

OWWK

OST-WEST-KOLLEG >>>>>
GÖRLITZ-ZGORZELEC-ZHOŘELEC
JG. XI (2007/08), BEITRAG 1



DIETER BINGEN

**DIE ETHIK DER SOLIDARITÄT
ZWISCHEN VÖLKERN IN
EUROPA.**

MYTHOS UND REALITÄT

Dieter Bingen

Die Ethik der Solidarität zwischen Völkern in Europa. Mythos und Realität

Ethik

Ethik (von griech. ἦθος ethos „gewohnter Sitz; Gewohnheit, Sitte, Brauch; Charakter, Sinnesart“, vgl. lat. mos) ist eines der großen Teilgebiete der Philosophie. Die Ethik - und die von ihr abgeleiteten Disziplinen (z.B. Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie) - bezeichnet man auch als „praktische Philosophie“, da sie sich mit dem menschlichen Handeln befasst (im Gegensatz zur „theoretischen Philosophie“, zu der die Logik, die Erkenntnistheorie und die Metaphysik als klassische Disziplinen gezählt werden).

Die Ethik beschäftigt sich damit, was gutes oder schlechtes Handeln ausmacht. Ethisches Denken fragt also danach, wie der Mensch handeln soll und wie nicht, bzw. wie er sich beim täglichen Handeln zu entscheiden hat. Dazu gehören die Auseinandersetzung mit dem Ausmaß individueller menschlicher Freiheit sowie eine Bestimmung von Gut und Böse.

Sie befasst sich hierzu mit den Grundlagen menschlicher Werte und Normen, des Sittlichen und der allgemeinen Moral.

Zentrale Probleme der Ethik betreffen die Motive, die Methoden und die Folgen menschlichen Handelns. Es ergeben sich sehr unterschiedliche Ethiken, je nachdem, wie die Gewichte zwischen diesen drei Bereichen gelegt werden, und was die Quelle der ethischen Normen ist. Von solchen grundsätzlichen Reflexionen einer allgemeinen Ethik zu unterscheiden sind die auf besondere lebensweltliche Problemfelder bezogenen Überlegungen der angewandten Ethik. Die allgemeine Ethik stellt außerdem die Grundlagendisziplin für die speziellen Disziplinen, Individualethik und Sozialethik, dar.

Der Begriff „Ethik“

Als Bezeichnung für eine philosophische Disziplin wurde der Begriff „Ethik“ von Aristoteles eingeführt, der damit die wissenschaftliche Beschäftigung mit Gewohnheiten, Sitten und Gebräuchen (ethos) meinte, wobei allerdings schon seit Sokrates die Ethik ins Zentrum des philosophischen Denkens gerückt war (Sokratische Wende). Hintergrund war dabei die bereits von den Sophisten vertretene Auffassung, dass es für ein Vernunftwesen wie den Menschen unangemessen ist, wenn dessen Handeln ausschließlich von Konventionen und Traditionen geleitet werde. Aristoteles war der Überzeugung, menschliche Praxis sei grundsätzlich einer vernünftigen und theoretisch fundierten Reflexion zugänglich. Ethik ist somit für Aristoteles eine philosophische Disziplin, die den gesamten Bereich menschlichen Handelns zum Gegenstand hat, diesen Gegenstand mit philosophischen Mitteln einer normativen Beurteilung unterzieht und zur praktischen Umsetzung der auf diese Weise gewonnenen Erkenntnisse anleitet.

Begriffliche Abgrenzungen

In einem allgemeinen Verständnis lässt sich Ethik als philosophische Reflexion auf Moral definieren. Moral ist dabei zu verstehen als Gesamtheit aller Normen und Ideale des guten und richtigen Lebens, die von einem Menschen oder einer Gesellschaft vorausgesetzt werden. Diese Reflexion kann auf verschiedene Weise vollzogen werden.

Wenn sie nur auf die möglichst präzise empirische Erfassung und Beschreibung der tatsächlichen Moral zielt, spricht man von deskriptiver Ethik. Diese Disziplin ist verwandt mit anderen empirischen Disziplinen wie Moralphysikologie, Moralsociologie, Ethnologie etc.

Wenn die methodische Reflexion auf Moral nicht in empirisch-deskriptiver oder historisch klärender Weise, sondern mit dem Ziel der Begründung und Kritik vorgenommen wird, spricht man - in einem allgemeinen Sinn - von normativer Ethik (wird im folgenden mit Ethik gleichgesetzt).

Von einer normativen Ethik im engeren Sinne spricht man für gewöhnlich dann, wenn es sich um eine Sollens- oder deontologische Ethik handelt (s.u.).

Von der Ethik ist weiterhin die Metaethik zu unterscheiden. Diese reflektiert die allgemeinen logischen, semantischen und pragmatischen Strukturen moralischen und ethischen Sprechens bzw. Denkens. Die Metaethik ist eine verhältnismäßig junge Disziplin, die sich in erster Linie der Untersuchung praktischer Argumentationen, insb. mit den Mitteln der modernen sprachanalytischen Philosophie verdankt.

Geschichte der Ethik

Formale Betrachtungen zur Ethik nahmen ihren Ursprung im alten Orient, im antiken Kaiserreich China, Indien und Griechenland und wurden im Römischen Reich aufgegriffen und weiterentwickelt. Philosophische Schulen dieser Perioden entwickelten verschiedene ethische Systeme, von denen Sokrates, Platon und Aristoteles die bis heute einflussreichsten begründeten. Der Epikureismus und die Stoa haben in hellenistischer Zeit ethische Schulen ausgebildet, die ihrerseits orientierenden Einfluss auf die Gegenwart ausüben.

Religionen entwickeln ihr ethisches System selten systematisch aus (innerweltlichen) Grundprinzipien, sondern als Konsequenz ihres Glaubenssystems. In den jüdisch-christlichen Schriften (Tanach, Talmud, Bibel, Kirchenväter) haben ethische Fragestellungen einen hohen Stellenwert.

Der nächste bedeutende Zeitraum ethischer Betrachtungen begann im Mittelalter mit Moses Maimonides und Thomas von Aquin. Der auf von gottgegebenen Gesetzen basierenden Ethik dieser jüdisch-christlichen Philosophen wurde ein natürliches Gesetz (Naturrecht), das dem Menschen und der Welt innewohne, an die Seite gestellt.

Die moderne philosophische Ethik hatte ihren Ursprung in den Arbeiten von Thomas Hobbes, David Hume, Spinoza und Immanuel Kant.

