



universität
wien

MASTERARBEIT/MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Ethik des Helfens und Diakonie im Ethikunterricht.

Die Begründung des Helfens und dessen Stellenwert ausgehend
von der Care-Ethik bei Virginia Held“

verfasst von / submitted by

Mag. Désirée Prammer

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2023 / Vienna 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA >066 641<

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Interdisziplinäre Ethik

Betreut von / Supervisor

Mag. Mag. Mag. Dr. Dr. Paul Tarmann

Abstract

Ethik des Helfens; Die Begründung des Helfens der Diakonie und dessen Stellenwert in der Gesellschaft und im Ethikunterricht

Die Ethik des Helfens, oder Care-Ethik betrachtet die Menschen mehr in ihrer Relationalität als in ihrer Individualität. Menschen sind grundsätzlich aufeinander bezogen und interdependent. In der Care-Ethik werden oft Vokabel und Konzepte aus feministischen Theorien herangezogen. Als basale Grundlage wird allerdings meist Hannah Arendts Beschreibung der Hilfsbedürftigkeit als *conditio humana*, die aus der Natalität hervorgeht, herangezogen. Dass Menschen in den ersten Lebensjahren auf Hilfe anderer angewiesen sind, und sich diese Hilfsbedürftigkeit im Laufe des Lebens wiederholt und sich oft gegen Ende des Lebens wieder vermehrt zeigt, wird zum Grundbegriff der Ethik des Helfens, sowohl bei Virginia Held als auch in den care-ethischen Begründungen der Diakonie. Darüber hinaus beschäftigen sich sowohl ein christlicher als auch ein nichtchristlicher Zugang zur Care-Ethik mit Fragen der Gerechtigkeit innerhalb helfender Beziehungen und Institutionen, sowie mit dem Verhältnis zwischen emotionalen und rationalen Begründungen für Hilfsbereitschaft.

Im Ethik Unterricht in Österreich wird in der 6. Klasse AHS Oberstufe das Thema Care-Ethik behandelt. Die Diakonie hat 2015 Unterrichtsmaterial zum Thema Ethik des Helfens zusammengestellt. Außerdem gibt es die Möglichkeit, mit Schüler*innen bei Projekten von Einrichtungen mitzumachen. Unter Berücksichtigung bestimmter care-ethischer Grundüberlegungen könnte dieses Material in adaptierter Form im neuen Ethik Unterricht verwendet werden.

Abstract

The Ethics of Care: the grounds of the Ethics of Care of the Diaconia, its position in society and its useability for teaching ethics

The Ethics of Care considers human beings rather in their relationality than in their individuality. Human are basically related to each other and interdependent. Within the Ethics of Care, vocabulary and concepts of feminist theories are often used. But as a basal foundation it often goes back to Hanna Arendts description of human being in need of help as *conditio humana*, which emerges from its natality. That human beings are in need of help for the first years of their life, and the repetition of this need for help within the rest of their lives, often piled up towards the end of life becomes the basic concept of the Ethics of Care, as well as for the grounds of the ethics of care of Virginia Held as in the grounds of die Diaconias care-ethics. Furthermore the Ethics of Care deals with questions of righteousness within helping relationships and institutions, as well as with the conditions of emotional and rational grounds for helpfulness.

The school subjekt ethics in Austria provides the theme Care-Ethics within the 6.th grade high school. The Diaconia has provided school material for Care-Ethics in 2015 and furthermore provides opportunities to engage in the work of care of their projects. Under certain conditions the material could be used for the school subject ethics is some adapted form.

Inhalt

1) Einleitung und Fragestellung	8
1.1 Ausgangslage und Fragestellung	8
1.2 Forschungsfrage, Unterfragen und Zielsetzung	9
1.3 Methodik und aktueller Forschungsstand	10
2) Vorüberlegungen zur Ethik des Helfens	11
2.1 Hilfsbedürftigkeit als conditio humana	12
2.2 Verhältnisbestimmung christlicher und säkularer Nächstenliebe	13
2.3 Zur Institutionalisierung der Nächstenliebe	17
3) Evangelische Theorien zur Ethik des Helfens	22
3.1 Johann Heinrich Wichern (1808-1881)	24
3.2 Albert Schweitzer (1875-1965)	26
3.3 Dietrich Bonhoeffer (1906-1945)	29
3.4 Dorothee Sölle (1929-2003)	31
3.5 Margot Käßmann (*1958)	34
3.6 Ulrich Körtner (*1957)	36
3.7 Zum Begriff der Menschenwürde in der evangelischen Theologie	38
4) Die Care-Ethik der Diakonie Österreich	42
4.1 Die Ethik des Helfens der Diakonie nach Gerd Theissen	42
4.1.1 Die Legitimationskrise des Helfens	43
4.1.2 Die Entzauberung des Altruismus	47
4.2 Die Leitbilder der Diakonie	50

4.2.1	Die Wahrnehmung von Not	51
4.2.2	Die Hilfsbedürftigkeit der Menschen	53
4.2.3	Wahrung der Autonomie des Menschen	53
4.2.4	Teilhabe-gerechtigkeit und Chancengleichheit	54
4.2.5	Glaubwürdige Nachfolge und missionarische Kirche	55
4.3	Zum didaktischen Vorschlag der Diakonie	56
5)	Grundlage einer Care-Ethik dargestellt am Beispiel Virginia Held	61
5.1	Helds Grundlagen ihrer Care-Ethik	61
5.2	Die Rolle der Emotionen und die Frage der Wissensfindung	64
5.3	Prekarität, Gerechtigkeit und Verantwortung	68
5.4	Involviertheit und die Stellung von Institutionen	76
6)	Dialog: Held und evangelische Begründung des Helfens	80
6.1	Interdependenz und Relationalität	80
6.2	Die Frage nach dem Erkenntnisgewinn	82
6.2.1	Rationale vs. Emotionale Begründungen	83
6.2.2	Universalisierbarkeit	85
6.3	Gerechtigkeitstheorien und Care-Ethik	86
6.4	Genderperspektiven in der Care-Ethik	88
6.5	Die gesellschaftliche Stellung von Institutionen	89
7)	Überlegungen zur Verwendung der didaktischen Vorschläge der Diakonie im Ethikunterricht	91

1) Einleitung und Fragestellung

1.1 Ausgangslage und Forschungsinteresse

In meiner Masterarbeit wird die Begründung der Ethik des Helfens der Diakonie analysiert und mit einer säkularen Begründung verglichen. Diese vergleichende Analyse dient der Überlegung, wie gesellschaftsfähig die Ansätze der Diakonie sind, und ob sie in einer säkularen Gesellschaft einen gesellschaftspolitischen Beitrag der Ethik des Helfens bieten können, bzw. ob sie unter dem Lehrplanpunkt „Care-Ethik“ des Ethikunterrichts in Österreich behandelt werden sollten.

Ausgangspunkt meiner Überlegung ist ein didaktisches Angebot der Diakonie Österreich zum Thema Kinderarmut, die von einer Mitmachaktion für Weihnachten begleitet ist. Lehrpersonen können mit Schüler*innen im Advent Päckchen für Kinder in Österreich, die von Armut betroffen sind, machen¹. Sie können Weihnachtsgeschenke einpacken und abgeben. Diese werden dann in den Familienzentren der Diakonie bereitgestellt und können mit Kennzeichnung für das geeignete Alter des Kindes von benachteiligten Familien abgeholt werden.² Neben dem Unterrichtsmaterial zur Ausführung und Erläuterung von Kinderarmut³ soll die Aktion auch die Freude am Schenken vermitteln. In vielen Schulen sind derartige Aktionen sehr beliebt, auch über den Religionsunterricht hinaus. Die positive Erfahrung, die Schüler*innen bei der Beteiligung an Hilfsprojekten machen, wird meistens als didaktisch wertvoll geschätzt.⁴ Auch in den früheren Formen des Schulversuches Ethik wurde oft die Beteiligung an Hilfsprojekten gefördert. In Wien gibt es ein breites Angebot von Kochen im VinziHaus oder in der Gruft bis zum Besuchen von Hilfseinrichtungen oder Sammeln von Sachspenden. Viele dieser Angebote kommen aus religiösen Einrichtungen

¹Die Inhaltliche Ausarbeitung zum Thema Kinderarmut bezog sich auf die Veröffentlichungen von Martin Schenk. Vgl. Schenk, Martin: über Kinderarmut, Armutskonferenz, Beitrag Kindergesundheit: https://www.armutskonferenz.at/files/schenk_kindergesundheit_und_armut-2018.pdf. (abgerufen 2. September 2022)

²Die Aktion wurde organisiert von der Stadtdiakonie Wien. Die Sachspendenkoordination hat aktuell ein anderes Projekt für Schulsachen für benachteiligte Familien. Stadtdiakonie: Projekte: <https://diakoniewien.at/projekt/aktion-schulanfang>. (abgerufen 2. September 2022)

³Ausgeführt von Maria Katharina Moser. Vgl. Moser, Maria Katharina: Unterrichtsreihe Diakonie: <https://www.diakonie.at/ueber-uns/wofuer-wir-uns-einsetzen/adventkranz>. (abgerufen 2. September 2022).

⁴Dabei werde ich mich hauptsächlich auf die Ausführungen dazu von Schulz (in Bender), sowie von Grätzel und Größchen beziehen. Vgl. Grätzel, Stephan/ Größchen, Josef: Was soll ich tun, Göttingen 2009.

wie der Diakonie oder der Caritas. Der Ethikunterricht grenzt sich vom Religionsunterricht ab und möchte in der Darstellung der Religionen keine Religion bevorzugen.⁵ Die Frage meiner Masterarbeit soll einen Beitrag liefern für die Überlegung, ob die Beteiligung an Hilfsprojekten, die von religiösen Einrichtungen stammen, im Ethikunterricht sinnvoll ist, oder nicht. Die Frage wird exemplarisch an dem didaktischen Angebot der Diakonie behandelt. Dazu wird in einem ersten Schritt die Begründung der Ethik des Helfens, die der Diakonie zugrunde liegt in einen ideengeschichtlichen Kontext eingebettet und analysiert. Dabei wird auch nach einem generellen roten Faden der evangelischen Ethik des Helfens gesucht. Diese wird exemplarisch erarbeitet, um danach die Standortbestimmungen der Diakonie Österreich zu analysieren. Im Anschluss daran werden die Begründungen der Ethik des Helfens der Diakonie mit einer säkularen Begründung verglichen. Dazu verwende ich „Ethics of Care“ von Virginia Held.

Zum Schluss sollen mögliche Ansätze aufgezeigt werden, wie Ethiklehrer*innen mit dem didaktischen Angebot der Diakonie umgehen können.

1.2 Forschungsfrage, Unterfragen und Zielsetzung

Kann im Ethikunterricht in Österreich die Beteiligung von Schülerinnen und Schülern an Hilfsprojekten von christlichen Hilfsorganisationen gefördert werden? Um diese Frage beantworten zu können, will diese Masterarbeit einige Fragen zur Vorbereitung beantworten. Wie wird das Ethos der Hilfsbereitschaft in der Diakonie begründet? Gibt es eine evangelische Ethik des Helfens? Wie verhält sich eine christliche Begründung zu einer säkularen Ethik des Helfens? Sind die beiden Ansätze dialogfähig? Welche Konsequenzen könnten sich daraus für eine Verwendung des Unterrichtsmaterials der Diakonie für den Ethikunterricht ergeben?

⁵Dabei beziehe ich mich auf die Kritik und die Forderung nach „staatlicher Neutralität“ von Scharfe. Vgl. Scharfe, Sebastian: Religions- und Ethikunterricht im Bekenntnisneutralen Staat, Graz 2017.

1.3 Methodik und aktueller Forschungsstand

Virginia Held wird in dieser Masterarbeit exemplarisch als eine mögliche Autorin einer zeitgenössischen Ethikerin des Helfens verwendet. Die Auswahl der Person erfolgte aufgrund der umfassenden Analyse und detaillierten Begründung ihrer Ethik. Diese Begründung wird mittels einer klassischen close reading Methode aufgeschlüsselt. Um Helds Begründung mit der der Diakonie zu vergleichen, wird zunächst die Standortbestimmung der Diakonie mittels einer klassischen Literaturrecherche ermittelt. Diese wurde 1998 von Gerd Theissen genauer analysiert. Seither gibt es Aufsatzsammlungen zu diversen Jubiläen der Diakonie, bei denen teilweise Aufsätze die Ethik des Helfens der Diakonie mit Bezug auf Gerd Theissens Werk untersuchen. Zuletzt erschien von Maria Katharina Moser ein Aufsatz mit dem Titel „Helfen als Christusbegegnung“ zum 200-jährigen Jubiläum der evangelisch theologischen Fakultät Wiens. Die evangelischen Ansätze der Ethik des Helfens werden exemplarisch an einigen ausgewählten Autoren und Autorinnen dargestellt. Die Auswahl der Autor*innen erfolgt nach ihrer Relevanz für die Standortbestimmungen der Diakonie. Die Autor*innen, die in den Standortbestimmungen des Öfteren herangezogen werden, werden hier behandelt. Im Anschluss wird das Ergebnis der Recherche über die Begründungen der Ethik des Helfens der Diakonie mit den Begründungen von Virginia Held verglichen. Nach dem Vergleich der beiden care-ethischen Begründungen werden Überlegungen zu den Bedingungen gestellt, unter denen Unterrichtsmaterialien der Diakonie für den Ethikunterricht verwendet werden können. Diese Überlegungen basieren auf dem formulierten Ziel der vorgelegten Unterrichtseinheiten. Darüber hinaus beziehe ich mich bei der Frage nach dem Ziel des Ethikunterrichts auf das Werk „Was soll ich tun“ von Josef Größchen und Stephan Gräzel.

2) Vorüberlegungen zur evangelischen Ethik des Helfens der Diakonie

2.1 Hilfsbedürftigkeit als *conditio humana*

Warum man Menschen helfen soll, begründet Virginia Held mit dem, was Hannah Arendt als Hilfsbedürftigkeit als die *conditio humana* bezeichnet. Jeder Mensch ist mit der Grunderfahrung ausgestattet, von der Hilfe von zumindest einem Mitmenschen abhängig zu sein, da der Mensch als nicht allein lebensfähiges Wesen geboren wird. In den ersten beiden Lebensjahren ist jedes neugeborene Kind direkt von der Care-Arbeit eines Menschen abhängig, und würde ohne diese Fürsorge nicht überleben.

„The ethics of care recognizes that human beings are dependent for many years of their lives, that the moral claim of those dependent on us for the care they need is pressing, and that there are highly important moral aspects in developing the relations of caring that enable human beings to live and progress. All persons need care for at least their early years.”⁶

Darüber hinaus werden viele Menschen manchmal krank, oder sind auf andere Weise davon abhängig, dass ihnen geholfen wird. Am Ende des Lebens tritt diese Hilfsbedürftigkeit laut Held oft in ähnlicher Intensität wie am Lebensanfang in Erscheinung, sie durchzieht jedoch das ganze Leben, auch wenn es in der Mitte des Lebens oft nicht so sehr im Bewusstsein der Menschen verankert ist.⁷ Alleine diese Tatsache würde bereits ausreichen, um zu begründen, warum es im Interesse der Menschen ist, das Helfen als etwas Wichtiges anzuerkennen. Held führt viele weitere Begründungen aus, diese Grunderfahrung des Menschen ist jedoch die basale Grundlage dafür, dass die Hilfsbereitschaft ein wichtiger Grundwert der Menschheit ist. Dieser Grundwert ist für Held dank dieser basalen Grundlage unabhängig von religiösen oder „dubiosen“ Begründungen mit Behauptungen über universelle Werte.

„It need not invoke religious beliefs that carry divisive baggage. It does not rely on dubious claims about universal norms of reason to which we must give priority in all questions of morality. Instead, it develops, on the basis of experience, reflection on it and discourse concerning it, an understanding of the most basic and most comprehensive values.”⁸

⁶Held, Virginia: *The Ethics of Care, Personal, Political, Global*, New York, Oxford University Press, 2006, S. 10.

⁷Ebd.

⁸Held, *Ethics of Care*, S. 3.

Diese Hilfsbedürftigkeit, die in einer Interdependenz menschlichen Lebens mündet, wird jedoch nicht nur von Virginia Held, sondern auch von Maria Katharina Moser in ihrem Vorwort des in dieser Arbeit zu besprechendem didaktischem Vorschlag der Diakonie zur Care-Ethik angerufen. Moser stützt sich ebenfalls auf Hannah Arendts Ausführung zur Hilfsbedürftigkeit als *conditio humana*, um den Wert der Hilfsbereitschaft in der Gesellschaft zu begründen.

„Hilfsbedürftigkeit und Angewiesensein auf die Unterstützung anderer gehören zu den anthropologischen Grundgegebenheiten, zur *conditio humana*. (...) Als Menschen leben wir nicht aus uns selbst heraus, wir sind zunächst Empfangende. Unser Leben wird uns geschenkt, und wir bleiben unser Leben lang auf vielfältige Art und Weise eingebunden in das „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“ (Hannah Arendt). Bezogenheit und Relationalität sind grundlegend für unser Leben, und zu dieser grundlegenden Bezogenheit gehört eben auch Angewiesensein auf andere.“⁹

Auch bei Ulrich Körtner wird dieses Argument als erstes Argument für sein Kapitel „Menschlichkeit des Helfens“ in seinem Aufsatz „Ethik des Helfens“ vorgebracht. Hilfsbereitschaft ist für ihn ein „grundlegendes Merkmal menschlichen Lebens“.¹⁰ Dabei führt auch er die Angewiesenheit aufeinander als „anthropologische Gegebenheit“¹¹ an.

„Niemand ist eine Insel. Autonomie und Selbstbestimmtheit dürfen nicht mit Autarkie und völliger Unabhängigkeit verwechselt werden. Vielmehr zeichnet unser Leben von Beginn an eine „chronische Bedürftigkeit“ und eine „unendliche Angewiesenheit“ aus. Nicht nur in den ersten Lebensmonaten und -jahren, im Krankheitsfall oder bei Unfällen, in Notlagen und aktuellen Krisen und zunehmend am Lebensende, sondern auch in guten Zeiten sind Menschen auf wechselseitige Hilfe und Unterstützung angewiesen.“¹²

Er betont dabei, dass die Hilfsbedürftigkeit nicht der Menschenwürde widerspricht, sondern wie die Endlichkeit zum Menschsein dazugehört.

⁹Moser, Maria Katharina: Unterrichtsreihe Diakonie zum Thema Kinderarmut:

<https://www.diakonie.at/ueber-uns/wofuer-wir-uns-einsetzen/adventkranz> (abgerufen 2.September 2022).

¹⁰Körtner, Ulrich: Ethik des Helfens, in: Diakonie, Nächstenliebe in unserer Zeit, Würzburg 2004, S. 18.

¹¹Körtner, Ethik des Helfens, S. 19.

¹²Körtner, Ethik des Helfens. S. 18. Hier bezieht Körtner sich auf Pannenberg's Buch „Was ist der Mensch“, Göttingen 1964.

Die Tatsache, dass die Angewiesenheit der Menschen aufeinander oft als erstes in einer Reihe von Argumenten sowohl von christlicher als auch nichtchristlicher Ethiken des Helfens angeführt wird, bietet Anlass, diese unterschiedlichen Ansätze zur Care-Ethik zu vergleichen, um herauszufinden, ob die evangelische Begründung der Diakonie eine Sonderstellung unter den Begründungen einnimmt, oder nicht.

2.2 Verhältnisbestimmung christlicher und säkularer Nächstenliebe

Ulrich Körtner bezeichnet zu Beginn seines Aufsatzes „Ethik des Helfens“ Hilfsbereitschaft als eine allgemein menschliche, nicht spezifisch christliche Tugend, da weder für die eigene Hilfsbedürftigkeit noch für die Bereitschaft zu helfen die Religion eines Menschen eine Rolle spielt.¹³ Der eigenen Hilfsbedürftigkeit entkommt kein Mensch, alleine schon deshalb, weil jeder Mensch nach seiner Geburt Hilfe benötigt, um am Leben zu bleiben, und auch über das Säuglingsalter hinaus immer wieder die Hilfe anderer benötigt, um zu überleben. Trotzdem hat das Ethos des Helfens in jeder Religion eine innerreligiöse Tradition. Jedoch ist auch in vielen Religionen die sogenannte goldene Regel stets bewusst allgemein formuliert. Die jüdisch-christlichen Begründungen der Hilfsbereitschaft aus der Bibel sind jeweils in einen narrativen Kontext gebettet, der Hilfshandlungen explizit als allgemein menschliche Handlungen auch außerhalb des angesprochenen religiösen Kontextes verorten. Im Alten Testament wird der Aufruf zum Helfen jeweils auf den Umgang mit „Fremden“, also explizit nicht auf Mitglieder der eigenen Religion bezogen, mit dem Rückbezug auf die eigenen Erfahrungen mit dem Fremdsein und den Schutz, den mal als Fremder genossen hat. Auch der neutestamentliche Bezug auf den barmherzigen Samariter ist so gewählt, dass der Barmherzige „explizit kein Mitglied der eigenen Religion“ gewesen ist.¹⁴ Mit dieser Begründung untermauert die Diakonie Deutschland und Österreich bis heute, warum die Mitarbeit in den sozialen Einrichtungen sowie auch das Hilfsangebot selbst nicht auf Christinnen und Christen beschränkt werden darf.

Etwas anders als Körtner sieht Michael Bünker in derselben Aufsatzsammlung die Begründung der christlichen Sozialethik. Die Hilfsbedürftigkeit, die auch Körtner

¹³ „Einem Menschen, der in Not gerät, fragt nicht danach, ob ihm aus christlicher, islamischer, buddhistischer oder aus einer säkular- humanistischen Motivation geholfen wird“. Körtner, Ethik des Helfens, S. 16.

¹⁴ Körtner, Ethik des Helfens, S. 26. Zur Geschichte des Barmherzigen Samariter vgl. Lukas 10, 25ff, Elberfelder 2006.

anspricht, stellt Bünker in einen allgemeineren Ansatz der „Geschöpflichkeit“ des Menschen.¹⁵ Der Gedanke, dass der Mensch nicht aus sich selbst heraus existieren kann, wird bei Bünker über die Lebensspanne eines Menschen hinausgedacht, bereits vor seiner Geburt sind Menschen von jemandem gezeugt oder im christlichen Verständnis: geschaffen. Dieses christliche Verständnis ist aber keine alleinige Begründung der Arbeit der Diakonie in der Gesellschaft, und darf auch nicht den Anspruch eines Begründungsmonopols erheben. Er erklärt, dass spätestens seit Ernst Toelschs Werk „Die Soziallehre der christlichen Kirche und Gruppen“ Einigkeit darüber besteht, dass der gesellschaftlich religiöse Pluralismus der Moderne in der evangelischen Sozialethik als wesentliches Kennzeichen des gesellschaftlichen Rahmens, in dem sie sich bewegt, anerkannt werden muss. Deshalb darf eine spezifisch christliche Terminologie in der Begründung der Ethik des Helfens keine Bedingung sein. Dennoch wird sie, innerhalb der Kirche und der Theologie spezifisch begründet. Die ausschlaggebende Frage, die jedes Mitglied der pluralen Gesellschaft für sich beantworten muss, ist, was der Mensch sei. Die Frage: „Was ist der Mensch“ ist laut Bünker die ausschlaggebende Frage, um zu der Erkenntnis zu gelangen, wie mit den Mitmenschen umzugehen sei.¹⁶ Die christlichen Kirchen antworten auf diese Frage daher aus ihrer Sicht mit deren Ansatz, was der Mensch aus biblischer oder eben evangelischer Sicht heraus ist. Für Bünker ist der entscheidende Punkt die eben angesprochene „Geschöpflichkeit“ des Menschen.¹⁷ Dabei bezieht er sich auf den Satz in Genesis 5: „Als Mann und Frau schuf er sie, und segnete sie und gab ihnen den Namen Mensch, an dem Tag, als sie geschaffen wurden“.¹⁸ Daraus leitet Bünker ab, dass der Mensch als Beziehungswesen geschaffen wurde, in einer dreidimensionalen Beziehung zu sich, seinem Mitmenschen und seinem Schöpfer. Mit Eberhard Jüngel stellt er die Behauptung auf, ein beziehungsloser Mensch sei eine „Leiche“.¹⁹ Diese Geschöpflichkeit ist bei Bünker die Begründung, mit der der christliche Glaube die Unantastbarkeit der Menschenwürde postulieren kann. Er formuliert, der Satz im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, die Menschenwürde sei unantastbar, würde „universal, uneingeschränkt und bedingungslos“ gelten. Dies würde auch von fast allen

¹⁵Vgl. Bünker, Michael: Der Mensch im Mittelpunkt, Kirche – Diakonie – Demokratie, in: Diakonie, Nächstenliebe in unserer Zeit, Würzburg 2004, S. 36.

¹⁶Bünkers Kapitel „Was ist der Mensch“, Bünker, Der Mensch im Mittelpunkt, S. 35ff,

¹⁷Bünkers Kapitel „Der Mensch ist Geschöpf“, Bünker, Der Mensch im Mittelpunkt, S. 36.

¹⁸1. Moses 5, 2; Elberfelder 2006.

¹⁹Bünker, Der Mensch im Mittelpunkt, S. 36.

Ethikern so gesehen werden.²⁰ Diese Unantastbarkeit ist die grundlegende allgemeingesellschaftliche Legitimation der Arbeit der Diakonie, die mit diesem allgemeinen Begriff der Menschenwürde ihre Arbeit für schutzbedürftige Menschen rechtfertigt. Diese Begründung über die Menschenwürde als Konsens ist philosophisch laut Bünker deshalb wichtig, da sie den unbedingten Wert des Menschenlebens nicht aus spezifischen Eigenschaften des Menschen wie Vernunft, Sprachfähigkeit oder Verantwortungsfähigkeit ableitet. Die Menschenwürde steht für sich allein. Würde der Wert eines Menschen über bestimmte Eigenschaften definiert werden, könne die Diakonie nicht rechtfertigen, warum sie für Menschen eintritt, die über gewisse Eigenschaften nicht nachweislich verfügen. Ein allgemeiner, nicht spezifisch christlicher Konsens über die Unantastbarkeit in der Menschenwürde ist also gesellschaftliche Grundvoraussetzung für die Arbeit der Diakonie. Die Frage, an der der Konsens endet, ist allerdings laut Bünker, wie die Menschenwürde begründet wird. Wird sie rein immanent, ohne Bezug auf etwas Transzendentes begründet, würde sie laut Bünker die Unantastbarkeit verlieren. Der Weg zu einer transzendenten Begründung der Menschenwürde liege daher nahe. Oft werde dabei auf die jüdisch-christliche Rede der Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen zurückgegriffen.²¹ Allerdings bestünde in der transzendenten Begründung der Menschenwürde die Problematik, dass sie eines Postulates des (christlichen) Gottesbezuges der Menschen bedürfe. Dieser Gottesbezug sei jedoch außerhalb des Christentums „nicht begründungsfähig, sondern seinerseits begründungsbedürftig“.²²

Schließlich beruft Bünker sich auf Willfried Härle, mit dem Appell, die Begründung der Menschenwürde bewusst offen zu lassen. Der Begründungspluralismus sei in einer modernen Gesellschaft eine Notwendigkeit. Jede absolute Begründung würde, wegen des zu erwartenden Dissens darüber die Gefahr mit sich bringen, „den Konsens“ über den Gegenstand (in dem Fall die Unantastbarkeit der Menschenwürde) „aufs Spiel zu setzen“, wegen seiner eingeschränkten Geltung.²³ Damit die Kirche die Aufgabe der Diakonie wahrnehmen könne, muss die Begründungspluralität nicht nur respektiert, sondern auch bewahrt werden. Die Aufgabe, die die Diakonie in der Gesellschaft hat, lautet, das

²⁰Als Ausnahme nennt Bünker hier Peter Singer, Norbert Hoerster und Franz-Josef Wetz. Bünker, *Der Mensch im Mittelpunkt*, S. 37.

²¹Dabei stellt Bünker sich auf die Seite der Leseart, der Mensch sei *zu* dem Ebenbild Gottes, und nicht *als* Ebenbild Gottes erschaffen“. Vgl. Bünker, *Der Mensch im Mittelpunkt*, S. 36.

²²Bünker, *Der Mensch im Mittelpunkt*, S. 38.

²³Bünker, *Der Mensch im Mittelpunkt*, S. 39.

christliche Verständnis dessen, was der Mensch ist, der „Maßlosigkeit der Globalisierung“ entgegenzusetzen.

Körtner und Bünker setzen somit beide eine spezifisch christliche Begründung der Ethik des Helfens der Diakonie voraus, die die Diakonie allerdings wiederum nicht zwingend als ihre Handlungsbegründung brauchen darf. In einer pluralen Gesellschaft muss die Ethik des Helfens insgesamt ohne die spezifisch christlichen Vorstellungen auskommen, um gesellschaftsfähig zu sein. Allerdings ist dem sinnstiftenden Charakter von Religionen die Tatsache geschuldet, dass sie dennoch eine solche Begründung liefern. Dass diese theologisch folgerichtig ausformuliert werden, ist ein wichtiger Beitrag für eine Gesellschaft, die nach Konsens in ihrer gemeinsamen Ethik des Helfens sucht. Allerdings muss sich die evangelische Theologie dabei als lediglich eines von vielen Mitgliedern in einer Gesellschaft sehen, die ihre eigenen, für sich logischen Begründungen der gemeinsamen, gesellschaftlichen Hilfshandlungen haben.

Trotzdem gibt es mehr als nur eine christliche und sogar evangelische Begründung des Helfens.

Morgenthaler bezeichnet die christliche Caritas²⁴ als das Zentrum des Christentums, aber auch als das menschlich „Allerselbstverständlichste“.²⁵ Er unterscheidet vier Argumentationsstränge, mit der in der Geschichte des Christentums die Aufforderung zur Caritas untermauert werden:

- 1) Die Imitation („imitatio“) der Menschenliebe Gottes, diese war im Mittelalter Kernbestand der christlichen Ethik des Helfens, die zum Teil aus dem Schöpfungsbericht und der Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen abgeleitet wird.²⁶
- 2) Die „responsorische“ Begründung der Barmherzigkeit, als Verantwortung (als Antwort) auf den Appell der aus der Not des Mitmenschen hervorgeht. Hilfsbereitschaft ist eine allgemein menschliche Regung, die als Reaktion auf die Not des Mitmenschen zum Handeln drängt. (Wie in der Geschichte des Barmherzigen Samariters).²⁷

²⁴Damit meint er nicht die Caritas als katholische soziale Einrichtung, sondern generell alle Hilfshandlungen. Vgl. Morgenthaler, Christoph: Der Blick des Anderen, Die Ethik des Helfens im Christentum, in: Ethik des Helfens in den verschiedenen Religionen, Neukirchen-Vluyn, 2005, S. 36.

²⁵Morgenthaler, Der Blick des Anderen, S. 36.

²⁶Ebd.

²⁷Ebd. S. 37 – 38.

- 3) Der Perspektivenwechsel zum Anderen, wie ihn laut Morgenthaler auch Levinas in seinem Vorrang des Anderen nahelegt. Diesen Perspektivenwechsel sieht er auch bereits in der Kritik der Ethik des Helfens der Reformatoren gegeben. Die Identität des Helfenden wird erst durch seine spontane Zuwendung zum Betroffenen gestiftet, um des anderen Menschen willen. Man wird durch die Hoheit des Anderen zum Helfenden.²⁸
- 4) Die wechselseitige Gerechtigkeit, die durch die goldene Regel generalisiert wird, und im Doppelgebot der Liebe appelliert wird. Die Wirkungsgeschichte der narrativen Tradition von spontanen Hilfsgeschichten wird zu einer allgemeinen Auffassung von Solidarität. Dazu erzählt er, dass in Schlesien 1933 ein deutscher Journalist eine Geschichte publiziert hat, in der nach einer Aufforderung eines deutschen Predigers, alle Juden sollen die Kirche verlassen, der gekreuzigte Jesus vom Kreuz herunterstieg und aus der Kirche ging.²⁹

Während sich in vielen Staaten die Institutionalisierung dieser sogenannten Werke der Barmherzigkeit mittlerweile von den christlichen Kirchen emanzipiert haben, sich gesellschaftlich ausdifferenziert und professionalisiert haben, sind manche Staaten wie Österreich dazu übergegangen, große Teile von sozialen Aufgaben an die Kirchen zu delegieren. Manchmal wird das damit begründet, dass durch die Delegation staatlicher sozialer Aufgaben an Kirchen der Inhalt der sozialen Arbeit vor einer möglichen Kosten-Nutzen-Rechnung geschützt wird. So formuliert beispielsweise Theissen, das Ethos des Helfens bestünde genau darin, dass man „Zeit und Kraft in etwas investiert, das nicht rentabel, nicht profitbringend ist, und die Konkurrenzfähigkeit nicht erhöht“.³⁰

2.3 Zur Institutionalisierung der Nächstenliebe

Olli Holmström formuliert in seinem Aufsatz „Privates Unternehmen oder Soziale Wohlfahrtseinrichtung“ über die Arbeit in den Diakoniewerken, sie sollen keine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die „das Unternehmen zufällig als Stützpunkt für ihre innere Berufung, einen inneren Auftrag mit individuellen Zielen gefunden haben“

²⁸Ebd. S. 39.

