



Begemann, Heckmann, Weber (Hrsg.)

# Soziale Arbeit als angewandte Ethik

Positionen und Perspektiven  
für die Praxis

**Kohlhammer**

*150 Jahre*  
**Kohlhammer**



Verena Begemann/Friedrich Heckmann/  
Dieter Weber (Hrsg.)

# **Soziale Arbeit als angewandte Ethik**

Positionen und Perspektiven für die Praxis

Verlag W. Kohlhammer

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

1. Auflage 2016

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-030762-9

E-Book-Formate:

pdf: ISBN 978-3-17-030763-6

epub: ISBN 978-3-17-030764-3

mobi: ISBN 978-3-17-030765-0

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

# Inhalt

Einleitung .....	9
<b>1 Ethik, was ist das eigentlich? .....</b>	<b>15</b>
<i>Friedrich Heckmann</i>	
1.1 Orientierungsnotwendigkeit Sozialer Arbeit .....	16
1.2 Was ist Ethik eigentlich? Oder: Wissen Sie, was Ethik ist? ...	17
1.3 Ethik ist Theorie vom menschlichen Handeln .....	18
1.4 Keine eindeutige Bestimmung des Begriffs »gut« .....	19
1.5 Eine weitere Antwort auf die Frage nach dem, was Ethik ist – oder: kleiner Ausblick auf die Ethik als philosophische Disziplin .....	21
1.6 Exkurs – zu den wichtigsten Begriffen der Ethik .....	23
1.7 Ethik ist vernünftig; Ethische Urteilsbildung realisiert sich durch vernünftige Überlegungen .....	24
1.8 Ist unser Intellekt, unsere Vernunft allein wichtig, um uns ethisch zu orientieren und zu entscheiden? .....	27
1.9 Aus Moral wird Ethos! Und Ethos bildet ein Mensch vernünftigerweise ein Leben lang aus .....	28
1.10 Soziale Arbeit braucht Ethik! .....	31
Literatur .....	32
<b>2 Verstehen der Lebensweise – zur Ethik als Haltung in sozialen Professionen .....</b>	<b>33</b>
<i>Eric Mührel</i>	
2.1 Haltung .....	34
2.2 Verstehen der Lebensweise .....	34
2.3 Achtung des Anderen .....	42
2.4 Fazit .....	44
Literatur .....	44
<b>3 Ethische Prinzipien in der Sozialen Arbeit – die Berliner Erklärung des DBSH e. V. ....</b>	<b>46</b>
<i>Winfried Leisgang</i>	
3.1 Ausgangslage .....	46
3.2 Warum es eine Berufsethik braucht .....	47
3.3 Die Menschenrechte als ethischer Orientierungsrahmen .....	49

3.4	Berufsethisches Handeln – Rahmenbedingungen und konkrete Schritte .....	52
3.5	Zusammenfassung .....	54
	Literatur .....	55
<b>4</b>	<b>Gelingendes Leben unter Berücksichtigung sozialräumlichen Handelns .....</b>	<b>56</b>
	<i>Michael Leupold</i>	
4.1	Einleitung .....	56
4.2	Gelingendes Leben – eine ethische Grundlage in der Sozialen Arbeit .....	57
4.3	Wohlbefinden – ein grundlegender Teilaspekt eines gelingenden Lebens sowie dessen Bedeutung für sozialprofessionelles Handeln .....	59
4.4	Sozialräumliches Handeln in der Klinischen Sozialarbeit im Sinne einer Befähigung zur Verbesserung von Wohlbefinden .....	68
4.5	Resümee .....	70
	Literatur .....	71
<b>5</b>	<b>Ein Sinn für Ungerechtigkeit hält die soziale Gerechtigkeit lebendig .....</b>	<b>73</b>
	<i>Verena Begemann</i>	
5.1	Einleitung .....	73
5.2	Ungerechtigkeit zeigt sich in Selbstaussbeutung und Ausbeutung von anderen .....	74
5.3	Einen Habitus der Gerechtigkeit entwickeln .....	75
5.4	Soziale Gerechtigkeit zeigt sich in Wahrnehmung von Bedürfnissen und Teilhabe an gesellschaftlichen Grundgütern ..	78
5.5	Zum glücklichen Leben gehört der Zugang zu Fähigkeiten ..	81
5.6	Die Bedeutung des professionellen Blicks in der Ausbildung eines Habitus .....	83
5.7	Fazit .....	88
	Literatur .....	88
<b>6</b>	<b>Quality of Life – reloaded .....</b>	<b>90</b>
	<i>Norbert Rückert</i>	
6.1	Das Konzept Lebensqualität .....	90
6.2	Lebensqualität aus sozialwissenschaftlicher Sicht .....	92
6.3	Lebensqualität aus psychologischer Sicht .....	96
6.4	Lebensqualität aus philosophischer Sicht .....	98
	Literatur .....	102
<b>7</b>	<b>Zur Freiheit bestimmt: Selbst- oder Fremdbestimmung? Eine Gratwanderung .....</b>	<b>104</b>
	<i>Dieter Weber</i>	
7.1	Zum Begriff der Willensfreiheit .....	107

7.2	Anerkennung als Grund der Selbstbestimmung .....	113
7.3	Die prekäre Freiheit oder der Zwang, sich selbst zu bestimmen in der Spätmoderne .....	119
7.4	Die Suche nach Orten der Anerkennung: Social Network Sites (SNS) und Smartphone .....	122
7.5	Der verborgene Zwang, man selbst sein zu müssen .....	124
7.6	Fazit: Freiheit des Willens – ein Dialog .....	127
	Literatur .....	128
<b>8</b>	<b>Allen bin ich alles geworden – Selbstoptimierung, Selbstsorge und Selbstverständnis des Apostels Paulus .....</b>	<b>132</b>
	<i>Karin Lehmeier</i>	
8.1	Nacherzählung .....	132
8.2	Gelingendes Leben und die Frage nach dem Selbst .....	132
8.3	Paulus – Fragen von heute, Texte von gestern .....	133
8.4	»Allen bin ich alles geworden« – der Text im literarischen Kontext .....	134
8.5	Selbstsorge und Selbstbehauptung – der geistesgeschichtliche Horizont .....	138
8.6	Conclusio – gelingendes Leben in Ambivalenzen .....	143
8.7	Glaube und gelingender Beruf .....	146
8.8	Epilog .....	146
	Literatur .....	146
<b>9</b>	<b>Achtung als Grundhaltung im pädagogischen Alltag verankern ....</b>	<b>148</b>
	<i>Ulrike Mattke</i>	
9.1	Diskriminierung und Missachtung .....	148
9.2	Achtung in der Theorie .....	152
9.3	Achtung in der Praxis .....	154
9.4	Fazit .....	158
	Literatur .....	160
<b>10</b>	<b>Die Menschen, für die wir sorgen .....</b>	<b>162</b>
	<i>Manfred Hillmann</i>	
10.1	Einführung .....	162
10.2	Fürsorge und Gleichwertigkeit .....	162
10.3	Handlungs- und verstehensorientierte Fürsorge .....	164
10.4	Die Grundlage ist das Menschenbild .....	166
10.5	Sieben anthropologische Fundstücke .....	167
10.6	Üben .....	174
10.7	Schlusswort .....	175
	Literatur .....	177



11	<b>Utopien als Leitbilder Sozialen Handelns</b> .....	178
	<i>Michael Brömse</i>	
11.1	Utopien sind nicht Teil der erfahrbaren Wirklichkeit. Sie haben keinen realen Ort .....	180
11.2	Utopien haben durchaus die erfahrbare Wirklichkeit zum Hintergrund. Ihre jeweilige Eigenart erklärt sich aus diesem Hintergrund .....	182
11.3	Die gedankliche Wahrnehmung von Utopien durch die hier lebenden Menschen ist – entsprechend ihrem jenseitigen Charakter – ein vermittelter, oft auch gebrochener Vorgang	184
11.4	Utopien als soziale Navigationsmittel sind wie der gestirnte Himmel: Sie dienen der Orientierung, sind aber unerreichbar .....	186
11.5	Utopien sind notwendig. Ihre Bedeutung wächst in dem Maße, in dem die realen gesellschaftlichen Verhältnisse sich zuspitzen und die Möglichkeit einer politischen Veränderung an den bestehenden Machtverhältnissen scheitert .....	189
	Literatur .....	194
	<b>Die Autoren</b> .....	196

# Einleitung

Unser Buch ist aus der akademischen Lehre heraus entstanden und richtet sich *in besonderer Weise* an Studenten, Studentinnen und Lehrende der Sozialen Arbeit, die damit als Disziplin und Profession den Schwerpunkt auf die Bearbeitung sozialer Probleme und ethischer Spannungsfelder legt. Zugleich werden Ethik, Anthropologie und Berufsethik im Äquivalenzbereich des Curriculums auch von Religionspädagogen und Heilpädagoginnen belegt. Die Fakultät für Diakonie, Gesundheit und Soziales der Hochschule Hannover, bis 2007 in Trägerschaft der Ev.-luth. Landeskirche Hannover (EFH), besitzt aufgrund ihrer Tradition besondere Ethikkompetenz, die in der Hochschule fakultätsübergreifend, in der Landeshauptstadt, von der Ev. Landeskirche Hannover und der Region angefragt wird.

Darüber bietet das Buch ethische Orientierung für alle, die in verwandten Disziplinen studieren, in helfenden Berufen praktisch arbeiten oder sich einen Einblick darüber verschaffen wollen, was Ethik für ihr Fach und ihren Beruf bedeutet. Welche Hilfestellung können ethische Fragestellungen geben, aber auch welche ethischen Forderungen an die eigene Disziplin haben es verdient, dass ihnen nachgedacht werden sollte?

Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter sind in einer Vielzahl heterogener Arbeitsfelder tätig, wie z. B. Kinder- und Jugendhilfe, Behindertenhilfe, Sozialpsychiatrie, Drogen- und Suchtkrankenhilfe, Wohnungslosenhilfe, Bewährungshilfe, Altenhilfe oder in der Bewältigung von Migration und Armut. Die vom Deutschen Berufsverband Soziale Arbeit (DBSH) ausgewiesenen berufsspezifischen Funktionen (Beratung, Bildung und Erziehung, Schutz und Kontrolle, Öffentlichkeitsarbeit, Betreuung/Langzeitbegleitung, gutachterliche Stellungnahmen etc.) verdeutlichen die vielfältigen Spezifika. Gerade zur Bewältigung in unübersichtlichen und komplexen Problemlagen fundiert ethische Kompetenz, neben fachlich-methodischen Qualifikationen, professionelles Handeln. Methoden, die ohne personale Haltung, ethische Theorien und Begründungszusammenhänge angewandt werden, degenerieren zu Techniken, die weder Klienten und Adressatinnen noch den Akteuren Sozialer Arbeit gerecht werden. Ethik in der Sozialen Arbeit ist ohne Bezug auf konkrete soziale Problemlagen leer, Soziale Arbeit ohne Ethik aber ist blind.

Die vorliegenden Beiträge sollen zeigen, wie soziale Probleme als ethische Fragen wahrzunehmen und zu analysieren sowie Ansätze zur ethischen Entscheidungsfindung zu entwickeln sind. In der Sozialen Arbeit und in verwandten Disziplinen stellen wir die Fragen nach dem guten Leben und haben dabei unterschiedliche Mandate im Blick, die durch Zielgruppen, Institutionen, Ge-

sellschaft und Professionsverständnis Spannungsfelder und Dilemmata erzeugen. Ethische Reflexionen in der Sozialarbeit, Religionspädagogik und Heilpädagogik weiten somit den Blick für die Interdependenz von konkreten Hilfsmaßnahmen, Lebensqualität und Wahrung der Menschenrechte und der Menschenwürde. An der Schnittstelle zwischen Sozial- und Individualethik sind die Disziplinen gefordert, ihre Professionsethik zu vertreten. Als Akteure der Zivilgesellschaft mischen sie sich in das Alltagsleben von Menschen ein, die als Autoren ihrer Lebensgeschichte an die Grenzen ihrer Selbstbestimmung bzw. ihrer inneren und äußeren Freiheiten kommen.

Soziale Arbeit bietet als Disziplin und Profession Hilfe und Unterstützung zur Teilhabe an Verwirklichungschancen für eine gelingende Lebensführung. Ethikkompetenz in der Sozialen Arbeit bedeutet gemeinsam mit dem und der Anderen, dem Klienten, der Adressatin Sinn und das Ziel ihres/seines Weges zu erarbeiten. Es geht darum, nach dem Gelingen des Lebens aus der Perspektive der betroffenen Person zu fragen, die häufig an einer Vielzahl von Krisen, Verlusten und Scheitern leidet. Umso wichtiger ist es, an der eigenen Ethikkompetenz zu arbeiten. Dazu gehört die Aneignung ethischen Wissens, die Einübung von Haltungen, die Sondierung ethischer Problemlagen und sich vertraut zu machen mit anspruchsvollen ethischen Entscheidungsfindungen.

Im Wintersemester 2014/15 haben Lehrende im Bereich »Ethik und Anthropologie« eine Ringvorlesung durchgeführt, die Studierenden sowohl Verständnis als auch Reflexion der Ethik als Tiefendimension der Sozialarbeitswissenschaft vermitteln soll und eine kritische Reflexion von Menschenbildern und Menschenrechtsbegriffen eröffnet.

Mit unserer Ringvorlesung verfolgen wir eine gesellschaftsanalytische Skizzierung, die dringliche Probleme unserer Zeit und ihre Auswirkungen auf professionelles soziales Handeln aufgreift. So wirken z.B. die Phänomene der Individualisierung, Flexibilisierung, Beschleunigung und Ökonomisierung tief in Persönlichkeitsstrukturen ein, verändern unser Zusammenleben und betreffen damit auch dialogische Beziehungen, institutionelle Kontexte und gesetzliche Rahmenbedingungen der Sozialen Arbeit. Ausgehend von aktuellen Problembearbeitungen wollen wir Verhaltensalternativen erörtern und entwickeln, die nach inneren Qualitäten des richtigen Handelns fragen und damit den Habitus von Professionellen ansprechen. Im Habitus einer Person wird die Gesamtheit der erworbenen Haltungen spürbar, sichtbar und erfahrbar. Die Ausbildung eines professionellen Habitus, eben eines sozialarbeiterischen Ethos setzt eine reflektierte Haltung zu sich selbst voraus. Die Ringvorlesung fand im ersten Studienabschnitt statt und hat die Studierenden aus dem zweiten und dritten Semester in ethische Dimensionen Sozialer Arbeit eingeführt. Wir danken allen Mitwirkenden für Ihre Vorträge und schriftlichen Beiträge, mit denen wir Impulsgeber und Impulsgeberinnen im Rahmen der berufspolitischen und gesellschaftsanalytischen Diskussion sein wollen, analog dem Titel des dritten Bundeskongresses des Berufsverbandes DBSH: »Wir stehen für Ethik in der Sozialen Arbeit.«

*Friedrich Heckmann* leistet im *ersten Kapitel* grundlegende Klärungen zur ethischen Nomenklatur und zeigt die Orientierungsleistung, die Ethik für die individuelle Lebensgestaltung, das Berufsethos und die akademische Disziplin erbringt. Es geht darum zu erkennen, dass individuelles Handeln in sozialen Bezügen erfolgt. Heckmann zeigt, dass Professionellen im Alltag permanent die ethische Frage begegnet: »Was soll ich tun?«. Professionelles Handeln ist auf eine fundierte ethische Entscheidungsfindung angewiesen. Das Modell zur ethischen Urteilsbildung nach Heinz Eduard Tödt, das auf Vernünftigkeit von Argumenten setzt, wird dargestellt und als wichtige Methode erläutert, die zum Handlungsrepertoire jeder Sozial- und Religionspädagogin und jedes Heilpädagogen gehört. Die professionell begründbare Entscheidung ist zutiefst verwoben mit der Persönlichkeit des Entscheidungsträgers. Grundhaltungen prägen und bestimmen unser Handeln und sind deshalb mit Aufmerksamkeit und Sensibilität wahrzunehmen, einzuüben und lebenslang zu bilden.

*Eric Mührel* erläutert im *zweiten Kapitel* Ethik als Haltung in sozialen Professionen und konkretisiert sie durch Verstehen und Achtung. Aus einer Haltung des Verstehens für eigene und fremde Lebensweisen und Lebensumstände erfolgen Reflexionen, die für ethisches Handeln unverzichtbar sind. Mit Bezug zum spanischen Philosophen Ortega y Gasset erörtert Mührel ethische Dimensionen von Lebensweisen, die sich in Selbstverständnis, Selbstgestaltung und Lebensführung zeigen und häufig mit der Frage »Wer bin ich?« verbunden werden. Das gelingende Leben betrifft immer beide Seiten: Klienten und professionell Handelnde sind durch die Kunst des Gesprächs miteinander verbunden. Selbstverstehen und Selbstvergewisserung brauchen das Gespräch und somit die Begegnung und das Antlitz des Anderen. Diesem dialogischen Verstehen geht die bedingungslose Achtung des Anderen voraus. In der Verbindung von Verstehen und Achtung liegt ein besonderes Potenzial für Klienten und Adressatinnen, um sich verborgenes Lebensführungswissen zur eigenen Problemdeutung und -lösung mit Hilfe von Professionellen wieder neu anzueignen.

*Winfried Leisgang* schreibt im *dritten Kapitel* den Fachkräften der Sozialen Arbeit eine herausgehobene Verantwortung gegenüber Adressaten und einer ausdifferenzierten Gesellschaft zu. Anhand der berufsethischen Prinzipien des DBSH und der aktuellen »Berliner Erklärung« von 2014 verdeutlicht Leisgang, dass gute Soziale Arbeit auf eine Orientierung an einem humanistischen Menschenbild, einen ethischen Kodex und eine Idee eines gelingenden Lebens angewiesen ist. Besonderes Augenmerk legt Leisgang auf die Verbindung von ethischen und rechtlichen Normen und zeigt die Errungenschaften von Grundgesetz, Europäischer Grundrechte-Charta, Europäischer Menschenrechtskonvention, Sozialcharta der EU und Menschenrechtserklärung von 1948. Ohne Wahrung von Menschenrechten, die zur Konkretisierung menschlicher Würde beitragen und den Anspruch haben, humanitäre Grundbedürfnisse zu erfüllen, sind berufsethische Prinzipien durch professionelles Handeln nicht einzulösen. Dafür braucht es eine Mehrheit an Professionellen, die sich auf ethische Reflexion einlassen und ethische Kompetenz erwerben.

