

Michael Opielka

## **Warum benötigt moderne Identität freiwilliges Engagement?**

erschienen (leicht gekürzt) in: Thole, Werner/Hoppe, Jörg (Hrsg.), *Freiwilliges Engagement – ein Bildungsfaktor. Berichte und Reflexionen zur ehrenamtlichen Tätigkeit von Jugendlichen in Schule und Jugendarbeit*, Frankfurt: Eigenverlag des Deutschen Vereins für öffentliche und private Fürsorge 2003, 59-69

Moderne und Identität, das sind große und theoriegeladene Begriffe. Bevor wir sie in einen Zusammenhang zu dem bislang eher bescheidenen Begriff des freiwilligen Engagements bringen, wollen wir sie uns genauer ansehen. Moderne und Identität, beide Begriffe markieren einen Spannungsbereich: die Dialektik von Individuum und Gesellschaft – und an dieser Dialektik kann, wie wir dann sehen werden, ein zeitgemäßes Konzept von freiwilligem Engagement ansetzen.

### I

Die Idee der *Moderne* wird heute in dem Sinn verstanden, dass die traditionale Einbettung des Einzelnen revidiert wurde, ob nun wie beispielsweise von Jürgen Habermas noch bis zu seiner beachtlichen Friedenspreisrede des Jahres 2001, aufgrund einer „nachmetaphysischen“ Gesamtlage, also eines Verlustes religiöser Sinnbegründung. Oder ob die Revision darin gesehen wird, dass unter den Bedingungen der Moderne *alle* Bindungen, ob zur göttlichen, geistigen Sphäre, zur Sphäre des Anderen, also des Sozialen, oder zur Sphäre der Zeit, also der Geschichte, dass also alle Bedingungen als kontingent, als bedingt, als reflexiv behandelbar und damit begründungsbedürftig gelten. Ulrich Beck spricht in diesem Kontext von der „reflexiven Moderne“. Der Einzelne stellt sich folglich „individualisiert“ in die Gesellschaft. Er wird radikal Subjekt.

Diese Moderne erscheint dem einen zwangsläufig als brüchig, stets an Abgründen, die mit Wegmarken wie Auschwitz, Hiroshima, Terror, Krieg, Virtualität und Unsicherheit bezeichnet werden. Dem anderen erscheint die Moderne, teils auch, teils immer wieder, als

ein Projekt, als eine innerweltliche Verheißung oder, wieder anderen, als eine spirituelle Aufgabe, die mit Begriffen wie Fortschritt, Innovation, Emanzipation, Freiheit, Gleichheit oder Weltbürgertum assoziiert wird. Moderne erscheint, knapp gesagt, dem einen als Ende der Geschichte, den anderen erst als die Ermöglichung von Utopie. „Sozialismus oder Barbarei!“, lautete einmal ein Kampfruf. Und wer sich unter fortgeschrittenen Naturwissenschaftlern bewegt, der spürt diese tiefe Ambivalenz, die Erfahrung menschlicher Kompetenz und den, wenn es gut geht, Respekt vor ihren Grenzen. Die Gentechnik repräsentiert diese moderne *conditio humana* schon deshalb besonders, weil sie ihre Grundlage infrage zu stellen scheint: was ist der Mensch? Was macht ihn aus?

Moderne Zeitdiagnostik changiert zurecht zwischen den vier großen Dimensionen: der Natur, der Gesellschaft, der geistigen Wirklichkeit und dem Subjekt. Die anthropologische Pointe der Moderne ist, wie es langsam auch Intellektuellen bewusst zu werden scheint, dass keiner dieser vier Dimensionen eine Vorrangstellung gebührt, dass sie alle gleichursprünglich scheinen und ihre Erkenntnisperspektiven nicht aufeinander reduziert werden können: der naturwissenschaftliche, der psychologische, der sozial- und kulturwissenschaftliche und schließlich der philosophisch-theologische Blick auf die Welt haben ihr Recht.

Moderne beinhaltet Komplexität und Reflexivität. „Funktionale Differenzierung“, so die große analytische Unterscheidung der Soziologie, erfordert vom Einzelnen eine ungeheure Integrationsleistung. Der Einzelne muss sich zwischen den Teilsystemen der modernen Gesellschaft einhausen, er muss die Welt – zumindest für sich – integrieren. Das ist Identität.