Der Utilitarismus wurde von Jeremy Bentham und John Stuart Mill entwickelt. Arthur Schopenhauer schuf in Abgrenzung zu Kant eine Mitleidsethik. Friedrich Nietzsche gilt als der radikalste Kritiker sämtlicher Arten von Ethik. Insbesondere verwies er darauf, dass moralische Bewertungen von der jeweiligen Perspektive abhängen und dass Moralsysteme sehr oft der Festigung der Position der Herrschenden dienen (sofern damit ein Relativismus behauptet werden soll, sind die dort aufgeführten Gegenargumente zu nennen). Der

analytischen Ethik (G. E. Moore, W. D. Ross) folgten Emotivismus (Charles Leslie Stevenson, Alfred Jules Ayer) und Existenzialismus (Jean Paul Sartre). Emmanuel Lévinas suchte die Ethik von der Beziehung zu dem Anderen her neu zu denken. In der feministischen Ethik wird darauf aufmerksam gemacht, dass bestimmte Werte (z.B. Fürsorge) und Lebenssituationen aus Sicht der Frau in der herkömmlichen Diskussion stark vernachlässigt wurden.

Ethischer Relativismus

Innerhalb des ethischen Relativismus lassen sich grundsätzlich ein deskriptiver und ein normativer Relativismus unterscheiden.

Der deskriptive Relativismus bezieht sich darauf, dass die Moralvorstellungen der Menschen durch äußere Faktoren wie Kultur, Wirtschaftsordnung, Klassenzugehörigkeit etc. bedingt seien. Daher könne auch keine allgemein gültige Moral formuliert werden. So ist z.B. der Ethnologe Melville J. Herskovits der Meinung:

Der normative Relativismus steht dagegen auf dem Standpunkt, dass ein ethisches Urteil dann gültig ist, wenn es vom moralischen Standpunkt jener Gesellschaft richtig ist, welcher der Urteilende angehört. So sieht z.B. der von Alasdair MacIntyre vertretene Kommunitarismus die Tradition als letzten Maßstab ethischer Rationalität. Seiner Ansicht nach können daher ethische Konflikte zwischen zwei unterschiedlichen Traditionen nicht gelöst werden. Gegen diese Argumentation lässt sich v.a. der Einwand erheben, dass sie sich als Metatheorie über den Traditionen stehend verstehen muss und sich insofern selbst widerspricht.

Dezisionismus

Der Dezisionismus sieht das letzte Kriterium moralischer Urteile in Entscheidungen, die einer rationalen Kritik allenfalls noch in einem eingeschränkten Sinne unterzogen werden können.

Der Dezisionismus ist in den verschiedensten Spielarten anzutreffen. Ein Vertreter der sprachanalytischen Variante ist Richard Mervyn Hare. Für ihn lassen sich moralische Urteile auf Imperative zurückführen. Diesen Imperativen liegen Prinzipienentscheidungen zugrunde, die ihrerseits nicht mehr weiter begründbar seien.

Auch im Kritischen Rationalismus Hans Alberts ist eine Letztbegründung der Moral nicht möglich (vgl. Münchhausen-Trilemma). Moralische Normen könnten sich nur bewähren oder nicht bewähren. Um das zu entscheiden, sind Kriterien erforderlich. Diese müssen letztlich „erfunden und festgesetzt werden, wie dies auch für die Kriterien des wissenschaftlichen Denkens gilt“ (Albert, S. 513)[5].

Es lassen sich grundsätzlich drei Ebenen der praktischen Sätze voneinander unterscheiden (vgl. Ricken, 136 f. [7]):

1. ein oberstes Prinzip praktischer Überlegungen (wie z.B. der Kategorische Imperativ)
2. praktische Grundsätze, die sich aus dem obersten Prinzip ableiten (wie z.B. die zehn Gebote)
3. Sätze, die Entscheidungen formulieren, indem sie Maximen auf konkrete Lebenssituationen anwenden

Die Ethik ist häufig nur in der Lage, Aussagen zu den ersten beiden Ebenen zu machen. Die Übertragung von praktischen Grundsätzen auf eine konkrete Situation, erfordert das Vermögen der praktischen Urteilskraft. Nur mit seiner Hilfe können eventuell auftretende Zielkonflikte gelöst und die voraussichtlichen Folgen von Entscheidungen abgeschätzt werden.

Gesinnungs- oder Verantwortungsethik?

Die verschiedenen Ethikansätze werden traditionell – wie weiter unten dargestellt – prinzipiell danach unterschieden, ob sie ihren Schwerpunkt auf die Handlung selbst (deontologische Ethikansätze) oder auf die Handlungsfolgen (teleologische Ethikansätze) legen. Auf diese Unterscheidung bezieht sich auch Max Webers Aufteilung in Gesinnungs- und Verantwortungsethiken, wobei diese von ihm als Polemik gegen Gesinnungsethiken verstanden wurde.

Diese Ethik-Einteilung muss jedoch als fragwürdig bezeichnet werden. In der Praxis sind auch selten Ansätze zu finden, die ihre Theorien rein auf Grundlage eines der beiden Prinzipien entwickelt hätten.

Strikte deontologische Ethiken gehen davon aus, dass es Handlungen gibt, die in sich geboten oder v.a verboten sind. Diese sind dann „unter allen Umständen“ zu tun oder zu unterlassen gemäß dem Spruch „Fiat iustitia et pereat mundus“ („Gerechtigkeit geschehe, und sollte die Welt darüber zugrunde gehen“, Ferdinand I. von Habsburg). Eine gute Beschreibung liefert Robert Spaemann (Christliche Verantwortungsethik, S. 122 [11]):

„Unter deontologischer Ethik versteht man moralische Konzepte, [...] für welche bestimmte Handlungstypen ohne Beachtung der weiteren Umstände immer verwerflich sind, also z.B. die absichtliche direkte Tötung eines unschuldigen Menschen, die Folter oder der außereheliche Beischlaf eines verheirateten Menschen“.

Einer solchen Ethik müsste es gelingen, Handlungen aufzuzeigen, die unter allen Umständen, völlig losgelöst von ihren Folgen, als unsittlich und „in sich schlecht“ zu bezeichnen wären. Bekannte Beispiele sind die „Tötung Unschuldiger“ oder die nach Kant unzulässige Lüge. Sehr häufig liegt in diesen Fällen eine „petitio principii“ vor. Wenn z.B. die Tötung Unschuldiger als Mord und dieser wiederum als unsittliche Handlung definiert wird, kann sie natürlich in jedem Fall als „in sich schlecht“ bezeichnet werden. Das gleiche gilt für die Lüge, wenn ich sie als unerlaubtes Verfälschen der Wahrheit bezeichne. Gerade in der Analyse ethischer Dilemmasituationen, in denen nur die Wahl zwischen mehreren Übeln möglich ist, zeigt sich, dass es kaum möglich sein dürfte, bestimmte Handlungen unter allen Umständen als „sittlich schlecht“ zu bezeichnen.