*Michael Leupold* weist im *vierten Kapitel* die geforderte Ethikkompetenz in Praxisbezügen nach, wenn er die normative Leitidee des gelingenden Lebens

durch Wohlbefinden (well-being) konkretisiert. In der sozialräumlichen Sozialarbeit, die sich das gute Leben zum Ziel gesetzt hat, gilt es Potenziale und Ressourcen von Wohlbefinden zu kultivieren, zu realisieren und zu erweitern. Beim sozialprofessionellen Handeln in der Klinischen Sozialarbeit geht es im Idealfall stets um möglichst effektive Realisierung von professionsethischen Werten und Normen, somit auch um das Wohlergehen von Adressaten und Klientinnen. Leupold eröffnet Dimensionen der Sozialraumorientierung für »Gesundheit und Sport«, »Geselligkeit« und »Kunst und Kultur« und zeigt anhand von Praxisbeispielen, wie der berufsethische Anspruch nach Lebenskunst und Befähigungsgerechtigkeit – mit Hilfe eines gelungenen Freiwilligenmanagements – erfüllt und eingelöst werden kann.

Verena Begemann führt die Frage nach Gerechtigkeit im *fünften Kapitel* weiter, indem sie aus dem empfundenen Sinn für Ungerechtigkeit einen Wegweiser für gerechtes Handeln entwickelt. Der Sinn für Ungerechtigkeit lässt Menschen nicht zur Ruhe kommen, sondern nach besseren Lebensbedingungen, Ausgleich und Teilhabe streben. Zum Berufsethos gehört ein Habitus der Gerechtigkeit, der zum Engagement für Befähigungs- und Verteilungsgerechtigkeit motiviert. Es muss politisches Ziel Sozialer Arbeit sein, Menschen einen Zugang zu ihren umfangreichen Entwicklungspotenzialen zu ermöglichen, damit sie ein nachhaltiges und sinnvolles Leben führen können. Für die Sozialarbeitspionierin Ilse von Arlt war die Lebensfreude ein wichtiges Ziel professionellen Handelns, die sich einstellen kann, wenn Bedürfnisse von Menschen gestillt und Fähigkeiten realisiert werden können und Lebensqualität ganz konkret erfahrbar wird.

Norbert Rückert widmet sich im *sechsten Kapitel* dem Konzept der Lebensqualität aus sozialwissenschaftlicher Perspektive, wenn er das OECD-Konzept mit objektiven und subjektiven Indikatoren definiert und erläutert. Aus psychologischer Sicht zeigt er, dass Motivation, Selbstwertgefühl, Selbstwirksamkeit sowie Persönlichkeitsentwicklung im Sinne der eigenverantwortlichen Selbst- und Lebensgestaltung wesentlich für die Erfahrung von Lebensqualität sind. Aus philosophischer Perspektive ist Lebensqualität eng mit Wohlergehen verbunden. Rückert erläutert fünf bedeutsame Lebensziele als Inbegriff von Lebensqualität: 1. Bestreben von Lust und Vermeiden von Unlust, 2. Wohlstand, 3. Macht, 4. Ansehen der Person und 5. Selbstachtung, wobei Letztere nicht nur eine subjektive Aufgabe, sondern Aufgabe einer anständigen Gesellschaft ist. Erst wenn eine Gesellschaft Bedingungen schafft, in denen Menschen die Chance bekommen, sich selbst zu achten, wird Selbstachtung zum Merkmal von Lebensqualität.

Dieter Weber unternimmt im *siebten Kapitel* eine Gratwanderung zur Freiheit und weist nach, dass sich Willensfreiheit nur im dialektischen Prozess von Selbstbestimmung, Bestimmtheit und Anerkennung durch andere entwickeln kann. In der individualisierten und flexibilisierten Multioptionengesellschaft sind Freiheit und Pflicht zur Entscheidung gleichermaßen vorhanden. Zugleich ist das Schwinden von Anerkennungsordnungen zu verzeichnen, die soziale Verbundenheit und Solidarität stiften. Das Individuum ist zutiefst auf Anerkennung angewiesen ist, um ein stabiles Selbst zu entwickeln, welches sowohl zunehmender Ökonomisierung Widerstand leisten kann als auch um das Be-

dürfnis nach Anerkennung weiß und somit nicht permanent der Gefahr der Selbstaussbeutung unterliegt, wie sie sich z.B. in maßloser Arbeitsbelastung zeigt. Auf der Gratwanderung zur Freiheit werden fünf Etappen genommen: 1. Willensfreiheit, 2. Anerkennung als Grund der Selbstbestimmung, 3. Prekäre Freiheit oder der Zwang, sich selbst zu bestimmen, 4. Suche nach Orten der Anerkennung, 5. Der verborgene Zwang, man selbst sein zu müssen. Die vorgelegte sozialetische Analyse ist ein Aufruf an das politische Mandat der Sozialen Arbeit. Professionelle haben gesellschaftliche Lebensbedingungen anzunehmen, die Menschen in Entfremdung, Zwänge, Unfreiheit und Selbstaussbeutung führen.

*Karin Lehmeier* wählt im *achten Kapitel* einen bibelexegetischen Zugang, um ethische Aspekte zu Selbstoptimierung und Selbstaussbeutung sowie Selbstsorge und Selbstbehauptung im Rekurs auf den ersten Korintherbrief zu erläutern. Sie wählt dazu das Pauluswort »Allen bin ich alles geworden«, das die im Berufungsgedanken liegenden Ambivalenzen bereits erahnen lässt. Kann der Diakon und Missionar Paulus in seinem Selbstverständnis und Selbstbezug Vorbild oder abschreckendes Beispiel für soziale Professionen sein? Selbstbezug und Gottesbezug sind im biblischen Verständnis eines gelingenden Lebens aufeinander bezogen wie Freiheit und Selbstsorge in Foucaults Terminologie zur antiken philosophischen Lebenskunst, deren Texte in zeitlicher Nähe zu Paulus stehen. Inhalt der Selbstsorge sei die Selbsterkenntnis und die Selbstbeherrschung. Selbstsorge braucht Zeit, Muße, Freundschaften. Gerade im Rahmen kirchlicher und diakonischer Kontexte besteht oft ein hohes Maß an innerer Motivation und Identifikation. Der Blick auf Paulus hilft, die Ambivalenzen einer solchen Motivation auszuloten.

*Ulrike Mattke* verankert im *neunten Kapitel* Achtung als zentrale ethische und rechtliche Norm im Berufsalltag sozialer Professionen, um einen würdevollen Umgang und ein professionelles Selbstverständnis zu entwickeln. Als exemplarisches Arbeitsfeld wählt sie dafür das Arbeitsfeld der Behindertenhilfe. Eine repräsentative Studie von 2012 zeigt, dass Gewalterfahrungen von Frauen mit Behinderung zwei- bis dreimal häufiger als im Bevölkerungsdurchschnitt vorkommen. Achtung und Respekt wirken Diskriminierung und Gewalt entgegen. Hierbei handelt es sich nicht um einen freiwilligen Akt des Wohlwollens, sondern um ein Recht, das durch Grundgesetz und Menschenrechte geschützt ist. Interessen, Bedürfnisse und Wünsche sind zu achten und ihnen ist mit Verschiedenheit und Takt zu begegnen. Die professionelle Haltung der Achtung ist die basale Voraussetzung für die existenzielle Erfahrung der Selbstachtung. Professionelle, die anderen Menschen mit Achtung begegnen, erweisen sich Selbstachtung. Auch für schwierige institutionelle Situationen der Behindertenhilfe erinnert Mattke mit Bezug zu Viktor E. Frankl an die geistige Freiheit eines jeden Menschen. Sie fordert diese letzte menschliche Freiheit auch angesichts von Zeitnot und Überlastung ein und zeigt Schritte für die Umsetzung im Alltag.

*Manfred Hillmann* setzt sich im *zehnten Kapitel* für die sinnvolle Verbindung von Fürsorge und Selbstsorge ein. Der/die professionell Handelnde ist auf die Haltung der guten Fürsorge angewiesen, um dem eigenen sozialen Wesen

gerecht zu werden. Erst durch Fürsorge, die einen gut geschulten und weiten Blick für die Selbstbestimmung und Selbstverantwortung des Anderen hat, kann auch eine kluge und nachhaltige Selbstsorge entwickelt werden. Hillmann unterscheidet – mit Bezug zu Peter Bieri – zwischen einer handlungsorientierten und einer verstehensorientierten Fürsorge. So wichtig das Handeln in sozialprofessionellen Kontexten ist, muss auch Lassen und Nicht-Handeln Verständnis und Berücksichtigung finden. Als Orientierung dienen dafür Menschenbilder, wie sie beispielsweise von Frankl, Buber oder Montessori konkret formuliert werden. Es ist eine schöne und wichtige Übung im professionellen Alltag, eigene Bilder vom Menschen wahrzunehmen, einzuüben und sie von Zeit zu Zeit zu überprüfen, inwiefern die bewusste und fühlbare Auseinandersetzung mit inneren Bildern äußeres Handeln prägt und dieser zugute kommt.

*Michael Brömse* unterzieht im *Schlusskapitel* gesellschaftliche Utopien einer kritischen Analyse. Hierzu stellt er Thesen im Blick auf Wesensmerkmale von Utopien auf. Anhand von Beispielen, die von der Antike bis zur Gegenwart reichen, belegt er seine Thesen. Er weist dabei nach: Utopien sind notwendig, wenn trotz gesellschaftlicher Krisen politische Veränderungen scheitern. Leugnet man dabei allerdings den jenseitigen Charakter von Utopien und will sie in ungebrochener, unvermittelter Weise in die Wirklichkeit umsetzen, kehrt sich ihr humanistischer Impuls in ihr Gegenteil um. Dies gilt es für die Soziale Arbeit zu beachten, wenn sie selbst Utopien als »Leitbilder des Sozialen Handelns«, etwa als »Wege zur Gerechtigkeit, Wege zum Frieden, Wege zu einer Gesellschaftsform, in der die Würde des Menschen und die Menschenrechte maßgebliche Maxime sind«, heranzieht. Als Leitgestirn hat er dabei besonders die Idee der Menschenwürde und die daraus abgeleiteten Menschenrechte für die Soziale Arbeit ausgemacht. »Selbstverständnis und eine ethische Begründung des Sozialen Handelns [sind] ohne den Bezug auf die Dimension des Utopischen [insbesondere die Idee der Menschenwürde] gar nicht möglich.« Wird aber die »räumliche« Differenz von Ideal und Wirklichkeit aufgehoben, verlieren Utopien ihre orientierende Kraft und drohen zur Ideologie zu verkommen.

Wir wünschen allen Leserinnen und Lesern eine anregende und erkenntnisreiche Lektüre.

Hannover, Sommer 2016

Verena Begemann, Friedrich Heckmann, Dieter Weber

# 1 Ethik, was ist das eigentlich?

*Friedrich Heckmann*

Dieser Beitrag ist eine kleine Einleitung zu der Frage, warum menschliche Grundhaltungen eine unverzichtbare Voraussetzung ethischen Handelns sind. Es ist erst einmal sinnvoll, sich ganz grundsätzlich mit dem zu beschäftigen, was Ethik ist, und vor allem damit, welche Fragen Ethik an den oder die Einzelne und an die Gesellschaft stellt. Erst danach können wir uns damit beschäftigen, welche ethischen Grundlagen für soziale Professionen Relevanz haben. Fragen der Ethik sind es ja, die akademischen Disziplinen wie auch daraus hervorgehenden Berufen grundlegende Orientierung geben. Nicht nur die Soziale Arbeit, die Heilpädagogik und andere soziale Professionen haben grundlegenden Bedarf an ethischer Orientierung. Wie wir unser Leben gestalten wollen, eben auch unser Berufsleben, diese Frage ergibt sich daraus, dass Leben und berufliche Tätigkeit gelingen sollen. Es ist eine Frage, die sich zum einen individuell jeder Sozialarbeiter und jede Heilpädagogin stellen sollte, aber auch zum anderen die jeweilige Profession in ihren Standesorganisationen und Berufsverbänden und nicht zuletzt die Hochschulen, in denen Sozialarbeiterinnen, Heilpädagogen u. a. ihre akademische Bildung erwerben, die es ihnen ermöglicht, sich in ihren beruflichen Tätigkeiten gut auszubilden.

Darüber hinaus besteht insgesamt ein erheblicher Orientierungsbedarf der europäischen Gesellschaft angesichts der Probleme der wissenschaftlichen und technologischen Fortschritte, des wirtschaftlichen Verwertungsinteresses derselben und der kaum noch beherrschbaren Folgen von Globalisierung, ökonomischen und ökologischen Krisen. Die Auseinandersetzungen um kulturelle, religiöse und gesellschaftliche Werte gerade in der deutschen Gesellschaft sind deutliche Indizes. Naturgemäß kann die Ethik sich nicht auf das Moralische der individuellen Daseinsorientierung beschränken, sondern zielt auf die wirtschaftlichen und politischen, sozialen und gesellschaftlichen, die institutionellen und strukturellen Fragen, die der Orientierung bedürfen. In diesem breiten sozialetischen Spektrum suchen der Sozialarbeiter und die Heilpädagogin nach Orientierung bei den spezifischen Fragen, denen sich die sozialen Professionen gegenübersehen.



## 1.1 Orientierungsnotwendigkeit Sozialer Arbeit

Die Studierenden der Fächer der Sozialen Arbeit, der Heilpädagogik und verwandter Disziplinen fragen sich und uns immer wieder, was denn Ethik, Sozialethik oder Sozialphilosophie mit ihrem eigentlichen Fach, der Sozialen Arbeit oder der Heilpädagogik, zu tun haben? Für sie ist dieser Beitrag, ja das ganze Buch geschrieben worden.

Ich konfrontiere die Studierenden im Grundstudium in der Regel mit folgender Antwort auf die Frage nach Ethik und Moral: Soziale Arbeit braucht einen Kompass! Soziale Arbeit fragt nach Orientierung und Richtung. Das ist erst einmal eine These, die aber gleich an Plausibilität gewinnt, wenn wir weiterfragen: Woran orientieren sich Sozialarbeiter und Sozialarbeiterinnen, wenn sie sich in ihrem Feld, in einem weiten und nahezu unüberschaubaren Feld der Sozialen Arbeit bewegen? Was gibt ihnen Wegweisung, wenn sie an eine Weggabelung gelangen? Gehen sie rechts oder links? Oder vielleicht doch geradeaus – falls die Möglichkeit dazu besteht? Wie gehen Sozialarbeiter vor, wenn sie in Entscheidungsnöte geraten? Wie entscheiden sie in Dilemma-Situationen, wonach, nach welchen Kriterien und warum?

Sozialarbeiter und andere Vertreter sozialer Professionen sollten doch wohl bezogen auf ihre Arbeit und die soziale Ordnung dieser Gesellschaft ihre Kriterien benennen können, an denen sie sich in ihrem Handeln orientieren! Dies ist also die Frage, die wir in der Ethik der Sozialen Arbeit und der Ethik für die Soziale Arbeit immer wieder thematisieren und diskutieren. Wie und woran orientieren sich Sozialarbeiter in ihrer Praxis? Welchen Vorrat an Orientierungswissen bringen Sozialarbeiter in ihren Beruf mit? Welche reflexiven Fähigkeiten haben sie eingeübt, um mit Dilemmata und Dilemma-Situationen in der Sozialen Arbeit umzugehen? Das auf die spätere Praxis bezogene Studium, das dort gelehrt wurde und die in Seminaren vermittelten Methoden bleiben zumeist an der Oberfläche der Orientierungskompetenz der zukünftigen Sozialarbeiter und Sozialarbeiterinnen.

Die Frage nach der Orientierungsleistung, die im Alltag Sozialer Arbeit notwendig wird, braucht einen Ort im Studium, in der Praxis und im Leben unserer Disziplinen und unserer sozialen Professionen. Darauf zielt vor allem die Berufsethik in der Sozialen Arbeit und in der Heilpädagogik. Darauf zielen die Ethik-Codices der Berufsverbände. Aber die Frage nach dem notwendigen Orientierungswissen richtet sich natürlich nicht nur an die berufsethische Existenz. Jede(r) von uns braucht Orientierung für sein Leben, benötigt Kriterien, nach denen er oder sie ihr Leben einrichtet: Wie kann mir ein gutes Leben gelingen? Wie kann uns ein gutes Leben gelingen? Und hier muss weitergefragt werden: Was sind Kriterien für ein gelingendes Leben? Was heißt »gut«, und wie beschreiben wir das Gute?

An dieser Stelle frage ich in meinen Lehrveranstaltungen in der Regel danach, ob die Studierenden ethische Kriterien haben, ob sie schon einmal darüber nachgedacht haben, was die Kriterien ihres Handelns sind? Spätestens dann sollte klar sein, dass wir mit der Frage nach den Kriterien für gutes Han-

deln schon mittendrin sind in einem ethischen Diskurs und dass es nun notwendig und möglich ist, zu klären, was genau wir unter Ethik verstehen.

## 1.2 Was ist Ethik eigentlich? Oder: Wissen Sie, was Ethik ist?

Soviel sollte aus dem Bisherigen klar geworden sein. Es geht bei dem, was wir bisher zu Lebensgestaltung und Orientierungswissen gesagt haben, um Ethik. Doch spätestens, wenn ein Gesprächsteilnehmer von sich sagt, dass er eine Ethik habe, muss im Dialog eine genauere Bestimmung versucht werden, denn gemeinhin wird darunter das moralische Handeln eines Einzelnen verstanden – und selbstverständlich ist es ein gutes Handeln!

Die Konfrontation mit Ethik als wissenschaftlicher Disziplin hinterlässt bei Studierenden der Sozialen Arbeit u. a. erst einmal Ratlosigkeit. Die Ratlosigkeit wird noch größer, wenn Ethik als die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Sittlichen definiert wird. Hilfreich ist es, sich klarzumachen, dass Ethik die wissenschaftliche Frage danach ist, wie menschliches Handeln sein sollte, welche sittlichen Haltungen Menschen haben sollten, ja, wie die Welt sein sollte. Der Fokus meiner ersten Versuche einer Antwort zielt auf das Sollen.