*Identität* bedeutet, gleichwie die gesellschaftliche und geistige Situation einer Zeit verfasst ist, einen Balanceversuch, zwischen Ich und Du, zwischen Uns und Jenen. Begriffe wie Personale Identität, Gruppenidentität, ja selbst die Rede von der Identität eines Volkes markieren jenen komplexen, durch Sozialisation, also Vergesellschaftung gesteuerten Versuch, einen Ort zu finden, der zugleich erlaubt, Ich zu sagen und mich dennoch mit der Welt bedeutungsvoll verbindet. „Gelungene Ich-Identität“ bedeutet jene bemerkenswerte Fähigkeit der Subjekte, auch bei tiefgreifenden Veränderungen der Persönlichkeitsstruktur, jenen Antworten auf widersprüchliche Situationen, mit sich identisch zu bleiben. Freilich muss diese Selbstidentifikation intersubjektiv anerkannt sein. „Das Sich-Unterscheiden von ande-

ren muss von diesen anderen anerkannt sein.“ (Habermas 1977, 93). „Moderne Identität“ erscheint vor diesem Hintergrund ein anspruchsvolles Projekt.

In seiner Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises der Stadt Stuttgart im Jahr 1974 untersuchte Jürgen Habermas die auch für uns heute sprechende Frage: „Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Idee ausbilden?“ Habermas knüpft an Hegels für uns moderne Menschen fundamentale Einsicht an, dass Selbstbewusstsein, also die Fähigkeit zum reflexiven Bezug auf sich selbst, eben die Anerkennung des je anderen als ein anderes Ich zur Voraussetzung hat.

Beiden Seiten, beiden Ichen, ist das Wissen gemeinsam, dass sie sich jeweils im anderen anerkannt wissen. Und dieses verallgemeinerte Selbstbewusstsein nennt Hegel „Geist“, jenes, „Ich, das Wir ist“. Unter den Bedingungen einer komplexen, differenzierten Weltgesellschaft liegt genau in diesem „Wir“ das Problem moderner Identität. Denn wer ist es? Die Familie, die Clique, das Kollegium, die Klasse, die Nation, wir Katholiken, wir Schiiten, wir Deutschen, wir ...?

Das Kontinuum von Partikularismus und Universalismus, von Gemeinschaft und Gesellschaft bestimmte die sozialwissenschaftliche Reflexion des vergangenen, zwanzigsten Jahrhunderts, in dem es erst in das allgemeine Bewusstsein treten konnte. Es waren die Ideologien der Moderne, die jene Brücke behaupteten: „Sie sollen die *strukturelle Unähnlichkeit* zwischen der an einem konkreten Staat haftenden *kollektiven Identität* und den im Rahmen einer universalistischen Gemeinde (der monotheistischen Weltreligionen, Anm. M.O.) geförderten *Ich-Identitäten* ausgleichen.“ (ebd., 100; Hervorh. i.O.) Offensichtlich ist spätestens seit 1989, dass Ideologien, jene säkularen Heilslehren, diese Brücke nicht mehr bieten.

Zugleich ist Hegel und in dessen Folge Habermas darin zuzustimmen, dass das moderne Ich, der „subjektive Geist“, sich zugleich als ein vollkommen individuiertes Wesen, von allen anderen verschieden, und *zugleich* mit diesen unmittelbar identisch wissen muss, dass damit diese „intersubjektive Erhaltung der Ich-Identität“ (ebd., 104) zur Voraussetzung einer reflexiven Stufung wird: des, wie Hegel es nennt, „objektiven Geistes“ der zweiten, der gesellschaftlichen (staatlichen) Natur, der wiederum im „absoluten Geist“, in Religion und Philosophie seinen Grund finden muss: „Die Einheit des objektiven und des absoluten Geistes löst das moderne Identitätsproblem“ (a.a.O.), so resümiert Habermas zurecht He-

gels „ungeheuerlichen“, „unüberbietbaren“ und „bis auf den heutigen Tag faszinierenden Versuch“ (ebd., 105) – wobei ich es mit diesem bewundernden Gestus belassen möchte, um nicht zu sehr von unserem Thema abzulenken. Es soll also nicht zu klein gedacht werden.