Strikt teleologisch argumentierende Ethikansätze machen die ethische Bewertung einer Handlung ganz von ihren Folgen abhängig:

„Eine Handlung ist dann auszuführen und nur dann, wenn sie oder die Regel, unter die sie fällt, ein größeres Überwiegen des Guten über das Schlechte herbeiführt, vermutlich herbeiführen wird oder herbeiführen sollte als jede erreichbare Alternative“

(Albert Keller, S. 212[12], übersetzt aus: William K. Frankena, Ethics, S. 14 [13]).

Teleologische Ethiken verfahren also so, dass sie das ethisch Gesollte von außerethischen Zwecken abhängig machen. Sie lassen dabei die Frage unbeantwortet, weshalb wir diese Zwecke verfolgen sollen und machen eine Güterabwägung unmöglich. Die Frage, was ein oder

das bessere „Gut“ ist, kann demnach nur geklärt werden, wenn vorher allgemeine Handlungsprinzipien definiert wurden. In vielen teleologischen Ansätzen werden diese Handlungsprinzipien einfach stillschweigend vorausgesetzt, wie z.B. im klassischen Utilitarismus, für den Lustgewinnung und Unlustvermeidung die Leitprinzipien jeglicher Folgenabschätzung darstellen.

Moral

Der Begriff Moral (frz.: moral, v. lat.: moralis die Sitten betreffend; lat.: mos Sitte, Plural mores) bezeichnet:

1. Die Gesamtheit der sittlichen Normen, Werte, Grundsätze, die das zwischenmenschliche Verhalten in einer Gesellschaft regulieren und von ihrem überwiegenden Teil als verbindlich akzeptiert oder zumindest hingenommen werden (herrschende Moral; bürgerliche Moral).
2. Das sittliche Empfinden oder Verhalten eines Einzelnen oder einer Gruppe (hohe Moral; niedere Moral).
3. In der Philosophie die Lehre vom sittlichen Verhalten des Menschen (vgl. Ethik).
4. In der Literatur die Nutzenanwendung z.B. einer Erzählung ("Moral von der Geschichte").

Der Unterschied zwischen Moral und Ethik besteht darin, dass die faktische Moral teilweise emotionale Ursprünge hat (Ekel, Hass, Angst) sowie kultur- und gesellschaftsabhängig ist, die Ethik hingegen systematisch allgemeine Maßstäbe zu setzen versucht. Ethik kann auch als das Nachdenken über Moral verstanden werden, sie ist das System, innerhalb dessen die konkrete Handlung als "moralisch" bemessen wird. Mit eigenen Moralvorstellungen wird das Handeln kontrolliert und sich selbst gegenüber gerechtfertigt.

Als moralinsauer wird jemand bezeichnet, der sich auf die Moral beruft, ohne dabei im vollgültigen Sinn ethisch zu argumentieren.

Soziologisch kann man Moral beschreiben als Instanz, die es Individuen ermöglicht, in sozialen Systemen mitzuwirken, die zu komplex sind, als dass sie in ihrer Gesamtheit zu erfassen wären.

Das Wort Moral ist ein sog. Singularetantum: ein Wort, zu dem kein Plural existiert.

Politische Ethik

Politische Ethik analysiert und reflektiert die moralische Seite der Politik, wobei unter Ethik diejenige philosophische Teildisziplin (siehe auch Philosophie) zu verstehen ist, die sich methodisch und systematisch mit dem sittlich Guten und dem gelebten Ethos befasst. Zuerst ist der Ethos/die Moral da, dann das Nachdenken über sie, also Ethik. Denkende Menschen versichern sich also der Gründe für ihr Handeln, gerade auch in der Politik. Dabei geht es nicht um eine politisierte Ethik, eine der Politik dienstbare Ethik, sondern um die Frage, ob und wie sich in der Politik ethische Prinzipien (Grundsätze), Normen (Gesetze und Regeln) sowie Tugenden (Einstellungen, Verhaltensdispositionen) begründen lassen.

Natürlich besteht seitens einer idealistischen Ethik permanent die Gefahr, dass Forderungen an die Politik herangetragen werden, die an der Realität scheitern.

Politische Urteile sind demnach keine apodiktischen Urteile über Wahr und Falsch, über Gut und Böse, sondern situationsbedingte, komparatistische (vergleichende) Urteile über die besseren und geeigneteren Mittel, um politische Problematiken zu bewältigen.

Geleitet wird die politische Ethik von Zielen wie Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit, wobei sie in der Praxis diversen Interessen der beteiligten Individuen, dem Gemeinwohl und der realen Situation des Gemeinnsinns unterworfen ist.

Ethik der Solidarität

Unter diesem Titel begann im Herbst 1980 eine Artikelserie in der liberalkatholischen Wochenzeitung *Tygodnik Powszechny*. Ausgangspunkt dafür war eine Predigt am 19. Oktober 1980 auf dem Krakauer Wawel zu streikenden Arbeitern der Gewerkschafts- und Sozialbewegung *Solidarność*. Diese Predigt hielt ein bis dahin weitgehend unbekannter Priester und er entwickelte hier eine ethische Grundlinie für die Auseinandersetzung zwischen Staatsapparat und großen Teilen der in Polen lebenden Menschen. Obwohl eindeutig parteiisch zu Gunsten der aufbegehrenden Bevölkerung verfiel er dabei nicht in Aggression gegen die andere Seite, sondern gab Vorschläge, auf welcher Grundlage und worum die Auseinandersetzung zu führen sei. Durch diese Form – in der Sache hart, aber in der Auseinandersetzung flexibel – schuf er mit die Grundlage dafür, dass die Machtfrage 10 Jahre später, Ende der 1980er Jahre, nicht in einem großen Blutbad endete, sondern zum Runden Tisch – in die polnische Form des Dialoges – führte.