Zur Verdeutlichung des Gesagten gebe ich ein Beispiel aus der Lehre. Ich sage den Studierenden: Wenn Sie bei mir eine Modulabschlussarbeit schreiben wollen, dann sollen Sie kein Plagiat abgeben. Und ich weiß, dass Frau Kollegin Begemann und Herr Kollege Weber meiner Meinung sind. Aber warum sollen Sie das nicht dennoch tun, plagiiieren? Eine weitergehende Antwort könnte sein: Wir halten das für falsch, und mit uns sind die meisten Lehrer und Hochschullehrer einer Meinung: Plagiiieren ist eine schlechte Handlung. Es gilt jetzt, die Worte »falsch« und »schlecht« zu beachten. Das Gegenteil zu diesen Worten bilden die Worte »richtig« und »gut«. Die Interpretation der Worte »gut« und »schlecht« oder »gut« und »böse« gehört zur grundlegenden Beschäftigung der Ethik. Auch andere Disziplinen benutzen das Wort »gut«, aber nicht in dem absoluten Sinn wie die Ethik. Das Wort »gut« ist auch das Schlüsselwort des ethischen Gespräches. Wenn ich frage, was ist denn eigentlich wahrhaftig gut für die Studierenden, dann frage ich nicht danach, ob Ihnen Eiskonfekt Bauchgrimmen macht oder nicht. Ich frage Sie danach, ob Sie über das für Sie oder andere allgemeingültige Gute nachgedacht haben.

Ich will mich mit meinen Gesprächspartnern auf die Suche nach einem allgemeingültigen Maßstab, d. h. nach einem Maßstab begeben, der eben für alle gültig ist. Wir beschäftigen uns hier mit einem allgemeingültigen Maßstab für ein »gutes Leben«. Dieses gute Leben wird auch vielfältig als »gelingendes Leben« bezeichnet. Es geht um ein gutes oder gelingendes Leben, es geht um gute oder schlechte Handlungen, z. B. in der Sozialen Arbeit. Ethik beschäftigt sich

also mit dem menschlichen Leben, wie es als ein »gutes« Leben auszusehen hat. Ethik beschäftigt sich mit dem menschlichen Handeln, wie ein gutes Handeln auszusehen hat. Wie kann unser Leben gelingen? Was zeichnet das gelingende Leben als ein gutes aus?

Es gibt eine weitere Antwort auf die Frage nach der Definition von Ethik. Ethik handelt wissenschaftlich von der Frage: Wie will ich, wie wollen wir leben? Da ist das Wollen im Blick, aber das Sollen hat nach wie vor Gültigkeit: Wie soll ich, wie sollen wir leben? Das Wollen und das Sollen beziehen sich in der Ethik immer auf das menschliche Handeln.

- Wie handeln wir, um das Leben gelingen zu lassen?
- Wie handeln wir, damit das Leben gut ist?
- Wie kann menschliches Handeln überhaupt gelingen? Welche Handlungen in der Sozialen Arbeit können als »gute Handlungen« begründet werden?

### 1.3 Ethik ist Theorie vom menschlichen Handeln

Ethik ist keine Handlungstheorie im Allgemeinen so wie andere Handlungstheorien, die Sie in den Sozialwissenschaften u. a. lernen können. Es geht nur um Handlungen, die als »gut« oder »böse« bzw. »schlecht« qualifiziert werden können. Es geht nur um Handlungen, die das Leben gelingen oder misslingen lassen. Es geht also allein um Handlungen, die moralisch qualifiziert sind. Wir können auch sagen, es geht um das moralische oder sittliche Handeln – um Handeln gemäß der Unterscheidung von gut und böse.

Gegenstand der Ethik ist die Moral. Das ist im 21. Jahrhundert post Christum natum so, ebenso in der Philosophie nach der Aufklärung und war 400 Jahre vor Christi Geburt in der griechischen Philosophie auch so.

Die griechische Ethik war in einem gewissen Sinn empirisch und war normativ – wie etwas sein soll – zugleich. Von Ethik reden wir seit der griechischen Antike. Zur Erinnerung: Aristoteles wurde 384 v. Chr. geboren. Und im Unterschied zu vielen anderen historischen Prozessen ist die griechische Ethik immer noch aktuell. Wir denken sicherlich anders – und wir formulieren anders. Empirisch arbeiten wir mit Hilfe der Sozialwissenschaften, indem wir das, wie Menschen ihre Moral leben, genau beschreiben.

Eine empirische, deskriptive, d. h. beschreibende Ethik wird unterschieden von der normativen Ethik, die für die Menschen und ihr Handeln ein Sollen formuliert. Dieses Sollen erhebt Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit. Was wir als ein gutes Handeln erkannt haben – beispielsweise in der Sozialen Arbeit, in der Heilerziehung, aber auch in der Wirtschaft und Politik – erhebt Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit. So sollst Du im Gegenüber zu den Klienten handeln! Das ist ein gutes Handeln. Missbrauch im Handeln ist falsch, ist böse!

Der Gebrauch des Wortes »böse« im Handeln der Menschen ist, so scheint es mir manchmal, völlig aus der Mode gekommen. Und dennoch hat das Gute natürlich auch sein Gegenteil. Das Böse ist das schlechthin Verwerfliche. Das klingt jetzt sehr steil. Aber natürlich müssen wir, wenn wir über das Gute nachdenken, auch die Möglichkeit des Bösen mitdenken. Wir Menschen machen Fehler – auch Sozialarbeiter machen Fehler. Das ist Bestandteil des menschlichen Wesens, der Mensch ist zum Bösen fähig. Aber jenseits des menschlichen Willens zum Bösen, der möglich ist, gibt es natürlich auch einfach die menschliche Schwäche oder das schwache menschliche Handeln, aus dem Schlechtes entsteht.

Doch bleiben wir bei dem Guten. Wie kommen Menschen zu *dem* Guten?

## 1.4 Keine eindeutige Bestimmung des Begriffs »gut«

Ethisches Denken fragt und sucht nach einem allgemeingültigen Maßstab für ein »gutes Leben«. Das Nachdenken über die Frage nach dem Guten, das allgemein als Gutes anerkannt wird, ist so alt wie die antike Philosophie. Und doch wird es immer nur annäherungsweise bestimmbar sein, unterschiedlich zwischen Kulturen und Religionen. Dennoch gibt es immer wieder Versuche und Bemühungen, die universalistische und allgemeingültige Bedeutung ethischer Normen zu begründen. Hans Küng hat mit seiner Stiftung Weltethos versucht, einen Verständigungsprozess und Diskurs in Gang zu bringen, bei dem sich Religionsführer und Gelehrte vieler Religionen auf einen normativen ethischen Kanon im Sinne eines Mindeststandards zu verständigen suchten. Ein Beispiel ist das weitgehend anerkannte Tötungsverbot. Aber selbst hier schließt sich wieder die Frage nach den Kriterien an. Was oder auch wo sind die Kriterien für gutes Leben? Gehört nicht unter bestimmten Umständen auch die Tötung eines Menschen zum guten Leben, wenn ich damit »Schlimmeres« verhindere?

In der christlichen theologischen Ethik mag die Frage nach den Kriterien, warum etwas »gut« ist, im Gegensatz zur philosophischen Ethik etwas klarer sein – auch wenn die Auslegungstraditionen oft sehr unterschiedlich sind: »Es ist Dir gesagt Mensch, was gut ist« steht beim Propheten Amos in der hebräischen Bibel und ähnlich an anderen Stellen der biblischen Bücher. Und so sind Christen und Christinnen auf der Suche nach Kriterien an jenes Buch verwiesen, das wir Bibel nennen. In der christlichen Ethik ist der lebendige Gott selber das höchste Gut. Von ihm kommt alles Leben, gibt Sinn, und auf ihn läuft alles zu.

Das neuzeitliche Nachdenken über das Gute nimmt Abstand von der Begründung des Guten im Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen. Auch die Bibel als Orientierungshilfe wird zumindest in der westlichen Welt nicht mehr allgemein anerkannt. Mit der Aufklärung verändert sich der Ausgangspunkt. Anstelle der Personifizierung des höchsten Gutes mit Gott oder dem

göttlichen Willen spricht der Mensch der Aufklärung sich und der menschlichen Vernunft die Fähigkeit zu, zu erkennen, was gut ist. Die Menschen, wenigstens die der europäisch-westlichen Hemisphäre, wollen ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen – sie wollen selbst bestimmen, was gut ist und was böse, was richtig und was falsch, und sie glauben, dass sie es auch schaffen.

Einer von ihnen war Immanuel Kant, der Philosoph aus Königsberg (1724–1804). Er war ein Philosoph der Aufklärung und zählt zu den bedeutendsten Vertretern der abendländischen Philosophie. Seine neuzeitliche Ethik leitet einen Paradigmenwechsel ein. Er ist einer der Vordenker der autonomen Moral und einer allein auf die menschliche Vernunft gegründeten Ethik. Auch wenn Kant die Gottesbeziehung nicht in Frage stellt, bedarf es nicht des Glaubens an Gott, um moralisch zu handeln. Immanuel Kant benötigt Gott nicht zur Begründung des Nachdenkens über das Gute. In gewissem Sinn tritt die praktische Vernunft an die Stelle Gottes. Sie bestimmt das Nachdenken der Ethik über das Gute. Die Richtung des Nachdenkens hat Immanuel Kant vorgedacht:

»Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*.« (Kant 1977b, S. 18)

Allein der gute Wille kann ethisch für gut gehalten werden! Das mag uns 230 Jahre später sehr idealistisch für eine Grundlegung der Ethik erscheinen, aber die Hochachtung der Vernunft und die Wertschätzung menschlichen Wollens bestimmen diese Phase der Geschichte der Philosophie und der Aufklärung. Für Kant ist der gute Wille des Menschen das Einzige, das uneingeschränkt für gut gehalten werden kann, und der gute Wille ist auch das »höchste Gut« (summa bonum). Nicht Gott, sondern der menschliche gute Wille hat für die Menschen den höchsten Wert oder sollte – normativ – den höchsten Wert besitzen.

Die Aufklärung ist die Phase in der menschlichen Geistesgeschichte, in der der Vernunft und der menschlichen Fähigkeit zu denken eine überragende Stellung eingeräumt wird. Damit wird der Vernunft auch faktisch die entscheidende Stellung im menschlichen Leben und in der Organisation von Gesellschaft, Politik und Wissenschaft eingeräumt. Die Ethik ändert sich also dank der Vorrangstellung der Vernunft – die moderne Ethik kommt ohne Gott aus. Wir geben uns selbst das oberste moralische Prinzip, der kategorische Imperativ Kants ist so eine oberste Norm. Gott ist nur noch als Garant dafür gedacht, dass sittlich gut handelnde Menschen auch glücklich werden. Immanuel Kants berühmter kategorischer Imperativ definiert die oberste Norm:

»Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.«

## 1.5 Eine weitere Antwort auf die Frage nach dem, was Ethik ist – oder: kleiner Ausblick auf die Ethik als philosophische Disziplin

Immanuel Kant erschließt die Philosophie durch vier Fragen und sucht diese zu beantworten:

1. *Was kann ich wissen?* Die Frage nach Wissen und Wissenschaft.
2. *Was soll ich tun?* Die Frage nach Moral und Ethik.
3. *Was darf ich hoffen?* Die Frage nach dem Sinn des Lebens und der menschlichen Existenz.
4. *Was ist der Mensch?* Die anthropologische Frage.

Im Zusammenhang mit unserer Einleitung in die Ethik ist die zweite Frage: »Was soll ich tun?« wohl die Frage, die Sozialarbeiter oder Heilpädagogen am meisten interessiert. Deren Handeln soll ja nicht nur einen Zweck erfüllen, weil es vom Gesetzgeber so vorgeschrieben ist oder der Träger einer Maßnahme es anordnet oder der Klient sich das dringend wünscht. Es geht um mehr. In dem, was beispielsweise Sozialarbeiter tun, soll die Vernunft praktisch werden. So würde Kant das vielleicht sagen. Nicht das, was getan wird, ist entscheidend, sondern wie und warum es getan wird. Mit dem Verweis auf das Sozialgesetzbuch oder bestimmte Gesetze im Allgemeinen ist es nicht getan. Damit kommen die sozialen Professionen auch nicht weiter. Angehörige dieser Professionen müssen sich fragen, ob das Sinn macht, was sie da tun. Was sollen wir tun? Das meint nicht (nur) die Verbindlichkeit solcher Vorschriften, sondern vor allem, ob der professionell Handelnde sein Tun für sich und andere begründen kann. Ob er reflektiert, was er tut, und ob das, was er dann tut, der vernünftigen Nachfrage standhält, ob es also im strengen und umfassenden Sinne vernünftig ist.

Ich will noch kurz auf zwei andere Grundfragen Kants hinweisen, weil durch die Beschäftigung mit ihnen auch die Frage nach dem, was wir tun sollen, deutlicher wird. Bei der Frage »Was darf ich hoffen?« geht es nicht um ein Sollen, nicht um eine Pflicht, sondern um ein Dürfen. Menschliche Hoffnung ist häufig irrational. Was darf ich hoffen, wenn ich das tue, was ich meine, dass ich es tun soll? Letztlich geht es um die Sinnfrage und damit um die Frage, warum und wozu ein Individuum auf der Welt ist. Diese »letzten« Fragen zielen bei Kant auf Gott und die Unsterblichkeit der Seele. Darüber können wir nichts wissen, sie können erst recht nicht bewiesen werden. Aber da die metaphysischen Fragen, wie wir die letzten Fragen besser nennen, nun einmal in der Welt sind, müssen wir sie als Postulate ernst nehmen. Hier kommt das Dasein, der Zweck der menschlichen Existenz ins Gespräch, der Sinn und das Ziel menschlichen Lebens. Und das sind Fragen, die auch der nichtreligiöse Mensch mitbedenken muss, wenn er der Frage nach dem, was er tun soll, gründlich auf den Grund gehen will. Kein Vertreter der helfenden Berufe wird seinen Klienten

oder Patienten gerecht, wenn er diese Frage, was ich hoffen darf, außen vor lässt. Und die Fragen der Klienten nach der Hoffnung werden zu religiösen Fragen, wenn der Sinn des eigenen Lebens in der Autorität und dem Wirken Gottes seine letzte Begründung findet.

Die letzte, die anthropologische Frage, was der Mensch tatsächlich ist, bündelt die anderen Fragen und fragt danach, was wir Menschen aus dem machen, was wir wissen können, was wir tun sollen und was wir hoffen dürfen. Es geht darum, dass wir Menschen vernünftiger und besser werden, damit unser Leben gelingen kann.<sup>1</sup> Alles wissenschaftliche Wissen, etwa über die biologische und psychologische Beschaffenheit des Menschen, reicht nicht aus, die Frage nach der Identität und nach dem Wesen des Menschen zu beantworten. Gerade die Frage nach dem Wesen des Menschen interessiert uns Ethiker auch jenseits der Naturwissenschaften. Die moderne Welt wirkt in vielerlei Hinsicht identitätsbedrohend. Traditionelle und religiöse Selbstdeutungen, an denen Menschen sich orientiert haben, sind in der westlichen Welt in eine zunehmende Krise geraten.

Ich habe oben bei der Frage nach dem Tun behauptet, dass die Frage »Was sollen wir tun?« vor allem eine sozialarbeiterische und heilpädagogische Fragestellung ist. Deswegen gehe ich noch einmal auf diese ethische Frage Kants ein. Kants Frage ist die Frage nach der Möglichkeit von gutem Handeln. Das Handeln soll nicht nur einen Zweck erfüllen, sondern in ihm soll die Vernunft praktisch werden. Nicht das, was getan wird, ist entscheidend, sondern wie und warum es getan wird.

Mit der Frage »Was soll ich tun?« ist nicht bloß als ein Verweis auf jeweils geltende ethische Vorschriften einer Gesellschaft, Konventionen oder Gesetze gemeint. Das ethische Fragen sucht nach dem Sinn, der Verbindlichkeit solcher Vorschriften und deren Begründung. In der Ethik versuchen wir, die Frage zu beantworten, welche Normen, Werte und Ziele als Orientierungen menschlichen Handelns dienen sollen. Wir prüfen, ob der Geltungsanspruch von Gesetzen, von Traditionen oder auch einer bestimmten vorherrschenden Moral zu Recht besteht, ob er hinreichend begründet ist, um den Klienten auf seinem Weg auf eine gute Weise zu begleiten. Bei dieser Prüfung können weitere ethische Fragestellungen helfen, um zu einem gelingenden oder besser gelingenden Leben zu kommen.

---

1 »Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein, und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaft zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren; wie groß auch sein tierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr tätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.« (Kant 1977, S. 321)

## 1.6 Exkurs – zu den wichtigsten Begriffen der Ethik

Bevor ich mich im Weiteren mit der Vernunft – die Ethik betreffend – beschäftige, will ich zum besseren Verständnis einige Begriffe klären, die in der philosophischen und theologischen Ethik benutzt werden.

In der Ethik gibt es keine einheitliche Begriffsverwendung. Im Deutschen werden Begriffe aus drei Sprachen, aus der griechischen, lateinischen und deutschen, verwandt. Ich gebe ein Beispiel: *ethos* (vgl. Ethik), *mos* (vgl. Moral) und *Sitte*. Manche dieser Begriffe scheinen veraltet, aber sie tauchen dann doch immer wieder auf. Es sind z. T. einfach Übersetzungen, teilweise aber auch Differenzierungen. Auch wenn ein Begriff aus einem klaren semantischen Feld kommt, kann es sein, dass Alltagsgebrauch und Assoziationen manche Begriffe »verwaschen« haben und unscharf haben werden lassen.

- *Ethik* meint das philosophische oder theologische Denken, mit dessen Hilfe die praktische Vernunft zu allgemeingültigen ethischen Prinzipien kommt. Sie ist also die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Moral und die Auseinandersetzung über die Moral der Menschen und der Gesellschaft.
- *Moral* benutze ich im Sinne des Begriffes einer *Alltagsmoral*. Hier kommen moralische Grundsätze aus dem subjektiven Bewusstsein eines Menschen zur Geltung, die seine Lebenspraxis faktisch schon immer bestimmen. Ob die Traditionen, die Verhaltensnormen, die moralischen Pflichten, die sein Leben bestimmen, dabei bewusst sind oder nicht, spielt hier keine Rolle. Das moralische Verhalten ist nicht weiter begründet. Eine Person handelt zumeist so, wie sie es gewohnt ist.
- Es gilt nun aber, aus der Moral der Sozialisation, der Familie, der Herkunft und der Erziehung, aus dem moralisch Selbstverständlichen (»das tut man eben so«) zu einer reflektierten Position der eigenen Haltungen zu kommen. Es geht nun darum, *Ethos* zu bilden. *Ethos* ist im Unterschied zur Ethik direkt mit dem Handeln verbunden – wie auch die (Alltags-)Moral mit dem Handeln eng verbunden ist. Ich bin es gewohnt, so oder so zu handeln. Im Unterschied zur Alltagsmoral aber hinterfragt das *kritische Ethos* eigenes Verhalten und Handeln und reflektiert die Bedingungen des Handelns.