## II

Die heutige Frage lautet nun, ob freiwilliges Engagement für die Entwicklung einer modernen, man könnte auch sagen: zeitgemäßen Identität erforderlich ist. Das ist für Pädagogen und alle, die mit jungen Menschen zu tun haben, natürlich eine besonders relevante Frage.

Bevor wir genauer klären, welche Form von Engagement, sozialer Bindung oder Gemeinschaft eigentlich gemeint sein kann, sollen einige eher allgemeine Anforderungen erinnert werden, die sich aus den Überlegungen zur modernen Identität an soziales, politisches wie pädagogisches Handeln ergeben könnten. Etwa hundert Jahre nach Hegel, im Jahr 1893 diagnostizierte ein Begründer der modernen Soziologie, Emile Durkheim seine Gegenwart: „Tiefe Veränderungen haben sich innerhalb sehr kurzer Zeit in der Struktur unserer Gesellschaften vollzogen. Sie haben sich mit einer Geschwindigkeit und in einem Ausmaß vom segmentären Typus befreit, für welche die Geschichte kein anderes Beispiel bietet. Folglich ist die Moral, die diesem Sozialtypus entsprach, verkümmert, ohne dass sich an deren Stelle die neue genügend rasch entwickelt hat, um den Raum zu füllen, den die andere in unserem Bewusstsein hinterlassen hat.“ (Durkheim 1977, 479)

Durkheim betont, dass moderne Gesellschaften die, wie er sich ausdrückt, „organische“ Arbeitsteilung mit ihren spezifischen Qualitäten zwischenmenschlicher Beziehungen entwickeln: „Wenn sich aber nur jene bilden, die aus der Ähnlichkeit resultieren, so wäre das Zurückweichen des segmentären Typus von einem regelmäßigen Niedergang der Moralität begleitet. Der Mensch wäre nicht mehr genügend zurückgehalten. Er würde um sich und über sich nicht mehr jenen heilsamen Druck der Gesellschaft spüren, der seinen Egoismus mäßigt und aus ihm ein moralisches Wesen macht. Eben hierin besteht der moralische Wert der Arbeitsteilung. Durch sie wird sich der Mensch seiner Abhängigkeit gegenüber der Gesellschaft bewusst; ihr entstammen die Kräfte, die ihn zurückweisen und in Schran-

ken halten. Mit einem Wort: Dadurch, dass die Arbeitsteilung zur Hauptquelle der sozialen Solidarität wird, wird sie gleichzeitig zur Basis der moralischen Ordnung.“ (ebd., 471.)

Durkheims Beobachtungen sind für unsere Frage in zweierlei Hinsicht bedeutsam. Die moralgründende Wirkung der Arbeitsteilung wirft auf, was in einer konkreten Gesellschaft unter „Arbeit“ verstanden wird. In den besonders differenzierten westlichen Gesellschaften wird seit den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts die noch zur Zeit Durkheims unproblematische, ökonomische Definition „sozialer Arbeit“ – man verstand darunter die gesellschaftlich anerkannte Arbeit, für Lohn, im Familienbetrieb oder als Selbständiger -, zum Problem: Der Feminismus verwies auf die vergessene Haus- und Familienarbeit, die Soziologie auf die „informelle“ Arbeit, vor allem auf das freiwillige Engagement ohne oder mit marktfremden Löhnen. Durkheim selbst belehrt uns mit einem generalisierten Konzept von Arbeit, in dem dieses auf sonst nicht-ökonomische Bereiche ausgedehnt wird, die Wissenschaft, die Kunst, bis hin zur „Teilung sexueller Arbeit“ (ebd., S. 83ff.). Ein mit Durkheim umfassenderer Blick auf die gesellschaftliche Arbeit würde auch die Durkheimsche These der auf ihr bauenden Moral betreffen. Hier sind wir allerdings soziologisch nicht genug informiert: ein ganzheitlicher Blick auf die moderne Arbeit und ihren Zusammenhang mit der modernen Moral wurde noch kaum gewagt.

