

Helfen und Kritik

Das Verhältnis von Solidarität und Wohltätigkeit in der Hilfe für Geflüchtete

Helfen wird aus einer gesellschaftskritischen Perspektive häufig als zu unpolitisch, zu emotional oder als zu partikular kritisiert. Es stabilisiert vermeintlich den Status quo und trägt nicht zu grundlegenden sozialen Transformationen bei. Im Zentrum steht bei diesen Kritiken die Frage, ob es sich bei Praktiken des Helfens eigentlich um kritische Praktiken handelt oder ob sie lediglich dem eigenen moralischen Selbstwertgefühl oder der normativen Integration der Gesellschaft dienen. Verweist das Helfen an sich bereits auf gesellschaftliche Missstände oder hat es vielmehr den Effekt, die Artikulation solcher Missstände zu verhindern?

GRETA WAGNER

1 Einleitung

Praktiken des Helfens können Missstände aufdecken und der Kritik zugänglich machen – und sie können Effekte dieser Missstände so abmildern, dass die Kritik an ihnen untergraben wird. Man denke einerseits an das Verstecken jüdischer Verfolgter im Nationalsozialismus, als das Helfen selbst schon ein Akt des Widerstands war (in diesem Kontext spricht man auch von Rettungswiderstand), und andererseits an Formen karitativer Hilfe, die dazu beitragen, soziale Unruhen zu verhindern – auch indem sie der Verteilungsordnung der Gesellschaft Legitimität verleihen.

„Solidarity, not Charity!“ steht deshalb auf Transparenten, T-Shirts und Jutebeuteln von Akteur*innen, die sich in sozialen Bewegungen für marginalisierte Gruppen einsetzen. Gemeint ist, dass die angebotene Hilfe und Unterstützung nicht von oben nach unten erfolgen soll, dass sie nicht Abhängigkeitsverhältnisse verschärfen soll, sondern dass man sich untereinander als Gleiche anerkennt und gemeinsam für bessere Bedingungen engagieren will. Den meisten Konzeptionen von Solidarität zufolge setzt Solidarität ein Moment der Wechselseitigkeit voraus – im Unterschied zur Wohltätigkeit, die nur den einseitigen Akt des Gebens umfasst.

Mitglieder urbaner politischer Initiativen, die sich für Geflüchtete einsetzen, verstehen sich als Aktivist*innen

und stellen den Begriff der Solidarität ins Zentrum ihres Engagements. Mit der Unterstützung verbinden sie auch den Versuch, gemeinsam mit den Geflüchteten das europäische Grenzregime zu kritisieren (und letztlich abzuschaffen). Die Ehrenamtlichen in kleinen Dörfern aber bezeichnen sich als Flüchtlingshelfer. Sie verfolgen in der Regel kein transformatives Ziel, sondern folgen einem humanitären oder christlichen Ideal, einem Affekt des Mitleids oder einem Verantwortungsgefühl gegenüber der dörflichen Gemeinschaft – mit dieser aber verbindet sie durchaus ein solidarischer Zusammenhalt, der auf Reziprozität beruht.

Wie lassen sich Reziprozität und Solidarität in einer sozialen Beziehung vorstellen, deren eine Seite hilfsbedürftig ist, die andere hingegen reich an Ressourcen? Reproduziert der Anspruch der Wechselseitigkeit hier nicht bestehende Ungleichheiten? Solidarisches Helfen werde ich im Folgenden konzeptionell von wohltätigem Helfen unterscheiden (Abschnitt 2) und dann zwei Kontrastfälle vorstellen, in denen unterschiedliche Verständnisse von Solidarität bei der Hilfe für Geflüchtete zum Tragen kommen: eine aktivistische Gruppe aus Lesbos und zivile Seenotrettung im Mittelmeer (3). Schließlich werde ich das Verhältnis von Solidarität und Wohltätigkeit auf der Basis meiner eigenen Studie zur ehrenamtlichen Hilfe für Geflüchtete im ländlichen Raum¹ diskutieren (4), um mit Überlegungen zu Temporalität und Partikularität der Solidarität zu schließen.

2 Solidarisches und wohltätiges Helfen

Solidarität und Wohltätigkeit sind zwei Formen des Helfens mit unterschiedlichen soziologischen Implikationen. Die Wechselseitigkeit, die den meisten Verwendungsweisen des Begriffs der Solidarität im Unterschied zur Wohltätigkeit gemeinsam ist, kann zwar durch eine Krise einer Partei temporär außer Kraft gesetzt sein. Eine stabil einseitige Hilfsbeziehung würde jedoch idealtypisch nicht als solidarische Praxis bezeichnet werden.