Das bleibt als das Ergebnis meiner bisherigen Ausführungen festzuhalten: Es geht in meinem Beitrag, aber auch in den anderen Beiträgen dieses Buches primär darum, eine ethische Position aus der *Tradition des Fragens nach dem guten Leben* zu entwickeln. Es braucht das vernünftige Fragen, um sich ein vernünftiges Urteil bilden zu können, das jede(r) mit seiner Vernunft nachvollziehen kann!



## 1.7 Ethik ist vernünftig: Ethische Urteilsbildung realisiert sich durch vernünftige Überlegungen

Die ethische Urteilsbildung nach Heinz Eduard Tödt<sup>2</sup> setzt auf die Vernünftigkeit der Argumente und der Methode. Tödt, der sich ethisch mit der friedlichen Nutzung der Kernenergie auseinandergesetzt hat, will mit seinem Schema der Urteilsbildung deutlich machen, dass die Ethik als Wissenschaft in der Lage ist, eine (problematische) Situation zu beurteilen, um daraus vernünftige Schlüsse zu ziehen, um das ethisch richtige Handeln zu ermöglichen. Das ist es, was die Ethik für die Soziale Arbeit so wichtig macht. Tödt führt aus:

»Modernes Denken und Verhalten scheute keine Anstrengung, Probleme zu neutralisieren, sie ›wertfrei‹ und damit besser handhabbar erscheinen zu lassen [...] Die Wahrnehmung dessen, was in den Problemen unsere Verantwortung herausfordert und unser sittliches Urteil verlangt, ist die unentbehrliche Gegenbewegung. Die neuerdings vermehrte Diskussion der ›ethischen Dimension‹ in fast allen Wissenschaften ist ein Indiz dafür, daß die Unentbehrlichkeit problemorientierten sittlichen Urteilens gespürt wird.« (Tödt 1988, S. 82)

*Tödts Schritte ethischer Urteilsbildung können die ethischen Fragen »Was soll ich tun?« und »Was sollen wir tun?« klären und einer Lösung zuführen. Soll in einem konkreten Fall die Antwort nicht bloß intuitiv formuliert oder einfach gesetzt werden, bedarf es eines bedachten Vorgehens. Die Tödt-schen Schritte verhelfen zu einem vernünftigen Urteil, indem sie nach gründlicher Analyse des anstehenden Problems und der Situation, in der das Problem gesehen werden muss, diese mit ethischen Normen in Verbindung bringt und so zu einer begründeten Abschätzung von Folgen kommt.<sup>3</sup>*

1. *Feststellung des Problems:* Es ist zunächst einmal zu klären, worin in dem zur Diskussion stehenden Problemfall die »ethische Aufgabe«, die »ethische Herausforderung« besteht. Wo oder inwiefern spielen ethische Gesichtspunkte eine Rolle? Bei diesem ersten Schritt der »Problemfeststellung« geht es um die Problemwahrnehmung, das (ethische) Problembewusstsein des Handelnden spielt eine wichtige Rolle. Die erkenntnisleitende Fragestellung wird erarbeitet.

---

2 Heinz Eduard Tödt (1918–1991), Prof. f. Systematische Theologie und Sozialethik in Heidelberg, Mitarb. Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft Heidelberg, arbeitete zur Verantwortung von Christen und Kirchen und forschte im Bereich der Friedensethik, der Technikethik, der Menschenrechte und Demokratie u. a. in ethischen Fragestellungen. Auf ihn geht die »Theorie sittlicher Urteilsfindung« zurück, mit der er u. a. sehr früh die friedliche Nutzung der Kernenergie ethisch infrage stellte.

3 Ich habe das Schema von H. E. Tödt für den Gebrauch in unserer Fakultät etwas verändert. So ist z. B. die Prüfung der kommunikativen Verbindlichkeit nicht berücksichtigt. Mit folgendem Schema arbeiten die Studierenden in unserer Fakultät seit Jahren.

## Problembearbeitung

2. *Analyse der Situation bzw. des Sachverhalts:* Wie ist das Problem entstanden? Welche Faktoren spielen mit? Wie hängen sie zusammen? Welche Tendenzen zeichnen sich ab? Welche Personen und Gruppen sind direkt oder indirekt davon betroffen? Wer sind die Schwächsten in diesem Zusammenhang?

Probleme, die eine ethische Entscheidung erfordern, sind eingebettet in eine ganz bestimmte Situation, in ein Netz von Abhängigkeiten und Einflüssen. Falsche Situations- bzw. Sachverhaltsanalysen können zu falschen Problemlösungen und falschen ethischen Urteilen führen. Zuweilen ist es aber nicht möglich, alle Informationen, die für die Beurteilung eines Problemfalles notwendig wären, einzuholen; nicht nur die Begrenztheit der Zeit, sondern auch die Begrenztheit des (eigenen) Sachverstandes erweisen sich als eine Schranke. Zur Situationsanalyse gehört die Kenntnis der Tradition: die Geschichte von Problem und Situation, heutiger kultureller, religiöser, politischer, wirtschaftlicher Kontext, sozialgeschichtlicher Hintergrund und die damit verbundenen Umstände! Hier werden schon die Argumente deutlich, die später bei der Urteilsfindung relevant werden.

3. *Erörterung der Verhaltensalternativen:* Welche Vorschläge zur Lösung des Problems gibt es schon? Wer vertritt diese und warum?

Handlungsanweisungen können nicht einfach von ethischen Normen abgeleitet werden – zumindest nicht bei einem induktiven Ansatz. Es ist vielmehr so, dass zunächst einmal verschiedene vorgegebene Lösungsmöglichkeiten, tatsächliche (realisierbare) Verhaltensmöglichkeiten »aufgespürt« werden müssen. Dabei sind auch die jeweiligen Motive, Ziele und Mittel zur Diskussion zu stellen und vor allem die voraussichtlichen Folgen der verschiedenen Verhaltensmöglichkeiten zu klären. Erst wenn man die verschiedenen (realistischen) Handlungsalternativen und Verhaltensmöglichkeiten klar gefasst hat und einander gegenüberstellen kann, kann man (anschließend) zu einer »Wahl«, zu einer ethischen Entscheidung kommen.

## Problemlösung

4. *Prüfung der Normen – Normenreflexion:* Welche Überzeugungen stecken hinter den einzelnen Vorschlägen? Welchen kann ich mit welchen Begründungen zustimmen? Welche Lösungen ergeben sich, wenn ich das Problem aus dem Argumentationszusammenhang eines bestimmten Autors sehe? Aus dem Zusammenhang einer anderen Kultur, einer anderen Religion?

Zur Beurteilung der möglichen Verhaltensalternativen benötigt man Kriterien, das meint »ethische Leitlinien« und Normen. Solche Normen sind zwar schon immer »vorhanden«. Menschen werden in ihrem Handeln von ihnen bestimmt und geleitet. Aber gerade weil sie einfach »da« sind, müssen sie erörtert, diskutiert und »beurteilt« werden. Die Handelnden müssen klären,

ob es eine angemessene Norm ist, die eine richtige, eine gute Entscheidung begründet. In diesem Schritt werden die bisher in der Situationsanalyse und in den Verhaltensalternativen impliziten Normen expliziert. So wird das Situationsschema (2.) mit den Verhaltensoptionen (3.) verknüpft. Weiter ist nach den für das anstehende Problem relevanten Normen zu fragen, die uns unsere ethische Tradition zuspielt. Sodann muss gefragt werden, welche dieser Normen wir – als begründete und auch als uns verpflichtende Normen – übernehmen wollen. Es muss geklärt werden, welche Normen (in einem Normengefüge) Vorrang haben sollen. Und schließlich ist zu prüfen, welche der Verhaltensalternativen am ehesten denjenigen Normen entspricht, die gelten sollen und mit denen wir uns »identifizieren« und die wir als uns verpflichtend anerkennen wollen.

Von den Normen können keine konkreten Handlungsanweisungen abgeleitet werden. Normen haben vielmehr die Funktion, die tatsächlich gegebenen bzw. möglichen Verhaltensalternativen zu beurteilen und eine begründete Entscheidung für eine dieser Alternativen zu ermöglichen. Die Erörterung und Prüfung der Normen wird für den abschließend notwendigen Urteilsentscheid umso hilfreicher sein, je konkreter die jeweiligen Normen (Leitlinien etc.) formuliert werden können.

5. *Urteilsentscheid*: Für welche Lösung entscheide ich mich bzw. entscheiden wir uns? Welche Folgen hat diese Entscheidung? Eine Entscheidung hat soziale oder technische Folgen (Technik-Folgenabschätzung), mit denen wir leben müssen: Wollen wir diese Folgen akzeptieren?

Im ethischen Urteilsentscheid müssen alle vorangegangenen Schritte zu einem Urteil führen; sie müssen sich zu einer sittlichen Entscheidung zusammenfügen. Was sich bisher weitgehend auf der Ebene des Verstandes, der Erkenntnis und der Einsicht vollzog, gewinnt nun gleichsam noch eine neue Dimension, indem es zu einem wirklichen Entschluss kommt. Bei solch einem Entschluss wirken viele Faktoren zusammen (Sachinformationen, Willenskraft, Entschlussfreudigkeit, Bereitschaft und Fähigkeit, sich festzulegen usw.).

Im Urteilsentscheid bestimmen der Urteilende oder die Urteilenden z. B. als Gesellschaft auch über sich selbst (sie definieren und identifizieren sich): »Ich entscheide mich, das oder jenes zu tun, mich so oder so zu verhalten.« Insofern steht mit dem Urteilsentscheid auch die Identität und Integrität, die »Persönlichkeit« dessen auf dem Spiel, der sich entscheidet. Anders ist eine sittliche, eine ethische Entscheidung nicht zu haben.

Über die Ebene der kommunikativen Verbindlichkeit wird aus dem persönlichen Urteilsentscheid ein verbindliches ethisches Urteil, dessen Umsetzung für den politischen Entscheidungsprozess maßgebend ist.

6. *Rückblickende Adäquanzkontrolle*: Ein ethisches Urteil ist nicht zeitlos. Die Veränderung der situativen Gegebenheiten, eine weitere politische Auseinandersetzung und der andauernde kommunikative Prozess nötigen uns zu einer ständigen Auseinandersetzung mit unseren normativen Festlegungen. Das Urteil wird daraufhin überprüft, wie weit es noch dem benannten Problem adäquat ist und inwieweit die in Aussicht genomme(n) Verhaltensoption(en) sittlich-kommunikativ verbindlich sein kann bzw. können.

Ich diskutiere in meinen Einführungsseminaren eine Zeitungsüberschrift aus dem Jahre 2008 als Beispiel, an dem der ethische Urteilsentscheid durchbuchstabiert werden kann:

*40.000 Sünder, über 200 Millionen Euro Schaden – so hoch schätzen Experten den Umfang der Bafög-Schummeleien in den letzten Jahren. Wer erwischt wurde, muss Geld zurückzahlen und zudem um seine Karriere bangen: Juristen, Lehrer, Ärzte kann eine Vorstrafe den Job kosten.*

Wichtig ist mir, in dem Diskussionsprozess deutlich zu machen, dass das Urteil durch emotionale Betroffenheit und eine eher intuitive Ablehnung dessen, dass Bafög-Schummeleien ethisch falsch und nicht zu rechtfertigen seien, eine wichtige Rolle spielen bei der Argumentation zum diskutierten Fall.

## **1.8 Ist unser Intellekt, unsere Vernunft allein wichtig, um uns ethisch zu orientieren und zu entscheiden?**

Wie entscheiden wir? Ist die Vernunft das Einzige, das uns hilft, Stellung zu beziehen? Ist unser Intellekt, die Vernunft das Einzige, was wir brauchen, um uns in strittigen Fällen zu orientieren?

Rechtliche Normen, die ja in der Regel irgendwann einmal nach dem ethischen Diskurs entstehen, sind hier anders zu sehen. Das StGB sagt zu den Bafög-Fällen deutlich: Das ist Betrug! Im ethischen Diskurs werden wir Emotionen und Gefühle mitbedenken müssen. Was ist, wenn unsere Gefühle dem, was als juristisches Problem klar zu lösen ist, widerstreiten? Ethik nimmt widerstrebende Gefühle ernst. Es geht darum, die entstehenden Gefühle zu reflektieren, sich dem Widerspruch aussetzen, ja, dem Gefühl für das Gute und das Richtige Platz einzuräumen. Der vernünftige ethische Diskurs, der dem Gefühl für »richtig« und »falsch« Raum gibt, ist ein innerer und äußerer Diskurs: Was ist ein gutes Leben für mich und für die Gemeinschaft? Im Diskurs über das gute Leben bildet sich im Einzelnen und in der Gemeinschaft Ethos und ethisches Bewusstsein. Jetzt werden die Begriffsklärungen, die ich im Exkurs angesprochen habe, noch einmal wichtig. Ich definiere die Begriffe in einem zweiten Versuch:

*Ethos* ist das sittliche Bewusstsein einer Person oder einer Gruppe von Personen, in dem diese ihr personales Selbstverständnis definiert und ihre Lebensführung (gutes Leben) auch begründet. Es geht also darum, so habe ich erst gesagt, dass ich mein *Ethos reflektiere*, und das tue ich, indem ich mich mit ihm vernünftig auseinandersetze, d. h. in aller Strenge und Konsequenz der Vernunft! Aber eben nicht nur vernünftig, sondern mich auch auf einer emotionalen Ebe-

ne mit meinem Tun und Handeln auseinandersetze und dieses gegebenenfalls verändere.

Ich sagte erst zu dem Begriff der *Alltagsmoral*, dass hier moralische Grundsätze aus dem subjektiven Moralbewusstsein einer Person zur Geltung kommen und die Lebenspraxis faktisch schon immer bestimmen. Jetzt geht es darum, dass Menschen nach Reflexion und Bewusstmachung – Stichwort »Selbsterfahrung« – selbst bestimmen, welche der Traditionen, der Verhaltensnormen, der moralischen Pflichten in unserem Leben eine Rolle spielen sollen. Menschen handeln nicht mehr nur so, wie sie es gewohnt sind. Sie handeln, indem sie immer wieder hinterfragen und sich auch hinterfragen lassen. Das schließt die Übung einer wertvollen Grundhaltung ein:

Es geht um die Haltung, »gut« beraten zu sein, die mir wichtig ist! Haltungen wie diese müssen wir selber erwerben und lebenslang einüben. Vernünftig zu denken, das ist das eine, das Menschen lernen können. Aber sich selbst mit dem eigenen Tun und Handeln auseinanderzusetzen und sich selbst und sein Handeln zu verändern, dazu braucht es mehr als die Vernunft. Wir Menschen bilden unser Ethos selber aus. Wir bestimmen selber, ob es gelingt und ob unser Ethos »gut« wird. Dabei ist mir wichtig, dass wir ja nicht bei Null anfangen! Das Ethos einer Person, eines Menschen baut ja schon immer auf etwas Vorgegebenem auf. Wir wachsen als Kinder in einer bestimmten Familie, in einem Dorf oder einer Stadt, in einem Land mit einer bestimmten Kultur und Religion auf. Das Ethos einer Person lebt aus den erworbenen und tradierten Ethos-Traditionen.

Ich setze jetzt allerdings voraus, dass wir unser Tun und Handeln einer kontinuierlichen Selbstvergewisserung und Reflexion zuführen. Die Alltagsmoral, die Menschen während ihrer Sozialisation entwickelt haben, ist nicht überflüssig oder gar schlecht, aber sie will bedacht werden, und sie will bei besserer Einsicht korrigiert werden. Dabei kann das Gefühl, können die Emotionen und die Affekte helfen! Und damit bin ich bei der Selbsterfahrung, die akademische Fächer wie Soziale Arbeit, Philosophie oder Theologie nicht oder nur begrenzt leisten können. Ich bin bei der Übung der Ethos-Bildung und der Einübung von Haltungen. Die menschlichen Grundhaltungen haben meinem Beitrag den Untertitel gegeben.

### **1.9 Aus Moral wird Ethos! Und Ethos bildet ein Mensch vernünftigerweise ein Leben lang aus**

Ethos-Bildung ist anders als die Alltagsmoral der Vernunft verpflichtet. Die Alltagsmoral erwerben wir in unseren Familien, im Dorf, auf der Straße und in unserer Kultur. Wir nehmen sie an und in uns auf, zusammen mit allen Gefühlen, die damit verbunden sind. Die Affekte und Emotionen können dabei nicht

gering geachtet werden. Wenn wir erwachsen werden, kommen wir im günstigsten Falle zu einer Überprüfung dessen, was wir aufgenommen und nachgebildet haben: eine kritische Reflexion der Alltagsmoral und der Gefühle, die wir immer wieder spüren, wenn es um ethische Dilemmata geht. Wichtig ist dabei natürlich die Reflexion eben der Emotionen. Die Beachtung und Beobachtung der Affekte dient der Selbsterkenntnis und der Reflexivität. Durch Einübung der Reflexivität können wir uns körperliches Reagieren bewusst machen. Aus der andauernden Einübung ergibt sich die Haltung des sorgsamem Umgangs mit sich und anderen, aus dauernder Übung wird Ethos-Bildung. Ethos-Bildung erarbeitet Unterschiede durch ethische Reflexion und Bewusstmachung sowie Alltag und Einübung.

Letztlich bestimmen Haltungen unser Leben, unseren Umgang mit den Menschen und unsere beruflichen Entscheidungen. Haltungen oder Grundhaltungen bestimmen unser Handeln und unsere beruflichen Entscheidungen. Die Haltung des Sozialarbeiters gegenüber seinen Klienten will bewusst gemacht, will reflektiert werden. Wenn wir von außen unbemerkt einem Beratungsgespräch zwischen Sozialarbeiter und Klient zuschauen, kann uns bei einiger Übung die Körperhaltung des Sozialarbeiters oder der Sozialarbeiterin Auskunft geben über deren innere Haltung!