Der Autor dieser Artikelserie war der Philosoph und Priester Józef Tischner, der am 28. Juni dieses Jahres in Krakau nach langer schwerer Krankheit starb. Dieser Mann, ein enger Mitarbeiter der von *Tygodnik Powszechny* und Freund des Papstes Johannes Paul II., ist in Deutschland wohl nur einem kleinen Kreis bekannt, obwohl er in Polen eine bekannte und bedeutende katholische Persönlichkeit war. Der Philosoph und Priester – in dieser Reihenfolge nannte er seine 'Berufung' – stand in Polen hauptsächlich für zwei Dinge: Er war der erste *Solidarność*-Priester mit überörtlicher Bedeutung und er stand innerhalb des polnischen Katholizismus für einen offenen, toleranten Glauben und damit im schroffen Gegensatz zu den engstirnigen national-konservativen bis nationalistisch-fremdenfeindlichen katholischen Strömungen. Für diese wurde er v.a. in den 90er Jahren zu einem ihrer größten Feindbilder.

Die Ethik der Solidarität

Einer größeren Öffentlichkeit in Polen wurde Tischner bekannt, als er auf der Grundlage der Predigt vom 19. Oktober 1980 eine "Ethik der Solidarität" entwickelte, die durchaus bewusst zweideutig war. Zum einen entwickelte er hier eine organisationsunabhängige Philosophie der gesellschaftlichen Solidarität unter polnischen Verhältnissen, zum anderen war diese Philosophie auch als Leitlinie für die gerade entstehende Gewerkschafts- und Gesellschaftsbewegung *Solidarność* (=Solidarität) gedacht. Einen großen Raum widmete er dabei philosophischen Ausführungen zur Arbeit, wobei der dialogische Charakter seiner Philosophie und Theologie deutlich wird: "Eine der schmerzlichsten Formen des Verrates besteht darin, einen arbeitenden Menschen zu einer sinnlosen Arbeit zu verurteilen." und: "Die Arbeit des Menschen ist eine Form zum anderen Menschen zu sprechen, eine Sprache, die ihn vernichtet oder vorwärts bringt."

Grundlage der Philosophie Tischners ist dessen Überzeugung, dass Gott sich in jedem Menschen verwirklicht. Deshalb ist für Tischner ein Verdammnis eines anderen Menschen, sei er ein 'normaler' Sünder oder ein Gegner der Kirche, als katholischer Priester nicht möglich. Jedem Menschen gebührt die christliche Nächstenliebe. So sagte Tischner einmal: "Es gibt zwei Formen von seelsorgerischem Mut: Da ist einmal der Mut, der sich traut einem anderen Menschen dessen Sünden vorzuhalten und es gibt den Mut, der sich traut dem Sünder die Großartigkeit der Barmherzigkeit Gottes zu zeigen. Am meisten finden wir in der Kirche die erstgenannte Form vor." Selbstverständlich hält Tischner die zweitgenannte Form für die bessere.

Zentral ist für Tischner, wie sich der oder die Einzelne gegenüber seinem Mitmenschen verhält. Handeln muss immer dialogisch angelegt sein. Wichtig ist nicht so sehr das verbale Bekenntnis zum Glauben und zur Kirche, wichtig ist das, was man tut – und zwar für den anderen Menschen und ob man bereit ist, einem anderen v.a. einem kritischen Menschen zuzuhören und ernst zu nehmen. Hier hebt er die Verantwortung des Einzelnen für sein Handeln deutlich hervor. Nichtgläubige bezieht er ausdrücklich dabei ein.

Mit dieser Haltung hat er sich den Zorn eines bedeutenden Teils der katholischen Kirche in Polen zugezogen, v.a. von dem Teil, der das Erziehen und Führen des seiner Meinung nach eigentlich unmündigen Gläubigen für notwendig erachtet. Gegen diesen Teil der Kirche, den Tischner als eine Gefahr für die Entwicklung des christlichen Glaubens in Polen erachtete, trat er offen auf: "Das Christentum in Polen bedroht heute weder der Laizismus noch der Atheismus (wenigstens aktuell), sondern die Parodie einer Religion". Tischner münzte diese Worte nicht zuletzt auf die Teile der katholischen Kirche, auch der Kirchenhierarchie, die sich offen mit den nationalistischen christlichen Parteien verbanden. "Wenn es um die sogenannten 'christlichen' politischen Parteien geht, so(...) sehe ich in ihnen die polnische Abspaltung des zutiefst undemokratischen Lefebvismus. Dazu schweige ich nicht, und zwar deshalb schweige ich nicht, damit mir niemand irgendwann das vorwirft, was man Heidegger vorwirft, dass er als Philosoph schwieg und zusah, wie vor seinen Augen die Freiheit abstarb".

Es scheint so, dass ein offenerer Katholizismus, für den Tischner innerhalb der polnischen katholischen Kirche stand, langsam an Boden gewinnt. Das betrifft sowohl die kirchliche Hierarchie (s.a. das Interview mit Bischof Pieronek zu den Präsidentschaftswahlen im Oktober dieses Jahres, S. 5-6) als auch die Gläubigen, wie der Ausgang der Präsidentschaftswahlen deutlich machte.

"Solidarität und Gerechtigkeit zwischen Solidargemeinschaften"

So komplex sich das Thema Solidarität und Gerechtigkeit schon für den Einzelnen gestaltet, so komplizierter wird es, wenn man es im globalen Zusammenhang betrachtet. Das Themenfeld Solidarität und Gerechtigkeit zwischen Solidargemeinschaften möchte den Versuch machen, die Norm der Gerechtigkeit in Hinblick auf überstaatliche, systemübergreifende und politische Komponenten zu untersuchen.

Wirklicher Frieden bedeutet auch wirtschaftliche Entwicklung und soziale Gerechtigkeit, bedeutet Demokratie, Vielfalt und Würde und vieles, vieles mehr, so der amtierende Generalsekretär der Vereinten Nationen Kofi Annan. Und so versteht sich der Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen als Organ, das zwischen den verschiedenen Staaten der Welt