Der Begriff Solidarität wurde 1840 vom religiösen Sozialisten Pierre Leroux als Gegenbegriff zu Barmherzigkeit und Mildtätigkeit eingeführt (vgl. Bayertz 1998, S. 38; Fiegle 2003). Der Begriff hat eine normative Dimension, die laut Kurt Bayertz hauptsächlich auf drei Bedingungen basiert: Erstens wird der wechselseitige Zusammenhang in einer Gruppe von den Mitgliedern für subjektiv bedeutsam gehalten, sie identifizieren sich als Gemeinschaft und sind emotional miteinander verbunden. Dies schließt zweitens die Erwartung gegenseitiger Hilfe im Bedarfsfall ein, und drittens wird diese Hilfe im Bewusstsein gemeinsamer legitimer Ziele und Interessen erbracht (vgl. Bayertz 1998, S. 12).

Der Solidaritätsbegriff findet aber auch Verwendung, wenn es nicht um die Transformation, sondern um den Bestand einer sozialen Ordnung geht. In der soziologischen Verwendungsweise des Solidaritätsbegriffs meint dieser nicht das gemeinsame transformative Projekt einer abgegrenzten Gemeinschaft, sondern die soziale Integration bzw. den Zusammenhalt einer Gesellschaft. Durkheim unterscheidet mechanische Solidarität, die auf der Ähnlichkeit ihrer Mitglieder und dem gemeinsamen Kollektivbewusstsein basiert, von der organischen Solidarität, die auf der Arbeitsteilung basiert und voraussetzt, dass sich die Individuen voneinander unterscheiden (Durkheim 2012 [1893], S. 182f.). Gerade die je individuellen Betätigungsfelder der Gesellschaftsmitglieder in einer arbeitsteiligen Gesellschaft begründen demnach die soziale Integration, weil die Menschen voneinander abhängen. Auch hier haben die Gesellschaftsmitglieder ein gemeinsames Ziel, nämlich die Aufrechterhaltung des gesellschaftlichen Zusammenhalts. Ob sich die Mitglieder einer Gruppe nun gegenseitig helfen oder die Mitglieder einer Gesellschaft voneinander abhängen und deshalb zusammenhalten – beiden Begriffen von Solidarität ist es zu eigen, dass diese auf Wechselseitigkeit basiert und im Dienste eines gemeinsamen Ziels steht.

Zwei grundsätzliche Bedeutungen von Solidarität lassen sich also unterscheiden (vgl. auch den Beitrag von Lessenich et al. in diesem Heft): In der sozialen Bewegungsforschung bezeichnet Solidarität eine Einstellung und einen Handlungsmodus, bei dem eine umgrenzte Gruppe füreinander einsteht – mit dem Ziel politischer Transformation. In der klassischen soziologischen Theorie da-

gegen bezeichnet der Begriff die soziale Integration einer Gesellschaft insgesamt. Mitunter wird zur Unterscheidung beider Solidaritätsbegriffe von sozialer und politischer Solidarität gesprochen und davon noch zivile Solidarität abgegrenzt, wenn es um staatlich institutionalisierte Solidarität geht (vgl. Scholz 2008).

Marcel Mauss' (1990 [1923/24]) Konzeption der Gabe als Initiatorin von Beziehungen besteht aus der Trias von Geben, Annehmen und Erwidern. Damit bricht Mauss mit der Illusion, dass Geschenke außerhalb von Reziprozitätsnormen stünden: Gaben und die Formen von Wechselseitigkeit, die sie initiieren, bringen durch gegenseitige Verpflichtungen Beziehungen hervor (Adloff/Mau 2006).² Für wohltätiges Helfen ist es aber anders als für solidarisches Helfen nicht konstitutiv, dass es auf Wechselseitigkeit basiert. Die wohltätige Gabe wird idealtypisch ohne Reziprozitätserwartung erbracht, also „etwas gegen nichts“ (Gouldner 1984) gegeben. Natürlich erwidern auch Empfänger*innen wohltätig erbrachter Hilfen, was sie erhalten haben – in der Regel mit Dankbarkeit. Doch gerade weil Empfängern von Wohltätigkeit nur symbolische Formen von Reziprozität offenstehen, ist wohltätiges Helfen in seinem normativen Gehalt umstritten. Eine Gabe ohne die Erwartung einer Gegengabe gilt aus reziprozitätstheoretischer Perspektive als problematisch, weil Gaben, die nicht erwidert werden (können), das soziale Ansehen des Gabenempfängers schädigen (vgl. Mauss 1990 [1923/24], S. 92). Auch Bourdieu weist darauf hin, dass die Zeit zwischen Gabe und Gegengabe eine Zeit anerkannter, legitimer Herrschaft sei (Bourdieu 2001, S. 254). Idealtypisch sind wohltätige Helferbeziehungen – anders als solidarische – also asymmetrisch.

