereinander einen wichtigen Stellenwert in ihren Narrationen einnimmt. Die nachfolgenden Ausführungen sind als Schlaglichter und offener Denkprozess, eingebettet in meinen Arbeitsprozess innerhalb der Grounded Theory, zu begreifen, der im weiteren Verlauf der Studie vertieft und verfeinert werden wird. Als Grundlage für den vorliegenden Artikel dienen zwei Gruppendiskussionen mit je drei miteinander befreundeten Teilnehmerinnen sowie zwei narrativ-biographische Interviews mit zwei jungen Frauen. Alle Interviewpartnerinnen sind zwischen 25 und 29 Jahren alt. Sie haben selbst keine Migrationserfahrungen, stammen jedoch aus Familien mit Zuwanderungsgeschichte. Alle Interviewpartnerinnen berichten über Diskriminierungserfahrungen im Verlauf ihres Bildungsweges, sowohl auf Grund ihrer zugeschriebenen Migrationshintergründe, als auch auf Grund ihres Geschlechts und der sozialen Herkunft. Zudem können alle der interviewten Frauen als bildungserfolgreich beschrieben werden, wenngleich sie oftmals sehr steinige Wege in Kauf nehmen mussten.

4. „Was hätte ich ohne euch gemacht?“ – Freundschaft und Widerstand

Aische: Ja und irgendwie so, wenn ich überlege, dann ähm, ohne Sezgin wäre das niemals etwas geworden // Sezgin: Quatsch. // Die war immer so unsere Rettung und hat immer aufgepasst. „Wir müssen lernen“ dies das und wenn es Stress mit Lehrern gab, dann hat sie sich eingesetzt richtig krass. Und z. B. bei Bio, das war in der 10. Klasse, da war sie mit der Arbeit viel früher fertig und hat uns allen die Lösungen auf Zettel geschrieben und rumgereicht. Haben am Abend vorher noch gelernt bis spät in die Nacht und die Arbeit war dann sowas daneben und andere Kapitel und so. Hat nur Sezgin mal wieder kapiert [alle lachen]. War halt mega Druck in der Schule und super wenig schöne Erlebnisse, wenn... // A3: Sezgin! // Und dann sie ne 1 und wir alle ne 3 und der Herr K. voll baff, der dachte eh wir sind Asi-Ausländer. Aber wir waren ja ne Crew! // Ama: Ja wir haben nicht kapiert was da los war, war halt nicht richtig gefühlt. Aber wir sind heute noch die Crew. Was hätte ich ohne euch gemacht? (Gruppendiskussion A, 27–28 Jahre, 14)

Die drei Freundinnen berichten im Verlauf der Gruppendiskussion ausführlich von negativen schulischen Erlebnissen, Druck durch Eltern und Lehrkräfte und einem Gefühl von Überforderung, angesichts einer erhöhten Erwartung auf Grund ihrer familiären Zuwanderungsgeschichte. Zugleich können sie negative Erinnerungen, z. B. an eine schwierige Biologie-Klausur in einen engen Zusammenhang mit ihrer schon damals bestehenden, langjährigen und tragenden Freundschaft bringen. Für sie sind der Zusammenhalt und die solidarische

Unterstützung, z.B. durch gemeinsames Lernen und daraus resultierend, gemeinsames Schummeln in einer Klassenarbeit, eine zentrale und wichtige Erinnerung. Durch das Umgehen einer, als ungerecht gestellten Klausur können sie sich gemeinschaftlich der defizitorientierten und aus ihrer Sicht ungerechten Leistungsbewertung der Lehrperson entziehen und der Situation auf diese Weise positive Potentiale abgewinnen. Sie fügen sich den Bedingungen nicht, sondern zeigen sich aktiv und kämpferisch. „Ohne Sezgin wäre das niemals etwas geworden“ und „Wir sind noch heute die Crew“ zeigen deutlich, welchen Stellenwert die Freundinnen in einer biographischen Dimension einnehmen.

Ganz praktische Hilfe können Teilnehmerinnen einer anderen Gruppendiskussion berichten:

Karla: Kannst du dich noch an unsere Mathe-Telefonate erinnern? Immer vor der Klausur saßen wir dann da: „Hey, hast du Aufgabe hmhmh schon gemacht?“ Und dann saßen wir da und haben telefoniert//Merle: Haben dann auch gerechnet.// Wir haben gerechnet oder gesagt wir telefonieren in zwei Stunden nochmal, und dann kontrollieren wir Ergebnisse und so“ (Gruppendiskussion B, 27–28 Jahre, 30).

Über die Jahre, so erzählen sie, haben sie feste Strukturen etabliert, um sich gegenseitig schulisch zu unterstützen. Damit ersetzen sie externe Strukturen und vermögen gar Defizite im Schulsystem auszugleichen – es gelingt ihnen, sich alleine zu organisieren und freundschaftliches Kapital zu akkumulieren. Zwar trennten sich ihre Bildungswege im Verlauf ihres Lebens, aber noch heute fühlen die drei sich intensiv verbunden und können im Gespräch viele unterschiedliche Situationen reaktualisieren. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass alleine das gemeinsame Sprechen über die zurückliegenden Bildungspfade und die gemeinsamen Erlebnisse deutlich stärkende Effekte hervorruft. Im gesamten Verlauf der Gruppendiskussion bestärken die drei sich gegenseitig, helfen sich, bestimmte Ereignisse einzuordnen und bieten sich unterschiedliche, positive Interpretationen an. Zum Schluss resümieren sie:

Aditi: Also ich bin auch total aufgewühlt ähm an der ein oder anderen Stelle musste ich persönlich mir auch so 'n Tränchen wegdrücken muss ich ganz ehrlich sagen, weil ich find das total emotional // B3: Ja. // Also auch äh alles Revue passieren zu lassen und gerade ähm wir ham uns jetzt auf diesen Bildungsweg konzentriert und darüber gesprochen aber da wirken ja eben sehr, sehr viele Sachen noch mit, ja? // Karla: Mhm, voll. // Und die spricht man jetzt hier nicht so aus, aber man weiß es halt innerlich, ja? Und das ist ganz ganz krass, und trotzdem freu ich mich auch, dass wir uns so gegenseitig auch irgendwie ja, Komplimente oder Zuspruch gegeben haben für das was wir jetzt sind, ne? Ähm und ähm ja, wie gesagt, ich könnt jetzt auch noch sehr sehr gerne mit euch hier sitzen und noch weitersprechen, weil's einfach äh ja, total interessant auch ist // Karla: Ja. /// Merle: Mhm. // und eben dieses Sich-verstanden-Fühlen wo's sonst keiner versteht. Auch wenn man halt verschiedene Wege gegangen ist eventuell, dann kann man wieder zusammen und ähm ja, einfach toll. Also mich wird das heute auch noch beschäftigen.

Irgendwie so alles zu sortieren, aber schlussendlich sich auch gut zu fühlen, dass man so viel erreicht hat irgendwie. // Merle und Karla: Mhm. // Also, auch danke an dich [Aditi und Merle lachen]. Ja (Gruppendiskussion B, 27–28 Jahre, 30).

Sich verstanden fühlen, wo es sonst keiner tut, sich Zuspruch geben und stolz sein auf das, was sie erreicht haben. Diese soziale Unterstützung, dass die drei gut sind, genauso wie sie sind, stellt eine deutliche Stärkung ihres Selbstbewusstseins dar. Diese Stärkung ist insbesondere vor dem Hintergrund zentral, dass Studien belegen, dass Rassismus- und Diskriminierungserfahrungen zu deutlichen psychischen Belastungen führen können, die mitunter zu psychosomatischen Beschwerden, einem schlechten Selbstbild oder der Abnahme schulischer Leistungsfähigkeit führen können (Gomolla, Radtke, 2009; Geißler, 2005). Für diese Belastungsfaktoren muss es sich nicht zwangsläufig um massive Diskriminierungserfahrungen handeln. Allein latente Stressfaktoren durch Alltagsrassismus können weitreichende Folgen haben und die Lebensqualität der Betroffenen beeinflussen. Alltägliche Zwänge, wie das Besuchen der Schule oder Ausbildungsstätte, können zu großen Herausforderungen werden, die vor allem mit negativen Gefühlen besetzt sind. Die Kumulation all jener kleinen Erfahrungen von Ausgrenzung ist bisweilen sogar belastender als offene Diskriminierung, die nur gelegentlich erlebt wird (Noh, 2007). Diesen Gefühlen setzen die drei Freundinnen etwas Positives entgegen. Statt Ohnmacht erleben sie Handlungsmacht, sie erfahren Zugehörigkeit und Zuspruch statt Ausgrenzung und Abwertung. Noch deutlicher wird dieser stärkende Effekt an einer weiteren Stelle, wenn Aditi und Karla über den Abgleich ihrer unterschiedlichen Bildungswege erzählen:

Aditi: Äh aber versteht mich nicht falsch aber ich hatte auch oft Gespräche mit Karla, wo ich ihr halt auch äh gesagt hab, dass ich mich halt NICHT so wertvoll gefühlt hab in meiner Position, ne? Wo du so dachtest: „Boah, ne? Die, die hat jetzt ’n Master und is halt so richtig äh eine sehr intellektuelle, schlaue, tolle Frau. Und du bist halt Sparkasse [lacht] so.“, ne? Ich muss schmunzeln darüber, ne? Aber äh vielleicht muss man das auch eben dann auch hören von den Freundinnen und mal selber realisieren so: Hey, du hast aber auf dem anderen Lebensweg, ne? So viel Tolles erreicht. Und mittlerweile auch nach unseren vielen Gesprächen ist es halt bei mir auch so ’n bisschen angekommen im Kopf, ne?“ (Gruppendiskussion B, 27–28 Jahre, 21)

In der Auseinandersetzung mit den Freundinnen erfährt Aditi eine Umdeutung ihres eigenen Selbstkonzeptes. Sie erhält die Sicherheit, dass ihr Weg wertvoll ist und kann realisieren, dass sie ihren eigenen Weg finden darf. Diese Anerkennung, so berichtet sie im Interview, ist ihr durch Eltern oder Lehrpersonal immer verwehrt geblieben. Ähnliches erzählt Ayla, wenn sie von ihrer Freundschaft zu Emine berichtet:

Ayla: Ich glaub halt, dass ich bis heute Freunde habe und Bekannte habe, die einfach sich so aus dieser Geschichte von meinem Vater speisen. Also gerade halt so Emine, die ich

halt schon so zum Anfang gesagt hab, wo einfach so eine Verbindung ist, die, auch wenn wir dann auf unterschiedlichen Schulen waren, unterschiedliche Wege eingeschlagen haben, und jetzt auch so in den letzten sieben Jahren nicht mal mehr in einer Stadt gelebt haben, irgendwie merkt man, dass es so ein Grund gibt, der irgendwas verbindet einen so ein bisschen. Man versteht sich vielleicht auf einer anderen Art und Weise nochmal, also verstehen im wirklichen Sinne so. (...) dass man eben normal ist und so, E.s Vater ist eben AUCH geflohen und das war irgendwie, ich glaube das hat uns beide sehr geprägt und ich glaube mich auf jeden Fall nicht nur so sozial, so ein soziales Umfeld geschaffen, sondern eben auch letztendlich mich dazu gebracht, das zu studieren und vielleicht auch jetzt das zu arbeiten was ich jetzt machen will, weil ich halt sehr früh so politisiert wurde, oder sensibilisiert wurde für solche Dinge, gerade für Rassismus, Diskriminierungserfahrungen [...].“ (Interview Ayla, 27 Jahre, 11)

Auch sie fühlt sich auf eine besondere Weise verstanden und kann die Erfahrung machen „ganz normal“ zu sein, nicht mehr als „anders“ zu gelten, die eigenen Lebenserfahrungen teilen zu können und damit angenommen zu werden. Auf diese Weise werden positive Zugehörigkeitserfahrungen konstruiert. Insbesondere die geteilte biographische Erfahrung der Flucht der Väter wird hier zentral gesetzt. Es ergibt sich ein besonderes soziales und stärkendes Umfeld, was letztlich sogar die Wahl des Studiums mit beeinflusst. Ayla fühlt sich sensibilisiert und politisiert, was letztlich für die Auseinandersetzung mit den eigenen Rassismuserfahrungen als hilfreich empfunden wird. Das Gefühl, sich verstanden und angenommen zu fühlen, kann auch Nora beschreiben, wenn sie zurückblickend aus ihrer Jugend berichtet:

„Das war mein Tag. Morgens Schule, nachmittags meine Geschwister betreuen, abends putzen gehen. Und danach dann mit L. und S. abhängen und über die ganze Scheiße schimpfen, kannten die ja selbst. Und dann von vorne und von vorne. Und dann waren es ja auch S. und L. die mich zum Jugendamt geschleppt haben obwohl Frau P. (Schulsozialarbeiterin, Anm. der Verfasserin) das nicht wollte. Das war die Rettung. Darüber reden wir heute noch, wie krass wir das geregelt haben“ (Interview Nora., 29 Jahre, 4)

In ihrer Jugend musste Nora die Erfahrung machen, auf Grund unterstellter sprachlicher Defizite auf eine Hauptschule empfohlen worden zu sein. Das konnte ihr Vater nur schwer akzeptieren, der sie einem enormen Erfolgsdruck aussetzte, dem sie sich nicht gewachsen sah – insbesondere, da sie Betreuungsverantwortung für die kleineren Geschwister übernehmen musste und durch einen Putzjob das Familieneinkommen aufbesserte. Im Kontakt zu einer Sozialarbeiterin wurde sie jedoch nicht ernst genommen und stattdessen mit rassistischen Stereotypen über schwarze Deutsche konfrontiert. Mit ihren Freundinnen über „die ganze Scheiße schimpfen“, die diese Erfahrungen ja selbst machen mussten und schließlich die Herstellung des Kontakts zum Jugendamt, auch gegen den Willen einer Schulsozialarbeiterin, wird als Rettung beschrieben. Ihre Fähigkeiten, die Situation zu regeln, beschreibt E. im Nachhinein als „krass“.

Der Ohnmacht, angesichts ausbleibender Hilfe durch Professionelle, stellen die Freundinnen machtvolles Handeln entgegen und entwickeln ein Bewusstsein für ihre eigenen Handlungskompetenzen, das auch noch Jahre später trägt. Im Zusammenschluss mit auf ähnliche Weise betroffenen Freundinnen kann sie sich aus einem aktuellen Ohnmachtsverhältnissen befreien. Sie ist nicht (mehr) „zum Schweigen verdammt“ (Freire 1981).

5. Fazit

Diese kurzen Einblicke veranschaulichen, dass junge Frauen unter restriktiven Bedingungen gemeinsame, solidarische Lebensstrategien entwickeln, die sie vor allem gegen Ausgrenzung, Diskriminierung und Ohnmachtserfahrungen nutzen. In Anbetracht der besonderen Herausforderungen, mit denen sie im Verlauf ihrer Bildungs – und Lebenswege konfrontiert wurden und sind, verwundert es nicht, dass die jungen Frauen auf unterschiedliche Weisen versuchen, sich Schutzräume zu schaffen. Sich in kleinen und vertrauten Gruppen zusammenzufinden und neue „lokale Normalitäten“ (Dausien, Mecheril, 2006, 170) zu konstruieren, ist eine hilfreiche und probate Umgangsstrategie. Den diskriminierenden, defizitorientierten und ausgrenzenden Bedingungen eines Bildungssystems setzen sie kontinuierliche und tragende Akzeptanzerfahrungen entgegen, entwickeln gemeinsam Verarbeitungsstrategien und stärken sich gegenseitig in ihren Selbstbildern und Lebensentscheidungen. Solche solidarischen Handlungen gewinnen erst aus dem jeweiligen Lebenszusammenhang der betreffenden Personen eine gewisse Plausibilität und manches Mal mögen sie von außen nicht nachvollziehbar scheinen. Ihre Strategien können jedoch als offene, solidarische und emanzipierte Anmeldung eines Anspruchs auf gesellschaftliche Zugehörigkeit begriffen werden, ganz egal, wie sie leben und sich selbst verorten. Im Austausch mit ihren Freundinnen entwickeln sie eine gemeinsame Sprache, die sie kritik- und handlungsfähig macht und die Reflexion von gesellschaftlichen Ungleichheiten und Machtverhältnissen ermöglicht.

„Eine Form von praktischer Hilfestellung, emotionaler Unterstützung und sozialem Rückhalt durch die Familie und ggf. der Herkunftsgemeinschaft (Diaspora) sind nötig. Ziel muss es sein nicht unter dem äußeren Druck zu leiden, der Hilflosigkeit zu verfallen, sich mit einer Form der Minderwertigkeit zu identifizieren, sodass ein „Opfergefühl“ verinnerlicht wird“ (Nkechi Madubuko, 2017, 798).

Es kann sein, dass diese jungen Frauen eigene Differenzen in den Fokus rücken, selbstbewusst hervorheben und mit gesellschaftlichen Rollenzuschreibungen spielen und kokettieren. Entscheidend dabei ist der selbstbestimmte Prozess, in dem sie die Deutungsmacht selbst in die Hand nehmen und sich vehement gegen religiöse wie kulturelle Zuschreibungen von außen wehren. „Die Provokation

liegt also darin, dass diese Frauen Eindeutigkeiten aufbrechen und die Deutungsmacht zurückgewinnen. Sie besetzen damit einen Ort zwischen den Identitäten, die als gegenseitig sich ausschließend erscheinen.“, so Birgit Rommelspacher (2017, 356).

Ich möchte mit einem kurzen Blick zur Sozialen Arbeit schließen: Denn diese Schutzräume können, insbesondere für die Soziale Arbeit, spannende Hinweise darauf geben, was von Rassismus und Diskriminierung betroffene junge Frauen brauchen und welche Kompetenzen und Ressourcen es zu stärken gilt. Soziale Arbeit kann Hilfestellungen zur Vernetzung leisten und Räume zur Verfügung stellen, um diese stärkenden und empowernden Erfahrungen überhaupt erst zu ermöglichen. Der Fokus auf die Kompetenzen und subversiven Strategien der Mädchen und jungen Frauen, die sie auch selbstständig entfalten können (und leider noch immer müssen), ist längst überfällig. Es kann aber auch zeigen, an welchen Stellen Soziale Arbeit noch immer reflektieren muss, ob sie ihrem eigenen Anspruch gerecht wird, Menschen zu stärken und zu empowern. Oder ob sie, selbst in defizitären und rassistischen Diskursen verhaftet, womöglich zu den negativen Erfahrungen beiträgt. Eine, für die Soziale Arbeit anschlussfähige, Perspektive könnte es sein, die Erfahrungen und Lebenswirklichkeiten der betreffenden Mädchen und Frauen zum Ausgangspunkt weiterer Überlegungen zu machen, sie als „postsouveräne Subjekte“ (Butler, 1998, 198) und postmigrantische Akteur*innen zu begreifen, die sich – im solidarischen und freundschaftlichen Handeln – gängigen Deutungspraktiken entziehen und Ausgrenzungsmechanismen ins Lächerliche verkehren. Solche Perspektiven werden in den letzten Jahren unter anderem in postmigrantischen Ansätzen entwickelt (dazu aktuell Foroutan, 2019; Foroutan, Karakayali, Spielhaus, 2018; Hill, Yildiz, 2018). Für die betreffenden Mädchen und jungen Frauen scheint es charakteristisch zu sein, dass sie die gesellschaftlichen Verhältnisse eigenständig interpretieren, indem sie sich mit ihren Lebensumständen und Bildungswegen aktiv auseinandersetzen, sich gegen unterdrückende Machtstrukturen wehren und daraus ihre eigenen Lebenswege und solidarische Handlungen entwickeln. Sie haben längst damit begonnen, die diskriminierenden Strukturen aufzudecken und Gegenstrategien zu finden – Handlungsoptionen, die einen performativen Charakter haben und für die Frauen zum zentralen Ausgangspunkt selbstbestimmter Repräsentationspraktiken werden. Daher benötigen wir Ansätze, die sich kritisch mit dominanten Wissensordnungen in der Migrationsgesellschaft auseinandersetzen.

Literatur

- Ataman, F. (2019): *Hört auf zu fragen. Ich bin von hier*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Autorengruppe Bildungsberichterstattung (2016): *Bildung in Deutschland 2016. Ein indikatorengestützter Bericht mit einer Analyse zur Bildung und Migration*. Bielefeld: W. Bertelsmann.
- Autorengruppe Bildungsberichterstattung. (2018): *Bildung in Deutschland 2018. Ein indikatorengestützter Bericht mit einer Analyse zu Wirkungen und Erträgen von Bildung*. Bielefeld: W. Bertelsmann.
- Beck-Gernsheim, E. (2004): *Wir und die Anderen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Benz, M., Schwenken, H. (2005): Jenseits von Autonomie und Kontrolle: Migration als eigensinnige Praxis. *Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, 35. Jg., H. 3, 363–377.
- Berghahn S. (2017): Die Kopftuchdebatte in Deutschland, in K. Fereidooni. El Mafalani (Hg.): *Rassismuskritik und Widerstandsformen*. Wiesbaden: VS.
- Butler, J. (1998): *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*. Berlin: Suhrkamp.
- Dausien B., Mecheril P. (2006): Normalität und Biographie. Anmerkungen aus migrationswissenschaftlicher Sicht, in W.D. Bukow, M. Ottersbach, E. Tuidier, E. Yildiz (Hg.): *Biographische Konstruktionen im multikulturellen Bildungsprozess*. Wiesbaden: VS.
- Farrokhzad, S. (2007): „Ich versuche immer, das Beste daraus zu machen“. *Akademikerinnen mit Migrationshintergrund: Gesellschaftliche Rahmenbedingungen und biographische Erfahrungen*. Berlin: irena regener.
- Foroutan, N. (2019): *Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie*. Bielefeld: transcript.
- Foroutan, N., Karakayali, J., Spielhaus, R. (Hg.) (2018): *Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik*. Frankfurt a. M., New York: Campus.
- Freire, P. (1981): *Der Lehrer ist Politiker und Künstler*. Hamburg: Rowohlt.
- Geisen, T., Riegel, C. (2007): *Jugend, Partizipation und Ausgrenzung. Orientierungen im Kontext von Integration und Ausgrenzung* (2., durchgelesene Auflage). Wiesbaden: VS.
- Geißler, R. (2005): Die Metamorphose der Arbeitertochter zum Migrantensohn. Zum Wandel der Chancenstruktur im Bildungssystem nach Schicht, Geschlecht, Ethnie und deren Verknüpfungen, in P. Berger, H. Kahlert (Hg.): *Institutionalisierte Ungleichheiten. Wie das Bildungswesen Chancen blockiert*, Weinheim: Beltz Juventa, 71–100.
- Glaser, B., Strauss, A.L. (1998): *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*. Bern u. a.: Huber.
- Gomolla, M., Radtke, F. (2009): *Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule*, Wiesbaden: VS.
- Granato M. (2003): Jugendliche mit Migrationshintergrund – auch in der beruflichen Bildung geringere Chancen? In G. Auernheimer (Hg.): *Schieflagen im Bildungssystem. Interkulturelle Studien*. Wiesbaden: VS.
- Gutierrez Rodriguez, E. (1999): *Intellektuelle Migrantinnen – Subjektivitäten im Zeitalter von Globalisierung*. Opladen: Leske & Budrich.
- Gümüşay, K. (2020): *Sprache und sein*. Berlin: Hanser Verlag.

- Gümen, S. (1998): Das Soziale des Geschlechts. Frauenforschung und die Kategorie „Ethnizität“. *Das Argument*, H. 224, 187–201.
- Hill, M., Yildiz, E. (Hg.) (2018): *Postmigrantische Visionen. Erfahrungen – Ideen – Reflexionen*. Bielefeld: transcript.
- Hummrich, M. (2009): *Bildungserfolg und Migration: Biografien junger Frauen in der Einwanderungsgesellschaft*. Wiesbaden: VS.
- Hummrich, M. (2017): Diskriminierung im Erziehungssystem, in A. Scherr, A. El-Mafaalani, G. Yüksel (Hg.). *Handbuch Diskriminierung*. Springer Reference Sozialwissenschaften. Wiesbaden: VS, 337–352.
- Huth-Hildebrandt, C. (2002): *Das Bild von der Migrantin. Auf den Spuren eines Konstrukts*. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel.
- Kaufmann, J.-C. (1999): *Das verstehende Interview. Theorie und Praxis*. Konstanz: UVK.
- Kalpaka, A., Rätzzel, N. (1985): Paternalismus in der Frauenbewegung?! Zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen eingewanderten und eingeborenen Frauen. *Informationsdienst zur Ausländerarbeit*, H. 3, 21–27.
- Knauer V. (2019): Die Schule als (Re)Produzentin sozialer Ungleichheit? Antimuslimischer Rassismus im deutschen Bildungssystem, in B. Thiessen, C. Dannenbeck, M. Wolff (Hg.): *Sozialer Wandel und Kohäsion. Sozialer Wandel und Kohäsionsforschung*. Wiesbaden: VS, 201–222.
- Lutz, H., Amelina, A. (2017): *Gender – Migration – Transnationalisierung. Eine intersektionale Einführung*. Bielefeld: transcript.
- Madubuko N. (2017): Empowerment als Erziehungsaufgabe: Verarbeitungsstrategien gegen Rassismuserfahrungen von binationalen Kindern und Jugendlichen, in K. Fereidooni, A. El-Mafaalani (Hg.), *Rassismuskritik und Widerstandsformen*. Wiesbaden: VS.
- Meyer, K. (2017): *Theorien der Intersektionalität. Zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Noh, S., Kaspar, V., Wickrama, K. (2007): Overt and subtle racial discrimination and mental health: preliminary findings for Korean immigrants. *American Journal of Public Health*, 97. Jg., H. 7, 1269–1274.
- Riegel, C. (2016): *Bildung – Intersektionalität – Othering. Pädagogisches Handeln in widersprüchlichen Verhältnissen*. Bielefeld: transcript.
- Rommelspacher, B. (2017): *Wie christlich ist unsere Gesellschaft? Das Christentum im Zeitalter von Säkularität und Multireligiosität*. Bielefeld: transcript.
- Topcu, Ö., Bota, A., Pham, K. (2011): *Wir neuen Deutschen. Wer wir sind, was wir wollen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Weber, M. (2006): Zuweisung geschlechtlicher und ethnischer Identitäten im Schulalltag, in V. King, H. C. Koller (Hg.): *Adoleszenz – Migration- Bildung*. Wiesbaden: VS.

Drehbühnen

TUĞBA ÖNDER / TUNAY ÖNDER

A wie Ayşe. B wie Babo. C wie Chabo. Postmigrantische Entwicklungshilfe für die weiße Parallelgesellschaft

Die Erkenntnis, dass Deutschland eine Migrationsgesellschaft ist, mag im kollektiven Bewusstsein der Menschen zwar angekommen sein. Was vielen allerdings Schwierigkeiten bereitet, ist die Übersetzung dieser Realität auf gesellschaftliche Strukturen, auf das eigene Handeln und Denken. Sieht man sich staatliche Institutionen, öffentliche Einrichtungen, deren Sprache und Routinen an, lässt sich feststellen, dass sie sich an einer längst überholten Norm orientieren: Eine Norm, nach der die Regeln und Reden, Gesetze und Gebote in der Gesellschaft von den Alteingesessenen eines vermeintlich christlichen, monolingualen Abendlandes ausgehen. So erscheint die Existenz einer Leitkultur oder des Integrationsgesetzes – nach der ein Teil der Bevölkerung bestimmt was der andere Teil der Bevölkerung tun soll, ohne dafür legitimiert worden zu sein – den meisten, ja selbst den Betroffenen, völlig normal.

Als Gastarbeiterkinder der ersten Generation haben auch wir diese „Normalität“ lange Zeit als gegeben hingegenommen und internalisiert. Diese herrschende Normalität zu hinterfragen und sich von ihr zu befreien, ist ein andauernder Prozess, der sehr viel Risikobereitschaft, Mut sowie geistige, emotionale und körperliche Widerstandskraft abverlangt. Mittlerweile sind wir Teil einer postmigrantischen Emanzipationsbewegung, die ein kollektives Bewusstsein für die Migrationsgesellschaft vorantreibt und entwickelt.