²⁹Interessanter weißte deutet Morgenthaler die Pointe der Geschichte darin, dass Jesus aus Solidarität heraus die Kirche verlässt, während die Pointe, dass Jesus eben selber Jude ist, und die Geschichte sich gegen die Germanisierung des Christentums stellt viel logischer ist. Vgl. Morgenthaler, Der Blick des Andren, S. 41.

³⁰Theissen in: Körtner, Ethik des Helfens, S. 17.

beschäftigen.³¹ Er sieht die Diakoniewerke als private Wohlfahrtsunternehmen, die ein wirtschaftliches Konzept verfolgen müssen, bei dem sie „nicht mehr ausgeben können, als sie verdienen“.³² Trotz der ökonomisch-professionellen Orientierung soll die Diakonie im Non-Profit-Bereich bleiben, da sie sonst ihre Glaubwürdigkeit verlieren würde. Zwischen Nächstenliebe und ökonomischen Anforderungen, sowie zwischen persönlicher Zuwendung, Kostendruck und Professionalität entstehe daher laut Bernd Jacob ein „täglicher, wohlwollender Spagat“.³³

Georg Heinrich Hammer erläutert, gemeinnützige Wirtschaftsunternehmen wie die Diakonie laufen in der EU Gefahr, ihre besonders geschützte Position zu verlieren, die sie durch steuerliche Vorteile und Subventionen haben, da sie nach und nach eine „Art Gleichbehandlung mit privatwirtschaftlichen Dienstleistern“ erleben.³⁴ Wenn dies passieren würde, würde das einen massiven Einbruch des Wohlfahrtsplans für die Gesellschaft bedeuten. Trotz dessen, dass diakonische Einrichtungen in seinem Aufsatz vor den Regeln des freien Marktes geschützt werden sollen, plädiert er für eine nüchterne, wirtschaftliche Arbeitsweise in den Werken: „Die Diakonie ist nicht das Paradies für wirtschaftslose Selige, sondern bestenfalls ein Garten, der nüchterne und professionelle Arbeit erfordert.“³⁵ Er argumentiert, das oft zitierte biblische Grundlagenbeispiel des barmherzigen Samariters zeugt bereits von diesem Spagat, da Jesus dem Schutzbedürftigen mit der Figur des Samariters ausgerechnet einen Kaufmann als „Paten zur Seite gestellt hat“.³⁶ Trotzdem orientiert sich die Diakonie an biblischen Idealen, indem sie sich an den typisch biblischen Handlungsfeldern wie Armut, Hunger, Gefangenschaft, gesellschaftlich benachteiligte Gruppen, Krankheit und Behinderung orientiert.³⁷

Dieser immer wieder angesprochene Spagat von christlichem Idealismus und unternehmerischer Professionalität sind nicht nur in der heutigen Diskussion vorhanden, sondern begleiten die Geschichte der Diakonie von Anfang an. Das Wort Diakonie stammt aus dem Kontext der Jerusalemer Urgemeinde und wird erstmals in der Apostelgeschichte

³¹Holmström, Olli: Privates Unternehmen oder soziale Wohlfahrtseinrichtung, in: Diakonie, Nächstenliebe in unserer Zeit, Würzburg 2004, S. 75.

³²Holmström, Privates Unternehmen oder soziale Wohlfahrtseinrichtung, S. 74.

³³Jacob, Bernd: Der Weg zwischen gelebter Nächstenliebe und ökonomischer Anforderung, in: Diakonie, Nächstenliebe in unserer Zeit, Würzburg 2004, S. 76.

³⁴Hammer, Georg Heinrich: Unternehmen Diakonie, in: Diakonie, Nächstenliebe in unserer Zeit, Würzburg 2004, S. 79.

³⁵Hammer, Unternehmen Diakonie, S. 79.

³⁶Ebd. S. 81.

³⁷Ebd.

erwähnt im Zusammenhang mit der „Ordnung“ bei den täglichen „Mahlversammlungen“.³⁸ Aus der sozialen Leitungsverantwortung wurde ein Amt, das später auch für liturgische Aufgaben zuständig war. Die christlichen Gemeinden sollten Leute mit dem bischöflichen Amt betrauen, die keinem „weltlichen Beruf“ mehr nachgehen sollten, sondern diese Verwaltung von sozialen Aufgaben der Gemeinde sozusagen „hauptberuflich“ übernehmen sollen.³⁹ In der nachkonstantinischen Reichskirche hatten die Diakone noch immer die Aufgabe, die soziale Arbeit der christlichen Gemeinden zu verwalten, doch ihre Stellung änderte sich schnell. Nachdem die Christen von der verfolgten Minderheit zur privilegierten Mehrheit geworden waren, und der Klerus zu einer Art staatlichen Priesterklasse wurde, wurden die Kirchen bald damit beauftragt, Schenkungen und Nachlässe als „Diakonien“ zu verwalten. Die Schenkungen gingen nicht in den Besitz der Kirche, sondern wurden als Armutsbesitz als eine Art Wohlfahrtsstaat verwaltet. So bekamen die Diakonien die Überhand über die sozialen Anstalten. Gregor I bestimmte, dass nur Nonnen und Mönche die Leitung von diakonischen Einrichtungen übernehmen dürfen.⁴⁰ Um 370 eröffnete Basilus von Cesarea eine erste Variante einer übergemeindlichen Anstaltsdiakonie, die „neue Stadt als Vorratskammer der Frömmigkeit“, die eine Art Kolonie für Fremde, Arme und Leprakranke war.⁴¹ Bald werden nicht mehr einzelne Gemeinden die Träger der Diakonien. Diakone hatten nicht mehr innerhalb der Gemeinden für die sozialen Aufgaben zu sorgen, sondern in übergemeindlichen diakonischen Einrichtungen.⁴²

Im frühen Mittelalter wurden die kirchlichen Sozialeinrichtungen mit einem Teil des Zehnten bezahlt. Dieser wurde etwa ab dem 8. Jahrhundert konsequent eingehoben. Aber nur etwa ein Drittel oder Viertel davon wurden für die soziale Arbeit verwendet, der Rest ging an den Klerus.⁴³ Ab dem Jahr 1000 entwickelten sich Elend-Brüderschaften, Hospital-Brüderschaften, Seelenhäuser und andere Selbsthilfeorganisationen, die in genossenschaftlichen Wohnformen auf „Gutleutehöfen“ lebten. Hier verbanden Diakone geistliche und soziale Arbeit miteinander. Ähnlich auch die ritterlichen Spitalsorden, die

³⁸Philippi, Paul: Diakonie 1, in: TRE, S. 621. Vgl. auch Jacob, Der Weg zwischen gelebter Nächstenliebe und ökonomischer Anforderung, S. 76. Die beiden beziehen sich auf die Geschichte in Apostelgeschichte 6, 1 – 6, bei der sieben „Diakone“ (διάκονος) gewählt wurden. Apg. 6, 1-6, Elberfelder 2006.

³⁹Die genaue Entwicklung des Amtes des διάκονος wird ausführlich in der TRE beschrieben. Philippi, Diakonie 1, in: TRE, S. 621 – 623.

⁴⁰Bei der geschichtlichen Entwicklung beziehe ich mich auf die Darstellung dessen in der TRE. Vgl. Philippi, Diakonie 1, in: TRE, S. 629-630.

⁴¹Ebd. S. 630.

⁴²Ebd. S. 631.

⁴³Ebd. S. 631.

während der Zeit der Kreuzzüge entstanden. Pflege wurde mit dem „Kampf gegen die Ungläubigen“ verbunden.⁴⁴ Finanziert wurden soziale Einrichtungen, neben Schenkungen, von Bettlern, die auf der Straße Almosen sammelten. Betteln wurde sogar zum steuerpflichtigen Beruf. Bettler zogen zu dieser Zeit durch die Straße und lebten vom Spendensammeln für „gute Werke“.⁴⁵ Im 14. Jahrhundert, am sogenannten „Vorabend der Reformation“ kam es zu große Armenschenkungen. So schenkte beispielsweise Jakob Fugger in der Stadt Augsburg Häuser mit Höfen und Graten an „ehrbare, arme Leute“, woraus eine Art sozialer Wohnbau entstand. Die reformatorischen Ansätze Martin Luthers verankerten den Begriff Diakonie allerdings wieder stärker in der Abendmahlsgemeinschaft, nicht aber in einer rein kultischen Funktion. Die Diakonie sollte die Aufgabe der Verteilung der kirchlichen Schätze unter die Armen übernehmen. Aus dieser Überlegung heraus stammt auch der Ansatz, Diakonie sei die „Wesensäußerung der Kirche“, die sich bis heute im Leitbild sowohl der Diakonie Österreich als auch der Diakonie Deutschland findet.⁴⁶ Die wörtlichste Formulierung dessen, die in den beiden Leitbildern übernommen ist, stammt allerdings von Martin Bucer.⁴⁷ Begründet wurde die Diakonie in der Reformation häufig mit der Dankbarkeit über das neu erkannte Evangelium, die sich in „Ehre Gottes und Liebe des Nächsten“ ausdrücken sollte. Die diakonische Verantwortung soll im reformatorischen Ansatz jedoch die Obrigkeit tragen, die dies aus christlicher Nächstenliebe heraus tun sollte. Diese Auslagerung der Verantwortung über die christliche Sozialhilfe bestand bereits vor der Säkularisierung und bewahrte möglicherweise ihren Fortbestand danach. In protestantisch geprägten Gebieten nahm sich die weltliche Obrigkeit dieser christlich begründeten Fürsorgepflicht an, sogar vergleichsweise mehr als in katholischen Gebieten. Die christlichen Gemeinden selbst sind nicht mehr die Orte der sozialen Arbeit, sie bleibt nur noch in „kooperativer Verantwortung“ mit ihr verbunden. Sie betreibt „Gesellschaftsdiakonie“, in dem sie sich als Anwalt der Schutzbefohlenen in der Öffentlichkeit versteht und öffentlich zu Solidarität aufruft.⁴⁸ Auch diese Rolle der Kirche im Verhältnis zur Diakonie ist bis heute in den Leitbildern zu finden.

⁴⁴Ebd. S. 632.

⁴⁵Ebd. S. 630.

⁴⁶Ebd. S. 631. Vgl. auch: Diakonie Österreich, Leitbild: <https://diakonie.at/ueber-uns/leitbild-und-diakonischer-gedanke> und https://www.diakonie.de/fileadmin/user_upload/Diakonie/PDFs/Ueber_Uns_PDF/Leitbild.pdf. (abgerufen 2. September 2022)

⁴⁷Vgl. Philippi, Diakonie 1, in: TRE, S. 632.

⁴⁸Ebd. S. 633.

Im dreißigjährigen Krieg kamen fast alle Arbeiten der kirchlich-öffentlichen Sozialeinrichtungen zum Erliegen. Erst nach 1848 wurden sie wieder aufgenommen. Die Delegation christlich motivierter Sozialarbeit an staatliche Ordnungen, die bereits in der nachreformationischen Zeit begann, wurde nun aber konsequenter vollzogen, und die Arbeit selbst wurde weniger mit dem christlichen Glauben begründet als zuvor. Erst seit dieser Zeit lassen sich christliche und säkulare Begründungen der Diakonie voneinander unterscheiden. Eine rein philanthropische Begründung ohne spezifisch christliche Formulierungen wurden von dieser Zeit an populärer, sie sind aber nicht als „unchristlich“ zu werten. Viel mehr entsprechen sie dem Zeitgeist, der eine gewisse Professionalität der Arbeit unterstreichen soll. 1836 entstanden die „Diakonissen“, Frauen, die in „Mutterhäusern“ lebten und nach dem Vorbild katholischer Klöster Krankenhäuser betrieben. Die Krankenpflege der Diakonissenschwestern der Mutterhausdiakonie waren die erste Form der Verschmelzung der christlich begründeten Care-Arbeit und einer professionellen, ausgebildeten Berufsgruppe. Die Frauen übten die Krankenpflege als ihren Brotberuf aus und benötigten dafür eine Ausbildung als professionelle Pflegekraft.⁴⁹ Gleichzeitig entstanden die „Rettungshäuser“, worunter sich das „Rauhe Haus“ von Johann Heinrich Wichern befand, das 1833 gegründet wurde. Die Arbeit mit obdachlosen und straffälligen Kindern und Jugendlichen wurde zum Vorreiter der professionellen Sozialpädagogik. Spätestens in dieser Zeit wird dieser Spagat zwischen persönlichem Engagement aus christlicher Überzeugung und der geforderten professionellen Nüchternheit sichtbar.

⁴⁹Ebd. S. 637.

3) Evangelische Tradition der Ethik des Helfens

Geschichtlich betrachtet lassen sich also seit Ende des 30-jährigen Krieges bürgerschaftlich-philanthropisch motivierte und christlich begründete soziale Einrichtungen voneinander unterscheiden, was weder bedeutet, dass sie als „Konkurrenz“ zueinander zu verstehen sind, noch dass „philanthropische Sozialhilfe per se unchristlich, oder christliche Sozialhilfe als per se unpatriotisch“ gesehen werden können.⁵⁰ Zu einem sehr großen Aufschwung des Ansehens der protestantischen Sozialhilfe führten die genannten „Rettungshäuser“, die in dieser Zeit entstanden. Darunter befand sich wie oben genannt das bis heute sehr berühmte „Rauhe Haus“ von Johann Heinrich Wichern, in der sogenannte „verwahrloste“ Jungen aufgenommen wurden.⁵¹ Wichern entwickelt eine Sozialpädagogik, die den damaligen Familienwerten entsprach, wonach Kinder sich nur gesund entwickeln könnten, indem ihnen „Vergebung, Vertrauen, Freiheit und Zucht“ zukommen.⁵² Die Verwahrlosung wird als Resultat des Ausschlusses aus der Gesellschafts- und Familienstruktur gesehen, in die die verwahrlosten Jungen wieder eingegliedert werden sollen, um die Möglichkeit auf ein „sittliches Dasein“ zu haben. Deshalb wurde das Rauhe Haus nach dem Vorbild einer damals „sittlichen“ Familie geführt, und die Kinder sollten sich gegenseitig als „Brüder“ betrachten. Der Fokus auf den Zusammenhang zwischen dem sittlichen Dasein und sozialen Status, und auch die Betitelung der Arbeit als Wiedereingliederungsprozess sind bei Wichern etwas Neuartiges, das „in dieser Form in der Sozialhilfe bis dato nicht so bezeichnet wurde“.⁵³

Eine völlig andere Begründung der christlichen Tradition des Helfens gibt Albert Schweitzer, der sie in seiner religiös begründeten „Liebesethik“ verankert. Diese wird, wie auch die Mitleidsethik, in einen universellen Zusammenhang der Ehrfurcht vor dem Lebendigen gestellt, dem man sich gegenüber verpflichtet fühlt. Die Liebe zum Gegenüber reicht also als Begründung der christlichen Hilfsethik aus. Diese Liebe ist als eine emotionale Regung zu verstehen.⁵⁴

⁵⁰Ebd. S. 635.

⁵¹Vgl. Kap. 2.3

⁵²Schmuhl, Hans Walter: Senfkorn und Sauerteig, Hamburg 2008. Vgl. auch Philippi, Diakonie 1, in: TRE, S. 637.

⁵³Schmuhl, Hans Walter: Senfkorn und Sauerteig, Hamburg 2008. Philippi, Diakonie 1, in: TRE, S. 637.

⁵⁴Vgl. Kap. 3.2.

Nächsten-liebe ist daher wörtlich als Liebe, wie die Liebe zu Freunden gemeint.⁵⁵ Mit Berufung auf Albert Schweitzer formuliert später der evangelische Theologe J. Ziemer, dass „jeder helfenden Beziehung auch ein Hauch Erotik“ innewohnt. Dass „Helfen immer auch mitbedingt ist durch die Attraktion des Liebesobjekts“, weshalb Helfen nicht nur ein Geben, sondern immer auch ein Empfangen ist.⁵⁶

Bonhoeffer sieht im Helfen eine Wechselhaftigkeit. Die Menschen sind aufeinander angewiesen, da sie als „Mängelwesen“ (Arnold Gehlen) auf die Welt kommen.⁵⁷ Besonders in den Briefen aus der Gefangenschaft beschreibt er die Hilfsbedürftigkeit aber als keinen Mangel, sondern als etwas, in dem der Mensch erst Erfüllung finden kann. Er schreibt sehr emotional über die eigene Dankbarkeit, die er empfindet, da er so viel Hilfe von den Mitgefangenen erfährt, und beschreibt, dass er dieses Angewiesensein früher als Last empfunden hat. Doch: „Der Wunsch, alles durch sich selbst sein zu wollen, ist ein falscher Stolz. Auch, was man anderen verdankt, ist ein Stück des eigenen Lebens“.⁵⁸ Diese Ausführung ist anders, als sein Aufruf dazu, „Kirche für andere zu sein“, die er später in den Briefen aus der Gefangenschaft formuliert hat.⁵⁹

Dorothee Sölle geht in der feministischen politischen Theologie so weit, dass sie sich von einem transzendenten Gottesbegriff löst, und Gott lediglich als etwas sieht, das sich zwischen den Menschen abspielt. Religion ist demnach auch nur noch in ihrer Ethik sichtbar. Sie behauptet sogar, Jesus hätte „bereits vor 2000 Jahren“ die Religion „auf die Ethik reduziert“.⁶⁰ Sich gegenseitig zu helfen ist ein „Handeln in der Radikalität der Liebe“, und dieses Handeln ist der einzige echte Ort der Religion.⁶¹ Sie greift dabei viele Impulse von Bonhoeffer und Schweitzer auf und radikalisiert diese Sicht auf die Funktion der Religion.

Margot Käßmann betonte in einer Rede zum Reformationsempfang 2003 in Wien, die Evangelischen müssen ihrer politischen Verantwortung in der EU nachkommen, und sich für die Sozialpflichtigkeit der Starken gegenüber den Schwachen einsetzen. Die biblischen

⁵⁵Diesen Schluss aus Schweizers Ethik zieht Körtner. Vgl. Körtner, Ethik des Helfens, S. 22.

⁵⁶Ziemer, Jürgen: In Freiheit helfen, ZDZ 44, S. 8

⁵⁷Bonhoeffer, Dietrich: Ethik, sechster Band, München 1992, Vgl. auch Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung, Gütersloh 1998,

⁵⁸Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, S. 168.

⁵⁹Bonhoeffer, Dietrich: Werke, Band 8, München 1986, S. 560.

⁶⁰Sölle, Dorothee: Atheistisch an Gott glauben, Walter-Verlag AG Olten, 1968, S. 68.

⁶¹Ebd. S. 68.

Maßstäbe der Gerechtigkeit seien etwas, worum in der EU gerungen werden müsse, und Europa hätte einiges in punkto des Umgangs mit Alleinerzieherinnen und Behinderten „aufzuholen“.⁶² Konkret fordert sie dabei zu Lobby-Arbeit in Brüssel auf, zu der sich die evangelischen Kirchen zusammenschließen sollen.

3.1 Johann Heinrich Wichern

Bettina Lindmeier hat sich mit der Pädagogik und den Motiven von Wichern beschäftigt und das Menschenbild herausgearbeitet, das seiner Arbeit in dem Rauhen Haus, eines der berühmten Rettungshäusern, zugrunde liegt. Dabei stellt sie fest, dass für Wichern das Ziel der Erziehung ein glückliches Leben war. Er spricht von „rettender Erziehung“, wobei er ausdrückt, dass eine gute Erziehung die Grundlage für ein späteres bürgerliches Leben bedeutet. Das Wort „rettend“ impliziert auch, dass Menschen ohne eine gute Erziehung in der Kindheit nicht in der Lage sind, eine glückliche Existenz zu führen. Laut Lindmeier ging es bei Wicherns Konzept darum, Kindern bei dem Erwerb von „Fähigkeiten und Fertigkeiten zur Bewältigung des täglichen Lebens“⁶³ zu helfen. Fehle diese Erziehung, kämen gleichgültige erwachsene Menschen daraus hervor.⁶⁴ Dabei ist allerdings ein wichtiger Hintergrundgedanke, dass der Mensch ursprünglich als gut geschaffen wurde, aber durch die Erbsünde belastet ist. Durch die christliche Erziehung könne der Mensch wieder zum Guten gebracht werden. Lindmeier stellt hier fest, dass sich Wichern damit sowohl gegen das Menschenbild von August Hermann Francke stellt, wonach der Mensch von Natur aus schlecht sei und „gebrochen“ werden müsse, als auch gegen das Bild von Rousseau, der den Menschen als grundsätzlich gut, aber von der Zivilisation verdorben betrachtet. Der Mensch benötige laut Wichern Fürsorge. Lindmeier gibt an, dieser in der Reformpädagogik bis heute geltende Grundsatz, dass der Mensch in seiner Suche nach Gut und Böse auf Fürsorge angewiesen sei, ginge auf Wichern zurück, der dies erstmals so formulierte.

⁶²Käßmann, Margot: Evangelische Impulse für Europa, in: Diakonie, Nächstenliebe in unserer Zeit, Würzburg 2004, S. 155.

⁶³Lindmeier, Bettina: Die Pädagogik des Rauhen Hauses, Bad Heilbronn 1998, S. 101.

⁶⁴Ebd. S. 107.

Bei dem genaueren Inhalt dieser Fürsorge liegt der Begriff des Vertrauens im Zentrum. Vertrauen ist bei Wichern der Schlüssel zu einer gelungenen Erziehung. Lindmeier stützt diese Beobachtung auf folgenden überlieferten Satz von Wichern:

„Alle Einrichtungen müssen so sein, dass sie Vertrauen ausdrücken, und darum gibt es in einem Rettungshaus keine Mauern, keine Zäune, keine Schlösser und Riegel, keine Spionage. Alles muss die Wahrheit jenes ersten Wortes dolmetschen, nichts muss an demselben einen Zweifel erwecken können.“⁶⁵

Das Vertrauen, das den Kindern entgegengebracht werden soll, wird von Wichern als einziger Weg beschrieben, wie sie Vertrauen in die Gesellschaft finden können.

Hans Jürgen Benedict liefert noch eine andere Sicht auf die Ideen Wicherns. Er gibt an, dass seine Pädagogik in den 60er Jahren teilweise zurecht negativ bewertet wurde, da sie „nicht die Armut abschaffen, sondern den Armen ein gottesfürchtiges Leben beibringen“ wollte.⁶⁶ Diese Form von Sozialarbeit habe die Wirklichkeit der proletarischen Vorstädte nicht verändern können. Benedict bezeichnet es als Wicherns großen Fehler, dass er den Kontext seiner Arbeit nicht berücksichtigt hätte. Er habe die Verwahrlosung der von ihm vorgefunden Kindern nicht als Resultat der Armut gesehen, die aus den geringen Lebensmöglichkeiten der Menschen hervorgegangen waren. Er wirft ihm eine „Nichtwahrnehmung der strukturellen Armutsursachen“ vor.⁶⁷

Wichern unterscheidet laut Benedict zwischen drei Schöpfungsordnungen: Familie, Staat und Kirche. Die Familie ist der Ort der Erziehung und der Liebe. Dieser Ort müsse im Rauhen Haus ersetzt werden, weshalb er die Struktur des Hauses an die Struktur der Familie angleicht.⁶⁸ Durch die Familie wird der Mensch als lebensfähiges Subjekt im Staat erzogen, indem er arbeitsfähig gemacht wird. Arbeit ist der Faktor, der die Menschen zum ganzwertigen Mitglied des Staates machen würde, weshalb es im Haus auch die Regel gab, dass man nichts zu essen bekommt, wenn man „faul gewesen“ ist.⁶⁹

Wicherns Arbeit zielt also einerseits auf das Glück der einzelnen Kinder ab, andererseits auf eine funktionale Gesellschaft. Mit seinem Fokus auf die Arbeitsfähigkeit als Merkmal

⁶⁵Hier zitiert Lindmeier Wichern wörtlich. Vgl. Lindmeier, Die Pädagogik des Rauhen Hauses, S. 125.

⁶⁶Benedict, Hans-Jürgen: Barmherzigkeit und Diakonie, Neudettelsau 2008, S. 101.

⁶⁷Ebd. S. 104.

⁶⁸Ebd. S. 105.

⁶⁹Ebd. 106.

eines funktionierenden Mitgliedes des Staates grenzt sich Wichern laut Benedict auch vom aufkommenden Kommunismus ab. Die Wiedergeburt des sittlichen Familienethos sei das wirksamste Mittel gegen den Kommunismus. Der Schlüssel dieses Familienethos sei die „rettende Liebe“, oder die „freie Liebespflege“. Die Einrichtung nach dem Vorbild der Familie hatte laut Benedict noch eine andere Funktion. Die Kinder sollten sich gegenseitig als „Brüder“ dabei behilflich sein, in den Status der Arbeitsfähigkeit zu gelangen. Benedict stellt fest, Wichern wollte eine Art christlichen Sozialismus in Gestalt einer Selbstorganisation von Hilfsbedürftigen, durch einen Zusammenschluss von Armen, Arbeitenden und Handwerkern, was er als Vorläufer des städtischen Sozialismus der Sozialdemokratie sieht.⁷⁰

3.2 Albert Schweitzer

Albert Schweitzers Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben ist eine der vielzitiertesten Ansätze sowohl einer Begründung der Ethik des Helfens als auch einer Begründung der Tierethik. In seinen gesammelten Werken „Ehrfurcht vor dem Leben“ beschreibt er seinen eigenen ethischen Werdegang und erklärt, dass ihn seit seiner Kindheit ein „bestimmtes Mitleid mit Tieren“ begleitet.⁷¹ Außerdem beschreibt er eine Erschütterung darüber, dass die christliche Ethik es nicht geschafft habe, Nietzsches Entwertung einer Ethik der Liebe zu den Mitmenschen entgegenzutreten. „Ich hatte erwartet, dass die Religion und die Philosophie miteinander kraftvoll gegen Nietzsche auftreten und ihn widerlegen würden, (...) Aber meiner Empfindung nach vermochten sie es nicht“.⁷²

Die Erhebung des ausführlich erläuterten Gefühls des Mitleides zu einem ethischen Grundprinzip beschreibt er als einen Ausweg aus einer Sprachlosigkeit über seine Erlebnisse.

„Durch die Ehrfurcht vor dem Leben gelangen wir in ein geistiges Verhältnis zum Universum. Die Verinnerlichung, die wir durch sie erleben, verleiht uns den Willen und die Fähigkeit, eine geistige, ethische Kultur zu schaffen, durch die wir in einer höheren Weise als der bisherigen in der Welt daheim sind und in ihr wirken. Durch die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben werden wir andere Menschen. Ich konnte es nicht fassen, daß mir der Weg

⁷⁰Ebd., S. 107.

⁷¹Schweitzer, Albert: Die Ehrfurcht vor dem Leben, Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, München 1991, S. 13.

⁷²Ebd. 15.

zur tieferen und stärkeren Ethik, den ich vergebens gesucht hatte, wie im Traum offenbar geworden war.“⁷³

Er beschreibt weiter, dieses Wesen der Ethik als Ehrfurcht vor dem Leben habe bald eine grundlegende Bedeutung für die Kultur ergeben. Er kommt zu dem Ergebnis, dass es eine fundamentale Tatsache im Bewusstsein des Menschen gebe, die da lautet: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will“.⁷⁴

Dieser sehr viel zitierte und berühmte Satz beschreibt laut Schweitzer selbst, der Mensch würde eine gewisse „Nötigung“ dazu fühlen, so zu handeln, dass es dem Leben in der Kultur zuträglich sei und das Leid aller Mitmenschen und Tiere minimiert werden könne. Eine Verinnerlichung dieser Ehrfurcht vor dem Leben sei Denken und Gesinnung zugleich, die zu einer Renaissance führen könne, die noch größer als der Schritt aus dem Mittelalter heraus sein könnte.⁷⁵ Diese Gesinnung gehe aus der Kultur hervor, die Natur selbst wäre nicht im Stande dazu. Die Natur kenne keine Ehrfurcht vor dem Leben, sie bringe „tausendfältig Leben hervor in silvollster Weise und zerstört es tausendfältig in der sinnlosesten Weise“.⁷⁶ Er spricht von einer „rätselhaften Selbstentzweigung der Natur mit sich selbst“, da sie den großen Willen zum Leben beinhalte, andererseits die Wesen auf Kosten anderer Wesen leben. Das sei die „furchtbarste Grausamkeit“, die die Natur selbst begeht.⁷⁷ „Die Natur ist schön und großartig, von außen betrachtet, aber in ihrem Buch zu lesen, ist schaurig“.⁷⁸ Genau wie die Natur liege die Welt in einem „finsternen Tal“ des Egoismus. Der Mensch sei allerdings erst „wahrhaft Mensch“ durch die Fähigkeit des Mitleides und das sittliche Wissen, dass „gut ist, was das Leben erhält und fördert, und schlecht ist, was das Leben hemmt und zerstört“.⁷⁹

Mitleid ist bei Schweitzer eindeutig als Leiden im Sinne von Schmerzen empfinden gemeint. Er schreibt sehr deutlich: Mitleid ist Leid. Wer einmal den Schmerz des Anderen und das Weh der Welt erlebt, kann nicht mehr glücklich werden. Wenn Mitmenschen Armut, Krankheit oder Schicksalsschläge erleiden, erlebt der Mitmensch Leid mit, das als „Weh“ beschrieben wird, und ihn um seine eigene Freude und Zufriedenheit bringt.⁸⁰ Durch

⁷³Ebd. S. 21.

⁷⁴Ebd. S. 21.

⁷⁵Ebd. S. 23.

⁷⁶Ebd. S. 32.

⁷⁷Ebd. S. 32.

⁷⁸Ebd. S. 33.

⁷⁹Ebd. S. 32, 33.

⁸⁰Ebd. S. 35.

eine „geheimnisvolle Stimme“ würde der Mensch wissen, dass er nur glücklich sein kann, wenn er dazu beiträgt, das Leben zu erhalten und sieht, dass seine Mitwesen glücklich sind.⁸¹

Daraus ergeht allerdings eine Verantwortung, mit der jeder Mensch individuell alleine sei, nämlich die subjektive Entscheidung, welches Handeln genau das Leben erhält, da es durchaus zu ethischen Konflikten kommen kann. In diesen Konflikten sei der Mensch zwar grundsätzlich im Besitz einer „Wahrheit“, gegen die man allerdings abstumpfen kann. „Das gute Gewissen ist die Erfindung des Teufels“.⁸²

Die Religionen und das tiefere Denken haben gemeinsam das sogenannte „Humanitätsideal“ hervorgebracht, dies sei bereits ab dem 7. Jahrhundert vor Christus bei den Propheten Amos und Hosea belegt.⁸³ Humanität bedeute, dass man sich gegenüber den „Nebemenschen“ systematisch gütig verhält, nicht nur weil es ethische Gebote der Religionen sind, sondern weil es „unserem Wesen entspricht“.⁸⁴ Dieses Mitempfinden mit allen Geschöpfen sei dem Menschen „mitgegeben“, doch diese dem Menschen „mitgegebene“ Wahrheit sei verloren gegangen und habe sich erst nach und nach wieder durchgesetzt.