Die lokalen Praktiken des Helfens gehen selten in der Dichotomie zwischen Solidarität und Wohltätigkeit auf. Zum einen ist empirisch oft unklar, inwiefern sich die Akteure als Gemeinschaft identifizieren (was für solidarisches Helfen spräche), und auch das Selbstverständnis von Helfer*innen und Hilfeempfänger*innen deckt sich dabei nicht immer. Zum anderen sind auch die Erwartungen an Reziprozität empirisch häufig uneindeutig, zeitlich entgrenzt und in Fällen extremer materieller Ungleichheit hochgradig hypothetisch (vgl. z. B. Karakayali 2017; 2019).

In Bezug auf die Unterstützung von Geflüchteten sind in den letzten Jahren kritische Auseinandersetzungen mit

1 Seit Sommer 2016 führe ich eine ethnografische Studie zur Hilfe für Geflüchtete im ländlichen Raum durch, für die ich Ehrenamtliche in rheinhessischen Dörfern interviewe und bei gemeinsamen Aktivitäten zwischen Ehrenamtlichen und Geflüchteten teilnehmend beobachte.

2 Frank Adloff weist darauf hin, dass die Verpflichtung zur Erwidrung nicht obligatorisch sei und der Geber stets das Risiko eingehe, im Gegenzug nichts zu erhalten. „Nur zum Tausch gehört notwendig das Prinzip der Wechselseitigkeit.“ (Adloff 2019, S. 93) Reziprozität sei immer nur eine Möglichkeit.

der Flut an Freiwilligen entstanden, die in unzähligen Projekten begannen, sich für die Integration von Geflüchteten in die Ankunftsgesellschaft zu engagieren (vgl. etwa Hamann/Karakayali 2016). Dabei stehen auch die affektiven Quellen des Helfens im Fokus soziologischer Analysen (Karakayali 2017; Trommer/Wagner 2019). Die Kritiken am scheinbar unpolitischen humanitären Helfen (Fassin 2016; Fleischmann/Steinhilper 2017) verdeutlichen die Gründe, warum aus einer gesellschaftskritischen Perspektive Helfen als solidarische und rebellische Praxis verteidigt wird (vgl. z. B. van Dyk et al. 2016).

3 Solidarität zwischen Verweigerung von Hilfe und dem Retten von Leben – zwei Kontrastfälle

Wie aber wird der Solidaritätsbegriff in aktivistischen Kontexten gebraucht, in denen es um das Helfen geht? Zwei kontrastierende Fälle aktivistischen Helfens für Geflüchtete zeigen, welche unterschiedliche Bedeutung der Reziprozität dabei zugemessen wird.

3.1 Fall 1: Versuche solidarischen Helfens auf Lesbos

Die Anthropologin Katerina Rozakou (2016) hatte eine Gruppe von Freiwilligen, die auf Lesbos Flüchtlinge unterstützen, in den frühen 2000er Jahren befragt, 2015 kehrte sie nach Lesbos zurück, um die Gruppenmitglieder erneut zu sprechen. Bei ihrem ersten Aufenthalt hatte ein wichtiges Prinzip deren Engagements darin bestanden, Flüchtlingen nicht einseitig zu helfen, beispielsweise mit Spenden, weil dies symmetrische Beziehungen verhindere. Das Ziel bestand im Aufbau egalitärer Beziehungen mit Flüchtlingen, und die Gruppe diskutierte immer wieder darüber, wie dies gelingen könnte. Solidarisch und nicht wohlwollend zu sein war für ihr Selbstverständnis essenziell. Gruppenmitglieder, die Flüchtlingen Hilfe anboten, mussten sich immer wieder gruppenintern dafür rechtfertigen, hatte doch die Gruppe sich selbst ein *gift taboo* auferlegt, wie es Rozakou nennt.

Dieses Geschenk-Tabu war 2015 zusammengebrochen, als die Anthropologin nach Lesbos zurückkehrte. Eine der Freiwilligen war gerade verhaftet worden, weil sie eine Schwangere in ihrem Auto in eine nahegelegene Stadt gefahren hatte. Zu diesem Zeitpunkt war die Gruppe mit der Koordination und Distribution großer Mengen von Spenden beschäftigt und verletzte ihre früheren Prinzipien dabei alltäglich. Sie tat dies jedoch in einer Zeit, so Rozakous überzeugende Analyse, in der die griechische Mittelschicht eine tiefgreifende Transformation ihrer Identität durchlaufen hatte: Angehörige der Mittelschicht waren gezwungen, selbst Spenden anzunehmen, wurden arbeits-

los und waren auf Unterstützung angewiesen. Die Gabe veränderte so im von Austerität gebeutelten Griechenland ihren Charakter: Als die griechischen Mittelschichten selbst Gabenempfänger wurden, wurden die Gaben an Flüchtlinge im Kontext generalisierter Reziprozität verstanden. Potenziell jeden traf die Bürde, auf Gaben angewiesen zu sein. Als Knappheit eine gesellschaftlich geteilte Erfahrung wurde, verloren nicht-reziproke Gaben ihren bedrohlichen Charakter für egalitäre und solidarische Beziehungen.