Obwohl wir hier geboren und aufgewachsen sind, mussten wir feststellen, dass wir in diesem Land nur ankommen können, wenn wir den uns zugewiesenen Platz *nicht* einnehmen. Dazu mussten wir strukturelle Barrieren überwinden oder unterwandern, Regeln lernen, um sie zu brechen, Verbündete suchen und finden.

In gewisser Weise setzten wir die Reise unserer Eltern nach Almanya mit einer langen Bildungsreise quer durch das deutsche Schul- und Bildungssystem fort. Wir begaben uns durch tiefe Schluchten an die strengkontrollierten Grenzen der Wissensproduktion, Definitionsmacht und Entscheidungshoheit. Diese lange Bildungsreise erlöste uns zwar nicht vom Prekariat, aber immerhin sind wir definitiv angekommen, und stehen mit beiden Beinen fest auf dem Boden der pluralen postmigrantischen Gesellschaft.

Während wir, die Nachkommen von Eingewanderten, unlängst in der Gesellschaft angekommen sind, haben sich andere noch nicht mal auf den Weg begeben. Gemeint ist die weiße Dominanzgesellschaft. Sie ist im letzten Jahrhundert zwar viel gereist, scheint sich aber im Geiste kaum bewegt zu haben. Die allgegenwärtige, weltbewegende und grenzüberschreitende Idee der Migrationsgesellschaft – sie sagt ihnen nichts. Sie brauchen unsere Hilfe.

Solidarisch sein: Die eigene Entwicklungsbedürftigkeit anerkennen

Unsere postmigrantischen Entwicklungshilfen und -empfehlungen basieren auf der Idee der Solidarität durch Zuhören. Wir sind der Überzeugung, dass der Informations- und Handlungsfluss radikal umgekehrt werden muss. Statt Integrations- und Eingliederungsmaßnahmen an Pionier*innen transnationaler Lebenskünstler zu adressieren, gilt es, das Wissen, die Erfahrungen und Perspektiven derjenigen, die Marginalisierung und Deklassierung erfahren (haben), anzuhören und gemeinsam zum Ausgangspunkt für ein gleichberechtigtes Miteinander zu machen.

Angehörige der weißen Dominanzgesellschaft haben das Privileg, selbstverständlicher Teil der Gesellschaft zu sein. Ohne unsere Entwicklungshilfe neigen sie dazu, strukturelle und physische Gewalt, denen Angehörige minorisierter und marginalisierter Bevölkerungsgruppen ausgesetzt sind, weniger ernst zu nehmen als solche Gefahren, die beispielsweise von einem Virus ausgehen. Es tangiert sie nur peripher, wenn der Innenminister Horst Seehofer sagt: *Wir sind ein christlich-jüdisches Abendland oder Nein. Der Islam gehört nicht zu Deutschland.* Aussagen wie diese, die Millionen von Menschen in Deutschland ausgrenzen, sind für sie nicht direkt bedrohlich. Solidarisch zu sein, bedeutet in diesem Fall, Sensibilität für sprachliche Gewalt zu entwickeln, denen andere ausgesetzt sind – Begriffe wie Ankerzentrum, Ausländerkriminalität, Asyltourismus, Wirtschaftsflüchtlinge, Deutschklassen, Duldung, Dönermorde, mißbrauchtes Gastrecht, Flüchtlingswelle, Integration, Integrationsgesetz, Leitkultur, Mitwirkungspflicht, Passdeutsche, Werteerziehung, Rückkehrprämien (für Gastarbeiter*innen damals), Rückkehrhilfen (für Geflüchtete heute) – insbesondere dann, wenn sie in sachlich anmutender Form, in Studien oder in der Berichterstattung, aus der Mitte der Gesellschaft kommen. Solidarität bedeutet, diese Normalität in Frage zu stellen; und selbst zu hinterfragen. Warum sollten Geflüchtete einer Werteerziehung bedürfen? Haben etwa die Alteingesessenen die humanen Werte mit der deutschen Muttermilch aufgesogen? Warum unterzieht man nicht Nazis, Reichsbürger und Rechtsextreme einer Werteerziehung? Warum sagen wir D wie Dora und nicht D wie Döner? Warum gelangen nur Muttersprachler an Orte

der Wissensproduktion? Warum sprechen wir im Unterricht nur eine Sprache? Wer ist wir? Wer seid ihr? Wer sind die anderen? Wo gehen wir hin? Wo kommen wir her? Warum kommen immer nur die anderen irgendwoher? Waren die anderen der anderen schon immer da?

Solidarität durch Sprache: Buchstabiertafel kanakisieren

Jetzt, wo uns die gegenwärtige Corona-Krise vor Augen geführt hat, wie wichtig Solidarität, aber auch wie aushöhlbar der Solidaritätsbegriff sein kann, bietet es sich an, sich darüber Gedanken zu machen, wie man Solidarität auf sprachlicher Ebene leisten kann. Die Buchstabiertafel bietet eine gute Gelegenheit dafür. Entgegen der landläufigen Annahme ist die Buchstabiertafel nicht einfach nur ein funktionales Instrument, das das Buchstabieren vereinfachen soll. Es fungiert gleichzeitig auch als symbolisches Gedächtnis für die kulturelle Identität einer Gesellschaft: Jedesmal, wenn irgendwo die richtige Schreibweise gefordert ist, werden Menschen rituell dazu angehalten, sich aus einem Namensarsenal zu bedienen und sich ihrer kulturellen Identität zu vergewissern. Mit Blick auf die gesellschaftliche Diversität wäre eine Aktualisierung dringend angebracht:

A wie Ayşe. B wie Babo. C wie Chabo. Ç wie Çay. D wie Döner. E wie Enşöligensi. F wie Früläyn. G wie Gstarbeit. H wie Halal. I wie Integrier mich am Arsch. J wie Juan. K wie Kosher. L wie Lülülülülülü. M wie Mohammed. N wie Ngyuen. O wie Osman. Ö wie Ömer. P wie Proletariat. Q wie Queer. R wie Rassismus. S wie Sucuk. T wie Tut mi layt. U wie Urlap. V wie Vollkornbrot. W wie Wantan. X wie Xatar. Y wie YPG. Z wie Zacharias.

Mit dieser Tafel lässt sich nicht nur Deutschland ganz neu buchstabieren, sondern auch ihr eigener Name. Probieren sie es aus. Auch wenn es nicht immer einfach ist, postmigrantische Entwicklungshilfe anzunehmen. Solidarität erfordert Mut, Geist und Humor. Das nächste Mal, wenn Sie mit der Behörde telefonieren und ihren Namen buchstabieren sollen, bietet sich die freudvolle Gelegenheit, nicht nur frischen Wind ins das verstaubte Telefonat zu bringen, sondern auch eine solidarische Geste mit den Pionier*innen der pluralen Migrationsgesellschaft an den Tag zu legen, indem sie die hier empfohlene Buchstabiertafel anwenden.

Mit Blick auf unsere jahrelange Expertise als Veränderte und Ausgesonderte im eigenen Geburtsland, ist es uns eine Herzensangelegenheit, Angehörige der weißen Parallelgesellschaft bei der Eingliederung und beim Ankommen in der pluralen Migrationsgesellschaft Nachhilfe zu geben. Statt Integrationskurse bieten wir Kanakisierungskurse an. Statt Werterziehung für Geflüchtete empfehlen wir Rassismus-Sensibilisierungskurse, – und nehmen uns dabei nicht aus. Wir plädieren für lebenslanges Lernen statt lebenslange Haft in der monolingualen Dominanzgesellschaft.



Foto: Tunay Önder, Tuğba Önder und Anton Kaun während ihrer Audiovisuellen Lecture DEUTSCHSTUNDE – Eine postmigrantische Entwicklungshilfe, Stadtmuseum München, November 2019.

MICHAEL WRENTSCHUR

Grenzen öffnen und Realitäten verbinden. Potenziale politisch-partizipativer Theaterarbeit für eine solidarische Soziale Arbeit

Im Zentrum meines Beitrages stehen die mit politisch-partizipativer Theaterarbeit verbundenen Möglichkeiten zur Solidarisierung *unter* und *mit* Menschen mit Armuts- und Ausgrenzungserfahrungen. Um dies zu veranschaulichen, nehme ich in einem Prolog Bezug auf die Idee vom „Theater als Raum der sozialen Grenzverhandlung“. Dabei werden Grenzen zwischen den „Verbannten“ einer Gesellschaft und der gesellschaftlichen Öffentlichkeit ästhetisch und sozial „verschoben“ und Themen der sozialen Ungleichheit und Ausgrenzung – sinnlich erlebbar – verhandelt. Dem folgen Idee und Konzeption des „Forumtheaters“, einer interaktiven und politisch-partizipativen Theaterform, die Menschen mit Armuts-, Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen dazu einlädt und anregt, ihre zentralen lebensweltlichen Herausforderungen, Probleme und Konflikte in theatrale Bilder und Szenen zu transformieren, um diese in der Folge zu analysieren und kreativ zu bearbeiten. Dies setzt sich in interaktiven Forumtheateraufführungen fort, bei denen die theatralen Bilder und Szenen mit gesellschaftlichen (und oft auch politischen) Öffentlichkeiten geteilt und in einem experimentellen Aufführungssetting hinsichtlich ihrer Veränderungsmöglichkeiten auf persönlicher, sozialer und politischer Ebene untersucht werden.

Anhand eines konkreten Projektbeispiels zur Thematik „Armut“ und unter Zuhilfenahme empirischen Materials werde ich zeigen, wie die ästhetischen und sozialen Prozesse der Theaterarbeit zunächst bei den Projektmitwirkenden zu vertiefter Kooperation, (individueller und kollektiver) Selbstermächtigung und Solidarität führen können. Und ich werde beschreiben, welche Resonanz die interaktiven Aufführungen beim Publikum erzeugen und wie dadurch mehr Empathie und Verständnis von sozialen Problemlagen entstehen kann – als eine Grundlage für solidarisches und politisches Handeln, das bis in Räume politischer Entscheidungsmacht wirken kann.

1. Prolog: Theater als öffentlicher Raum der sozialen Grenzverhandlung und Teilhabe

Zunächst ein Blick zurück in das antike Theater in Griechenland, dessen Aufgabe auch darin lag, „aus dem Leben gegriffene Situationen in Zusammenhang mit

wesentlichen Typen auf der Bühne darzustellen“ (Badiou, 2011, 101f, zit. nach Wihstutz, 2012, 15), wozu gerade sonst ausgeschlossene und unsichtbare Menschen wie Diener und Sklaven zählten. Zudem war in der griechischen Antike, so Wihstutz (2012, 123), das Theater auch Ort der Versammlung und Öffentlichkeit, bei dem das Ästhetische, das Soziale und das Politische miteinander verwoben waren. So wurden im Theater neben Aufführungen auch Staatsakte veranstaltet (ebd.). Damit zeichnete sich das *theatron* durch eine prinzipielle Offenheit der Teilhabe aus, die über die attische Demokratie hinausging, denn auch jene Menschen, die über kein Stimmrecht verfügten, hatten Zugang:

„Indem die Sklaven, Frauen und Fremden den Figuren auf der Bühne ihre Stimme leihen und selbst in den Reihen des Theaters Platz nehmen, schließt die Öffentlichkeit des *theatron* diejenigen ein, die über keinerlei Mittel staatlicher Mitbestimmung verfügen. Das Theater steht somit für einen Raum des Öffentlichen *par excellence*, der zugleich eine Kluft zwischen Politik und dem Politischen, zwischen der Demokratie als Staatsform und der Idee einer demokratischen Öffentlichkeit offenbart“ (Wihstutz, 2012, 124).

Wenn nun im aktuellen politischen Theater sozial und gesellschaftlich Benachteiligte und Ausgeschlossene die Bühne zurückerobern und zu Darsteller*innen ihrer eigenen Realitäten, Themen und Anliegen werden, wird „mit Mitteln der Kunst versucht“, die „vermeintliche Freiheit und Gleichheit als Illusion zu entlarven“ (ebd., 125). Das Theater wird dabei zur Zone der Unbestimmtheit, in der Grenzen prekär werden:

„Indem die Aufführung als Kunst eine Distanz zum Alltag und ihren Gesetzen einrichtet, aber dennoch eine soziale Realität herstellt, befinden sich Zuschauer und Akteure sowohl innerhalb als auch außerhalb der alltäglichen Ordnung“. (ebd., 136)

Das besondere Potenzial besteht in der Ermöglichung einer Begegnung zwischen den „>Verbannten< der Gesellschaft und dem Publikum als Sphäre des Öffentlichen“ (ebd.), die im Alltag nur selten oder gar nicht stattfindet. Hier wird mit einer Ordnung gebrochen „zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem“ und auf „Ausgrenzungen in der Gesellschaft hin[gewiesen], ohne diese explizit zu thematisieren. Der Unsichtbarkeit wird eine Heterotopie als verwirklichte Utopie entgegengesetzt, die eine Begegnung zwischen Publikum als Öffentlichkeit und den ‚Unsichtbaren‘ der Gesellschaft ermöglicht, wirksame Grenzziehungen aufzeigt und radikal in Frage stellt“ (ebd., 137). Dabei bestimmt die Form der Aufführung „immer auch die politische Frage, wer befugt ist, öffentlich aufzutreten, und wer lediglich zuschauen darf, wer eingeschlossen und wer ausgeschlossen wird“ (ebd., 279). So wird auf das politische Versprechen des Theaters verwiesen, dass es Öffentlichkeiten schafft, die den ‚Einschluss der Ausgeschlossenen‘ ermöglicht. Dieses „öffentliche Erscheinen“ ist aber nur möglich in „einer ästhetischen Distanznahme zum gesellschaftlichen Alltag“, wodurch der theatrale „Raum in eine konsequenzvermindernde Sphäre, in einen anderen

Raum verwandelt“ wird (ebd., 283). Und so steht im Gegenwartstheater die Verhandlung sozialer Grenzen im Hier und Jetzt der Aufführungssituation im Fokus und „damit die Frage, inwieweit der Raum des Theaters als ein *anderer Raum* der Gesellschaft, als soziale Heterotopie, fungieren kann“ (ebd., 17).

Auf welche Weise das „Theater als öffentlicher Raum der sozialen Grenzverhandlung“ konzeptionell und praktisch realisiert werden und wie dadurch Solidarität inspiriert und erfahren werden kann, will ich im Folgenden verdeutlichen. Dazu gehe ich zunächst auf eine Theaterform ein, bei der Grenzen überschritten und Themen der sozialen Ungleichheit und Ausgrenzung verhandelt werden.

2. Forumtheater: Grenzen überwinden und Veränderung proben

Forumtheater ist eine interaktive Aufführungsform des sogenannten „Theaters der Unterdrückten“, bei dem Grenzen zwischen Bühne und Publikum geöffnet werden. Zuschauer*innen werden dazu eingeladen, sich am Spielgeschehen zu beteiligen, um vielfältige Handlungs- und Veränderungsideen für einen in szenischen Verläufen dargestellten sozialen Konflikt oder ein Problem zu erproben (Staffler, 2009; Boal, 2013; Wrentschur, 2019). Die Folgen des Handelns werden in diesem dramatischen Labor unmittelbar sichtbar und erlebbar. Das Erproben von Handlungsmöglichkeiten ist mit der Frage verbunden, welche Veränderungen auf Handlungs- wie auch Strukturebenen notwendig sind, um Ausgrenzung, Diskriminierung oder soziale Ungleichheit zu überwinden. Mit dem Forumtheater ist aber auch ein partizipativer Gestaltungs- und Forschungsprozess in Gruppen gemeint, der den Aufführungen vorweggeht. Dabei setzen sich die Mitwirkenden unter Anwendung szenisch-theatralischer Methoden mit Situationen und Strukturen in ihrem Alltagsleben und in ihren Lebenswelten auseinander, die sie als belastend, herausfordernd, diskriminierend, ausgrenzend oder unterdrückend erleben. Individuelle, subjektive wie auch kollektive Erfahrungen werden in diesem Prozess zu theatralen Szenen und Bildern transformiert und kreativ bearbeitet. Die damit einhergehenden Erkenntnis- und Bewusstwerdungsprozesse werden mit der Suche nach Veränderungsmöglichkeiten von persönlichen, sozialen und politischen Realitäten verbunden (Wrentschur, 2019).

Im Sinne einer soziokulturellen Perspektive will das Forumtheater allen Menschen offenstehen, die sich die Sprache des Theaters mit seinen Metaphern und Symbolen im Sinne einer emanzipatorischen ästhetischen Praxis bildend aneignen (möchten und können). Menschen sprechen für sich, sie können ihre kollektive(n) Geschichte(n) erzählen und eine Sprache für das Unsagbare gewinnen – als Voraussetzung für Veränderung und Wandel. Damit verbunden ist das An-

liegen, Zusammenhänge von alltäglichem Leben und (politischer) Kultur (wieder-)herzustellen und zu einer Humanisierung und Demokratisierung der Gesellschaft beizutragen. Die Arbeit mit dem Forumtheater ist kooperativ und partizipativ ausgerichtet. Das betrifft sowohl die Prozesse zur Entwicklung von Forumtheaterstücken, die von den Mitwirkenden in starkem Maße getragen und gestaltet werden, als auch die Form der Aufführungen, bei der sich das Publikum aktiv beteiligen kann. Forumtheater erweist sich im Zusammenhang mit dem „Legislativen Theater“ (Boal, 1998) zudem als Werkzeug politischer Beteiligung. Forumtheater lässt sich konzeptionell auf kritisch-emanzipatorische Bildungskonzeptionen wie jene von Paolo Freire zurückführen. Darüber hinaus kann Forumtheater mit Konzeptionen ästhetisch-kultureller und sozialer Bildung, sozialer Kulturarbeit, aber auch mit grundlegenden Orientierungen und Zielen einer kritischen, einer lebensweltorientierten sowie einer system-prozessualen Sozialen Arbeit in Bezug gesetzt werden, die an Menschenrechten, Empowerment, Partizipation und politischer Einmischung orientiert ist (ausführlich dazu: Wrentschur, 2019).

Diesem Prinzip des Forumtheaters folgend wurden in den letzten 15 Jahren über die Theater- und Kulturinitiative *InterACT* gemeinsam mit zahlreichen Netzwerkpartner*innen eine Reihe von Forumtheaterprojekten in Handlungs- und Problemfeldern Sozialer Arbeit realisiert und empirisch beforscht. Szenische Forschungsprozesse mit dem Forumtheater werden ähnlich der partizipativen Forschung zumeist mit unmittelbar betroffenen Menschen realisiert, um deren Wissen und Können „in einem Prozess der Selbstverständigung und des Empowerments“ (Bergold, Thomas, 2012, [19]) zu rekonstruieren. Dies betrifft vor allem Gruppen, deren Stimmen und Perspektiven nur selten einbezogen werden „und die selbst kaum Möglichkeiten haben, ihre Interessen begründet einzubringen und durchzusetzen“ (ebd.). Projektmitwirkende waren und sind in diesem Sinne vor allem Menschen mit Armut-, Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen aller Altersstufen, wie z.B. wohnungslose Menschen, junge Erwachsene in benachteiligten Lebenslagen, von Altersarmut betroffene Menschen, Menschen in finanziellen Notlagen, Migrant*innen aus Drittstaaten. Die Forumtheaterprojekte folgten einem methodischen Grundkonzept, das ich an anderen Stellen ausführlich beschrieben habe (Wrentschur, 2016; 2019; Wrentschur, Moser, 2014).

Im Folgenden gebe ich einige Einblicke in die Konzeption, Praxis und den Verlauf eines besonders gut dokumentierten und empirisch beforschten, mehrjährigen Forum- und legislativen Theaterprojektes, das sich der Armutsbekämpfung und Armutsvermeidung widmete. Neben vielfältigen Wirkungsweisen des Projekts zeigten sich Impulse zu verstärkter Solidarität *unter* und *mit* Menschen mit Armut- und Ausgrenzungserfahrungen.

3. „Kein Kies zum Kurven Kratzen“ – Idee und Verlauf

Von Frühjahr 2007 bis Ende 2012 führte InterACT, die Werkstatt für Theater und Soziokultur¹, das politisch-partizipative Theaterprojekt „Kein Kies zum Kurven Kratzen – Neuer Armut entgegenwirken“ durch (Wrentschur, 2019, 672–967). Ziel war die kreative, lebensweltnahe und partizipative Entwicklung von Vorschlägen und Lösungsansätzen zur Vermeidung und Bekämpfung von Armut unter intensiver Beteiligung von Menschen mit Erfahrungen hinsichtlich finanzieller Notlagen und prekärer Lebenssituationen. Damit sollten auch Formen des Dialogs zwischen Betroffenen und dem ‚System‘ (Politik, Behörden) realisiert, die Öffentlichkeit für die Thematik sensibilisiert und die Bevölkerung in die Entwicklung von Lösungsvorschlägen miteinbezogen werden. Das Projekt eröffnete auf diese Weise Räume zur sozialen und politischen Partizipation armutsbetroffener und -gefährdeter Menschen und ermutigte diese in einem kreativen und gemeinschaftsbildenden Prozess zur Entwicklung und Artikulation ihrer Erfahrungen, Anliegen und Vorschläge. Dabei waren folgende Fragen leitend:

Was erleben Menschen, die in finanzielle Notsituationen und prekäre Lebenslagen geraten? Welche Möglichkeiten haben/sehen sie, mit der Situation umzugehen? Welche Wege führen heraus? Welche Veränderungen – auch im System – sind aus der Sicht von Betroffenen dazu notwendig?

Im Zuge des Projekts, an dem sich mehr als 90 Kooperationspartner*innen und Mitveranstalter*innen beteiligten, luden mehr als 50 interaktive Forumtheateraufführungen zur kollektiven Lösungssuche ein. Die Ergebnisse der Aufführungen führten zum Transfer in behördliche und politische Räume wie dem Grazer Rathaus, dem Landhaus Steiermark oder dem österreichischen Parlament, wo kein „Kein Kies zum Kurven Kratzen“ gespielt und die Vorschläge und Lösungsansätze mit politischen Verantwortungsträger*innen diskutiert wurden.

In einer ersten Projektphase nahmen 30 Menschen mit Armuts- und Ausgrenzungserfahrungen an einem einwöchigen Theaterworkshop teil. Die im Zuge der Workshopwoche entwickelten theatralischen Bilder und Szenen und die mit ihnen verbundenen generativen Themen wurden in weiterer Folge zur Grundlage der Forumtheaterproduktion „Kein Kies zum Kurven Kratzen“. Ich gehe im Folgenden auf jene Facetten dieses Workshops ein, die in Bezug auf das Thema „Solidarität“ aufschlussreich sind. Dabei verbinde ich Beschreibungen von Konzept und Verläufen mit empirisch erhobenen Einschätzungen der Mitwirkenden (ausführlich in Wrentschur, 2019, 731–785).

¹ <http://interact-online.org/archiv/gruppen-und-communities/armutserfahrene-menschen> [19.03.2020].

3.1 Einblicke in einen Theaterworkshop

„30 Menschen, 30 Schicksale und bei Gott: keine leichten. Verschiedene Altersstufen, unterschiedlicher Background. Eines verbindet sie: das Erleben finanzieller Notsituationen“ (Aus dem Text einer Workshop-Teilnehmerin, zitiert in Wrentschur, 2019, 763).

Bei Theaterworkshops dieser Art ist es zunächst wichtig, eine vertrauens- und respektvolle, wertschätzende und kooperative Atmosphäre in der jeweiligen Projektgruppe herzustellen. Dabei kommen Vertrauens-, Gruppenbildungs-, Körper-, Bewegungs-, Ausdrucks- und Improvisationsübungen zur Anwendung, über die auch Spiellust und Kreativität angeregt werden. Dies ist eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass die Teilnehmer*innen Mut fassen, sich den für sie oft belastenden Themen und Problemfeldern zu stellen und diese zur Artikulation zu bringen. Dies steht in Bezug zur Überzeugung von Boal, dem Begründer des „Theaters der Unterdrückten“, dass jeder Mensch künstlerisches Potenzial in sich trägt. Dabei sind keine akrobatischen Leistungen angestrebt, „sondern das Ausschöpfen all dessen, was in uns angelegt ist [...], jeder kann Theater machen; nicht nur der Künstler kann Kunst machen – jeder Mensch ist ein Künstler“ (Boal, 1989, 174f.). In dieser „Ermöglichung kultureller Aneignungs- und Ausdrucksformen benachteiligter oder ausgegrenzter Bevölkerungsgruppen“ (Treptow, 2001, 185) besteht ein gemeinsames Ziel einer auf dem kulturellen Mandat basierenden Sozialen Arbeit. In diesem Sinn sind beim Forumtheater kreative und ästhetische Prozesse maßgeblich, welche die Wahrnehmungs- und Ausdrucksmöglichkeiten der Teilnehmenden anregen und aktivieren.

In der Nachbetrachtung des einwöchigen Workshops sind es gerade diese spielerisch-kreativen Zugänge über Theatermethoden, die von den Mitwirkenden als wesentlicher Faktor für die erfolgreiche Entwicklung des Workshops und der Gruppe gesehen werden, wenn oder auch, weil diese zunächst neu, ungewöhnlich und zum Teil auch befremdlich sind. Einige kostet es Überwindung, diese auszuführen und sich daran zu beteiligen, aber dadurch, dass es vielen ähnlich geht, schaffen die Theaterspiele und -übungen einen gemeinsamen, verbindenden Erfahrungsraum und tragen dazu bei, dass die Teilnehmer*innen sich mehr (zu)trauen und sich öffnen können, untereinander Brücken bilden und sich näher kommen. Eine Teilnehmer*in drückt dies folgendermaßen aus:

„Es sind natürlich diese Methoden, die uns zwingen, zusammenzuhalten, diese Gruppenarbeiten [...] und das Spielerische, es ist ja jeder freiwillig da, also ist halt da einfach die Bereitschaft da, sich auseinanderzusetzen [...]. Also so viele Leben mitzuerleben in so kurzer Zeit, [...] so intensiv teilzuhaben an anderen Schicksalen, das kenn ich nur von der Theaterarbeit“ (WSTN2008_9, zit. in Wrentschur, 2019, 768).

Dabei ist es in der Eröffnungsrunde zum Workshop, zunächst für einige beklemmend, dass es sich bei den Teilnehmer*innen ausschließlich um Menschen mit

Armutserfahrungen handelt. Einige sind nervös, weil sie sich selbst präsentieren sollen, was auf die mit Armutserfahrungen einhergehenden Prozesse von Stigmatisierung und Beschämung verweist (Wrentschur, 2019, S. 694–700). In der Folge sind die Teilnehmer*innen überrascht, dass mit dem Entstehen von Grundvertrauen und guter Gruppendynamik die Theaterarbeit Spaß macht, aber auch in die Tiefe führt, zumal auch sehr belastende persönliche Erfahrungen ausgetauscht werden. Dies geht vielen sehr nahe, wird aber von einigen gleichzeitig als befreiend erlebt. Es war „innerhalb dieser Gruppe eine Wärme und ein Grundvertrauen da. Wir haben so viel gelacht bei Situationen. Das war dieses befreiende Lachen. [...] gleichzeitig war es diese Erkenntnis, dass es dir nicht allein so geht“ (Darst2011_2, zit. in Wrentschur, 2019, 764). Und genau in dieser Verbindung einer vertrauens- und respektvollen, aber auch lockeren und spielfreudigen Atmosphäre werden Gründe für das rasche Zusammenwachsen der Gruppe in der Workshopwoche gesehen, obwohl diese sozialökonomisch und soziokulturell sehr heterogen zusammengesetzt war:

„Das war [...] diese unglaubliche Solidarität, dass jeder hier angenommen wird, wie er ist. [...] Von einem alten Mann, der im Obdachlosenheim lebt, bis hin zum arbeitslosen Akademiker. Es war sozial und altersmäßig total durchmischt. Es war so eine Einheit und die Leute haben das Gefühl gehabt, sie können sich einmal fallen lassen. Sie können über ihre Probleme erzählen. Und das hat sich [...] im Nachhinein für vieles sehr positiv ausgewirkt“ (Darst2011_1, zit. in ebd.).