„Aber die Wahrheit, daß der Mensch sich nicht als Herr, sondern als Bruder der Geschöpfe anzusehen habe, ließ sich auf die Dauer nicht aufrechterhalten. Vom 18. Jahrhundert an treten solche, denen sie aufgegangen ist, für sie ein. Zuerst waren es wenige. Man bestaunte und belächelte ihre Ansichten, ihr Mitleidempfinden mit den Geschöpfen sah man als unangebrachte Sentimentalität an. Nach und nach aber gewann die merkwürdige Ansicht Anhänger. Heute hat sie sich durchgesetzt.“⁸⁵

„Heutzutage“ würden Kinder die Ehrfurcht vor dem Leben in der Schule bereits gelehrt bekommen, indem man ihnen beibringt, sie sollen sich mit allen Kreaturen befreunden. Schweitzer sieht die Chance, die unvollständige Humanitätsgesinnung zu überwinden, und zu einer vollständigen fortzuschreiten. Er sieht die Möglichkeit, dass das Zeitalter der Humanität heraufgeführt werde. Die Menschheitsgeschichte sieht er an einem Punkt, an dem sich zeigen wird, ob die Gesinnung der Humanität siegen wird oder nicht. Allerdings gibt es auch die Möglichkeit, dass sie diesen Scheideweg verpasst, und die Inhumanität

⁸¹Ebd. S. 36-37.

⁸²Ebd. S. 40.

⁸³Ebd. S. 130.

⁸⁴Ebd. S. 129.

⁸⁵Ebd. S. 132.

siegt. Wenn die Welt nicht darauf verzichten wolle, die „grausigen Atomwaffen, die heute zur Verfügung stehen zu benutzen“, dann „ist die Menschheit verloren“.⁸⁶

Das „Wissen“ und die „Wahrheit“, von dem Schweitzer spricht, kommt aus einer Mystik heraus, die den Menschen durch elementares Denken in ein geistiges Verhältnis zur Welt gelangen lässt. Diese Mystik geht bei Schweitzer auf eine Verbindung von logischem und intuitivem Denken zurück, sie geht also den „Umweg“ des Denkens.⁸⁷ Insofern sind Emotion und Ratio keine Widersprüche, sondern gehören zusammen. Allerdings beschreibt er, die Mystik gelte als zu gehaltlos, sie bringe den Menschen zwar zu einer Innerlichkeit, nicht aber zu einer lebendigen Ethik. Es benötige eine Wahrheit, die eine Weltanschauung erweise, die den Menschen in ein geistiges Verhältnis zum Sein und zur Welt, aus der er ist, bringt. Der Mensch müsse eine Art des Denkens wiederfinden, die ihn zur Erkenntnis über das Leben führt. Die Ehrfurcht vor dem Leben sei dabei eine Erneuerung des elementaren Denkens, ein „Strom, der lange Zeit unterirdisch floß“, und wieder an die Oberfläche kommt.⁸⁸

3.3 Dietrich Bonhoeffer

Bonhoeffers Begründung der Nächstenliebe liegt in dem, was er das „Bild Christi“ nennt. Dieses „Bild Christi“ ist ein multifunktionaler Begriff. Einerseits liegt darin die Ebenbildlichkeit, die Menschenwürde begründet, andererseits spiegelt sich darin auch ein christlicher Auftrag, da die „Nachfolge“ die Nachahmung dieses Bild zum Ziel hat. Zunächst ist jeder Mensch nach dem Ebenbild Gottes erschaffen. Die absolute Grundlage ist die Erkenntnis, dass Adam von Gott als Vollendung der Schöpfung zu seinem Ebenbild „sehr gut“ geschaffen wurde“.⁸⁹ Darin liegt bereits das „Geheimnis“ einer unendlichen Würde. Gleichzeitig ist Christus Mensch geworden.

„Christus hat Menschengestalt angenommen, Er wurde Mensch wie wir. In seiner Menschheit und seiner Niedrigkeit erkennen wir unsere eigene Gestalt wieder. Er ist den Menschen gleich geworden, damit sie ihm gleich seien. In der Menschwerdung Christi empfängt die ganze Menschheit die Würde der Gottebenbildlichkeit zurück.“⁹⁰

⁸⁶Ebd. S. 132.

⁸⁷Ebd. S. 152.

⁸⁸Ebd. S. 153.

⁸⁹Bonhoeffer, Dietrich: Nachfolge, Werke, Band 2, Gütersloh 1992, S. S. 297.

⁹⁰ Ebd.

Mit dieser Verbindung der Ebenbildlichkeit und der Würde des Menschenlebens, die in der zeitgenössischen evangelischen Ethik beinahe selbstverständlich ist, war Bonhoeffer seiner Zeit voraus.⁹¹ Diese Würde ist also gleichzeitig etwas, das der Mensch von Beginn seiner Existenz besitzt, und auch etwas, wonach er immer wieder in der Nachfolge Christi streben muss. Nachfolge ist bei Bonhoeffer die Imitation der Liebe von Jesus zu seinen Brüdern. Nach diesem Vorbild sollen die Menschen ihre Mitmenschen als Brüder lieben. Durch die Menschwerdung und die Ebenbildlichkeit ergibt sich auch der Umkehrschluss, dass eine Nichtachtung dieser Brüder eine Nichtachtung von Gott selbst ist.

„Wer sich jetzt am geringsten Menschen vergreift, vergreift sich an Christus, der Menschengestalt angenommen hat und in sich das Ebenbild Gottes für alles, was Menschenantlitz trägt, wiederhergestellt hat. In der Gemeinschaft des Menschgewordenen wird uns unser eigentliches Menschsein wiedergeschenkt.“⁹²

Darüber hinaus spricht er von einer „Einwohnung Jeus Christi in unseren Herzen“.⁹³ Durch das Bild von Jesus als dem Gekreuzigten ergibt sich für Bonhoeffer eine umfassende Solidarität mit allen leidenden Menschen. In jedem leidenden Menschen solle man den leidenden Christus selbst sehen. Damit beruft er sich auch auf die Bibelstelle: „Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr auch mir getan“.⁹⁴

In der Einleitung beschreibt Bethge, dass das Werk „Nachfolge“ im Hinblick auf die politischen Ereignisse um 1933 verstanden werden müsse, weil der Großteil der Gedanken darin zu dieser Zeit entstanden seien. Bonhoeffer hatte zu dieser Zeit die theologische Grundlage für den Pfarrernotbund gegen den Arierparagraphen entworfen. In der Barmer theologischen Erklärung, dem Grundlagendokument der Bekennenden Kirche, wird außerdem vom „freien, dankbaren Dienst an allen Geschöpfen“ gesprochen. Das ist konkret gegen den Nationalsozialismus gerichtet.

Des weiteren ergibt sich aus Bonhoeffers Rede über den „Dienst an den geringsten Brüdern“ auch die Konsequenz für die Kirche, dass sie ihren Auftrag der Nachfolge in einem konkreten Einsatz für die Mitmenschen verwirklichen müsse. Der Ansatz der „Kirche für andere“ ist bis heute im evangelischen Kontext für die Begründung der

⁹¹Vgl. Kap. 3.7.

⁹²Ebd.

⁹³Bonhoeffer, Nachfolge, Werke, Band 2, S. 303.

⁹⁴Matth. 25,40, Elberfelder Übersetzung 2006.

Diakonie viel zitiert. Er kommt allerdings aus der Zeit Bonhoeffers im Konzentrationslager. Er schreibt über die „Kirche für andere“ in den Briefen aus der Gefangenschaft:

„Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist. Um einen Anfang zu machen, muss sie alles Eigentum den Notleidenden schenken. Die Pfarrer müssen ausschließlich von den freiwilligen Gaben der Gemeinden leben, evtl. einen weltlichen Beruf ausüben. Sie muss an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend. Sie muss den Menschen aller Berufe sagen, was ein Leben mit Christus ist, was es heißt, „für andere da zu sein“. Speziell wird unsere Kirche den Lasten der Hybris, der Anbetung der Kraft und des Neides und des Illusionismus als den Wurzeln allen Übels entgegentreten müssen. Sie wird von Maß, Echtheit, Vertrauen, Treue, Stetigkeit, Geduld, Zucht, Demut, Genügsamkeit, Bescheidenheit sprechen müssen. Sie wird die Bedeutung des menschlichen „Vorbildes (das in der Menschheit Jesu seinen Ursprung hat und bei Paulus so wichtig ist!) nicht unterschätzen dürfen; nicht durch Begriffe, sondern durch „Vorbild“ bekommt ihr Wort Nachdruck und Kraft.“⁹⁵

Ein dritter Aspekt in Bonhoeffers Theologie wird auch gerne herangezogen, wenn es um die ethische Gesinnung des Helfens geht. In den Briefen aus der Gefangenschaft schreibt er deutlich von einem wohltuenden Gefühl, das dabei entstehen kann, wenn man auf die Hilfe anderer angewiesen ist. In den Briefen an Eberhard Bethge, der auch das Vorwort für „Nachfolge“ geschrieben hat, erklärt er, dass ihn eine tiefgründige Glücklichkeit dabei überkommt, wenn er an die Hilfe denkt, die er von der Gemeinschaft, die er im Konzentrationslager gefunden hat, bekommt. Er beschreibt, dass er sich zum ersten Mal in seinem Leben als tatsächlich hilfsbedürftig wahrnimmt, und dieses Gefühl schätzt. In dem viel zitierten Gedicht „Wer bin ich“ aus dieser Zeit wird diese Seite der eigenen Hilfsbedürftigkeit angesprochen und gleichwertig wie die Seite der Hilfspendenden gesehen. Starksein und Schwachsein wird in dieser Lebensphase bei Bonhoeffer als gleichermaßen heilsam beschrieben.⁹⁶

3.4 Dorothee Sölle

Bei Dorothee Sölle löst sich die christliche Religion gänzlich in der Ethik auf. Dies sei einerseits in einer modernen, entmystifizierten Philosophie unumgänglich und besonders seit dem „Tod Gottes“ die einzige Form, in der sie noch bestehen könne. Andererseits deutet sie auch darauf hin, dass die christliche Religion nie eine andere, als eine in der Ethik

⁹⁵Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Werke, Band 8, S. 560.

⁹⁶Vgl. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Werke, Band 8, S. 549.

aufgelöste Religion gewesen sei. So schreibt sie: „Löst sich das Christentum in der Ethik auf? Die Antwort muss heißen: Ja, das tut es heute wie vor 2000 Jahren“.⁹⁷ Der Beginn des Christentums ist für Sölle eine Bewegung der Entsakralisierung, der Profanisierung des Heils. Der christliche Glaube bleibe somit bei einer „Auflösung in die Ethik“ seiner Bewegung treu, die „vom Bild des Menschen bei Jesus ausgeht zu allen Menschen hin“.⁹⁸ Das Christentum, das sich in einem „permanenten Protest gegen die Verdinglichung des Menschen“ auflöst, komme so zu seinem „eigentlichen Wesen“.⁹⁹ Jesus transformierte die spätjüdische Ideologie von Gott in eine Existenzbewegung, so Sölle. So ginge es auch in der zeitgenössischen christlichen Religion mehr um die Frage „was ist der Mensch?“ als um die Frage „was ist Gott?“. Dabei verwendet sie auch Nietzsches Rede von der „Häutung Gottes“.¹⁰⁰ Dabei ist der zentrale Begriff, den sie verwendet, um ihre eher anthropologische als theologische Frage zu beantworten, die Liebe, das Christentum sei das „Festhalten an der Macht der Liebe, an die Jesus geglaubt hat“.¹⁰¹ Im Streit mit atheistischen Marxisten trenne sie daher nicht der Glaube an eine Existenz Gottes. Der eigentliche Gegensatz in zeitgenössischen Diskussionen entstehe laut Sölle bei viel profaneren und konkreteren Dingen „wie etwa, ob dem Einzelnen in der Gesellschaft ein Recht auf Bildung zukomme oder ob er einen Anspruch auf freie Wahl des Berufs und des Arbeitsplatzes habe“. Humanismus, Marxismus und das Christentum stellen aus gutem Grund dieselben Fragen, da sie auf dieselbe Existenz des Menschen in der Gesellschaft, in der er lebt, stellen. Sie geht in ihrer „Theologie nach dem Tod Gottes“ so weit, dass sie die metaphysische Existenz eines personifizierten Gottes als überholt bezeichnet. Nicht nur die Ethik, sondern Gott selbst ist nur etwas, das sich zwischen den Menschen abspielt, in der Art, wie zwischenmenschliche Begegnungen gestaltet werden.¹⁰² In ähnlicher Weise beschreibt sie in „Das Fenster der Verwundbarkeit“ von einer „Selbstverwirklichung Gottes“, indem er in die Geschichte eintritt, und sich „in den Armen und Kranken sichtbar macht“.¹⁰³ In „Atheistisch an Gott glauben“ bezieht sie diesen Ansatz auf Bonhoeffer, der bereits die Begegnung mit dem Anderen als Ort der Gotteserfahrung bezeichnet hat. Sie geht

⁹⁷Sölle, Atheistisch an Gott glauben, S. 86.

⁹⁸Ebd. S. 86.

⁹⁹Ebd. S. 92.

¹⁰⁰Ebd. S. 74.

¹⁰¹Sölle, Atheistisch an Gott glauben, S. 63. Sie selbst kommt zu dem Schluss, dass zeitgenössische Theologie ehrlicherweise als eher als Anthropologie bezeichnet werden kann.

¹⁰²So fasst Morgenthaler Sölles Beitrag zu einer christlichen Ethik des Helfens zusammen. Vgl. Morgenthaler, Ethik des Helfens, S. 47.

¹⁰³Sölle, Dorothee: Das Fenster der Verwundbarkeit, Theologisch-politische Texte, Kreuz-Verlag, 1988, S. 50.

allerdings einen noch radikaleren Schritt, nicht nur die Begegnung mit Gott, Gott selbst ist dieser Moment der Anerkennung der Verwundbarkeit des Anderen. Die Vulnerabilität des Anderen ist der Ort, an dem Gott selbst ist. In ihrer Ausführung, was das Besondere an der Radikalität der Liebe in der „Nachfolge zu Jesus“ sei, ist bei Sölle eine Art der Liebe, die den andern so sein lässt, wie er ist. Diese „Dialektik der Liebe“ führt sie selbst auf Max Frisch zurück. In einer Ausführung über die Geschichte von Andorra, die in ihrer Zusammenfassung beschreibt, wie ein Mensch durch das Bild, das sich seine Mitmenschen von ihm machen, vereinnahmt wird. Das Gegenteil von Liebe ist in dieser Ausführung von Sölle, sich ein Bild von jemandem zu machen.

„Der Mensch ist, was man aus ihm macht. Dem gegenüber bedeutet Lieben bei Max Frisch: sich kein Bild machen. Wer liebt, der stellt sich dem unauflösbaren Rätsel des anderen, der lässt die Wirklichkeit eines Nichtbekannten, Unerfassten, und Unerfassbaren stehen. Denn so wie man Gott verfehlt, indem man ihn auf ein Bild bannt – Frisch bezieht sich ausdrücklich auf das zweite Gebot – so verfehlt man den anderen Menschen, den man im Bilde unveränderlich fixiert.“¹⁰⁴

Die Festlegung in Bildern bezeichnet sie als lieblos, die radikale Liebe von Jesus als Befreiung davon: „Man ist geliebt im Verzicht auf Bilder“.¹⁰⁵ Der Mensch sei mehr als alle Bilder und ist offen für die Zukunft, jedes Bild eines Menschen stiehlt ihm diese Zukunft. In Berufung auf Kierkegaard spricht sie von einer „Unendlichkeit der Liebe“, die Menschen einander schulden.¹⁰⁶ Mit dem Verzicht auf Bilder ist der erste Schritt zu dem getan, was sich die Menschen eigentlich einander schulden, nämlich „füreinander einzustehen“.¹⁰⁷ Doch dieses Einstehen solle in einem „erwartungsfreien Raum“ passieren.¹⁰⁸ Das bedeutet allerdings nicht, dass diese geschuldete Liebe intentionslos sei, denn dann wäre sie „hoffnungslos“.¹⁰⁹ Sie fordert einen Einsatz für die Offenheit und Freiheit des anderen.

¹⁰⁴Sölle, Atheistisch an Gott glauben, S. 28.

¹⁰⁵Ebd. S. 29.

¹⁰⁶Der genaue Satz bei Kierkegaard, auf den sie sich beruft lautet: „Lieben heißt, in eine unendliche Schuld gekommen zu sein“. Aus: Kierkegaard, Sören: Leben und Walten der Liebe, Eugen Dietrichs, Jena 1924, S. 196. Vgl. Sölle, Atheistisch an Gott glauben, S. 29.

¹⁰⁷Sölle, Atheistisch an Gott glauben, S. 32.

¹⁰⁸Ebd. S. 33.

¹⁰⁹Ebd. S. 34.

„Was tat Jesus, wenn er einen Menschen liebte? Einerseits: er machte sich kein Bild, er ließ dem anderen die Zukunft offen, er legte niemanden auf seine Vergangenheit fest, er aß mit den Zöllnern und Dienern.“¹¹⁰

Daraus leitet sie die Frage ab: „War Jesus nett?“, eine Vorstellung, die sie eindeutig ablehnt. Jesus sei laut Sölle nicht „nett“ zu den Mitmenschen gewesen. Sie warnt vor einem Christentum, in dem es um „Frömmigkeiten“, verwechselt mit „nett sein“ ginge. Stattdessen ginge es um die Fragen:

„Wie lebt man als Christ in einer kapitalistischen Gesellschaft, die Menschen auf Konkurrenzfähigkeit drillt? Welche soziale Gestalt gewinnt der Glaube in einer Welt, die dem Tüchtigen alle Hilfe, dem Erfolglosen nichts gibt? Wie lebt man als Christ in einer Überfluggesellschaft, die darauf basiert, dass zwei Drittel der Menschheit der wachsenden Verelendung und dem Verhungern ausgeliefert werden? Wie lebt man als Christ in einem Land, in dem schwachsinnige Kinder viele Stunden am Tag an ihr Bett gefesselt sind, weil kein Pflegepersonal da ist?“¹¹¹

Dabei unterscheidet sie zwischen christlicher Nachfolge einzelner Individuen und Institutionen. Diese beiden seien aber voneinander abhängig, das Individuum könne sich nicht hinter der „Undurchsichtigkeit des Apparates verstecken“.¹¹² Es sei als individueller Christ wichtig, sich „nicht den Dämonen, die heute als Sachzwänge herumlaufen zu unterwerfen“, indem man sich selbst „nicht mehr Möglichkeiten zutraut als die vorgegebenen Verhältnisse“.¹¹³ Stattdessen sagt sie unter Berufung auf Bultmann: „Die Liebe weiß, was sie zu tun hat“.¹¹⁴ Christsein bezeichnet sie als ein „Bekenntnis zum Hier und Jetzt der Liebe“.¹¹⁵ Den Menschen nennt sie dabei „das Du Gottes, unabhängig von seiner Klasse, Rasse, Gesundheitszustand oder gesellschaftlichem Nutzen“.¹¹⁶

3.5 Margot Käßmann

Margot Käßmann forderte 2003 in ihrer Zeit als Landesbischöfin sehr konkret, Christinnen und Christen sollen für die soziale Marktwirtschaft eintreten, da die Solidarität der „Starken

¹¹⁰Ebd. S. 35.

¹¹¹Ebd. S. 47.

¹¹²Ebd. S. 48.

¹¹³Ebd. S. 49.

¹¹⁴Ebd. S. 64.

¹¹⁵Ebd. S. 64.

¹¹⁶Ebd. S. 93.

mit den Schwachen“ die Grundorientierung des Lebens sein sollte.¹¹⁷ Mit Luthers Worten, „Woran du dein Herz hängst, das ist dein Gott“ erklärt sie, der neue Gott Deutschlands sei der DAX und das Wirtschaftssystem geworden.¹¹⁸ Dahingegen trete der christliche Glaube für ein Menschenbild als Ebenbild Gottes ein, obwohl es „viele Schwächen und Fehlleistungen“ innerhalb der Kirche gäbe, wenn es darum ginge diese Gemeinschaft selbst zu leben. Dabei stellt sie klar, dass sie sich nicht gegen eine Anforderung von Leistung generell stellt. „Leistungsfähigkeit ist eine Gabe, die wir einzubringen haben. Begabung vernachlässigen halte ich tatsächlich für hochproblematisch. Allerdings stellt sich die Frage, ob wir die Gabe als unsere eigene Leistung ansehen, oder als Geschenk.“¹¹⁹ Sie fordert konkret, eine Balance zwischen Leistung und Wettbewerb auf der einen Seite, und eine umfassende soziale Sicherheit auf der anderen Seite beizubehalten, bzw. zu gewinnen. „Der Mensch soll seine Gaben einbringen, und auch Leistung erbringen. Aber die großen Lebensrisiken wie Unfall, Krankheit und Alter müssen auch abgesichert sein durch die Gemeinschaft.“¹²⁰

Dabei legt sie einen Fokus auf eine Aufwertung der Care-Arbeit, die für das Gemeinwohl zuständig ist, im institutionellen wie im privaten Bereich. Es dürfe nicht mehr als selbstverständlich angesehen werden, dass Frauen den Großteil der Kindererziehung leisten. Frauen seien heutzutage gleich gut ausgebildet wie Männer, es sei also nicht zu rechtfertigen, dass ihre Berufswünsche denen von Männern nachgestellt werden. Dazu benötige es sowohl eine Umorientierung der Männer, die einen gleichwertigen Teil in der Erziehungsarbeit und auch in der Pflegearbeit von zu pflegenden Familienmitgliedern leisten müssen, und dafür ihre Berufswünsche gegebenenfalls einschränken sollen. Gleichzeitig brauche es dafür aber auch eine Aufwertung von Berufen in sozialen Einrichtungen sowie mehr Betreuungsangebote. „Wer Kinder erzieht und wer Kranke pflegt, erbringt eine enorme Leistung für unser Land“,¹²¹ erklärt sie. Zwar würde die Kirche stets auf ein Gerechtigkeitsbild von ausgleichender Gerechtigkeit drängen, trotzdem müsse man zur Kenntnis nehmen, dass auch in einem Gerechtigkeitsverständnis von Leistungsgerechtigkeit die derzeitige Verteilung von Care-Arbeit Leistungen nicht genug gewürdigt werden.

¹¹⁷Käßmann, Margot: Mit Werten in Führung gehen, in: Werte haben Zukunft, Gießen 2003, S. 16-17.

¹¹⁸Ebd. S. 15.

¹¹⁹Ebd. S. 16.

¹²⁰Ebd. S. 17.

¹²¹Ebd. S. 17.

3.6 Ulrich Körtner

Körtner erwähnt Umfragen, die belegen würden, dass die öffentliche Akzeptanz der Kirchen stark „von ihrem diakonischen und caritativen Engagement“ abhänge.¹²² Die Frage nach dem Profil einer kirchlichen Diakonie sei allerdings keine rein unternehmenspolitische, sondern auch eine akademisch ethische Frage. Eine zeitgenössische diakonische Ethik müsse eine Abkehr der traditionellen Anstaltsdiakonie zu einem kooperativen Hilfsverständnis sein, das „die Selbstbestimmung und die Ressourcen der Betroffenen wertschätzt und aktiviert.“¹²³ Diese müsse neben einem christlichen Menschenbild auch die „Würde, Freiheit und Selbstbestimmung“ der Menschen ernst nehmen.¹²⁴ Eine spezifisch christliche Motivation würde weder von Mitarbeitenden noch von Adressaten der Einrichtungen der Diakonie flächendeckend vertreten sein.¹²⁵ Eine fundierte Ethik des Helfens als ethische Disziplin ergebe sich laut Körtner aber aus der gesellschaftlichen Entwicklung, die helfende Funktionen zunehmend an bestimmte Berufsgruppen und Systeme wie die Diakonie, Caritas, Polizei, Feuerwehr und Rettungsdienste sowie technische Hilfswerte delegiert und professionalisiert hat. Daraus ergibt sich auch eine „Ausdifferenzierung der Ethik des Helfens“ in Bereiche wie Pflegeethik, Medizinethik und diakonische Ethik.¹²⁶ In dem Aufsatz „Ethik des Helfens“ schreibt Körtner hauptsächlich über die Menschlichkeit des Helfens. Das oben bereits erwähnte *contitio humana* Argument wird dabei an oberster Stelle angeführt. Die angeborene Hilfsbedürftigkeit ist Kennzeichen des „verletzlichen und endlichen Lebens“, sowie der „Sterblichkeit“ und „Begrenztheit unserer Handlungsmöglichkeiten“.¹²⁷ Diese ist auch „für den Hilfeleistenden zu bedenken“¹²⁸

„Einerseits handelt es sich um eine menschliche Gegebenheit, insofern unser Selbst keine monadenhafte Ganzheit darstellt, sondern wesensmäßig intersubjektiv bzw. interpersonal verfasst ist. Der Mensch kommt nicht nur als Mängelwesen (A. Gehlen) zur Welt, sondern ist in jeder Hinsicht ein Beziehungswesen.“¹²⁹

¹²²Körtner, Ulrich: Diakonie im Spannungsfeld zwischen Qualität, christlichem Selbstverständnis und Wirtschaftlichkeit, Göttingen 2010, S. 155.

¹²³Körtner, Diakonie im Spannungsfeld, S. 157.

¹²⁴Körtner, Diakonie im Spannungsfeld, S. 156.

¹²⁵Körtner nennt eine Studie, nachdem etwa 19%-56% der Mitarbeitenden in diakonischen Einrichtungen eine christliche Motivation teilen würden. Vgl. Körtner, Diakonie im Spannungsfeld, S. 156.

¹²⁶Körtner, Ethik des Helfens, S. 16.

¹²⁷Körtner, Ethik des Helfens, S. 18.

¹²⁸Ebd. S. 18.

¹²⁹Ebd. S. 18.

Dass diese Hilfsbedürftigkeit weder einen Mangel noch einen Angriff auf die Menschenwürde darstellt, stützt Körtner auch auf die Ausführungen von Bonhoeffer. Dennoch haben Hilfshandlungen zum Ziel, der hilfsbedürftigen Person „zur Wiedererlangung eines Höchstmaßes an Selbstständigkeit zu verhelfen“¹³⁰. Körtner warnt an dieser Stelle vor Abhängigkeiten und merkt an, dass Hilfeleistungen immer „mit Machtfragen zu tun haben“¹³¹.

„Zwischen Helfendem und Hilfsbedürftigem besteht eine asymmetrische Beziehung, über die z.B auch die Leitvorstellung der Patientenautonomie nicht hinwegtäuschen kann. Wer helfen will, möchte die Situation des anderen ändern, d.h. aber auch Einfluss und Macht ausüben. Pointiert und provokant lautet die These des Theologen D. Stollenberg: „Helfen heißt herrschen“.“¹³²

Auch zwischen verschiedenen helfenden Akteuren kann es zu Konkurrenz- und Machtkämpfen bis hin zu Aggressionen kommen. Dabei geht es Körtner nicht darum, Helfende zu denunzieren, sondern auch auf die unzulängliche Situation des Helfenden in der Beziehung hinzuweisen.

„Die Macht, die der Helfende über den Hilfsbedürftigen ausübt, verweist letztlich auf die eigene Abhängigkeit des Helfenden von seinem unreflektierten Macht- und Liebesbedürfnis.“¹³³

Es sei laut Körtner auch Aufgabe der Ethik dazu anzuleiten, mit der narzisstischen Kränkung umzugehen, wenn die Hilfe der helfenden Person nicht gewollt oder benötigt ist. Es gelte dabei zu lernen, „dass die Ablehnung einer angebotenen Hilfe keine Missachtung der vorhandenen Hilfsbereitschaft ist“.¹³⁴

Auch wenn sich das Ethos des Helfens bei helfenden Berufen nicht nur von Gefühlen leiten lassen könne, sei es laut Körtner für eine Ethik des Helfens trotzdem durchaus legitim, aus Liebe zu handeln, was natürlich nicht ausschließt, dass man „aus Liebe oder falsch verstandener Fürsorge das sachlich Falsche tun kann“¹³⁵. Für Körtner ist die bloße vernünftige Achtung der Person im Sinne Kants nicht genug, um die Ethik des Helfens zu

¹³⁰Ebd. S. 20.

¹³¹Ebd. S. 20.

¹³²Ebd. S. 20.

¹³³Ebd. S. 20.

¹³⁴Ebd. S. 21.

¹³⁵Ebd. S. 22.

begründen. Auch die goldene Regel würde nicht ausreichen, da sie die Menschlichkeit darin nicht genug achtet, die über die Berechnungen der eigenen Position hinausgeht. Er bezieht sich auf den Theologen Jürgen Ziemer, der besagt, dass in jeder helfenden Beziehung „auch ein Hauch von Erotik“ zu finden sei.¹³⁶ Helfen sie immer ein Geben und Empfangen, das auch durch die Attraktion des „Liebesobjektes“ gekennzeichnet sei.¹³⁷ Die Liebe, die im Sinne der „Freundschaftliebe, Sympathie oder Eros“ verstanden wird, spielt dabei eine Rolle, nicht nur eine „rationalistische oder auferlegte“ Nächstenliebe.¹³⁸ Moralisches Handeln im Allgemeinen ist für Körtner nicht ausschließlich auf verallgemeinerbare sittliche Normen, sondern auch auf Gefühle zurückzuführen, zu denen neben Liebe auch Mitleid und der Gerechtigkeitssinn zählen. Sie sind „transmoralische Orientierungen unseres Handelns“.¹³⁹ Es komme auf ein richtiges Verhältnis zwischen Agape und Eros an. Er warnt auch hier eindringlich vor den destruktiven Seiten des Helfens, wie dem Helfersyndrom, das dem Helfenden über die eigenen Gefühle der Unzulänglichkeit hinweghilft. Die Ethik des Helfens befindet sich in einem Spannungsfeld, in dem sie die Gefühle aller Akteure ernst nimmt, aber nicht auf diesen persönlichen Bereich beschränkt bleibt, sondern auch die gesellschaftlichen Strukturen reflektiert, unter denen die gesamtgesellschaftliche Verantwortung des Helfens stattfindet.¹⁴⁰

3.7 Zum Begriff der Menschenwürde in der evangelischen Theologie

Die Selbstverständlichkeit, mit der in verschiedenen Ansätzen die Menschenwürde angerufen wird, gibt Anlass dazu, die Genese des Begriffes der Menschenwürde in der evangelischen Theologie kurz zu erläutern. Besonders die jüngsten Ansätze von Bünker, Körtner und Moser verwenden das Wort Menschenwürde nicht selten. Menschenwürde und Menschenrechte sind keine theologischen Figuren, sondern wurden erst mit der Zeit in die theologische Debatte eingeführt.¹⁴¹ Da dieser Einzug der Rede von der Menschenwürde „unbemerkt Einzug“ in die Terminologie der Theologie fand,¹⁴² erweckt es den Anschein, als wäre sie schon immer Bestandteil der theologischen Begrifflichkeit gewesen. Diese

¹³⁶Körtner zitiert Ziemer hier indirekt. Vgl. Körtner, Ethik des Helfens, S. 22.

¹³⁷Ebd. S. 22.

¹³⁸Ebd. S. 22.

¹³⁹Ebd. und S. 24.

¹⁴⁰Ebd. S. 25.

¹⁴¹Vgl. Lauxmann, Lydia: Die Entdeckung der Menschenwürde in der theologischen Ethik, Dissertation, Göttingen/Wien 2021, S. 212.

¹⁴² Lauxmann, Die Entdeckung der Menschenwürde, S. 271.