Etwas klüger sind wir hinsichtlich der zweiten Implikation der Überlegungen Durkheims, der Spannung von Individualismus und Gemeinschaft. Die Sozialpsychologin Gertrud Nunner-Winkler erinnert an die jene Spannung vermittelnde geisteswissenschaftliche Annahme, dass moderne Gesellschaften einen Kanon gemeinsam als verbindlich erachteter Normvorstellungen teilen: „Die soziologische Grundfrage nach dem inneren Zusammenhalt von Gesellschaft – zeitgenössisch formuliert: nach dem Zusammenhalt moderner, insbesondere multikultureller Gesellschaften – (...) findet scheinbar die klassisch konservative Antwort: Es sind geteilte Wertbindungen, die den Zusammenhalt stiften. Der *Inhalt* dieser Wertbindungen moderner Gesellschaften, aber, insbesondere das zentrale Prinzip der Gleichheit, ist im Charakter revolutionär: Gleichheit wird nämlich offensiv stets nur ‚von unten‘ (oder im Interesse derer, die ‚unten‘ sind) eingeklagt und erkämpft.“ (Nunner-Winkler 1997, 397f.)

Nunner-Winklers Erinnerung, wonach geteilte Wertbindungen eine Gesellschaft zusammenhalten, lässt sich nun mit der Frage nach dem gesellschaftlichen Arbeitsvermögen etwa

in folgender Weise verknüpfen: wenn geteilte Wertbindungen eine Gesellschaft integrieren und das heißt, sowohl die subjektive, partikulare, mit der allgemeinen Identität verbindet, und zugleich, moralsoziologisch betrachtet, die Wertbindungen wesentlich von der Art der Arbeitsteilung abhängen, wie dürfte dann – sozialpolitisch wie zeitdiagnostisch - vernachlässigt werden, welche Arbeitsleistungen in einer Gesellschaft gelten? Die soziologische Kritik an einem schlichten Begriff von Arbeit, der sich auf deren Einbettung in Geldkreisläufe beschränkt, muss angesichts eines immer wieder obsiegenden Ökonomismus regelmäßig erneuert werden. Auch wenn in der heutigen Betrachtung das gewaltige Gebiet der Haus- und Familienarbeit außer Acht gelassen werden muss, das freiwillige Engagement im weitesten Sinn, die gemeinschaftliche Arbeit außerhalb der Familie ist zweifellos moralbe gründend und selbst Folge von Moral.

### III

An diesen Einsichten knüpfte in den neunziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts die politiksoziologische Bewegung des „Kommunitarismus“ an, die in den letzten Jahren empirisch sekundiert wird durch die so genannten „Sozialkapital“-Forschung, gleichfalls politisch-soziologischen Bemühungen darum, die nicht-ökonomischen Voraussetzungen der Ökonomie auf den Begriff und in Zahlen zu bringen (vgl. Offe 1999, Offe/Fuchs 2001). Die Hegelsche wie die Durkheimsche Problemstellung wird sowohl theoretisch – was wir hier nicht diskutieren – wie praktisch weitergeführt. Was macht das gemeinschaftliche Band der Gesellschaft aus, jenen „objektiven Geist“ Hegels und jene „Moral“ Durkheims? Wie wird es hergestellt, aufrechterhalten, gefährdet?

In seiner bahnbrechenden Studie „Bowling Alone“ resümiert Robert D. Putnam, der Nestor der neueren Sozialkapital-Forschung, einige Ergebnisse zur Bedeutung des „Sozialkapitals“ sowie eine berührende Geschichte (vgl. Putnam 2000). Er zeigt, dass soziale Bindungen der machtvollste Indikator für Lebenszufriedenheit sind. So berichtet er beispielsweise, dass einen Ehepartner zu finden (und zu halten) so viel wert sei, wie die Vervierfachung des Einkommens, oder dass der regelmäßige Besuch bzw. die Mitgliedschaft in einem Club der Verdopplung des Einkommens gleichkomme. Anschaulich wird die dem materiellen, monetären Kapital vergleichbare Qualität des Sozialkapitals in einer Geschichte, von der Putnam berichtet: „Vor dem 29. Oktober 1997 kannten sich John Lambert und Andy