Der Zusammenhalt und die zunehmende Offenheit in der Gruppe führen dazu, dass sich die Mitwirkenden als Subjekte mit ihren Erfahrungen ernst nehmen und sich individuell wie kollektiv Stimme und Ausdruck verschaffen. Lebensweltliche und alltägliche Erfahrungen werden in theatrale Bilder und Szenen transformiert, wozu besonders nonverbale, körperbezogene Ausdrucksformen wie vielfältige Bildertheater-Techniken zur Anwendung kommen. Dabei werden soziale Situationen, Erfahrungen, Geschichten und Probleme der Teilnehmer*innen mit Hilfe von (eingefrorenen) Körperhaltungen, Gestik und Mimik dargestellt. Diese methodische Vorgangsweise regt die Teilnehmenden dazu an, Momente und Erfahrungen aus ihrem Alltag, ihrer Lebenswelt zum Ausdruck zu bringen, ästhetisch zu verdichten, zu verfremden, zu betrachten und kreativ zu bearbeiten. Eine Teilnehmerin beschreibt es so:

„Tag für Tag wird das Erleben dichter, die intuitiv erzeugten Bilder zeugen von einem reichen Erfahrungshintergrund. Dramatische Einzelschicksale werden sichtbar, verzweifelte Situationen – manchmal ausweglos scheinend. Dazwischen wird viel gelacht, manchmal auch, um Spannung abzubauen. Es ist wohltuend, sich nicht verstecken zu müssen. Jedes Gefühl hat seinen Platz, seine Berechtigung. Gearbeitet wird mit großer Konzentration und trotzferm spielerisch unverkrampft“ (Text einer Workshop-Teilnehmerin, zitiert in Wrentschur, 2019, 763).

Teilnehmer*innen erkennen Aspekte ihrer eigenen Erfahrungen in theatralischen Bildern anderer Teilnehmer*innen wieder. Die gemeinsame Analyse der symbolisch verdichteten Bilder wird zu einem bedeutsamen Impuls für Gespräche unter den Mitwirkenden über die gezeigten und erlebten Problemlagen. Dieses ‚Mit-Teilen‘ ermöglicht, die mit dem theatralen Bild verbundene reale Situation anders wahrzunehmen. Für einen Teilnehmer, der über sehr viel Theatererfahrung verfügt, war dieser Zugang dennoch ungewohnt: „Was neu war, war dieses kollegiale Beschäftigen mit den Fragen, das Diskursive, das abwechselnd Spielende, dann wieder das Redende, Fühlende, Aufspürende, Zuhörende [...], und dann wieder das gemeinsame Ausdrücken, auch ohne Wörter“ (WSTN2008_6, zit. in Wrentschur, 2019, 770).

In der Folge wird nach den verbindenden, gemeinsamen Problem- und Konfliktlagen gesucht, es wird auf intersubjektive Themen und die damit verbundenen Anliegen nach Veränderung fokussiert. Die Grenzsituationen, mit denen gesellschaftlich ausgegrenzte Menschen und Gruppen ihre Diskriminierungen, Einschränkungen oder Abhängigkeiten konkret erfahren, sind mit Strukturen der Gewalt, der Herrschaft und des Systems verknüpft, die gemeinsam analysiert werden, „um daraus den Impetus zur Handlung zu schöpfen und zur Handlung zu inspirieren“ (Fritz, 2013, 132). Auf diese Weise werden Möglichkeiten für Austausch geschaffen sowie für „Lernerfahrungen, bei denen Ermächtigung erlebt wird und Bewusstsein für Ungerechtigkeiten und politische Ansprüche wachsen kann“ (Faschingeder, 2011, 26). Die im Prozess des Theaterspiels erzeugten Differenz- und Schwellenerfahrungen sind beim Forumtheater mit einer utopischen Dimension und einem reflexiven Moment verbunden. Sie zeigen sich in der produktiven und kreativen Spannung zwischen dem, was ist, und dem, was (noch) nicht ist oder neu entstehen soll. Im Oszillieren zwischen Alltags- und Theatererfahrung entdecken die Teilnehmenden – in ihrer ‚Doppelrolle‘ als Menschen und Schauspieler*innen – vielfältige Deutungs-, Handlungs- und Veränderungsmöglichkeiten in Bezug auf die soziale Realität. Bedeutsam ist die Wahrnehmung der unerprobten Möglichkeit, die ins „Bewusstsein der Menschen vordringt“ und sie erkennen lässt, dass die „Realisierung der Veränderung möglich ist“ (Fritz, 2013, 102). Das „Theater der Unterdrückten“ wird zu einem Ort der Selbstschöpfung, einer Kunst, welche die diese Kunst praktizierenden Menschen verändern kann (ebd., 331), wie die folgende Episode zeigt:

*Die Teilnehmer*innen stellen unter Zuhilfenahme ihrer Körper nonverbale theatrale Bilder zu ihren subjektiv erlebten, alltäglichen Armutserfahrungen her. In einer Serie von 28 Bildern – alle Mitwirkenden bringen einen mit finanziellen Notlagen verbundenen Moment aus ihrem Leben zum Ausdruck – werden unter-*

*schiedliche Themen sichtbar und erlebbar. Dazu zählen Momente und Situationen von Ausgrenzung, (Existenz-)Angst, Ignoranz, Ausweglosigkeit, Hilflosigkeit, Druck, Überforderung, Hoffnungslosigkeit, Scham, Not und Demütigung, aber auch zu Machtunterschieden zwischen Behörden und dem Einzelnen. Die dargestellten theatralen Bilder wirken zumeist einschränkend, unterdrückend und hoffnungslos, ohne Handlungsspielraum. Erst bei dem Versuch, Gemeinsamkeiten in den verschiedenen Bildern zu suchen, werden erste Bewegungen und Auswege deutlich. Ein Teilnehmer teilt seine Wahrnehmung mit den anderen: Immer wieder sind die Protagonist*innen in den Bildern als Opfer dargestellt, fühlen sich ohnmächtig, hilflos und ausgegrenzt. Und er fragt: „Wieso gibt es nicht einmal ein Bild des Aufbegehrens, des Aufstehens, des für sich selbst und seine Rechte Eintretens?“ Dieser Moment wird zu einem wichtigen Wendepunkt im Workshop: Wie ist es möglich, aus der Opferrolle auszusteigen und sich seiner Möglichkeiten, Fähigkeiten, Widerständigkeit und Wirkungs-Macht bewusst zu sein? (Wrentschur, 2019, 757).*

Zudem gibt es von allen Teilnehmenden die Bereitschaft, gemeinsam ein größeres Anliegen zu verfolgen und sich mit Erfahrungen wie Arbeitslosigkeit, Sozialhilfe, Geldproblemen, Ausgrenzung auseinanderzusetzen, und dies für viele das erste Mal „in einem Rahmen, wo sie sich sicher gefühlt haben“ (Darst2008_2, zit. in ebd., 770): „Es war das Verbindende, dass da jeder sich mehr oder minder plagt, um über die Runden zu kommen, und jeder Erfahrungen auf dem Gebiet schon gehabt hat. [...] Und es war auch keine Angst da, wenn ich da jetzt was sage, geht das nach außen“ (WSTN2008_11, zit. in ebd.). In dieser gemeinsamen Konfrontation mit existenziellen Ängsten kann das Bedürfnis nach Gemeinsamkeit entstehen. Die Teilnehmer*innen im Workshop müssen sich für das Thema im Rahmen des Workshops nicht schämen, vielmehr können sie sich gegenseitig mit Tipps und Ratschlägen auf Grundlage ihrer eigenen Erfahrungen unterstützen. Ein Teilnehmer spricht in diesem Zusammenhang von der nötigen Rückenstärkung, die gerade im Theaterworkshop geboten wurde und ein Modell für die Unterstützung in realen Situationen darstellt:

„Da muss man zu dritt sein, dass man in der Mitte stehen kann und gehalten wird, man braucht jemanden, der einem Stimme verleiht, der für dich redet einmal wirklich, der sagt: ‚Wir sind die drei‘, oder ‚da ist der eine, der hat etwas zu sagen und ich spreche jetzt für ihn!‘ Und das bietet Theater, dass Texte verteilt werden und der, der was nicht sagen kann, für den spricht der andere“ (WSTN2008_6, zit. in ebd., 779).

Die Menschen beim Workshop nehmen gemeinsam wahr, welche Faktoren in Bezug auf ihre Erlebnisse mit finanziellen Notlagen zusammenspielen können und was dies vor allem emotional bedeutet. Eine Teilnehmerin spricht von einer für sie wesentlichen Art von Wissen, das über die Spiele und Übungen entstan-

den ist, das über Zahlen und Fakten hinausgeht und nahe am Leben der einzelnen Menschen ist. Wesentlich für einige der Teilnehmer*innen war auch, dass durch das Bewusstsein über die Opferrolle (hinaus) eine neue Perspektive eröffnet wurde, die mit sich bringt, sich weniger zurückzuziehen, sondern stärker zu engagieren, mehr ins Handeln und Umsetzen zu kommen oder konkret Dinge anzusprechen, die getan werden können.

Dies lässt sich in Bezug zu Diskussionen zum Empowerment-Konzept setzen, indem Situationen nicht allein durch Selbstbemächtigung und -verantwortung von Einzelnen verändert werden, sondern das Zusammenwirken vieler Akteur*innen und Kräfte kollektive Strategien der Ermächtigung entstehen lässt. Dies ist mit der Frage verbunden, wie Einzelne, Gruppen und Communitys Macht über ihre Angelegenheiten gewinnen und Machtstrukturen zugunsten von mehr Gerechtigkeit und sozialer sowie politischer Teilhabe gestalten können. In diesem Sinn ist mit Empowerment beim Forumtheater das Ziel verbunden, das Objektsein als ein Kennzeichen von Marginalisierung und Unterdrückung zu überwinden und Strukturen der Unterdrückung sichtbar werden zu lassen, sodass den Betroffenen Raum eröffnet wird, ihre Kraft und ihre Möglichkeiten zu erkennen und einzusetzen (Marx, 2008, 75).

3.2 Intermezzo: Auf dem Weg zu einer Forumtheaterproduktion

Die Teilnehmer*innen des einwöchigen Theaterworkshops legen mit ihren (theatralisierten) Erfahrungen, Themen und Anliegen als Ergebnis der gemeinsamen kreativen Arbeit den Grundstein für den Inhalt des Forumtheaterstückes „Kein Kies zum Kurven Kratzen“. Eine Gruppe von fünf Darsteller*innen, die alle selbst am Workshop teilgenommen haben, steht nun vor der Aufgabe, diese Themen und Anliegen in eine authentisch-stimmige, theatralische Form zu bringen, die zum Mitspielen und Eingreifen aktiviert. Methodisch kommen in diesem länger währenden Proben- und Gestaltungsprozess verschiedene Formen der Improvisation mit anschließenden Reflexionen, spezielle Probetechniken zur Fokussierung und Gestaltung der szenischen Abläufe sowie umfassende Recherchen und offene Proben zur Anwendung. In einem mehrwöchigen Recherche- und Gestaltungsprozess auf der Grundlage der szenischen Entwürfe beim Workshop werden weitere Szenen entwickelt und in die dramaturgische Form eines Forumtheaterstücks gebracht (Wrentschur, 2019, 785–798). In den szenischen Verläufen werden individuelle, alltägliche biografische Verläufe und Handlungsverläufe in ihrem dialektischen Wechsel- und Spannungsverhältnis zu gesellschaftlichen und strukturellen Rahmenbedingungen und Kontexten dargestellt. Damit soll deutlich werden, welcher Konflikt im Fokus steht und welche Fragen in den jeweiligen Szenen bzw. mit dem Stück aufgeworfen werden.

Schließlich steht am Ende dieses Forschungsprozesses eine Forumtheaterproduktion, die von einem ästhetisch verdichteten und gleichzeitig vielschichtigen szenischen Verlauf geprägt war und sich folgendermaßen zusammenfassen lässt (ausführlich in Wrentschur, 2019, 789–896):

Familie Schmölzer führt ein ganz normales Leben. Der Vater Herbert arbeitet als Maschinenschlosser; die Mutter Elfriede als Hausfrau und Nebenerwerbsschneiderin. Die Tochter Petra geht noch zur Schule, Julia, die andere Tochter, ist erfolgreiche Immobilienmaklerin in Salzburg. Die Eltern haben für die Neueinrichtung der Wohnung einen Konsumkredit aufgenommen, die Rückzahlung der Raten stellt kein Problem dar. Doch als Herr Schmölzer aufgrund eines Bandscheibenvorfalles seinen Job verliert und als Leiharbeiter nur mehr einen Bruchteil seines alten Gehaltes verdient, nimmt das Unglück seinen Lauf. Die Familie gerät von einem Moment zum anderen in eine prekäre Lebenssituation. Es können nicht mehr alle Rechnungen bezahlt werden und der Gerichtsvollzieher pfändet die Nähmaschine von Elfriede, die nun ihrer ‚Schwarzarbeit‘ als Schneiderin nicht mehr nachgehen kann. Zu allem Überflus kündigt auch noch Herbert seinen Job in der Leihfirma, da er das Mobbing seines Arbeitskollegen nicht mehr erträgt.

Die verzweifelte Lage in der Familie spitzt sich immer mehr zu, in dem Klima von ständigem Streit und Vorwürfen scheidet schließlich auch die Ehe einem von Herbert und Elfriede. Herbert findet aufgrund seines Alters und seiner Krankheit keinen Job, bald droht die Bank mit einer Fälligestellung des alten Kredits. Zudem erhält seine Tochter Julia die Aufforderung zu Rückerstattung der von ihm bezogenen Sozialhilfe. Er versinkt zusehends in sozialer Isolation. Auch Elfriede hat kein Glück bei der Jobsuche, sie wird vom Arbeitsmarktservice (AMS) erfolglos von einer Maßnahme zur nächsten geschoben. Die Situation eskaliert, als sie von der Bank das Schreiben mit der Fälligestellung des Kredits bekommt.

3.3 Die Aufführungen von „Kein Kies zum Kurven Kratzen“

„Kein Kies zum Kurven Kratzen“ erlebte in der ursprünglichen und einer adaptierten Fassung über 50 interaktive Forumtheater-Aufführungen in öffentlichen Theatern, Pfarrsälen, Kulturzentren, Volkshochschulen etc., bei denen der Dialog mit betroffenen Communities, einschlägigen Organisationen und Initiativen sowie gesellschaftlichen Öffentlichkeiten gesucht wurde. Am Beginn einer derartigen Veranstaltung steht eine Begrüßung und Einführung durch den sogenannten *Joker*, der (oder die) als besondere Form der Moderation im Zuge des interaktiven Prozesses für die Einhaltung der Spielregeln, für die Vermittlung zwischen Bühne und Publikum und für den Fortgang der Diskussion sorgt.

Im Falle von „Kein Kies zum Kurven Kratzen“ erfolgt danach eine „Vernetzungsbegrüßung“ innerhalb des Publikums als gemeinsames Warm-Up, um in einen ersten Kontakt zu kommen und die passive Zuschauer*innenrolle bereits zu Beginn aufzubrechen. Daraufhin wird das Forumtheaterstück, das eine Länge von rund 40 Minuten aufweist, gezeigt, verbunden mit der Einladung an das Publikum, genau auf den Verlauf zu achten und darauf, mit welchen Problemen die einzelnen Rollen in den Szenen ringen. Diese Präsentation des Stückes erzeugt starke Resonanz beim Publikum, wie Ergebnisse der Befragung Zuschauer*innen, Projektmitwirkenden und Expert*innen im Zuge der qualitativen Begleitforschung zeigen (Wrentschur, 2019, 731–736):

Das Erleben der Zuschauer*innen: Emotionale Betroffenheit, die Nähe zur Realität und die Nachvollziehbarkeit der Darstellung

Für die meisten Zuschauer*innen erzeugt der Durchlauf des Stückes *emotionale Betroffenheit*: „Ich habe noch darauf gewartet, dass sich irgendwer erschießt. Weil es wirklich schon so erdrückend war und der Vater so in seiner Isolierung und Depression. Da habe ich nur mehr auf den Knall gewartet. Aber der ist eben Gott sei Dank nicht gekommen“ (Publikum2007_9, zit. in Wrentschur, 2019, 815f.). Andere Zuschauer*innen sind zunächst einmal geschockt oder erschlagen von der „argen Geschichte“ (Publikum2007_3, zit. in ebd., 816), auch weil die Darstellung so real ist und es Zeit zum Verdauen brauchte, vor allem dann, wenn sie an eigene Erfahrungen erinnert wurden. Andere sprechen davon, dass sie sehr berührt waren, „eine Gänsehaut bekommen“ haben bzw. dass es ihnen nahegegangen ist, auch weil sie sich in die Situation hineinversetzen konnten. Und so braucht es Zeit, das Geschehene zu verarbeiten, bevor die Zuschauer*innen über Veränderungsideen oder Lösungsansätze nachdenken konnten. Stück und Spielweise wecken über die Betroffenheit hinaus nicht nur Mitgefühl und Anteilnahme, sondern regen in der Folge einen Nachdenkprozess darüber an, was hier getan, verändert werden könnte. Als Gründe für diese starke emotionale Resonanz werden die große Nähe des Stückes zur Realität, die authentische Darstellungsweise der Schauspieler*innen sowie die Beteiligung weiterer Betroffener an der Erarbeitung des Stückes gesehen.

„Mich hat sehr beeindruckt, wie real das dargestellt worden ist. [...] Die Schauspieler haben das ja selber miterlebt. Man hat das richtig gemerkt, [...] durch was für eine Hölle die da durchgegangen sind und wie sehr das die Psyche, die Familienstruktur, einfach alles belastet hat“ (Publikum2007_6, zit. in Wrentschur 2019, 816).

Viele fragen sich, inwiefern ihnen die dargestellte Geschichte oder Ähnliches selbst widerfahren könnte. Aber genau dies eröffnete Prozesse von Mitgefühl und des Sich Einlassens und damit die Änderung einer rein individualisierenden Betrachtungsweise:

„Das ist glaube ich für die Menschen sehr wichtig, zu sehen, dass es eine strukturelle Geschichte ist, es wird ja immer abgewälzt in der Argumentation, dass du selber schuld bist, wenn du in so eine Situation kommst, und dass du dann allein fertig werden musst damit, ich glaub schon, dass es so einen Anstoß gegeben hat, dass man sich besser vernetzt, weil man sieht, es geht anderen auch so“ (WSTN2008_12, zit. in ebd., 827).

So wurde einem Großteil der Zuschauer*innen durch den Verlauf des Stückes deutlich, wie es Menschen in finanziellen Notlagen ergeht, wie sie diese erleben und wie sie handeln, etwa, dass nicht nur Frustration und emotionaler Stress aufgrund des Geldmangels verstehbar waren, sondern auch die mit Arbeitslosigkeit und Armut verbundenen psychischen Belastungen: „Ich kann mir vorstellen, dass das passiert, weil einfach, wenn das Geld vorn und hinten nicht mehr langt, Streitereien entstehen und das sehr schwierig ist, aus dem wieder rauszukommen und wahrscheinlich die betroffenen Personen sehr spät Hilfe in Anspruch nehmen“ (Publikum2007_4, zit. in ebd., 817).

Die Zuschauer*innen werden aktiv: Die Phase der Einstiege durch das Publikum

Gemeinsam mit dem Publikum wird im zweiten Teil der Aufführung nach Ideen zur Veränderung für die gezeigten Probleme gesucht, die auch hinsichtlich ihrer Übertragbarkeit reflektiert werden: Szenen werden durch „Stopp!-Rufe“ unterbrochen und über Einstiege des Publikums in neuen Varianten gespielt. Der Erprobung von Handlungsalternativen folgt eine gemeinsame Reflexion, indem Einsteiger*innen, Zuschauer*innen und manchmal auch Darsteller*innen ihre Ansichten artikulieren. Dadurch kann es zu vielfältigen Erkenntnissen kommen, die mit dem unmittelbaren Erleben der Aufführungen in Zusammenhang stehen. Die Forumphase gleicht einem Experimentieren mit Haltungen, Verhaltensweisen und Handlungen, indem versucht wird, dem Geschehen auf der Bühne eine Wendung zu geben, während die Darsteller*innen aus der habituellen Perspektive der jeweiligen Rolle darauf reagieren. Dadurch werden mögliche Folgen des Handelns unmittelbar erlebbar gemacht, genauso wie jene habituellen, soziokulturellen und strukturellen Barrieren, auf die individuelles (und kollektives) Handeln stoßen kann und wie sie überwunden werden können (Wrentschur, 2019, 416f.). Dazu zählen auch Machtstrukturen, -beziehungen und -verhältnisse, deren Analyse für die Arbeit mit dem Forumtheater zentral sind, zumal es gerade Menschen mit Ohnmachts- und Unterdrückungserfahrungen einen Raum eröffnet, alternative Handlungsweisen und Taktiken zu erproben. Zudem geht es um Prozesse, die es Menschen ermöglichen, eigenmächtig zu handeln und sich zusammen mit anderen kollektiv zu ermächtigen bzw. kollektiv zu handeln – auch im Sinne von sozialen und politischen Rechten und sozialer Gerechtigkeit.

Gerade dieses interaktive Element wird von beinahe allen Befragten positiv bewertet, weil man dadurch die Möglichkeit bekommt, dem Spiel eine Wendung zu geben, mehr mit einbezogen wird und mehr in die Situation involviert ist. Für manche ist es wichtig, dass die durch den ersten Durchlauf ausgelöste Betroffenheit in der Forumphase durch eine gewisse Hoffnung ergänzt bzw. von ihr abgelöst wird:

„Ich war froh, dass es [...] noch den Durchlauf gegeben hat, wo man selbst einsteigen hat können, wo man selber was verändern hat können. Weil ich glaube, wenn ich nach dem ersten Durchlauf nach Hause gegangen wäre, dann wäre ich ziemlich deprimiert und nachdenklich gewesen. Nachdenklich war ich so auch, aber dann wäre ich niedergeschlagen gewesen [...]. Und so [...] hat man also mit einem gewissen Gefühl der Hoffnung hinausgehen können“ (Publikum2007_6, zit. in Wrentschur, 2019, 823).

Ähnlich meint ein anderer Zuschauer, dass „Kein Kies zum Kurven Kratzen“ nicht nur eine gesellschaftskritische Theaterform ist, sondern auch ermöglicht,

„wirklich andere Perspektiven [...] zu entwickeln, nicht nur betroffen rauszugehen, sondern viel mehr zu überlegen und mit einzubeziehen. Zu schauen, aha, das haben sich andere gedacht, das könnten wir machen, und dann, ja, dann überlegt man selber auch noch, was eigentlich anders verlaufen könnte und in welchen Zeitpunkten müsste man schon ansetzen, um da irgendetwas zu verändern in der Geschichte“ (Publikum2007_4, zit. in ebd., 821).

In diesem Zitat drückt sich aus, dass das Publikum in der interaktiven Phase des Forumtheaters mit jenen, die auf die Bühne gehen und eine andere Handlungsweise erproben, mitfiebert und mitfühlt. Zugleich bleibt damit auch die Perspektive der ersetzten Rolle präsent. Das Publikum zeigt seine Solidarität mit denjenigen Rollen, die im gezeigten Stück zu ringen haben, aber auch mit jenen, die versuchen, aus den Rollen heraus etwas zu verändern. Boal (1999, 68f.) spricht in diesem Zusammenhang von drei Motiven, aus denen heraus Zuschauer*innen sich am Spiel beteiligen: Manche agieren aus einer *Identifikation* („Ja, bei mir ist das genauso“), oder aus einem *Wiedererkennen* („Genau so ist es bei mir nicht, aber ich kenne das“) heraus. Und schließlich kann aus der *Resonanz* heraus agiert werden, wenn der Erfahrungsbezug mit dem Gezeigten nicht unmittelbar gegeben und dennoch Mitgefühl oder Solidarisierung ausgelöst werden.

Dabei ist für die unmittelbar Projektmitwirkenden interessant, wie sich das Publikum nach der emotionalen Berührtheit und dem Schockzustand nach dem ersten Durchlauf der Forumtheaterszenen untereinander austauscht, vernetzt, das Gesehene verarbeitet und Ideen für Veränderung entwickelt. Trotz der großen emotionalen Betroffenheit und der zunehmenden Niedergeschlagenheit gibt es viele Einstiege, bei denen Menschen versuchen, Lösungen zu finden: „Und das war dann eigentlich eine überraschende, spannende Erfahrung, dass es dann so stark mobilisiert. Obwohl es so runtergeht, erschlagt es nicht, [...] trotzdem

gehen dann die Leute hinein und tun was“ (WSTN2008_14, zit. in Wrentschur, 2019, 827). Diese Mobilisierung in der Forumphase eröffnet einen Diskurs in der Bevölkerung „von unten herauf“ (Darst2008_1, zit. in ebd., 946), in dem die „Stimme erhoben“ wird und „viele Leute mitbekommen [...]“, dass man es auch anders machen kann. Und dass man nicht den Mund halten muss“ (Darst2008_3, zit. in ebd.). Speziell dieser interaktive Dialog macht die Auseinandersetzung mit dem Thema lebendig und ermöglicht, über das (Mit-)Fühlen besser zu verstehen, wie es Menschen in Armutslagen gehen kann. Dies wird vor allem dadurch bewirkt, dass die Zuschauer*innen „selber in Bewegung kommen, sich zum Ausdruck bringen und nicht nur konsumieren“ (WSTN2008_10, zit. in ebd., S. 945). Dieses Mitwirken führe zu einem intensiveren Erleben der Situation:

„Wenn man in die Situation einsteigt und sich in die Rolle reinversetzt, dann merkt man erst so richtig, wie da der Druck dahinter ist und wie schlimm es ist. Und hinterher habe ich einfach gemerkt, dass es einen Ausweg gibt, und da habe ich richtig gemerkt, wie es jetzt leichter wird“ (Int. III zit. nach Schriefl, 2007, 123).

Auf diese Weise tragen die Forumtheateraufführungen von „Kein Kies zum Kurven Kratzen“ nach Meinung der Mitwirkenden zu mehr Sensibilität und zum besseren Verständnis für Menschen in finanziellen Notsituationen bei. Dies kann auch Menschen zum Nach- und Umdenken anregen, die selbst mit dem Thema wenig oder gar nichts zu tun haben, weil sie emotional berührt werden und sich in die Lage von Armutsbetroffenen versetzen können.

Über das Einfühlen zu Erkenntnis und Solidarität

Wiederholt wird darauf verwiesen, dass die ästhetisch verdichtete und authentische Vermittlungsform von „Kein Kies zum Kurven Kratzen“ individuelle wie kollektive Erfahrungen zugänglich macht und die konkreten Realitäten von Menschen mit Armut- und Ausgrenzungserfahrungen in ihrer Unterschiedlichkeit erfassen, darstellen und vermitteln kann. Man wird so in Realitäten und Lebenswelten mitgenommen, da die Darsteller*innen selbst die auf die Bühne gebrachten Erfahrungen gemacht haben und „in das Stück hinein noch mehr Erfahrungen von noch mehr Personen und den konkreten Realitäten hingeflossen sind“ (Exp2011_1, zit. in Wrentschur, 2019, 956). Damit wird nicht nur ein Thema in die Öffentlichkeit gebracht, das viele betrifft, aber öffentlich oft verdrängt wird, sondern es werden verschiedene Dimensionen einer Thematik und die gesellschaftlichen Ebenen verbunden: Der Alltag von armuterfahrenen Menschen wird von selbst agierenden Subjekten öffentlich dargestellt, zugleich wird ihre Lebenssituation in einen anderen – einen öffentlichen und politischen – Kontext gebracht. Das Stück wirkt nicht nur durch die persönliche Betroffenheit der Darsteller*innen und die Emotionalität, sondern es wird die Problematik

in ihrer Komplexität nachvollziehbar dargestellt und es werden dadurch Informationen, Einsichten und Wissen weitergegeben.