Genese der Menschenwürde in der protestantischen Theologie wurde in einer Dissertation von Lydia Lauxmann kürzlich beschrieben. Als Anlass für ihre Dissertation nennt sie eben diese Selbstverständlichkeit, mit der in zeitgenössischen theologischen Artikeln von der Menschenwürde als theologischer Begriff gearbeitet wird. Besonders in den Bereichen Bioethik, Flucht und Migration aber auch in der Sportethik wird die Menschenwürde gerne als Stütze für theologische Argumente verwendet. Was in dieser zeitgenössischen Verwendung allerdings nie berücksichtigt wird ist, dass die Rede über die Menschenwürde in der evangelischen Theologie sehr lange Zeit genau gegenteilig bewertet wurde als heute. Nachdem sie die längste Zeit in der Geschichte der evangelischen Theologie mit keinem Wort erwähnt wurde, kam es in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts zu einer sehr negativen Schelte über den Begriff Menschenwürde. Die Rede von der Menschenwürde wurde negativ bewertet. Als Grund dafür wurde hauptsächlich genannt, die Rede von der Menschenwürde sei ein Missverständnis bezüglich des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Während sie eine unerhörte Hybris auf der Seite des Menschen darstelle, suggeriere sie gleichzeitig eine Abwertung Gottes, so der Vorwurf.¹⁴³ Dabei bezieht Lauxmann sich unter anderem auf die Theologie Karl Barths, der in seiner Dogmatik schreibt, die Rede der Menschenwürde schreibe dem Menschen einen Selbstwert zu. Dagegen argumentiert er, es gäbe keine in sich selbst begründete Humanität.¹⁴⁴ Über dies hinaus wurde die Rede von der Menschenwürde als Individualismus, der die Freiheit des Individuums über dessen Verantwortung stelle, verstanden, was gegen den Grundsatz der Sozialität des Menschen stünde. In einer Stellungnahme der EKD zum „Entwurf der UN-Kommission der Menschenrechte für einen Covenant on Human Rights“ wird angekreidet, die Menschenrechte seien mit der Menschenwürde zu eng verknüpft. Es bestand die Angst, die Menschenrechte würden mit einer als katholisch empfundenen Naturrechtslehre abgeleitet.¹⁴⁵ Die Rede von der Menschenwürde wurde demnach als doppelter Angriff, einerseits auf die Ehre Gottes, andererseits auf die Sozialität des Menschen verstanden. Erst zur Jahreswende von 1949 zu 1950 wurde die Menschenwürde von der EKD nach und nach als positiv bewertet. Lauxmann betont, dass dies unter hohem „Druck der medialen und

¹⁴³Ebd. 40.

¹⁴⁴Ebd. Sie bezieht sich dabei auf ein Zitat von Karl Barth. Vgl. Auch Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 1, Zürich 1932/ 1948, S. 445.

¹⁴⁵Vgl. Lauxmanns Interpretation der Stellungnahme der EKD, Lauxmann, Die Entdeckung der Menschenwürde, S. 44.

politischen Öffentlichkeit“ geschah.¹⁴⁶ In den frühen 50er Jahren schrieb Ernst Wolf mehrere Artikel zum Thema Menschenwürde, in denen er einen neuartigen theologischen Umgang mit der Rede über die Menschenwürde vorschlägt. Die Würde des Menschen wird bei ihm gleichsam wie die Freiheit als Gabe Gottes betrachtet. Sie entsteht aus der Beziehung der Menschen zu Gott, und der innerweltlichen Verwirklichung dieser Beziehung in den Beziehungen der Menschen zueinander. Sie entspringe weder aus menschlichen Eigenschaften noch aus der „Gattung Mensch“.¹⁴⁷ Laut Lauxmann bildete sich in den 50er Jahren in der evangelischen Theologie ein christlicher Begriff der Menschenwürde heraus, der dem Individualismus wie dem Kollektivismus gleichermaßen widerstand, und „die Individualität, Sozialität und Gottesbeziehung des Menschen zusammendenkt“.¹⁴⁸ Allerdings wurde erst später, in den 70er Jahren, gerne die Menschenwürde als theologisches Argument für zwischenmenschliche Fürsorge verwendet. Jürgen Moltmanns Essay „christlicher Glaube und Menschenrechte“ nennt erstmals die Menschenwürde als „Wurzel der Menschenrechte“, und begründet diese Menschenwürde schöpfungstheologisch in der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die in den 50er Jahren noch strikt abgelehnt wurde.¹⁴⁹ In der Gottebenbildlichkeit sieht Moltmann vier Dimensionen des menschlichen Lebens miteinander verbunden: die Individualität, die Sozialität und die Verantwortung des Menschen hinsichtlich der Schöpfung und der Zukunft der Menschen.¹⁵⁰ Er forderte auch, die protestantische Theologie solle sich mehr mit Menschenrechten und der Theologie der Befreiung auseinandersetzen.¹⁵¹ Wolfgang Huber und Heinz Eduard Tödt beschreiben in ihrer „Monographie zu den Menschenrechten“, die Menschenrechte würden auf drei Grundmomenten basieren: Freiheit, Gleichheit und Teilhabe. Mit der Freiheit verbinden sie die „Unverfügbarkeit der Person“, mit der Gleichheit die „Würde der Person“, und mit der Teilhabe das „Angewiesen sein der Menschen aufeinander“.¹⁵² Zu einer großen Häufung theologischer Argumente mit der Menschenwürde kam es aber erst in den bioethischen Debatten um die

¹⁴⁶Vgl. Kap. „Die kirchenpolitische „Entdeckung“ der Menschenwürde durch die EKD“, Lauxmann, Die Entdeckung der Menschenwürde, S. 46 – 54.

¹⁴⁷Wolf, Ernst: Art. Menschenwürde in: Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart 1954, Sp. 718.

¹⁴⁸Vgl. Lauxmann, Die Entdeckung der Menschenwürde, S. 65.

¹⁴⁹Moltmann, Jürgen: Christlicher Glaube und Menschenrechte, Stuttgart/Berlin 1979, S. 18.

¹⁵⁰Ebd. S. 28.

¹⁵¹Vgl. Lauxmann, Die Entdeckung der Menschenwürde, S. 201.

¹⁵²Huber, Wolfgang/ Tödt, Heinz: Menschenrechte, Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart 1977, S. 162.

Themenkomplexe Schwangerschaftsabbruch, Embryonen- und Stammzellenforschung.¹⁵³

In den späten 70er und 80er Jahren wird die Menschenwürde in der theologischen Ethik zu einer Reaktionsfigur, die gegen die Bedrohungen der Schattenseiten der Modernisierung geschützt werden muss. Sie kann dabei je nach Bedrohungsszenario der negativen Folgen von Individualisierung, Technisierung und Umweltzerstörung angepasst und verwendet werden, so fasst Lauxmann die Entwicklung zusammen.

In den gegenwärtigen Debatten entwickelt sich die Figur der Menschenwürde laut Lauxmann mehr zu einer Grundsatzformel, die den Menschen als sozial und mundal eingebundenes Wesen in den Grundfesten der Gesellschaft beschreibt. Der emotional aufgeladene Bezug auf die unterschiedlichen Bedrohungsszenarien tritt laut Lauxmann dabei in den Hintergrund.¹⁵⁴

¹⁵³Lauxmann merkt hier an, dass der Begriff „Bioethik“ erst nachträglich als Beschreibungskategorie eingeführt wurde, weshalb der Begriff in den theologischen Argumenten zu der Zeit noch fehlt. Vgl. Lauxmann, Die Entdeckung der Menschenwürde, S. 273.

¹⁵⁴Vgl. Ebd. S. 417.

4) Care-Ethik der österreichischen Diakonie

Das Leitbild der Diakonie in Deutschland entstand 1997 auf der diakonischen Konferenz am 15. Oktober in Bremen.¹⁵⁵ Noch im selben Jahr wurde in Österreich auf der Synode der evangelischen Kirche A.B und H.B in Österreich das Leitbild der Diakonie Österreich in Anlehnung an das deutsche verabschiedet. Das österreichische Leitbild wurde allerdings 2013 aktualisiert. Als Grundlage einer Ethik des Helfens der Diakonie in Deutschland und Österreich sind die Vorüberlegungen von Gerd Theissen bestimmend. Maria Katharina Moser, derzeitige Direktorin der Diakonie Österreich, stützt einige Überlegungen in aktuellen Aussendungen noch immer auf einen Aufsatz von Gerd Theissen aus dem Jahr 1994. „Die Bibel diakonisch lesen: Die Legitimationskrise des Helfens und der barmherzige Samariter“ in der Aufsatzsammlung „Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen“ spricht bereits einige Gedanken zu den destruktiven Seiten des Helfens an, die von Ulrich Körtner weiter behandelt wurden. Der Text stellt eine erste mehrschichtige Darstellung der Ethik des Helfens der Diakonie dar. In einem ersten Schritt zur Erarbeitung der Standortbestimmungen wird diese Grundlage von Theissen dargelegt.

4.1 Die Ethik des Helfens der Diakonie nach Gerd Theissen

Eine Analyse dessen, wie die Diakonie ihre Care-Arbeit, die sie in den verschiedenen Einrichtungen Deutschlands, Österreichs und auch der Schweiz begründet, wird bei Theissen in den Kontext einer allgemeinen modernen Debatte über das Helfen in der Gesellschaft eingebettet. Er zeichnet ein Bild der deutschsprachigen Gesellschaften, für die das Helfen keine Selbstverständlichkeit ist, und care-ethische Einrichtungen oft unter Beschuss geraten würden. Er nimmt deshalb biblische Grundlangetexte, insbesondere die Geschichte des barmherzigen Samariters, und transferiert dessen Gehalt, bzw. die Aussage der Geschichte, die er zum Teil historisch kritisch analysiert auf die moderne Gesellschaft. Er sucht also nach zeitlosen Narrativen, mit denen begründet wird, warum eine christliche sowie nicht-christliche Gesellschaft ein Ethos des Helfens benötigt, um zu funktionieren.

¹⁵⁵ Diakonie Deutschland, Leitbild:

https://www.diakonie.de/fileadmin/user_upload/Diakonie/PDFs/Ueber_Uns_PDF/Leitbild.pdf. (abgerufen 2. September 2022)

4.1.1 Die Legitimationskrise des Helfens bei Gerd Theissen

Gerd Theissen nimmt eine Apologie der Ethik des Helfens der Diakonie vor, da er in der „Modernen Gesellschaft“ eine Skepsis nicht nur gegenüber christlichen Hilfshandlungen, sondern gegenüber Hilfshandlungen im Generellen zu beobachten meint.

„Wir finden heute in Literatur und Öffentlichkeit viele intelligente Argumente, die das Helfen problematisieren, aber nur wenige, die es ermutigen. Das kann damit begründet zusammenhängen, daß Hilfsmotivationen zu tief in Kultur und Gesellschaft verwurzelt sind, als daß sie ständig neu begründet werden müßten.“¹⁵⁶

Er plädiert dafür, diese Skepsis ernst zu nehmen, um zu einem besseren care-ethischen Verständnis zu kommen. Dabei nimmt er gleich vorweg, dass die Hilfsmotivation der Diakonie nicht spezifisch christlich formuliert sein soll, sondern die Hilfsmotivation als ein allgemein menschliches Phänomen behandelt werden soll, da in der Diakonie faktisch sowohl christliche als auch nicht-christliche Menschen nebeneinander arbeiten.

„In diakonischen Institutionen arbeiten de facto Christen und Nicht-Christen zusammen. Hilfeleistungen und Motivationen anderer herabzusetzen, wäre unmoralisch: Es würde die Zusammenarbeit mit ihnen belasten – und das käme gewiss nicht den Hilfsbedürftigen zugute.“¹⁵⁷

Der Ansatz, dass Hilfshandlungen als allgemein menschliches Phänomen betrachtet werden sollen, auf die das Christentum kein Patent hat, geht laut Theissen bereits aus der Geschichte des barmherzigen Samariters hervor, wie in zeitgenössischen, oben bereits genannten Analysen oft angemerkt wird. Die Erkenntnis der absichtlichen Profanität dieser Geschichte geht allerdings auf diesen Aufsatz von Theissen zurück. Allerdings erwähnt Theissen, dass unter Bibelexegeten bereits seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts darauf hingewiesen wird. Der Samariter, der dezidiert nicht der jüdisch-religiösen Wertegemeinschaft angehört, in der die Geschichte spielt, handelt richtig, im Gegensatz zu den Schriftgelehrten, die dieser Wertegemeinschaft wohl angehören. Die Geschichte sagt

¹⁵⁶Theissen, Gerd: Die Bibel diakonisch lesen: Die Legitimationskrise des Helfens und der barmherzige Samariter, in: Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen, Heidelberger Verlagsanstalt, 1994, S. 376.

¹⁵⁷Ebd. S. 377.

aus, dass die Schriftgelehrten, die das Doppelgebot der Liebe formuliert haben, dem Samariter nicht moralisch überlegen sind.

„Die klassische Erzählung zur Begründung christlicher Hilfsmotivation, die Samaritergeschichte, gibt wenig zur Begründung einer spezifisch christlichen Hilfsmotivation her. Und sie gibt erst recht nichts her, um eine allgemein-menschliche Hilfsmotivation abzuwerten. Im Gegenteil! Die Geschichte kann als Aufforderung an uns verstanden werden, Hilfsmotivationen bei allen Menschen zu entdecken und anzuerkennen. Hilfsmotivation ist souverän gegenüber kulturellen und religiösen Grenzen.“¹⁵⁸

Die Skepsis, die er in seine Ethik des Helfens miteinbeziehen möchte, gliedert er in drei Grundargumente. Als erste Kritik greift er den psychologischen Einwand des Helfersyndroms auf. Er erklärt dieses folgendermaßen: Durch frühkindliche Prägungen wird das Über-Ich mit allzu altruistischen Idealen beladen, wodurch eigene Bedürfnisse verdrängt werden, und eine unrealistische Vollkommenheitsfassade aufgebaut wird. Dadurch entsteht beim Helfenden eine Hilflosigkeit, die in den anderen Menschen hineinprojiziert wird.¹⁵⁹ Das Helfersyndrom führt laut Theissen danach häufig zu einer Selbstaussbeutung und einem „Ausgebrannt sein“ als depressive Reaktion auf den Mangel an positiven Verstärkern beim Helfen. Der Helfende kann sich zu wenig abgrenzen und schwebt in einem permanenten Gefühl von Unzulänglichkeit.¹⁶⁰ Laut Theissen gilt diese Selbstaussbeutung in der modernen Gesellschaft einerseits als Grundverfehlung des Lebens und außerdem noch als Motor einer gesellschaftlich-finanziellen Ausbeutung, die Menschen, die in Hilfsorganisationen arbeiten, durch unfaire Bezahlung ausnutzen. Diakonische Einrichtungen sollen deshalb den Aspekt des Helfersyndroms und der Selbstaussbeutung laut Theissen berücksichtigen. Auch hierfür ist es für ihn sinnvoll, sich an der Aussage der Geschichte des barmherzigen Samariters festzuhalten. Der Samariter „leistet begrenzte Hilfe“ und geht nicht in dem Opfer der Räuber auf.¹⁶¹ Er setzt seine Reise fort, obwohl sein Hilfsobjekt noch nicht genesen ist und hinterlässt Geld, das ebenso in seinem Betrag begrenzt ist. Er erwartet auch von dem Wirten keine unbegrenzte Teilnahme am Schicksal des Opfers, sondern bezahlt selbstverständlich dafür. Er delegiert das Helfen

¹⁵⁸Ebd. S. 383.

¹⁵⁹Ebd. S. 378.

¹⁶⁰Ebd. S. 378.

¹⁶¹Ebd. S. 384.

an einen weiteren Menschen. Er vertraut auf dessen Anständigkeit, seinen Job ernst zu nehmen, nicht aber auf seine selbstlose Hilfsbereitschaft. Um dem Helfersyndrom entgegenzuwirken, muss laut Theissen die Eingebundenheit in die Institution und die Arbeitsaufteilung, wie sie unter Diakonissen und Diakonen erfolgt, einem Berufsethos unterliegen.

„So souverän Hilfsmotivation auftritt, so wichtig ist doch, daß sie durch ein positives Hilfsklima gestützt wird - und sei es nur dadurch, daß Menschen durchschnittliche Anständigkeit zeigen wie der Gastwirt im Samaritergleichnis.“¹⁶²

Als zweiten Kritikpunkt nennt er eine soziologische Kritik, die die Gesellschaft in Helfende und Hilfsbedürftige einteilt, ohne eine Möglichkeit auf Ausgleich zu bieten.

„Helfen ist daher immer eine asymmetrische Beziehung. Der Helfer hat mehr Macht als der Hilfsbedürftige, sonst könnte er nicht helfen. Daher hat die soziologische These so große Plausibilität, daß Hilfe kaschierte Herrschaft sei, die angeblich zum Besten des Hilfsadressaten ausgeübt wird, in Wirklichkeit aber den Interessen des Helfers dient.“¹⁶³

Einerseits lebt der Helfende seine Dominanz- und Herrschaftsbedürfnisse aus, andererseits wird die verborgene Macht in der Hilfe aber auch in der Macht der Institutionen gesehen. Diese haben daher ein verstecktes Interesse an der Aufrechterhaltung der Not, die sie zu überwinden vorgeben. Dies könne auch dadurch geschehen, dass sie Dinge als Not etikettieren, die davor als normal galten.¹⁶⁴ Durch den Wert der Emanzipation von Herrschaftsstrukturen in Demokratisierungsprozessen der modernen Gesellschaft liegt der Verdacht der kaschierten Herrschaft in der Hilfe laut Theissen nahe.

Als einen Vertreter dieser soziologischen Kritik nennt Theissen Hendrik Bolkensteiner, der schreibt, dass das biblische Hilfsethos eine Variante des orientalistischen Barmherzigkeitsethos sei, in welcher Hilfe kein Recht, sondern „Gnade der Mächtigen“ sei. Es sei ein autoritärer Hilfsbegriff, bei dem Hilfe zum Statussymbol von hochstehenden Beamten in Ägypten zählt. Dem gegenüber sei im Westen ein republikanischer, philanthropischer, egalitärer Begriff von Helfen vorherrschend, der durch die Verbreitung des Christentums im Westen zurückgedrängt wurde.¹⁶⁵ Dem gegenüber hält Theissen, dass

¹⁶²Ebd. S. 384.

¹⁶³Ebd. S. 378.

¹⁶⁴Vgl. Ebd. S. 378.

¹⁶⁵Theissen bezieht sich auf: Bolkstein, Hendrik: Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem „Moral und Gesellschaft“, Utrecht 1939, Groningen 1967.

gerade die Samariterperikope einen keinen machtausübenden Hilfsbegriff beinhalte. Auf den ersten Blick möge das so wirken, da sich der Samariter über das halbtote Opfer erbarmt, auf den zweiten Blick ist jedoch das Gegenteil der Fall. Beide Beteiligten, der Samariter und das Opfer werden beide als der „Nächste“ betitelt. Sie werden sich gegenseitig zum Nächsten.

„Der Samariter ist ein im judäischen Land benachteiligter Außenseiter, die Beziehung zu dem halbtoten Opfer ist eine Beziehung zum „Nächsten“. Ihre Wege trennen sich wieder. Es bleibt keine dauerhafte Abhängigkeit. Die von ihrem Status her Hervorgehobenen – Priester und Leviten – verweigern dagegen die Hilfe. Die Mächtigen versagen.“¹⁶⁶

Die ersten beiden Kritikpunkte sollen laut Theissen von der Diakonie aufgenommen werden. Man solle sich nicht dagegen verteidigen, sondern sich als Verbündeter derer sehen, die die negativen Seiten des Helfens anprangern und versuchen, zu einer Ethik des Helfens zu gelangen, die diese Kritik selbst betreibt. Anders stehe es jedoch um den dritten Punkt.

Als dritten Kritikpunkt nennt Theissen einen biologischen Aspekt, der die Gesellschaft als ein Produkt der Evolution sieht, die durch Mutation und Selektion neue Lebensformen hervorbringt. Hilfeleistungen würden ein natürliches Gleichgewicht stören.

„Hilfe im christlichen wie im humanen Sinn wird in diesem Rahmen oft als dysfunktionale Gegenselektion kritisiert, durch die geschützt wird, was der Evolution und der Gesellschaft als ganzer schadet.“¹⁶⁷

In einer extremen Form findet sich laut Theissen dieses Argument im Sozialdarwinismus wieder. Viel häufiger würde sich diese Argumentation allerdings in „sanfteren ökologischen Varianten“ wiederfinden. Es werde ein Gleichgewicht durch Anpassungsprozesse zwischen Leben und Umwelt beschwört und unterstellt, dass Hilfsprogramme „oft noch größere Katastrophen vorprogrammieren“ würden.¹⁶⁸ Im Gegenzug zu den ersten beiden Kritikpunkten zielt dieser nicht darauf ab, destruktive Formen des Helfens aufzudecken, sondern Hilfshandlungen prinzipiell zu unterlassen.

¹⁶⁶Theissen, Die Bibel diakonisch lesen, S. 389.

¹⁶⁷Ebd. S. 379.

¹⁶⁸Ebd.

Zwar rufen Vertreter der biologischen Kritik „nicht zu Untaten auf, wohl aber zur Unterlassung“ von „guten Taten“, weswegen sie für Theissen nicht dafür tauglich ist, die Ethik des Helfens der Diakonie zu verbessern.¹⁶⁹

Trotzdem laufen die drei Kritikpunkte alle darauf hinaus, dass Hilfsorganisationen die Not, die sie bekämpfen möchten, durch die Hilfshandlungen reproduzieren.

„Die skizzierten Argumente sind keineswegs alle miteinander vereinbar, Aber sie führen immer wieder zum selben Schluß: Hilfe bringt oft jene Hilflosigkeit hervor, die sie bekämpfen soll. Sie stürze Helfer in die psychische Krise, stabilisiere Abhängigkeits- und Machtstrukturen, störe ökologische Gleichgewichte. Hilfe erscheint innerhalb psychischer, sozialer oder ökologischer Systeme als dysfunktional.“¹⁷⁰

Eine davon noch zu unterscheidende Kritik der modernen Gesellschaft ist die „Entzauberung des Altruismus“, wie Theissen sie nennt.

4.1.2 Die Entzauberung des Altruismus

Theissen beschreibt, dass nach soziologischen Erkenntnissen das vermeintlich altruistische Handeln der Menschen in Wirklichkeit auf den „Fortbestand der eigenen Gene und die eigene Sicherheit“ abzielt. Dabei wird auf Erkenntnisse zurückgegriffen, die besagen, dass Tiere nur altruistisch handeln können, wenn es um verwandte Tiere geht und diese den „Fortbestand der Gene somit sichern“ können, oder es durch die Hilfe von nicht-verwandten Artgenossen geht, die später wiederum dem Helfer selbst helfen können.¹⁷¹ Zweites wird auch reziproker Altruismus genannt. Dieses Verhalten der Tiere würde in ein darwinistisches Schema passen, erklärt Theissen. Wenn man diese verhaltensbiologischen Erkenntnisse auf den Menschen überträgt, würden sich auch hier sämtliche Hilfshandlungen als „genetischer Egoismus“ bezeichnen lassen.¹⁷² Nach dieser soziobiologischen „Enttarnung“ wäre ein Glaube an „echten“ Altruismus nicht mehr möglich. Hilfe ist schlicht und ergreifend lebensnotwendig. Alle menschlichen Taten dienen letzten Endes dem eigenen Fortbestand. „Echter“ Altruismus, der nicht den eigenen Fortbestand im Blick hat, wäre, so Theissen, aus einer evolutionsbiologischen Sicht heraus dysfunktional. Theissen sieht diese Entzauberung als eine Weiterführung einer

¹⁶⁹Ebd. S. 379.

¹⁷⁰Ebd. S. 380.

¹⁷¹Vgl. Ebd. S. 380.

¹⁷²Ebd. S. 380.

biologischen Kritik des Helfens und sträubt sich gegen die Vorstellung, Menschen würden in Wirklichkeit auch bei Hilfshandlungen zu ihren eigenen Gunsten handeln. Sein Ziel ist es, diese Ansicht zu überwinden. Auch hier verwendet er die Samariterperikope als Gegenargument: Das Opfer wird dezidiert als „halbtot“ bezeichnet, die Mitglieder seiner eigenen Wertegruppe lassen ihn liegen, da sich die „Investition in das Gruppenmitglied“ in diesem Fall nicht mehr lohnt.¹⁷³ Der Samariter lehnt diese Sicht ab, Hilfe ist für ihn keine Investition, die sich später lohnen soll. Er plädiert für einen Hilfsbegriff, der über die Berechnung der eigenen Überlebenschancen hinausgeht. Einen pragmatischen Hilfsbegriff, bei dem es bei Hilfshandlungen auch immer um die eigene Hilfsbedürftigkeit geht, lehnt Theissen scheinbar ab. Altruismus bestehe auch „echt“ ohne Eigennutzen und nicht nur „egoistisch“. Dem pragmatisch, egoistischen Hilfsbegriff setzt er nicht nur die Geschichte des barmherzigen Samariters gegenüber, sondern auch den Blick auf die Menschenwürde und die Ebenbildlichkeit Gottes.

„Hilfe kann sich letztlich nicht durch ihre Funktion in umfassenden Zusammenhängen legitimieren, sondern nur als Rettung der Ebenbildlichkeit des Menschen: weil jeder Mensch einen unendlichen Wert hat, darum ist es sinnvoll, jedem Menschen zu helfen.“¹⁷⁴

Dabei betont er, dass das, was in theologischer Sprache als „Ebenbildlichkeit“ bezeichnet wird derselbe Gedanke ist wie jener der „Würde des Menschen“ in den Menschenrechten. Deshalb sollen sich auch christliche Hilfsorganisationen in erster Linie an den Menschenrechten orientieren, die die drei Prinzipien Freiheit, Gleichheit und Partizipation umfasst. Deshalb soll christliche Hilfe laut Theissen folgende Punkte leisten:

- Die Freiheit des Menschen muss gewahrt werden. Dazu reichen formale Freiheitsrechte, wie sie der Rechtsstaat garantiert, nicht aus, sie muss aktiv durch Hilfsorganisationen bewahrt werden.¹⁷⁵
- Ein Minimum an Verteilungsgerechtigkeit muss gewahrt werden, Menschen müssen durch die Beteiligung an Besitz, Arbeit und Bildung in die Lage gebracht werden, an ihren faktischen Freiheitsrechten teilhaben zu können.¹⁷⁶

¹⁷³Ebd. S. 396.

¹⁷⁴Ebd. S. 394.

¹⁷⁵Ebd. 395.

¹⁷⁶Ebd. S. 395.

- Jedem Menschen muss eine unauslöschliche Würde zugesprochen sein, auch wenn diese empirisch nicht mehr zu erkennen sei. Menschen können so behandelt werden, und sich auch selbst so verhalten, als hätten sie keine Würde, trotzdem können sie diese nie verlieren.¹⁷⁷

Dem Vorwand, dass es keine intensionslose Hilfe geben soll, hält Theissen noch die mystisch-christliche Sicht von Albert Schweitzer entgegen: Der Lebenswille, mit dem alle Lebewesen miteinander verbunden sind, wird zu einer Gemeinschaftsmystik, durch die alle Menschen miteinander verbunden sind. Durch diese mystische Verbundenheit werden Hilfshandlungen zu „erlösender Liebe“¹⁷⁸.

„Es geht nicht um eine Einswerdung mit dem Urgrund des Seins, sondern um eine Dynamik, die auf ein neues Ziel zutreibt. Die Welt verändert sich. Der Mensch hat daran teil. Wo immer einem Menschen geholfen wird, hat dieser Prozess sein inneres Ziel erreicht.“¹⁷⁹

Die Liebesmystik ist hier ein Gegenentwurf zur Entmythologisierung des Altruismus. Hierbei übersieht Theissen allerdings das Potential, das in dieser Entmythologisierung steckt. Es ist eine Vorüberlegung eines Ansatzes der Interdependenz, der ohne metaphysische Postulate auskommt. In späteren Zeiten wurde ein entmythologisierter gesellschaftlicher Interdependenzgedanke durchaus auch in der Ethik des Helfens der Diakonie aufgegriffen, auch wenn er sich noch nicht in den noch zu besprechenden Leitbildern findet. Sowohl bei Körtner als auch bei Moser wird diese profane Interdependenz angerufen, als Grundlage des Argumentes, dass die Hilfsbedürftigkeit zur *conditio humana* gehört. Carola Meier-Seethaler stellt sich genau dieser vermeintlichen Diskrepanz zwischen „echtem“ und eigennützigem Altruismus und der rationalen und emotionalen Quelle der Fürsorge. Sie plädiert dafür, keinen Widerspruch in rationalen Überlegungen zur Interdependenz und emotionalen liebenden Gefühlen der Fürsorglichkeit zu sehen und so ein historisch gewachsenes Missverständnis zu überwinden.¹⁸⁰ Peter Singer greift dieses Problem auch im Vorwort seines „Effektiven Altruismus“ auf.

¹⁷⁷Ebd. S. 395.

¹⁷⁸Hier bezieht er sich auf die Terminologie von Albert Schweitzer. Vgl. Theissen, Die Bibel diakonisch lesen, S. 400.

¹⁷⁹Ebd. S. 400.

¹⁸⁰Mehr dazu in Kap. 6.2.1. Vgl. Meier-Seethaler, Carola: Gefühl und Urteilskraft, München 1998, S. 34ff.

„Seit langem schon wird bezweifelt, dass Menschen tatsächlich von einer selbstlosen Anteilnahme am Schicksal anderer motiviert sein können. Unsere moralischen Vermögen seien viel mehr auf die Hilfe für wenige Personen beschränkt: unsere Verwandten, diejenigen mit denen wir in wechselseitigen vorteilhaften Beziehungen stehen können sowie Mitglieder unserer eigenen Stammesgruppe oder Gemeinschaft. Der effektive Altruismus spricht jedoch für das Gegenteil. Er zeigt, dass wir dazu fähig sind, unseren moralischen Horizont zu erweitern, Entscheidungen auf Grundlage einer umfassenden Form von Altruismus zu treffen und unsere Vernunft einzusetzen, um die Folgen unseres Handelns zu prognostizieren. Daher gibt es Grund zur Hoffnung, dass künftige Generationen den moralischen Anforderungen unserer Zeit gewachsen sind.“¹⁸¹

4.2 Die Leitbilder der Diakonie

Das Unterrichtsmaterial der Diakonie zum Thema Kinderarmut beginnt mit einer Analyse der Ethik des Helfens der Diakonie. Diese ist von Moser formuliert. Unter Berufung auf Dietrich Bonhoeffers Ausführung zur „Kirche für andere“ begründet die Diakonie Österreich ihre Ethik des Helfens laut der Ausführung im Vorwort des Materials auf vierfache Weise.¹⁸²

- 1) Die Ethik des Helfens ist responsiv auf die bewusste Wahrnehmung von Not, die bewusst oder strukturell ausgeblendet, bzw. nicht wahrgenommen wird. Das christliche Hilfshandeln geschieht dabei zugunsten von Menschen in sozialer, psychischer oder physischer Not.¹⁸³
- 2) Das diakonische Hilfshandeln ist mit Berufung auf Hannah Arendt Teil der *conditio humana*. Die grundlegende Bezogenheit des Menschen auf andere und die eigene Hilfsbedürftigkeit, mit der jedes neue Leben beginnt, bildet die Grundlage des Hilfshandelns für andere. Da der Mensch ohne Zuwendung anderer die ersten Monate und Jahre nicht überleben würde ist klar, dass der Mensch nicht aus sich selbst heraus leben kann. Jeder Mensch ist zunächst Empfänger von Hilfe und wird dadurch in das „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheit“¹⁸⁴ eingebunden.

¹⁸¹Singer, Peter: Effektiver Altruismus, Yale University 2015, S. 13-14.

¹⁸²Moser, Unterrichtsreihe Diakonie

<https://www.diakonie.at/ueber-uns/wofuer-wir-uns-einsetzen/adventkranz> (abgerufen 2. September 2022)

Vgl. Auch Kohler, Marc Edouard: Diakonie, Zürich 1995.

¹⁸³Vgl. Körtner, Ulrich: Evangelische Sozialethik, Grundlagen und Themenfelder, Göttingen 2008.

¹⁸⁴Hier bezieht sich Moser auf Arendt. Vgl. Moser, Unterrichtsreihe:

<https://www.diakonie.at/ueber-uns/wofuer-wir-uns-einsetzen/adventkranz>. (abgerufen 2. September 2022).

Diakonisches Hilfshandeln ist Ausdruck dieser Eingebundenheit, und keine „herablassende Zuwendung zu Bedürftigen“. ¹⁸⁵ Das bedeutet aber nicht, dass die Asymmetrie, die in der diakonischen Fürsorgebeziehung zwischen Helfenden und Hilfeempfangenden entsteht, verleugnet, oder nicht reflektiert wird ¹⁸⁶

- 3) Hilfshandeln wahrt die Autonomie des Menschen in Not. Menschen, denen geholfen wird, werden nicht zum Objekt der Hilfe gemacht. Hilfe soll Empowerment für die Hilfesuchende sein. In konkreten Situationen geraten Menschen in die Position, in der mittel- oder langfristig über ihren Kopf hinweg entschieden wird. Hilfshandeln soll dieser Dynamik entgegenwirken.
- 4) Hilfshandeln nimmt soziale Verantwortung wahr. Not wird durch soziale Strukturen hervorgerufen, die Teilhabegerechtigkeit und Chancengleichheit verringert. Hilfe ist deshalb immer ein sozialpolitischer Einsatz für ein lebbares Leben für alle. ¹⁸⁷

Tatsächlich finden sich in den Leitbildern der Diakonie nur die Punkte 1, 3 und 4. Die beiden Leitbilder von 1997 und von 2013 sind sehr ähnlich aufgebaut und haben eine ähnliche Grundstruktur, da es sich bei der österreichischen Version von 2013 lediglich um eine Aktualisierung handelt.