Boschma nur aus ihrem wöchentlichen Bowling-Club (..) in Ypsilanti, Michigan. Lambert, vierundsechzig Jahre alt, Rentner und früher Mitarbeiter an der Universitätsklinik von Michigan, stand seit drei Jahren auf einer Warteliste für eine Nierentransplantation, als er Boschma kennen lernte. Dieser, ein Buchhalter von dreiunddreißig Jahren hörte zufällig von Lamberts Bedarf und bot ihm ganz überraschend an, eine seiner Nieren für ihn zu spenden. ‚Andy sah etwas in mir, das andere nicht sahen‘, sagte Lambert, ‚als wir in der Klinik waren, sagte Andy zu mir: ‚John, ich mag dich wirklich und ich habe eine Menge Respekt vor dir. Ich würde das immer wieder tun.‘ Ich war baff.‘ Boschma gab in einer ähnlichen Stimmung zurück: ‚Ich fühle ganz klar eine Art Verwandtschaft (mit Lambert). Ich habe mich auch schon früher um ihn gekümmert, aber jetzt bin ich mit ihm verbunden.‘“ Putnam fährt dann fort: „Diese berührende Geschichte spricht schon für sich selbst; aber das Foto, das den Bericht in der Ann Arbor News begleitete, zeigte, dass zusätzlich zu ihrer Verschiedenheit, was Beruf und Alter betrifft, Boschma ein Weißer ist und Lambert ein Afroamerikaner. Dass sie zusammen Bowling spielten, brachte den Stein ins Rollen. Auf kleinen Wegen wie diesen – und auch auf größeren – müssen wir Amerikaner uns wieder neu miteinander verbinden. Das ist das einfache Argument meines Buches.“ (Putnam 2000, S. 28, Übers. M.O.)

Gruppen, Clubs, Familien und andere soziale Organisationen sind in dieser Perspektive Gelegenheiten für bedeutungsvolle Gemeinschaftsentwicklung. Natürlich müssen sie vom Einzelnen auch ergriffen werden. Putnam und andere Gemeinschaftsforscher heben auf die Notwendigkeit einer Soziokultur ab, in der gemeinschaftliche Handlungsorientierungen als selbstverständlich gelten und vor allem als zugleich spannungsvoll wie kompatibel mit Ich-bezogenen, durchaus egoistischen Lebenspraktiken, wie sie eine kapitalistische Wirtschaftsordnung benötigt. Konzeptionell ist das möglich, wenn man „das Gemeinschaftliche“ als eine Sphäre, als ein eigenständiges Funktionssystem der Gesellschaft begreift, wie dies der amerikanische Soziologe Talcott Parsons forderte.

Die „gesellschaftliche Gemeinschaft“ (Parsons) existiert in jeder Gesellschaft, doch ihre konkrete Gestalt, ihre Bedeutung, ihre Attraktivität ist kontingent von den Umständen. So wie das Wirtschafts- und das Politik(sub)system einer Gesellschaft ein spezifisches Gepräge erhält – kapitalistisch oder sozialistisch, demokratisch oder monarchistisch usf. – kennzeichnet jede Gesellschaft eine spezifische Gemeinschaftskultur. Während in traditionellen, vormodernen Gesellschaften diese Gemeinschaftskultur auf Tradition basiert, auf dem

Einzelnen kaum verfügbare Verpflichtungen, Bindungen und Loyalitäten, zeichnet sich die Gemeinschaftskultur moderner Gesellschaften durch einen eminenten Anteil voluntaristischer, auf freiem und beweglichem Willen basierenden Gemeinschaftsformen aus. Auch Ehe und Familie sind in der Moderne zu freiwilligen und auch kündbaren Gemeinschaftsformen mutiert. Freiwilliges Engagement, das heißt nur noch begrenzt historisch begründete Investition in das Gemeinschaftsleben scheint geradezu ein Prototyp moderner Interaktion.