In diesem Zusammenhang meint eine Expertin, dass man Menschen weder über theoretische Abhandlungen über das System noch über statistische Zahlen erreichen werde, vielmehr müssten Einzelfälle gezeigt werden, d. h., dass „die Strukturen dargestellt werden anhand der Menschen, die von den Strukturen betroffen sind. Die Familie steht eindeutig im Vordergrund von der Handlung. Aber das ist so konzipiert, dass es um Strukturen, um das System geht“ (Exp2011_2, zit. in ebd., 942). Die Problematik wird dennoch in ihrer Komplexität erfahrbar, die Verbindung der individuellen Erfahrungen mit strukturellen Ebenen wird sichtbar und bildet eine Grundlage für die gemeinsame Entwicklung von darauf abgestimmten und differenzierten Vorschlägen zur Armutsbekämpfung und -vermeidung auf persönlicher, gesellschaftlicher, rechtlicher, ökonomischer und politischer Ebene. Über mitfühlende Erkenntnisprozesse hinaus stärken die Forumtheateraufführungen von „Kein Kies zum Kurven Kratzen“ den Zusammenhalt und die Solidarität unter Betroffenen, aber auch ganz allgemein unter den Zuschauer*innen: „Da ist eine gemeinsame Erfahrung, da musst du gemeinsam durch, [...] wo man sieht, welche Bedürfnisse Menschen haben, [...] wie man die unterstützt, weg von diesem klassischen Helfen, man sieht etwas, ist Zeuge oder Zeugin, da nimmt man eine andere Position ein“ (WSTN2008_14, zit. in ebd., 946). Eine interviewte Expertin bezieht sich dabei vor allem auf den Effekt unmittelbar nach Ende des Stückes. In diesem Moment

„ist man auf eine unglaubliche Art und Weise miteinander verbunden durch die Erfahrung, die man da gerade macht, ohne Rücksicht darauf, woher man kommt, in welcher Institution man ist, weil es so ganz menschliche Erfahrungen widerspiegelt. [...] Und das verbindet aber dann zu einem gemeinsamen Blick oder zu einer gemeinsamen Erfahrung, was Menschen dann tatsächlich erleben, die von Armut oder sozialer Ausgrenzung betroffen sind. Und ich glaube, dass dieser Moment eine unglaubliche Basis schafft und tatsächlich fernab von allen Positionen, Meinungen, Haltungen auf einer menschlichen Ebene diskutiert wird“ (Exp2011_5, zit. in ebd., 938).

Damit kann Forumtheater die Kluft zwischen konkreten Realitäten von Armutsbetroffenen in ihrer Unterschiedlichkeit erfassen, darstellen und in Richtung der Bevölkerung, Sozialarbeiter*innen und Fachleute vermitteln, „die glauben, sie wissen schon alles, die aber oft nicht ganz so nahe an der Realität sind, wie sie meinen. Und bis hin zu Politiker*innen, Entscheidungsträger*innen, die eigentlich meistens sehr weit weg sind von den konkreten Realitäten, woran es auch meiner Meinung nach krank“ (Exp2011_1, zit. in Wrentschur, 2019, 956). „Kein Kies zum Kurven Kratzen“ verbindet unterschiedliche Dimensionen der Thematik „Armut“ mit den gesellschaftlichen Ebenen: Zum einen geht es um den Alltag von Menschen, die in Armut leben, der von ihnen als selbst agieren-

den Subjekten öffentlich dargestellt wird. Zum anderen bringen die Darsteller*innen ihre Lebenssituationen in andere Kontexte, sie spielen diese „in der VHS [Volkshochschule], in der Pfarrgemeinde, im Sozialamt. Diese Lebenskontexte werden von den Handelnden dorthin getragen und nicht umgekehrt. Es ist eigentlich eine totale Gegenbewegung“ (Exp2011_3, zit. in ebd., 931). Dies steht damit in Zusammenhang, dass Betroffene sich nicht einfach als Betroffene, sondern als „Expert*innen ihres eigenen Lebens darstellen, aber auch als Expert*innen des sozialpolitischen Kontexts, weil [...] die Schauspieler sich mit inhaltlichen Fragen zum Thema auseinandersetzen müssen“ (ebd.). Menschen, die sonst unsichtbar bleiben, haben im wahrsten Sinne eine Bühne bekommen, „aber in einer Form, die sie zu Handelnden macht oder zu Agierenden. [...] Die Idee, dass Leute auf der Bühne handeln und ihr Leben [...] im Kontext damit reflektieren und spielen, das hat eine beeindruckende Selbstverständlichkeit“ (ebd.).

4. Epilog

Mit diesen Ausführungen zu den Forumtheateraufführungen von „Kein Kies zum Kurven Kratzen“ sind Bezüge hergestellt zum Prolog und der Idee von Wihstutz (2012) vertretenen Idee vom Theater als öffentlichem Raum der sozialen Grenzverhandlung: Es zeigt sich sehr deutlich, dass mit „Kein Kies zum Kurven Kratzen“ ein öffentlicher Raum geschaffen wurde, in dem solidarisch und politisch agiert wurde und in dem die sonst üblichen sozialen Grenzen zwischen armutsbetroffenen Menschen und der gesellschaftlichen Öffentlichkeit geöffnet wurden. Die gleichzeitige Anwesenheit von Menschen mit unterschiedlichen sozialen und ökonomischen Teilhabemöglichkeiten macht Ungleichheit und Ausgrenzung erlebbar und verhandelbar. Unmittelbar Betroffene wurden zu Hauptdarsteller*innen und mit ihnen ihre Erfahrungen und Lebenswelten; der ‚Einzug des Realen‘ spielt hier eine wesentliche Rolle, wozu der mehrtägige Theaterworkshop am Beginn des Projekts eine wichtige Basis bildete. „Kein Kies zum Kurven Kratzen“ fungiert als Beobachtungs- und Untersuchungsstation, an der alle beteiligt sind, um die Zuschauer*innen auf Realitäten aufmerksam zu machen, für einen anderen Blick auf Politik und Gesellschaft zu sensibilisieren, aber auch gemeinsam nach Lösungen zu suchen.

Die Aufführungen trugen so zu einem alternativen öffentlichen Diskurs über Armut bei, der weniger von Vorbehalten und Vorurteilen geprägt war als von einer starken emotionalen Beteiligung als Grundlage für Mitgefühl, Verständnis, Nachdenklichkeit und die gemeinsame Lösungssuche. Die interaktive und partizipative Form regte nicht nur zum Mittun, zum Mitdenken, zum Erproben neuer Handlungsspielräume und zum Wahrnehmen neuer Perspektiven an, sondern

trug zur Vernetzung und Solidarität bei. Dabei wurden die Fragen, wo es Handlungsmöglichkeiten gibt und wo es strukturelle Veränderungen braucht, sowohl unmittelbar, d. h. in Bezug auf das Erleben der Aufführung als auch im Nachhinein entwickelt. Damit ließ sich einerseits ein Dialog zwischen den Betroffenen und ihren Realitäten und andererseits zwischen ihnen und der gesellschaftlichen Öffentlichkeit realisieren. Dieser Dialog trug nicht nur dazu bei, dass die Stimmen der Betroffenen in authentischer Weise zum Ausdruck gebracht und von den Zuschauer*innen wahrgenommen wurden, sondern dass insgesamt eine differenzierte Auseinandersetzung zum Thema „Armut“ entstehen konnte. Forumtheater kann auf diese Weise „Menschen zu einer kritischen Auseinandersetzung anregen [...] und sie in der Diskussion um Lösungen sozialer Probleme miteinbeziehen“ (Schriebl, 2007, 95 f.), zumal die Sprache des Theaters dazu beiträgt, soziale Probleme in ihrer Komplexität und in ihren Zusammenhängen und Wirkfaktoren zu begreifen und „individuelle als auch die dahinterliegenden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen“ zu veranschaulichen (ebd.). Das Erproben von Lösungsmöglichkeiten über die „Einstiege“ des Publikums lässt die Welt als veränderbar wahrnehmen, wodurch eine „kritische Auseinandersetzung über zukunftssträchtige Schritte und Maßnahmen zu einem sinnvollen Umgang mit sozialen Problemen entsteht“ (ebd.) – ganz im Sinne einer offensiven, politisch aktiven und solidarischen Sozialen Arbeit.

Literatur

- Bergold, J., Thomas, S. (2012): Partizipative Forschungsmethoden: Ein methodischer Ansatz in Bewegung [110 Absätze]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, Jg. 13, H. 1, Art. 30.
- Boal, A. (1989): *Theater der Unterdrückten. Übungen und Spiele für Schauspieler und Nicht-Schauspieler*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Boal, A. (1998): *Legislative Theatre. Using Performance to make Politics*. London, New York: Routledge.
- Boal, A. (1999): *Der Regenbogen der Wünsche: Methoden aus Theater und Therapie*. Seelze (Velber): Kallmeyer.
- Boal, A. (2013): *Übungen und Spiele für Schauspieler und Nicht-Schauspieler. Aktualisierte und erweiterte Ausgabe*. Herausgegeben und aus dem brasilianischen Portugiesisch übersetzt von Till Baumann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Faschingeder, G. (2011): Theater als kulturelle Aktion, in S. Ganguly, Sanjoy, *Forumtheater und Demokratie in Indien*. Herausgegeben und übersetzt von Birgit Fritz. Wien: mandelbaum kritik & utopie, 14–27.
- Fritz, B. (2013): *Von Revolution zu Autopoiese. Auf den Spuren Augusto Boals ins 21. Jahrhundert. Das Theater der Unterdrückten im Kontext von Friedensarbeit und einer Ästhetik der Wahrnehmung*. Stuttgart: Ibidem.

- Marx, S. (2008): Stichwort Empowerment. *Zeitschrift für Theaterpädagogik*, 24. Jg., H. 53, 75–76.
- Schriegl, U. (2007): „... UND WENN THEATER ARMUT SICHTBAR MACHT?“ *Das Forumtheater als Instrument einer Öffentlichkeitsarbeit im Kontext der Sozialen Arbeit am Beispiel der Forumtheateraufführungen „Kein Kies zum Kurven Kratzen“*. Diplomarbeit am Institut für Erziehungs- und Bildungswissenschaft der Universität Graz.
- Staffler, A. (2009): *Augusto Boal. Einführung*. Essen: Oldib.
- Treptow, R. (2001): Kulturelles Mandat. Soziale Kulturarbeit und kulturelle Sozialarbeit, in R. Treptow (Hg.): *Kultur und Soziale Arbeit. Gesammelte Beiträge. Hans Thiersch gewidmet*. Münster: Votum Verlag, 184–208.
- Wihstutz, B. (2012): *Der andere Raum. Politiken sozialer Grenzverhandlungen im Gegenwartstheater*. Zürich-Berlin: diaphanes.
- Wrentschur, M. (2016): Lebensweltorientierung und Partizipative Theaterarbeit, in K. Grunwald, H. Thiersch (Hg.): *Praxishandbuch Lebensweltorientierte Soziale Arbeit*. Weinheim, Basel: Beltz Juventa, 349–359.
- Wrentschur, M. (2019): *Forumtheater, szenisches Forschen und Soziale Arbeit. Diskurse – Verfahren – Fallstudien*. Weinheim, Basel: Beltz Juventa
- Wrentschur, M., Moser, M. (2014): ‚Stop: Now we are speaking!‘ A creative and dissident approach of empowering disadvantaged young people. *International Social Work*, 57. Jg., H. 4, 398–411.

VINZENZ THALHEIM

Bedingungslosigkeit. Zur konkreten Utopie einer solidarischeren Jugendhilfe

1. Regelleistungen versus Bedarfsleistungen

Das Kinder- und Jugendhilfesystem ist zentraler Bestandteil der sozialen Infrastruktur für junge Menschen und ihre Familien. Es ist ein Leistungssystem, das seine Nutzer*innen darin zu unterstützen versucht, ein gelungenes, von öffentlicher Teilhabe geprägtes Leben zu verwirklichen (Böllert, 2018, 4). Um den daraus sich ergebenden Anforderungen nachzukommen, unterteilt sich die gegenwärtige Jugendhilfe in einen bedingungslosen Teil, der aus familienergänzenden Regelleistungen (§ 11–26 SGB VIII) besteht, die je nach Alter allen Heranwachsenden und ihren Eltern zur Verfügung stehen. Sie zu beanspruchen, kann als mündige Produktion eigener Lebensverhältnisse im Zusammenspiel von privater und öffentlicher Verantwortung charakterisiert werden (BMFSFJ, 2013, 418). Der andere Teil der Kinder- und Jugendhilfe beinhaltet die Hilfen zur Erziehung (§ 27–35 SGB VIII). Ihre Gewährung ist entweder an die Bedingung geknüpft, dass ein sogenannter erzieherischer Bedarf vorliegt bzw. eine Kindeswohlgefährdung gegeben ist oder droht (§ 1666 BGB). Die Unterstützung durch Hilfen zur Erziehung ist entsprechend kompensatorisch und nicht ergänzend wie die Regelleistungen konstruiert. Die Bedarfshilfen zu beanspruchen, beinhaltet somit den zwingenden Verweis auf Defizite innerhalb der Familie, die Stigmatisierungseffekte für ihre Nutzer*innen freisetzen (Thalheim et al., 2020), die Barrieren der Inanspruchnahme (Oelerich et al., 2019) implizieren und den Verdacht auf sich ziehen, wohlmeinende Belagerung statt autonomisierende Hilfe zu sein (Thiersch, 2013, 17).

Vor dem Hintergrund dieser unterteilenden Hilfestruktur wird die These formuliert, dass das gegenwärtige Jugendhilfesystem eine Zwei-Klassen-Jugendhilfe ist, die zu folgenden Adressat*innenkonstruktionen beiträgt: Die erste Klasse von Regelangeboten konstruiert mündige Nutzer*innen, die durch die Inanspruchnahme der ergänzenden Leistungen ihre autonome Elternschaft absichern. Die zweite Klasse der Hilfen zur Erziehung konstruiert defizitäre Nutzer*innen, deren abweichende Elternschaft durch die Hilfen kompensiert werden sollen. Mit dieser Defizitorientierung haften den Hilfen zur Erziehung und ihrer Nutzung strukturell ein Stigma an.

Es soll kritisch-solidarisch geprüft werden, ob die bisherige Unterteilung der Kinder- und Jugendhilfe mit Inklusionsansprüchen (Böllert, 2018, 47) vereinbar ist und was getan werden kann, um das Hilfesystem klassenloser und somit solidarischer zu gestalten.

2. Zwei-Klassen-Jugendhilfe

Die Regelangebote (§ 11–26 SGB VIII) stehen ergänzend zu den *eigenen Kräften* (Kessl, 2020) der Familien allen Heranwachsenden und Eltern zur Verfügung. Sie können dienstleistungstheoretisch als öffentliche Sozialisationsleistungen (Dewe, Otto, 2002) gefasst werden. Diese öffentliche Verantwortung für das Aufwachsen von Kindern und Jugendlichen wird umfangreich beansprucht, wie etwa die Kindertagesbetreuung (§ 22–26 SGB VIII) zeigt, die zu einem nicht mehr wegzudenkenden Bestandteil der sozialen Infrastruktur geworden ist, der Eltern in ihrer autonomen Elternschaft stärkt. Die Kindertagesbetreuung bildet mit rund 28,5 Mrd. Euro¹ den weitaus größten Posten in der Kinder- und Jugendhilfe. Sie zu nutzen, ist kein Ausdruck von Schwäche oder Defiziten, sondern gewöhnlicher Bestandteil der Ressourcen einer Familie, die ihre Agency unterstützt (Graßhoff, 2015, 31). Der für 2025 beschlossene Ausbau ganztägiger Bildungs- und Betreuungsangebote für Kinder im Grundschulalter² beinhaltet eine zusätzliche qualitative und quantitative Erweiterung ergänzender Leistungen in der Kinder- und Jugendhilfe.

Neben den familienergänzenden Regelangeboten sieht die Kinder- und Jugendhilfe besondere Bedarfsleistungen in Form der Hilfen zur Erziehung (§ 27–35 SGB VIII) vor. Um sie nutzen zu dürfen, muss ein sogenannter erzieherischer Bedarf (Smessart, 2011, 245) vorliegen, d. h. eine Situation, in der „eine dem Wohl des Kindes oder des Jugendlichen entsprechende Erziehung nicht gewährleistet ist“ (§ 27 Abs. 1 SGB VIII). Mit dieser Regelung sind Hilfen zur Erziehung nicht als gewöhnlicher Bestandteil familiärer Ressourcen vorgesehen, sondern als defizitbezogene Leistung. Die Jugendhilfe hat das Wächteramt für das Kindeswohl inne. Ist eine entsprechende Erziehung nicht gegeben, darf sie erzieherische Hilfen empfehlen. Darüber hinaus gibt es die zusätzliche Regelung zum Kindeswohl. Ist es gefährdet, also das Kind von Misshandlung oder Vernachlässigung (im Sinne von § 1666 BGB) betroffen oder bedroht, muss öffentlich ein-

¹ Statistisches Bundesamt: Statistiken der Kinder- und Jugendhilfe – Ausgaben und Einnahmen; verschiedene Jahrgänge; Zusammenstellung und Berechnung Arbeitsstelle Kinder und Jugendhilfestatistik. Verfügbar unter <http://www.akjstat.tu-dortmund.de/kjh-report/zentrale-ergebnisse-des-kjh-reports-2018/> (abgerufen am 20.3.2020).

² Bundesministerium für Bildung und Forschung. Verfügbar unter <https://www.ganztagsschulen.org/de/36154.php> (abgerufen am 20.3.2020).

gegriffen werden. Hilfen zur Erziehung müssen verpflichtend angeordnet oder den Eltern muss zeitweise oder dauerhaft das Sorgerecht entzogen werden (BMFSFJ, 2013, S. 294 ff.). Die Bedingungen des erzieherischen Bedarfs sowie die der Kindeswohlgefährdung implizieren Abweichungen von familiären bzw. elterlichen Normalitätskonstruktionen. Die Inanspruchnahme der Hilfen wird mithin zum Verweis auf die Abweichung, denn ohne Defizite in der Erziehung, keine Hilfen zur Erziehung (Schrödter, 2020, 2). Die Konsequenzen dieser Zweiteilung wird nun aus Leistungsempfänger*innenperspektive reflektiert.

Die Konstruktion der durch die Kinder- und Jugendhilfe adressierten Personen variiert von relativ autonomen Nutzer*innen, die öffentlich unterstützt werden, hinzu restitutiven Klient*innenansätzen, die auf die Hilfe zur Selbsthilfe der eigenen Kräfte ausgerichtet sind (Wagner, 2018, 338). Kernaufgabe der Sozialen Arbeit sollte sein, Verhältnisse und Rahmenbedingungen so zu gestalten, dass Adressat*innen zu aktiven Nutzer*innen von Hilfen werden (ebd., 352), deren Mitwirkung essentielle Voraussetzung für den Hilfeerfolg ist (Böllert, 2020, 48). Für diesen Ansatz spielt der Erbringungskontext eine zentrale Rolle, der an Vorstellungen und Interessen seiner mündigen Nutzer*innen orientiert werden muss (Oelerich et al., 2019). Vor dem Hintergrund der Herausforderung, den Nutzer*innen des Kinder- und Jugendhilfesystems eine soziale Ermöglichungsstruktur (Graßhoff et al., 2017, 223) zu schaffen, die ihre Entfaltungsmöglichkeiten (Ziegler, 2018, 1344) begünstigt, wird nun das Nutzer*innenverhalten von Kinder- und Jugendhilfeleistungen und dessen Konsequenzen skizziert.

Innerhalb der Regelleistungen (§ 11–26 SGB VIII) ist die umfangreichste und mit rund 28,5 Mrd. Euro kostenintensivste Inanspruchnahme für die Kindertagesbetreuung (§ 22 SGB VIII) zu verzeichnen. Diese öffentliche Unterstützungsmaßnahme stabilisiert nicht nur die Einkommensverhältnisse der Familien und insbesondere die Erwerbstätigkeit der Mütter, sondern gilt auch ergänzend zur elterlichen Erziehung als positive Sozialisationsinstanz (Beneke et al., 2018, 428), um Kinder optimal zu fördern (BMFSFJ, 2013, 6). Die auf Bildung und Erziehung ausgerichtete Kindertagesbetreuung war in Westdeutschland jedoch nicht immer so beliebt und hat einen langen Etablierungsweg hinter sich. Ihre Nutzung durch Kinder im Kindergartenalter wuchs zwischen 1965 bis 1985 von 28% auf 69% (Cloos, Richter, 2018, 809), was auf gesellschaftliche Normalisierungsstrukturen schließen lässt. Eine derartige Normalisierung universalistischer und flächendeckend angebotener öffentlicher Leistungen scheint sich mit dem bis 2025 beschlossenen Ausbau von Ganztagschulen für Grundschüler*innen zusätzlich zu etablieren. An dieser Stelle scheint es plausibel, die Inanspruchnahme von Kindertagesbetreuung als mündiges Nutzer*innenverhalten zu charakterisieren. Ferner verweist die umfangreiche Inanspruchnahme des

Angebots darauf, dass sich Eltern offen dafür zeigen, sich unterstützen zu lassen. Für die Kindertagesbetreuung wäre damit der Anspruch der Kinder- und Jugendhilfe, eine Ermöglichungsstruktur für kompetente Leistungsempfänger*innen bereitzustellen, realisiert. Nun wird die zweite Klasse der Bedarfsleistungen beleuchtet.

Um Hilfen zur Erziehung nutzen zu können oder zu müssen, muss ein erzieherischer bzw. kindgefährdender Bedarf vorliegen, der durch Fachkräfte des Jugendamts etwa im Rahmen von Hausbesuchen diagnostiziert werden muss (Biesel, Urban-Stahl, 2018, 195 ff.). Dabei wird mit heuristischen Strategien getestet, ob die Eltern als „normal“ konstruiert werden können, d. h. ob sie sich als Eltern inszenieren können, die keinen erzieherischen Bedarf haben bzw. nicht das Kindeswohl gefährden. Die hierfür eingesetzten heuristischen und teilweise impliziten Teststrategien der Fachkräfte können degradierende Formen annehmen, um das Krisenverhalten der Adressat*innen zu prüfen. So werden Eltern etwa damit provoziert, dass sie durch ihr Verhalten ihr Kind schädigen würden oder es wird ihnen gedroht, dass ihr Kind in Obhut genommen wird (Freres et al., 2019, 116f.). Ein derartiges „Druck machen“ oder „aus der Reserve locken“, wird in mehreren ethnographischen Studien beschrieben (u. a. Franzheld, 2017; Bode, Turba, 2014; Pomey, 2017; Retkowski et al., 2011). Die erniedrigenden Bewährungsproben (Ackermann, 2017, 272) im Diagnoseprozess sollen mögliche Erziehungsdefizite offenlegen, welche benötigt werden, um die Installation von Hilfen zur Erziehung zu plausibilisieren (Freres, 2020, 58). Diese Bewährungsproben versuchen die Eltern erfolgreich zu bestehen, um die Hilfen nicht in Anspruch nehmen zu müssen (ebd., 49 f.). Derartige Tests oder auch Prüfungen scheinen nur möglich und plausibel, wenn man bestehen oder durchfallen kann, wobei letzteres negativ konnotiert sein muss. Doch warum wollen Eltern die Nutzung von Hilfen zur Erziehung vermeiden? Dass sich Eltern generell ungern helfen lassen würden, scheint nicht zuzutreffen, wie die Inanspruchnahme der Kindertagesbetreuung zeigt. Schrödter (2020) verweist in diesem Zusammenhang detailliert auf die strukturelle Verbindung zwischen der Nutzung von Hilfen zur Erziehung und den erzieherischen oder kindeswohlbezogenen Defiziten der Eltern für ihre Inanspruchnahme. Derartige Zuschreibungen basieren auf Abweichungskonstruktionen von normaler Elternschaft und konstituieren ein Stigma. Dieses Stigma ist für die Eltern besonders beschädigend, da es sich nicht um die nebensächliche Abweichung von einem sehr speziellen Sachverhalt handelt, sondern um die elementare Verantwortung der Fürsorge und Erziehung für die vulnerable Personengruppe der Kinder und Jugendlichen (ebd., 60). Indem Eltern versuchen, sich gemäß der Konventionen als autonome Eltern zu präsentieren, wenden sie ein Stigma-Management an, um ihre Identität als konforme

Eltern zu schützen. Ihr Stigma-Management gilt dann als erfolgreich, wenn sie die Prüfungen durch das Jugendamt bestehen, also hinlänglich souverän auf Provokationen und verhörende Fragen reagieren (ebd., 56 ff.). Diese wie selbstverständlich operierende Strukturlogik wird besonders durch ihre Umkehrung deutlich. Auch wenn Eltern mündig ihren Anspruch auf Hilfen zur Erziehung geltend machen wollen, unterliegen sie einem *Degradierungszwang* (Schrödter, Freres, 2019, 223), sich als abweichende Eltern präsentieren zu müssen. Empirisch wurde in diesem Zusammenhang rekonstruiert, wie Eltern ihr Kind in einem mehrstündigen Aushandlungsprozess mit Fachkräften des Jugendamts eskalierend verleumden, um eine Fremdplatzierung zu erwirken. Hierfür beschuldigten die Eltern zunächst ihr Kind, es würde stehlen, dann gaben sie an, es zu schlagen und schließlich, es nicht mehr zu lieben, wonach die Fachkräfte ausreichende Defizite plausibilisieren konnten, um das Kind aus der Familie zu nehmen, die noch zuvor die ganze Zeit versuchten, die Eltern zu *deklientifizieren* (Messmer, Hitzler, 2008). Als die Fachkräfte der Inobhutnahme zuwilligten, präsentierten sich die Eltern sofort wieder fürsorglich gegenüber ihrem Kind (Schrödter 2020, 221 ff.). Sich als Eltern derart gegen das eigene Kind zu positionieren, irritiert und kann als Ausdruck großer Not eingeordnet werden. Ein solcher Degradierungszwang befindet sich am entgegengesetzten Pol eines mündigen Nutzer*innenverhaltens. Vielmehr erzeugt ein stigmatisierender Hilfekontext Scham – ein Sachverhalt, der in erziehungswissenschaftlichen Reflexionen marginalisiert ist (Magyar-Haas, 2011, 277). Vor diesem Hintergrund scheint es, als würde durch den Diagnoseprozess zur Gewährung für Hilfen zur Erziehung, die das Kindeswohl schützen sollen, eine Elternwohlgefährdung billigend in Kauf genommen. Hinsichtlich der oben genannten Kernaufgabe Sozialer Arbeit, mündige Nutzer*innen hervorzubringen, ist für das Diagnoseverfahren von elterlichen Defiziten, eine dem Elternwohl entsprechende nutzer*innenfreundliche Behandlung nicht gewährleistet. Vielleicht wird dem Kindeswohl ein höheres Gewicht beigemessen als dem Elternwohl, für welches dann als „unvermeidbares Übel“ Schädigungen in Kauf genommen werden. Diesem Nutzenkalkül folgend, wird nun der Kindeswohlnutzen am Beispiel von Heimerziehung (§ 34 SGB VIII) beleuchtet.