4.2.1 Die Wahrnehmung von Not:

Im überarbeiteten österreichischen Leitbild lautet der zweite Punkt: „Diakonisches Handeln beginnt mit der Wahrnehmung von Not“. Dabei beruft sie sich auf den aus der Befreiungstheologie stammenden Begriff der „Option für die Armen“, indem sie ausspricht, dass Armut und soziale Ausgrenzung oft „schamhaft verschwiegen“ und „ausgeblendet“ werden. ¹⁸⁸ Im deutschen, älteren Leitbild steht dazu unter den biblischen Grundlagen: „Wir schauen Not, Leid und Schwäche als Teil des Lebens ins Gesicht.“ ¹⁸⁹ Im österreichischen Leitbild wird dabei auch auf die Geschichte verwiesen, bei der immer eine

¹⁸⁵Ebd.

¹⁸⁶Ebd.

¹⁸⁷Vgl. auch Butler, Judith: Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, Berlin 2018, S.32, 38, 39, 62. Das Wording ist hier sehr ähnlich gewählt.

¹⁸⁸Diakonie Österreich, Leitbild 2013:

https://diakonie.at/sites/default/files/diakonie_oesterreich/pdfs/diakonie-papier_fassung_kommission_fuer_diakonie_soziale_fragen_2013.pdf (abgerufen 2. September 2022)

¹⁸⁹Diakonie Deutschland: Leitbild 1997:

https://www.diakonie.de/fileadmin/user_upload/Diakonie/PDFs/Ueber_Uns_PDF/Leitbild.pdf (abgerufen 2. September 2022)

konkrete Wahrnehmung einer bestimmten Situation das diakonische Aufgabenfeld bestimmt hat.

„Wie die erste Gemeinde in Jerusalem die Notlage der griechischen Witwen, Martin Luther die Verarmung durch Geldentwertung, Johannes Calvin das Flüchtlingselend in Genf, die Gräfin de La Tour das Elend der unehelich geborenen Kinder und die Brüder Ernst und Ludwig Schwarz die soziale Verelendung wahrgenommen haben, so müssen auch wir die allgemeine soziale Lage und die spezifischen Nöte bestimmter Gruppen und Menschen genauso konkret entdecken und benennen.“¹⁹⁰

Ähnlich, wenn auch etwas allgemeiner, liest man im deutschen Leitbild:

„Evangelische Christen haben immer wieder die Not ihrer Mitmenschen gesehen und sich mit anderen zusammengeschlossen, um diese Not zu lindern. Diakonie ist deshalb von je her verknüpft mit der Sozialgeschichte am Ort und den Initiativen einzelner Persönlichkeiten.“¹⁹¹

In einem späteren Punkt des österreichischen Leitbildes liest man, die Diakonie würde sich stets im Besonderen jenen Bereichen widmen, wo Not entsteht, die gesellschaftlich nicht genug wahrgenommen werde. Deshalb sei diakonisches Handeln auch immer ein Protest für Veränderungen der Bedingungen, die die Not verursachen. Die soziale Aufgabe der Diakonie sei daher stets res publica und nur in Kooperation mit der öffentlichen Hand möglich. „Diakonie mischt sich ein, um Fehlentwicklungen zu korrigieren und arbeitet aktiv an der Verbesserung des Sozialstaates mit.“¹⁹² Beobachtet werde vor allem eine Kommerzialisierung sozialer Dienste, welche jene, die diese Dienste am nötigsten brauchen davon ausschließen. Außerdem werde eine ungerechte Vermögensverteilung beobachtet, welche zu einer Spaltung der Gesellschaft und einer Destabilisierung der demokratisch organisierten Gesellschaft führen könne. Um eine gerechte und inklusive Gesellschaft erreichen zu können, brauche die Diakonie Verbündete im Staat.

¹⁹⁰ Diakonie Österreich, Leitbild 2013:

https://diakonie.at/sites/default/files/diakonie_oesterreich/pdfs/diakonie-papier_fassung_kommission_fuer_diakonie_soziale_fragen_2013.pdf (abgerufen 2. September 2022)

¹⁹¹ Diakonie Deutschland: Leitbild 1997:

https://www.diakonie.de/fileadmin/user_upload/Diakonie/PDFs/Ueber_Uns_PDF/Leitbild.pdf (abgerufen 2. September 2022)

¹⁹² Diakonie Österreich, Leitbild 2013:

https://diakonie.at/sites/default/files/diakonie_oesterreich/pdfs/diakonie-papier_fassung_kommission_fuer_diakonie_soziale_fragen_2013.pdf. (abgerufen 2. September 2022)

4.2.2 Die Hilfsbedürftigkeit der Menschen als *conditio humana*

Der Punkt, den Moser in Anlehnung an Hannah Arendts Formulierung herausstreicht, existiert im deutschen Leitbild als Untergedanke in dem Punkt „Wir schaffen Hilfe und verschaffen Gehör“. Hier liest man:

„Als Gebende sind wir auch Empfangende. Als Helfer sind wir zugleich Hilfsbedürftige. Im gegenseitigen Geben und Nehmen erleben wir Gemeinschaft und entdecken, dass Glaube und Persönlichkeit wachsen.“¹⁹³

Aus diesem Grund ginge es bei der Integration von Schwächeren um eine Möglichkeit zur Teilhabe am Leben von allen, also auch denen, die momentan in der stärkeren Position sind. Ansonsten wird die allgemeine Hilfsbedürftigkeit aller Menschen nicht angesprochen. Im österreichischen Leitbild kann man einen solchen Grundgedanken in dem Punkt der „Geschwisterlichkeit der Menschen“ hineinlesen. Um zur Teilhabegerechtigkeit und dem lebhaften Leben für alle im letzten Punkt zu gelangen, spricht die österreichische Diakonie von der Gegenseitigkeit der Hilfe, die als geschwisterliche Gemeinschaft verstanden wird.

4.2.3 Wahrung der Autonomie des Menschen

Im Sinne der Geschwisterlichkeit sagt die Diakonie Österreich, sie wolle mit und nicht für Menschen arbeiten. Menschen in Not sollen wie Brüder und Schwestern sein, und dürfen nicht zu Objekten der helfenden Hand werden. Pflege und Sorge für ältere, schwache Menschen sowie Menschen mit Behinderung sei Geben und Nehmen zugleich. Helfen heiße nicht, sich zu bedürftigen Menschen herabzulassen, sondern sei „Christusbegegnung“. „In jedem Menschen ist das Ebenbild Gottes zu erkennen. Die Würde jedes Menschen ist die unaufhebbare Grundlage diakonischen Handelns“.¹⁹⁴ Hier wird im österreichischen Leitbild die Anlehnung an Bonhoeffer besonders deutlich. Im deutschen Leitbild lautet Punkt zwei: „Wir achten auf die Würde des Menschen“:

„Diakonisches Handeln fragt nicht nur nach dem, was der Mensch braucht, sondern auch nach dem, was er will. Menschen können zwar würdelos handeln, aber dennoch ihre Würde nicht

¹⁹³Diakonie Deutschland: Leitbild 1997:

https://www.diakonie.de/fileadmin/user_upload/Diakonie/PDFs/Ueber_Uns_PDF/Leitbild.pdf. (abgerufen 2. September 2022)

¹⁹⁴Ebd.

verlieren, weil Gott in Jesus Christus den Menschen auch in seinem tiefsten Scheitern angenommen hat. Diese Überzeugung verpflichtet uns im diakonischen Handeln.“¹⁹⁵

Auch hier wird betont, dass Hilfshandlungen Teil eines allgemein-menschlichen Gebens und Nehmens sind.

Menschen sollen in ihrer persönlichen Lebenssituation zu mehr Autonomie gelangen. Das Anliegen der Diakonie sei die Integration armer, ausgegrenzter und schwacher Personen in die Gesellschaft, die Bekämpfung von Arbeitslosigkeit und die Teilhabe an der Gesellschaft und an helfenden Beziehungen. Für die deutsche Diakonie heißt das konkret, die Diakonie sei eine „Brüder- und Schwesternschaft, deren Mitglieder gemeinsam miteinander verbunden sind“.¹⁹⁶

Menschen können aufgenommen werden, und sich für ihre persönliche Zukunft weiterentwickeln. Die Diakonie verstehe sich als „Dienstgemeinschaft“, die „Lebenswirklichkeiten miteinander verknüpft“.¹⁹⁷

4.2.4 Teilhabegerechtigkeit und Chancengleichheit

Die beiden letzten Punkte sind sehr eng miteinander verknüpft, weswegen teilweise dieselben Abschnitte der Leitbilder herangezogen werden müssen, um die beiden Punkte zu erläutern. Die österreichische Diakonie beschreibt, dass Inklusion die Teilhabe an Ressourcen benötige. Ziel ist ein menschenwürdiges Leben für alle. Dies könne nur erreicht werden, wenn alle an den Chancen und Möglichkeiten, die die Gesellschaft bietet, teilhaben können.

„Eine gerechte Verteilung der Güter und die Teilhabe an gesellschaftlichen Prozessen erlauben es dem Einzelnen, seine Freiheit verantwortlich leben zu können. Ein Mangel an Ressourcen, seien es materielle Ressourcen oder der Zugang zu Bildung oder Partizipationsprozessen, schließt von der Teilhabe aus und schränkt Entfaltungschancen ein.“¹⁹⁸

¹⁹⁵Diakonie Deutschland: Leitbild 1997:

https://www.diakonie.de/fileadmin/user_upload/Diakonie/PDFs/Ueber_Uns_PDF/Leitbild.pdf (abgerufen 2. September 2022)

¹⁹⁶Ebd.

¹⁹⁷Ebd.

¹⁹⁸Diakonie Österreich, Leitbild 2013:

https://diakonie.at/sites/default/files/diakonie_oesterreich/pdfs/diakonie-papier_fassung_kommission_fuer_diakonie_soziale_fragen_2013.pdf. (abgerufen 2. September 2022)

Dazu müssen Barrieren, seien es bauliche, ideologische oder traditionelle, abgebaut werden. Menschen sollen in allen Lebensphasen ihr Leben selbst verantworten und für sich selbst sprechen. Wo Menschen dies aus Mangel an Zugang zu Ressourcen nicht können, soll die Gemeinschaft der Diakonie sie dazu befähigen. Dies solle aber nicht heißen, dass die christliche Gemeinschaft als „Sammlung der Starken“ zu begreifen sei, die die „Schwachen zu integrieren habe“, viel mehr sollen sich alle gerufen fühlen.

„Christinnen und Christen sind mit all ihren Stärken und Schwächen gerufen. Kirche als inklusive Gemeinschaft lebt aus Christus und den Stärken und Ressourcen, die den Schwachen geschenkt sind. (2.Kor.12,9)“¹⁹⁹

Der Gedanke eines „lebbaeren Lebens für alle“ wird im deutschen Leitbild bereits durch den Untertitel „damit das Leben gelingt“, angesprochen.

4.2.5 Glaubwürdige Nachfolge und missionarische Kirche

Ein Punkt, den Moser nicht als eine der vier Punkte angesprochen hat, wird in beiden Leitbildern noch stark betont. Sie nennt lediglich in der Einführung den Satz von Bonnhoeffer: „Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.“²⁰⁰

Der Rückbezug auf die Ethik von Jesus wird im deutschen Leitbild an erste Stelle, im österreichischen Leitbild sogar an erster und letzter Stelle genannt. Der explizit christliche Bezug, der die Hilfsmotivation nicht als allgemein menschliche, sondern als Nachfolge von Jesus versteht wird deutlich. So steht beim deutschen Leitbild im ersten Abschnitt: „Unser Glaube spricht durch Taten“. Das österreichische hingegen beginnt mit den Worten, dass die Diakonie helfe, das „Leben zu bewältigen“, und somit kein einfaches Arbeitsfeld der Kirche, sondern „Bestandteil des Lebens und Wirkens der Gemeinde Christi“ sei. Abschließend betont das österreichische Leitbild noch einmal, dass die Kirche nur durch die Diakonie das „Evangelium von Gottes Menschenliebe glaubwürdig“ vertreten könne. Hier wird nicht gesagt, dass Hilfsmotivationen ohne christlichen Bezug weniger an Bedeutung haben können. Der Korpus der Leitbilder enthält vorwiegend allgemeine, gesellschaftliche Argumente. Zusammenfassend kann man zur christlichen Bedeutung in den Leitbildern sagen, dass die Kirchen zwar das diakonische Handeln brauchen, das

¹⁹⁹Ebd.

²⁰⁰ Moser, Unterrichtsreihe:

<https://www.diakonie.at/ueber-uns/wofuer-wir-uns-einsetzen/adventkranz>. (abgerufen 2. September 2022)

diakonische Handeln aber nicht unbedingt die Kirchen brauche, um authentisch zu sein. Im Unterrichtsmaterial fasst Moser dies folgendermaßen zusammen: „So sehr Kirche nicht ohne Diakonie sein kann, so wenig ist damit gesagt, dass Hilfshandeln immer und notwendig christlich motiviert sein muss“.²⁰¹

4.3 Zum didaktischen Vorschlag der Diakonie Österreich „Hoffnung schenken“

Das Unterrichtsmaterial, das die Diakonie Lehrer*innen in Österreich zur Verfügung stellt, erläutert neben der bereits besprochenen Analyse der Ethik des Helfens der Diakonie und einen eigenen Punkt für „Biblische Grundlagen“ dieser Ethik eine Ausführung zur Forschung über Kinderarmut. Dabei bezieht sie sich auf die Untersuchungen zur Kinderarmut in Österreich von Martin Schenk.²⁰² Das Problem beginne laut Moser und Schenk bereits bei der Wahrnehmung von Kinderarmut. Der Forschung der Armutskonferenz zufolge leben etwa 7% der Kinder in Österreich unter der Armutsgrenze, befragte, betroffene Kinder würden sich allerdings selbst nicht als „arm“ bezeichnen. Bei Befragungen über das Erscheinungsbild von Armut werden oft Bilder aus anderen Ländern verwendet, Armut in Österreich wird oft nicht als solche wahrgenommen.²⁰³ Das komme daher, weil Menschen in Österreich oft das Verständnis für relative Armut fehle. Moser schreibt dazu:

„Dass es Kindern in Nairobi oder Kalkutta „noch schlechter“ geht, wie oft gesagt wird, ändert nichts daran, dass die armutsbetroffenen Eltern hier in Österreich Miete zahlen, heizen und Essen kaufen müssen und dass armutsbetroffene Kinder hier in Österreich soziale Ausgrenzung aufgrund ihrer materiellen Lage und Scham erleben.“²⁰⁴

Ähnlich formuliert Schenk:

²⁰¹Ebd.

²⁰²Martin Schenk ist Sozialexperte, stellvertretender Direktor der Diakonie Österreich und Mitglied der österreichischen Armutskonferenz.

²⁰³Vgl. Moser, Unterrichtsreihe:

<https://www.diakonie.at/ueber-uns/wofuer-wir-uns-einsetzen/adventkranz> (abgerufen 2. September 2022)

Vgl. auch Schenk, Martin: Armut und Gesundheit, chronischer Stress und Gesundheitsbeschwerden, Wien, Univ., Dipl.-Arb., 2008, S. 12. (abgerufen 2. September 2022)

²⁰⁴Vgl. Moser, Unterrichtsreihe:

<https://www.diakonie.at/ueber-uns/wofuer-wir-uns-einsetzen/adventkranz> (abgerufen 2. September 2022)

„Armut ist relativ. Sie manifestiert sich in reichen Ländern anders als in Kalkutta. Menschen, die in Österreich von 300 oder 500 Euro im Monat leben müssen, hilft es wenig, dass sie mit diesem Geld in Kalkutta gut auskommen könnten.“²⁰⁵

Der Text des Materials legt nahe, dass es für Schüler*innen wichtig sei, ein genaues Verständnis für die Erscheinung von Kinderarmut zu bekommen, damit gesellschaftliche Wege zur Vermeidung von Kinderarmut gefunden werden können. Allerdings relativiert sich dieser Anspruch im nächsten Punkt zur didaktischen Zielsetzung ein wenig.

Das Material wird laut der didaktischen Zielsetzung für den evangelischen Religionsunterricht in der 2. Klasse Unterstufe und in adaptierter Form auch in der 6. Klasse Oberstufe der AHS Österreich angeboten. Die ältere detaillierte Formulierung über den zugehörigen Lehrplanpunkt der 6. Klasse Oberstufe lautet folgendermaßen:

„Die Schülerinnen und Schüler kennen von schulischen Projekten und aus Spendenaufrufen in den Medien die Arbeit der Diakonie und der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit: Sie lernen kirchliche Einrichtungen kennen, verstehen die Motivation des christlichen Engagements aus biblischen Leitbildern bzw. historischen Vorbildern und sind bereit, über die Möglichkeiten eines eigenen Beitrags nachzudenken.“²⁰⁶

Heute findet sich der Lehrplanpunkt im Fach evangelische Religion in der 5. Klasse Oberstufe und heißt nur noch „Die Arbeit der Diakonie“. Im Lehrplan für Ethik lautet der Lehrplanpunkt dazu in der 6. Klasse Oberstufe schlicht „Care-Ethik“.

Bei allen Lehrplanpunkten zum Thema Ethik des Helfens stellt sich die Frage nach der Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis. Einerseits geht es um sachliche Vermittlung von ethischen Theorien und care-ethischen Begebenheiten, andererseits steht auch oft der Wunsch nach moralischer Wertebildung im Raum. Das Material spricht diese Diskrepanz detailliert an und geht dabei auf eine Anekdote von Max Scheler ein, der, als er auf die eigenen moralischen Verfehlungen seines Lebens angesprochen wird mit dem Gleichnis des Pfeiles antwortet, der nur auf einen Weg zeigt, ihn aber nicht selber geht. Trotzdem wird in dem Material als Ziel formuliert:

„SuS sollen zu diakonischem Handeln angeregt werden. In diesem Zusammenhang ist auf zweierlei hinzuweisen: Erstens ist Hilfsbereitschaft – ebenso wie die Hilfsbedürftigkeit – ein allgemein menschliches Phänomen.“²⁰⁷

²⁰⁵Schenk, Armut und Gesundheit, S. 12.

²⁰⁶Diese Formulierung stammt aus dem alten Lehrplan für evangelische Religion, die zu dem Zeitpunkt des Erscheinens des Materials noch gültig war. Vgl. Moser, Unterrichtsreihe: <https://www.diakonie.at/ueber-uns/wofuer-wir-uns-einsetzen/adventkranz> (abgerufen 2. September 2022).

²⁰⁷Vgl. Moser, Unterrichtsreihe:

Das Material enthält fünf Bausteine. Im ersten Baustein, (Thema 1: Jesus wendet sich den Ausgegrenzten zu) sollen Schüler*innen „Randgruppen“ identifizieren. Dazu sollen sie in Gruppenarbeiten Stellen im Lukasevangelium recherchieren, in denen sich Jesus jeweils einer bestimmten Gruppe zuwendet, die als gesellschaftlich stigmatisiert und ausgegrenzt gelten. Diese sind: Kranke (Leprakranke), Samariter, Arme (Bettler), Zöllner, Frauen und Kinder.²⁰⁸ Sie sollen herausfinden, um welche Personengruppe es sich handelt, und warum sie in ihrer Gesellschaft ausgegrenzt werden, also die Vorurteile gegen sie recherchieren. Die Ergebnisse werden dann in einem vorbereiteten Lückentext zusammengetragen. Danach werden „Randgruppen von heute“ gesucht, und die Vorurteile gegen benachteiligte zeitgenössische Personengruppen gemeinsam gesucht. Als Transferübung wird hier ein Theater-Rollenspiel vorgeschlagen, in dem Szenen von Ausgrenzung von Schüler*innen als Psychodrama-Bild nachgestellt werden.

Der zweite Baustein (Thema 2: Kinderarmut) sollen Schüler*innen ein Plakat gestalten, das mit vorgedruckten Puzzlestücken mit der Aufschrift „Das ist Armut“ befüllt werden sollen. Mit der Leitfrage „wann geht es Kindern gut, wann geht es ihnen schlecht?“ sollen Schüler*innen alleine erste Vorüberlegungen anstellen, in der Gruppe unter der Moderation soll dann geklärt werden, welche Lebenslage als „Armut“ zu werten ist. Der Lehrkraft wird hier mit den vorbereiteten Ausführungen über Kinderarmut eine Moderationsrolle zukommen, die die Schüler*innen zu einem realistischen Bild von Kinderarmut leiten soll, die danach auf dem Plakat visualisiert ist. Danach werden Kärtchen mit Kinderrechten ausgeteilt, die der jeweiligen Lebenssituation von Kinderarmut zugeordnet werden, um auf dem Plakat zu zeigen, dass die Lebenssituationen mit einem Kinderrecht kollidieren.

Im dritten Baustein (Thema 3: Der Adventkranz und die Entstehung der Diakonie) wird ein Theaterstück in verteilten Rollen zur Entstehung des Rauhen Hauses von Wichern und der damit verbundenen Erfindung des Adventkranzes vorgeschlagen. Das Stück wird mit roten Kärtchen in thematische Szenen zu den Worten „Warten“, „Hoffnung“, „Vertrauen“, und „Gemeinschaft“ gegliedert, die jeweils einer Kerze auf dem Adventkranz entsprechen. Dann soll ein Adventkranz (aus Papier oder ein echter) gemacht werden, und die Worte den

<https://www.diakonie.at/ueber-uns/wofuer-wir-uns-einsetzen/adventkranz> (abgerufen 2. September 2022).

²⁰⁸Die Stellen sind: Lk, 5, 12-16, Lk, 19, 1-10, Lk, 10, 38-42, Lk 18, 15-17.

Kerzen zugeordnet werden. Es ist empfohlen, zumindest Bilder von dem Wagenrad-Adventkranz mit den 24 Kerzen zu zeigen. In vielen Schulen werden Adventkränze aus dem Religionsunterricht in einer Adventfeier im Schulgebäude aufgestellt, manchmal auch geweiht, und danach über die restliche Adventzeit stehen gelassen. Dieser Baustein ist speziell so entworfen, dass er für eine Schuladventfeier verwendet werden kann. Zum Schluss gibt es alternativ noch Kärtchen für Fürbitten, die konkrete Situationen von Kinderarmut ansprechen sollen, die bei einer solchen religiösen Adventfeier verwendet, und den 24 Kerzen zugeordnet werden können, sodass sie danach im Advent stehen bleiben können.

Im vierten Baustein (Thema 4: Wem und warum hilft die Diakonie) werden den Schüler*innen das Leitbild der Diakonie in einfacher Sprache ausgeteilt. Dann gibt es Kärtchen mit den Arbeitsfeldern der Diakonie, die jeweils ein praktisches Beispiel beinhalten. Diese Kärtchen können durch eine Computerrecherche ersetzt werden, indem man Schüler*innen die jeweiligen Arbeitsbereiche auf der Homepage der Diakonie ansehen lässt. Die Projekte sollen als Kurzreferate vorbereitet werden. Dabei soll jeweils die Frage „Wie geht richtiges, gutes Helfen“ beantwortet werden, die Lehrkraft soll hier durch die Vorbereitung zum Thema „Ethik des Helfens“ moderieren. Zum Schluss sollen Schüler*innen benennen, in welchem Bereich sie selbst gerne helfen würden.

Der letzte Baustein (Thema 5: Hoffnungsträger*innen) enthält Kärtchen, in denen jeweils eine Person aus der Kampagne „Hoffnungsträger*innen“ vorgestellt wird, jeweils mit Foto und Geschichte. Diese sollen auf einem Tisch aufgelegt werden, und die Schüler*innen sollen jeweils ein Wort dafür finden, worin die konkrete „Hoffnung“ in dieser Geschichte liegt.

Zusammenfassend lassen sich die didaktischen Schritte folgendermaßen zusammenfassen:

- 1) Was ist Ausgrenzung, wie fühlt sich Ausgrenzung an, und wie kann man Ausgrenzung (emotional und praktisch) begegnen? Schüler*innen sollen erfahren, dass die systematische Ausgrenzung gewisser Personengruppen historisch sowie zeitgenössisch nach einem bestimmten Schema verläuft, und einen persönlichen Bezug dazu herstellen.
- 2) Was ist Kinderarmut, und mit welchen Rechten kollidiert sie? Schüler*innen sollen ein realistisches Bild von tatsächlicher Kinderarmut erhalten, und ein vorheriges (möglicherweise falsches) Bild dahingehend korrigieren.

- 3) Wie ist die Diakonie entstanden und welche kulturelle Relevanz hat sie bis heute? Schüler*innen sollen die Diakonie als historisch gewachsene Einrichtung erkennen, die bis heute gesellschaftliche, kulturelle (Adventkranz) und soziale (Fürbitten), zeitgenössische Herausforderungen hat.
- 4) Wie geht richtiges Helfen, und in welchen Arbeitsbereichen hilft die Diakonie als Einrichtung bestimmten präkerisierten Gruppen? Schüler*innen sollen konkrete Projekte der Diakonie kennenlernen und ethisch hinsichtlich der Frage nach richtigem Helfen reflektieren können.
- 5) Was ist die Hoffnung, die daraus entsteht? Schüler*innen sollen konkrete Hoffnungen, bzw. Aspekte zur Verbesserung und Erhaltung der Gesellschaft aus den Einzelgeschichten von betroffenen Personen für sich persönlich ableiten können.

Das Material ist konkret für Weihnachten gestaltet, um mit der Weihnachtsaktion (Päckchen packen) verbunden zu werden. Ziel ist also auch, dass die Schüler*innen durch die persönliche Beteiligung an der Spendenaktion in die Arbeit der Diakonie miteingebunden werden und eine persönliche, positive Erfahrung durch das Verschenken des Päckchens mit der Diakonie verbinden. Das gemeinsame Sammeln der Sachspenden sowie das Verpacken der Päckchen kann als jeweiliges Stundenritual (am Anfang oder Ende jeder Stunde) über die ganze Themenperikope „Diakonie – Hoffnung schenken“ gezogen werden.

5) Grundlage einer Care-Ethik dargestellt am Beispiel von Virginia Held

In ihrem Buch „Ethics of Care“ untersucht die Philosophin Virginia Held die Praxis von Care-Arbeit, und die Möglichkeiten diese Praxis als Grundlage einer Ethik der Fürsorge heranzuziehen. Der Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist die mütterliche oder familiäre Fürsorge, „mothering“, wobei sie den Bedeutungsrahmen von Care-Arbeit im Verlauf ihrer Argumentation immer weiter öffnet, um auch unterschiedliche Formen professioneller, kommunaler und gesellschaftlicher Care-Arbeit miteinzubeziehen.²⁰⁹

5.1 Helds Grundlagen ihrer Care-Ethik

Ein essenzieller Aspekt von Care-Arbeit ist für Helds Grundgedanken das auf Fürsorge „Angewiesen-Sein“ der Empfangenden von Fürsorge, anderenfalls könnte etwa Service auch als Care definiert werden. Dieser Standpunkt wird später allerdings zunehmend durchlässiger, und über den Gesichtspunkt von Notwendigkeit hinausgehend argumentiert.²¹⁰ In weiterer Folge unterstreicht sie die Bedeutung von Formen der Interdependenz als zentral für ihre Auffassung von gesellschaftlicher Care-Arbeit. Die unterschiedlichen Realitäten von Care-Praxis werden auf ihren Gehalt in Hinblick auf gesellschaftliche Werte und weiterführend ihr Potenzial hinsichtlich einer notwendigen Umstrukturierung gesellschaftlicher Praktiken aus der Perspektive einer Ethics of Care untersucht. Ihre Argumentation entwickelt sie weiter aus Gegenüberstellungen von moralischen Wertesystemen, wobei sie immer wieder die Abgrenzung zu rationalistischen Denktraditionen sucht. Held stützt ihre Thesen auf feministische Analysen und Kritikpunkte in Bezug auf die Bedeutung, Anerkennung und Wertschätzung von Care-Arbeit im breiteren gesellschaftlichen Kontext. Ausgehend von „privaten“ Räumen, wie Familienstrukturen, Freundschaftsbeziehungen, und Beobachtungen aus den Erziehungswissenschaften, über semi-private Beziehungsstrukturen, wie etwa Pflegebeziehungen, bis hin zu Formen der Fürsorge in breiten gesellschaftlichen und internationalen Kontexten, versucht Held die Relevanz einer Wertestruktur, die auf der Beziehung zu spezifischen Anderen fußt, zu skizzieren²¹¹. Zur Untermauerung ihrer

²⁰⁹Held, Virginia: Ethics of Care, Personal, Political and Global, New York 2006, S. 26.

²¹⁰Vgl. Held, Ethics of Care, S. 32 & S. 36.

²¹¹Vgl. Ebd. 26 – 28.

Überlegungen zieht sie Diskursbeiträge aus unterschiedlichen moral-philosophischen Richtungen heran, wobei sie sich in ihrer Grundargumentation, was eine Ethik der Fürsorge darstellt, viel auf die feministische Frauenforschung bezieht. In weiterer Folge stellt sie dieses Konzept anderen Moralphilosophien, wie der Rechtsethik, der Tugendethik, Kants Ethik und dem Utilitarismus gegenüber, wobei sie die Ethics of Care immer wieder klar von diesen Denksystemen abgrenzt und als mögliche Ergänzung zu deren Unzulänglichkeiten sieht. Das relationale Verständnis der Ethics of Care, als konstituierendes Element von Selbst, Persönlichkeit und Gesellschaft, wird hier wiederholt als Alleinstellungsmerkmal herangezogen, im Vergleich zu den stärker auf dem Konzept des eigenständigen Individuums basierenden Moralbegründungen. Die Ethics of Care werden dabei allerdings nicht als eine eigenständige Moralphilosophie konstruiert, sondern vielmehr als ein alternatives Werte- und Wissenssystem, welches Held als notwendige Ergänzung sieht. Held sieht den Vorteil einer Ethik von Care in ihrer Praxisnähe begründet, die damit auch einer zu starken Verallgemeinerung vorbeugt. Ihr Standpunkt unterstreicht, dass Care-Ethik nicht einer „idealen“ Moral entspricht, sondern viel mehr einer Symbiose aus praktischer Care-Arbeit und damit einhergehenden Wertesystemen ist.²¹² Ethics of Care zeichnen sich ihren Ausführungen nach durch spezifische Merkmale aus. Zum einen handelt es sich nicht um eine in sich abgeschlossene, abstrakte und universalistische Moraltheorie, sondern eher um ein „Mosaik von Einsichten“, was sie als ethisches Konzept sensibler gegenüber kontextuellen Nuancen und spezifischen Narrativen macht.²¹³ Das schließt Moral als wichtigen Aspekt der Theorie nicht aus. Ethics of Care legen den zentralen Fokus auf das Eingehen und Befriedigen der lebensnotwendigen Bedürfnisse spezifischer Anderer, für die wir Verantwortung übernehmen, was Held als überzeugende moralische Hervorhebung sieht.²¹⁴ Ethics of Care erkennen an, dass menschliche Wesen für viele Jahre ihrer Existenz auf Fürsorge angewiesen sind, und dass jene, die der Fürsorge bedürfen, diese für ihr Fortbestehen und ihre Entwicklungen notwendigerweise benötigen, was unweigerlich moralische Implikationen mit sich bringt. Diesen Aspekt der Fürsorge zieht Held im späteren Verlauf ihrer Argumentation heran um unter anderem marktwirtschaftliche Ausrichtungen bei der Organisation von Pflege, Fürsorge und

²¹²Vgl. Ebd. S. 9.

²¹³Vgl. Ebd., S. 10.

²¹⁴Vgl. Ebd. S. 10.