Der Fall illustriert die Schwierigkeiten solidarischer Formen von Vergemeinschaftung in Interaktionen, die von extremer Ungleichheit geprägt sind. Er verdeutlicht aber auch die temporale Dimension der verschiedenen Modi des Helfens: Egalitäre Gabebeziehungen mit Helfenden dürften für die Flüchtenden, die in der Regel möglichst schnell weiterreisen wollen, einen sehr viel geringeren Stellenwert gehabt haben als für die Freiwilligen und ihr Selbstverständnis. Das *gift taboo*, das der Gruppe ursprünglich noch so wichtig war, erwies sich als weder der Dringlichkeit der Situation fliehender Familien noch der zeitlichen Dauer ihres geplanten Aufenthalts angemessen. Die Aktivisten verweigerten zunächst einseitige Hilfe, um der Gefahr symbolischer Ungleichheit zu entgehen, und gaben damit der Illusion symbolisch gleicher Beziehungen den Vorrang vor der Befriedigung materieller Bedürfnisse. Vor allem aber schlossen sie die Flüchtenden nicht in ihre Entscheidung über ihren Umgang mit Ungleichheit ein. Die Entscheidungsfindung war gerade keine solidarische, wurde sie doch gruppenintern getroffen – ohne Flüchtlinge also.

3.2 Fall 2: Rettung Schiffbrüchiger auf dem Mittelmeer

Der zweite Fall bildet insofern einen Kontrastfall zum ersten, als es hierbei um dezidiert einseitiges Helfen geht, und dies in seiner existentiellsten Form, nämlich der Seenotrettung.

Der Kapitän Jon Castle, der 22 Jahre lang für Greenpeace Walfänger gejagt hatte, fuhr seit 2016 auf dem deutschen Rettungsschiff „Seawatch“ mit. In dem Dokumentarfilm „Lifeboat“ (USA 2018, Regie: Skye Fitzgerald), der auf dem Schiff spielt, ist der 2018 im Alter von 67 Jahren verstorbene Engländer in einer Szene zu sehen, in der er langsam mit leiser Stimme sagt:

„Je weiter du von einem Problem von Menschen entfernt bist, desto leichter ist es, das Problem zu rationalisieren und die Menschen selbst als das Problem zu betrachten. Kommst du dem Problem näher, dann siehst du nicht mehr nur eine Masse an Menschen, dann siehst du einzelne Individuen mit unterschiedlichen Gesichtsausdrücken. Dann beginnst du, sie als Menschen zu behandeln. Und dann beginnt dein Herz stärker als dein Kopf zu agieren, und das Herz erzählt die Wahrheit, wenn wir ihm zuhören. Ich bin sicher, in der Zukunft werden unsere Länder die armen Länder sein und wir werden die Massen von arbeitslosen Menschen sein. Nicht

gewollt, nicht beachtet, das Gesindel. Wir könnten diese Menschen sein. Wir müssen uns klarmachen, dass das unsere Mitmenschen (*fellows*) sind.“ (meine Übersetzung)

Jon Castle kommt wie viele der Freiwilligen auf den Rettungsschiffen aus dem aktivistischen Milieu. Mit dem Helfen verbindet er auch ein politisch-transformatives Ziel, er betont die Symmetrie zwischen ihm und den Hilfsempfängern und übernimmt deren Perspektive, wenn er sagt: „Wir könnten diese Menschen sein“. Die Gründe für sein Helfen liegen nicht im Ziel der solidarischen Vergemeinschaftung, sondern in dem affektiv-moralischen Impuls, dass gerettet werden muss, wer zu ertrinken droht.

Zivile Seenotrettung ist eine kritische Praxis, weil sie das moralische Versagen europäischer Grenzpolitik offenbar werden lässt. Die Seenotrettung zeigt, dass es nicht eine Flüchtlingskrise, sondern eine Krise des Asylrechts und des Humanitarismus gibt und damit Normen verletzt werden, die die Gesellschaft sich selbst gegeben hat. Die Seenotretter beziehen sich nicht auf ihr Recht auf zivilen Ungehorsam, sie betonen im Gegenteil, dass sie vollständig rechtskonform handeln und es tatsächlich Staaten sind, die das Recht brechen.