Das wird leider von manchen modernen Sozialwissenschaftlern nicht immer ausreichend gesehen, jedenfalls dann, wenn sie den Blick zu sehr auf den Einzelnen und zu wenig auf den sozialen Kontext richten. So untersuchte ein Team der Universität Paderborn unter Leitung des Sportwissenschaftlers Wolf Brettschneider im Auftrag des Landessportministeriums NRW die Jugendarbeit in nordrhein-westfälischen Sportvereinen. Anfang 2001 wurden die Ergebnisse der Öffentlichkeit vorgestellt. Auch die Forscher hatten die Hypothese, dass die Jugendarbeit in Sportvereinen das Engagement fördert, zur Persönlichkeitsentwicklung beiträgt und folglich dem Gemeinwohl dient. Das Resümee war eher nüchtern: Die Vereine besitzen zwar eine hohe Integrationskraft, die Jugendlichen sind lang – im Durchschnitt 9 Jahre – und häufig – pro Woche im Schnitt 5 Stunden – dort. Hinsichtlich der sozialen Beziehungen fanden die Forscher freilich kaum Differenzen zu vereinsdistanzierten Altersgenossen: „Der Aufbau von Freundeskreisen mag zeitweise vom Sportverein positiv beeinflusst werden. Eine nachhaltige Wirkung auf das soziale Selbstkonzept kann nicht nachgewiesen werden. (...) Insgesamt legen unsere Befunde nahe, allzu optimistische Annahmen von positiven Wirkungen der Sportvereine auf die jugendliche Entwicklung zu relativieren. Wenn sich Vereinsjugendliche in manchen Aspekten von ihren vereinsdifferenzierten Altersgenossen unterscheiden, dann dürfte dies vor allem der Tatsache geschuldet sein, dass vor allem solche Jugendliche vermehrt in den Sportverein gehen und sich an ihn binden, die sich von vornherein einer starken Physis und Psyche erfreuen.“ (Brettschneider/Kleine 2001, Zusammenfassung) Die Sportsoziologen entdeckten an den Einzelnen wenig Gemeinschaftliches. Freilich untersuchten sie auch nicht die sozialen Beziehungsmuster selbst, die „Gemeinschaftshaltigkeit“ der Gesellschaft, die der Philosoph Martin Buber beobachtete und forderte, war für sie kein Thema. Uns interessiert diese Spannung, wenn wir nach der Bedeutung des freiwilligen Engagements für moderne Identität suchen. Was bewegt den modernen Menschen und vor allem den Jugendlichen zur Gemeinschaft, welche Motive ergänzen seine Ich-Orientierung?

Clary, Snyder und Kollegen untersuchten die Motivation von freiwillig Engagierten in den USA anhand von Nationalen Surveys und gelangten sowohl zu eindrücklichen quantitativen Werte – so schätzten sie, dass im Jahr 1993 gut 89 Millionen Amerikaner in formellen und informellen Formen freiwilligen Engagements tätig waren und gut ein Viertel davon 5 Stunden und mehr pro Woche aufwandte (vgl. Clary u.a. 1996, S. 486). Für unseren Zusammenhang besonders interessant ist allerdings die Motivanalyse. Sie unterschieden in ihrem VFI – dem „Volunteer Functions Inventory“ – sechs Motivdimensionen: (1) Werte, (2) Karriere, (3) Selbsterfahrung, (4) soziales Mitgefühl bzw. Respekt, (5) Gebrauchtwerden und (6) Eigenvorsorge. Absolut dominant durch beinahe Befragtengruppen hindurch erwies sich die erste Dimension, die Dimension „Werte“, die mit folgenden drei Items beschrieben wurde: Ich fühle, dass es wichtig ist, anderen zu helfen; ich kann etwas für eine Sache tun, die mir wichtig ist; und drittens: Ich empfinde Mitgefühl gegenüber Bedürftigen (ebd., S. 491ff.).

#### IV

Die hier zitierten Befunde und Untersuchungen von Hegel, Durkheim, Putnam und anderen sind empirisch natürlich nicht unmittelbar vergleichbar. Sie verweisen aber sämtlich auf den Zusammenhang von Wertintegration und Engagement für Andere. Wertorientiertes Handeln - jener kleine Versuch, an den „absoluten Geist“ zu reichen – scheint das Zentrum jener modernen Gemeinschaftsbewegung zu sein, die uns heute unter Begriffen wie Freiwilligkeit, Volunteering und Engagement entgegentritt.