zu vermitteln versucht und gleichzeitig eine gerechte soziale Entwicklung aller Mitgliedsstaaten anstrebt. In der öffentlichen Wahrnehmung sind die Kommission für nachhaltige Entwicklung oder die Kommission für soziale Entwicklung dennoch nicht so bekannt wie etwa der Weltsicherheitsrat oder die Menschenrechtskommission. Doch wie lassen sich die von Kofi Annan geforderten Werte und Normen global erreichen? Am Anfang steht das Problem des Gerechtigkeitsbegriffs, der nun von der subjektiven Wahrnehmung zu einem global anwendbaren Paradigma umgeformt werden muss. Die Gerechtigkeit ist die erste Tugend sozialer Institutionen, so wie die Wahrheit bei Gedankensystemen. Eine noch so elegante und mit sparsamen Mitteln arbeitende Theorie muß fallengelassen werden, wenn sie nicht wahr ist, ebenso müssen noch so gut funktionierende und wohlabgestimmte Gesetze und Institutionen abgeändert und abgeschafft werden, wenn sie ungerecht sind, so der amerikanische Politphilosoph John Rawls in seiner Theorie der Gerechtigkeit. Doch was meint er hier mit Gerechtigkeit? Gerecht scheint zunächst einmal zu sein, was uns gerecht erscheint. Doch ein Gerechtigkeitsbegriff, der sich auf Staatssysteme anwenden lässt, muss neben dieser subjektiven Empfindung auch objektive Elemente enthalten. Betrachtet werden sollen dabei nicht die Rechte des Einzelnen sondern die Grundrechte, die der Staat seinen Mitgliedern einräumt materielle Gerechtigkeit, etwa die Möglichkeit, ein finanzielles Einkommen zu erzielen und immaterielle Gerechtigkeit, das Vorhandensein von Grundrechten, von Freiheit und von Chancengleichheit. Erst die Abwägung dieser Formen von sozialer Gerechtigkeit kann zu einer Solidarität führen, die über die Staatsgrenzen hinaus wirksam ist. Echte globale Solidarität muss über Lichterketten und Demonstrationen hinausgehen, sie fordert aktives Handeln und weltweite Gerechtigkeit, die sich in einem dauerhaften Frieden darstellt.

Unser Themenmodul Solidarität und Gerechtigkeit zwischen Solidargemeinschaften will den Blick auf Staaten, Staatsformen, Institutionen und Apparate lenken, um andere Systeme verstehbar zu machen. Mit Hilfe von multimedialen Lehr- und Lernprogrammen und dem Internet als Informationsmedium kann so vielleicht eine empathische Grundstimmung erzeugt werden, die den Prozess der Beschäftigung mit anderen Systemen anregt. Auf diesem informativen Nährboden kann dann eine ethische Abwägung erfolgen.

Theologie

Solidarität - aus politischer Sicht

von Otto Kallscheuer

Was ein politischer Ideengeschichtler, zumal ein Deutscher, zur aktuellen Schweizer Diskussion um die Solidarität (und die Solidaritätsstiftung) beitragen kann, ist keine Kasuistik, sondern eine Hermeneutik: Was meinen wir - worauf hoffen wir, woran orientieren wir uns, wenn wir uns (als Individuen, als Gemeinwesen) solidarisch begreifen wollen? Damit können ganz unterschiedliche Ansprüche formuliert und manchmal auch amalgamiert werden - und um dies zu verdeutlichen, erzähle ich Ihnen vorweg ein zeithistorisches Märchen.

1. Es war einmal...

Es gab einmal eine wunderschöne Solidarität, entstanden aus einem gewaltigen Arbeiterkampf. So gross, dass er weit mehr war als nur ein Arbeitskampf, sondern zugleich Protest gegen ein undemokratisches Regime, gegen Fremdherrschaft und für nationale Selbstbestimmung. Mit diesem Funken der Freiheit wärmte diese Solidarität die Menschen guten Willens «wie ein Sonnenstrahl. Wen sie trifft, dem gibt sie Wärme, die weiterstrahlt, ganz zwanglos.»<1> Ach, wer würde das bei uns wohl über eine Gewerkschaftsbewegung sagen?

Doch Solidarnosc, denn von dieser polnischen Freiheitsbewegung ist die Rede, war mehr als ein Aufstand der Arbeiter. Sie mobilisierte nicht nur Klassensolidarität; sie war auch eine Nationalbewegung, deren Symbole explizit an den Widerstand des «Kämpfenden Polen» gegen die Fremdherrschaft erinnerten: «Die rot-weissen Armbinden der Solidaritäts-Funktionäre waren eine direkte Übernahme von der Heimatarmee während des Warschauer Aufstands (gegen die deutsche Besatzung).»<2> Und auch über diesen Widerstand gegen eine arbeiterfeindliche Wirtschaftspolitik und eine freiheitsfeindliche Staatsordnung sollte Solidarnosc noch hinausgehen. Das jedenfalls hofften viele ihrer Aktivisten, Wortführer, Vordenker und - jawohl - Priester.

Im Oktober 1980 predigte der Solidarnosc-Seelsorger (und Philosophieprofessor) Jozef Tischner auf dem Krakauer Wawel auf einer der grossen Massenzusammenkünfte für Solidarnosc, die erst im August 1980 aus dem Streikkomitee der Danziger Leninwerft entstanden war: «Solidarität, die vom Buchstaben und vom Geist des Evangeliums kommt, braucht keinen Feind, um stark werden und sich entwickeln zu können. Sie wendet sich an alle und nicht gegen irgendjemanden. Die Grundlage und Quelle der Solidarität ist das, worum es jedem Menschen in seinem Leben eigentlich geht [...] Uns allen geht es darum, dass die Wahrheit immer die Wahrheit bedeutet und die Gerechtigkeit eben Gerechtigkeit. Es ist Ordnung zu bringen ins Haus. Genau das, was zu tun ist, bringt die Menschen zusammen und ruft sie zur Tat. Das verbindet sie tiefer und dauerhafter als die Angst vor den Feinden. Wir wollen, dass uns unsere einfachste Menschenpflicht miteinander vereint.»<3>

Als eine die Klassensolidarität der Arbeiter und die nationale Solidarität der Polen noch einmal transzendierende Utopie sollte Solidarnosc auch die «Solidarität der Gewissen» mobilisieren. Die Gewerkschaft war schliesslich auch im Geist eines christlichen Sozialismus entstanden; ihre Intellektuellen kannten die katholische Soziallehre sehr gut, und die Solidarnosc-Agitation bediente sich ganz bewusst religiöser Symbole. Sie hatte Schutzpatrone im Himmel - die Schwarze Madonna vom Heiligen Berg von Tschenschostochau - wie auf Erden: in Rom, beim dortigen Bischof Karol Wojtyła, der nicht lange zuvor noch Lokalbischof in Krakau gewesen war. Als bald kam er der freien Gewerkschaft mit einer eigenen Sozialenzyklika ideell zu Hilfe: *Sollicitudo rei socialis* (1981).