In den Unterstützungsaufufen für die Seenotrettung geht es sowohl um Solidarität mit Fliehenden (Della Porta 2018; Heller/Pezzani 2017; Fekete et al. 2017) als auch um Solidarität mit Initiativen, die zivile Seenotrettung im Mittelmeer durchführen und die von Kriminalisierung betroffen sind. Parallel fordern aktivistische Gruppen solidarische europäische Städte oder setzen sich für das Mittelmeer als einen Raum wechselseitiger Solidarität ein.³ Wenn in diesem Kontext von Solidarität die Rede ist, dann geht es also nicht zuvörderst darum, die reziproke Natur des Rettens zu betonen. Von Solidarität ist hier die Rede, um symbolisch die Gleichheit von Europäern und nach Europa fliehenden Menschen zu betonen. Als solidarisch wird das Retten verstanden, weil es sich bei den Menschen auf den Booten um unsere „fellows“ handelt, wie Jon Castle es ausdrückt – und das, obwohl die gegenwärtige Situation kaum asymmetrischer und von extremerer Ungleichheit geprägt sein könnte.

4 Helfen als Mittel sozialer Integration – Flüchtlingshilfe in rheinhessischen Dörfern

Einen weiteren kontrastiven Fall bildet der Gegenstand meiner empirischen Studie zum Engagement von Ehrenamtlichen in der Flüchtlingshilfe in rheinhessischen Dörfern.

Die Geflüchteten, die in den vergangenen Jahren nach Deutschland kamen, haben das Bild der Großstädte nicht

verändert, in kleinen Dörfern aber, die vielerorts in der deutschen Provinz ethnisch und kulturell noch äußerst homogen waren, hat sich unverkennbar ein sozialer Wandel vollzogen. Der Anteil derer, die sich in Gemeinden mit unter 5000 Einwohnern für Flüchtlinge engagieren, ist von ca. 4 % im Jahr 2015 auf ca. 16 % im darauffolgenden Jahr gestiegen (Karakayali/Kleist 2016, S.17). Gerade im ländlichen Raum, wo keine migrantischen Gemeinschaften beim Ankommen helfen, wo es kaum Beratungsstellen gibt und der öffentliche Nahverkehr defizitär ist, übernehmen Freiwillige Aufgaben, die für Geflüchtete essenziell sind, und leisten ihnen bei der Bewältigung einer Vielzahl von Alltagsproblemen Hilfe.

Viele der Ehrenamtlichen, die ich interviewt habe, wollen explizit wenig Kontakt zu den Geflüchteten außerhalb der Hilfe, die sie leisten. Nur eine einzige von mir Interviewte sprach davon, dass sie sich mit den neuen Nachbarn aus Afghanistan angefreundet habe. Bei allen anderen handelte es sich um eine explizite Hilfsbeziehung. Die Freiwilligen freuten sich darüber, dass ihre Expertise noch von Wert ist – beispielsweise nach Rentenbeginn oder nachdem die eigenen Kinder ausgezogen sind. Insbesondere die Frauen erzählten, welche Freude sie daran hätten, wieder mehr Kontakt zu kleinen Kindern zu haben. Die Ehrenamtlichen bekommen also viel für ihr Engagement zurück – vorrangig Selbstwirksamkeitserfahrungen und Dankbarkeit. Doch an reziproken Beziehungen sind sie in der Regel nicht interessiert. So sagte eine Ehrenamtliche einmal am Rande eines regelmäßigen Cafés für Geflüchtete und Freiwillige zum Thema der Gegenseitigkeit: „Ich helfe gern, aber was sollten sie uns zurückgeben? Wir haben alles! Wir brauchen nichts!“ Eine andere, schon ältere Ehrenamtliche fragte ich, ob sie von den jungen Männern, denen sie hilft, im Gegenzug Hilfe bei der Gartenarbeit annehmen würde; sie verneinte dies mit den Worten, sie wolle da keine Abhängigkeit entstehen lassen.

Die Ehrenamtlichen versuchten, die Geflüchteten in die dörflichen Sportvereine zu integrieren und halfen bei der Arbeitssuche in der lokalen Landwirtschaft, im Kindergarten oder der Gastronomie. Immer wieder aber kam es auch zu Enttäuschungen, wenn diese Angebote nicht angenommen wurden. Dann stellten sie eine mangelnde Bereitschaft fest, die empfangene Hilfe zu erwidern. Nicht für sich persönlich wollten die Ehrenamtlichen etwas zurück, sondern sie erwarteten im Gegenzug für ihre Hilfe Anstrengungen bei der Arbeitsmarktintegration (Wagner 2019).