Hier empfiehlt sich aus sozialwissenschaftlicher und sozialpädagogischer Sicht eine ökumenische Haltung. Während manche Kollegen auf den „bürgerschaftlichen“ und insoweit politisch-demokratischen Charakter modernen freiwilligen Engagements setzen, ja darin seine vorrangige Legitimität und Förderungswürdigkeit erkennen (z.B. Evers 1999), öffnen andere, da und dort als „konservativ“ gedeutete Forscher und Praktiker die Arme weit und fokussieren wie der erwähnte Robert Putnam um den Begriff des „Sozialkapitals“ auf die Gesamtheit jener Dritten Wege und Kräfte neben Markt bzw. Geldwirtschaft und Staat bzw. Rechts- und Machtpolitik. Unser bewusst weiter Blick auf die Komplexität der modernen Identität, auf ihre geistig-soziale Verfassung, hat gezeigt, dass es gerade die Integra-

tion verschiedener gesellschaftlicher Komplexitätsstufen ist, die gelingende moderne Identität ausmacht: Beten *und* Genießen, für mich *und* für andere, lokal *und* global, Individuum *und* Kollektiv. Die moderne Gesellschaft muss dieses „und“ repräsentieren.

Damit ist freilich erst eine Bedingung benannt, eine nicht hintergehbare allerdings, die manchen formal vorkommen mag, als eine Variation der bekannten soziologischen Achse partikular-universalistisch. Das wäre verkürzt. Denn ein Plädoyer für eine ökumenische Perspektive auf die moderne Engagementkultur einer zum Glück pluralen Gesellschaft erkennt in dieser Pluralität selbst einen Inhalt.

Freiwilliges Engagement, das die Anerkennung des Anderen hintertreibt, ist mit moderner Identität nicht vereinbar. Weg sich für Terror engagiert, ob dschihadistisch oder neofaschistisch, verdient eben nicht die Anerkennung. Es ist hier nicht Ort und Zeit, über die Sozialtherapie und Sozialpolitik der Ursachen jener antimodernen Identitätsbildungsversuche zu reflektieren. Sie scheinen mir Ausdruck des Scheiterns an der Moderne, die in Würde und mit Freude zu bewältigen, nicht nur den Sensiblen eine dauernde Aufgabe bleibt.

Ich möchte aber nicht mit abstraktem Pathos schließen, sondern mit Konkretem. Wenn ich meine Studenten frage, ganz gleich ob in Bonn oder Jena, wer von ihnen sich freiwillig engagiert, so fällt das Ergebnis beinahe regelmäßig ernüchternd aus: zehn bis maximal zwanzig Prozent der Studenten – wohlgemerkt: der Sozialpädagogik, der Soziologie und der Lehrämter – sehen sich als freiwillig engagiert außerhalb ihres informellen Nahraums. Und um auf den höheren Wert (etwa zwanzig Prozent) zu kommen, sind schon längere Perioden des Nachsinnens und der Ökumene, als des weiten Engagementbegriffes, nötig.

Das ist die Realität. Sie lässt sich trotz empirisch-optimistischer Hochrechnungen von ministerial finanzierter Seite (z.B. Rosenblatt 2000) nicht verdrängen. Zugleich empfinden dieselben Studenten eine Entfremdung zur Gesellschaft, eine melancholische, zumindest vorsichtige Grundstimmung, wie im übrigen die Jugend insgesamt, worüber die letzte Shell-Jugendstudie belehrte (Deutsche Shell 2000). So soll mit einem voluntaristischen Plädoyer geendet werden: Freiwilliges Engagement als Pflege der gesellschaftlichen Gemeinschaft enthüllt sich – neben der Arbeitsteilung der Wirtschaft und der Demokratie der Politik – als eine Forderung der Moderne um in ihr und mit ihr identisch zu werden.