Heimerziehung wird gegenwärtig als *ultima-ratio* Hilfe konstruiert, die am Ende einer schwierigen Hilfskarriere steht (Thiersch, 1986, 99; Mannschatz, 2007, 10). In Heimeinrichtungen nach § 34 SGB VIII sind seit 2016 in konstant ansteigender Zahl über 140.000 Kinder und Jugendliche für einen durchschnittlichen Zeitraum von 17 Monaten untergebracht (Fendrich et al., 2018, 76). Diese kostenintensive Maßnahme wird von den betroffenen Heranwachsenden als extrem stigmatisierend erlebt (Königeter et al., 2016; Wolf, 2010). Niemand würde

Kinder oder Jugendliche ohne Not in ein Heim geben, noch hegen Heranwachsende diesen Wunsch aus sich selbst heraus, dort sein zu wollen (Schrödter, 2017, 355). Heime sind Notlager, die so lange wie nötig und so kurz wie möglich angeboten werden, ohne in erster Linie wertvolle Orte für Kinder und Jugendliche zu sein (Schrödter, 2020, 91). Der gegenwärtige oder retrospektiv erinnerte Heimaufenthalt wird so für seine Nutzer*innen immer auch Ausdruck besonders gravierender biographischer Abweichungen sein, statt Sinnbild eines mündigen und bildungsreichen Lebensvollzugs, was ihrem Lebenswohl abträglich sein kann.

Zusammenfassend wird deshalb für das Eltern- und Kindeswohl resümiert, dass der defizitbezogene Diagnoseprozess zur Gewährung von Hilfen zur Erziehung sowie ihre Inanspruchnahme von massiven stigmatisierenden Tendenzen für ihre Nutzer*innen geprägt ist. Anerkennungstheoretisch (Honneth, 1992) ist zu hinterfragen, ob Soziale Arbeit damit ausreichend ihrer Verantwortung gerecht wird, den Adressat*innen Anerkennung zu ermöglichen (Thole, Hunold, 2015, 616). Es kristallisiert sich ein Kinder- und Jugendhilfesystem heraus, das einerseits dienstleistungsorientiert auf mündige Leistungsberechtigte ausgerichtet und andererseits fürsorgerisch angelegt ist, mit der Tendenz, individuelle und soziale Probleme zu therapeutisieren (Rätz, 2018, 88).

In der Gesamtschau zeichnet sich durch die Angebotsunterteilung ein Zwei-Klassen-Jugendhilfesystem ab. Die Klasse der universellen Regelangebote (§ 11–26 SGB VIII) fungiert als ergänzende soziale Infrastruktur, die ihre aktiven Nutzer*innen in ihren mündigen Lebensvollzügen empowered. Die andere Klasse der defizitbezogenen Hilfen zur Erziehung setzt hingegen umfangreiche Stigmatisierungseffekte frei (Thalheim, Freres, Schrödter, 2020), die auf massive Barrieren der Inanspruchnahme (Oelerich et al., 2019) verweisen und nicht aktive Nutzer*innen, sondern bevormundete Klient*innen hervorzubringen scheinen. Die Utopie der Sozialen Arbeit, ein „gelingenderes Leben“ (Grunwald, Thiersch, 2015, 935) zu ermöglichen, scheint sich für die Nutzer*innenklasse von Hilfen zur Erziehung auf ein „besseres schlechtes Leben“ zu reduzieren.

Was sollte eine sich als solidarisch verstehende Soziale Arbeit tun, wenn eine dem Wohl der Familien entsprechende Ermöglichungsstruktur für mündiges Nutzerverhalten durch die Zwei-Klassen-Jugendhilfe nicht gegeben ist? Um dieser Frage nachzugehen, wird der Anspruch und Wirkungsradius solidarischer Dimensionen in der Sozialen Arbeit skizziert.

3. Zum utopischen Moment von Solidarität

Soziale Arbeit ist historisch mit der emanzipatorischen Befähigung marginalisierter Gruppen wie Leibeigene oder Kinder sowie mit Demokratisierungspro-

zessen der modernen Gesellschaft eng verwoben. Eines ihrer zentralen Anliegen ist, soziale Ungleichheitsverhältnisse zu mildern, was das Prinzip der Solidarität ausdrückt (Thiersch, 2015a, 1060). Soziale Arbeit vertritt humanistische Intentionen wie Freiheit, Gleichheit und Solidarität, die auf die Entfaltung des menschlichen Lebens abzielen (Thiersch, 2015b, 208 f.). Daraus wird ersichtlich, dass Soziale Arbeit im Kern solidarisch konturiert ist. Die Negation verdeutlicht diese Feststellung: So scheint eine Soziale Arbeit widersinnig, die bedürftige Randgruppen selektiv ausgrenzt und etablierte Milieus versucht zu unterstützen. Folglich wird davon ausgegangen, dass Soziale Arbeit und Solidarität relational in einem engen Verhältnis stehen bzw. stehen sollten. Denn gegenwärtige wie historische gesellschaftliche Verhältnisse verweisen darauf, dass Solidarität täglich neu erkämpft werden muss. Will Soziale Arbeit kritisch sein und die Interessen von marginalisierten Menschen verteidigen, muss sie deshalb manche Bequemlichkeit ausschlagen, die eine affirmative Haltung zum kapitalistischen System verspricht, welches sie lediglich für Reparaturleistungen³ einzusetzen versucht (Papaioannou, 2020, 35). Da wohlfahrtsstaatliche Interventionen drohen, sich von Gleichheitsgrundsätzen- und Solidaritätserwägungen zu entkoppeln (Otto et al., 2020, 242), bedarf es der kontinuierlichen Gegenbewegung. Der Solidaritätsbegriff sollte jedoch nicht unkritisch als allumfassender Problemlöser gesellschaftlicher Ungleichheitsverhältnisse verwendet werden. So ist etwa der solidarische Appell, kollektives Handeln über egoistisches zu stellen oder der Zusammenschluss zur gemeinsamen Interessenvertretung nicht automatisch davor gefeit, nicht auch selbst gruppenegoistische oder ausgrenzende Gestalt anzunehmen (Scherr, 2019, 10). Für einen emanzipatorischen Solidaritätsbegriff ist deshalb seine universalistische Perspektive ausschlaggebend, die sich auf die gerechtere Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse für alle bezieht (Bayertz, 1998, 12 f.). Es ist dieses normative Konzept des universalistischen Anspruchs, das sich von gruppenegoistischen Interessen abzugrenzen vermag und in dem das utopische Moment des Solidaritätsbegriffs zum Ausdruck kommt. Das utopische Moment ist mit seinem Versuch, verallgemeinerbare Interessen begründen zu können, um Ungleichheitsverhältnisse zu überwinden, sehr voraussetzungsvoll. Die Auseinandersetzung mit dem utopischen Moment ist ungeachtet der damit verbundenen Herausforderungen deshalb von zentraler Bedeutung, weil der Solidaritätsbegriff durch seine utopische Vorstellungskraft seine spezifische Qualität gründiert, ohne die er zur taktischen Frage verkäme, wann man solidarisch oder egoistisch handeln sollte (Scherr, 2019,

³ Schaarschuch (1996) argumentiert, dass sich Soziale Arbeit in einer gerechten Gesellschaft überflüssig machen würde, um mithin auf die konstitutive Verbindung zwischen kapitalistischen Gesellschaftsverhältnissen zu verweisen, die soziale Ungleichheit systematisch erzeugen und der Sozialen Arbeit, die diese zu affirmieren droht (ebd., 865 f.).

12 ff.). Es wird nun versucht, die dem Solidaritätsbegriff anhaftende spezifische Qualität der Utopie zu konkretisieren.

Bloch (1959) schlägt für die Frage nach der Konkretisierung von Utopien die Analyse des *Noch-Nicht* vor. Diese Analyse unterteilt sich in eine subjektive und eine objektive Form. Die subjektive Form des *Noch-Nicht* einer innerlichen Verfasstheit beschreibt Bloch wie folgt: „Das Noch-Nicht-Bewußte ist so einzig das Vorbewußte des Kommenden, der psychische Geburtsort des Neuen.“ (ebd., 130)⁴ Die objektive Form bezieht sich hingegen auf ein *Noch-Nicht-Gewordenes* im Außen: „Nicht nur die subjektiven, auch die objektiven Bedingungen zur Aussage eines Novum müssen also bereit sein, müssen reif sein, damit dieses Novum aus bloßer Inkubation zum Durchbruch und plötzlichen Durchblick seiner gelangen kann. Und diese Bedingungen sind allemal ökonomisch-soziale [sic!] progressiver Art...“ (ebd., 135). Bloch versucht mit dem Begriff der *konkreten Utopie* den offenen Ausgang aktueller Zustände zu fassen. Ein solcher Ansatz wird jedoch häufig mit unrealistischer Fantasterei verbunden und dem Herbeiwünschen eines Narrenparadieses oder Wolkenkuckucksheim. Die Abwehr gegenüber dem neuen *Noch-Nicht* sieht Bloch darin, dass die herrschende Klasse die Verhältnisse zu konservieren versucht, aus welchen sich die unterdrückte Klasse revolutionär heraus zu hoffen wagt (ebd., 506). Die konkrete Utopie als versuchter Weg, als exakte Fantasie des *Noch-Nicht-Bewusstseins* hat somit gesellschaftskritische Relevanz (ebd., 116),⁵ was nun erläutert wird.

Zunächst unterscheidet Bloch die komplementären menschlichen Haltungen des Kälte- und Wärmestroms. Dem Kältestrom ist die Ideologiekritik, die präzise Analyse ökonomisch-sozialhistorischer Zustände sowie das Erkennen des falschen Bewusstseins zugeordnet (Mazzini, 2012, 224 f.). Der Kältestrom symbolisiert den bewertenden und sachlich-vernünftigen Blick des *Nach-Möglichkeit-Seienden* hinsichtlich der jeweils bereits vorhandenen Bedingungen (Bloch, 1963, 208). Diese kritische Betrachtung kann Entwürfe und Strategien im Rahmen der gegebenen Möglichkeiten entwickeln. Der alleinige Kältestrom läuft dabei jedoch Gefahr, Teilziele mit Hauptzielen zu verwechseln (Mazzini, 2012, 229) und potenzielle Möglichkeiten auszublenden. Der Wärmestrom ist hingegen der verändernde Blick, der sich zwar auf die Kritik des Kältestroms bezieht, aber transformativ den Rahmen aufbricht, um etwas Neues zu schaffen. Er nimmt die offene Perspektive des *In-Möglichkeit-Seienden* ein, dass im Prozess

⁴ Die ahnende, offene Analyse des Noch-Nicht fügt sich m.E. gut in Ansätze qualitativ-rekonstruktiver Sozialforschung ein, da diese ebenfalls darauf abzielen, systematisch Abduktionen in Form von Noch-Nicht-Gewusstem zu provozieren.

⁵ Auch wenn Bloch im historischen Kontext des Nationalsozialismus und des aufkeimenden Kalten Krieges mit seinen Systemkonflikten gelesen werden muss, scheint mir die Frage danach, welche Verhältnisse wir akzeptieren, gegenüber dem, was wir zu denken und zu hoffen wagen, nach wie vor relevant.

des *Noch-Nicht* sich experimentierend als konkrete Utopie zu verwirklichen versucht (Bloch, 1963, 233) und von Träumen und Hoffnungen der Menschen ausgeht (ebd., 236). Der Wärmestrom verschreibt sich dem *Prinzip Hoffnung* (Bloch, 1959), das die Brücke zwischen dem distanzierten Kalkül gegebener Bedingungen und dem *Noch-Nicht* der konkreten Utopie schlägt.

Vor dem hier diskutierten Hintergrund, dass Solidarität ein *utopisches Moment* inne hat (Scherr, 2019), womit sie auf das *In-Möglichkeit-Seiende Noch-Nicht* (Bloch, 1959) ausgerichtet ist, kann geschlussfolgert werden, dass eine solidarische Haltung zumindest die starke Tendenz hat, die grundlegenden Strukturen verändern zu wollen, die unfaire Verhältnisse verursachen. Mit Fraser (2003) lassen sich solche Ansprüche auf Strukturveränderungen als transformative Strategien bezeichnen, die sie in ihrer Gesellschaftsanalyse zur sozialen Gerechtigkeit von affirmativen Strategien unterscheidet. Diese Unterscheidung soll abschließend für die Reflexion des Solidaritätsbegriffs beleuchtet werden.

Affirmative Strategien zielen darauf ab, unfaire Wirkungen gesellschaftlicher Strukturen zu verändern. Die Strukturen, die die Wirkungen hervorgebracht haben, bleiben davon jedoch unberührt. Transformative Strategien sind hingegen darauf ausgerichtet, ungerechte Wirkungen durch eine Restrukturierung des Kontexts zu verändern. Entscheidend für die beiden Ansätze ist, dass Affirmation auf die Endresultate ausgerichtet ist, während Transformation die Wurzel der Ungerechtigkeit anvisiert (Fraser, 2003, 102). Bezogen auf die ökonomische Benachteiligung verweist Fraser darauf, dass die Zuteilung von Sozialhilfe für Personengruppen dauerhaft sein kann, wenn die Struktur, die die Armen hervorbringt, unverändert bleibt. Betroffene Personengruppen laufen dann Gefahr, öffentlich als unfähig oder unersättlich stigmatisiert zu werden. Transformative Ansätze sind hingegen solidarisch angelegt. So zielen sie darauf ab, den allgemeinen Ertrag zu vergrößern und Arbeitsbedingungen zu restrukturieren. Sie begründen damit universalistische Ansprüche, wodurch Ungleichheit vermindert und Stigmatisierungen von Menschen überwunden werden können (ebd., 106f.).

Bezieht man Frasers Unterscheidung auf Blochs Unterscheidung in Kälte- und Wärmestrom, so lässt sich sagen, dass affirmative Analysen innerhalb des bestehenden Rahmens Verbesserungsmöglichkeiten ausloten. Dies scheint dem Kältestrom zu entsprechen, der ebenfalls seine Analysen und Potenziale auf das vorhandene *Nach-Möglichkeit-Seiende* richtet. Der transformative Ansatz bezieht sich hingegen auf den Rahmen, der Ungerechtigkeiten hervorbringt. Dieses Vorgehen scheint dem Wärmestrom ähnlich, der mit seiner Analyse des *In-Möglichkeit-Seienden* vorhandene Gegebenheiten überwinden versucht und den Weg für das *Noch-Nicht* bereitet. Um dem utopischen Moment gerecht zu werden, sehen

sich vor diesem Hintergrund solidarische Perspektiven dazu aufgefordert, bestehende Strukturen zu hinterfragen, zu transformieren und *Noch-Nicht-Bewusstes* anzuvisieren. Andernfalls operieren sie affirmativ *Nach-Möglichkeit-Seiend*, was strukturertretend ist und damit Gefahr zu laufen droht, an solidarischer Kraft zu verlieren.

4. Das Potential von Solidarität. Vom Kälte- zum Wärmestrom in der Jugendhilfe

Welches Potential entfalten diese Überlegungen zur Transformation bei Fraser und zum Wärmestrom bei Bloch nun für eine solidarische Jugendhilfe, welche die zuvor diskutierten stigmatisierenden und familienwohlgefährdenden Tendenzen der Hilfen zur Erziehung überwinden will?

Die bisherigen Umgangsweisen mit potentiellen Stigmatisierungseffekten und den Adressat*innen der Kinder- und Jugendhilfe sehen folgendermaßen aus: Um die Mündigkeit der Adressat*innen der Kinder- und Jugendhilfe zu fördern, werden ihnen Nutzer*innenrechte eingeräumt. So haben Leistungsberechtigte etwa ein *Wunsch- und Wahlrecht* (§ 5 SGB VIII), das ihnen ermöglicht, zwischen Einrichtungen und Diensten zu wählen und Wünsche für die Gestaltung von Hilfen zu äußern. Für Heranwachsende wird explizit formuliert, dass sie in alle sie betreffenden Entscheidungen durch die öffentliche Jugendhilfe einzubeziehen sind (§ 8 SGB VIII). Gleiches gilt für die Kindeswohlbezogene Gefährdungseinschätzung, an der die Erziehungsberechtigten und Heranwachsenden ebenfalls beteiligt sein sollen (§ 8a SGB VIII). Die Partizipation der Heranwachsenden zu stärken, findet sich ebenfalls in Überlegungen des Kinder- und Jugendstärkungsgesetz (KJSG) wieder. So sollen mit Stärkung der Kinderrechte paternalistische Haltungen überwunden und der Subjektstatus unterstrichen werden (Maywald, 2016, 16). Kritisch für die Realisierung wird bemerkt, dass die Stärkung nicht nur mehr Partizipation, sondern auch Vulnerabilität mit sich bringen kann, da an Kinder gegenüber Erwachsenen besondere Anforderungen hinsichtlich ihrer Urteilskraft gestellt werden, die einem Normalitätsregime unterliegen, das erwartungswidrige Positionierungen als Unreife auslegen kann (Hünersdorf, 2017, 324 ff.).

Kohärent zur Rechtslage wird in der gängigen sozialpädagogischen Forschung(sliteratur) gefordert, dass Diagnoseprozesse, im Kontext der Gewährung von Hilfen zur Erziehung, dialogisch und partizipativ mit den Betroffenen zu gestalten sind (Biesel, Schnurr, 2018; Messmer, 2018; Marks et al., 2018; Wolff, 2017), um so die Eingriffe in die Autonomie der Familien zu legitimieren und möglichst machtreflexiv zu handeln. Denn Fachkräfte des Jugendamts verfügen

durch ihren Status gegenüber Klient*innen in sozialen Notsituationen über ein erhöhtes Maß an Macht, mit dem durch Mitentscheidungsmöglichkeiten letzterer konstruktiv umgegangen werden kann (Misamer, 2018, 232). Eng verwoben mit dem dialogischen Ansatz ist die Forderung nach fallverstehenden Praktiken gegenüber Kontrollpraktiken, die lediglich darauf ausgerichtet sind, das Kindeswohl zu verwalten (Marks et al., 2018, 346 ff.). Als fallverstehend wird etwa der reflexive Umgang mit Ambivalenzen von empathischer Nähe und rationaler Distanz, eine fallspezifische Betrachtungsweise gegenüber standardisierten Deutungsschemata oder die vergewissernde kollegiale Fallberatung zwischen mehreren Fachkräften verstanden (ebd., 355). Insbesondere die Fallberatung wird als entlastend für die fallführenden Fachkräfte beschrieben. Die Beratungssettings müssen jedoch reflexiv strukturiert sein und moderiert werden, um differenzierte Fallarbeit sicherzustellen und Phänomenen wie einer unsachlichen Gruppenkohäsion vorzubeugen (Pothmann, Wilk, 2012, 171 f.). Ein solches Fallverstehen gründiert etwa deshalb eine genuin sozialpädagogische Praxis, da es resilienz- bzw. ressourcenorientiert ist und nicht defizitorientiert, wodurch die familiäre Autonomie gefördert wird (Hildenbrand, 2011, 448 ff.).

Entsprechend des Dialog-Ansatzes wird die Hoffnung einer familiengerechteren Kinderschutzpraxis in die Qualitätssteigerung dialogischer Kompetenzen und Verfahren gelegt, die sich sowohl auf die Adressat*innen als auch auf die am Kinderschutz beteiligten Disziplinen wie die Polizei beziehen (Wolff, 2017, 194 f.; Bode, Turba 2014, 368). Ein Mehr an Dialog soll dazu befähigen, Selbstkonstruktionen der Fachkräfte von passiven Opfern zu aktiven und verantwortlich handelnden Personen werden zu lassen sowie Adressat*innen nicht als Opfer- oder Täter*innen wahrzunehmen, sondern als Partner*innen und Koproduzent*innen (Wolff, 2017, 195 f.). Schließlich wird darauf verwiesen, dass Kinderschutzpraxen evaluiert werden sollten (Bode, Turba, 2020, 18; 2014, 369; Wolff, 2017, 196; Ackermann, 2012).

Insgesamt wird in der Kinderschutzforschung ein Mehr-Dialog zwischen Jugendamts-Mitarbeiter*innen und Adressat*innen, innerhalb der Jugendamt-Teams sowie innerhalb der disziplinären Kooperationen des am Kinderschutz beteiligten professionellen Netzwerks gefordert. Es wird dafür plädiert, dass situationsbezogene Dialogkompetenzen fortentwickelt werden und gegenüber standardisierten und kontrollorientierten Vorgehensweisen dominieren sollen. Dieser multiperspektivische Mehr-Dialog-Ansatz zwischen allen Beteiligten auf unterschiedlichen Ebenen soll zudem fortlaufend evaluiert werden.

Der Mehr-Dialog-Ansatz bezieht sich auf die bestehenden Verhältnisse und deren Probleme wie mangelnde Kommunikationskompetenzen der Fachkräfte oder unzureichende Kooperationen im professionellen Netzwerk. Es ist eine

kritische *Nach-den-Möglichkeiten-Seiende* Betrachtung, die innerhalb des vorhandenen Rahmens versucht, unfaire Wirkungen zu mildern. Indem der bestehende Rahmen nicht verlassen wird, scheint der Mehr-Dialog-Ansatz im Kern dem Analysemodus des Kältestroms zu entsprechen. So folgt es gängigen Klugheitserwägungen sowie entspricht demokratischen Werten, zu fordern, dass in professionellen Netzwerken in stärkerem Maße dialogisch interagiert werden sowie die Partizipation der Betroffenen gewährleistet werden soll. Es ist plausibel anzunehmen, dass sich dadurch der Kinderschutz seinen Zielen nähert. Allerdings können solche Strategien, die auf der kältestromförmigen Analyse beruhen, Gefahr laufen, Teilziele mit Hauptzielen zu verwechseln. Dass mit dem Mehr-Dialog-Ansatz zunächst Etappenziele erreicht werden, verdeutlicht die nach wie vor bestehende Stigmatisierung während des Diagnoseprozess von Kindeswohlfragen, in denen Fachkräfte des Jugendamts „Druck“ gegenüber Eltern ausüben, die sich ihrerseits mittels eines Stigma-Managements versuchen, gegen die identitätsschädigenden Vorwürfe und Hilfen zur Erziehung zu wehren. Der Mehr-Dialog-Ansatz scheint im Sinne Frasers (2003) deshalb affirmativen Charakter zu haben, weil er unfaire Wirkungen der Kinder- und Jugendhilfestruktur zu verändern versucht, ohne transformativ die verursachenden Strukturen aufzugreifen. Ohne transformatorisch-utopischem Moment, mindert dieser Ansatz seine solidarische Kraft.

Was könnte eine sich als solidarisch verstehende Soziale Arbeit tun, wenn eine dem Wohl der Familien entsprechende Ermöglichungsstruktur für mündiges Nutzerverhalten durch die Zwei-Klassen-Jugendhilfe überwunden werden soll?

Der Ansatz einer *Bedingungslosen Jugendhilfe* (Schrödter, 2020) konzipiert als ein *Noch-Nicht* einer sozialen Infrastruktur die Hilfen zur Erziehung als ergänzendes Regelangebot für alle Nutzer*innen, auf das unabhängig von kindeswohlbetreffenden Defiziten zugegriffen werden kann. Handelt es sich bei dieser Idee um eine unrealistische Fantasterei, um narrenparadiesische Schwärmerei, also bloß um ein Wolkenkuckucksheim oder um eine *In-Möglichkeit-Seiende* Idee für eine konkrete, d. h. experimentierend mit Verwirklichungspotenzial und -absicht gärende Utopie?

5. Ausblick: Zur konkreten Utopie einer solidarischeren Jugendhilfe

Im Ansatz der *Bedingungslosen Jugendhilfe* wird dem Einwand von Strauss (2007) nachgegangen, dass in qualitativen Studien oft zu stark die Relevanz von Interaktionen betont wird, was den Blick für weitergefasste Strukturbedingungen erschwert oder verhindert (ebd., 118). Der Mehr-Dialog-Ansatz hat sich, wie

gezeigt wurde, insbesondere auf die interaktive Ebene bezogen. Der Ansatz der *Bedingungslosen Jugendhilfe* verweist hingegen empirisch darauf, dass die defizitbezogenen Gewährungsbedingungen für Hilfen zur Erziehung das Angebot, die Annahme und die Nachfrage mit einem gravierenden Stigma belasten, da sie kompensatorisch auf den Ausgleich von Abweichungen ausgerichtet sind, woran wohlmeinende, dialogische Kompetenzen der Fachkräfte nichts ändern können. Kurz: Ohne Defizit, keine Hilfe zur Erziehung, was dazu beiträgt, dass die so adressierten Personen versuchen, die Hilfen abzuwehren. Es scheint fraglich, ob ein solcher defizitbezogener Hilfekontext die Kooperation zwischen Eltern und Jugendamt befördert, die als wichtig für die Wirksamkeit der eingeleiteten Hilfen erachtet wird (Trede, 2014, 485 ff.; Köhn, 2012, 148).

Um eine öffentliche Unterstützung ohne Stigmatisierung zu schaffen, wird in der *Bedingungslosen Jugendhilfe* die strukturtransformative Idee verfolgt, wonach alle Eltern Anspruch auf erzieherische Hilfen (§ 27 ff. SBG VIII) erhalten sollten. Somit würden sie als ergänzender Bestandteil von Regelleistungen für Familien in die soziale Infrastruktur aufgenommen und nach zu diskutierenden Maßgaben von Suffizienzstandards und Eigenbeteiligungen für alle Familien verfügbar sein. Die Inanspruchnahme wäre dann nicht mehr an einen defizitbezogenen erzieherischen Bedarf gekoppelt, der mit entwürdigenden Diagnoseprozessen einhergeht, sondern im inklusiven Sinne allen Familien gemäß der Altersgrenzen barrierefrei zugänglich. Von dem universalistischen Anspruch unabhängig kann das Wächteramt der Kinder- und Jugendhilfe als Errungenschaft im Kinderschutz fortgeführt werden und nach § 1666 BGB Hilfen zur Erziehung bzw., wie gegenwärtig bereits stattfindend, Regelleistungen familiengerichtlich anordnen. Vor diesem Hintergrund ergibt sich eine Kinder- und Jugendhilfestruktur mit einem breiten Sockel an Regelleistungen (§ 11–35 SGB VIII) und einen sich auf diese Regelleistungen beziehenden verpflichtenden Teil, der Eingriffe in die Familie gemäß § 1666 BGB beinhaltet.

Gedankenexperimentell ist die Idee einer *Bedingungslosen Jugendhilfe* mit dem Schulsystem vergleichbar. Das Schulsystem steht allen Kindern für die Vollzeitbeschulung für 12 bzw. 13 Jahren offen, ist jedoch für neun Jahre verpflichtend wahrzunehmen. Das Schulangebot über den verpflichtenden Teil hinaus wahrzunehmen, wird gesellschaftlich geschätzt, da es ähnlich wie der Kindergarten als ein wertvolles Bildungsangebot anerkannt ist. Wären Hilfen zur Erziehung ebenfalls universalistisch zugänglich, sähen sie sich als ergänzende Angebote auch dazu aufgefordert, sich als wertvolles Bildungsangebot statt als therapeutisch-restitutive Leistung zu legitimieren.

Eine solche Idee einer *Bedingungslosen Jugendhilfe* kann als wärmestromförmig charakterisiert werden, da sie sich auf die kältestromförmige Problem-

analyse der Stigmatisierung von Nutzer*innen stützt, jedoch die bestehenden Verhältnisse für die Nutzung von Hilfen zur Erziehung als *In-Möglichkeit-Seiende* konstruiert und transformieren will. Mit dieser transformatorischen Haltung gegenüber den bestehenden Strukturen entsteht eine konkrete Utopie des Kinder- und Jugendhilfesystems, das allen Nutzer*innen gegenüber solidarisch zu sein versucht. Der transformative Ansatz zeitigt jedoch mannigfaltige Herausforderungen. So wäre neben den juristischen und ökonomischen Konsequenzen etwa das praktische Problem zu diskutieren, wie mit unterschiedlichen Auffassungen von Eltern und professionellen Unterstützer*innen über die Dauer von bedingungslosen Hilfen zur Erziehung umzugehen wäre oder wie man mit dem Wunsch von Kindern verfahren sollte, die entscheiden, in einem (wertvollen) Heim statt bei ihren Eltern aufwachsen zu wollen. Ferner ist ungewiss, ob eine *Bedingungslose Jugendhilfe* die Inanspruchnahme von Hilfen zur Erziehung steigern würde, die Kooperation mit den Eltern verbessern und letztlich weniger Leid und mehr Unterstützung für die Familien bedeuten würde. Bezüglich solcher wirkungsorientierten Fragen (Schrödter, 2020, 92f.) bleibt der „Zweifel des Ausgangs oder des Eintritts“ (Bloch, 1959, 40). Unabhängig dieser *noch-nicht-gewordenen* (ebd., 135), objektiven Ausformungen, würde die Idee der *Bedingungslosen Jugendhilfe* mit dem universalistischen Ansatz der Erweiterung von Anspruchsrechten die strukturell erzeugte Stigmatisierung der familienwohlgefährdenden Zwei-Klassen-Jugendhilfe jedoch überwinden, worin die Hoffnung gelegt wird, flächendeckend mündige Nutzer*innen hervorzubringen.