Vielfach erfolgt das Engagement der Ehrenamtlichen nicht nur für die Flüchtlinge, sondern auch für die eigene soziale Gemeinschaft. Viele mussten sich vor rassistisch

3 So zum Beispiel die Initiativen Solidarity at Sea (<https://solidarity-at-sea.org/?lang=de>), Seebrücke. Schafft sichere Häfen (<https://seebruecke.org/en>) oder Alarmphone (<https://alarmphone.org/de>) (letzter Zugriff jeweils: 07.05.2020).

eingestellten Nachbarn schon für ihr eigenes Engagement rechtfertigen. Einer von ihnen sagte in diesem Sinne: „Dabei tue ich das ja nicht nur für Flüchtlinge, sondern auch für uns.“ Die Nachbarn sollten ihm dankbar sein – so dieser Freiwillige –, denn wer wisse schon, welchen Weg die Flüchtlinge einschlagen würden, bekämen sie keine Hilfe beim komplizierten Einleben in Deutschland. Vom Mülltrennungssystem bis zu funktionierenden Fahrradlichtern – die Freiwilligen erklären den Geflüchteten die Regeln der Ankunftsgesellschaft, und sie achten auf die Einhaltung dieser Regeln.

Als ich in einem der Gespräche mein Erstaunen darüber ausdrückte, dass es auch nach zwei Jahren wenig Fluktuationen innerhalb der Gruppe der Freiwilligen gab, sagte eine der Ehrenamtlichen: „Würde ich aufhören, hätten Gabi und Brigitte noch mehr zu tun, und ich denke, das wäre nicht fair.“ Es scheint also mindestens so sehr ein Gefühl der Verpflichtung gegenüber den anderen Ehrenamtlichen zu geben wie gegenüber den Geflüchteten. Die Ehrenamtlichen haben den Eindruck, dass es sich bei ihrem Engagement um eine Form des Helfens handle, die getan werden müsse, und es würde in ihren Augen die Reziprozitätsnorm innerhalb der dörflichen Gemeinschaft verletzen, sich von dieser Aufgabe zurückzuziehen.

Legt man die von Bayertz formulierten Bedingungen an, so ist die Hilfe der Ehrenamtlichen für die Geflüchteten in der Regel eher wohltätig als solidarisch. Es werden keine Vergemeinschaftungen angestrebt, es wird nicht über gemeinsame transformative Ziele diskutiert, es wird auch nicht selbst Hilfe im Bedarfsfall von den Geflüchteten erwartet. Doch erschöpft sich dieses Engagement nicht in einer wohltätigen Gabe an die Geflüchteten, sondern gleichzeitig ist es auch Teil einer solidarischen Beziehung – nämlich mit der Dorfgemeinschaft. Mit dieser Gemeinschaft existiert eine emotionale Identifikation, von den Mitgliedern dieser Gemeinschaft erwartet man selbst Hilfe im Bedarfsfall (beispielsweise beim Renovieren des Hauses, in Form gegenseitiger Unterstützung in Vereinen etc.). Das Engagement bezieht sich nicht auf einen gemeinsamen politischen Kampf, sondern es handelt sich um soziale Solidarität, die die Aufrechterhaltung des sozialen Zusammenhalts und der normativen Ordnung der Gemeinschaft zum Ziel hat. Zu dieser Gemeinschaft aber haben Flüchtlinge bisher, von Ausnahmen abgesehen, wenig Zugang; nach Ansicht der Freiwilligen suchen Flüchtlinge diesen Zugang auch nicht. So zum Beispiel interpretierte eine der Freiwilligen den Umstand, dass eine junge Frau aus Albanien ein unbezahltes Praktikum im örtlichen Kindergarten ablehnte.

Die Ehrenamtlichen sehen diese Hilfe also nicht nur unter dem Blickwinkel der Wohltätigkeit gegenüber den Geflüchteten, sondern empfinden sie auch als Beitrag zur Gruppensolidarität des Dorfes. Sie betrachten die Hilfe vielfach als etwas, das „irgendwer schließlich tun muss“. Einige der Freiwilligen stehen der Aufnahme von Geflüchteten sogar kritisch gegenüber und hoffen, dass kei-

ne weiteren Geflüchteten in ihren Dörfern untergebracht werden. Doch um jene, die bereits dort wohnen, muss sich in den Augen der Freiwilligen jemand kümmern.

5 Temporalität und Partikularität der Solidarität

Während der Kontakt auf den Rettungsschiffen im besten Fall nur wenige Stunden dauert, der Aufenthalt auf Lesbos einige Wochen oder Monate, wohnen die Geflüchteten nun schon mehrere Jahre in ihren Dörfern in der deutschen Provinz. Welche Folgen hat diese temporale Dimension für Fragen des Helfens und der Solidarität?