Grundhaltungen (lat. *Habitus*) machen es uns möglich, unser Leben so zu leben, dass es gelingen kann. Haltungen machen es lebbar und lebenswert. Diese Grundhaltungen oder auch Ethos-Kompetenzen sind ethisch virulent, wirksam und wichtig. Sie sind für das angestrebte gute und gelingende Leben konstitutiv. Diese Haltungen helfen, ethische Tugenden zu entwickeln, aus denen sich eine kritisch-rationale, selbstreflexive und damit selbstbestimmte Lebensführung im Hinblick auf das gute Leben, das es zu leben gilt, erst ergibt.

Die Tugendlehre geht in der grundlegenden Bestimmung der Tugenden auf Aristoteles zurück. Aristoteles nennt eine ausgezeichnete und andauernde Haltung Tugend (*arete*). Eine Tugend zeichnet sich durch Vernunft im Denken und Handeln aus. Sie wird von Jugend durch Erziehung erworben und ein Leben lang geübt. Tugend ist das Wissen um das Gute. Dieses Wissen ist damit verbunden, das Gute in der eigenen Lebensführung und in dem gesellschaftlichen Kontext, in dem ich lebe, umzusetzen.

Liebe und Achtung sind nach Kant die wichtigsten Gefühle, die unsere Pflichten begleiten, die wir unseren Mitmenschen entgegenzubringen haben. Es spielt dabei keine Rolle, ob wir sie selber verdienen oder nicht (Kant 1977a, S. 548ff.). Insofern steht Tugend der Achtung in Kants Tugendlehre unter den Tugendpflichten mit der Liebe an vorderster Stelle. Der Tugend der Achtung entsprechen Haltungen, die ein Mensch in seiner Lebensführung verkörpert. Als Beispiel einer solchen Haltung nenne ich die Aufmerksamkeit und bin damit bei einer ganz wichtigen Haltung in der Sozialen Arbeit.

Tugenden sind keine starren oder objektiven Größen, sondern offene Haltungen, die sich in der jeweiligen sozialen oder individuellen Situation zu bewähren haben. Ich greife noch einmal auf Aristoteles zurück. Für ihn ist eine Tugend das, was den Menschen, der diese Tugend hat, in seinem Sein und Handeln »gut macht«. Es gibt leider kein geeigneteres Wort in der deutschen

Sprache als »Tugend« für das griechische Wort »arete«. Guardini löst das Problem wie folgt: »Wenn unsere Sprache ein anderes Wort hätte, würden wir es nehmen. Sie hat aber nur dieses; so wollen wir uns zu allem Anfang darüber einig sein, dass es etwas Lebendiges und Schönes bedeutet« (Guardini 2007, S. 11). Eine Tugend, beispielsweise die Tugend der Achtung, zielt auf das Gut-Sein (arete). Diese Tugend verbindet sich mit anderen Tugenden auf ein Ziel hin. Sie zielen auf das gute Leben, oder anders ausgedrückt, Gut-Sein zielt auf das gute Leben. Das bedingt menschliche Haltungen zum gelingenden Leben. Eine Haltung, sei es die Geduld oder die Aufmerksamkeit oder eine andere, wird von einem Menschen gewollt. Er will Aufmerksamkeit oder Geduld in seinem Leben umsetzen, diese Haltungen leben. Er will das, weil sie Teil des guten menschlichen Lebens sind. Was bedeutet das? Ein »ethisch ansprechbarer« Mensch will gut und recht (richtig) leben. Für unseren Kontext definiere ich dieses, gut und recht (richtig) zu leben, dreifach:

- Er will gut und richtig für sich leben,
- er will gut und richtig in Gemeinschaft leben,
- und er will gut und richtig in seinem Beruf als Sozialarbeiterin oder Heilpädagoge leben.

Das meint, er oder sie will identisch leben, auch moralisch identisch.

Eine ethische oder sittliche Identität entfaltet sich in Haltungen, die uns ausmachen und unser Leben, unsere Einstellungen bestimmen. Wenn wir uns jenseits des kapitalistischen Mainstreams aufmachen, einen eigenen »guten« Lebensweg zu suchen, brauchen wir nicht nur Vorbilder, sondern vor allem »Haltungsbilder« (Ernst Bloch), damit wir uns orientieren können. Solche Haltungsbilder oder verbindliche Grundeinstellungen zum guten oder gelingenden Leben finden wir in der Tradition der verschiedenen »Tugendlehren«. Es gibt im Laufe der Geschichte unterschiedliche Entwürfe, in denen auch unterschiedliche Tugenden aufgezählt und begründet werden. Die philosophische Tradition seit Sokrates hat einen Kanon von vier beziehungsweise sieben Tugenden herausgebildet. Da sind zum einen die sogenannten Kardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und das rechte Maß (Mäßigung, Besonnenheit). Mit der Herausbildung der christlichen Tradition kamen drei weitere Tugenden hinzu: Glaube, Liebe und Hoffnung. Dies sind die wichtigsten Tugenden mit den dazugehörigen Haltungen, es sind im Laufe der Zeit, im Laufe der Philosophie- und Theologiegeschichte immer neue Tugenden hinzugekommen, andere traten in den Hintergrund.

Am Beispiel der Tapferkeit als Tugend lässt sich das bisher Gesagte verdeutlichen. Bei Aristoteles ist die Tapferkeit ein Mittleres zwischen Feigheit und Tollkühnheit. Dabei wird gleich ein weiteres aristotelisches Tugendprinzip verständlich. Um zu bestimmen, was tapfer ist, sucht Aristoteles das Mittlere zwischen zwei Extremen, eben die Tapferkeit zwischen Feigheit und Tollkühnheit. Es kommt auf das rechte Maß an. Und so ist das rechte Maß das Grundprinzip der ethischen Bewertung, wenn menschliche Tätigkeiten oder menschliches Handeln beurteilt werden sollen. Im ethischen Urteil kann etwas zu viel oder

etwas zu wenig ausschlaggebend sein, ob menschliches Verhalten oder Tun als gut beurteilt wird oder nicht. Die Fähigkeit, gut und richtig zu leben und zu handeln, liegt in dem rechten Maß, das wir für unser Leben finden müssen.

Ich komme noch einmal auf die Tugend der Tapferkeit zurück. Tapferkeit mag in der Tradition als eine typisch männliche und vor allem militärische Tugend (miss-)verstanden worden sein. Wenn wir danach fragen, ob eine bestimmte Sozialarbeiterin in einem speziellen Fall tapfer gewesen ist, so klingt das erst einmal ungewohnt und nicht ganz passend. Und dennoch ist die Tapferkeit in der Tat eine sozialarbeiterische Tugend. Sie ist als individuelle und berufsspezifische Grundhaltung für sozialarbeiterisches Handeln unverzichtbar. Diese Grundhaltung drückt sich rein körperlich im »aufrechten Gang« der Sozialarbeiterin, des Sozialarbeiters aus und ist für sozialarbeiterisches Handeln eigentlich unabdingbar: Allein diese Haltung ermöglicht die Arbeit mit Klienten für die Gesellschaft – auch bei Druck und Gegenwind, bei widrigen Verhältnissen und der prinzipiellen Machtlosigkeit Sozialer Arbeit. Der Philosoph und Theologe Josef Pieper bezeichnet Tapferkeit oder Zivilcourage als die »Widerstandshaltung des an Macht Unterlegenen«!

## 1.10 Soziale Arbeit braucht Ethik!

Ich komme zu meinem letzten Punkt. Zu Anfang meines Beitrages habe ich deutlich gemacht: Soziale Arbeit braucht Orientierung! Die ethischen Grundhaltungen ermöglichen Orientierung im täglichen Handeln, das in der Sozialen Arbeit und anderen sozialen Professionen manches Mal schnelle Entscheidungen verlangt. Ethische Haltungen – und das meint generell ein sozialarbeiterisches Ethos – sind eingeübt und in der Einübung auch reflektiert und verantwortet. Sie helfen, ethische Konflikte durchzustehen, das rechte Maß nicht zu verlieren und Widerstand im Interesse der Klienten und Klientinnen zu leisten. Ethische Haltungen können und müssen Sozialarbeiter, Sozialarbeiterinnen und andere soziale Professionen erlernen! Haltungen müssen ein Leben lang, auch ein Berufsleben lang, geübt und durch vernünftiges Denken und Reflexion überprüft werden. Insofern braucht es Ethos-Bildung für Sozialarbeiter und Heilpädagoginnen in einem lebenslangen Übungs- und Bildungsprozess. Dabei geht es zum einen um Bildung der ganzen Persönlichkeit durch reflektierte Selbsterfahrung. Das meint insbesondere:

- Reflexion ethisch-moralischen Verhaltens und Handelns,
- Reflexion der affektiven Seite der Persönlichkeit,
- Reflexion des »Umgangs mit den Menschen«.  
(vgl. Knigge 2001)



Zum anderen bedarf es der Schulung ethischer Schlüsselkompetenz, der Erweiterung ethischen Urteilvermögens und der Fähigkeit zu ethischer Urteilsbildung, die Fähigkeit zur Wahrnehmung und Bewertung ethischer Konfliktlagen und die Fähigkeit, in ethischen Konflikten zu vermitteln und Räume zum Handeln zu öffnen.

Von den Grundhaltungen und Grundlagen sozialer Professionen handeln die folgenden Beiträge. Wenn Ihnen, liebe Leserin und lieber Leser, manche Stellen meines Beitrages oder der folgenden Beiträge zu abstrakt und »zu theoretisch« sind, darf ich Sie mit einem Satz unseres Kollegen Norbert Rückert nachdenklich stimmen: »Nichts ist so praktisch wie eine gute Theorie!«

## Literatur

- Guardini, R. (2007): Tugenden. Ostfildern: Grunewald  
Kant, I. (1977): Werke in zwölf Bänden. Band 7. Frankfurt a. M.: Suhrkamp  
Kant, I. (1977a): Werke in zwölf Bänden. Band 8. Frankfurt a. M.: Suhrkamp  
Kant, I. (1977b): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Werkausgabe Bd. 12, Hrsg. v. W. Weischedel, 3. Auflage, Frankfurt a. M.: Suhrkamp  
Knigge, A. F. (2001): Über den Umgang mit Menschen. Neudruck der 3. Auflage [1790]. Frankfurt a. M. und Leipzig: Insel  
Tödt, H. E. (1988): Perspektiven theologischer Ethik. München: Kaiser

## 2 Verstehen der Lebensweise – zur Ethik als Haltung in sozialen Professionen

Eric Mührel

Der Horizont der Fragestellung nach einem *gelingenden Leben*<sup>4</sup> als eine ethische Grundlage für soziale Professionen eröffnet zwei Dimensionen: die eines *gelingenden Lebens* der Klienten respektive Adressaten und die der professionell Handelnden in sozialen Berufen. Eine Verbindungslinie kann dabei in der Herausbildung und Bewahrung einer professionellen Haltung verortet werden, die aus der Perspektive des und der professionell Handelnden beiden Dimensionen die hinreichende Aufmerksamkeit widmet. Im Folgenden wird über die Beschreibung der Ethik als Haltung eine solche Perspektive eröffnet. Dies geschieht – fokussiert – über eine Erörterung von Verstehen als einer Positionierung sozialpädagogischer Haltung, die in ihrer Substanz auch für andere Professionen in sozialen Handlungsfeldern von unmittelbarer Bedeutung sein kann.<sup>5</sup> Verstehen bezieht sich dabei auf die Lebensweise des und der Klienten respektive Adressaten, wobei die Reflexion der je eigenen Lebensweise der professionell Handelnden unverzichtbar ist. Abschließend wird genau jene Positionierung des Verstehens anhand der Beschreibung einer zu ihr in Spannung und Ambivalenz stehenden Positionierung der Achtung einer Kritik unterzogen. Verstehen und Achten werden dabei als Pole innerhalb der sozialpädagogischen Haltung verstanden, deren Verhältnis zueinander es zu bestimmen gilt (siehe hierzu grundlegend Mührel 2015).<sup>6</sup>

---

4 Die Frage, ob es generell sinnvoll ist, von einem *gelingenden Leben* in kritischer Absetzung zu einem *guten Leben* oder einem *richtigen Leben* zu sprechen, stellt Christian Niemeyer mit Bezug auf das *Sozialpädagogische Verstehen* (vgl. Niemeyer 2015, besonders S. 64–74). Dieser grundsätzlichen Frage kann an dieser Stelle nicht nachgegangen werden.

5 Im weiteren Verlauf verwende ich nur den Begriff »sozialpädagogische Haltung«, beziehe jedoch die Haltung in anderen sozialen Berufen wie erwähnt mit ein.

6 Im vorliegenden Beitrag beziehe ich mich im Besonderen auf die dritte Auflage meiner Habilitationsschrift *Verstehen und Achten. Philosophische Reflexionen zur professionellen Haltung in der Sozialen Arbeit*, wobei einzelne Textpassagen auch hieraus übernommen wurden.

## 2.1 Haltung

In der Nikomachischen Ethik des Aristoteles (1995) finden wir das grundlegende Verständnis einer Ethik als Haltung. Dieses ist auf die Bestimmung von *ethos* als Gewohnheit, Sitte und Brauch zurückzuführen. Eine Haltung, auf der ein wertvolles und gutes Handeln aufbaut, entwickelt sich demnach aus der Gewöhnung und Übung. Bezogen auf sozialpädagogisches Handeln wäre damit ein berufsmäßiges, routiniertes Handeln, welches auf Einübung sozialpädagogischer Fertigkeiten basiert, eine Grundlage professioneller Haltung. Hinzu kommt aber ein Zweites: die Vergewisserung darüber, dass dieses Handeln klug und damit richtig und gut ist. Routine und Gewöhnung allein machen keine gute berufliche Haltung aus. Die Sozialpädagogin respektive professionell Handelnde in sozialen Berufen ist immer wieder gehalten, die Ziele und Methoden ihres Handelns kritisch zu hinterfragen und sich dabei am jeweiligen Stand des Fach- wie Allgemeinwissens zu orientieren. Halten wir fest: Das Verständnis einer Ethik als Haltung gründet im Streben des Menschen nach einem guten Handeln, welches sich in der Verbindung von Gewohnheit und Übung mit der Einsicht in das Richtige des Handelns herausbildet.

## 2.2 Verstehen der Lebensweise

Worauf bezieht sich nun im sozialpädagogischen Handeln als einem guten *beruflichen* Handeln das Verstehen? Verstehen ist nach Hans-Georg Gadamer (1900–2002) immer grundsätzlich Verstehen von Ausdruck (vgl. Gadamer 1990, S. 228). Im sozialpädagogischen Kontext bezieht sich dieser Ausdruck neben dem Verstehen von Texten, beispielsweise der Fachliteratur, vornehmlich auf das Verstehen der Persönlichkeit der Adressaten sozialpädagogischen Handelns. Denn die Persönlichkeit eines Menschen ist der Ausdruck der Lebensweise dieses Menschen, das heißt der Art und Weise, wie sich ein Mensch in seinen Lebensumständen gestaltet.

### Lebensweise

Mit dem Begriff der Lebensweise lassen sich vielerlei Assoziationen verbinden. So bezieht sich Lebensweise in einem *Vorverständnis* auf die Art und Weise, wie ein bestimmter Mensch oder eine Gruppe von Menschen ihr individuelles oder gemeinschaftliches Leben führt. Die weiteren Überlegungen fokussieren die Lebensweise des einzelnen Menschen, wobei aber unmittelbar die Verortung des individuellen Lebens im gemeinschaftlichen offensichtlich werden wird. Wenn von der *Führung des Lebens* die Rede ist, so sind damit zugleich

auch andere Begriffe angesprochen, die in einer bestimmten Nähe zu *Führung* stehen, beispielsweise *Gestaltung* des oder die *Kunst* des Lebens. Dabei wird eine schöpferisch-kreative Dimension bei der Art und Weise der Lebensführung und -gestaltung angedeutet. Diese Gestaltung des Lebens *soll* in Selbstbestimmung und nicht in Fremdbestimmung geschehen, das Leben *soll* in *die eigene Hand genommen* und eigenverantwortlich geführt werden.

Abgesehen von der interessanten Frage, wer solche Imperative normiert und wer sich ihnen zu fügen hat, die an dieser Stelle aber nicht behandelt wird, taucht ein Problem auf: *Was* wird denn von *wem* in dieser Lebensweise schöpferisch-kreativ geführt und gestaltet? In der Herangehensweise an dieses Problem wird Bezug genommen auf den spanischen Philosophen Jose Ortega y Gasset (1883–1955). Der Kerngedanke seiner Philosophie, erstmals 1914 in einem seiner ersten Werke, den *Meditaciones del Quijote*, ausgeführt, lautet: *Yo soy yo y mi circunstancia*; »*Ich bin ich und mein Umstand*« (Ortega 1959, S. 53).<sup>7</sup> Ortega sieht den Menschen als *Kampf* einer inneren Kraft, dem Ich, mit dem Lebensumstand, der sich aus vielgestaltigen Lebensumständen zusammensetzt, die das Ich umgeben. Mit Ortega wird zu beschreiben sein, dass die Lebensweise als der *Ausdruck* der Selbstgestaltung eines Menschen in seinen Lebensumständen begriffen werden kann. Dies ermöglicht die Erörterung einer Grundlage für eine *ganzheitliche* Betrachtung des Menschen, welche einen Baustein einer professionellen Haltung im Verstehen des Klienten darstellt.

In »*Ich bin ich und meine Lebensumstände*« taucht *Ich* zweimal auf: einmal am Anfang als eine Art *Klammer* für zwei Antagonismen, die *äußeren* Lebensumstände und das *innere* Ich; einmal als eben dieses zweite *innere* Ich. Wie beschreibt Ortega Letzteres, und was versteht er unter Lebensumständen?