Am Ende kriegte die Solidarität ihr Volk, das Volk erkämpfte die Freiheit, der Danziger Streikführer wurde sogar nationaler Staatspräsident (und Lech Walesa versuchte dann auch sogleich, es dem anderen grossen polnischen Staatschef des 20. Jahrhunderts, Marschall Pilsudski, nachzutun). Papst Johannes Paul II., der Solidarnosc-Schutzpatron in Rom, schrieb in seiner nächsten Sozialenzyklika *Centesimus Annus* (1991), der gewaltlose Umsturz des Kommunismus in Mittel- und Osteuropa sei «in gewissem Sinne aus dem Gebet entstanden und wäre ohne ein grenzenloses Vertrauen in Gott, den Herrn der Geschichte, der das Herz der Menschen in seinen Händen hält, undenkbar gewesen».<4>

Ende gut - alles gut? Nun, wir wissen: Die kirchliche Ehe zwischen Solidarnosc und dem neuen Polen hatte kein happy end. Solidarnosc vermochte es nicht, zugleich als soziale Bewegung, als politische Struktur und als katholisches Projekt der christlichen Renaissance der polnischen Nation zu überleben. Die Gewerkschaft wurde bald zu einer normalen Richtungsgewerkschaft; und die Einheit aller antikommunistischen Politiker und Intellektuellen unter dem Banner der Solidarnosc fiel in heftigen und hässlichen Konflikten auseinander: Konflikte zwischen Arbeiterführer Walesa und «seinen» früheren politischen Beratern (wie Tadeusz Mazowiecki), zwischen (Neo)Liberalen und sozialliberalen Politikern, zwischen den konservativen Nationalisten und den linken Pro-Europäern (vom Schlage Bronislaw Geremek). Und am bitteren Ende, in den diesjährigen Sejm-Wahlen, sollten die Vertreter aus der «Wahlaktion Solidarität» nicht einmal mehr ins polnische Parlament gewählt werden.

Und wie steht es um die durch Blutzeugen (wie den Solidarnosc-Priester und Märtyrer Jerzy Popieluszko) besiegelte Einheit von katholischer Kirche, politischem Katholizismus und polnischer Nation? Nun, sie überlebte nicht einmal die erste Verfassungsdebatte, als die Bischofshierarchie versuchte, der Nation den katholischen Standpunkt (unter anderem in der Abtreibungsfrage) per Gesetzestext aufzuoktroyieren. Das befreite Polen erwies sich keineswegs als der sichere Hafen katholischer Sitten, auf den die kirchliche Hierarchie gehofft hatte. Fazit: heute ist der polnische Katholizismus auf dem moralischen Tiefpunkt, zerstritten zwischen nationalistischen, auch antijüdischen Tendenzen, konservativen Dogmatikern in der Kirchen- und Theologenhierarchie - und den immer weniger werdenden sensiblen, offenen, «liberalen» Denkern. Pater Tischner war einer davon.

2. Drei normative Register der Solidarität

Natürlich ist diese Peripetie von Solidarnosc keine Widerlegung von Pater Tischners kommunikativer «Ethik der Solidarität»^{<5>}. Ebenso wenig widerspricht sie den Schlussfolgerungen, die Papst Johannes Paul II. aus den osteuropäischen Revolutionen gezogen hat, dass in Gesellschaften, in welchen «der legitime Raum der Freiheit willkürlich eingeschränkt oder gar zerstört wird», das soziale Leben unweigerlich verfallen muss.^{<6>} Doch sollte uns dieses traurige Ende der Solidarnosc davor warnen, dem emotionalen, appellativen Einigungswert der Parole «Solidarität» überzubewerten. Davor, den Ruf nach Solidarität mit zu viel Erwartungen aufzuladen - ihn mit einer verantwortlichen politischen, moralischen Aufgabenstellung zu verwechseln.

Politologen wie Ideenhistoriker können also dem Sozialethiker Hans Halter vor allem in seiner Aufforderung folgen, dass der Begriff «Solidarität» - der Anspruchshorizont, auf den die Solidaritätsforderung bezogen ist - differenziert werden sollte.^{<7>} Es geht dabei natürlich nie um Klärung von Begriffen allein, sondern um ihre jeweilige normative Ladung, um ihren historischen Kontext, um ihre politische Zielsetzung.

So hat etwa der Soziologe Kurt Bayertz vier ganz unterschiedliche semantische «Register» unterschieden, auf denen heutzutage (das heisst grosso modo: seit dem 20. Jahrhundert) gespielt wird, wenn von Solidarität die Rede ist.^{<8>} Bayertz unterscheidet

1. die Solidarität als Ideal «allgemeiner Brüderlichkeit», das ebenso auf die christliche Idee der Gotteskindschaft wie auf die universalistischen Intuitionen der stoischen Philosophie zurückgeht, von 2. der Solidarität als Band «gesellschaftlicher Einheit» innerhalb einer Nation. Diese patriotische Bürgersolidarität hat dann - und dies nicht zuletzt aufgrund der Erfolge der demokratischen und Arbeiterbewegung - 3. zur «Legitimation des modernen Sozialstaates»

beigetragen, in dem der einzelne Bürger von der Gemeinschaft Hilfe in Notlagen als Rechtsanspruch erwarten kann. Und daneben gibt es natürlich immer noch 4. den alten semantischen Gehalt des «Kampfbegriffs» Solidarität, der dann auch in anderen sozialen oder politischen Kämpfen wieder hervorgeholt werden kann (wie die alten Fahnen der Gewerkschaftsbewegung zum 1. Mai).

Ich will nun dieser vierfachen Klassifikation hier nicht en détail folgen, da ich nur einige Stichworte aus der historischen Semantik andeuten kann.<9> Ich möchte nur an drei konträre Bedeutungen von «Solidarität» aus der relativ jungen, kaum dreihundertjährigen Geschichte dieses Begriffes erinnern: die korporative, die nationale und die universale Solidarität.

Die korporative Solidarität

Die Wurzeln des korporativen Solidaritätsbegriffs finden sich im römischen Recht: Die obligatio in solidum war die schuldrechtliche Haftung, nach der jedes Mitglied einer (familiären) Gemeinschaft für die Gesamtheit der Schulden aufzukommen hatte - und umgekehrt ebenso die Gemeinschaft für die Schulden eines jeden Mitglieds. Noch in Diderots und d'Alemberts berühmter Encyclopédie wird der Begriff «solidarité» nur als kollektive Schuldenhaftung erläutert; und aus dieser korporativen Dimension der Solidarität zwischen allen Mitgliedern eines Standes, einer Körperschaft sollte sich dann später im Klassenkampf die Arbeitersolidarität (die Solidarität der Mitglieder des vierten Standes) entwickeln.