Auf Lesbos hatten die Aktivisten zunächst egalitäre solidarische Beziehungen mit den Geflüchteten angestrebt und zu diesem Zweck einseitige Hilfe verweigert. Die Geflüchteten aber waren auf Lesbos auf der Durchreise. Sie hatten wohl nicht den Plan, sich auf der Insel niederzulassen und Teil solidarischer Gemeinschaften zu werden. Die Sorge der Aktivisten, es könnten symbolisch ungleiche Beziehungen entstehen, reproduzierte paradoxerweise jene materielle Ungleichheit beider Gruppen, die eigentlich verhindert werden sollte, weil Dinge des alltäglichen Bedarfs gerade nicht als Gaben umverteilt wurden. Der Begriff der Solidarität diente den Aktivisten als Maßstab für egalitäre Beziehungen und für ein politisch-transformatives Engagement. Die Aktivisten legten also ursprünglich einen engen Solidaritätsbegriff an ihre politische Arbeit an, indem sie Wert auf reziproke Beziehungen legten. Das Kriterium der Reziprozität war jedoch weder den materiellen Bedingungen noch der Temporalität der Beziehung zu den Flüchtenden angemessen. Nicht-reziprokes Helfen wurde dann Teil ihrer politischen Praxis, als die ganze griechische Gesellschaft in der Krise die Notwendigkeit des Helfens wie auch des Empfangens von Hilfe erfahren hatte.

Die Hilfe für Geflüchtete in rheinhessischen Dörfern dagegen erfolgt in langfristig sich etablierenden Beziehungen mit regelmäßiger Interaktion. Hier wünschen sich viele der geflüchteten Familien, in den Dörfern wohnen zu bleiben, in die sie gezogen sind, und bemühen sich um gute Beziehungen zu den neuen Nachbarn. Die Herstellung des dörflichen Zusammenhalts ist in vielerlei Hinsicht solidarisch: Die Bewohner*innen helfen sich gegenseitig, und sie sind mit dem Zusammenhalt des Dorfes emotional identifiziert. Gerade hier aber ist das Helfen der Ehrenamtlichen gegenüber den Geflüchteten selbst nicht zuvörderst solidarisch. Das Gefühl sozialer Einheit und emotionaler Gruppenidentität findet sich eher in Bezug auf die Gruppe der Helfer*innen oder in Bezug auf die Dorfgemeinschaft als Ganze, von der die Geflüchteten jedoch bisher zumeist kein Teil geworden sind.

Der Fall steht für eine partikulare Solidarität, in der nicht die symbolische Gleichheit zwischen Helfern und Hilfsempfängern angestrebt wird (beispielsweise durch Reziprozität), sondern symbolische Grenzen aufrechterhalten werden, indem gegenseitige Hilfe explizit unerwünscht ist. Dennoch ist auch diese Form des Helfens, die sich selbst als unpolitisch versteht, transformativ: Obwohl die Ehrenamtlichen mit ihrer Hilfe den Versuch unternehmen, starke Veränderungen des Dorflebens durch den Zuzug von Geflüchteten gerade abzuwenden, indem sie sozialen Spaltungen entgegenwirken und die soziale Kohäsion im Dorf stärken, tragen sie auch zur Gestaltung eines Wandels bei. Die Geflüchteten finden – wenn auch nicht als vollwertige Mitglieder der ideellen Dorfgemeinschaft, so doch als Zugezogene – Akzeptanz durch die vielfache Vermittlungsarbeit der Freiwilligen. Diese stärken durch ihr Engagement das Vertrauen auch der übrigen Dorfbewohner und beugen Konflikten vor.

Auch bei der zivilen Seenotrettung auf dem Mittelmeer ist die temporale Dimension des Helfens zentral, denn die Interaktionen auf den Schiffen währen Stunden oder Tage, ein Wiedersehen ist unwahrscheinlich. Das Verhältnis zwischen Seenotretter*innen und Flüchtenden ist von extremer symbolischer Ungleichheit geprägt, weil für die eine Seite das Leben bedroht ist und die andere dieses Leben rettet – und auch die Macht hat, dieses Leben zu retten. Solidarität verweist hier weder auf ein gemeinsames transformatives Ziel noch auf ein Verhältnis, das auf Wechselseitigkeit basiert. Wenn die Seenotrettung als solidarische Praxis verstanden wird, dann auch aufgrund des symbolischen Werts des Solidaritätsbegriffs: um zu betonen, dass die fliehenden Menschen „zu uns gehören“. Die Schiffbrüchigen als Gleiche anzuerkennen und sie nicht als Empfänger von Gnade und Barmherzigkeit zu behandeln – darin liegt über die humanitäre Pflicht der Seenotrettung hinaus auch das transformative Potenzial dieser Praxis. Wenn dieses Helfen solidarisch genannt wird, dann um zu verdeutlichen, dass es nicht nur moralisch, sondern auch politisch ist.