Erziehung zu kritisieren.²¹⁵ Sie sieht die Unzulänglichkeiten prominenter Wertesysteme allerdings nicht nur im Verkennen der Bedeutung von Fürsorge für eine funktionierende Gesellschaft, und als zentraler Bestandteil menschlicher Erfahrungen und Entwicklung. Auch der Aspekt moralischer Entscheidungen und Verantwortlichkeit, den Care-Arbeit mit sich bringt, speziell in Hinblick auf die hochgradig individuelle Beschaffenheit von Care-Beziehungen, sieht Held in abstrakten, universalistischen Denksystemen als nicht adäquat repräsentiert an. Und schließlich, dass Care-Beziehungen, die Menschen benötigen, um zu leben und sich entwickeln zu können, wichtige moralische Aspekte gemeinsamer Interdependenz mit sich bringen.²¹⁶

„Those who conscientiously care for others are not seeking primarily to further their own individual interests; their interests are intertwined with the persons they care for. Neither are they acting for the sake of all others or humanity in general; they seek instead to preserve or promote an actual human relation between themselves and particular others. Persons in caring relations are acting for selfand- other together. Their characteristic stance is neither egoistic nor altruistic; these are the options in a conflictual situation, but the well-being of a caring relation involves the cooperative well-being of those in the relation and the wellbeing of the relation itself.”²¹⁷

Held sieht die Implikationen einer solchen Betrachtung, im grundlegenden Hinterfragen kompetitiver Konzeptualisierungen menschlicher Koexistenz. Kooperation, Berücksichtigung fremder Perspektiven und das Begreifen von Beziehungen als konstituierend für die eigene Person führt ihrer Überlegung nach zu dem Schluss, dass Fürsorge nicht nur als notwendige Praxis, sondern auch als moralischer und gesellschaftlicher Wert begriffen werden muss.

„Care seems to me to be the most basic of moral values. Without care as an empirically describable practice, we cannot have life at all since human beings cannot survive without it. Without some level of caring concern for other human beings, we cannot have any morality. These requirements are not just empirical givens. In every context of care, moral evaluations are needed. Then, without some level of caring moral concern for all other human beings, we cannot have a satisfactory moral theory.”²¹⁸

²¹⁵Vgl. Ebd. S. 122-123.

²¹⁶Vgl. Ebd. S.10

²¹⁷Ebd. S. 12

²¹⁸Ebd. S. 73

5.2 Die Rolle der Emotionen und die Frage der Wissensfindung

Ein weiteres Merkmal der Ethics of Care ist die Inklusion von Emotionen in den epistemologischen Wissens- und Entscheidungsfindungsprozess, im Gegensatz zu klassisch rationalistischen Moraltheorien. Diese Auffassung liegt auch in der wissenschaftstheoretischen Herkunft der Ethics of Care, welche vorrangig aus feministischen und intersektionalen Wissenschaftstheorien hervorging, die die Relationalität als Mittel zu Erkenntnisgewinn hervorhoben.²¹⁹

„Feminist experience is [...] the lived experience of feeling as well as thinking, of performing actions as well as receiving impressions, and of being aware of our connections with other persons as well as of our own sensations.“²²⁰

In diesem Standpunkt wird auch der Ursprung der Ethics of Care in den Perspektiven feministischer Frauenforschung bei der Wissensschöpfung sichtbar. Held bezieht sich hier auf Theoretiker*innen wie Nel Noddings, Diemut Bubeck, Sara Ruddick, Joan Tronto u. a., die zum Beispiel „mothering“, also die Praxis der Mutterschaft heranziehen, und argumentieren, dass diese spezifische Praktiken der Fürsorge beinhalte, die auch spezifische Werte und Erfahrungen generieren.²²¹ Zentrale Belange, wie etwa die Etablierung und Pflege persönlicher Beziehungen, Aufmerksamkeit gegenüber spezifischen Bedürfnissen und Verletzbarkeiten, und im Kontext moralischer Urteile; die Wertschätzung der Perspektive einer Narration und Kontext bezogene Sensibilität können als Merkmale einer „Care-Perspektive“, gegenüber rationalistischen Perspektiven, gesehen werden.²²²

„Yet all care involves attentiveness, sensitivity, and responding to needs. Needs are of innumerable subtle emotional and psychological and cultural kinds, as well as of completely basic and simple kinds, such as for sufficient calories to stay alive.“²²³

²¹⁹Vgl. Ebd. S. 23-25

²²⁰Ebd. S. 23

²²¹Vgl. Ebd. S. 26.

²²²Ebd. S. 28.

²²³Ebd. S. 39.

Dieses spezifische Wissen sei jedoch schwer im Rahmen abstrakter rationalistischer Denksysteme als solches zu erfassen und zu klassifizieren, argumentiert Held, da eben diese Form der Wissensschöpfung, durch spezifische Beziehungen, Ansprüchen von unparteiischer Objektivität zuwiderläuft. Held führt dazu aus, dass zwar innerhalb der traditionellen Moralphilosophie bereits weitreichende Debatten bezüglich der Vor- und Nachteile deontologischer und kantischer Moraltheorien im Vergleich zu utilitaristischen und konsequentialistischen Theorien geführt wurden, ebenso zu unterschiedlichen Auslegungen von Kontraktualismus. Ihre Kritik richtet sich nicht an bevorzugte oder weniger bevorzugte Gewichtungen in diesen Debatten, sondern vielmehr an eine Ähnlichkeit der Grundannahmen, auf denen der Diskurs aufgebaut wird. Die grundlegende feministische Kritik, der sich Held zugehörig sieht, sieht in den Grundannahmen der gängigen Theorien der Moralphilosophie eine unrealistische Darstellung bezüglich der Situiertheit des Individuums. Das Individuum wird als unabhängig und selbstbestimmt gezeichnet. Vertragsmäßige Abkommen und Interaktionen geschehen, dieser Prämisse folgend, freiwillig, im abstrakten Spektrum gegenseitigen Desinteresses. Die soziale und gesellschaftliche Einbettung der spezifischen Individuen, sowie damit verbundene Interdependenzen, und die Bedeutung von spezifischen Beziehungsstrukturen werden dabei fast gänzlich außer Acht gelassen.

„Both Kantian moralities of universal, abstract moral laws, and utilitarian versions of the ethics of Bentham and Mill advocating impartial calculations to determine what will produce the most happiness for the most people have been developed for interactions between relative strangers. Contractualism treats interactions between mutually disinterested individuals. All require impartiality and make no room at the foundational level for the partiality that connects us to those we care for and those who care for us.”²²⁴

Held attestiert den genannten Theorien ein gemeinsames Element, in ihrer Forderung persönliche Emotionen in Entscheidungsprozessen weitgehend zu ignorieren. Die Generalisierungen dieser Theorien sieht Held aus „idealen“ Vorstellungen von Staat und Markt abgeleitet, um von diesem Standpunkt aus moralische Entscheidungen zu adressieren.

²²⁴Ebd. S. 24.

„But because they are moral theories rather than merely political or legal or economic theories, they extend their recommendations to what they take to be all moral decisions about how we ought to act in any context in which moral problems arise.”²²⁵

Die Unzulänglichkeiten dieser Theorien liegen Helds Argumentation nach also nicht nur in einer Grundannahme, die sich mit der Lebensrealität der meisten Menschen nicht deckt, sondern auch in ihren Ansprüchen, universal auf alle Bereiche gesellschaftlichen Lebens anwendbar zu sein, ohne die spezifische Situiertheit von Menschen mitzudenken.

„They are abstract and idealized forms of the judgments made by persons who are dominant in an established social order. They do not represent the moral experiences of women caring for children or aged parents, or of minority service workers providing care for minimal wages. And they do not deal with the judgments of groups who must rely on communal solidarity for survival.”²²⁶

Diese Beobachtungen überschneiden sich auch mit Thesen anderer feministischer und intersektionaler Theoretiker*innen. Anne Wilson Schärf hat etwa in ihrem Buch „Women's Reality” sowohl ähnliche Beobachtungen bei der Auswertung von Theraphiethemen weiblicher Klientinnen gemacht, wie Beziehungen oder Macht verstanden und erlebt werden, aber auch über Schwierigkeiten diese spezifischen Wissenspraktiken in einem patriarchalen und andro zentristischen System zu äußern und zu argumentieren.²²⁷ Patricia Hill Collins beschäftigt sich mit der Erfahrung von „Women of Color“ im wissenschaftlichen Diskurs. Ihre Argumentation folgt der Annahme, dass unterdrückte Gruppen eine andere Wahrnehmung der Welt haben als privilegierte. In Bezug auf akademische Wissensproduktion bedeutet dies, dass unterdrückte Gruppen zwar über hoch spezifisches Wissen und ausdifferenzierte Standpunkte verfügen, die Validierung dieses Wissens jedoch im anerkannten wissenschaftlichen Diskurs nur durch Institutionen mit einem anerkannten Status in diesem Diskurs geschehen kann. Diese Institutionen stellen jedoch zumeist Konstrukte dominanter Gruppen dar. Solcherart institutionalisierte Validierungsprozesse operieren somit nur innerhalb der politischen und epistemologischen Matrix, in der die dominanten Gruppen residieren. Vor allem kritisiert Collins, dass patriarchale weiße akademische Prozesse der Wissensvalidierung stets eine Distanzierung von den eigenen Erfahrungen fordern, während etwa in weiblichen afro-amerikanischen

²²⁵Ebd. S. 25.

²²⁶Ebd. S. 25.

²²⁷Schärf, Anne Wilson: Women's Reality. An Emerging Female System in the White Male Society, Minneapolis: 1981, S. 110-158.

Gemeinschaften persönliche Erfahrung, Empathie und Fürsorge essenziell für die kollektive Validierung von Wissen angesehen werden.²²⁸ Care-Arbeit bedarf einer gewissen Form von Empathie, ohne die eine notwendige Achtsamkeit in Bezug auf Verletzbarkeiten und Aufmerksamkeit in Hinsicht auf Bedürfnisse nicht möglich wäre.

„Even when one is just beginning to understand another’s needs and to decide how to respond to them, empathy and involvement are called for.“²²⁹

Die Unabdingbarkeit emotionaler Sensibilität für die Praxis von Fürsorge, sei es in der Kindererziehung oder in der Pflege, zeigt, dass eine scharfe Trennung von Emotion und Vernunft in diesem Bereich praktisch nicht umsetzbar ist. Jürgen Glaser und Björn Gießenbauer analysieren in „Emotionsarbeit und Gefühlsarbeit in der Pflege – Beeinflussung eigener und fremder Gefühle“ eine typische Situation in einer Altenpflagestation. Die Ausgangslage ist die einer Pflegerin, die mit einer des Nachts an Durchfall leidenden Patientin konfrontiert ist. Die Aufgabe das Bett und die Pflegebedürftige zu reinigen, wird zusätzlich von einer ganzen Reihe an relationalen Bedingungen und Emotionen begleitet. Gießenbauer und Glaser argumentieren, dass die konkrete Arbeit der Reinigung nicht das offenkundig Schwierige an dieser Pflegesituation ist, sondern etwa Reaktionen und Verhaltensweisen der Pflegebedürftigen, etwa mangelnde Bereitschaft zur Mitarbeit oder eventuelle Ablehnung. Die Pflegerin hat jedoch die Verantwortung, im Angesicht der existenziellen Nöte der Pflegebedürftigen zu handeln. Dazu nutzt sie etwa relationales Wissen über ihr Verhältnis zu den Pflegebedürftigen. Sie muss ihre eigenen Gefühle beeinflussen, etwa Ekelgefühle unter Kontrolle halten. Sie muss aber auch, zum Beispiel beim Waschen der zu pflegenden Person, intime Grenzen überschreiten und dies entsprechend moderieren.²³⁰ Es entsteht in einer Praxis von Fürsorge also nicht nur spezifisches relationales Wissen, sondern ebenso treten eine ganze Fülle an Emotionen auf. Held ihrerseits gesteht ein, dass Emotionen im „Rohzustand“ noch nicht adäquat für eine wissenschaftliche, moral-philosophische Auswertung sind. Sie müssen zunächst reflektiert und kontextualisiert werden. Und genau deshalb, argumentiert Held, ist eine Ethik der Care auch so wichtig.

²²⁸Collins, Patricia Hill: The Social Construction of Black Feminist Thought, Chicago: 1989, S. 758-764

²²⁹Held, Ethics of Care, S. 34.

²³⁰Glaser, Jürgen/ Gießenbauer, Björn: Emotionsarbeit und Gefühlsarbeit in der Pflege – Beeinflussung eigener und fremder Gefühle, Wiesbaden 2006, S. 60-61.

„In the activity of care, abstract rules are of limited use. There can be a natural impulse to care for others, but to sustain this, persons need to make a moral commitment to the ideal of caring.”²³¹

Es bedarf durchdachter und reflektierter moralischer Auswertung und Überprüfung, anderenfalls kann Care-Arbeit in kontrollierende Dominanz oder falsche Selbsteinschränkung führen. In Anlehnung an die These von Relationalität als Mittel zur Wissensschöpfung wird auch der Standpunkt kritisiert, dass dominante moralische Theorien größtenteils eine abstrakte Logik im Angesicht eines moralischen Problems fordern, da der gängigen Argumentation nach, auf diese Weise am besten Bias und letztlich Parteilichkeit vermieden werden kann.²³² Dies setzt jedoch das Modell des gesellschaftlich unabhängigen, sich selbst erhaltenden Individuums voraus, das mit anderen unabhängigen Individuen auf einer vertragsmäßigen Basis in einer Gesellschaft interagiert. Ein Kind oder ein pflegebedürftiger Mensch etwa, sind auf Interaktion angewiesen, um ihre existenziellen Bedürfnisse zu befriedigen. Das gleiche gilt im Weiteren für Gruppen, die nicht über die Ressourcen verfügen sich von Hilfe durch die Gesellschaft unabhängig zu machen. Unter dem Umstand des Angewiesen-Seins ist Bias eine Gegebenheit. Eine auf Almosen angewiesene Person kann sich etwa ihre Interaktionen mit der Umwelt nicht beliebig aussuchen oder diese nur bedingt nach ihren Vorstellungen gestalten.

5.3 Prekarität, Gerechtigkeit und Verantwortung

Wie Held überzeugend darlegt, gilt der Zustand selbstbestimmter Unabhängigkeit für einen großen Teil der Gesellschaft nicht, und selbst wenn es auf einzelne zutrifft, so auch nur für einen bestimmten, temporären Teil ihrer Existenz. Sobald Alter, Krankheit, physische oder psychische, oder anders geartete äußere Einschränkungen das Individuum betreffen, entspricht es dieser Definition des „idealen“ unabhängigen und damit unparteiischen Individuums nicht mehr. Held geht hier auch auf einen theoretischen Konflikt zwischen Gerechtigkeit und Care-Arbeit ein. Im Ursprung vieler feministischer Theorien zu Care-Arbeit steht auch der Gedanke gerechter Verteilung und Vergütung von Care-Arbeit, und die Nähe von Care zu Prekarität, sowohl seitens der Care-Empfangenden als auch häufig

²³¹Held, *Ethics of Care*, S. 31.

²³²Vgl. Ebd. S. 11.

der Care-Gebenden. Große Anteile der geleisteten Care-Arbeit innerhalb von Gesellschaften sind nicht oder schlecht bezahlt, und werden überwiegend von Frauen übernommen. Die Anteile, die sich außerhalb privater Räume zutragen, und somit zwar vergütet werden, jedoch meist nicht adäquat, werden vornehmlich von Personen aus gesellschaftlich benachteiligten Gruppen verrichtet. Auf Seite der Fürsorge Empfangenden entsteht Prekarität einerseits durch die Implikationen und Undurchlässigkeiten einer auf kompetitiver Erwerbsarbeit von selbstbestimmten Individuen basierenden Gesellschaft, andererseits auch durch die Prekarisierung der Fürsorge als solches. In einer Pflegeeinrichtung etwa, die aufgrund von Lohnkostenkürzungen nicht mehr über ausreichend Personal verfügt, kann den Pflegebedürftigen nur noch das absolute Minimum an Fürsorge gewidmet werden. In diesem Zusammenhang kann nicht mehr von guter und relationaler Fürsorge gesprochen werden. Gerechtigkeit steht also in vielen Aspekten am Anfang einer Theorie zu einer Ethik von Care, und spielt auch immer wieder eine bedeutende Rolle darin.²³³ Im Sinne einer Etablierung einer Ethik der Care, sieht Held jedoch in vielen Punkten eine scharfe Abgrenzung zwischen den beiden Begrifflichkeiten, nicht weil sie unvereinbar oder unabhängig voneinander wären, sondern vielmehr ob der Ansprüche, denen die beiden Systeme in ihrem jeweiligen Kontext genügen müssen. Während Gerechtigkeit, und in ihrer institutionalisierten Form als Recht, im Angesicht konkurrierender Interessen und Rechte nach fairen Lösungen sucht, und somit in einem kompetitiven Kontext operiert, sieht eine Theorie der Ethics of Care die Interessen von Care-Gebenden und jenen die auf Fürsorge angewiesen sind als miteinander verflochten, und nicht als miteinander konkurrierend.²³⁴ Wie bereits erwähnt spielen Gerechtigkeit und der Bezug zu Recht innerhalb der Ethics of Care eine wesentliche Rolle. In erster Instanz zunächst als Bezugspunkt feministischer Kritik, etwa in Hinsicht auf die Arbeitsverteilung der Care-Arbeit nach Geschlechtern, aber auch im Kontext der Berücksichtigung gesellschaftlicher Minderheiten, die oft die schlecht bezahlte Care-Arbeit außerhalb von Familienstrukturen übernehmen. Hierbei handelt es sich um gängige gesellschaftliche Positionen feministischer Kritik, deren Grundzüge Forderungen nach mehr Geschlechtergerechtigkeit und konkreter Wertschätzung von Care-Arbeit sind. Gemeinhin wird dabei eine Marginalisierung und Prekarisierung von, vornehmlich von Frauen und sozial Schwächeren, verrichteter Care-Arbeit kritisiert, ebenso wie deren ungerechte

²³³Vgl. Held, Ethics of Care, S.13-14.

²³⁴Vgl. Ebd. S. 15-16.

Verteilung. Im Sinne der Erhaltung der Menschenwürde und der Schaffung von Chancengleichheit, die auch Themen von Gerechtigkeit sind, ist Fürsorge eine notwendige Praxis, um diesen Ansprüchen gerecht zu werden. In der rationalen Forderung nach Chancengleichheit etwa, liegt impliziert auch die Forderung nach der notwendigen Care-Arbeit, um ungleiche gesellschaftliche Verhältnisse zu kompensieren. Ebenso ist extensive Care-Arbeit notwendig, um zum Beispiel menschenwürdige Verhältnisse für Flüchtende und Vertriebene garantieren zu können. Während im ersten Verhältnis eine Forderung nach Gerechtigkeit für Care-Arbeit und Fürsorgende liegt, ist im zweiten Care-Arbeit eine Bedingung von Gerechtigkeit. Und während beide ethischen Konzepte miteinander in Interaktion begriffen sind, können sie doch als trennbar begriffen werden. Auch bezüglich der Selbstbestimmung, und der Wahrnehmung lebensnotwendiger Bedürfnisse der auf Fürsorge Angewiesenen, sieht Held das Konzept der Ethik des Rechts dennoch als notwendigerweise von der Ethik von Care abgegrenzt.²³⁵ Für eine umfassende moralische Theorie erachtet Held beide Konzepte als unabdinglich, und auch für beide Konzepte sieht Held die Bedeutsamkeit des jeweils anderen als unbestreitbar. In Beziehungen von Menschen zueinander, unbedeutend ob es sich um familiäre, freundschaftliche oder andere Formen von Beziehungen handelt, spielt Care sicherlich die wichtigste Rolle. Allerdings bedürfen diese Beziehungen auch einer Form von Gerechtigkeit, wenn sie nicht unterdrückend oder ausbeuterisch werden sollen. In Pflegebeziehungen zum Beispiel ist die Wahrung körperlicher Integrität, und weitestmöglich die Förderung der Selbstbestimmung wichtig, andernfalls verkommt Pflege zu schlichter Verwaltung entmündigter Körper. Aber auch die Bedürfnisse und die Integrität der Fürsorgenden sind wichtig.

„Carers act in behalf of others’ interests, but they also care for themselves, since without the maintenance of their own capabilities, they will not be able to continue to engage in care.”²³⁶

Gerechtigkeit auf der anderen Seite benötigt Care-Arbeit, sowohl für Opfer wie für Täter, andernfalls beschränkt sich die Wirksamkeit von Recht auf reine Sanktionierung, was einer Gesellschaft auf lange Sicht nicht dienlich sein kann. Und auch ohne die relationale Erfahrung, im Interesse anderer zu agieren, wäre in vielen Bereichen Gerechtigkeit mit weniger situiertem Wissen und weniger Perspektiven ausgestattet, um komplexe Belange

²³⁵Vgl. Ebd. S. 16

²³⁶Ebd. S. 31

dem Kontext angemessen beurteilen zu können. Held geht in ihrer Argumentation noch weiter und verweist darauf, dass etwa in Familienstrukturen lange keine Gerechtigkeit existierte, aber dennoch das Leben aufgrund von geleisteter Care-Arbeit weiter gehen konnte. Care kann ihrer Beobachtung nach also ohne Gerechtigkeit existieren, Gerechtigkeit ohne Care-Arbeit jedoch nicht. Wenn sich etwa niemand um Kinder kümmert, können diese nicht überleben, was dazu führen würde, dass es keine Menschen gäbe, die das Recht einfordern oder respektieren könnten.²³⁷ Dass diejenigen, die sich um besagte Kinder kümmern, dennoch aufgrund von nicht angerechneter Arbeit in Altersarmut fallen können, wäre hingegen eine Frage von oft nicht vorhandener Gerechtigkeit. Held verweist hier etwa auf Eva Kittay und den von ihr geprägten Begriff „dependency work“, also Care-Arbeit für jene die ohne diese Fürsorge nicht allein lebensfähig wären. Diese Sparte der Care-Arbeit ist auch gemeinhin am vulnerabelsten gegenüber Ausbeutung, Prekarität und Marginalisierung. Da die Beziehungen zu den Fürsorge-Bedürftigen und das Vertrauen, das damit einhergehend aufgebaut wird, essenzieller Teil dieser Arbeit sind, sind etwa Mittel um arbeitsrechtliche Forderungen geltend zu machen mit mehr Schwierigkeiten behaftet. Auf einer quasi rein rationalen Linie gerechte Anerkennung zu erwirken, wird durch die Relationalität der Arbeit durchkreuzt. Während in anderen Tätigkeitsfeldern zum Beispiel Streiks ein adäquates Mittel darstellen um Forderungen durchzusetzen, bietet sich diese Option in vielen Bereichen der Fürsorge nicht. Kinder und Pflegebedürftige können nicht einfach sich selbst überlassen werden, anders als Züge oder Hochöfen, und im Gegensatz zu zweiteren würde es auch die Beziehung nachhaltig negativ beeinflussen, was wiederum die Arbeit in Zukunft erheblich schwieriger machen würde.

„The relation is importantly a relation of trust. And because dependency work is so often unpaid, when dependency workers use their time to provide care instead of working at paid employment, they themselves become dependent on others for the means with which to do so and for their own maintenance.”²³⁸

Fürsorge kann also, diesen Gedanken folgend, nicht als eine für sich allein gestellte, isolierte Tätigkeit gesehen werden. Bereits in ihrer intrinsischen Beschaffenheit ist Fürsorge eine relationale Tätigkeit, die grundlegend auf Interaktion beruht und sich aus ihr konstituiert. Sie verkettet sich ferner mit anderen Verhältnissen von gegenseitiger

²³⁷Vgl. Ebd. S. 17.

²³⁸Ebd. S. 35.

Interdependenz und letztlich Verantwortlichkeit, sowohl in „privaten“ Räumen als auch im größeren gesellschaftlichen Spektrum. Hinreichende Fürsorge ist notwendig, um allen Teilen einer Gesellschaft im gleichen Maße Teilhabe zu gewähren und somit auch Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Dazu ist auch eine Fürsorge für die Belange und Bedürfnisse der Fürsorgenden von Nöten, und die Aufmerksamkeit und Empfänglichkeit gegenüber diesen ist in gewisser Weise gleichermaßen Ausdruck gesellschaftlicher Verantwortung.²³⁹ In diesem Sinne könnte auch argumentiert werden, dass Fürsorge erst einen Sinn für Vertrauen und konkrete Verantwortung schafft, ohne die Gerechtigkeit nicht denkbar wäre. Aber auch in der Praxis von Gerechtigkeit ist Care ein nicht zu unterschätzender Bestandteil. Held gibt als Beispiel etwa Polizeiarbeit als eine Schnittstelle zwischen Gerechtigkeit und Care.

„Consider police work. Organizationally a part of the „justice system,” it must have the enforcement of the requirements of justice high among its priorities. But as it better understands the relevance of care to its practices, as it becomes more caring, it can often accomplish more through educating and responding to needs, building trust between police and policed, and thus preventing violations of law than it can through traditional „law enforcement” after prevention has failed.”²⁴⁰

Held unterstreicht hier zum wiederholten Mal, dass Vertrauen und Care einander bedingen. Sie sieht diese zwei Elemente nicht als gleichbedeutend, betont aber, dass Care-Arbeit Vertrauen benötigt und gute Care-Praxis auch Vertrauen schafft. Im Sinne von Gerechtigkeit und in ihrer Praxis als Rechtsprechung und Exekutive, kann Vertrauen als konstituierend für deren Legitimation gesehen werden. In autokratischen Systemen ist das Vertrauen in Judikative und Exekutive nachhaltig erodiert. Schauprozesse und willkürliche Verhaftungen sind Zeugen einer Auffassung von Rechtsausübung, die sich nicht mehr mit der Fürsorge für die Gesellschaft als Ganzes befasst. Ebenso wenig können sie als stellvertretend für Gerechtigkeit gesehen werden. Auch in größerem Zusammenhang sieht Held Care als Voraussetzung für Gerechtigkeit. Beziehungen zwischen Menschen wirken konstituierend auf eine Gesellschaft, da ohne diese Relationalität einzelne Individuen ihre Koexistenz mit anderen nicht als eine Gesellschaft wahrnehmen würden. Ohne diese Anerkennung von relationaler Zugehörigkeit kann kein allgemein gültiges Recht ausverhandelt und respektiert werden.

²³⁹Vgl. Ebd. S. 82-83.

²⁴⁰Ebd. S. 39.

„Caring relations form the small societies of family and friendship on which larger societies depend. Caring relations of a weaker but still evident kind between more distant persons allow them to trust one another enough to live in peace and respect each other's rights.”²⁴¹

Themenkomplexe wie universale Menschenrechte etwa, bedürfen zwar einer abstrakten Logik, um möglichst breit anwendbar zu sein, um sie auch nur ansatzweise global umsetzen zu können bedarf es allerdings transnationaler und interkontinentaler Care-Arbeit, nicht nur schlichte rationale Anerkennung derselben. Die Differenzierung von Helds Anspruch einer transnationalen, oder gar internationalen Care-Arbeit ist allerdings nicht so einfach. Einerseits betont sie wiederholt die „face-to-face value“ von Care-Arbeit, die in solchen Fällen schwerlich gegeben erscheint, und sie differenziert auch eine Begrifflichkeit, die sie mit „caring-for“ und „caring-about“ betitelt²⁴². „Caring-for“ steht hier für die konkrete Praxis, was im engeren Sinne die Investition von Arbeit und Energie beinhaltet. Diese Definition ist näher an die ursprünglichen Überlegungen einer Ethics of Care geknüpft und letztlich abgeleitet aus familiären Fürsorgestrukturen, konkreter Fürsorgepraxis und den Implikationen derselben. „Caring-about“ sieht Held als eine abstraktere Haltung, die vielmehr die Involviertheit in einen Belang, ein Anliegen, oder auch konkreter: die Verfassung einer Person außerhalb unserer direkten Reichweite bezeugt. Den Unterschied zieht Held zunächst in der genannten „face-to-face value“. „Caring-about“ vermisst ihrer These nach Bezogenheit zwischen Fürsorgenden und Fürsorge Empfangenden, es entsteht also keine spezifische Beziehung, was zu bevormundenden Machtgefällen, oder unzureichendem Einschätzungsvermögen bezüglich der Situiertheit der Personen führen könnte. Held macht aber auch klar, dass für sie beide Bezugsdefinitionen nichtsdestotrotz relational geprägt sind, auch im Falle von „caring-about“:

„The expression has more to do with the feelings and awareness of the persons expressing and the persons receiving such expressions than with the actual tasks and work of “taking care” of a person who is dependent on us, or in need of care, but such attitudes and shared awareness seem at least one important component of care.”²⁴³

Beziehungen, die in irgendeiner Form durch Care-Arbeit geprägt sind, können zu Engagement und persönlicher Investiertheit in gesellschaftlichen Dynamiken, die mit

²⁴¹Ebd. S. 43.

²⁴²Ebd. S. 18, S. 30-31.

²⁴³Ebd. S. 30.

diesen Erfahrungen verwoben sind, führen. Nicht im gleichen Sinne, aber dennoch nicht insignifikant, kann etwa die direkte Konfrontation mit den existenziellen Nöten spezifischer Anderer Engagement hervorrufen, das auf die eine oder andere Art auch in Care-Arbeit münden kann. Nachdem die Involviertheit in die Fürsorge für spezifische Menschen, sowohl an fürsorgender als auch an Fürsorge empfangender Seite, die Genese von spezifischem Wissens bedeutet, kann dies zu einer ausdifferenzierten Wahrnehmung von gesellschaftlichen Verhältnissen führen.²⁴⁴ Konkrete Care-Arbeit schärft also die Wahrnehmung für Bedürfnisse und Verantwortlichkeiten, im Sinne von situiertem Wissen. Ebenso kann die Wahrnehmung von Bedürftigkeit, Verletzbarkeit und einer Form von Verantwortlichkeit dem gegenüber, ein Erfassen von Care-Arbeit als eine gesellschaftliche Notwendigkeit zur Folge haben. Diese Relationalität sollte jedoch nicht mit rein emotionaler Anteilnahme gleichgesetzt werden.

„As I see it, the caring promoted by the ethics of care is quite far from compassion. Even though the carer may perform tasks for the benefit of the cared-for that the cared-for cannot reciprocate, the persons in a caring relation are not competitors for benefits, hence altruism is not what is called for. Caring is a relation in which carer and cared-for share an interest in their mutual wellbeing.”²⁴⁵

Es bedeutet darüber hinaus auch ein Bewusstsein der Verantwortlichkeit, durch die Einbettung in familiäre, gesellschaftliche oder historische Kontexte.²⁴⁶ Ohne ein grundlegendes Verstehen für die Verletzbarkeit schwarzer Körper in dominant weißen Gesellschaften kann etwa eine Haltung von „caring-about“ in Bezug auf Black Lives Matter Protesten niemals spürbare Wirkung für die Betroffenen entwickeln. Ein „caring-for“ entspräche direktem Engagement in diesen Belangen, und würde wahrscheinlich eine tiefergehende Auseinandersetzung mit den zugrunde liegenden Thematiken mit sich bringen. Dabei ist allerdings nicht auszuschließen, dass aus einer „caring-about“ Haltung eine „caring-for“ Perspektive wird.²⁴⁷ Angewiesen-sein reicht für Held weit über den „privaten“, familiären Raum hinaus. Als ein konkreteres Beispiel für Verantwortung in breiteren gesellschaftlichen Kontexten mag hier Timothy Sniders Buch „Über Tyrannei“ dienen. Snyders kurzes Manifest beschäftigt sich mit zivilen Verhaltensweisen und Aufmerksamkeiten, die vorbeugend oder in Reaktion auf autoritäre Entwicklungen in der

²⁴⁴Vgl. Ebd. S. 32.

²⁴⁵Ebd. S. 34-35.

²⁴⁶Vgl. Ebd. S. 15.