Die konkrete Utopie einer *Bedingungslosen Jugendhilfe* lotet als strukturtransformativer Ansatz die *In-Möglichkeit-Seiende* Option aus, ein universalistisch aufgebautes Kinder- und Jugendhilfesystem zu etablieren, das allen Nutzer*innen barrierefrei, inklusiv und ohne Stigmatisierung als gelebte Solidarität zur Verfügung steht.

Abschließend wäre im utopisch-blochschen Sinne zu hoffen, dass die Idee der *Bedingungslosen Jugendhilfe* sich vom Zustand des *Noch-Nicht-Gewordenem* zum „unerledigten Traum nach vorwärts“ (Bloch, 1959, 180) entwickelt und sich als konkrete Utopie experimentierend, forschend und hoffnungsvoll ins Werden stürzt. Die erforderlichen ökonomisch-sozialen Bedingungen (ebd., 135), die auf ein zunehmend paritätisches Kräfteverhältnis zwischen privater und öffentlicher Verantwortung für das Heranwachsen junger Menschen deuten, scheinen für eine derart radikale Strukturveränderung gegeben zu sein. Eine *Bedingungslose Jugendhilfe* würde dann zu einer weiteren Normalisierung der Inanspruchnahme von sozialpädagogischen Leistungen beitragen, worauf die universalistisch angelegte und immens genutzte Kindertagesbetreuung sowie die Ganztagschulen für Grundschüler*innen bis 2025 als objektiv-gewordene konkrete Utopien bereits verweisen.

Literatur

- Ackermann, T. (2012): Aus Fehlern lernen im Kinderschutz, in W. Thole, A. Retkowski, B. Schäuble (Hg.). *Sorgende Arrangements*. Wiesbaden: VS., 121–142.
- Ackermann, T. (2017): *Über das Kindeswohl entscheiden: eine ethnographische Studie zur Fallarbeit im Jugendamt*. Bielefeld: transcript.
- Bayertz, K. (1998): Begriff und Problem der Solidarität, in K. Bayertz (Hg.). *Solidarität: Begriff und Problem*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 11–53.
- Beneke, D., Fehrenbacher, R., Muth, L. (2018): Familien, in K. Böllert (Hg.). *Kompendium Kinder- und Jugendhilfe*. Wiesbaden: VS, 425–436.
- Biesel, K., Schnurr, S. (2018): Prozessmanual zur dialogisch-systemischen Kindeswohlabklärung. *Jugendamt*, 91 Jg., H. 3, 80–83.
- Biesel, K., Urban-Stahl, U. (2018): *Lehrbuch Kinderschutz*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Bloch, E. (1959): *Das Prinzip Hoffnung /3 Bände*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bloch, E. (1963): *Tübinger Einleitung in die Philosophie/2 Bände*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- BMFSFJ (2013): *14. Kinder- und Jugendbericht. Bericht über die Lebenssituation junger Menschen und die Leistungen der Kinder- und Jugendhilfe in Deutschland*. (Berlin: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend.
- BMFSFJ (2014): *Kinder- und Jugendhilfe. Achtes Buch Sozialgesetzbuch (Broschüre)*. (Berlin: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend.
- Bode, I., Turba, H. (2014): *Organisierter Kinderschutz in Deutschland : Strukturdaten und Modernisierungsparadoxien*. Wiesbaden: VS.
- Bode, I., Turba, H. (2020): Schizophrenic Sensemaking as (Non-)Response to Institutional Ambiguity: The Case of the German Child Protection Industry. *Human Service Organizations: Management, Leadership & Governance*, 44 Jg., H. 1, 9–31.
- Böllert, K. (2018): Einleitung: Kinder- und Jugendhilfe – Entwicklungen und Herausforderungen einer unübersichtlichen sozialen Infrastruktur, in K. Böllert (Hg.). *Kompendium Kinder- und Jugendhilfe*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 3–62.
- Böllert, K. (2020): Kinder- und Jugendhilfe – ein widersprüchliches Projekt Sozialer Arbeit. In P. Cloos, B. Lochner, H. Schoneville (Hg.). *Soziale Arbeit als Projekt*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 47–58.
- Cloos, P., Richter, A. (2018): Kindertagesbetreuung, in K. Böllert (Hg.). *Kompendium Kinder- und Jugendhilfe*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 805–823.
- Dauner-Lieb, B. (2010): *BGB*. Baden-Baden: NomosKommentar.
- Dewe, B., Otto, H.-U. (2002): Reflexive Sozialpädagogik. Grundstrukturen eines neuen Typs dienstleistungsorientierten Professionshandelns, in W. Thole (Hg.). *Grundriss Soziale Arbeit. Ein einführendes Handbuch*. Opladen: Leske & Budrich, 179–198.
- Fendrich, S., Pothmann, J., Tabel, A. (2018): *Monitor Hilfen zur Erziehung 2018* (Dortmund: Eigenverlag Forschungsverbund DJI/TU Dortmund an der Fakultät 12 der Technischen Universität Dortmund.
- Franzheld, T. (2017): *Verdachtsarbeit im Kinderschutz: Eine berufsbezogene Vergleichsstudie*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

- Fraser, N. (2003): Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik, in N. Fraser, A. Honneth (Hrsg.). *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Orig.-Ausg., 1. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 13–128.
- Freres, K. (2020): Verdachtsabklärung im Kinderschutz. Ambivalenzen des Fallverstehens, in H. Kelle, S. Dahmen (Hg.). *Ambivalenzen des Kinderschutzes. Empirische und theoretische Perspektiven*. Weinheim: Beltz Juventa, 42–61.
- Freres, K., Bastian, P., Schrödter, M. (2019): Jenseits von Fallverstehen und Prognose – wie Fachkräfte mit einer einfachen Heuristik verantwortbaren Kinderschutz betreiben. *Neue Praxis*, 49 Jg., H. 2, 106–130.
- Graßhoff, G. (2015): Adressatinnen und Adressaten der Sozialen Arbeit: Eine Einführung. In *Basiswissen Soziale Arbeit* (1st ed. 2015 ed., Vol. 3). Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Graßhoff, G., Karner, B., Schröer, W. (2017): Hilfeplanung als soziale Ermöglichungsstruktur: Sozialpolitische Lesarten, in B. Schäuble & L. Wagner (Hg.). *Partizipative Hilfeplanung*. Weinheim und Basel: Beltz Juventa, 218–229.
- Grunwald, K., Thiersch, H. (2015): Lebensweltorientierung, in H.-U. Otto, H. Thiersch (Hg.). *Handbuch Soziale Arbeit. Grundlagen der Sozialarbeit und Sozialpädagogik*. München: Reinhardt, 934–950.
- Hildenbrand, B. (2011): Resilienz – auch eine Perspektive bei Kindeswohlgefährdung? in M. Zander (Hg.). *Handbuch Resilienzförderung*. Wiesbaden: VS, 442–458.
- Honneth, A. (1992): *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hünersdorf, B. (2017): Zur Ambivalenz von Kinderrechten im Kinder- und Jugendstärkungsgesetz. *Soziale Passagen*, 9 Jg., H. 2, 317–328.
- Kessl, F. (2020): *Der Gebrauch der eigenen Kräfte: eine Gouvernementalität sozialer Arbeit: mit einem Nachwort zur Neuauflage*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Köhn, B. (2012): Kooperation im Kinderschutz. In *Sorgende Arrangements*, 143–151.
- Köngeter, S., Mangold, K., Strahl, B., Gharabaghi, K., Jänisch, C., Maack, L., Zeller, M. (2016): *Bildung zwischen Heimerziehung und Schule: ein vergessener Zusammenhang*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Magyar-Haas, V. (2011): Subtile Anlässe von Scham und Beschämung in (sozial)pädagogischen Situationen, in A. J. i. Wandel (Hg.). *Jugendhilfeforschung: Kontroversen – Transformationen – Adressierungen*. Wiesbaden: VS, 277–289.
- Mannschatz, E. (2007): *Heimerziehung: zum Problemhintergrund einer umstrittenen Betreuungsform*. Berlin: Nora.
- Marks, S., Sehmer, J., Hildenbrand, B., Franzheld, T., Thole, W. (2018): Verwalten, Kontrollieren und Schuld zuweisen. Praktiken des Kinderschutzes – empirische Befunde. *Zeitschrift für Sozialpädagogik*, 16 Jg., H. 4, 341–362.
- Maywald, J. (2016): Das Recht gehört zu werden. Beteiligung als Grundrecht jedes Kindes, in R. Knauer & B. Sturzenhecker (Hg.). *Demokratische Partizipation von Kindern*. Weinheim; Basel: Beltz Juventa, 16–30.
- Mazzini, S. (2012): Kältestrom – Wärmestrom, in B. Dietschy (Hg.): *Bloch-Wörterbuch : Leibbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*. Berlin u. a.: De Gruyter, 224–231.
- Messmer, H. (2018): Barrieren von Partizipation, in G. Dobslaw (Hg.): *Partizipation – Teilhabe – Mitgestaltung: Interdisziplinäre Zugänge*. Opladen: Budrich press, 109–128.

- Messmer, H., Hitzler, S. (2008): „Die Hilfe wird beendet werden hier“ – Prozesse der Deklientifizierung im Hilfeplangespräch aus gesprächsanalytischer Sicht. *Neue Praxis*, 52 Jg., H., 166–187.
- Misamer, M. (2018): Machthandeln und professionsethische Prinzipien in der Kinder- und Jugendhilfe. *Soziale Passagen*, 10 Jg., H. 2, 231–244.
- Oelerich, G., Schaarschuch, A., Beer, K., Hiegemann, I. (2019): *Barrieren der Inanspruchnahme sozialer Dienstleistungen* (Düsseldorf: Forschungsinstitut für gesellschaftliche Weiterentwicklung).
- Otto, H.-U., Wohlfarth, A., Ziegler, H. (2020): Der pädagogische Wohlfahrtsstaat – Welfare Citizenship als Gegenstand Sozialer Arbeit. In *Soziale Arbeit als Projekt*, 235–247.
- Papaioannou, S. (2020): Soziale Arbeit zwischen Skylla und Charybdis, in P. Cloos, B. Lochner, & H. Schoneville (Hg.). *Soziale Arbeit als Projekt*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 25–36.
- Pomey, M. (2017). Vulnerabilität und Fremdunterbringung: eine Studie zur Entscheidungspraxis bei Kindeswohlgefährdung, in *Edition Soziale Arbeit* (1. Auflage ed.). Weinheim.
- Pothmann, J., Wilk, A. (2012): Kinderschutz im Dialog, in *Sorgende Arrangements*, 155–173.
- Rätz, R. (2018): Von der Fürsorge zur Dienstleistung, in *Kompodium Kinder- und Jugendhilfe*, 65–92.
- Retkowski, A., Schäuble, B., Thole, W. (2011): „Diese Familie braucht mehr Druck ...“. Praxismuster im Allgemeinen Sozialen Dienst – Rekonstruktion der Bearbeitung eines Kinderschutzfalls. *Neue Praxis*, 41 Jg., H., 485–504.
- Scherr, A. (2019): Eine veraltete Formel oder ein immer noch aktuelles Grundprinzip emanzipatorischer Praxis? *Widersprüche. Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich*, 151 Jg., H., 9–17.
- Schrödter, M. (2017): Das Ideal von Heimerziehung. Plädoyer für eine sozialpädagogische Neuorientierung. *Zeitschrift für Sozialpädagogik*, 15 Jg., H. 4, 343–374.
- Schrödter, M. (2020): *Bedingungslose Jugendhilfe. Von der selektiven Abhilfe defizitärer Elternschaft zur universalen Unterstützung von Erziehung (unter Mitarbeit von K. Freres & V. Thalheim)*. Wiesbaden: Springer VS.
- Schrödter, M., Freres, K. (2019): Bedingungslose Jugendhilfe. *Neue Praxis. Zeitschrift für Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Sozialpolitik*, 49 Jg., H. 3, 221–233.
- Smessart, A. (2011): Erzieherischer Bedarf. In Deutscher Verein für öffentliche und private Fürsorge (Hrsg.). *Fachlexikon der sozialen Arbeit*, 245. Baden-Baden: Nomos.
- Strauss, A. L. (2007): *Grundlagen qualitativer Sozialforschung: Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung*. München u. a.: UTB.
- Thalheim, V., Freres, K., Schrödter, M. (2020): Stigmatisierungseffekte erzieherischer Hilfen, in P. Cloos, B. Lochner, H. Schoneville (Hg.): *Soziale Arbeit als Projekt*. Wiesbaden: Springer, 337–348.
- Thiersch, H. (1986): *Die Erfahrung der Wirklichkeit. Perspektiven einer alltagsorientierten Sozialpädagogik*. Weinheim: Juventa.
- Thiersch, H. (2013): AdressatInnen der Sozialen Arbeit, in G. Graßhoff (Hg.). *Adressaten, Nutzer, Agency*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 17–32.

- Thiersch, H. (2015): Moral und Soziale Arbeit, in H.-U. Otto & H. Thiersch (Hg.). *Handbuch Soziale Arbeit. Grundlagen der Sozialarbeit und Sozialpädagogik*, 5. München Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1058–1069.
- Thole, W., Hunold, M. (2015): Gesellschaftstheorien und Soziale Arbeit, in H.-U. Otto & H. Thiersch (Hg.). *Handbuch Soziale Arbeit. Grundlage der Sozialarbeit und Sozialpädagogik*, 5. München Basel: Ernst Reinhardt, 605–619.
- Trede, W. (2014): Zwischen Expertentum und Diskursivität. Die Hilfeplanung gemäß § 36 SGB VIII in der Praxis der sozialen Arbeit. *rdjb – Recht der Jugend und des Bildungswesens*, 62 Jg., H. 4, 485–501.
- Wagner, L. (2018): Vom Klienten zur Nutzer_in, in K. Böllert (Hg.). *Kompendium Kinder- und Jugendhilfe*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 337–363.
- Wolf, K. (2010). Heimerziehung aus Kindersicht, in *SPI-Schriftenreihe, Autorenband* (Onlineausgabe ed., Vol. 4). München.
- Wolff, R. (2017): Moderner Kinderschutz – ganzheitliche Hilfe oder autoritäres Risikomanagement? in S. Busse & K. Beer (Hg.). *Modernes Leben – Leben in der Moderne*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 181–199.
- Ziegler, H. (2018): Capabilities Ansatz, in K. Böllert (Hg.). *Kompendium Kinder- und Jugendhilfe*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 1321–1353.

MIRIAM SITTER

Partizipatives Forschen: Möglichkeiten und Grenzen des Forschens als solidarische Praxis

1. Einleitung

Den Begriffen *Partizipation* und *Partizipatives Forschen* wird eine hohe Bedeutung zugeschrieben – insbesondere dann, wenn es darum gehen soll, Menschen dabei zu unterstützen, ihre Potenziale zu entfalten und ihre Fähigkeiten auszubauen, um ein freies und selbstverantwortliches Leben führen zu können (Schnurr, 2018, 631). Mit dieser Bestimmung lässt sich die Umsetzung von Partizipation als ein unabkömmlicher Teil jener ethischen Grundlagen von Sozialer Arbeit begreifen, deren Ziel u. a. die „Stärkung der Autonomie und Selbstbestimmung“ (Deutscher Berufsverband für Soziale Arbeit, 2016) von Menschen ist. So wird etwa mehr Partizipation in der Wohnungslosenhilfe gefordert, um „Menschen in Wohnungslosigkeit bei der Ausgestaltung der Hilfe und Angebote mitentscheiden zu lassen“ (Gillich, 2019, 17). Und auch in der sozialräumlich orientierten Gesundheitsförderung wird in Partizipation die Chance gesehen, „passgenaue und zugängliche Angebote [...] oder allgemeiner: mehr Chancengleichheit und Demokratie“ (Fehren, Bär, 2015, 14) zu befördern. Als praxisorientierte Profession und wissenschaftliche Disziplin zugleich wählt Soziale Arbeit demnach derartige Partizipation förderliche Interventionen und Interaktionsformen aus, „von denen sie mit guten Gründen annehmen kann, dass sie die Autonomie ihrer Adressat*innen fördern, ihre Handlungspielräume erweitern und Abhängigkeiten verringern kann“ (Schnurr, 2018, 631). Soziale Arbeit ist mit diesem Anspruch zeitgleich immer auch eine „Menschenrechtsprofession“ (Eberlei, Neuhoff, 2019); zumal sie in Orientierung am Empowerment-Begriff und unter Betonung der *Menschenrechtsbildung* versucht, „Menschen darin zu stärken, ihre eigenen Rechte zu kennen und auszuüben sowie die Rechte anderer zu achten, zu schützen und damit eine Menschenrechtskultur zu fördern“ (ebd., 49). In und mit Partizipativer Forschung können diese menschenrechtlichen Ansprüche konkret(er) und erfahrbar werden. Denn das allgemeine Ziel partizipativer Forschungsvorhaben ist es, „die Sicht der beteiligten Menschen offen zu legen, ihnen eine Stimme zu geben, sodass ihre Interessen, Wünsche und auch Probleme öffentlich werden und in gemeinsames politisches Handeln einfließen können“ (Bergold, 2013, 5). Partizipative Forschungsvorhaben übernehmen hiermit ein „gesellschaftspolitisches Mandat“ (Grunwald, Thiersch 2018, 310),

wie es die Soziale Arbeit mit einer lebensweltorientierten Perspektive für die Ansprüche ihrer Adressat*innen grundlegend innehat (vgl. ebd.). Denn auch partizipatives Forschen „unterstützt, ermutigt und befähigt“ (ebd.) nichtakademische Forschungspartner*innen, „ihre Interessen zu artikulieren und zu vertreten“ (ebd.). Insbesondere marginalisierte Gruppen sollen daher durch kollaborative Forschungssettings unterstützt werden, ihre Stimme zu erheben (vgl. Bergold, Thomas, 2012, Abs. 42). Entlang dieser Prämissen wird partizipative Forschung, die sich in der Logik und/oder im Handlungsfeld einer lebensweltorientierten Sozialen Arbeit bewegt, im vorliegenden Beitrag als eine *solidarische Praxis* in Form eines „Verbündet-Seins“ (Perko, Czollek, 2014) diskutiert, und mit dem Verständnis von Solidarität (Habermas, 2015, 73) verbunden, welche Habermas unter diskursethischen Gesichtspunkten erörtert. Diese Kombination berücksichtigend ist eine partizipative Forschung als solidarische Praxis folglich denkbar, indem sich akademische Forscher*innen für die empirische Beteiligung von Menschen als Co-Forscher*innen einsetzen, die nicht, gar *nie-mals* die Gelegenheit hätten, ihre lebensweltlich erfahrenen Herausforderungen und Bedarfe (er-)forschend zu kommunizieren und mit ihren jeweiligen individuellen Argumentationen zu bekunden. Diese Form des empirischen Verbündet-Seins ist, wenn man sie (nur) unter diskursethischen Gesichtspunkten nach Habermas weiterdenkt, möglich, weil sie entlang einer „solidarische[n] Einfühlung“ (ebd.) für die „Inklusion von und [das, M. S.] Entstehen für alle Menschen als argumentationsfähige Wesen“ (Stojanov, 2014, 101) sorgt. Das Ergebnis eines solchen Verbündet-Seins mit argumentationsfähigen Wesen bringt eine „Sichtbar- und Hörbarmachung der Pluralität von Menschen“ (Perko, Czollek, 2014, 155) hervor, die eben durch eine argumentative Beteiligung von Co-Forschenden an diskursrelevanten Themen und Auseinandersetzungen in partizipativen Forschungsprozessen realisiert werden kann. Nach einer eingängigen theoretischen Begriffsklärung und -verortung werden im vorliegenden Beitrag die Spielräume dieses „Verbündet-Seins“ als solidarische Praxis in partizipativen Forschungsdesigns exemplarisch diskutiert, gleichzeitig aber auch diesbezügliche Grenzen markiert. Letztere stellen sich vor allem ein, weil Partizipation noch keine demokratietheoretische Selbstverständlichkeit besitzt und Partizipatives Forschen wiederum etwa aufgrund von Rahmen- und Finanzierungsbedingungen keinen genuin *uneigennütigen* Einsatz für die Belange von Menschen als Co-Forscher*innen garantieren kann. Ein kollaborativ konzipierter Forschungsprozess gestaltet sich nun mal recht häufig entlang von wissenschaftlich-konventionell begründeten, eben partikularen Interessen akademischer Forscher*innen (einschließlich ihrer Förderer) und ebenso für eine begrenzte Zeit. Das potentiell solidarische Moment einer partizipativen Forschung verformt sich daher nicht selten zu einem recht funktionalistischen Prozess. Dieser Prozess

hemmt Solidarität in ihrer Entfaltung als naturwüchsige, nicht zwangsläufig verpflichtende Bedeutung, anderen zu helfen (Hartmann, 2013, 39) oder als universelles Einfühlen „eines jeden in die Lage aller anderen“ (Habermas, 2015, 73) und droht, ein kontinuierliches, wechselseitiges Sich-füreinander-verantwortlich-fühlen zu verhindern. Neben ausgewählten Einblicken in partizipative Projekte mit erwachsenen Co-Forscher*innen wird an einem expliziten Beispiel der partizipativen Forschung mit co-forschenden Kindern das (Un-)Möglichkeitsspektrum dieser ‚nur‘ empirisch-konstituierten Solidarität sichtbar gemacht.

2. Klärung und theoretische Verortung von Solidarität in partizipativer Forschung

Solidarität in ihrer Kerncharakteristik für partizipative Forschungslogiken theoretisch zu bestimmen, kann umfangreich werden. So findet der Begriff der Solidarität in seiner Erscheinung als „leerer Signifikant“ (Laclau, 2002) doch zahlreiche (teil-)disziplinäre – wie etwa politische, wirtschaftliche, (sozial-)pädagogische, soziologische, erziehungswissenschaftliche, (entwicklungs-)psychologische, (evolutions-)anthropologische, theologische oder (moral-)philosophische – Ausbuchstabierungen. Solidarität also, wie es hier beabsichtigt ist, in einem Verständnis des Verbündet-Seins unter solidarischer Einfühlung im Rahmen praktizierter Forschung zu entfalten, könnte durchaus mit einer politisch konnotierten Begriffsbestimmung beginnen: Demnach begründet sich Solidarität als „ein Prinzip, das gegen die Vereinzelung und Vermassung gerichtet ist und die Zusammengehörigkeit, d.h. die gegenseitige (Mit-)Verantwortung und (Mit-)Verpflichtung betont“ (Schubert, Klein, 2001, 260). Ein historischer Rückblick in verschiedene Epochen macht diese Charakteristik von Solidarität deutlich: Im August 1980 – um ein Beispiel zu nennen – steht einerseits die unabhängige polnische Gewerkschaft bereits mit ihrem Namen *Solidarność* für die „Solidaritätsbekundungen einer lokalen Gemeinschaft“ (Dietz, 2015, 257). „Die zunächst strategisch motivierte Entscheidung der Streikenden, die schützenden Mauern der Fabriken nicht zu verlassen, um nicht wie 1970/71 auf den Straßen niedergeschossen zu werden, ist ein erster Schritt hin zu dem Gefühl, einer Gemeinschaft – hier: der streikenden Fabrikbelegschaft – anzugehören“ (ebd.). Hält man an dem Begriff der *Fabrik* fest, so ist andererseits die noch weiter zurückreichende Epoche der Arbeiterbewegung unter den Bedingungen kapitalistischer Industrialisierung im 19. Jahrhundert und somit die „Fabrik der Ort der Solidarität“ (Bude, 2019, 61) schlechthin. Letztere wurde und wird also „an Zugehörigkeit gebunden“ (ebd., 97) und lokalisiert sich daher im Sinne eines Verbündet-Seins in Gemeinschaften, „die sich durch gemeinsame Traditionen

und Werteüberzeugungen sowie durch intensive gemeinsame Erfahrungen konstituieren“ (Stojanov, 2014, 95).

Trotz einiger nachvollziehbarer Anknüpfungen ist diese historische und politische Form der *Verbundenheits- oder Klassensolidarität* (dazu Perko, Czollek 2014, 154–155) für das Verständnis des Verbündet-Seins in partizipativer Forschung eher weniger auszumachen. Denn die solidarische Praxis beim partizipativen Forschen resultiert nicht aus einem Kollektivierungsprozess entlang eines sozialen Kampfes (Stojanov, 2014, 95), wie er für die obigen Epochen bedeutsam war. Ebenso wenig lokalisiert sich die solidarische Praxis als Verbündet-Sein beim partizipativen Forschen in einer anthropologischen sowie psychologischen Erklärung hinsichtlich einer „wechselseitigen Abhängigkeit im Dienste einer gemeinsamen Zielverfolgung“ (Bude, 2019, 101 in Anlehnung an Tomasello, 2010). Obgleich sich akademische Forscher*innen und Co-Forschende in einer besonderen Form der sozialen Kooperation befinden, in der gemeinsame Ziele verfolgt werden, ist eine wechselseitige Abhängigkeit hier jedoch nur bedingt vorzufinden. Für diesen Kontext exemplarisch ist Hella von Ungers (2014, 85–86 unter Bezug auf Bora, 1999) Hinweis, dass „im Hinblick auf Anhörungsverfahren im Gentechnikrecht“ argumentiert wird, „dass überzogene, allinklusive Partizipationsansprüche ihr eigenes Scheitern hervorbringen“. Es würden schließlich zu viele unterschiedliche Erwartungshaltungen von Seiten aller Beteiligten existieren, die sowohl den Grad der Partizipation als auch die wechselseitigen Abhängigkeiten in einem solidarischen Sinne bedenklich schmälern.

Demgemäß kann innerhalb der partizipativen Forschung auch kaum von einer Solidarität gesprochen werden, die in der einfachen und nahezu selbstverständlichen Formel einer „funktionierenden Fürsorge für Dritte“ (Rauschenbach, 1994, 95) agiert, und die damit als eine Solidarität gelten kann, die etwas normativ „Gutes und Wertvolles ist“ (Tamm, 2014, 45). Partizipative Forschungsdesigns sind nämlich nicht in der Logik angelegt, a priori eine Mitmenschlichkeit zu zeigen, die Rauschenbach (1994, 95) einerseits durch die individualisierte Risikogesellschaft im Verschwinden begriffen sieht, und welche sich andererseits als „massenhaft, informell, freiwillig, unaufhörlich und vor allem unentgeltlich in den eigenen vier Wänden oder nach Feierabend“ (ebd.) praktizierend auszeichnet.

Wenn partizipative Forschung nun als solidarische Praxis weder aus einem Kollektivierungsprozess, noch aus dem Moment einer gleichen, solidarischen Zielverfolgung und schon gar nicht aus dem kleinsten gemeinsamen Nenner eines Altruismus nahen sowie moralisch hoch aufgewerteten Mitempfindens heraus zu denken ist, welche Form der Solidarität ist es dann, die sich in einem kollaborativen Forschungsprozess erkennbar macht?