Begriffsgeschichtlich lässt sich dieser Übergang fast zeitgenau fixieren: 1819/1820 spricht der deutsche Staatsphilosoph G.W.F. Hegel in seinen Vorlesungen zur Rechtslehre von der Solidarität als einem Äquivalent für die mikrosoziale Sorge um Kinder und Schwache in der Familie, angesiedelt auf der Ebene der Korporationen. Diese treten damit gewissermassen zwischen die traditionelle «Sittlichkeit» der Familie und die von anonymen Marktmechanismen und dem «System der Bedürfnisse» geprägte moderne bürgerliche Gesellschaft: «Indem die Korporation in Rücksicht der bürgerlichen Gesellschaft an die Stelle der Familie tritt, so fällt derselben auch die Sorge für die Individuen anheim, da wo und insoweit die Kräfte der Familie nicht ausreichen. Ihr liegt es zunächst ob, für die Bildung der Kinder zu sorgen, und ebenso hat sie sich solidarisch zu verbinden für diejenigen, welche zufälligerweise in Armut geraten.»<10>

Die nationale Solidarität

Neben diese Standes- und später dann Klassensolidarität tritt jedoch ebenfalls im 19. Jahrhundert Begriff und Idee der nationalen Solidarität: als patriotische Tugend, in der alle Bürger füreinander einstehen. Auch dieses semantische Register hat natürlich eine weit ältere Tradition, etwa im Republikanismus der italienischen Städterepubliken, aber auch in der Schweizer Eidgenossenschaft. Der Genfer Bürger Jean-Jacques Rousseau nennt dieses einigende Band des idealen Vaterlands geradezu eine «bürgerliche Religion»: die religion civile, welche «den göttlichen Kult mit der Liebe zu den Gesetzen vereinigt und die Bürger lehrt, indem sie das Vaterland zum Gegenstand ihrer Verehrung macht...» Rousseaus republikanisches Modell orientiert sich hier gar an der griechischen Polis oder am öffentlichen Kultus Roms: «dass dem Staat dienen zugleich dessen Schutzgott dienen heisst».<11> Und dieser neoklassische Republikanismus sollte auch für die französische Revolution als den

Prototyp der Bürgernation stilbildend werden.

Laut Graf Mirabeau war es «für die Sitten wichtig, dass sich eine Solidarität zwischen dem öffentlichen Glauben und dem privaten bildet» (Rede in der Nationalversammlung 1789); und Danton sollte 1793 aufrufen: «Wir sind alle solidarisch durch die Identität unseres Verhaltens».^{<12>} Es sind dann die (mehr oder weniger) demokratischen Nationalbewegungen des 19. Jahrhunderts, welche die moralische Bewertung der nationalen Identität auch als politischen Einsatz hervorheben: So das junge Deutschland seine Hoffnung auf die «innere, solidarische Einheit» des staatlich «zerstückelt[en], künstlich auseinandergehalten[en]» deutschen Volkes (so der Hegel-Biograph Karl Rosenkranz^{<13>}); oder in Frankreich als die im plebiscite de tous les jours, in täglicher Volksabstimmung erneuerte und gegen alle Spaltungen verteidigte Bindung der citoyens an die unteilbare französische Republik.

An diese appelliert Ernest Renan im Jahre 1882, also mitten in der deutsch-französischen Polemik über die nationale Zugehörigkeit Elsass-Lothringens. Renan definiert in seiner berühmten Rede die Nation geradezu durch Solidarität: «Eine Nation ist [...] eine grosse Solidargemeinschaft, getragen von dem Gefühl der Opfer, die man gebracht hat, und der Opfer, die man noch zu bringen gewillt ist. Sie setzt eine Vergangenheit voraus und muss in der Gegenwart zu einem greifbaren Faktor zusammenzufassen sein: der Übereinkunft, dem deutlich ausgesprochenen Wunsch, das gemeinsame Leben fortzusetzen.»^{<14>}

Und in dieser republikanischen Volkssolidarität (die Solidarität des Demos, nicht des Ethnos) wurzelt auch die moderne Idee des Sozialstaats. «Will man, dass die Völker tugendhaft sind - so hatte Rousseau bereits 1755 in seinem Artikel «Ökonomie» in der Encyclopédie geschrieben - so beginne man also damit, sie ihr Vaterland lieben zu lehren! Wie aber werden sie es lieben, wenn das Vaterland für sie nicht mehr ist als für Fremde und ihnen nur gewährt, was es niemandem verweigern kann? [...] Ist es nicht in der Tat die Pflicht des Volkskörpers, für die Erhaltung des letzten seiner Glieder mit der gleichen Liebe zu sorgen wie für alle anderen?»^{<15>}

Und Jacques-Louis David, der Maler und jakobinische Zeremonienmeister der Französischen Revolution hat die Vaterlandsliebe als Wurzel der sozialen Solidarität zwischen den Staatsbürgern ikonographisch festgehalten, und zwar in seiner grossen (und deutlich einer Kreuzabnahme nachempfundenen) Ikone des republikanischen Märtyrers, des «ami du peuple», Jean-Paul Marat: Der in seinem Krankenbad ermordete Volksfreund hat soeben ein Billett unterzeichnet, in dem er einer republikanischen Mutter, deren beide Söhne im Kampf wider die Tyrannei fielen, Unterstützung zusagt - unter den Zetteln in Marats Hand ist auch eine Assignate (das Staatspapiergeld der Revolution).^{<16>}

Die universale Solidarität

Das dritte normative Register, die Menschheitssolidarität oder universelle Brüderlichkeit, ergibt sich nun keineswegs in zwangloser Anknüpfung an die beiden bisher genannten Bedeutungen, die Standes- und nationale Solidarität. Dies hat wiederum Jean-Jacques Rousseau vielleicht am drastischsten klargelegt, wenn er die universalistische Moral des Christentums geradezu als Gegensatz zur nationalen Solidarität, also «Bürgerreligion» oder religion civile definiert. Im christlichen Glauben, «[d]urch diese heilige, erhabene und wahre Religion erkennen sich die Menschen - Kinder des nämlichen Gottes - alle als Brüder, und die

Gemeinschaft, die sie vereinigt, löst sich auch im Tod nicht auf»; aber eben darum ist die christliche Menschheitsmoral für die republikanische Solidarität äusserst gefährlich: «Statt die Herzen der Bürger an den Staat zu heften, entfernt sie sie davon wie von allen irdischen Dingen: ich kenne nichts, was dem gesellschaftlichen [im Sinne des Contrat social: republikanischen] Geist mehr entgegenstünde». <17> Die christliche religion de l'homme oder «Menschheitsreligion» wird also die religion civile oder «Bürgerreligion» der Nation unweigerlich schwächen.