²⁴⁷Vgl. Schärf, Women's Reality, S. 17-20.

eigenen Gesellschaft aus historischer Perspektive notwendig sind, um diese Entwicklungen zu verlangsamen oder im besten Fall zu verunmöglichen. Zwei seiner Überlegungen korrelieren auf spezifische Weise mit Helds Auffassung von Care, Achtsamkeit und Verantwortung. Die erste dreht sich um Institutionen als gesellschaftliche Entitäten:

„Verteidige Institutionen. Institutionen helfen uns den Anstand zu wahren. Sie brauchen aber auch unsere Hilfe. Sprich nicht von „unseren Institutionen“, bevor du sie dir nicht zu eigen gemacht hast, indem du für sie und in ihrem Namen aktiv wirst. [...] Such dir also eine Institution, die dir am Herzen liegt – ein Gericht, eine Zeitung, ein Gesetz, eine Gewerkschaft - und ergreife für sie Partei.“²⁴⁸

Snyder ruft hier zu einer Form der Involviertheit auf, die konstituierend für gesellschaftliche Prozesse ist. In weiterer Folge führt er aus, dass selbst Institutionen einer Form der gesellschaftlichen Fürsorge bedürfen, ohne die sie ihre Aufgaben nicht erfüllen, und ihr Fortbestehen nicht aus sich heraus gewährleisten können. Dies überschneidet sich bis zu einem gewissen Teil mit Helds Ansichten, dass wir als Gesellschaft in Relation zueinanderstehen, und die Verantwortung dessen auch durch konkrete Fürsorge annehmen müssen. In einem liberalen, rationalistischen Selbstverständnis wäre Engagement bestenfalls ein freiwilliges Vertragsverhältnis zwischen unabhängigen Individuen. Held (und in seinem Standpunkt auch Snyder), ist der Auffassung, dass diese Haltung ein Verkennen der Beziehungs- und Bezogensheitsgeflechte zwischen den Mitgliedern einer Gemeinschaft darstellt.

„For liberalism, as we have seen, individuals are conceptually and normatively prior to social relations or groups. [...] Many arguments we have touched on concerning human beings as social beings show how artificial such assumptions are, as we see how the material and experiential realities of any individual's life are fundamentally tied to those of others and how the social relations in which persons are enmeshed are importantly constitutive of their „personhood.“ [...] The adult liberal individual regarding himself as „separate“ is formed as well by innumerable social bonds of family, friendship, professional association, citizenship, and the like.“²⁴⁹

²⁴⁸Snyder, Timothy: Über Tyrannei, München 2017, S.13.

²⁴⁹Held, Ethics of Care, S. 101.

5.4 Involviertetheit und die Stellung von Institutionen

Held und Snyder überschneiden sich noch an einem weiteren Punkt. Snyder fordert mit passionierter Sprache auf, Anteil am Zustand einer Institution zu nehmen, und daraus Verantwortung für die Fürsorgenden dieser Institution zu ergreifen. Held sieht Fürsorge als spezifisches Wissen aus einer Praxis der Fürsorge heraus, und legt nahe, dieses Wissen, das etwa im vornehmlich als weiblich kategorisierten Bereich der „privaten“, familiären Sphäre bereits existiert und reproduziert wird, auf größere gesellschaftliche Beschaffenheit umzulegen.

„In both families and among friends, and in civic associations and political entities, there is a presumption of social relations holding the individual persons together. And in forming and maintaining these relations, empathetic feeling and a sense that what happens to the others in the group matters play important roles. [...] Societies require that the grounds for social trust be adequately solid.“²⁵⁰

In Snyders Forderung nach gesellschaftlicher Anteilnahme an konstituierenden Institutionen steckt nicht nur der Gedanke einer Stärkung dieser Entitäten, sondern auch die Möglichkeit ihre übergreifende Relationalität zu verstehen, und aus dieser Perspektive heraus Partei zu ergreifen. Ein weiterer Punkt in Snyders Argumentation bezieht sich auf eine Form von „caring-about“ durch „caring-for“.

„Denke an deine Berufsehre. Wenn politische Führer ein negatives Vorbild abgeben, wird die professionelle Verpflichtung auf gerechte Praxis umso wichtiger. Es ist schwer, einen Rechtsstaat ohne Anwälte aus den Angeln zu heben oder Schauprozesse ohne Richter abzuhalten. [...] wer ein Konzentrationslager betreibt, sucht nach Unternehmern, die an billigen Arbeitskräften interessiert sind.“²⁵¹

Snyder fordert hier moralische Haltung gegenüber äußerem Druck ein. Dabei geht er hintergründig davon aus, dass die Praxis einer Tätigkeit mit gesellschaftlicher Verantwortung das Erlangen von situiertem Wissen und Bezogenheit voraussetzt. Unter dem Druck politischer Machtkonsolidierung kann die Aufmerksamkeit auf die Verletzbarkeit, sowohl des Systems an sich als auch der davon Betroffenen, zu einer Wahrnehmung von gesellschaftlicher Verantwortung führen. Während Snyder hier

²⁵⁰Held, *Ethics of Care*, S. 131-132.

²⁵¹Snyder, *Über Tyrannei*, S. 31.

vornehmlich den Bereich des Rechts unter autoritärem politischem Druck im Vordergrund seiner Überlegungen hält, sieht Held ähnliche Bedingungen in Bereichen von „extended care work“ unter dem Druck marktwirtschaftlicher Anforderungen. Zunehmende Privatisierung in den Bereichen von Gesundheitsfürsorge, Kindererziehung, Pflege, aber auch Haftanstalten, stellen diese Organisationen zunehmend unter ein Regime von marktwirtschaftlichen Kosten-Nutzen Kalkulationen. Die moralischen Implikationen sind weitreichend, und können, so Held, von marktwirtschaftlichen Perspektiven nur unzureichend adressiert werden.²⁵² Einerseits könnte eine solche Verschiebung zu einer Definition von Fürsorge-Bedürftigen als zahlende Kunden führen. Dies knüpft allerdings finanzielle Unabhängigkeit an das Recht auf Fürsorge, und würde unvereinbar ökonomisch schwache Personen davon ausschließen. Andererseits kann es zu einer Definition von Fürsorge-Bedürftigen als Ware führen. Effiziente Betreuung müsste sich an einer Kosten-Nutzen-Rechnung messen, und nicht notwendigerweise an ihrer Qualität. Die Gewinnspanne einer Einrichtung, und damit ihre marktwirtschaftliche Effizienz, wäre an das Maximum an Personen in Betreuung, im Verhältnis zum geringsten Betreuungsaufwand geknüpft. Die Betroffenen, die die Folgen einer solchen Optimierung tragen müssten, wären letztlich die Personen, die in ihrer Angewiesenheit auf Fürsorge durch die jeweilige Organisation, am vulnerabelsten in dieser Gleichung sind. Hinzu kommt, dass die Betroffenen oft praktisch nur eingeschränkte Mitspracherechte und Wahlmöglichkeiten bezüglich ihrer Betreuungseinrichtungen haben. Dies trifft etwa in der Pflege oder im Schulwesen zu großen Teilen, und etwa in Bezug auf Haftanstalten voll und ganz zu. Und letztlich betrifft eine profitorientierte Kommerzialisierung von Fürsorge auch die in der Care-Arbeit Tätigen. Ihre Arbeitskraft selbst und ihr Arbeitsumfeld unterliegen damit gleichermaßen den kompetitiven Dynamiken marktwirtschaftlicher Optimierung, etwa billigere Pflege, um Konkurrenz ausüben zu können. Sie sind als Fürsorgekräfte aus marktwirtschaftlichen Prämissen aber auch austauschbar, was wiederum den spezifischen Fürsorgebeziehungen nicht gerecht wird, die sie im Rahmen ihrer Arbeit eingehen. Und schließlich sind viele Tätigkeitsfelder im Bereich der Fürsorge von vorneherein, unter den Aspekten von Vergütung und Energieaufwand, im prekären Feld anzusiedeln. Eine profitorientierte Umstrukturierung erscheint als wenig vielversprechendes Mittel diese

²⁵²Vgl. Held, *Ethics of Care*, S. 111.

Dynamik zu verändern. Held benennt diese Diskrepanzen zwischen Care-Arbeit und marktwirtschaftlicher Orientierung, fügt diesen jedoch auch noch die Frage nach den divergierenden Wertesystemen hinzu.

„We can recognize the intrinsic and not merely instrumental value of an activity. We can acknowledge the way much caring work expresses how persons care about, and are not indifferent to, others. And we can see caring work as enabling those cared for to know that someone values them. To be valued as a person is of value to every person; children cannot develop well without this. We should, then, recognize the enormous value of caring work—in expressing social connectedness, in contributing to children’s development and family satisfaction, and in enabling social cohesion and well-being (the list could go on). We should demand of society that such work, in all its various forms, be compensated more in line than it is with its evaluated worth, noting that its exchange or market value is one of the least appropriate ways in which to think of its value.”²⁵³

Im Verlauf ihrer Argumentationen bezieht sich Held immer wieder auf Bereiche der Care-Arbeit, die sich um Bedürfnisse von darauf unweigerlich Angewiesenen kümmern. In vielen Punkten überschneidet sich Helds Definition von „care work“ dabei mit Kittays Definition von „dependancy work“. Held betont aber auch, dass Fürsorge nicht nur Bereiche von schlichter Dependenz betrifft, sondern auch alle anderen Bereiche gesellschaftlichen Lebens, die Beziehungsarbeit beinhalten. Selbst in Bezug auf die praktischen Realitäten von Marktwirtschaft attestiert Held signifikante Anteile an Fürsorge und Anteilnahme, zwischen Arbeitgebenden und Arbeitnehmenden, ebenso wie zwischen Angestellten und Kunden.²⁵⁴

„But when we also understand how increasing levels of affection, mutual concern, and emotional satisfaction are valuable, we can aim at promoting care far beyond the levels of necessity. So understanding care as including rather than excluding the sharing of time and attention and services, even when the recipients are not dependent on these, seems appropriate.”²⁵⁵

Care-Arbeit ist für Held schlussendlich nicht nur erhaltend oder reproduktiv. In ihrer Form als fürsorgende und fürsorgliche Beziehungen, sieht Held Care-Arbeit als transformativ an. Ihrer Argumentation nach hat Fürsorge das Potenzial Menschen durch eine verstärkte Wahrnehmung der eigenen Situiertheit und gemeinsamer Interdependenz umsichtiger und

²⁵³Ebd. S. 109.

²⁵⁴Vgl. Ebd. S. 39-40.

²⁵⁵Ebd. S. 36.

sensibler auf ihre wechselseitigen Bedürfnisse und Verwundbarkeiten zu machen. Eine weitreichendere Ausbreitung von Fürsorge als gesellschaftlicher Wert könnte, ihrer Meinung nach, auch transformierend auf eine Gesellschaft, auch in globalen Kontexten, einwirken.

„We can understand how a caring community will sustain and validate the efforts of caring persons, and how much more difficult it is for persons to cultivate caring relations when the messages from the “community” promote, instead, the values of egoism, competition, and the victory of the fittest.”²⁵⁶

²⁵⁶Ebd. S. 43.

6) Dialog: Held und die evangelischen Begründungen des Helfens

Nimmt man Helds Ansätze der Care-Ethik als Ausgangslage einer fundierten Grundlage einer Ethik des Helfens, die im Ethikunterricht behandelt werden kann, entspricht das den Anforderungen eines neutralen Ethikunterrichts zum Thema Care-Ethik. Um darüber hinaus zu überlegen, ob auch die didaktischen Vorschläge der Diakonie für den Ethikunterricht herangezogen werden können, erscheint es sinnvoll, die ethischen Grundlagen von Held mit der Ethik des Helfens, die hinter der Institution Diakonie steht, zu vergleichen. Ein solcher Vergleich wird hier vorgenommen, um die Überlegungen zur Verwendung der didaktischen Vorschläge vorzubereiten. Carola Meier-Seethaler schlägt in ihrem Beitrag „Humanismus, Spiritualität als gemeinsame Wurzel von Religion und Ethik“ in Ethik und Praxis des Helfens in verschiedenen Religionen vor, die Trennung zwischen religiösen und säkularen Argumenten einer Ethik des Helfens aufzuheben und ihre gemeinsamen Anliegen in den Vordergrund zu stellen.²⁵⁷ Eine Ethik des Helfens würde heutzutage auch im religiösen Kontext auf metaphysische Postulate weitgehend verzichten. Eine rein rationale Vertragsethik würde allerdings auch für eine nicht-religiöse Care-Ethik nicht ausreichen, um zu begründen, warum Menschen „sich gegenseitig vertrauen“.²⁵⁸ Es ginge dabei um ethische Gesinnungen wie „Aufrichtigkeit und Wohlwollen“ und „Verbundenheit“, die sich sowohl einer rationalen wie auch einer emotionalen Begründung entziehen, und die auch immer die „Möglichkeit für Irrtümer“ beinhalten.²⁵⁹

6.1 Interdependenz und Relationalität

Held stellt sich klar gegen ein Menschenbild von autonom lebensfähigen Subjekten. Das Bild eines sich selbsterhaltenden starken Individuums, insbesondere weißer Männer, bezeichnet sie als einen Mythos, über den Menschen hinwegkommen müssen. Ähnlich wie Held argumentiert auch Carola Merier-Seethaler, die Care-Ethik würde die „männliche Idee des autonomen Egos als illusionär zurückweisen“.²⁶⁰ Held erklärt, im Gegensatz zu anderen

²⁵⁷Meier-Seethaler, Carola: Spiritualität als gemeinsame Wurzel von Religion und Ethik, in: Ethik des Helfens in den verschiedenen Religionen, Neukirchen- Vluyn 2005, S. 82.

²⁵⁸Ebd. S. 82.

²⁵⁹Ebd. S. 82.

²⁶⁰Ebd. S. 214.

ethischen Debatten, die den Menschen mehr in seiner Individualität ansprechen, spricht die Care-Ethik die Menschen in ihrer Relationalität an. Meier-Seethaler nennt das die Bezogenheit. Zwar unterscheidet die Care-Ethik in vielen Überlegungen zwischen Fürsorgegebenden und Fürsorgeempfangenden, zunächst ist jedoch jeder Mensch in seiner Fürsorgebedürftigkeit angesprochen. Deshalb sind politische Diskussionen rund um die gesellschaftliche Fürsorge auch für jedes noch so gesunde Individuum relevant. Ein funktionales Fürsorgesystem kommt jedem zugute, nicht nur vermeintlich schwächeren, hilfsbedürftigen Menschen. Dieser Grundsatz ist wohl die stärkste Verbindung von Helds Ansatz zur evangelischen Ethik des Helfens. Beide plädieren dafür, den Grundsatz der Hilfsbedürftigkeit als *conditio humana* zu verinnerlichen. In der evangelischen Ethik des Helfens wurde dieses Menschenbild bereits in frühen Ansätzen angedeutet, in dieser Formulierung betont wird es besonders von Körtner und Moser, die es als Basisargument verwenden. In dem jüngsten Text von Moser wird außerdem die Stigmatisierung der Hilfsbedürftigkeit als Folge des überzogen autonomen Menschenbildes angesprochen.

„Insbesondere von Menschen im Alter mit Pflegebedarf hören wir: Ich will niemandem zur Last fallen, ich will keine Hilfe brauchen. Hilfs- und Pflegebedarf wird als Autonomie-Einbuße erfahren, die als unwürdig erlebt wird.“²⁶¹

Abhängigkeit werde dem Individuum als persönliches Versagen zugerechnet und mit abwertendem Vokabular wie „soziale Hängematte“ für den Sozialstaat stigmatisiert. Oft werde in vermeintlicher Fürsorge davon geredet, der Sozialstaat schaffe erst eine gewisse Abhängigkeit, was eine doppelte Herabwürdigung von auf Hilfe Angewiesener bedeutet. Hier ist laut Moser die Aufgabe der Care-Ethik einen Beitrag in politischen Diskussionen zu leisten.

„Für mich hier zentral sind Reflexionen aus dem Bereich der feministischen Theologie und Ethik. Die Care-Ethik hat das atomistische Menschenbild dekonstruiert, Relationalität als grundlegende anthropologische Kategorie herausgearbeitet, Abhängigkeit und Angewiesensein als Teil der *conditio humana* bestimmt und neu ins Verhältnis zur Autonomie gesetzt.“²⁶²

²⁶¹Moser, Maria Katharina: Theologische Grundlagen der Diakonie, Helfen als Christusbegegnung, Wien 2021, S. 5.

²⁶²Moser, Theologische Grundlagen, S. 5.

6.2 Die Frage nach dem Erkenntnisgewinn

Held fordert einen Perspektivenwechsel, bei dem feministische Theorien helfen können. Die Care-Ethik fordere eine bestimmte Brille, für die das bereits angesprochene Menschenbild der Verletzbarkeit nicht ausreichend ist. Die Wissenschaft als Gesamtes müsse ihren Bias der traditionellen Wissensschöpfung überwinden, um den Themen der Care-Ethik gerecht zu werden. Einen Wechsel der wissenschaftlichen Perspektiven insgesamt fordert auch Meier-Seethaler in „Gefühle und Urteilskraft“. Die Wissenschaft sei nicht nur von einem männlichen Bias, sondern von einer „Metaphysik der männlichen Identität“²⁶³ geprägt, den auch sie als „Brille“ bezeichnet, die es abzulegen gilt.

„Der springende Punkt dabei ist, dass die androzentristische Brille nicht nur die Wahrnehmung des weiblichen Lebens verzerrt, sondern auch die männliche Eigenerwartung und den Blick auf die Realität insgesamt. Gefordert ist also ein Perspektivenwechsel, der mit der Revision des geozentristischen Weltbildes oder mit der immer noch unvollständigen Revision der eurozentristischen Weltsicht vergleichbar ist.“²⁶⁴

Ähnlich wie Held nennt sie an dieser Stelle zahlreiche feministische Autor*innen, die sich mit der Überwindung der traditionellen Wissensschöpfung beschäftigen. Besonders greift sie dabei einen Aufsatz von Sally Slocums von 1971 auf: „Woman the Gathering, Male Bias in Anthropology“. Was Held eher andeutet, nennt Meier-Seethaler konkret ein „Plädoyer für emotionale Vernunft“, also eine Aufhebung des Gegensatzes zwischen rationalen und emotionalen Begründungen.

Held, Collins und Schärf vertreten bezüglich Erkenntnisgewinn nicht zuletzt auch die Position, dass relationales Wissen, spezifisches konkretes praktisches Wissen aus dem Tun und der Beziehung schafft, was einen konkreten Gegensatz zu analytischem Wissen darstellt. So wäre das Wissen einer Pflegeschwester etwa anders beschaffen als das Wissen eines Managers von Pflegeeinrichtungen, und wieder anders als das eines beispielsweise Gesundheitsministers. Und damit einhergehend die Frage warum und wie welches Wissen als wichtiger in Entscheidungsprozessen gewertet wird.

²⁶³Vgl. Meier-Seethaler, Gefühl und Urteilskraft, S. 186.

²⁶⁴Ebd. S. 186-187.

6.2.1 Rationale vs. emotionale Begründungen

Besonders bei Theissen wird von einer „Entzauberung des Altruismus“ gesprochen, wenn es darum geht, die Care-Ethik evolutionsbiologisch rational zu begründen. Theissen verwirft eine rationale Begründung für care-ethische Einrichtungen, die damit argumentieren, Menschen sollen dabei auch die eigene Sicherheit im Blick haben. Genau hier liegt aber ein Missverständnis, das Meier-Seethaler genauer behandelt. Sie geht der Entzweiung von rationalen und emotionalen Ansätzen in der Ethik historisch nach und zeichnet einen geschichtlichen Weg nach, der diese Kluft hervorgebracht hat. Eine erste vermeintliche Trennung der beiden Faktoren sieht sie bereits bei Blaise Pascals „Logik des Herzens“, die für die Beantwortung großer existenzieller und moralischer Fragen der „Logik des Verstandes“ überlegen sein könne.²⁶⁵ Der Zwiespalt manifestierte sich laut Meier-Seethaler bei Rousseau, der versucht, das Gefühl gegenüber der rationalen Aufklärung zu verteidigen. Dabei geht er allerdings den Weg, in einem sogenannten „komplementären Geschlechtermodell“ einseitig Verstand und Gefühl auf das männliche und das weibliche Geschlecht zu projizieren.²⁶⁶ In einem eigenen Kapitel widmet sie sich dem „Gefühl als heimliche Erkenntnisquelle bei Kant“ und beschreibt anhand seiner Biografie, dass er lernen musste, seine „weichen Gefühlsregungen“ zu verbannen, um seine „heroische Willensanstrengung ins Werk zu setzen“.²⁶⁷ Das von Theissen verwendete Wort „Entzauberung“ geht in diesem Kontext laut Meier-Seehtaler auf Max Weber zurück, der sich mit dem Wort an Nietzsches Diktum vom Tod Gottes anlehnen möchte. Er fordert damit einen Verzicht auf sämtliche Antworten auf Sinn- und Wertfragen, um die Wissenschaft frei von Wertungen zu halten.²⁶⁸ Mit Max Webers „emotionalen Apriori“ beginnt eine Ethikdiskussion, die eine Anzahl von Stimmen für die Rehabilitation des Gefühls hervorbringt, wie die „Rationalität des Gefühls“ von De Sousa und Schopenhauers Mitleidsethik.²⁶⁹ Eine tatsächliche Überwindung der Trennung von Emotion und Ratio bringen sie allerdings nicht hervor. Dies geschieht laut Meier-Seethaler nur in der feministischen Philosophie, obwohl sie gleich zu Beginn erwähnt, dass sie einen Dekonstruktivismus, wie ihn Judith Butler vertritt, für eine Care-Ethik ablehnen würde.²⁷⁰

²⁶⁵Ebd. S. 22.

²⁶⁶Ebd. S. 23.

²⁶⁷Ebd. S., 52ff.

²⁶⁸Ebd. S. 25, 89ff.

²⁶⁹Ebd. S. 27.

²⁷⁰Ebd. S. 27.

Held steht also in ihrer Care-Ethik in einer Tradition, die versucht nicht zwischen emotionalen und rationalen Begründungen für das Helfen wählen zu müssen. Ohne auf diesen Aspekt näher einzugehen, finden sich bei Körtner und Moser sowohl rationalistische als auch emotionale Begründungen der Ethik des Helfens nebeneinander. Körtner beschreibt dazu:

„Moralisches Handeln folgt nicht ausschließlich verallgemeinerbaren sittlichen Normen, sondern es ist auch von Gefühlen, von Intuitionen und von aller Moral transzendierenden Grundorientierungen des Lebens begleitet. Neben Liebe ist auf das Mitleid zu verweisen.“²⁷¹

Jürgen Ziemer stellt die Frage, ob sich „Liebe und Professionalität denn überhaupt vertragen“.²⁷² Dazu meint er: „Menschliches Helfen ist stets zweideutig. Es ist nie nur altruistisch. Die „reine“ Hilfe ohne jeglichen Selbstzweck gibt es nicht.“²⁷³ Tatsächlich auf die Vereinbarkeit zwischen Gefühl und Vernunft wird in der evangelischen Ethik des Helfens allerdings hauptsächlich dann aufmerksam gemacht, wenn es um die ökonomischen und die moralischen Anforderungen an die Diakonie geht. In der letzten Aufsatzsammlung wurden einige Texte zu eben diesem Spagat, wie er in Kap. 2.2 bezeichnet wurde, veröffentlicht. In dem bereits erwähnten Text von Olli Holmström wird besonders davor gewarnt, die Professionalität nicht durch den Wunsch einer „Erfüllung“ eines „inneren Auftrages“ zu gefährden.²⁷⁴ Konkret den wirtschaftlichen Aspekt spricht Bernd Jacob an, indem er die Kerngedanken der Solidarität und Nächstenliebe eines Non-Profit Unternehmens vor Grundsätzen eines gewinnorientierten Unternehmens schützen möchte, gleichzeitig allerdings effizienten Anforderungen gerecht werden muss, der durch Kostendruck entsteht.

Der „tägliche Spagat“ würde dabei hauptsächlich durch die persönliche Zuwendung, dem Wunsch nach menschlicher Wärme einerseits und dem Bedürfnis nach qualitativ hochwertigen Dienstleistungen andererseits entstehen.²⁷⁵ Zwar wird dieser Zwiespalt auch

²⁷¹Körtner, Ethik des Helfens, in: Diakonie, Nächstenliebe in unserer Zeit, S. 22.

²⁷²Ziemer, In Freiheit helfen, S. 7.

²⁷³Ziemer, In Freiheit Helfen, S. 8.

²⁷⁴Holmström, Privates Unternehmen oder soziale Wohlfahrtseinrichtung, in: Diakonie, Nächstenliebe unserer Zeit, S. 75.

²⁷⁵Jacob, Der Weg zwischen gelebter Nächstenliebe und Ökonomischer Anforderung, in: Diakonie, Nächstenliebe unserer Zeit, S. 78.

von Held angesprochen, trotzdem passiert hier eine Reproduktion einer Dichotomie. Held kritisiert fundamental, dass Care von Fragen der Effizienz und des Kostendrucks nachhaltig belastet wird. Außerdem zieht sie nicht eine notwendigerweise trennende Grenze zwischen Professionalität und Relationalität im Sinne von menschlicher Wärme, und Investiertheit, sondern sieht Relationalität als notwendige Bedingung von Professionalität im Kontext von Care, aber auch von Gerechtigkeit.

Während Held und Meier-Seethaler zwar auf die Probleme eingehen, die durch die Eingebundenheit von Hilfswerken in ein kapitalistisches Marktsystem eingehen, setzen sie sich trotzdem für eine Überwindung des Denkens ein, die diesen Zwiespalt erst hervorbringen. Für Meier-Seethaler beginnt dieses kapitalistische Problem, mit dem die care-justice Debatte zu kämpfen hat, mit einer Philosophie, die in „männliche Gerechtigkeitshaltung“ und „weibliche Fürsorgehaltung“ unterteilt. Die Ethik würde erst mit dem Ablegen der „Gender-Brillen“ die „sexistische Doppelmoral und die kapitalistische Marktideologie“ überwinden, was letzten Endes auch die „Dichotomie von Immanenz und Transzendenz obsolet machen würde“.²⁷⁶

6.2.2 Universalisierbarkeit

Körtner stellt zu Beginn seiner Ethik des Helfens klar, dass eine Begründung der menschlichen Hilfsbereitschaft mit christlichen Postulaten in einer modernen Gesellschaft „auf Dauer unzulänglich“ sei.²⁷⁷ Held geht noch einen Schritt weiter, indem sie nicht nur auf den Verzicht auf christliche Appelle, sondern auf Appelle an universalistische Postulate generell besteht. Die Care-Ethik stelle laut Held sogar eine neue Alternative zu bisherigen „dubiosen“ religiösen sowie nicht-religiösen Behauptungen über universelle Normen der Moral dar.

„It need not invoke religious beliefs that carry divisive baggage. It does not rely on dubious claims about universal norms of reason to which we must give priority in all questions of morality. Instead, it develops, on the basis of experience, reflection on it and discourse concerning it, an understanding of the most basic and most comprehensive values.“²⁷⁸

²⁷⁶Meier-Seethaler, Gefühle und Urteilskraft, S. 28.

²⁷⁷Körtner, Ethik des Helfens, in: Diakonie, Nächstenliebe unserer Zeit, S. 16.

²⁷⁸Held, Ethics of Care, S. 3.

Besonders spricht sie damit den moralischen Gottesbeweis von Kant an. Diesem Universalismus setzt sie jedoch einen anderen Universalismus entgegen, den der Verletzlichkeit und Hilfsbedürftigkeit als *conditio humana*. Held, Körtner und Moser stimmen also in dem Punkt überein, dass keine universelle moralische Norm, jedoch aber die universelle Erfahrung des auf jemand angewiesenen Seins die Grundlage einer modernen Ethik des Helfens sein sollte.

6.3 Gerechtigkeitstheorien und Care-Ethik

Helds Erkenntnis, dass Care zwar ohne Gerechtigkeit, aber Gerechtigkeit nicht ohne Care existieren kann, ist eine Beobachtung, die auch von Moser geteilt wird. Sowohl Körtner als auch Held grenzen ihre Theorie von einer Gerechtigkeitstheorie ab, sehen die beiden allerdings eng miteinander verknüpft. Einerseits zeigt die Care-Ethik laut Held gesellschaftliche Probleme in Punkto Gerechtigkeit auf, indem sie Privilegien aufdeckt, andererseits ist sie selbst mit Ungerechtigkeiten innerhalb der eigenen Praxis konfrontiert, sowohl auf der Seite von Helfenden als auch von Hilfe Empfangenden, mit denen sich die Care-Ethik auseinandersetzt. In der evangelischen Ethik gibt es seit Ziemer eine Debatte um die Machtverhältnisse innerhalb der Beziehung zwischen Helfer und Hilfeempfangenden. Beim Versuch, Gerechtigkeit herzustellen wird durch das Zusammenspiel von Liebe und Macht auch immer wieder Ungerechtigkeit produziert: „Es sind vor allem zwei Bedürfnisse des Helfers, die bei der helfenden Tat zu trage kommen: sein Bedürfnis nach Liebe und sein Bedürfnis nach Macht.“²⁷⁹ Neben den bereits in Kap. 2 angesprochenen Komponenten des Eros in jeder pflegenden Beziehung, der „Attraktion des Liebesobjektes“ und dem „Hauch von Erotik“ über jeder Care Beziehung²⁸⁰ geht es Ziemer aber auch darum, dass die Pflegemoral ständig reflektiert werden müsse, da in dieser Beziehung ein gewisses Machtgefälle stets von selbst entstehe.

„Macht ist zunächst eine einfache und unverzichtbare Gegebenheit menschlichen Lebens. Sie ist nach der klassischen Definition Max Webers „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen“. Wer helfen will, möchte auch etwas erreichen, möchte in die Gemeinschaft wirken, möchte auch etwas sehen und erleben von den Folgen seines Engagements“.²⁸¹

²⁷⁹Ziemer, In Freiheit helfen, S. 8.

²⁸⁰Ebd. S. 8.

²⁸¹Ebd. S. 8.

Für die Überwindung von Ungerechtigkeiten innerhalb helfender Beziehungen ist es daher vonnöten, sich des bereits in Kap. 3 und 4 angesprochenen Helfersyndroms bewusst zu werden, um zu dem Punkt zu gelangen, der zeitgenössisch in der evangelischen Ethik des Helfens viel diskutiert wird, der Autonomie der Hilfeempfangenden. Besonders wird der Punkt bei Dorothee Sölle unter dem Gedanken der „Erwartungslosigkeit“ angesprochen.²⁸² Erwähnt soll auch noch einmal werden, dass Ziemer beide Seiten der Ungerechtigkeit, die in helfenden Beziehungen entstehen, im Helfer-Syndrom verortet. Sowohl die unterlegene Position des Hilfeempfangenden als auch die prekäre Situation der Hilfeleistenden, sowie der professionellen Mitarbeitenden in care-ethischen Einrichtungen, gehen auf das Gefühl der Unzulänglichkeit des Helfersyndroms zurück. Um zum „Helfen in Freiheit“ zu gelangen, und eine „Hilfe zur Selbsthilfe“, wie Ziemer es bereits nennt, leisten zu können, müsse also der Charakter der helfenden Beziehung erst überwunden werden, indem er stets bewusst gemacht wird.²⁸³ Mit diesem Paradoxon müssen care-ethische Hilfseinrichtungen stets leben, ihre Arbeit muss darauf abzielen, nicht mehr gebraucht zu werden. Genau genommen würde das bedeuten darauf hinzuarbeiten, sich selbst abzuschaffen, wenn sie nicht die Ungerechtigkeit, die sie bekämpfen wollen, reproduzieren möchten.

„Um Augenhöhe zum Ausdruck zu bringen, sprechen Sozialorganisationen – auch die Diakonie, wie ich hier durchaus selbstkritisch anmerke – in der Folge von sozialen Dienstleistungen und von KundInnen. Beim kritischen Diskurs über das Helfen schwingen zudem „Helfersyndrom“ und notorische Überforderung auf Seiten der Helfenden mit. Dieser Problematik müssen wir uns als Diakonie stellen – und ich meine, ein zentraler Ansatzpunkt dabei ist die Reflexion von Abhängigkeit, Angewiesensein und Bezogenheit.“²⁸⁴

Im Leitbild der Diakonie wird dieser Punkt unter Autonomie angesprochen. Hier ist die Unterscheidung von Eva Kittay zwischen carework und dependencywork wichtig. Auch Meier-Seethaler streicht an der Stelle der Care-Justice Debatte die Bedeutung von Kittays Begrifflichkeit hervor. Einerseits sorgt die Care-Ethik durch carework für Gerechtigkeit innerhalb einer Gesellschaft, da sie Menschen durch den Ausgleich von ungerechter Verteilung von Privilegien zu mehr Selbstbestimmung verhilft, andererseits muss sie in der Debatte auch dafür sorgen, dass Selbstbestimmung und Autonomie nicht zu einem

²⁸²Vgl. Kap. 3.4.