»Wenn Sie sich selbst ernst und eindringlich fragen: wer bin ich? – nicht: was bin ich?, sondern: wer ist dieser Ich, von dem ich in jedem Augenblick meines täglichen Lebens spreche? –, werden Sie sich des Irrwegs bewußt werden, auf dem die Philosophie sich immer befunden hat, wenn sie unter ›ich‹ die abgelegensten Dinge, aber niemals eben das verstand, was Sie in Ihrem täglichen Leben ›ich‹ nennen. Dieses Ich, das Sie sind, mein Freund, ist nicht Ihr Körper, aber auch nicht Ihre Seele, Ihr Bewußtsein oder Ihr Charakter. Sie finden sich selbst im Besitz eines bestimmten Körpers, einer bestimmten Seele, eines bestimmten Charakters vor, nicht anders als Sie sich im Besitz eines von Ihren Eltern ererbten Vermögens vorfinden, in einem Land, in dem Sie geboren sind, und in der menschlichen Gesellschaft, in der Sie sich bewegen. Ebenso wie Sie nicht identisch sind mit Ihrer gesunden oder kranken Leber, sind Sie es auch nicht mit Ihrem guten oder schlechten Gedächtnis, Ihrem festen oder schwachen Willen, Ihrem scharfen oder stumpfen Verstand. Das Ich, das Sie sind, fand an sich diese körperlichen und psychischen Dinge vor, als es sich lebend vorfand. Sie sind es, der mit diesen Dingen, *vermittels* ihrer leben soll; und vielleicht hadern Sie Ihr Leben lang mit der Seele, die Ihnen zugeteilt ist – mit Ihrer Willensschwäche etwa –, ganz ähnlich wie Sie mit Ihrem schlechten Magen oder dem rauhen Klima Ihres Landes hadern mögen. Die Seele bleibt also genau so außerhalb des Ich, das Sie sind, wie die Welt um Ihren Körper her. Wenn Sie darauf bestehen, will ich zugeben, daß die Seele zu den Dingen gehört, die Ihrem Ich am nächsten sind; aber sie ist nicht Sie selbst. Wir müssen uns von der Suggestion der Überlieferung frei zu machen suchen, nach welcher das Wirkliche

<sup>7</sup> Zu einer eingehenden Erörterung der Sozialpädagogik und Philosophie Ortegas verweise ich auf Hundek & Mührel 2015.

immer aus irgendeinem *Ding*, sei es nun körperlich oder geistig, bestehen soll. Sie sind kein *Ding* – Sie sind ganz einfach derjenige, der mit den Dingen, *unter* den Dingen zu leben hat, und nicht irgendein beliebiges, sondern ein ganz bestimmtes Leben. Es gibt kein abstraktes Leben. Leben bedeutet die unerbittliche Notwendigkeit, den Daseinsentwurf, den ein jedes Individuum darstellt, zu verwirklichen. Dieser Entwurf, aus dem das Ich besteht, ist keine Idee und kein von dem betreffenden Menschen erdachter und frei gewählter Plan. Er geht allen Ideen, welche die Vernunft sich bilden mag, und allen Willensentscheidungen voraus.« (Ortega 1978, S. 272f.)

Fassen wir die wesentlichen Punkte dieser Beschreibungen Ortegas zusammen:

1. Zu den Lebensumständen gehört alles, was der Einzelne vorfindet, in das er hineingeboren wird, ohne vorher eine Auswahl getroffen zu haben. Hierzu zählen die gesellschaftlichen und gemeinschaftlichen Gegebenheiten, wie die Familie oder die gesellschaftliche Schicht, aber auch die geographischen wie beispielsweise das Klima des Landes, in dem ich geboren wurde. Dazu gehören ebenso der Körper und die Seele, die dem zweiten, *inneren Ich* am nächsten stehen. Anders ausgedrückt wäre damit ein genetischer Rahmen der körperlichen Entwicklung und somit auch psychischen Vorbedingungen als Dispositionen angesprochen. So wie wir mit diesen jeweiligen Rahmen und Bedingungen umgehen, können wir auch auf sie einwirken. Die Lebensumstände sind also das *Bad* der Dinge, in denen das zweite, *innere Ich schwimmt* und stets zu *versinken* droht.<sup>8</sup>
2. Das zweite, *innere Ich* des *Ich bin ich und meine Lebensumstände* ist kein körperliches oder geistiges *Ding*, sondern ein Daseinsentwurf als eine Berufung und Bestimmung, sich in seinen gegebenen Lebensumständen mittels derer auf unverwechselbare Art und Weise zu verwirklichen, d. h. sein Leben zu führen als *geworfener Entwurf*, der sich seine Lebensumstände nicht ausgesucht hat. Dieses Ich ist ein äußerst individueller Druck auf die Lebensumstände, die aber wiederum nicht weniger bestimmte Widerstände gegen diesen Druck sind. An anderer Stelle beschreibt Ortega diese ineinandergreifende Verschränkung von Ich und Lebensumständen so: »Die Umständlichkeit [der Lebensumstände, Anm. E. M.] ist eine Rinne, die sich das Leben in einer unerbittlichen Mulde gräbt« (Ortega 1978a, S. 505). Die Nähe zu Paul Natorp ist hier evident, wenn dieser mit Bezug auf Johann Heinrich Pestalozzi die Wechselseitigkeit von Mensch und Umständen beschreibt. Dies in dem Sinne, dass die Umstände den Menschen *machen* und zugleich der Mensch die Umstände *macht* (vgl. Natorp 1964, S. 86 u. 139–142).<sup>9</sup>

---

8 Mit Hans-Ludwig Schmidt lassen sich die von Ortega genannten Lebensumstände auch als Situationskockarde begreifen. In Anlehnung an Heinrich Rombachs strukturanthropologische Ausführungen (1987) beschreibt Schmidt die Vorfindlichkeit der Person in vier miteinander verwobenen Bereichen der Situationskockarde: dem Leib, der personalen Mitwelt, der Gesellschaft und der Welt. (Vgl. hierzu Schmidt 1998, S. 187f. u. 191.)

9 Zum Verständnis der Sozialpädagogik Natorps siehe Mührel 2013.

Das erste »Ich« des *Ich bin ich und meine Lebensumstände* bezieht sich auf das je individuelle Leben, die Realisierung der Auseinandersetzung des *zweiten inneren Ich* mit den vorgefundenen Lebensumständen. Diese Auseinandersetzung *drückt sich aus* in der Lebensweise des einzelnen Menschen.

»Das Leben ist seiner [...] Beschaffenheit nach ein Drama, denn es besteht aus dem leidenschaftlichen Kampf mit den Dingen und überdies mit unserer Anlage, dem Kampf, durch den wir in Wirklichkeit zu werden suchen, was wir im Entwurf sind.« (Ortega 1978, S. 273)

Das Leben dieses *Ich bin ich und meine Umstände* ist also die Einheit der dramatischen Dynamik zwischen den beiden Elementen, des *zweiten inneren Ich* und der Lebensumstände. Es spielt sich eben nicht *nur* in der Innerlichkeit der Person ab. Die Auseinandersetzung mit den Lebensumständen erfordert eine ständige Entscheidung darüber, was *wir* sein werden. Dieses *Sich-entscheiden-Müssen* beschreibt Ortega auch als »Sichbekümmern«, als ein »Sich-im-voraus-Kümmern«, was im je eigenen Leben einen Platz einnehmen soll, und wie es der Einzelne in seinen Umständen zu gestalten und zu führen beabsichtigt (siehe Ortega 1978a, S. 491 u. 512).

Wenn von einem Verstehen der Lebensweise des und der Klienten respektive Adressaten als eine Dimension der professionellen Haltung ausgegangen wird, so ist nun in einem weiteren Schritt nach der Erörterung des Begriffs der Lebensweise die Frage nach der Möglichkeit des Verstehens zu klären.

## Verstehen

Nehmen wir als Ausgangspunkt, dass Verstehen immer eine Verständigung in Sprache ist, dann ist Verstehen eine Verständigung über etwas, das zur Sprache kommt, besprochen wird. Die Gesprächspartner erstreben oder haben ein Einverständnis über ein Drittes. Diese Verständigung in Sprache zielt nicht auf eine Teilhabe am Anderen, indem ich mich in ihn hineinversetze und sein Erleben nachvollziehe. Selbst dann, wenn wir im alltäglichen Sprachgebrauch davon ausgehen, dass zwei sich gut verstehen, meint dies zunächst, dass sie sich in allen wesentlichen Dingen verstehen, also eine verständigende Übereinkunft erzielt haben. Spannend wird es dann, wenn eben ein Missverstehen vorliegt, ein fehlendes Einverständnis über eine Sache. Gadamer weist darauf hin, dass dann zunächst die ganze *Kunst des Gesprächs*, der Argumentation, des Einwendens, Hinterfragens und Widerlegens angewandt wird, um das Missverstehen zu beheben und eine Verständigung zu erzielen (vgl. Gadamer 1990, S. 183f.).<sup>10</sup>

Dieses hier angesprochene *Ringeln* um Verständigung in der Kunst des Gesprächs steht für Gadamer in einer Nähe zur Bedeutungsgeschichte des Begriffs

10 Gadamer beschreibt in einem Rekurs auf Friedrich Schleiermacher (1768–1834) dessen Auffassung, dass Missverstehen sich von selbst ergibt, und Verstehen für jede einzelne Sache der Verständigung gesucht und gewollt werden muss. Im Verstehen ginge es dann letztlich nur darum, Missverständnisse zu vermeiden oder zu beheben (vgl. Gadamer 1990, S. 188–192).

*Verstehen.* Dieser erwachse aus dem juristischen Kontext, eine Sache verstehend vor Gericht zu vertreten und dabei die Einwendungen und Argumentationen der Gegenpartei verstehend in der Darlegung des eigenen Standpunktes mit einzubeziehen (vgl. ebd., S. 265). Verstehen beinhaltet dann auch einer Sache vorzustehen, ihr gewachsen zu sein, um sie vertreten zu können. Damit ist dann Verstehen grundsätzlich immer auch ein Sichverstehen als Selbstvergewisserung des eigenen Könnens und Vermögens.

Alles Verstehen beginnt damit, dass uns etwas anspricht. Verstehen ist mit einem Anspruch verbunden, der als Erstes ein Erleiden und eine Widerfahrnis ist (siehe ebd., S. 304). Mit diesem Anspruch wird grundsätzlich etwas in Frage, d. h. ins Offene, gestellt. Der Anspruch nötigt uns, in diese Offenheit einzutreten, womit eine Suspension der Vorurteile genötigt ist, soll diesem Anspruch genügt werden. Das in die Offenheit hinein Fragen und sich dabei in die Lage des Gesprächspartners oder im Falle eines Textes in den Autor mit seiner Intention Versetzen bedeutet dabei nicht weniger als ein Von-sich-Absehen. Gadamer stellt dies als eine Erhebung zu einer höheren Allgemeinheit dar, in der wir einen Horizont für das gewinnen, was es zu verstehen gilt.

»Horizont gewinnen meint immer, daß man über das Nahe und Allzunahe hinaussehen lernt, nicht um von ihm wegzusehen, sondern um es in einem größeren Ganzen und in richtigen Maßen besser zu sehen.« (ebd., S. 310)

In dieser Horizontgewinnung stellen wir die eigene Perspektive zu dem uns in Frage Stellenden selbst in Frage, indem wir die Perspektive erweitern um eine von einem mit unserem Gesprächspartner geteilten Ganzen. Damit begründet sich das Verstehen in der Teilhabe an einem gemeinsamen Sinn. Verstehen ist dann ein gelingendes, wenn zwischen den Gesprächsteilnehmern eine Horizontverschmelzung der vermeintlich für sich seienden Horizonte der Gesprächspartner auf der Basis des gemeinsamen Sinns und der so geteilten Fragerichtung stattfindet. In diesem Horizont wird eben nicht eine absolute Antwort gegeben, die zur Frage gebrachte Sache wird nie abschließend verstanden, sondern es sind die *Fragehorizonte*, die miteinander verschmelzen, um in einer gemeinsamen Fragerichtung den einen *Sinn von dem Sein der Sache* zur Sprache kommen zu lassen. In diesem auf der Logik der Frage aufbauenden Zirkel des Verstehens kommt es nicht zu einer Kommunion der Seelen, sondern wird das Gefragte *ins Licht des Verstehens* gestellt.

Verstehen ist aufgrund des Ausgeführten im Sinne Gadamers keine Methode oder Technik, die erlernt werden kann, sondern ein Können, das »[...] besondere Feinheit des Geistes verlangt« (ebd., S. 312). Bezeichnend hierfür ist der Begriff für Verstehen in der älteren Tradition der Hermeneutik, der der *subtilitas intelligendi*, wobei *subtilitas* auf genau diese Feinheit des Geistes verweist. Das *intelligendi* als wahrnehmendes Verstehen ist jedoch wesentlich in einer Einheit mit der *subtilitas explicandi*, dem Auslegen. Das Auslegen kommt dem Verstehen als neuer Akt nicht hinzu, sondern Verstehen ist schon immer auch Auslegen. Verstehen in dieser Einheit bezieht sich auf die Feinheit des Geistes.

Schon Blaise Pascal (1623–1662) hatte sich in seinen *Pensées* mit der Feinheit des Geistes im Rahmen der Unterscheidung des Geistes des Feinsinns von

dem der Geometrie beschäftigt.<sup>11</sup> Während die Stärke des Geistes der Geometrie die Genauigkeit und die Ausdauer sind, um geduldig zu den ersten Prinzipien der Abstraktion vorzudringen, liegen die Stärken des Geistes des Feinsinns in der Weite des Geistes und einem äußerst empfindlichen Empfindungsvermögen, also einem *guten Auge*, einem *guten Ohr*, einer *guten Nase* und einem *guten Geschmack*. Gelangt der eine gradlinig zu seinem Ziel, so der andere eher in konzentrischen Kreisen, die sich allmählich dem angestrebten Punkte nähern. Pascal wertet nicht zwischen beiden, der *honnête homme* als umfassend gebildeter Mensch verfügt über beide in ausgeprägter Art und Weise, sondern betont ihre jeweiligen Stärken und Schwächen, weshalb jeder seinem speziellen Gegenstand zugeordnet sein soll. Wesentlich für den Geist des Feinsinns ist dabei das Gespräch, da er durch dieses gebildet, aber auch verdorben werden kann. Die oben genannte *Kunst des Gesprächs* steht also in einem unmittelbaren Bezug zur Feinheit des Geistes.

Doch was geschieht, wenn die *Kunst des Gesprächs* nicht gelingt und das zu verstehende Dritte nicht in der Weite des Geistes in der Schwebelage gehalten werden kann? Wendet sich das Verstehen dann auf die Individualität des Gesprächspartners? Können wir uns in seine Situation hineinversetzen, damit wir uns zu erklären vermögen, warum er, d. h. aus welchen Gründen seiner Lebensweise heraus, diese oder jene Meinung vertritt?<sup>12</sup>

Im Verstehen hin auf die Individualität des Anderen als Gesprächspartners stellt sich die Frage nach dem *dunklen Du*, der bleibenden Rätselhaftigkeit des Anderen, die das vernünftige Verstehen in seine Schranken verweist. Ob diese Schranke beispielsweise durch einführendes Verstehen im Sinne der *klientenzentrierten Gesprächsführung*, das ganz in der Tradition Schleiermachers Beschreibungen eines *sympathetischen* und *kongenialen* Verstehens steht, überwunden werden kann, scheint fragwürdig.<sup>13</sup> Beide zielen über das Hineinfühlen in den

11 Vgl., auch für den folgenden Absatz, Pascal 1978, Frgt. 1–7 u. 34. Diese Unterscheidung kann als Grundlegung zweier Wissenschaftsmethodiken und damit als *Trennung* von Geistes- und Naturwissenschaften gelesen werden. Gadamer baut auf dieser Unterscheidung implizit sein Vorhaben in *Wahrheit und Methode* auf, beabsichtigt er doch, eine *Selbstvergewisserung* der Geisteswissenschaften zu entwickeln. Dass dies in Absetzung zum Selbstverständnis der Naturwissenschaften geschieht, wird schon in der Einleitung und in der Beschreibung des Methodenproblems offensichtlich (vgl. hierzu Gadamer 1990, S. 1–5 u. 9–15). Max Bense weist darauf hin, dass der von Pascal verwendete französische Begriff  *finesse* nicht adäquat ins Deutsche zu übersetzen ist. Dieser kann mit »Feinsinn«, aber auch mit »Intuition« übersetzt werden. *Finesse* bezieht sich auf das intuitive, gefühlsmäßige Urteil (vgl. zu diesem Themenbereich daher auch Bense 1947, S. 42f.). Im Folgenden wird an dem Begriff *Feinsinn* festgehalten.

12 Gadamer spricht diese grundsätzlichen Fragen in seiner Kritik der romantischen Hermeneutik an (vgl. Gadamer 1990, Kap. II.1.1., bzgl. der hier angeführten Fragestellung besonders S. 184). Die gestellte Frage ist für eine Erörterung eines sozialpädagogischen Gesprächs von unmittelbarer Bedeutung, da dieses in der Regel dann einsetzt, wenn, hier ganz allgemein ausgedrückt, offensichtlich erhebliche Missverständnisse vorliegen.

13 Im folgenden Abschnitt beziehe ich mich bezüglich des einführenden Verstehens im Rahmen der klientenzentrierten Gesprächsführung auf die Ausführungen Sabine



Gesprächspartner darauf, diesen *besser zu verstehen, als er sich selbst versteht*. Dies kann nur über eine *Operation des Gleichseins* als Grundlage der Sympathie als *emotionale Zusammenstimmung* und der Kongenialität als *zusammengeführte Geistesstimmigkeit* gelingen. Denn wie könnte ich mich sonst in das Erleben des Anderen bzw. des Klienten einfühlen und seine Empfindungen aus dessen Bezugsrahmen wahrnehmen und dann, doch wieder, vernünftig verstehend im *Verbalisieren der emotionalen Erlebnisinhalte* des Gegenüber zur Sprache bringen? Dass es dann auch zusätzlich noch um das Wahrnehmen und Verstehen von auftauchenden Sinngehalten im Erleben des Gegenüber geht, die der Gesprächspartner selber noch nicht verstehend zur Sprache bringen kann, bestätigt das *besser* des Verstehens. Die Sozialpädagogin wäre dann die Interpretin der Individualität des Klienten, die diesen in ihrer Interpretation *besser* versteht als dieser sich selbst. Es stellt sich hier die Frage, ob dies nicht ein anmaßender, bemächtigender und gewaltsamer Zugriff auf die Individualität des *dunklen Du* im Gegenüber ist, der zumindest eines anderen institutionellen Rahmens bedarf, wie ihn eventuell die Psychoanalyse bereithält. Diese Penetranz im Hinein- und Durchdringen des Gegenübers bis in sein Innerstes könnte zudem generell ins Leere laufen und die Andersheit des Anderen nie einholen.