3. Sozialstaat und Solidarität im 19. und 20. Jahrhundert

Die steile Erfolgskarriere des Begriffs «Solidarität» im 19. Jahrhundert betrifft (und vermengt) in unterschiedlichen Kontexten und Frontstellungen alle drei genannten Bedeutungen. Sie ist auf allen drei Ebenen eng mit der Geschichte der sozialen Frage verknüpft. Denn die Kampffessolidarität der Arbeiterklasse knüpft (schon in ihren ersten, mutualistischen Organisationsformen) an die korporative Solidarität an, doch sie legitimiert sich aber bald, mit der Verallgemeinerung der sozialen Bewegung, sowohl als nationale wie als universalistische Solidarität.

Erst die politische Gleichberechtigung des vierten Standes, der Ausbruch aus der bloss «negativen Integration» (Dieter Groh) der Arbeiterbewegung ins politische System, ermöglicht - über das politische Gewicht der Arbeiterparteien bei der Sozialgesetzgebung - eine Ausweitung der Bürgerrechte auf politische Beteiligungsrechte und soziale Sicherheit. Insofern verwirklicht erst der von der Arbeiterbewegung mitgestaltete Sozialstaat die republikanische «Pflicht des Volkskörpers, für die Erhaltung des letzten seiner Glieder mit der gleichen Liebe zu sorgen wie für alle anderen», von der Rousseau 1755 in der Encyclopédie handelte. <18>

Zugleich wurde die Klassensolidarität - als internationale Solidarität - auch durch Ansatzpunkte eines Menschheitsethos angereichert, das freilich angesichts des Ersten Weltkriegs operativ weitgehend hilflos blieb (ähnlich wie der christliche Universalismus) - soweit der proletarische Internationalismus nicht als kommunistische Internationale zum Werkzeug des sowjetischen Imperiums wurde. <19>

Zu einer regelrechten «Inflation» der Verweise auf Solidarität kommt es dann erst in der politischen Semantik der europäischen Demokratien nach dem Zweiten Weltkrieg, also in Verbindung mit dem Auf- und Ausbau der national recht unterschiedlich ausfallenden Formen des welfare state, des Sozialstaats, stato assistenziale usw. im Westen. Diese Entwicklung war nun gewiss eine Folge des Kalten Krieges - oder sagen wir: der Systemkonkurrenz zwischen sozialstaatlich korrigiertem Kapitalismus und bürokratischem Kollektivismus, zwischen den Ordnungsmodellen des Westens und des Ostblocks. Aber die stark «moralisierten» und in der Nachkriegszeit zunächst häufig auch religiös formulierten Rechtfertigungsmuster des Sozialstaates waren auch - jedenfalls in Deutschland - eine indirekte Reaktion (der Besinnung oder der Verdrängung) auf den «Zivilisationsbruch», welchen der Nationalsozialismus mit dem deutschen Massenmord an den europäischen Juden bedeutet hatte.

Politisch bemühten sich also sowohl die Parteien der sozialistisch-sozialdemokratischen als auch der christlich-sozialen Tradition darum, den menschheitsethisch begründeten, de facto aber die Nation integrierenden Sozialstaat als doppeltes Bollwerk zu befestigen: sowohl als Barriere wider die vergangene, besiegte (und verdrängte) nationalsozialistische Barbarei, als

auch (und dies vornehmlich) als Wall wider die aktuell wahrgenommene Bedrohung durch den kommunistischen Kollektivismus des Ostblocks. Beide zeithistorisch präzise verortbaren Kontexte - die Verarbeitung/Verdrängung von gerade vergangenen Menschheitsverbrechen und die ethisch-religiöse Überhöhung des Kalten Krieges - provozierten also geradezu ein (nicht immer ideologiefreies) Anknüpfen an Motivgehalte der Menschheitssolidarität. Auf die Probleme des 21. Jahrhunderts - seien es die «umkippende» Alterspyramide, die wirtschaftliche Globalisierung und die neue, massenhafte Gegenwart von «Fremden» (dauerhaften Immigranten, nicht mehr bloss «Gastarbeitern» für einige Jahre) - scheint hingegen dieses sozial- und christdemokratische Modell des europäischen Sozialstaats völlig unvorbereitet.

Autor:

Prof. Dr. Dieter Bingen

Direktor des Deutschen Polen-Instituts, Darmstadt (seit März 1999); Honorarprofessor für das Gebiet „Kultureller Wandel und gesellschaftliche Transformationsprozesse in Europa“ an der Fakultät Management- und Kulturwissenschaften der Hochschule Zittau/Görlitz (seit 2004).

geb. 1952 in Köln; 1973-1978 Studium der Politischen Wissenschaft, Verfassungs-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Soziologie und Erziehungswissenschaft an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn; 1977 Forschungsaufenthalt in Polen (PISM/Warschau, Instytut Zachodni, Posen); 1979 Promotion zum Dr. phil. an der Universität Bonn.

Wissenschaftlicher Mitarbeiter (Wiss. Oberrat) im Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Köln (Forschungsbereich II: Ostmittel- und Südosteuropa) (1981-1999); Lehrbeauftragter für Politische Wissenschaft an der Universität Bonn (1984-1994); Mitglied der deutschen Delegation auf dem CSCE Implementation Meeting on Human Dimension Issues, Warschau, 27.9.-15.10.1993.

Forschungsschwerpunkte: Polnische Zeitgeschichte und Politik, Politisches System Polens, Religion und Kirche in Polen nach 1945, Polnische Außen- und Sicherheitspolitik, Politische Systeme und Systemtransformation in Ostmittel- und Südosteuropa, Deutsch-polnische Beziehungen, Integrationspolitik in Europa.

Veranstalter:

Institut für kulturelle Infrastruktur Sachsen und Hochschule Zittau/Görlitz,
Fachbereich Wirtschaftswissenschaften, Studiengang Kultur und Management
in Zusammenarbeit mit dem Centre International de Formation Européenne, Nizza

Das Ost-West-Kolleg wird von der Europäischen Union finanziell unterstützt.
Die Verantwortung für den Inhalt trägt allein der Herausgeber. Die vertretenen Meinungen sind nicht notwendigerweise die der Europäischen Kommission.

Verlag und Copyright:

Institut für kulturelle Infrastruktur Sachsen, Klingewalde 40, D-02828 Görlitz,
Tel. +49/3581/42094.21, Fax: .28, <institut@kultur.org>, <www.kultur.org>