Konzeptionell ist Solidarität partikular und reziprok. Die Praktiken des explizit solidarischen Helfens aber zeigen, dass beide Kriterien in einer ungleichen Welt immer wieder hinterfragt und neu ausgehandelt werden. Geflüchteten auf solidarische Weise zu helfen überschreitet ebenso enge Reziprozitätsnormen, wie es die Helfer die Grenzen der eigenen partikularen Gemeinschaft hinterfragen lässt (Karakayali 2019). Wird der Solidaritätsbegriff von Helfer*innen explizit gebraucht, dann bildet er die Brücke zwischen Praktiken des Helfens und der politischen Auseinandersetzung über die tiefgreifenden Ungleichheiten, die sie nötig machen. ■

LITERATUR

- Adloff, F. / Mau, S.** (2006): Giving Social Ties: Reciprocity in Modern Society, in: *European Journal of Sociology* 47 (1), S. 93–123
- Adloff, F.** (2019): Ambivalenzen des Gebens. Hilfe zwischen Hierarchie und Solidarität, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 1/2019, S. 91–100
- Bayertz, K.** (Hrsg.) (1998): *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt a. M.
- Bourdieu, P.** (2001): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Frankfurt a. M.
- Della Porta, D.** (Hrsg.) (2018): *Solidarity. Mobilizations in the 'Refugee Crisis'*, Basingstoke
- Durkheim, E.** (2012 [1893]): *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt a. M.
- van Dyk, S., Dowling, E. / Haubner, T.** (2016): Für ein rebellisches Engagement, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 2/2016, S. 37–40
- Fassin, D.** (2012): *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*, Berkeley
- Fekete, L. / Webber, F. / Edmond-Pettitt, A.** (2017): *Humanitarianism: The Unacceptable Face of Solidarity*, London
- Fiegle, T.** (2003): Von der Solidarité zur Solidarität. Ein französisch-deutscher Begriffstransfer, Münster
- Fleischmann, L. / Steinhilper, E.** (2017): The Myth of Apolitical Volunteering for Refugees: German Welcome Culture and a New Dispositif of Helping, in: *Social Inclusion* 5 (3), S. 17–27
- Gouldner, A.** (1984): Etwas gegen nichts. Reziprozität und Asymmetrie, in: Ders.: *Reziprozität und Autonomie. Ausgewählte Aufsätze*, Frankfurt a. M., S. 118–164
- Hamann, U. / Karakayali, S.** (2016): Practicing Willkommenskultur: Migration and Solidarity in Germany, in: *Intersections* 2 (4), S. 69–86
- Heller, C. / Pezzani, L.** (2017): Blaming the Rescuers: Criminalising Solidarity, Re-enforcing Deterrence. Forensic Oceanography at Goldsmiths/University of London, <https://blamingtherescuers.org> (letzter Zugriff: 07.05.2020)
- Karakayali, S.** (2017): Feeling the Scope of Solidarity: The Role of Emotions for Volunteers Supporting Refugees in Germany, in *Social Inclusion* 5 (3), S. 7–16
- Karakayali, S.** (2019): Helfen, Begründen, Empfinden. Zur emotionstheoretischen Dimension von Solidarität, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 1/2019, S. 101–112
- Karakayali, S. / Kleist, O.** (2016): EFA-Studie 2. Strukturen und Motive der ehrenamtlichen Flüchtlingsarbeit in Deutschland, Berlin
- Mauss, M.** (1990 [1923/24]): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt a. M.
- Rozakou, K.** (2016): Crafting the Volunteer: Voluntary Associations and the Reformation of Sociality, in: *Journal of Modern Greek Studies* 34 (1), S. 79–102
- Scholz, S. J.** (2008): *Political Solidarity*, University Park PA
- Wagner, G.** (2019): Helfen und Reziprozität. Freiwilliges Engagement für Geflüchtete im ländlichen Raum, in: *Zeitschrift für Soziologie* 48 (3), S. 226–241
- Wagner, G. / Trommer, I.** (2019): Mitleid und Krise. Zur Aufnahme von Flüchtlingen in der Bundesrepublik, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 1/2019, S. 123–134

AUTORIN

GRETA WAGNER, Dr., wissenschaftliche Mitarbeiterin im Institut für Soziologie der TU Darmstadt, Arbeitsbereich Allgemeine Soziologie. Forschungsschwerpunkte: Soziologie der Moral, Emotionssoziologie, soziale Ungleichheit.

@ wagner@ifs.tu-darmstadt.de