Verbündet-Sein, indem Privilegien umverteilt werden

Da sich partizipative Forschungsansätze mit ihrer zentralen Prämisse, „durch Teilhabe an Forschung mehr gesellschaftliche Teilhabe zu ermöglichen“ (von Unger, 2014, 1), besonders in Handlungsfeldern der Sozialen Arbeit verorten, liegt es nahe, ihre solidarischen Aspekte im Agierungsbereich der *lebensweltorientierten* Sozialen Arbeit zu suchen. Denn hier ist Partizipation ein nahezu konstitutives Moment; aber eben nur, solange sie auch einhergeht mit der „Institutionalisierung von Einspruchs- und Beschwerderechten, wie sie dem Status des Bürgers in einer Demokratie entsprechen“ (Thiersch, Grunwald, Köngeter, 2012, 190). Derartige Einspruchs- und Beschwerderechte sind aber nicht so selbstverständlich wie sie proklamiert werden. Aufgrund dessen besitzt die partizipative Forschung besonders für die lebensweltorientierte Soziale Arbeit genau das Potenzial, was Letztere für sich selbst stetig einfordert; nämlich ihre „Adressat*innen in der Durchsetzung eigener, möglicherweise nicht nur den Interessen der Organisation, sondern auch denjenigen der Professionellen [...] entgegenstehender Interessen zu unterstützen“ (Grunwald, Thiersch, 2018, 311). Um diese Interessendurchsetzung zu garantieren, können besonders in und durch Forschung entsprechende Ressourcen initiiert, mobilisiert und bereitgestellt werden. Akademischen Forscher*innen gelingt diese ressourcielle Bereitstellung innerhalb eines partizipativen Forschungsprojektes bereits aus ihrem privilegierten Status heraus, den sie durch ihre wissenschaftliche Verortung und diesbezügliche routinierte Praxis einnehmen. Damit sind sie schließlich in der Lage, eine zumindest zeitweise „Umverteilung von Privilegien“ (Perko, Czollek, 2014, 157) vorzunehmen, die Perko und Czollek als ein zentrales Attribut in ihrer ausgearbeiteten Idee des „Verbündet-Seins“ als spezifische Form von Solidarität im Kontext von Social Justice ausweisen (ebd., 153 ff.). Mit der hier vorgenommenen Kontextualisierung charakterisieren sie Verbündet-Sein zunächst einmal als ein Engagement in der Hinsicht, allen Menschen zu ermöglichen, „an allen Ressourcen einer Gesellschaft“ (ebd., 155) zu partizipieren. Zentral hierbei ist eine „ethisch-politische Haltung, die – ungeachtet von Sympathie, emotionaler Nähe, Angehörigkeit zu einer Gruppe oder Eigennutz – Partizipation ermöglicht“ (ebd.).

Genau hiermit wird das Verbündet-Sein von Perko und Czollek an „die Idee von Social Justice gebunden, bei der es um partizipative Anerkennung und Verteilungsgerechtigkeit geht“ (ebd., 158). Gleichzeitig lässt sich mit dieser Anbindung die Brücke zur lebensweltorientierten Sozialen Arbeit schlagen. Denn social justice “is a core value of social work and has remained a central focus of social work’s mission and purpose since its establishment” (Watts, Hodgson, 2019, 23 unter Verweis auf Chenoweth, McAuliffe, 2015; Marsh, 2005; Payne,

2005). Beim Verbündet-Sein geht es folglich – um solidarisch zu sein – immer auch um das zu reflektierende „Verhältnis zwischen Menschen mit Privilegien in einem bestimmten Kontext und Menschen, die in diesem Kontext keine Privilegien besitzen“ (Perko, Czollek 2014, 159).

Diese Verhältnisreflexion ist in der partizipativen Forschung in folgender Weise zu finden: Bereits die Kontaktaufnahme akademischer Forscher*innen zu Co-Forschenden steht unter dem Zeichen, die „Anliegen der Anderen“ zu den „je eigenen Anliegen“ (ebd., 160) zu machen, genauer gesagt: zu einem empirischen Anliegen. Akademische Forscher*innen übernehmen eine Verantwortung für die Perspektiven(bekundung) derjenigen, die aufgrund ihrer Positionierung dazu nicht in der Lage wären. Demgemäß ist eine Umverteilung von Privilegien zu beobachten, indem wissenschaftlich zur Verfügung stehende Ressourcen so eingesetzt werden, dass die Themen und Anliegen der Co-Forschenden berücksichtigt und angehört werden können.

Verbündet-Sein, indem lebensweltliche Anliegen solidarisch-einführend diskursiv sichtbar gemacht werden

In der Bewusstmachung dieses Verhältnisses, welches Privilegien umverteilen kann, kristallisiert sich für die partizipative Forschung ein Verständnis von Verbündet-Sein heraus, welches a) auf kooperative Weise am lebensweltlichen Alltag der Hilfesuchenden ansetzt und welches sich b) unterstützend in der Verantwortung zeigt, die Perspektiven von benachteiligten Gruppen „sichtbar und Unterdrückungsmechanismen thematisierbar“ (ebd., 157) zu machen. Ohne nun den Anspruch einer umfänglichen theoretischen Solidaritäts-Systematisierung im Kontext des Programms der Diskursethik von Habermas hier erfüllen zu können, sollen diese zwei Komponenten des Verbündet-Seins dennoch an die „solidarische Einfühlung“ angeknüpft werden, wie sie Habermas (2015, 73) in seiner Diskurstheorie bereits in den 1980ern und 1990ern Jahren einführte. Eine zentrale Charakteristik von Solidarität war und ist für Habermas, dass sie sich „auf das Wohl der in einer intersubjektiv geteilten Lebensform verschwisterten Genossen [...] und damit auch auf die Erhaltung der Integrität dieser Lebensform selbst“ (ebd., 70) bezieht. Solidarität wäre mit dieser Definition, so argumentiert Seiler (2014, 225), keineswegs „universalisierbar“. Denn schließlich reicht diese Beziehungsform der Solidarität „nicht von *sich aus* über die Grenzen einer konkreten Lebenswelt der Familie, des Stammes, der Stadt oder der Nation hinaus“ (Habermas, 2015, 71; Herv. i. O.). Eine diesbezügliche Erweiterung wäre jedoch für Habermas denkbar, wenn diskursive Schranken für jede/n Einzelne/n durchbrochen würden (ebd.) und die einzelne Person am Diskurs teilnimmt.

Habermas betont folglich den Anspruch einer diskursiven Integration von Teilnehmer*innen, die ihre jeweiligen Interessen in die Diskussion mit einbringen dürfen. Solidarität, so fasst Stojanov dieses erweiterte Verständnis von Habermas zusammen, sollte sich daran messen lassen, „wie Solidaritätsbeziehungen und solidarisches Handeln die Grenzen von partikularistischen kulturellen Gemeinschaften überschreiten können“ (Stojanov, 2014, 100). Für Habermas müsste folglich, so Stojanov (ebd.), das „Prinzip der Solidarität in ihrer höchsten Form in das Modell einer kommunikativ entgrenzten Diskurs- und Argumentationsgemeinschaft einfließen“, in dem Sprecher*innen „verständigungsorientiert“ (Habermas, 2015, 71) mit ihren jeweiligen Anliegen kommunizieren. Diese Verständigung ist aber nur möglich, „wenn die DiskursteilnehmerInnen sich in die Perspektiven der KommunikationspartnerInnen zu dem Diskursgegenstand hineinversetzen“ (ebd., 101).

Ein solches Hineinversetzen „entspringt dem Bewusstsein der Zugehörigkeit zur entgrenzten Argumentationsgemeinschaft aller (vernünftigen) Menschen. Umgekehrt gilt daher, dass ohne die so verstandene Solidarität diese Gemeinschaft gar nicht existieren kann“ (Stojanov, 2014, 101). Deutlich wird dieses voraussetzungsvolle solidarische Verständnis von Habermas auch in seinen jüngeren Perspektiven bspw. auf die Zukunft Europas. So betont er in einem Interview mit Lothar Schröder (2012, o. S.) in der *Rheinischen Post*, dass Solidarität keine „Selbstlosigkeit“ bedeutet. Vielmehr ist sie:

„etwas anderes als die Bereitschaft zu der Art von altruistischen Opfern, zu der wir uns in manchen Fällen moralisch verpflichtet fühlen. Die moralisch begründeten Erwartungen eines anderen sollen wir nämlich unbedingt, also ganz unabhängig davon erfüllen, ob sich dieser wiederum in ähnlichen Situationen auch uns gegenüber so verhalten wird. Das ist jedoch eine Voraussetzung für solidarisches Verhalten. Der eine steht für den anderen ein im Vertrauen darauf, dass der andere in Zukunft dasselbe auch für ihn tun wird“.

Ein Vertrauen dieser Art als solidarische Voraussetzung zu zeigen, impliziert eine wechselseitige Verbundenheit und, sich füreinander verantwortlich zu fühlen. Unter einer diskursethischen Betrachtung im Sinne Habermas beutet dies, für „alle Menschen als argumentationsfähige Wesen“ (Stojanov, 2014, 101) einzustehen. In Anlehnung an Stojanov, der dieses Verständnis von Habermas als wertvoll für bildungstheoretische und -politische Themen begreift, wird es auch hier für die partizipative Forschung als solidarische Praxis bedeutsam. Denn Co-Forschende, ähnlich wie Diskursteilnehmer*innen, „als mit Vernunftpotenzial ausgestattet anzuerkennen und sie an argumentativen Diskussionen über Themen und Problematiken zu beteiligen, die sie als bedeutend empfinden“ (ebd.) schließt ein, „ihre Perspektiven zum Diskussionsgegenstand zu übernehmen und sich in ihre Anliegen und Erfahrungen einzufühlen“ (ebd.).

Von besonderer Bedeutung ist diese Sichtweise für eine partizipative Forschung nun insofern, als die Perspektiven der Co-Forschenden auf ihre lebensweltlichen Bedingungen, Anliegen und Bedürfnisse nicht nur angehört und zum bloßen Diskussionsgegenstand gemacht werden. Denn gleichzeitig werden diese Bedürfnisse zu einer wertvollen Basis für die kollaborative Produktion von neuen Erkenntnissen erhoben, mit denen Notwendiges – im Sinne des Wohles der beteiligten Co-Forscher*innen – diskursiv sichtbar gemacht werden kann. Solidarität, so lässt sich an dieser Stelle zusammenführen, setzt also für ein partizipatives Forschungsprojekt eine partnerschaftliche Beziehung voraus, in dem sich akademische Forscher*innen entlang einer „reziproken Anerkennung zurechnungsfähiger Subjekte“ (Habermas, 2015, 71) in einem besonderen Maße mit nicht-akademischen Forschenden verbünden (nach Perko, Czollek, 2014), um ihre Anliegen und Perspektiven verständigungsorientiert in den Diskurs einzubringen und bestenfalls mit nachhaltigen Ergebnissen weiterzutragen.

3. Kennzeichen eines verständigungsorientierten Verbündet-Seins in partizipativer Forschung

Entlang dieses theoretischen Ausgangs hinsichtlich eines verständigungsorientierten Verbündet-Seins lassen sich in der partizipativen Forschung solidarische Praktiken ausfindig machen, die im Folgenden vorgestellt werden. Bevor dies im Detail geschieht, sei hier darauf verwiesen, dass der Begriff partizipative Forschung „ein Oberbegriff für Forschungsansätze [ist], die in der Tradition der Aktionsforschung stehen und soziale Wirklichkeit partnerschaftlich erforschen und beeinflussen“ (von Unger, 2014, 13). Kurt Lewin (1946), der als zentraler Akteur für die Prägung des Begriffes *Action Research* zu nennen ist, hat in den 1940-er Jahre für das engere Zusammenspiel von Wissenschaft und Praxis plädiert. Auf genau dieses Zusammenspiel im Hinblick auf eine partnerschaftliche Forschung soll sich in diesem Beitrag konzentriert werden. Dafür rücken Betrachtungen sowie Forschungsprojekte ins Visier, die sich sowohl im Sinne des Oberbegriffes als partizipative Forschung oder dezidiert als partizipative Aktionsforschung ausweisen.

Verbündete sein für die Anliegen von Co-Forschenden

Innerhalb von Projekten, die partizipativ angelegt sind, lassen sich Forschende aus dem akademischen Milieu zunächst einmal als Verbündete bezeichnen. Schließlich gehören sie zu jenen privilegierten Personen, die ihre berufliche Verortung und Situiertheit nutzen können, um sich – eben verbündend – für die Belange und Rechte von Menschen empirisch einzusetzen, die „in anderer Weise nicht so privilegiert sind wie sie selbst“ (Perko, Czollek 2014, 156). Perko und

Czollek fassen unter den Nicht-Privilegierten bevorzugt Menschen, die von strukturellen Benachteiligungen und Diskriminierungen betroffen sind. Nun müssen Co-Forschende aber keineswegs und grundsätzlich von strukturellen Benachteiligungen betroffen sein, damit akademische Forschende sich mit ihren Anliegen und Bedarfen verbünden. Sind sie es aber doch, so setzen sich Wissenschaftler*innen innerhalb der partizipativen Forschung entlang der prägenden Tradition nach Kurt Lewin (1946) dafür ein, auf die Lebensweltverhältnisse der Beteiligten aufmerksam zu machen und sie bestenfalls gemeinsam mit ihnen zu verändern. Kritische partizipative Aktionsforschung versteht sich daher nach Kemmis, McTaggart und Nixon (2014, 18; eigene Übersetzung) als eine „disziplinierte Art, Veränderungen vorzunehmen“. Partizipative Aktionsforschung ermöglicht Menschen:

„to change the arrangements they find themselves in, and to take an active and thoughtful approach to changing themselves, their practices and the conditions under which they practise. They do so with the aim of making their own individual and collective practices more rational and reasonable, more productive and sustainable, and more just and inclusive“ (ebd.).

Das disziplinierende Moment einer solchen Forschung zeigt sich im wahrsten Sinne des Wortes darin, „[t]o bring discipline to this task“ (ebd.), indem versucht wird, kollaborativ nach Beweisen zu suchen, wie die Dinge funktionieren und besser funktionieren könnten (vgl. ebd.; eigene Übersetzung). Mit dieser Suche nach Verbesserungen beziehen akademische Forscher*innen implizit eine politische Stellung zum Status quo, zu dem, was Menschen zustößt und zu Situationen, die sie täglich zu bewerkstelligen haben. Akademische Forschende verbünden sich mit den persönlichen Anliegen von Menschen als Co-Forschende, indem sie für die Sichtbarmachung dieser Anliegen ihre vorhandenen Ressourcen zur Verfügung stellen.

Als ein Beispiel sei der Einsatz von akademischen Forschenden für selbstbestimmte Teilhabeprozesse von Menschen mit Behinderungen herangezogen. Mit einer „partizipativen Forschungsstrategie“ (Gromann, 2017, 9) wurde etwa von der Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege und des Instituts für personenzentrierte Hilfen an der Hochschule Fulda ein von der *Aktion Mensch* gefördertes Projekt namens „Teilhabeziele finden und bewerten“ umgesetzt. Wesentlich für das Projekt war es, „eine individuelle und autonome Definition von Teilhabe aus der Sicht beeinträchtigter, Experten-aus-Erfahrung“ (ebd.) einschließlich ihrer „subjektiv gewünschten Teilhabeoptionen“ (ebd., 10) zu gewinnen. Daher konnten „Menschen mit psychischer Erkrankung und/oder Menschen mit Lernschwierigkeiten (sog. geistiger Behinderung)“ in einem kollaborativ angelegten Forschungsdesign entwickelte Instrumente testen und diese

weiterentwickeln. Akademische Forschende, welche in diesem partizipativen Projekt die Perspektiven der „Experten-aus-Erfahrung“ sichtbar machen, stellen zeitliche, finanzielle sowie technische Ressourcen für das Austesten und Weiterentwickeln von Instrumenten zur Verfügung. Die Anliegen der Co-Forschenden werden insofern zu den Anliegen der akademischen Forscher*innen, als ihnen – ohne einen bedingten Rückgriff auf gemeinsame identitätslogische bzw. -politische Merkmale – zunächst einmal der Raum für ein kollaboratives Forschen geöffnet wird. Das Teilen dieser Anliegen kann als solidarische Praxis verstanden werden, weil es in diesem Fall auf einer ersten Stufe Partizipation ermöglicht, um lebensweltliche Anliegen zum Ausdruck bringen zu können, die von Forscher*innen angehört werden. Auf einer zweiten Stufe können diese Anliegen nun in entsprechenden empirischen Settings argumentativ eingebracht werden. In dem hier skizzierten partizipatorisch angelegten Forschungsdesign sieht man also die Bedeutung, dass es „als selbstbestimmte Zielvereinbarung ein Gegengewicht“ darstellen kann „zu der für den Gesamtplan erforderlichen Zielvereinbarung durch die Eingliederungshilfeträger“ (ebd., 10). Besonders durch das Zusammenspiel von „objektive[n] Lebensbedingungen und subjektive[n] Verwirklichungschancen“ konnten „sinnvolle Indikatoren“ (ebd.) entwickelt und gleichzeitig ein „konstruktiver Beitrag zur Umsetzung der UN-Konvention über die Rechte der Menschen mit Behinderung“ (ebd., 11) geleistet werden. Als ein verständigungsorientiertes Verbündet-Sein unter Einschluss einer solidarischen Einfühlung, weist sich diese Forschungspraxis aus, weil Menschen mit einer körperlichen und geistigen Beeinträchtigung ermöglicht wurde, sich mit ihren lebensweltlichen Erfahrungen an Argumentationen innerhalb eines Projektes vollwertig zu beteiligen. So konnten schließlich wegweisende Instrumente aufgrund ihrer Partizipation und subjektiven Einschätzung entwickelt werden, die niemals mit diesem Ergebnis entwickelt worden wären, hätte man ihre Perspektive nicht anerkannt und sich nicht in ihre Anliegen in einem kollaborativen Projekt eingefühlt. Der konstruktive Beitrag zur Umsetzung der UN-Konvention über die Rechte der Menschen mit Behinderung, wie er oben von den Projektbeteiligten betont wird, ist daher das Ergebnis einer solidarischen Forschung, in der „Experten-aus-Erfahrung“ ihre Bedarfe und Positionen argumentativ und diskursiv einbringen konnten.

Kinder als selbstverständlichen Teil der Argumentationsgemeinschaft betrachten

Verbündete in dieser solidarischen Logik zu sein schließt ein, den Grad des diskursiven Einbringens auf mehreren Ebenen beständig zu reflektieren. Denn nur das Privileg zu nutzen, Ressourcen bereitzustellen, die andere nicht selbstverständlich bedienen können, reicht nicht aus, um eine solidarische Praxis letzt-

endlich als verständigungsorientierte *sichtbar* zu machen. Angesichts dessen muss das solidarische Verbündet-Sein die Logik verlassen, „in der die Kategorie der Gleichheit als relative Übereinstimmung zwischen Menschen im Zentrum steht“ (Perko, Czollek, 2014, 161).

Von besonderer Bedeutung ist diese Betrachtung beim partizipativen Forschen mit Kindern, denen man aufgrund ihres Alters regelmäßig zu wenig Kompetenzen und keine ausreichend forschungsbasierten Kenntnisse zuspricht, um valide Forschungsergebnisse zu produzieren (Sitter, 2019, 104). Viel zu selten noch finden Kinder mit ihren jeweiligen Bedürfnissen den selbstverständlichen Zugang zu partizipativen Forschungsprojekten, in denen sie ihre Sichtweisen und Argumente einbringen können. Wichtig zu beachten ist hierbei allerdings, dass es nicht genügt, ‚nur‘ die Sichtweisen der co-forschenden Kinder – wie im Übrigen auch aller erwachsenen Co-Forschenden – einzufangen. Zweifelsfrei ist die Rekonstruktion der jeweiligen Sichtweisen von hoher Relevanz. Allerdings sollten in einem partizipativen Projekt, wenn es sich als verständigungsorientiert-solidarisch ausweisen will, die Sichtweisen nicht nur Gegenstand der Analyse sein, sondern den Forschungsprozess selbst beeinflussen (dazu mehr in Eßer, Sitter, 2018, Abs. 24). Wer also an einem Forschungsprojekt partizipiert, „wer aktiv an einem Prozess teilnimmt, der gestaltet ihn mit, wird im Gestaltungsvorgang wirksam, hat Einfluss auf Verlauf und Ergebnis“ (Opielka, 2017, S. 3). Aus genau diesem Grund sollte bereits für den Beginn eines partizipativen Forschungsprozesses überlegt sein, dass Partizipation die Reflexion zweier Pole einschließt: einerseits den „Pol der Teilhabe (es muss jemanden geben, der Entscheidungskompetenz abgibt)“ (Gillich, 2017, 17) und andererseits den „Pol der Teilnahme (es muss jemanden geben [sic!] der an Entscheidungsprozessen teilnimmt“ (ebd., 17–18). Nur die Sichtweisen von Co-Forschenden einzufangen, würde bedeuten, den zweiten Pol gar nicht erst auszuschöpfen. Wissenschaftler*innen, die diese Pole in ihrem beidseitigen Einsatz reflektieren, lassen sich als Verbündete von co-forschenden Kindern bezeichnen, weil sie mit ihrem empirischen Handeln dazu beitragen, eine von Anerkennung geprägte Beziehung zu Kindern zu begründen, die über generationale Grenzen hinweg einen „reflexiven Umgang mit generationaler Differenz“ (Eßer, Sitter, 2018, Abs. 44) pflegt. Dieser Umgang setzt weder auf die Negierung von Differenz, noch setzt sie diese einfach fort, um dem ethisch begründeten Ideal eines intergenerationalen Dialogs gerecht zu werden. Einen solchen Dialog zu führen ist zeitweise sehr herausfordernd, zumal immer wieder Situationen auftauchen, in denen intergenerationale Sorgebeziehungen das Bemühen um eine verständigungsorientierte Kommunikation im Forschungsprozess durchkreuzen. So werden etwa Kinder nach einiger Zeit ungeduldig und bitten darum, die Forschungssituation verlassen zu

können. Nicht immer bleibt also die Aufmerksamkeit der Kinder „konstant bei dem, was wir als erwachsene Forschende anregen“ (ebd., Abs. 40) möchten. Besonders hier ist also ein Verbündet-Sein als solidarische Praxis auf der Ebene eines wechselseitigen Verständnisses gefragt, das Kinder nicht trotz, sondern vielmehr *aufgrund* ihres jungen Alters zu einem selbstverständlichen Teil einer (empirischen) Argumentationsgemeinschaft werden lässt und sie als argumentationsfähige Kooperationspartner*innen anerkennt. Ein solches Vorgehen schließt Habermas' solidarische Einfühlung ein, weil altersbedingte Differenzen in Rollen(-einnahmen), Aufgaben und Verantwortungen sowie Interessenbekundungen, Reaktionen und Aufmerksamkeiten nicht als Bedingung gefasst werden, um Kindern das Privileg zu erteilen, in Forschungsprozessen mitzuentcheiden. Eine solidarische Einfühlung im Rahmen einer partizipativen Forschung mit Kindern heißt, „die unterschiedlichen Aufgaben, Verantwortungen und Positionen, die sich für erwachsene ForscherInnen und co-forschende Kinder aus ihrem natürlichen Status heraus ergeben“ (Sitter, 2019, 119) anzuerkennen. In einem partizipativen Forschungsprojekt mit Kindern über Zugehörigkeit namens „INKA“ – Kinder als INKlusionsAkteur*innen (dazu näher Eßer, Sitter, 2018; Sitter, 2019) wurde die Tatsache etwa, dass akademische Forscher*innen und co-forschende Kinder unterschiedliche Dimensionen darstellen, als derartig selbstverständlich betrachtet, „dass jede dieser Dimensionen die andere innerhalb eines partizipativen Forschungsprozesses in wertschätzender und reziproker Weise voraussetzt“ (Sitter, 2019, 119). Beispielsweise wurden Wissensvorsprünge, die Erwachsene qualitativ gesehen aufgrund ihres Alters besitzen, so reflektiert, dass sie nicht und ausschließlich die Forschungsprioritäten der Erwachsenen bestimmten, sondern in ausreichendem Maße die lebensweltlichen Interessen der Kinder berücksichtigten. Im Hinblick auf eine *intergenerationale Nachsicht* (dazu Sitter ebd.) wurden stets reziproke Möglichkeiten geschaffen, um das Wissens-Machtverhältnis interdependenter und damit beweglich(er) halten zu können (dazu auch Wyness, 2013). Ein solches Verhältnis lässt sich – und nur dann – als ein solidarisches, verständigungsorientiertes Verbündet-Sein bezeichnen, wenn sich erwachsenes Wissen mit kindlichem Wissen intersubjektiv nachvollziehbar so verbindet, dass „sich die akademische Expertise und das lebensweltliche Wissen der Kinder für weitere Auseinandersetzungen beidseitig als nötig und sinnvoll erweisen“ (Sitter, 2019, 120). Genau hierüber kann sich meines Erachtens trotz intergenerationaler Differenzen und Wissensverhältnisse an konsensfähige Lösungen angenähert werden, die für Habermas (2015, 73) nur durch eine „solidarische Einfühlung eines jeden in die Lage aller anderen“ entstehen kann. Übertragen auf eine partizipative Forschung mit Kindern ist eine solidarische Einfühlung folglich immer auf ein wechselseitiges Verständnis für die jeweiligen differenten Interessen, Foki, Kompetenzen und Tempi von co-forschenden Kindern und forschenden Erwachsenen angewiesen.

4. Solidarische Praxis auf Zeit: Begrenzungen überwinden. Solidarische Forschungspraxis weiterdenken

Wenn sich also eine solidarische Praxis in Form eines Verbündet-Seins unter solidarischer Einfühlung entlang von mobilisierten Ressourcen akademischer Forscher*innen konstituiert und Privilegien hierbei umverteilt werden (müssen), handelt es sich dann hier nicht nur um eine empirisch-konstituierte Solidarität? Und wenn sie sich als eine genau solche zu erkennen gibt, wie verlässlich ist sie schließlich über die empirischen Grenzen hinaus? Das Verbündet-Sein in kollaborativen Forschungssettings kann daher als eine *solidarische Praxis auf Zeit* gefasst werden. Schließlich haben empirische Forscher*innen einen Auftrag zu erfüllen. Eingetriebene Forschungsgelder müssen ausgegeben werden und dies in einem vorgegebenen Zeitrahmen. Damit kommt dem solidarischen Anteil einer partizipativen Forschung eine ähnliche, nahezu analoge Kritik zu, wie sie grundständigen Fragen nach dem Grad der Partizipation anhaftet.

So weisen Eimertenbrink und Wurtzbacher (2019, 217) darauf hin, dass sich die „radikale[] Partizipation“ und damit eine verbundene Kollegialität „bislang nicht auf breiter Front durchgesetzt hat und dass soziale Dienste bislang (noch) kein blühendes Feld der breiten Mitgestaltung und vertieften demokratischen Praxis darstellen“. Im Weiteren argumentieren sie: „Hilfeleistungen bleiben in ihren alltäglichen Handlungsvollzügen noch zu häufig an Defiziten orientiert, greifen auf vorab festgestellte Unterstützungsmuster zurück, ohne das Betroffene nennenswerte Möglichkeiten der Gestaltung oder der aktiven Mitwirkung offenstehen würden“ (ebd.). Partizipationsangebote und -möglichkeiten, so äußert es auch Gillich (2017, 19), sind auf der Bundesebene „überschaubar“. In „den Diensten und Einrichtungen der Wohnungslosenhilfe sowie in den Lobbyorganisationen auf kommunaler, Landes- und Bundesebene“ ist daher „noch viel Luft, [...] um Beteiligung und Selbsthilfe tatsächlich zu ermöglichen“ (ebd.). Nicht nur Partizipation, sondern auch partizipative Forschung ist kein Selbstläufer. Der Zugang zu Mitteln der Forschungsförderung für partizipative Forschungsprojekte mit ihren vergleichsweise offenen Designs ist durch die hegemonale Geltung konventioneller Förderkriterien noch immer strukturell erschwert. Bereits die Demokratisierung von Forschungsprozessen wirft somit tiefgreifende epistemologische, methodologische und forschungsmethodische Fragen auf, die kaum als geklärt gelten können. Wenn partizipative Forschung also kein Selbstläufer ist, dann ist es auch ihr solidarischer Anteil nicht. Dieser kommt folglich an seine Grenzen, wenn Projekte – von gewissen Selbstverständlichkeiten getragen – nun mal beginnen und wieder enden (müssen). Das solidarische Verbündet-Sein in einer partizipativen Forschung ist daher an zeitliche Rahmen und Regelungen gebunden, und es erfüllt seinen Zweck nahezu funktionalistisch.