Doch muss es sich tatsächlich um ein kongeniales und sympathetisches Verstehen, eine Kommunion der Seelen handeln, wenn aus einem nicht ausräumbaren Missverstehen über ein Drittes der Fokus auf die Individualität des Gesprächspartners gerichtet wird? Ist ein solches einführendes Verstehen überhaupt möglich? Gadamer hält dies nicht für möglich: »Wir erinnern daran, daß Verstehen [...] keine Einfühlungsleistung ist, die das Seelenleben des Redenden errät« (Gadamer 1990, S. 493). Auch Hans-Robert Jauß verneint dies, wenn er ausführt:

»Das Verstehen des Anderen in seinem kontingenten Selbst [und damit seines *dunklen Du* – Anm. E. M.] entspringt nur scheinbar unmittelbarer Einfühlung. Es erfordert das Erkennen der Differenz des Anderen zu mir selbst, die Erprobung eines normativen Vorverständnisses, seine Preisgabe, wenn es sich als unangemessen erweist, und schließlich die Anerkennung des Singularen, das dabei zutage tritt. Wie das ominöse Andere der Vernunft bedarf auch der Andere im Verhältnis zum eigenen Selbst des Rekurses auf ein noch Gemeinsames, um in der Differenz seines Andersseins erkannt zu werden.« (Jauß 1999, S. 128f.)

Aber was kann dieses von Jauß genannte Gemeinsame als Drittes sein, an dem sich das Besondere seines Andersseins in der Einmaligkeit und Einzigartigkeit seiner Lebensweise im Unterschied zum eigenen Selbst ermessem lässt? Zur Beantwortung dieser Frage erhalten wir am Ende von *Wahrheit und Methode* (siehe hierzu explizierend Gadamer 1990, S. 481–494) einen Hinweis, den es für die Frage des Verstehens der Lebensweise des Klienten im sozialpädagogischen Gespräch fruchtbar zu machen gilt: das schöne und gute Leben. Auch Ortega wies bezüglich des Verstehens der Lebensweise des Anderen auf das Maß des *vollkommenen Lebensentwurfes* hin, an dem das wirkliche Leben in seiner De-

---

Weinbergers (siehe hierzu Weinberger 1994, S. 54–58; zum *sympathetischen* und *kongenialen* Verstehen bei Schleiermacher siehe Gadamer 1990, S. 194f.).

formationen zu *ermessen* ist. So *vermessen* dies gerade in Bezug auf Menschen in besonders schwierigen Lebenslagen klingen mag, kann doch über dieses Maß des Guten und Schönen die Lebensweise des Klienten im Verstehen in aller Offenheit in der Schwebelage gehalten werden, ohne mit Penetranz ein vermeintlich *dunkles Du* aufzuspüren.<sup>14</sup>

Was bedeutet dieses Verständnis der Lebensweise als Ausdruck des *Ich bin ich und meine Lebensumstände* für die Soziale Arbeit respektive andere soziale Berufe? Die Sozialpädagogin verfügt im Rahmen der *biografischen Durchleuchtung* über ein Verständnis des Klienten *von innen*, aus der Perspektive des Klienten, heraus, so wie es der Titel der oben zitierten Abhandlung Ortegas, *Um einen Goethe von Innen bittend*, schon ausdrückt. Dieses Verstehen *von innen* aus der Perspektive des Klienten heraus beschreibt Fritz-Rüdiger Volz als einen Aspekt des *Lebensführungswissens*, über das Sozialpädagoginnen verfügen sollen. Dieser Aspekt bedarf jedoch zur Vervollständigung des *Lebensführungswissens* der Ergänzung um einen anderen. Nach Volz soll die Sozialpädagogin auch über ein Wissen verfügen, wie sie den Klienten bei den Fragen nach und über seine Lebensweise sowie bei gewünschten Veränderungen derselben beratend unterstützen kann. Zu diesem Aspekt des *Lebensführungswissens* gehören für Volz zum Beispiel Kenntnisse über den Verlauf von *Normalbiografien* und *Abweichendes Verhalten* (vgl. Volz 1993, S. 27f.). Im sich gegenseitigen Durchdringen der beiden genannten Aspekte des *Lebensführungswissens* gelangt die Sozialpädagogin zu einer *dichten Beschreibung*<sup>15</sup> der Lebensweise und -führung des Klienten. Auf dieser dichten Beschreibung basiert nach Volz die Aufgabe der Sozialpädagogin der *stellvertretenden Problemdeutung* bezüglich der Lebensweise des Klienten. Die Sozialpädagogin soll eben nicht stellvertretend für den Klienten *Probleme lösen*, wodurch dieser in seinem Personsein nicht geachtet und die Aufgabe der Sozialpädagogin auf eine Sozialtechnik reduziert würde. Um überhaupt zu einer *dichten Beschreibung* der Lebensweise des Klienten zu gelangen, bedarf es nach Volz intensiver Gespräche von Sozialpädagogin und Klient. In diesen sozialpädagogischen Gesprächen gewinnt zum einen die Sozialpädagogin Informationen über die Lebensweise des Klienten. Zum anderen ermöglicht das Gespräch dem Klienten eine *rekonstruierende Aneignung* seiner Lebensweise, indem er in die Lage versetzt wird, existentielle Fragen bezüglich seiner Lebensweise explizit zu stellen und zu überdenken, was den Beginn einer Veränderung bedeuten *kann*. In einem sich so vollziehenden Beratungsprozess bleibt der Klient die handelnde Person in der Verantwortung für seine Lebensweise. Der Sozialpädagogin ist im Rahmen der Hilfe zur Selbsthilfe die Aufgabe der stellvertretenden Problemdeutung überantwortet, die auf dem *Lebensführungswissen* basiert. Das Verstehen der Lebensweise als Aus-

14 Zu der Frage nach dem guten und schönen Leben siehe weiterführend Mührel 2015, S. 101–105.

15 Volz bezieht sich bezüglich des Terminus *dichte Beschreibung* auf die Ausführungen von Clifford Geertz über die *thick description* (vgl. hierzu Volz 1993, S. 27 u. 29 sowie zu einem umfassenderen Verständnis von *thick description* Geertz 1983).

druck des *Ich bin ich und meine Lebensumstände* des Klienten ist von diesem Lebensführungswissen ein wesentlicher Aspekt.

Dieses Verstehen der Lebensweise ermöglicht überhaupt erst ein sinnvolles sozialpädagogisches Handeln. Dabei gilt es zweierlei zu berücksichtigen. Einerseits zielt das Verstehen auf die objektive Sicht der Lebensumstände des Adressaten. Dazu gehören unter anderem die Fragen nach dem physischen und psychischen Zustand (Gesundheit) eines Menschen, seinen sozialen Beziehungen in der personalen Mitwelt wie beispielsweise in der Familie, des Freundeskreises oder der Schule und dem Umfeld seines Alltags im Stadtteil samt den ökologischen Umständen. Andererseits ist es von Bedeutung, die persönliche Sicht des Adressaten auf seine Lebensumstände zu verstehen, wie er diese also subjektiv erfährt und sich in ihnen gestaltet. Eine solche verstehende Haltung fußt auf einer symmetrischen und wechselseitigen Beziehung der Sozialpädagogin mit dem Adressaten, da in dieser Beziehung der andere als ein *alter ego*, ein anderes Ich, erkannt wird, was die Wechselseitigkeit erst ermöglicht. So ist das Verstehen der Lebensweise des Adressaten auch gebunden an das Selbstverstehen der Sozialpädagogin hinsichtlich ihrer Lebensweise. Eine solche Selbstvergewisserung ist beispielsweise Grundlage für das Einhalten einer professionellen Distanz hinsichtlich möglicher *Abgründe* seitens der Lebensweise der Adressaten. Denn: die Augen des Klienten sind zugleich der Spiegel der eigenen Abgründe! Nur wer um seine eigenen *Abgründe* weiß und diese vor sich zulassen kann, wird im sozialpädagogischen Handeln auch diejenigen der Adressaten zulassen und sich gleichzeitig von ihnen distanzieren können. Damit wird verständlich, dass auf der zwischenmenschlichen Ebene des Verstehens der Grundsatz einer Gegenseitigkeit zwischen Sozialpädagogin und Adressat gegeben ist. Doch wie *weit* darf das Verstehen des Adressaten gehen? Inwiefern ist es ein durchdringender Akt in die Person des Adressaten? Und kann ein Verstehen als *totales* Verstehen nicht dazu führen, dass der Adressat als Fall und Mensch *abgehakt* wird, weil man mit ihm angeblich *fertig* ist?

### 2.3 Achtung des Anderen

In diesen Fragestellungen kündigt sich die zweite Positionierung innerhalb der sozialpädagogischen Haltung an, das Achten des Adressaten. Dieses geht von dem an sich selbstverständlichen Faktum aus, dass die Sozialpädagogin von dem Adressaten angesprochen und in ein Gespräch *verwickelt* wird. In diesem Ansprechen steht ein Anspruch des Adressaten, der die Sozialpädagogin in eine Verantwortung für den Adressaten beruft. Der Begriff Verantwortung bezeichnet schon den antwortenden Charakter auf den Anspruch des Adressaten. Emmanuel Lévinas (1906–1995) beschreibt in seiner Fundamentelethik diese Verantwortung als eine unendliche, maßlose Verantwortung im Sinne einer be-

dingungslosen Achtung des anderen Menschen (vgl. hierzu grundlegend Lévinas 2003, 2005 u. 2007).

Was ist damit gemeint? Der Anspruch des anderen Menschen darf, ganz gleich wie stark und intensiv *ich* ihn verstehe und erkenne, z. B. im Rahmen einer sozialpädagogischen Diagnose, nicht erlöschen. Dies meint mehr als nur eine Relativierung des Verstehensprozesses, sondern formuliert die Aufforderung, dem anderen Menschen gegenüber nie in eine Art Gleichgültigkeit zu verfallen. Lévinas drückt dies prägnant in dem folgenden Satz aus: »Einem Menschen begegnen heißt, von einem Rätsel wachgehalten werden« (Lévinas 2007, S. 120). Im Anspruch des anderen Menschen ergeht gleichsam ein Aufruf einer bedingungslosen Achtung, ihm und seinem Schicksal Gehör zu schenken und sich hierfür verantwortlich zu zeigen. Dies aber entbehrt jeglicher Gegenseitigkeit. In dieser asymmetrischen Beziehung zum anderen Menschen stehe *ich* unter seinem Anspruch, bin Bürge seines Schicksals. *Meine* Verantwortung gegenüber ihm ist in keiner Art und Weise zu relativieren. Lévinas stellt somit grundsätzlich die Behauptung auf, dass die soziale Konstitution des Menschen nicht in der symmetrischen, reziproken Beziehung zum anderen Menschen fundiert ist, sondern in der asymmetrischen, einseitigen der bedingungslosen Achtung des Anderen.

Was bedeutet dies für die sozialpädagogische Haltung und die Beziehung der Sozialpädagogin zum Adressaten? In einer Transformation des oben genannten Paradigmas Lévinas' wäre dieses im sozialpädagogischen Kontext so zu formulieren: Einem Klienten bzw. Adressaten zu begegnen heißt, von einem Rätsel wachgehalten werden. Das sozialpädagogische Handeln steht in seinem verantwortenden Charakter unter dem Anspruch der bedingungslosen Achtung des Adressaten, und dies trotz aller Notwendigkeit eines weitestgehenden Verstehens der Lebensweise desselben und trotz aller pragmatischen Erfordernisse der Praxis hinsichtlich Effizienz und Effektivität. Damit wird die Spannung innerhalb der sozialpädagogischen Haltung ersichtlich, die sich zwischen den Polen des Verstehens und des Achtens des Adressaten auftut.

Diese Spannung lässt sich anhand einer weiteren Beschreibung veranschaulichen. Das Verstehen bezieht sich auf das *wahre Gesicht* des Adressaten, denn in ihm wird der Adressat in einer gewissen Art und Weise demaskiert. Nur so lassen sich die Ressourcen seiner Person und seiner Lebensumstände – in einem dialogischen Prozess – erfassen. Das Achten steht aber im Anspruch der *Wahrung des Gesichtes* des Adressaten, dass er eben trotz aller Demaskierung eine einmalige, unverwechselbare Person bleibt, die sich dadurch auszeichnet, dass sie stets ein neuer Anfang eines Lebensentwurfs ist und daher stets neu anzufangen vermag. Ein drastisches Beispiel hierfür ist der Umgang mit Sexualstraftätern im Rahmen der Straffälligenhilfe.

## 2.4 Fazit

Fassen wir zusammen: Im sozialpädagogischen Handeln werden Sozialpädagoginnen in Geschichten der Adressaten *verstrickt* (vgl. zur Verstrickung in Geschichten Schapp 2004). Diese Geschichten als Ausdruck der Persönlichkeit der Adressaten und damit ihrer Lebensweise gilt es in der sozialpädagogischen Haltung einerseits zu verstehen, was die eine Grundlage sozialpädagogischen Handelns ist. Verstehen ist dabei auch immer Selbstverstehen im Dialog. Andererseits ist die sozialpädagogische Haltung dem unbedingten Anspruch des Adressaten auf Achtung verpflichtet. Verstehen und Achten bilden somit die Pole der professionellen Haltung von Sozialpädagoginnen, deren ambivalente Spannung es auszuhalten gilt. Diese Spannung macht deutlich, dass die soziale Konstitution des Menschen nicht nur im Prinzip der Gegenseitigkeit zu finden ist, sondern auch in der einseitigen, asymmetrischen Achtung des anderen und der anderen Menschen.

## Literatur

- Aristoteles (1995): Nikomachische Ethik. Philosophische Schriften. Bd. 3. Darmstadt: WBG
- Bense, M. (1947): Die Wissenschaftstheorie Blaise Pascals. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. II, Heft 1. S. 32–45
- Gadamer, H.-G. (1990): Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Sechste Auflage. Tübingen: Mohr
- Geertz, C. (1983): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Hundeck, M; Mührel, E. (2015): José Ortega y Gasset: Sozialpädagogik als politisches Programm. Von Spanien nach Europa. Wiesbaden: Springer VS
- Jauß, H. R.: (1999): Probleme des Verstehens. Stuttgart: Reclam
- Lévinas, E. (2003): Die Zeit und der Andere. Hamburg: Meiner
- Lévinas, E. (2005): Humanismus des anderen Menschen. Hamburg: Meiner
- Lévinas, E. (2007): Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Vierte Auflage. Freiburg i. Br.: Alber
- Mührel, E. (2013): Menschenrechte und Demokratie als *soziale Ideale*. Zur Aktualität der Sozialpädagogik und des Sozialidealismus Paul Natorps. Mit einem Exkurs zu Jane Addams' »*Democracy and Social Ethics*«. In: Mührel, E.; Birgmeier, B. (Hrsg.): Menschenrechte und Demokratie. Perspektiven für die Entwicklung der Sozialen Arbeit als Profession und wissenschaftliche Disziplin. Wiesbaden: Springer VS. S. 219–241
- Mührel, E. (2015): Verstehen und Achten. Philosophische Reflexionen zur professionellen Haltung in der Sozialen Arbeit. Dritte Auflage. Essen: Die Blaue Eule
- Natorp, P. (1964): Pädagogik und Philosophie. Paderborn: Schöningh
- Niemeyer, Chr. (2015): Sozialpädagogisches Verstehen. Eine Einführung in ein Schlüsselproblem Sozialer Arbeit. Weinheim: Beltz Juventa
- Ortega y Gasset, J. (1959): Meditationen über Don Quijote. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt

- 
- Ortega y Gasset, J. (1978): Um einen Goethe von innen bittend. GW Bd. III. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt. S. 267–297
- Ortega y Gasset, J. (1978a): Was ist Philosophie? GW Bd. V. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt. S. 313–515
- Rombach, H. (1987): Strukturanthropologie. Der menschliche Mensch. Freiburg/München: Alber
- Schapp, W. (2004): In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding. Vierte Auflage. Frankfurt a. M.: Klostermann
- Schmidt, H.-L. (1998): Menschen in krisenhaften Lebenssituationen. Überlegungen zu Aufgaben und Grenzen der Sozialpädagogik. In: Jendrowiak, H.-G. (Hrsg.): Humane Schule in Theorie und Praxis. Frankfurt a. M.: Lang. S. 182–206
- Volz, F.-R. (1993): Lebensführungshermeneutik. Zu einigen Aspekten von Sozialpädagogik und Ethik. In: neue praxis 1+2/93. S. 25–31
- Weinberger, S. (2013): Klientenzentrierte Gesprächsführung. Eine Lern- und Praxisanleitung für helfende Berufe. Vierzehnte Auflage. Weinheim: Beltz Juventa

### **3 Ethische Prinzipien in der Sozialen Arbeit – die Berliner Erklärung des DBSH e. V.**

*Winfried Leisgang*

#### **3.1 Ausgangslage**

Die berufsethischen Prinzipien des Deutschen Berufsverbands für Soziale Arbeit e. V. (DBSH) sind seit den 1990er Jahren an vielen Punkten nicht mehr aktuell und zeitgemäß. Dies war der Anlass, die Diskussion um berufsethische Prinzipien und eine Berufsethik in Deutschland aus Sicht der Profession wieder aufzunehmen. Ein mehrjähriger intensiver Austausch fand 2014 seinen vorläufigen Abschluss. Im März 2014 hat der DBSH e. V. auf seiner Mitgliederversammlung die »Berliner Erklärung« verabschiedet. Diese zeigt exemplarisch die Grundlinien und die weiteren Entwicklungsschritte hin zu einer Berufsethik auf. Die Berliner Erklärung wurde schließlich im Juli 2014 in der Mitgliederzeitschrift Forum Sozial veröffentlicht. Darin wurden alle wesentlichen Akteure eingeladen, sich an der Diskussion um eine Berufsethik für die Soziale Arbeit zu beteiligen. Die Rückmeldungen flossen in die Ausgestaltung der Berufsethik der Sozialen Arbeit in Deutschland mit ein. Ende 2014 legte der Berufsverband seine Berufsethik der Öffentlichkeit vor (DBSH 2014b).

Die Fachkräfte der Sozialen Arbeit befinden sich in einer besonderen Machtposition, die ihnen von der Gesellschaft zugewiesen ist. In dieser Funktion stehen sie gegenüber den Adressat(inn)en und der Gesellschaft in einer herausgehobenen Verantwortung. Sie sind in einer sich ausdifferenzierenden Gesellschaft mit multikomplexen Problemlagen der Adressat(inn)en und in ihrem beruflichen Handeln mit widersprüchlichen Anforderungen konfrontiert, um soziale Probleme zu lösen. Ein Nicht-Handeln kann ebenso schwerwiegende Konsequenzen für die Betroffenen nach sich ziehen, wie ein unreflektiertes berufliches Agieren. Hinzu kommt der besondere politische Auftrag der Sozialen Arbeit, auf gesellschaftliche Fehlentwicklungen hinzuweisen, die soziale Problemlagen produzieren.