## Literatur

- Brettschneider, Wolf-Dietrich/Kleine, Torsten, 2001, *Jugendarbeit in Sportvereinen: Anspruch und Wirklichkeit. Abschlußbericht*, Paderborn: Universität Paderborn, Institut für Sportwissenschaft
- Clary, E. Gil/Snyder, Mark/Stukas, Arthur A., 1996, *Volunteers' Motivations: Findings From a National Survey*, in: *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, Vol. 25, No. 4, S. 485-505
- Deutsche Shell (Hrsg.), 2000, *Jugend 2000*. 2 Bde., Opladen: Leske + Budrich
- Durkheim, Emile, 1988 (1893), *Über soziale Arbeitsteilung*. 2. Aufl. Frankfurt: Suhrkamp
- Etzioni, Amitai, 1997, *Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie*, Frankfurt/New York: Campus
- Evers, Adalbert, 1999, *Verschiedene Konzeptionalisierungen von Ehrenamt. Ihre Bedeutung für Analyse und Politik*, in: Kistler u.a. 1999, S. 53-65
- Fischer, Birgit, 1999, *Die Jugendlichen kneifen? – Kneifen die Jugendlichen? Jugend und Engagement in der Bürgergesellschaft*, in: Alemann, Ulrich von/Heinze, Rolf G./ Wehrhöfer, Ulrich (Hrsg.), *Bürgergesellschaft und Gemeinwohl*, Opladen: Leske + Budrich, S. 103-114
- Habermas, Jürgen, 1982 (1976), *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?*, in: ders., *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, 3. Aufl., Frankfurt: Suhrkamp, S. 92-126
- ders., 2001, *Glauben und Wissen*, in: FAZ, 15.10.2001, S. 9
- Heinze, Rolf G./Olk, Thomas (Hrsg.), 2001, *Bürgerengagement in Deutschland. Bestandsaufnahme und Perspektiven*, Opladen: Leske + Budrich
- Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.), 1997, *Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp
- Kistler, Ernst u.a. (Hrsg.), 1999, *Perspektiven gesellschaftlichen Zusammenhalts. Empirische Befunde, Praxiserfahrungen, Messkonzepte*, Berlin: edition sigma
- Klages, Helmut, 1999, *Individualisierung als Triebkraft bürgerschaftlichen Engagements*, in: Kistler u.a. 1999, S. 101-112
- Nunner-Winkler, Gertrud, 1997, *Zurück zu Durkheim? Geteilte Werte als Basis gesellschaftlichen Zusammenhalts*, in: Heitmeyer 1997, S. 360-402
- Offe, Claus, 1999, *„Sozialkapital“. Begriffliche Probleme und Wirkungsweisen*, in: Kistler u.a. 1999, S. 113-120
- ders./Fuchs, Susanne, 2001, *Schwund des Sozialkapitals? Der Fall Deutschland*, in: Putnam, Robert D. (Hrsg.), *Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich*, Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 417-511
- Opielka, Michael, 1997, *Engagementförderung in der Jugendbildung*, Ms.
- ders., 2001, *Stichwort „Freiwilliges Engagement“*, in: Hans-Uwe Otto/Hans Thiersch (Hrsg.), *Handbuch Sozialarbeit/Sozialpädagogik*, 2. Aufl., Neuwied/Darmstadt: Luchterhandt 2001, S. 600-609
- Perabo, Christa, 2001, *Jugendengagement und Landespolitik*, in: Heinze
- Picot, Sibylle, 2000, *Jugend und freiwilliges Engagement*, in: Rosenblatt 2000, S. 146-155
- dies., 2001, *Das freiwillige Engagement Jugendlicher im Überblick*, in: Braun, Joachim/Wahlen, Gabriele (Hrsg.), *Die Freiwilligen: das Sozialkapital des neuen Jahrtausends. Förderpolitische Konsequenzen aus dem Freiwilligen survey 1999*, Köln: ISAB, S. 148-156
- Putnam, Robert D., 2000, *Bowling alone. The collapse and revival of American community*, New York u.a.: Simon & Schuster
- Rosenblatt, Bernhard von (Hrsg.), 2000, *Freiwilliges Engagement in Deutschland – Freiwilligen survey 1999. Band 1*, Stuttgart u.a.: Kohlhammer
- Veblen, Thorstein, 1986 (1899), *Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Theorie der Institutionen*, Frankfurt: Fischer
- Wuthnow, Robert, 1994, *Sharing the Journey. Support Groups and America's New Quest for Community*, New York u.a.: Free Press