Ein funktionalistisches Verbündet-Sein wiederum bewegt sich im solidarischen Erklärungsradius von sowohl universalistischen als auch partikularistischen Ansätzen. Mit letzteren ist zwar nachvollziehbar, woher die motivationalen – nämlich epistemologisch begründeten – Impulse einer solidarischen Praxis kommen. Gleichzeitig ist aber nicht einsehbar, wann sie wieder enden und wie diskursiv nachhaltig sie sein können. Eine empirisch konstituierte Solidarität kann daher – ähnlich wie es Brunkhorst (2002) für die globale Solidarität unter einer universalistischen Perspektive diskutiert – ihre Individuen überfordern, ohne am Ende zu wissen, mit welchem konkreten Ergebnis.

In partizipativen Forschungsprojekten, so könnte man resümieren, ist Solidarität weder das eine noch das andere. Die Idee partizipatorischer Beteiligung muss daher weitergedacht werden, wenn sie sich insbesondere als eine solidarische Einfühlung erweisen soll, die nachhaltig ist; keineswegs darf sie dann ausschließlich in der Formel einer diskursiven Beteiligung aufgehen, die einer zeitlichen Befristung unterliegt und deren Ergebnisse ausschließlich von den akademisch Forschenden im Diskurs weitergetragen werden. Denn wenn dies der Fall ist, so ist Solidarität stets abhängig von dem Engagement und Reflexionsvermögen einzelner Forscher*innen einschließlich der sozialen Einflüsse, die sie bestimmen.

Literatur

- Bergold, J. (2013): Partizipative Forschung und Forschungsstrategien. *eNewsletter. Wegweiser Bürgergesellschaft*, 8. 1–10. Verfügbar unter: http://www.buergergesellschaft.de/fileadmin/pdf/gastbeitrag_bergold_130510.pdf (abgerufen am 22.05.2020).
- Bergold, J., Thomas, S. (2012): Partizipative Forschungsmethoden: Ein methodischer Ansatz in Bewegung. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum Qualitative Social Research*, 13 Jg., H. 1, Art. 30. Verfügbar unter: <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-13.1.1801> (abgerufen am 22.05.2020).
- Bora, A. (1999): *Differenzierung und Inklusion. Partizipative Öffentlichkeit im Rechtssystem moderner Gesellschaften*. Baden-Baden: Nomos.
- Brunkhorst, H. (2002): *Solidarität: Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*. 2. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bude, H. (2019): *Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Chenoweth, L., McAuliffe, D. (2015): *The road to social work and human service practice*, 4th ed. South Melbourne, Victoria: Cengage Learning Australia.
- Deutscher Berufsverband für Soziale Arbeit (2016): *Deutschsprachige Definition Sozialer Arbeit des Fachbereichstag [sic! M. S.] Soziale Arbeit und DBSH*. Verfügbar unter: https://www.dbsh.de/media/dbsh-www/redaktionell/bilder/Profession/20161114_Dt_Def_-Sozialer_Arbeit_FBTS_DBSH_01.pdf (abgerufen am 07.04.2020).

- Dietz, H. (2015): *Polnischer Protest. Zur pragmatischen Fundierung von Theorien sozialen Wandels*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Eberlei, W., Neuhoff, K. (2019): Soziale Arbeit als Menschenrechtsprofession – let’s walk the talk! *Blätter der Wohlfahrtspflege. Deutsche Zeitschrift für Soziale Arbeit*, 166 Jg., H. 2, 47–50.
- Eimertenbrink, M., Wurtzbacher, J. (2019): „Dann träumen wir uns halt weg!“. Partizipation und Selbstorganisation durch die Obdachlosen-Uni Berlin. *Blätter der Wohlfahrtspflege. Deutsche Zeitschrift für Soziale Arbeit*, 166 Jg., H. 6, 217–2019.
- Eßer, F./Sitter, M. (2018): Ethische Symmetrie in der partizipativen Forschung mit Kindern [44 Absätze]. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 19 Jg., H. 3, Art. 21, Verfügbar unter: <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-19.3.2020> (abgerufen am 10.04.2020).
- Fehren, O., Bär, G. (2015): Partizipation im Stadtteil. Ausgrenzung oder Teilhabe? *Impulse für Gesundheitsförderung*, 88 Jg., H. 3, 14–15.
- Gillich, S. (2019): Mehrwert auf vielen Ebenen. Partizipation und Selbsthilfe in der Wohnungslosenhilfe. *Blätter der Wohlfahrtspflege. Deutsche Zeitschrift für Soziale Arbeit*, 164 Jg., H. 1, 17–19.
- Gromann, P. (2017): Teilhabeziele finden und bewerten. Ergebnisse eines Projektes zur Bestimmung und Messung subjektiv bewerteter Inklusion. *Blätter der Wohlfahrtspflege. Deutsche Zeitschrift für Soziale Arbeit*, 164 Jg., H. 1, 9–12.
- Grunwald, K., Thiersch, H. (2018): Lebensweltorientierung, in G. Graßhoff, A. Renker, W. Schröer (Hg.): *Soziale Arbeit. Eine elementare Einführung*. Wiesbaden, 303–315.
- Habermas, J. (2015): Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über „Stufe 6“, in Ders.: *Erläuterungen zur Diskursethik*, 6. Auflage, Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 49–76.
- Hartmann, M. (2013): Solidarität als Ideologie. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 63. Jg., H. 34–36, 39–44.
- Kemmis, S., McTaggart, R., Nixon, R. (2014): *The Action Research Planner. Doing Critical Participatory Action Research*. Singapore, Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer.
- Laclau, E. (2002): *Emanzipation und Differenz*. Übersetzt von O. Marchart. Wien, Berlin: Turia+Kant.
- Lewin, K. (1946): Action research and minority problems, in K. Lewin, G. W. Lewin (Hg.): *Resolving social conflicts*. New York: Harper & Brothers, 201–216.
- Marsh, J. C. (2005): Social justice: Social work’s organizing value. *Social Work*, 50. Jg., H. 4, 293–294.
- Opielka, M. (2017): Partizipation in der Sozialen Arbeit. Nutzerorientierung unter einer Mehr-Ebenen-Perspektive. *Blätter der Wohlfahrtspflege. Deutsche Zeitschrift für Soziale Arbeit*, 164 Jg., H. 1, 3–5.
- Payne, M. (2005): *The origins of social work: Continuity and change*. Houndmills, UK: Palgrave Macmillan.
- Perko, G., Czollek, L. C. (2014): Das Konzept des Verbündet-Seins im Social-Justice als spezifische Form der Solidarität, in A. Broden, P. Mecheril (Hg.): *Solidarität in der Migrationsgesellschaft. Befragung einer normativen Grundlage*. Bielefeld: transcript, 153–166.

- Rauschenbach, T. (1994): Inszenierte Solidarität: Soziale Arbeit in der Risikogesellschaft, in Beck, U., Beck-Gernsheim, E. (Hg.): *Risikante Freiheiten: Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 89–111. Verfügbar unter: <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-37580> (abgerufen am 10.03.2020).
- Schnurr, S. (2018): Partizipation, in G. Graßhoff, A. Renker, W. Schröder (Hg.): *Soziale Arbeit. Eine elementare Einführung*. Wiesbaden: VS, 631–648.
- Schröder, L. (2012): Jürgen Habermas im Gespräch: Vom Schwinden der Solidarität. Interview von Lothar Schröder mit Jürgen Habermas verfügbar unter: <http://www.habermasforum.dk/index.php?type=onlinetexts> (abgerufen am 16.03.2020).
- Schubert, K., Klein, M. (2001): *Das Politiklexikon*. 2. Auflage. Bonn: Verlag J. H. W. Dietz.
- Seiler, C. (2014): *Die Diskursethik im Spannungsfeld von Systemtheorie und Differenzphilosophie. Habermas – Luhmann – Lyotard*. Wiesbaden: Springer VS.
- Sitter, M. (2019): Partizipatives Forschen mit Kindern – Ein reflektierter Balanceakt zwischen generationaler Asymmetrie und intergenerationaler Nachsicht. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 44. Jg., H. 3, 103–124.
- Stojanov, K. (2014): Solidarität und Bildung in der Migrationsgesellschaft, in A. Broden, P. Mecheril (Hg.): *Solidarität in der Migrationsgesellschaft. Befragung einer normativen Grundlage*. Bielefeld: transcript, 95–109.
- Tamm, S. (2013): Solidarität aus freiheitlicher Perspektive. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 63. Jg., H. 34–36, 45–47.
- Thiersch, H., Grunwald, K., Köngeter, S. (2012): Lebensweltorientierte Soziale Arbeit, in W. Thole (Hg.): *Grundriss Soziale Arbeit. Ein einführendes Handbuch*. 4. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag, 175–196.
- Tomasello, M. (2010): *Warum wir kooperieren*. Berlin: Suhrkamp.
- von Unger, H. (2014): *Partizipative Forschung. Einführung in die Forschungspraxis*. Wiesbaden: Springer VS.
- Watts, L., Hodgson, D. (2019): *Social Justice Theory and Practice for Social Work. Critical and Philosophical Perspectives*. Singapore: Springer.
- Wyness, M. (2013): Children's participation and intergenerational dialogue. Bringing adults back into the analysis. *Childhood*, 20. Jg., H. 4, 429–442.

Postskriptum

MARC HILL / CAROLINE SCHMITT

Nach der Fahrt mit dem Riesenrad der Solidarität. Ein Ausblick

Dieser Band begann mit einem Einstieg in das Riesenrad der Solidarität. Mit Blick auf die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft haben wir uns dem Thema aus verschiedenen Perspektiven genähert. Akteur*innen aus der Zivilgesellschaft, Künstler*innen und Wissenschaftler*innen haben ihre Sichtweisen beige-steuert. Nun, am Ende der Beiträge, wollen wir einen Moment innehalten und Bilanz ziehen. Solidarität, so lässt sich festhalten, ist als Stoßrichtung einer globalen Sozialität nicht aus der Mode gekommen, sondern erfährt vor dem Hintergrund kontinuierlicher und sich zuspitzender sozialer Ungleichheiten eine neue gesamtgesellschaftliche Relevanz. Spaltungen und Entsolidarisierung nehmen zu, werden sichtbarer, verschärfen oder erneuern sich. Sie verlangen nach solidarischen Zugängen, alten und neuen Allianzen und Aktionen.

Dieser Band wurde vor der Ausbreitung von COVID-19 initiiert. Während der finalen Schreibphase wurden alle am Band Beteiligten von den vielbeschworenen Solidaritätsappellen während der Viruskrise eingeholt und stellten ihre erkenntnistheoretischen und methodologischen Zugänge und empirischen Herangehensweisen auf den Prüfstand.

Für die Soziale Arbeit kann die gestiegene Auseinandersetzung mit Solidarität den Weg bereiten hin zu ihrer weiterzuführenden Etablierung als transnationale Agentin in der Weltrisikogesellschaft. Solidarität zwischen Menschen mit ganz unterschiedlichen, bewegten Biografien, mit Menschen an differenten Lebensorten über große Distanzen hinweg und Solidarität mit der (Um-)Welt und mit Tieren gilt es, weiter voranzutreiben und professionstheoretisch einzufangen. Hierbei kann ein Austausch mit anderen Professionen, Disziplinen und politischen Akteur*innen gewinnbringend sein, wenn diese sich im gemeinsamen Anliegen verbinden, solidarisch an globalen Ereignissen und Entwicklungen Anteil zu nehmen, neue Wege in der Suche nach sozialer Gerechtigkeit und Inklusion einzuschlagen und Solidarität schließlich in soziale, ökologisch und ökonomisch nachhaltige Verhältnisse auf dem Weg hin zu einer Weltsolidaritätsgesellschaft zu übersetzen.

Autor*innenverzeichnis

AUTOR*INNENVERZEICHNIS

BETTINGER, FRANK, Prof. Dr., lehrt und forscht als Sozialpädagoge und ist als Professor an der Berufsakademie Wilhelmshaven im Fachbereich Soziales tätig. Er ist Mitbegründer der Berufsakademie Wilhelmshaven und des Dualen Studiengangs Soziale Arbeit sowie Leiter des Bereichs Wissenschaft und Forschung. Darüber hinaus ist er Autor zahlreicher Publikationen, insbesondere im Kontext kritischer Sozialer Arbeit, sowie Mitbegründer des Arbeitskreises Kritische Soziale Arbeit (AKS).

GÜRSES, HAKAN, Dr., ist wissenschaftlicher Leiter der Österreichischen Gesellschaft für Politische Bildung. Von 1997 bis 2011 war er Lehrbeauftragter und Gastprofessor für Philosophie an der Universität Wien sowie an weiteren österreichischen Universitäten. Von 1993 bis 2008 war er Chefredakteur der Zeitschrift „Stimme von und für Minderheiten“. Arbeitsschwerpunkte: Politische Erwachsenenbildung, Politische Theorie, Philosophie der Differenz und Kulturalität, Philosophie der Sozialkritik, Literarische Hermeneutik. www.hakanguerses.at

HENTGES, GUDRUN, Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ, ist Professorin für Politikwissenschaft, Bildungspolitik und politische Bildung an der Universität zu Köln. Im Sommer 2018 war sie auf Einladung des Sir Peter Ustinov Instituts Gastprofessorin an der Universität Wien. Gemeinsam mit Prof. Dr. Oliver Decker ist sie Sprecherin des Graduiertenkollegs „Autoritäre Entwicklungen, extrem-rechte Diskurse und demokratische Resonanzen“. Ihre Lehr- und Forschungsschwerpunkte umfassen: Politische Bildung, Extreme Rechte in Deutschland und Europa, (Flucht-)Migration und Integration, Rassismusanalyse, Antisemitismusforschung und Demokratietheorie.

HILL, MARC, assoz. Prof. Dr., ist assoziierter Professor an der Fakultät für Bildungswissenschaften am Institut für Erziehungswissenschaft der Universität Innsbruck. Seine Forschungsschwerpunkte sind: Migration, Urbanität und Vielfalt, insbesondere postmigrantische Studien.

KEWES, ANDREAS, Dr., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im DFG-Forschungsprojekt „Spannungsverhältnisse in Engagementfeldern“ im Department Erziehungswissenschaft und Psychologie an der Universität Siegen. Seine Forschungs- und Arbeitsschwerpunkte liegen in der Zivilgesellschaftsforschung, insbesondere in den Bereichen Asyl und Migration und in den sozialen Be-

wegungen. Er lässt sich von kultursoziologischen Perspektiven inspirieren und arbeitet am liebsten interpretierend in Gruppen. Kontakt: andreas.kewes@uni-siegen.de

KÖNGETER, STEFAN, Prof. Dr., ist Professor am Institut für Soziale Arbeit und Räume an der Ostschweizer Fachhochschule. Seine Forschungsschwerpunkte sind: Professionalität in der Kinder- und Jugendhilfe, Transnationalitätsforschung, Internationale Geschichte der Sozialen Arbeit.

LAU, DAYANA, Dr.ⁱⁿ phil., ist Erziehungswissenschaftlerin und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Alice Salomon Archiv der Alice Salomon Hochschule Berlin und im Projekt *gender*bildet* der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Sie forscht zu transnationalen Bewegungen, Wissensproduktionen und Verknüpfungen von Imperialismus, Nationalismus und Geschlecht in der Geschichte der Sozialen Arbeit. Einen weiteren Arbeitsschwerpunkt legt sie auf die Analyse von Geschlechterverhältnissen im Wissenschaftsbetrieb. Kontakt: dayana.lau@ash-berlin.eu

LINTNER, CLAUDIA, Dr.ⁱⁿ, ist Junior Professorin für Soziologie an der Fakultät für Bildungswissenschaften an der Freien Universität Bozen. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind: Flucht- und Migration in Grenzgebieten, Soziale Innovation und zivilgesellschaftliches Engagement in Krisenzeiten. Kontakt: claudia.lintner2@unibz.it

MORALES, LAURA, Master im Management in Nonprofit-Organisationen, beschäftigt sich seit Jahren mit den Fragen der Entwicklungszusammenarbeit und nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis. Seit 2017 ist sie ehrenamtlich bei CASA HOGAR Deutschland e. V. aktiv und seit 2019 die Projektkoordinatorin des Vereins, wobei sie sich in ihrem Heimatland Kolumbien in der Konfliktregion Chocó für die Bekämpfung von Ungleichheit und für die Stärkung von Frauen engagiert. Laura Morales kennt als Kolumbianerin nicht nur die Geschichte und die aktuellen Ereignisse ihrer Heimat sehr gut, sondern ist dank ihrer kontinuierlichen und langen Aufenthalte für CASA HOGAR im Chocó auch mit den dortigen besonderen sozialen Dynamiken sowie spezifischen Herausforderungen für die Entwicklung einer verantwortungsvollen und nachhaltigen Entwicklungszusammenarbeit vertraut. Der Wert dieser Kenntnisse bewährt sich auch bei der medizinisch-humanitären Hilfsaktion UBUNTU von CASA HOGAR für die Bekämpfung von Covid-19 im Chocó. Kontakt: l.morales@casa-hogar.de, www.casa-hogar.de

ÖNDER, TUĞBA, studierte Germanistik und Geographie auf Lehramt Sekundarstufe in Passau, Mainz und Frankfurt und brach anschließend ihr Referendariat an einem Münchner Gymnasium erfolgreich ab. Derzeit arbeitet sie im migrantenstadl sowie am Flughafen Frankfurt. www.kanakisierungskurs.blogspot.com

ÖNDER, TUNAY, ist publizistisch, kuratorisch und beratend tätig, gründete zusammen mit Imad Mustafa den Blog Migrantenstadl für postmigrantische Perspektiven und führt seither die familiäre Tradition als Gastarbeiterin in verschiedenen Fabriken der Kulturindustrie fort. www.dasmigrantenstadl.blogspot.com

OTTERSBUCH, MARKUS, Prof. Dr., ist Professor an der Fakultät für Angewandte Sozialwissenschaften, Institut für interkulturelle Bildung und Entwicklung (INTERKULT) an der Technischen Hochschule Köln. Seine Forschungsschwerpunkte sind: Migration, Soziale Ungleichheit, Stadt- und Jugendsoziologie, Politische Partizipation.

POSMEK, JANA, M. A., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin des Arbeitsbereiches Sozialpädagogik am Institut für Erziehungswissenschaften der Universität Koblenz-Landau, Campus Landau, Deutschland. Ihre Lehr- und Forschungsschwerpunkte umfassen: Soziologische und sozialpädagogische Theorie(-bildung), die Verknüpfung von Ökologie (mit dem Fokus Klimawandel) und Sozialer Arbeit, Ethnographie als Forschungsmethode und -haltung, die Akteur-Netzwerk-Theorie als Analysebrille zur Erforschung von (sozialpädagogischer) Praxis, poststrukturalistische (Subjekt-)Theorien und (sozialpädagogische) Beratungspraktiken. Kontakt: posmek@uni-landau.de

RACKETE, CAROLA, traf als Kapitänin der Sea-Watch 3 die mutige Entscheidung, sich über das Verbot des italienischen Innenministeriums hinwegzusetzen und brachte 40 aus dem Mittelmeer gerettete Menschen in den sicheren Hafen von Lampedusa. So wurde sie über Nacht weltweit bekannt und zum Vorbild für alle, die nicht länger zusehen wollen, wie die Rettung von Menschenleben systematisch verhindert wird.

RÜBER, THEODOR, Priv.-Doz., Dr. med., ist Assistenzarzt und Forschungsgruppenleiter an der Klinik für Epileptologie der Universitätsklinik Bonn. Sein Forschungsschwerpunkt ist translationale Neurobiologie. Einen Teil seiner medizinischen Ausbildung hat er in Kolumbien absolviert und dabei den Bedarf an nachhaltiger und verantwortungsvoller Entwicklungszusammenarbeit

erkannt. In der Konsequenz hat er den Bonner Verein CASA HOGAR Deutschland e.V. gegründet. Dieser setzt sich in der kolumbianischen Konfliktregion Chocó für die Bekämpfung von Ungleichheit und für die Stärkung von Frauen ein und unterstützt zudem in jüngster Zeit die Bekämpfung von Covid-19 im Chocó, u. a. mittels der medizinisch-humanitären Hilfsaktion UBUNTU. Kontakt: t.rueber@casa-hogar.de, www.casa-hogar.de, theodor.rueber@ukbonn.de, www.translationalneuroimaging.de

SCHERR, ALBERT, Prof. Dr. phil. habil, Diplom-Soziologie, leitet das Institut für Soziologie an der Pädagogischen Hochschule Freiburg. Seine Lehr- und Forschungsschwerpunkte umfassen: Soziologische Theorie und Theorien der Sozialen Arbeit, Migrations- und Fluchtforschung, Diskriminierungs- und Rassismusforschung, Jugendforschung, Bildungsforschung. Kontakt: scherr@ph-freiburg.de

SCHMITT, CAROLINE, Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ, Diplom-Pädagogin, ist Professorin für Migrations- und Inklusionsforschung am Institut für Erziehungswissenschaft und Bildungsforschung der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind (Flucht-)Migration, Inklusions-, Solidaritäts- und Diversitätsforschung, transnationale Soziale Arbeit, pädagogische Professionalität, Krisen- und Katastrophenforschung. Kontakt: caroline.schmitt@aau.at

SCHUBERT, ANGELIKA, Dr.ⁱⁿ phil. in Romanistik, ist die Geschäftsführerin von CASA HOGAR Deutschland e.V. Als Mitgründerin des Vereins kennt sie aus eigener Erfahrung die Herausforderungen einer NGDO bei der Arbeit in einer benachteiligten und zudem konfliktgeprägten Region. Durch regelmäßige Projektbesuche im Chocó konnte sie miterleben, wie mit Hilfe einer beidseitigen unvoreingenommenen Offenheit über die Jahre eine wirkliche Vertrauensbeziehung und ein Gefühl der Zusammenarbeit zwischen CASA HOGAR in Deutschland und den Projektpartnern im Chocó wächst und auf diese Weise eine verantwortungsvolle und nachhaltige Entwicklungszusammenarbeit ermöglicht wird. Kontakt: a.schubert@casa-hogar.de, www.casa-hogar.de

SITTER, MIRIAM, Dr.ⁱⁿ phil., ist Vertretungsprofessorin für die „Didaktik der Sozialpädagogik“ am Institut für Erziehungswissenschaft der Universität Osnabrück. Ihre derzeitigen Lehr- und Forschungsschwerpunkte umfassen: Lehr- und Lernprozesse im sozialpädagogischen Unterricht, Didaktisch-methodisches Erfahrungswissen in sozialpädagogischen Handlungsfeldern, Intergenerationale Balance beim partizipativen Forschen mit Kindern und Pädagogik sozialer Grenzerfahrungen in der Zusammenarbeit mit trauernden Kindern und Jugendlichen. Kontakt: miriam.sitter@uni-osnabrueck.de

THALHEIM, VINZENZ, Dr., forscht am Institut für Sozialwesen der Universität Kassel. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Jugendhilfeforschung, (sozial-)pädagogische Ethik, Ungleichheitsforschung, sozialwissenschaftliche Fallrekonstruktionen insbesondere Grounded Theory. Kontakt: vthalheim@uni-kassel.de

VON GRÖNHEIM, HANNAH, Dr.ⁱⁿ, ist Lehrkraft für besondere Aufgaben an der Fakultät Soziale Arbeit und Gesundheit der Hochschule für angewandte Wissenschaft und Kunst (HAWK) in Hildesheim. Ihre Lehr- und Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen Menschenrechte, Diversity und soziologische Grundlagen in der Sozialen Arbeit mit besonderem Fokus auf (Flucht)Migration und Rassismuskritik. Für ihre Promotion führte sie eine diskursanalytische Subjektivierungsforschung im Kontext des europäischen Asylregimes durch. Sie ist außerdem als Dipl. Sozialarbeiterin, MA, in der psychosozialen Beratung für Krebskranke und ihre Angehörigen tätig. Kontakt: hannah.groenheim@hawk.de

WEISS, ANNE, kam 1974 in Bremen zur Welt und blieb ihrer Heimatstadt erst einmal treu. Nach dem Studium verließ sie das kleinste Bundesland, um als Lektorin in großen deutschen Verlagen zu arbeiten. In einem davon lernte sie Stefan Bonner kennen und schrieb mit ihm zahlreiche Bestseller, darunter GENERATION DOOF, eines der meistverkauften Bücher des letzten Jahrzehnts. Inzwischen lebt sie als freie Autorin, Übersetzerin und Journalistin in Köln und Berlin. Anne Weiss schreibt u. a. für Spiegel Online, die Tauchzeitschrift unterwasser und die Federwelt.

WRENTSCHUR, MICHAEL, Uni.-Prof. Mag. Dr., lehrt und forscht am Institut für Erziehungs- und Bildungswissenschaft im Arbeitsbereich Sozialpädagogik an der Karl-Franzens-Universität Graz. Er ist künstlerischer Leiter von InterACT, der Werkstatt für Theater und Soziokultur. Seine Schwerpunkte in Lehre und Forschung umfassen Forumtheater und Legislatives Theater, Theaterarbeit in sozialen Feldern, Soziokultur und soziale Kulturarbeit, Armut und soziale Ausgrenzung, Partizipation sowie szenische und partizipative Forschungsmethoden.

YILDIZ, MIRIAM, Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ, ist Professorin für Soziale Arbeit an der IUBH Internationalen Hochschule in Düsseldorf. Ihre Lehr- und Forschungsschwerpunkte umfassen: Migrations – und Jugendforschung, Soziale Ungleichheit und pädagogische Professionalität sowie Intersektionalitäts- und Geschlechterforschung. Kontakt: m.yildiz@iubh-dualesstudium.de

Grundlagen der Sozialen Arbeit ist eine Reihe, die eine interdisziplinäre Ausrichtung anstrebt. Sie richtet sich an die Vertreter*innen aus der Praxis, den Fachverbänden, der sozialpolitisch interessierten Öffentlichkeit und der Wissenschaft. Alle Bände der Reihe durchlaufen vor der Veröffentlichung ein unabhängiges peer-review-Verfahren.

Solidarität ist in Bewegung geraten. Spätestens seit dem langen Sommer der Migration erleben wir, wie in regionalen und transnationalen Allianzen kreative Ideen für ein solidarisches Zusammenleben in der Weltgesellschaft entstehen – zugleich manifestiert sich eine Abschottungspolitik gegenüber geflüchteten Menschen. Der Band nimmt dieses Spannungsfeld zum Ausgangspunkt, um neue Felder solidarischen Handelns wie Seenotrettung, Klimaaktivismus oder solidarische Theaterformen für die Soziale Arbeit zu explorieren. Die Beiträge fragen vor diesem aktuellen Hintergrund ganz grundlegend nach dem verbindenden Potenzial von Solidarität jenseits eines dichotomen Denkens in ein ‚wir‘ und ‚die anderen‘. Hierbei gehen die Autor*innen von der gemeinsamen Schnittmenge aus, dass Menschen, Lebewesen, Natur und Ökonomie auf der ganzen Welt miteinander in Beziehung sind. In Form von Aufsätzen und Essays gibt der Band einen All-Round-Einblick in ausgewählte Schreiblabore und Handlungspraxen von Wissenschaftler*innen, zivilgesellschaftlichen Protagonist*innen und Künstler*innen. Schrittweise bringen die Autor*innen den Diskurs um ein weltoffenes, nachhaltiges und geselliges Verständnis von Solidarität für soziale Handlungsfelder und die Soziale Arbeit in Bewegung.

Herausgegeben von

Marc Hill ist assoziierter Professor am Institut für Erziehungswissenschaft der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

Caroline Schmitt ist Professorin für Migrations- und Inklusionsforschung am Institut für Erziehungswissenschaft und Bildungsforschung an der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt.



Schneider Verlag Hohengehren GmbH