²⁸³Ziemer, In Freiheit helfen, S. 10.

²⁸⁴Moser, Theologische Grundlagen, S. 5.

absoluten Kriterium für lebenswertes Leben erhoben werden dürfen. Eine demokratische Gesellschaft könne laut Held, Kittay und Meier-Seethaler erst dann eine gerechte Gesellschaft sein, wenn sie sich „von der Vorstellung der Gleichheit ihrer Mitglieder“²⁸⁵ löst, und einsieht, dass sie „um Gerechtigkeit („justice“) herzustellen auch Verantwortung übernehmen muss“.

„Erst wenn wir Abhängigkeit (dependency) und die entsprechende Leistung für Abhängige (dependency work) als fundamental für unser menschliches Dasein und für unsere menschlichen Beziehungen betrachten, gewinnen wir ein realistisches Bild von Gesellschaft. Und erst von da aus können wir überhaupt das System einer wohlgeordneten Gemeinschaft entwerfen.“²⁸⁶

Laut Meier-Seethaler ist diese Erkenntnis, dass dependency work einen „unverzichtbaren Beitrag zu einer Kontinuität und Stabilität einer Gesellschaft leistet“²⁸⁷ und Dinge wie Kinderbetreuung nicht als Luxus, sondern als Kriterium einer funktionalen gerechten Gesellschaft gesehen werden, der fehlende Ausschlag für eine gerechte Bezahlung dieser Arbeit.

6.4 Genderperspektiven in der Care-Ethik

Held spricht davon, dass die feministische Philosophie die richtige Perspektive für die Care Ethik darstelle, da sie, wie Meier-Seethaler präzisiert, den männlichen Bias des autonomen Individuums überwunden hat. In sehr ähnlicher Weise schreibt Moser, es sei der feministischen Theologie zu verdanken, dass die Relationalität des Menschen in den Blick der Theologie geraten sei.²⁸⁸ Dorothee Sölle hat die Bezogenheit der Menschen aufeinander als Grundvoraussetzung der Rede von Gott überhaupt eingeführt. Die feministische politische Theologie hat in dieser Tradition eine gänzlich neue Begrifflichkeit von Glauben und Befreiung hervorgebracht. Der Inhalt des Wortes „Glauben“ könne laut Sölle nur noch als gemeinsamer, gesellschaftlicher Akt der Befreiung von unterdrückenden Strukturen gedacht werden.²⁸⁹ Aber nicht nur der Gebrauch der Quelle des Feminismus verbindet die care-ethischen Ansätze von Held und Moser. Auch der ständige Rückbezug auf die

²⁸⁵Meier-Seethaler, Gefühle und Urteilkraft, S. 215.

²⁸⁶Ebd. S. 215.

²⁸⁷Ebd. S. 215.

²⁸⁸Vgl. Moser, Theologische Grundlagen, S. 5.

²⁸⁹Sölle, Dorothee: Politische Theologie, Stuttgart 1982, S. 72-73.

Natalität des Menschen, die Hilflosigkeit in der Situation der Geburt als Ausgangspunkt der Überlegung ist ihnen gemeinsam. Die von Hannah Arendt in der „Vita Activa“ beschriebene Natalität ist ständiger Begleiter der care-ethischen Überlegungen bei Moser und Held. Sie ist nicht nur Ausgangspunkt, sondern auch Zentrum der Care-Ethik. Sowohl die generelle Fürsorglichkeit als auch die institutionelle Fürsorgearbeit drehen sich bei Held und Moser um die Geburtlichkeit des Menschen. Die Care-Ethik stellt die feministische Perspektive in den Fokus, zielt aber auch auf die Verbesserung der Situation von Frauen in der Gesellschaft ab, da Frauen in der Fürsorgearbeit privat wie institutionell überproportional beteiligt sind.

6.5 Die gesellschaftliche Stellung von Institutionen

Bei Held gehören Theorie und Praxis der Care-Ethik untrennbar zusammen. Ebenso gehören die gesellschaftliche Fürsorgearbeit, die private Haltung der Fürsorge im familiären und freundschaftlichen Kontext sowie die Diskussion um den Perspektivenwechsel im Menschenbild zusammen.

„The concept of care has the advantage of not losing sight of the work involved in caring for people and of not lending itself to the interpretation of morality as ideal but impractical to which advocates of the ethics of care often object. Care is both value and practice.“²⁹⁰

Deshalb geht für Held der Einsatz für Institutionen, wie es genauer bei Snyder erwähnt wird, aus ihren Überlegungen logisch hervor. Der wohl berühmteste Ansatz des Einsatzes für Institutionen geht von Peter Singer aus.

Der „Effektive Altruismus“ bezeichnet, wie der Name bereits sagt, eine Bewegung von Menschen, die „so viel Gutes wie möglich tun wollen“ und so einen Teil ihres Gehaltes an Institutionen und Einrichtungen spenden als effektiven Weg, den persönlichen Altruismus auszuleben, ohne selbst in einem care-ethischen Beruf zu arbeiten. Es wird sogar als loblich bezeichnet, in einem Beruf zu arbeiten, bei dem man möglichst viel verdient, um möglichst viel spenden zu können.²⁹¹

²⁹⁰Held, Ethics of Care, S. 20.

²⁹¹Vgl. Singer, Effektiver Altruismus, S. 56ff.

Bei der richtigen Höhe der Spenden geht er einen radikalen Weg und sagt, nicht die im Christentum weit verbreitete Höhe von 10% des Einkommens sei die richtige, sondern ein gewisser Grenzbetrag, der erst dann aufhört, wenn die Spenden die eigene Existenz gefährden.²⁹² Dabei ist es wichtig, sich intensiv mit gemeinnützigen Organisationen und Institutionen auseinanderzusetzen, damit die Spenden auch wirklich den größtmöglichen Nutzen erzielen.²⁹³

Jedoch ist Peter Singer kein Care-Ethiker, noch geht Held bei ihren Überlegungen zur Unterstützung von Institutionen von simplen Spenden aus. Held hebt einen „face-to-face“ value hervor, ebenso fordert Snyder zum Parteiergreifen für Institutionen auf. Es geht also um mehr als nur die ökonomische Sicherstellung von Hilfsleistungen. Inhaltliche und effektive Involviertheit sind bei Held und Snyder essenziell, sonst bleibt es bei „caring-about“. Peter Singer wäre nach Snyder und Held ein Beispiel für caring-about. Es geht im Gegenteil dazu bei Held und Snyder sehr wohl darum, die Rettung der Welt in die eigenen Hände zu nehmen und nicht zu delegieren. Dies geschieht zwar in Anerkennung von Professionalität, aber nicht im Sinne einer Abschiebung der eignen Verantwortung.

Bei der Frage, was die Menschen zum Altruismus motivieren soll, beschreibt Peter Singer im Kapitel „Reicht Liebe aus?“, Liebe und Empathie seien bei weitem nicht die schlechtesten Antriebe für den Einsatz für Institutionen, solange sie nicht den Blick auf die logische Abwägung der Nützlichkeit einer Tat verstellen. Es sei jedenfalls, so Singer, nützlicher, gewisse Aufgaben professionellen Organisationen zu überlassen, als aus Liebe heraus selbst die „Rettung der Welt“ in die Hände zu nehmen.²⁹⁴ Der Mensch sei mit einer Empathiefähigkeit ausgestattet, die auch entfernte Menschen miteinschließen könne und das altruistische Engagement auch als Kosten-Nutzen Frage behandeln könne. Jürgen Ziemer warnt allerdings davor, die Ethik des Helfens auf die dafür zuständigen Institutionen zu reduzieren, denn dann würde eine Gesellschaft eine „Rechtfertigung ihrer Lieblosigkeit“ erfahren.

„Die berufsmäßigen Helfer – seien sie im fürsorgerischen, pflegerischen oder beratenden Bereich tätig – können zum Alibi für alle anderen werden. Helfen in einer „Welt ohne Liebe“ wird leicht sektoral, Zuständigkeitsbereich für Spezialisten. Professionelle Menschlichkeit soll aber nicht den Egoismus der Mehrheit legitimeren helfen.“²⁹⁵

²⁹²Ebd. S. 88ff.

²⁹³Ebd. S. 17ff.

²⁹⁴Ebd. S. 99.

²⁹⁵Ziemer, In Freiheit helfen, S. 7.

7) Didaktische Überlegungen zur Verwendung des Unterrichtsmaterials der Diakonie im Ethikunterricht

Als Ziel des Ethikunterrichts wird unter anderem formuliert, dass „die Bereitschaft gestärkt werde, Verantwortung für das eigene Leben und das Zusammenleben mit anderen in sozialen, ökologischen, ökonomischen, politischen und kulturellen Verhältnissen zu übernehmen“²⁹⁶. Dieses Ziel ist offen für viele Interpretationen. In der Verantwortungsethik wird soziale Verantwortung oft mit der Bereitschaft zu helfen in Verbindung gebracht. Walter Schulz formuliert die „Optimierung der Menschheit“ als Ziel des Ethikunterrichts, weshalb der Ethikunterricht einen Appell zur Verantwortung beinhalten muss. Dieser besteht konkret in dem „Willen zum Leben, der Minderung des Leidens und der Mehrung der Wohlfahrt“, was für Schulz die „ethische Maxime der Gegenwart“ darstellt.²⁹⁷ Die nötigen Instanzen dafür sind laut Schulz Vernunft, Mitleid und die Verantwortung. Die Ethik soll dabei die normativen Rahmenbedingungen reflektieren, in denen Verantwortung übernommen werden soll, allerdings gründet die Ethik auch im „Selbsteinsatz aus Freiheit“. Das richtige Handeln muss gewollt sein. Demnach ist es ein Ziel des Ethikunterrichts, helfen zu wollen, oder gerne zu helfen, und nicht einfach nur das Helfen als das moralisch Richtige zu betrachten.

Für Grätzel und Größchen ist die Frage Kants „Was soll ich tun“ und der daraus abgeleitete kategorische Imperativ die entscheidende Schlüsselfrage für den Ethikunterricht. Dabei ist für die beiden wichtig, dass Handlungen erst dann gut sind, wenn sie „von sich selbst heraus gut sind und gute Ziele verfolgen“.²⁹⁸ Doch auch hier ist das Wollen neben dem Sollen eine wichtige Grundvoraussetzung für das ethisch gute Handeln und somit auch für den Ethikunterricht. Den beiden Ausführungen ist gemeinsam, dass sie eine Haltung bejahen, dass der Ethikunterricht zum Ziel hat, den Schüler*innen eine hilfsbereite Grundhaltung als die von ihnen selbst gewollte Grundhaltung nahezubringen.

Diese Überlegungen sind auf den deutschen Ethikunterricht bezogen und sind bereits älter als die Statuten des österreichischen Ethikunterrichts. Ob die Formulierung

²⁹⁶ bmbwf: Ethik – Pflichtgegenstand für alle Schülerinnen und Schüler, die keinen Religionsunterricht besuchen, online unter: <https://www.bmbwf.gv.at/Themen/schule/zrp/ethik.html>, (abgerufen am 2. September 2022).

²⁹⁷ Bender, Ethische Urteilsbildung, S. 149.

²⁹⁸ Grätzel/Größchen, Was soll ich tun, S. 70.

„Verantwortung für das eigene Leben und das Zusammenleben übernehmen“ diesen Überlegungen entspricht, ist Interpretationssache. Auf jeden Fall kann es so gelesen werden, dass das positive Erlebnis mit sozialen Einrichtungen im Sinne dieses Zieles sein kann. Die Themen Mitleid und Care kommen im derzeitigen Ethiklehrplan des Ethikunterrichts in Österreich in der sechsten Klasse unter dem ersten Anwendungsbereich „Prinzipien normativer Ethik“²⁹⁹ vor. Die Vorstellung, dass hier eine rein deskriptive Beschreibung von Überlegungen sozialer Einrichtungen vorkommen soll, passt nicht wirklich zu den generellen Statuten des Ethikunterrichts. Ziel ist sehr wohl, das Ethos der Hilfshandlungen als gut für sich selbst zu übernehmen.

Die andere Frage, die sich stellt, lautet, ob diese betroffenen Einrichtungen auch religiöse sein können. Matthias Scharfe sieht diese Frage nicht unproblematisch, da sie „dem Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates widersprechen könnte“.³⁰⁰ Zwar stellt er klar, dass Österreich ein kooperatives Modell der Trennung von Kirche und Staat gewählt hat, die Bereiche der Kooperation aber nicht immer legitim sind.³⁰¹

Um die erste Frage zu beantworten, geben weder die Statuten noch der Lehrplan des österreichischen Ethikunterrichts eine eindeutige Antwort. Grätzel und Größchen hingegen legen fest, dass die Ethik sich zwar nicht auf ein einziges Wertesystem absolut festlegen kann, da die Pluralisierung ethischer Perspektiven ernst genommen werden muss.

„Sie (die Ethik) verlangt neben der Kenntnis anderer Wertesystem ein Verständniswissen oder eine hermeneutische Kompetenz, um Werte nicht nur aus der Perspektive des eigenen Systems, sondern auch aus der Perspektive des anderen Systems einschätzen und beurteilen zu können.“³⁰²

Allerdings soll der Ethikunterricht laut Grätzel und Größchen Orientierung bieten, die durch ein „bloßes Umherschauen im Möglichen“³⁰³ nicht geboten werden kann. Sie beklagen, dass die Orientierung als philosophischer Grundbegriff oftmals in der Philosophie nicht genug gewürdigt werde. Sie verweisen auf ein 2008 erschienenes Buch

²⁹⁹ bmbwf: Ethik – Pflichtgegenstand für alle Schülerinnen und Schüler, die keinen Religionsunterricht besuchen, online unter: <https://www.bmbwf.gv.at/Themen/schule/zrp/ethik.html>, (abgerufen am 2. September 2022), S. 6.

³⁰⁰ Scharfe, Religions- und Ethikunterricht im Bekenntnisneutralen Staat, S. 65.

³⁰¹ Ebd. S. 67.

³⁰² Grätzel/ Größchen, Was soll ich tun, S. 9.

³⁰³ Ebd. S. 9.

„Philosophie der Orientierung“ des Philosophen Werner Stegmaier, in welchem beschrieben wird, ein Stadtplan oder eine Gebrauchsanweisung bieten Informationen und Rat, um benutzt zu werden. Ähnlich könne auch die Philosophie ihre Orientierung zu einem gewissen Zweck der Benutzung anbieten.³⁰⁴ Mit dieser Überlegung, verbunden mit dem formulierten des Ziels des Ethikunterrichts, es ginge um die Übernahme von Verantwortung, kann guten Gewissens gesagt werden, dass der Punkt Care-Ethik im Lehrplan mehr als eine rein deskriptive Darstellung von Ansätzen und Einrichtungen bieten soll. Es kann durchaus auch Ziel sein, einen persönlichen, positiven Bezug zu der Arbeit einer care-ethischen Einrichtung herzustellen, die in persönliche Involviertheit³⁰⁵ mündet. Die zweite Frage, die sich mit dem Einwand der religiös-weltanschaulichen Neutralität von Matthias Scharfe beschäftigt, ist schwer zu beantworten, und kann in dieser Masterarbeit nicht entsprechend behandelt werden. Um die Komplexität dieses Problems zu würdigen, müssten folgende Fragen zuerst behandelt werden:

- Inwiefern sind Ethiklehrer*innen Vertreter*innen der staatlichen Neutralität?
- Ist die Auswahl säkularer Hilfseinrichtungen weltanschaulich neutral?
- Wie geht man mit dem philosophisch-kulturellen Erbe der Ethik des Helfens des Christentums im Lehrplanpunkt „Mitleid und Care“ um?

Da diese Fragen hier unbeantwortet bleiben, kann auch keine grundsätzliche Entscheidung darüber getroffen werden, ob die Einbeziehung der Diakonie in das Themengebiet von Vorteil oder von Nachteil ist.

Auch Grätzel und Größchen gehen auf einen besonderen Konflikt bei der Einbindung von Religionen in die Sozialethik ein. Sozialethik müsse laut ihnen unbedingt vor den „grauenfolgen Folgen eines rassistischen Denkens“, wie es im Nationalsozialismus deutlich wurde, bewahren.³⁰⁶ Sie müsse in der Lage sein, eine befriedigende Antwort auf die Frage: „Wie kann das Leben gelingen“, zu bieten. Die Mitverantwortung für andere müsse in der Sozialethik erkannt und bewältigt werden.³⁰⁷ Die religiöse Pluralität könne hierbei eine besondere Herausforderung für eine Gesellschaft darstellen. „Die entscheidende Frage ist, wie wir die anderen Religionen beurteilen: Sehen wir in ihnen eine

³⁰⁴ Ebd. S. 9.

³⁰⁵ Mit den Worten von Timothy Snyder. Vgl. Kap. 5.

³⁰⁶ Grätzel/ Größchen, Was soll ich tun, S. 160.

³⁰⁷ Ebd. S. 160.

Bedrohung oder eine Bereicherung?“³⁰⁸ Sie schlagen vor, bei dem Thema Sozialethik auf eine Ausgrenzung von Religionen zu verzichten, und stattdessen auf einen interreligiösen Dialog zu setzen. Dabei berufen sie sich auf den Tübinger Theologen Hans Küng, mit seiner Begründung „kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen. Kein Frieden unter den Religionen, ohne Dialog zwischen den Religionen. Kein Dialog zwischen den Religionen ohne gemeinsame ethische Maßstäbe“. ³⁰⁹ Möglicherweise könnte mit dieser Überlegung ein gangbarer Weg einer Behandlung von verschiedenen religiösen und säkularen Hilfseinrichtungen sein. Dann würde man eine Ausgewogenheit einer „Neutralität“ gegenüberstellen. Man könnte also abwechselnd katholische, evangelische, muslimische, buddhistische und säkulare Hilfseinrichtungen heranziehen. Zur Verwendung des didaktischen Vorschlages der Diakonie werden hier abschließend noch einige Ideen zusammengetragen. Grundsätzlich legt das Material einen sinnvollen Aufbau vor, wie an das Thema Ethik des Helfens/ Care-Ethik herangegangen werden kann. Es spricht nichts dagegen, den Aufbau beizubehalten, und nur einige, eindeutig religiös motivierte Elemente dementsprechend umzugestalten.

Die ersten beiden Bausteine mit den Fragen: „Wie fühlt sich Ausgrenzung an, und wie kann man ihr entgegentreten“, und „Was ist Kinderarmut und mit welchen Rechten kollidiert sie?“ sind ein guter und möglicher Einstieg, um einen hermeneutischen Aufschlag zu bieten, der einerseits die Schüler*innen emotional, andererseits kognitiv in ihrem Armutsbild abholt. Die Bibelpassagen können sehr einfach durch andere kurze Textpassagen ausgetauscht werden, die Diskriminierungen aus früheren Zeiten aufzeigen. Zu den szenischen Bildern aus Baustein 1 geben Grätzel und Größchen eine eigene Anleitung in ihrem Buch zum Umgang mit psychodramatischen Szenenspielen an.³¹⁰

Der zweite Baustein kann, losgelöst von einer Adventfeier als rein deskriptive Informationsquelle über die historische Entstehung einer Einrichtung und eines Kulturgutes verstanden werden, und auch so behandelt werden. Die Information, dass viele care-ethische Einrichtungen historisch aus christlichem Engagement hervorgegangen sind, ist eine wichtige, ungeachtet dessen welchen Wert man den religiösen Institutionen heute beimisst. Bei diesem Baustein hängt die Wertung stark von dem Umgang der Lehrkraft

³⁰⁸ Grätzel/ Größchen, Was soll ich tun, S. 161.

³⁰⁹ Sie zitieren den berühmten Satz von Hans Küng hier wörtlich. Vgl. Grätzel/ Größchen, Was soll ich tun, S. 161.

³¹⁰ Grätzel/Größchen, Was soll ich tun, S. 33.

damit ab. Allerdings kann auch erwähnt werden, dass der Baustein ersatzlos gestrichen werden kann, ohne dem Gesamtaufbau des Materials einen Schaden zuzufügen.

Die letzten beiden Bausteine können auch im Grundgedanken so verwendet werden. Wenn man hier eine Ausgewogenheit unterschiedlicher Organisationen herstellen möchte, könnten auch Arbeitsbereiche von anderen Organisationen dazu verwendet werden. So könnte man von den Schüler*innen ein Mosaik nicht nur aus Arbeitsbereichen der Diakonie, sondern aus unterschiedlichen Projekten von unterschiedlichen Organisationen anfertigen lassen.

Offen bleibt noch die Frage nach der Mitmachaktion mit den Weihnachtspäckchen. Derartige Weihnachtspäckchenaktionen werden von verschiedenen Organisationen angeboten. Viele Schulen möchten gerne um Weihnachten ein gemeinsames Sozialprojekt unterstützen. Mit einem Bezug auf Weihnachten kommen fast nur christliche Organisationen in Frage. Das bedeutet aber nicht, dass man nicht trotzdem für eine gewisse Ausgewogenheit sorgen kann. Es können zu anderen Zeitpunkten im Jahr auch Aktionen von weiteren Organisationen unterstützt oder besucht werden.

Literatur- und Quellenverzeichnis

Arendt, Hannah: Vita activa, vom tätigen Leben, Piper, München/Zürich, 1981.

Arendt, Hannah: Die Freiheit, frei zu sein, übers. Thomas Mayer, dtv 2018.

Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 1: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik. Zweiter Halbband (1932), Zürich 1948.

Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 2: Die Lehre von Gott. Zweiter Halbband, Zürich 1946.

Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 3.4: Die Lehre von der Schöpfung, Zürich 1951.

Bender, Wolfgang: Ethische Urteilsbildung. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1988.

BMBWF: Ethik – Pflichtgegenstand für alle Schülerinnen und Schüler, die keinen Religionsunterricht besuchen, bmbwf: Grundlagen des Ethikunterrichts
<https://www.bmbwf.gv.at/Themen/schule/zrp/ethik.html>

Ethik Lehrplan für Österreich
[https://fewd.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/inst_ethik_wiss_dialog/Bundes-ARGE Ethik 2019.11.22 Lehrplan Ethik 2020 191113 Entwurf.pdf](https://fewd.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/inst_ethik_wiss_dialog/Bundes-ARGE_Ethik_2019.11.22_Lehrplan_Ethik_2020_191113_Entwurf.pdf)

Benedict, Hans-Jürgen: Barmherzigkeit und Diakonie, Von der rettenden Liebe zum gelingenden Leben, Reihe: Diakonie – Bildung – Gestaltung- Organisation, Band 7, (Hrg.) Jürgen Gohde, Hans-Stephan Haas, Klaus Hildemann, Beate Hofmann, Heinz Schmidt, Christoph Sigrist, Verlag W. Kohlhammer, Neudettelsau 2008.

Bonhoeffer, Dietrich: Nachfolge, Hrg.: Martin Kuske, Ilse Tödt, in: Dietrich Bonhoeffer Werke, Band 4, Hrg.: Eberhard Bethge, Ernst Feil, Christian Fremmels, Wolfgang Huber, Hans Pfeifer, Albrecht Schönherr, Heinz Eduard Tödt, Ilse Tödt, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1992.

Bonhoeffer, Dietrich: Ethik, sechster Band, Hrg.: Tödt Ilse, Tödt Heinz Eduard, Feil Ernst, Green Clifford. Chr. Kaiser Verlag München, 1992.

Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Hrg.: Bethge Eberhard, in: Dietrich Bonhoeffer Werke, Band 8, Hrg.: Eberhard Berthge, Ernst Feil, Christian Gremmels, Wolfgang Huber, Hans Pfeifer, Albrecht Schönherr, Heinz Eduard Tödt, Ilse Tödt, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998.

Butler, Judith: Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, übers. Frank Born, Suhrkamp, Berlin 2016.

Collins, Patricia Hill; The Social Construction of Black Feminist Thought, University of Chicago Press, Journal of Women in Culture and Society, 1989-08, Vol.14 (4), S.745-773.

Glaser, Jürgen: Gießenbauer Björn, Emotionsarbeit und Gefühlsarbeit in der Pflege – Beeinflussung eigener und fremder Gefühle, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Arbeit in der Interaktion – Interaktion als Arbeit, S. 59 – 83, Wiesbaden 2006.

Stephan, Grätzel / Jürgen, Größchen: Was soll ich tun? Orientierungen für den Ethikunterricht, Vandenhoeck & Ruprecht.

von Hauff, Adelheid: Frauen in der Diakonie, Band 1: Unterrichtsvorschläge für das 1. Bis 6. Schuljahr, Calwer Verlag, RPE Religion – Pädagogik – Ethik, Stuttgart 2006.

Held, Virginia: The Ethics of Care, Personal, Political, Global, New York: Oxford University Press, 2006.

Huber, Wolfgang / Tödt, Heinz Eduard: Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart 1977.

Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Hrg.: Stangneth Bettina, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2017.

Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten, Werkausgabe: in zwölf Bänden, Band 8, Hrg.: Weischedl Wilhelm, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.

Käßmann, Margot: Mit Werten in Führung gehen, in: Werte haben Zukunft, Brunnen Verlag Basel Giessen, Gießen 2003.

Käßmann, Margot: Evangelische Impulse für Europa, in: Diakonie – Nächstenliebe in unserer Zeit, Festschrift für Gerhard Gäber anlässlich seines 60. Geburtstages, Stephans-Buchhandlung Matthias Mittelstädt, Würzburg 2004.

Käßmann, Margot/ Heinrich, Bedford-Strohm: Die Welt verändern, Was uns der Glaube heute zu sagen hat, edition christmon, Aufbau Verlag, Berlin 2016.

Kittay, Eva Feder: Taking Dependency Seriously: The Family and Medical Leave Act Considered in Light of the Social Organization of Dependency Work and Gender Equality, Blackwell Publishing Ltd, Hypatia, 1995 – 02, Vol 10.1, S. 8-29.

Kittay, Eva Feder: Love's labor: essays on women, equality and dependency, Routledge, Abingdon Oxford, 2020.

Kley, Roland: Vertragstheorien der Gerechtigkeit, Eine philosophische Kritik der Theorien von John Rawls, Robert Nozick und James Buchanan, Dissertation der Hochschule St. Gallen, Huber Druck AG, St. Gallen 1986.

Kohler, Marc Edouard: Diakonie, 2. Auflage, Neukirchner Verlag, Zürich 1995.

Körtner, Ulrich: Diakonie im Spannungsfeld zwischen Qualität, christlichem Selbstverständnis und Wirtschaftlichkeit, Theologisch-ethische Reflexionen, Deutsches Zentralinstitut für soziale Fragen/DZI, Wege zum Menschen, 2010, Vol.62 (2), p.155-167, Göttingen 2010.

Körtner, Ulrich: Evangelische Sozialethik, Grundlagen und Themenfelder, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht UTB, Göttingen 2008.

Körtner, Ulrich: Ethik des Helfens – aus theologischer Sicht, in: Diakonie – Nächstenliebe in unserer Zeit, Festschrift für Gerhard Gäbler anlässlich seines 60. Geburtstag, Stephans-Buchhandlung Matthias Mittelstädt, Würzburg 2004.

Lauxmann, Lydia: Die Entdeckung der Menschenwürde in der theologischen Ethik, Dissertation, Göttingen/Wien 2021.

Levinas, Emanuel: Die Spur des Anderen, Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übers. Wolfgang Nikolaus Krewani, Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1983.

Lindmeier, Bettina: Die Pädagogik des Rauhen Hauses, Zu den Anfängen der Erziehung schwieriger Kinder bei Johann Heinrich Wichern, Verlag Julius Klinkhard, Bad Heilbrunn 1998.

Lumer, Christoph: Rationaler Altruismus, Eine prudentielle Theorie der Rationalität und des Altruismus, mentis Paderborn, 2009.

Meier-Seethaler, Carola: Gefühle und Urteilkraft, Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft, Verlag C.H.Beck, München 1997.

Meier-Seethaler, Carola: Spiritualität als gemeinsame Wurzel von Religion und Ethik, in: Weiß Helmut/ Federschmidt Karl/ Temme Klaus, Ethik und Praxis des Helfens in verschiedenen Religionen, Anregungen zum interreligiösen Gespräch in Seelsorge und Beratung, Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 2005.

Moltmann, Jürgen: Christlicher Glaube und Menschenrechte, in: Ders: Menschenwürde, Recht und Freiheit, Stuttgart/Berlin 1979, S. 13–35.

Morgenthaler, Christoph: Der Blick des Anderen. Die Ethik des Helfens im Christentum, in: Weiß Helmut/ Federschmidt Karl/ Temme Klaus, Ethik und Praxis des Helfens in verschiedenen Religionen, Anregungen zum interreligiösen Gespräch in Seelsorge und Beratung, Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 2005.

Moser, Maria Katharina: Theologische Grundlagen der Diakonie, Helfen als Christusbegegnung, Vortrag anlässlich des 200-jährigen Jubiläums der evang.theol. Fakultät Wien, Wien 2021.

Maria, Katharina Moser: Unterrichtsreihe Diakonie: <https://www.diakonie.at/ueber-uns/wofuer-wir-uns-einsetzen/adventkranz>.

Philippi, Paul: Diakonie 1, in: TRE, 621ff.

Rawls, John: A Theory of Justice, The Balknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2005.

Rousseau, Jean-Jacques: Der Gesellschaftsvertrag, Pegasus-Verlag, Zürich 1946.
Schaef Anne Wilson, Weibliche Wirklichkeit, Ein Beitrag zur ganzheitlichen Welt, Bögner-Kaufmann, Wildberg 1985.

Scharfe, Matthias: Religions- und Ethikunterricht im bekenntnisneutralen Staat: Ein Vergleich zwischen Österreich und Deutschland, Verlag Österreich, Graz 2017.

Schriever, Carla: Der Andere als Herausforderung, Konzeptionen einer neuen Verantwortungsethik bei Lévinas und Butler, Transcript Verlag, Bielefeld 2018.

Schenk, Martin: Armut und Gesundheit, chronischer Stress und Gesundheitsbeschwerden, Wien, Univ., Dipl.-Arb., 2008.

Schenk, Martin: über Kinderarmut, Armutskonferenz, https://www.armutskonferenz.at/files/schenk_kindergesundheit_und_armut-2018.pdf

Schmidbauer, Wolfgang: Die hilflosen Helfer, Über die seelische Problematik der helfenden Berufe, Rowohlt Verlag GmbH, Reinbeck bei Hamburg, 1987.

Schmuhl, Hans Walter: Senfkorn und Sauerteig. Die Geschichte des Rauhen Hauses zu Hamburg, 1833-2008. Hamburg, 2008.

Schweitzer, Albert: Die Ehrfurcht vor dem Leben, Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, (Hrg.) Hans Walter Bähr, Verlag C.H.Beck München, München 1991.

Singer Peter, Effektiver Altruismus, Eine Anleitung zum ethischen Leben, übers. Jean-Erik Strasser, Suhrkamp, Berlin 2016.

Snyder, Timothy: Über Tyrannei: zwanzig Lektionen für den Widerstand, C.H. Beck, München 2017.

Sölle, Dorothee: Politische Theologie, Kreuz Verlag, Stuttgart 1982.

Sölle, Dorothee / Luise, Schottroff: Die Erde gehört Gott, Ein Kapitel feministischer Befreiungstheologie, Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1995.

Sölle, Dorothee: Sympathie, Theologisch-politische Traktate, Kreuz Verlag, Stuttgart 1978.

Sölle, Dorothee: Wählt das Leben, Kreuz Verlag, Stuttgart 1980.

Sölle, Dorothee: Atheistisch an Gott glauben, Walter-Verlag, Olten 1968.

Tarmann, Paul: Die Bedeutung der christlichen Soziallehre für ethisches Handeln, Ao. Univ.-i.R.Dr. Erwin Bader zum 70. Geburtstag, bmfwf, November 2014.

Theissen, Gerd: Die Bibel diakonisch lesen: Die Legitimationskrise des Helfens und der barmherzige Samariter, in: Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen, Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag, Schäfer Gerhard/Strohm Theodor (Hrg.), 2. Auflage, HVA Heidelberger Verlagsanstalt, Heidelberg 1994.

Wolfgang, Ernst: Art. Menschenwürde, in: Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart 1954, Sp. 718f.

Ziemer, Jürgen: In Freiheit helfen. Zur psychologischen und theologischen Problematik der helfenden Berufe, ZDZ 44, 1190.