Die Geschichte der Sozialen Arbeit ist zum einen geprägt von Auseinandersetzungen über die Professionsentwicklung und dem damit verbundenen Gegenstand der Profession, aber auch von Diskussionen darüber, welche ethischen Implikationen dem Helfen innewohnen. Die Lösung sozialer Probleme und die Gestaltung des Sozialen (zur Theorie des Sozialen für die Soziale Arbeit vgl. Scheu & Autrata 2011) erfordern ein professionelles Handeln. Die Ausbildung in der Sozialen Arbeit wurde deshalb schon vor einhundert Jahren mehr und mehr professionalisiert. Sie ist auf dem Weg hin zu einer eigenständigen Profession. Eine Profession zeichnet sich aus durch ein »besonders hohes Maß an

Ausbildungshöhe, Ansehen und Einfluss«, durch ein hohes Maß an »Fachautorität, Anwendung systematischen Wissens, weitgehende Autonomie bei der Gestaltung der Berufsvollzüge, Vertrauenswürdigkeit der Dienstleistung, Orientierung des Handelns an beruflichen Normen, Kontrolle durch Gremien, die von Angehörigen des Berufes gebildet werden und hohe gesellschaftliche Anerkennung« (Deutscher Verein 1993, S. 735).

## 3.2 Warum es eine Berufsethik braucht

Professionen, die mit und an der Verletzlichkeit des Menschen arbeiten, sind auf eine Orientierung für ein »gutes«, gelingendes Handeln angewiesen. Das in der Öffentlichkeit bekannteste Beispiel ist der sog. Eid des Hippokrates, der in Griechenland vor über 2000 Jahren die ethischen Richtlinien der Ärzteschaft formulierte. Viele der Grundgedanken flossen in die Deklaration des Weltärztebundes mit ein. Für die Soziale Arbeit besonders interessant sind die Ausführungen zur Schweigepflicht und zur Behandlung der Patienten unabhängig von Status, Rasse, Geschlecht und Herkunft.

Auch andere Professionen, wie z. B. die Juristen, können auf ethische Leitlinien zurückgreifen. Interessanterweise fehlt eine Ethik in den Wirtschaftswissenschaften nahezu gänzlich. Der Rückzug auf die »unsichtbare Hand« und den damit verbundenen Chancen für alle Beteiligten reicht als Standard immer noch aus. Damit ist aus Sicht der Wirtschaftswissenschaften eine hinreichende Basis für ein gelingendes Handeln in der Ökonomie festgelegt. Wie weit diese Haltung trägt, haben die Turbulenzen der Finanzkrise 2008 gezeigt. Urpötzlich war die autonome Finanzwirtschaft auf Hilfe vom Staat angewiesen, die gerne gewährt und auf der anderen Seite gerne entgegengenommen wurde. Die unsichtbare Hand blieb zu dieser Zeit deutlich erkennbar regungslos. Doch wie kann ein gelingendes Handeln in der Sozialen Arbeit aussehen? Seithe (2013) benennt vier Merkmale »guter« Sozialer Arbeit:

- Einen *kommunikativen Handlungsrahmen*, der partnerschaftlich Vertrauen herstellt und in der Beziehungsarbeit Partizipation ermöglicht
- Eine *Alltagsorientierung*, die das Lebensumfeld mit einbezieht und die Problemlösung im konkreten Alltag des Klienten verortet
- Der *Bezug auf ein humanistisches Menschenbild*. Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft wird subjektorientiert definiert, indem das Individuum als das Zentrum der Problemwahrnehmung und -bearbeitung wahrgenommen wird. Jenseits der Subjektorientierung wird die Soziale Arbeit ihren emanzipatorischen und vor allem ihren parteiischen Aufgaben gerecht. Sie gestaltet auf diese Weise als Profession das Soziale entscheidend mit (vgl. Scheu & Autrata 2011)



- Die *Handlungsorientierung der Mitglieder der Profession an einem ethischen und fachlichen Kodex*. Dabei sind im Hilfeprozess vor allem zwei Elemente entscheidend: die Methodenoffenheit und die Ergebnisoffenheit einschließlich Partizipation

Damit wird deutlich: Eine »gute« Soziale Arbeit benötigt eine Orientierung an einem humanistischen Menschenbild, einen ethischen Kodex und eine Idee eines gelingenden Lebens. Maßgeblich für professionelles Handeln ist die Ausrichtung an der Menschenwürde, an sozialer Gerechtigkeit, an Teilhabe und an den universalistischen Menschenrechten.

Der berufsverbandlichen Vertretung kommt im Diskurs um ethisches Handeln die Rolle zu, die Professionsdebatte zur Berufsethik über den berufsverbandlichen Rahmen zu führen. Dies bedeutet, dass eine eigenständige Position eingenommen wird, die über die Grenzen von Trägern, Organisationen und Arbeitsfeldern der Sozialen Arbeit hinausreicht. Eine Berufsethik ist für die Soziale Arbeit unverzichtbar, nicht etwa weil Moral und Ethik im Gegensatz zu politischen Debatten und entsprechenden Aktivitäten stehen. Im Gegenteil bilden gerade die ethischen Grundsätze und das berufliche Ethos erst die Grundlage für professionelles Handeln, aus dem heraus sich im ethischen Diskurs auch kritische Fragen von Legalität und Legitimität reflektieren und diese sich im politischen Handeln ggfs. auch zur gesellschaftlichen Disposition stellen lassen (vgl. Schmid Noerr 2012, S. 29–57).

»Die notwendige berufliche Autonomie, die Einzigartigkeit der Expertise und die mit der Beauftragung und Tätigkeit der Sozialen Arbeit verbundene Machtposition bedürfen der Selbstkontrolle auf der Grundlage einer Berufsethik. Die Selbstkontrolle ist auch deshalb angezeigt, weil die Soziale Arbeit ihren Auftrag nur in der gemeinsamen Arbeit mit der jeweiligen Klientel erfüllen kann.« (DBSH 2014a, Berliner Erklärung)

Zentral erscheint hierbei, die vertretenen Werte und Prinzipien nicht nur als Hintergrundfolien für einen ethischen Standpunkt zu benennen, sondern eine praktische Anwendung stets mitzudenken. Gleichzeitig gilt es, die Grenzen beruflichen Handelns aufzuzeigen. Damit werden sie nicht nur benannt, sondern auch begründet und deren genereller Wert für das Gemeinwohl und die Bedeutung für den Erhalt sozialer Gerechtigkeit verdeutlicht. Auf diese Weise erschließt sich der Sinn und die Legitimation einer Berufsethik, an der sich die Mitglieder der Profession ausrichten können. Für die als Profession verstandene Soziale Arbeit bieten Ethik und Berufsethik also maßgebliche Orientierung. Diese Orientierung mündet in eine ethisch bestimmte Praxis, in der sich der Handlungsanspruch der Profession zeigt.

Soziale Arbeit gründet ihr Denken und Handeln auf normative Vorstellungen vom menschlichen Zusammenleben. Das beginnt bei der Hinwendung zum Einzelnen und reicht über die Ausgestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen bis hin zu einem Abgleich der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die das soziale Leben absichern und erneuern. Für die Soziale Arbeit leitet sich daraus eine ethische Gestalt ab. Der Beruf agiert dort, wo er soziales Miteinander nach seiner Maßgabe gefährdet sieht. Und er agiert genau dann nicht, wenn dieses Miteinander seinen Vorstellungen entspricht (vgl. Schumacher 2013, S. 154ff.).

Die ethischen Vorstellungen, an denen sich das berufliche Handeln ausrichtet, sind allerdings weder beliebig, noch sind sie unveränderbar. Zwei Einsichten kommen in ihnen zum Ausdruck (vgl. DBSH 2014a, Berliner Erklärung):

1. Soziale Arbeit zeigt und demonstriert ihre Praxiskompetenz über ein Werte- und Handlungswissen, das es erlaubt, Belastungen in Lebenssituationen zu identifizieren und Wege zur Entlastung zu weisen. Diese Kompetenz ist notwendig, um im Dialog bzw. in Zusammenarbeit mit den Klient(inn)en Handlungsbedarfe zu erfassen, individuelle Lösungsansätze auszuarbeiten und Hilfestrategien zielgerichtet einzusetzen. Ein wesentliches Element ist dabei eine regelmäßige Evaluation und Weiterentwicklung der eigenen beruflichen Praxis.
2. Über die berufliche Handlungsperspektive hinaus gehört zum Leistungsvermögen der Sozialen Arbeit eine Idee, wie das Zusammenleben in der Gesellschaft gestaltet werden kann, damit grundlegende menschliche Bedürfnisse Berücksichtigung finden. Dazu gehören die Verbesserung der Lebenssituation, die Mitgestaltung und Teilhabe sowie gerechte Strukturen in der Gesellschaft.

Über diese beiden Einsichten finden der Qualitätsanspruch beruflichen Handelns und die entschiedene Ausrichtung an der Menschenrechtsperspektive zueinander. Soziale Arbeit zeigt sich hier als Beruf und Profession. Ihre ethische Orientierung umfasst diese beiden Akzente. Sie findet ihre Absicherung und Legitimierung in einer aus Leistungsprofil und Berufswissen gespeisten wissenschaftlichen Arbeit, in der ethische Fragen analysiert und diskursfähig aufbereitet werden.

### **3.3 Die Menschenrechte als ethischer Orientierungsrahmen**

Der soziale und kulturelle Rahmen, in dem Soziale Arbeit in Deutschland sich entfaltet, verweist auf die geschichtliche Entwicklung der Bundesrepublik Deutschland. Diese definiert sich aus der abendländisch-europäischen Tradition heraus als eine pluralistische Gesellschaft, in der die wechselseitige Toleranz und der Respekt unterschiedlicher gesellschaftlicher Teilgruppen eine zentrale Rolle spielt.

Die begründende Orientierung an der Menschenwürde und den daraus hervorgehenden Menschenrechten bildet dabei einerseits einen Konsens, in dem sich die verschiedenen weltanschaulichen, religiösen und philosophischen Strömungen in der Sozialen Arbeit wiederfinden. Andererseits ist dies auch das gemeinsame Bindeglied in der ethischen Ausformung der Berufsethik. In den Ausführungen im Grundgesetz, der Europäischen Grundrechte-Charta, der Menschenrechtskonvention und der Sozialcharta der EU sowie der Allgemeinen

Menschenrechtserklärung und ihren Konventionen finden sich individuell und kollektiv ausgeprägte Motivationen und Begründungen für die Soziale Arbeit wieder, die ihr eine ethische Gestalt verleihen.

1. *Das Grundgesetz*: Beispielhaft sei hier auf die Grundrechte und den Artikel 1(1) verwiesen: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.« Hier übernimmt das Grundgesetz den Menschenrechtsgedanken der Charta der Vereinten Nationen (s. u. Punkt 5).

In Artikel 20(1) ist festgehalten: »Die Bundesrepublik Deutschland ist ein demokratischer und sozialer Bundesstaat.«

2. *Die Europäische Grundrechte-Charta*<sup>16</sup>: Die Europäische Grundrechte-Charta wurde als Empfehlung und Referenztext vom Europäischen Rat im Dezember 2000 in Nizza angenommen. Sie stellt eine Ergänzung zur Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten des Europarates dar. Im Gegensatz zu ökonomischen Themenstellungen fand sie 2009 keine Berücksichtigung im Vertrag von Lissabon, sondern ist lediglich als eine Erklärung beigelegt.

Die Charta bezieht sich in Teil I mit Art. 1 ebenso wie das Grundgesetz auf die Unantastbarkeit der menschlichen Würde, in Art. 3 auf das Recht auf körperliche und geistige Unversehrtheit. In Teil II, »Freiheiten«, sichert Art. 8 den Schutz personenbezogener Daten, Art. 14 das Recht auf Bildung und in Art. 15 die Berufsfreiheit und das Recht zu arbeiten. In Teil III, »Gleichheit«, formuliert Art. 20 die Gleichheit vor dem Gesetz, Art. 21 das Verbot der Nichtdiskriminierung, Art. 23 die Gleichheit von Mann und Frau, Art. 24 die Rechte der Kinder (Schutz und Fürsorge) und Art. 25 die der älteren Menschen (würdiges und unabhängiges Leben, Teilhabe), Art. 26 die Integration von Menschen mit Behinderungen. In Teil IV, »Solidarität«, sind in Art. 27 bis 31 die Rechte der Arbeitnehmer definiert, in Art. 32 das Verbot von Kinderarbeit, in Art. 35 der Gesundheitsschutz sowie in Art. 37 und 38 den Umwelt- und Verbraucherschutz geregelt. Teil V hält die Bürgerrechte und Teil VI justizielle Rechte fest.

3. *Die Europäische Menschenrechtskonvention*<sup>17</sup>: Mit der Europäischen Menschenrechtskonvention (Erstfassung 1950, Neufassung 1998) wurde erstmals in Europa ein völkerrechtlich verbindlicher Grundrechtsschutz geschaffen, der von jedem Bürger einklagbar ist.

Abschnitt I formuliert Rechte und Freiheiten, Abschnitt II die Arbeit des europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte.

4. *Die Sozialcharta der EU (ESC)*<sup>18</sup>: Die Europäische Sozialcharta schützt 19 soziale und wirtschaftliche Rechte. Soziale Grundrechte im engeren Sinne

---

16 <http://www.europarl.europa.eu/aboutparliament/de/0003fbc4e5/EU-Grundrechte-charta.html> (10.2.2015).

17 <http://www.bpb.de/nachschlagen/gesetze/menschenrechtskonvention> (10.2.2015).

18 [www.europarl.europa.eu/brussels/website/media/Lexikon/Pdf/Sozialcharta\\_Europa-rat.pdf](http://www.europarl.europa.eu/brussels/website/media/Lexikon/Pdf/Sozialcharta_Europa-rat.pdf) (10.2.2015).

umfassen die Rechte, die materielle staatliche Leistungen an die einzelnen Bürger zur sozialen Sicherung gegen persönliche Lebensrisiken beinhalten (Recht auf eine Mindestgarantie von Einkommen, Ausbildung, medizinische Versorgung, Wohnen, Mindestsicherung gegen Altersarmut und auch ein Recht auf Arbeit). Diese sozialen Grundrechte unterliegen der Einschränkung, dass der Staat in der Lage sein muss, solche Leistungen zu erbringen. Es ist umstritten, ob sie in einen Katalog von Grundrechten gehören oder letztlich nur Sozialstaatsziele sein können. Im weiteren Sinne versteht man unter sozialen Grundrechten diejenigen, bei denen es sich um den Schutz des Bürgers gegenüber dem Staat handelt. Solche sozialen Grundrechte sind nach allgemeinen Kriterien nicht von (staats-)bürgerlichen, politischen, wirtschaftlichen oder kulturellen Rechten abzugrenzen.

5. *Die allgemeine Menschenrechtserklärung und ihren Konventionen*<sup>19</sup>: Am 10. Dezember 1948, gut drei Jahre nach Beendigung des Zweiten Weltkrieges, verabschiedet die Vollversammlung der Vereinten Nationen in New York die Erklärung der allgemeinen Menschenrechte. In Artikel 1 wird festgehalten, dass alle Menschen frei und gleich an Würde und Rechten geboren sind. Weiter sind u. a. aufgeführt, das Recht auf Bildung, das Recht auf Arbeit unter menschenwürdigen Bedingungen, das Recht auf Gesundheitsversorgung. Die Standards und Prämissen der allgemeinen Menschenrechtserklärung flossen später z. B. in die UN-Kinderrechtskonvention (1989) und in die UN-Behindertenkonvention (2006) ein. Sie konkretisieren die Menschenrechte für Kinder und Behinderte. Sie verpflichten die Staaten, Maßnahmen zu ergreifen, um die Rechte von Kindern und Behinderten gezielt zu schützen bzw. zu einer Integration beizutragen.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Soziale Arbeit global, in der Europäischen Union und in der Bundesrepublik Deutschland auf ethische und völkerrechtliche Erklärungen zurückgreifen kann. Diese bilden einen politischen Konsens, der Auswirkungen auf das Verhältnis des Staates zu seinen Bürgerinnen und Bürgern hat. In der Sozialen Arbeit ist vielen noch nicht bewusst, dass damit ethische Leitlinien existieren, die konkrete Auswirkungen auf das professionelle Handeln haben können. Existentiell hat das die Mitarbeiterin in einem Hamburger Jobcenter erlebt. Nachdem sie sich weigerte, das Existenzminimum, das Hartz IV darstellt, im Falle von Sanktionen zu kürzen, wurde sie 2013 vom Dienst freigestellt, weil sie den Betriebsfrieden störe und gegen gesetzliche Bestimmungen verstoße.<sup>20</sup> Dabei hatte sie sich ethisch an der Menschenwürde orientiert und daraus ihre Konsequenzen für das berufliche Handeln gezogen.

»Menschenwürde und Menschenrechte geben einerseits Minimalstandards an personales, gesellschaftliches und staatliches Handeln vor. Sie verweisen aber gleichzeitig als

---

19 Siehe dazu auch <http://www.bpb.de/internationales/weltweit/menschenrechte/38624/-erklaerung-der-menschenrechte> (10.2.2015).

20 <http://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/wirtschaftspolitik/urteil-jobcenter-mitarbeiterin-scheitert-mit-klage-gegen-ihre-freistellung> (20.02.2015).

Realutopien über die Soziale Arbeit hinaus auf eine ethische Orientierung aller Menschen und staatlichen Institutionen.« (DBSH 2014a, Berliner Erklärung)

Als Forderungen für eine verantwortungsvolle Ausübung und Wahrnehmung des professionsethischen Auftrags ergeben sich somit für die verschiedenen Adressat(inn)en und Akteure unterschiedliche Ebenen:

- Auf der Handlungsebene geht es vor allem um ein Fundieren und Schärfen des fachlichen und ethischen Urteilsvermögens. Auf der Sachebene spielen nachvollziehbare und überprüfbare Fakten eine Rolle, mit denen sich Tun, Dulden oder Unterlassen im Einzelfall begründen lassen. Auf der Werturteilsebene kann die normative Aussagekraft und Begründung für die angegebenen Wert- und Normbegründungen für Zulassen, Handeln oder Nicht-Handeln in der Sozialen Arbeit reflektiert und verantwortlich vertreten werden.
- Dies setzt den Kenntnisstand von juristischen und ethischen Normen und den adäquaten Umgang mit diesen auf der Basis der zugrundeliegenden Werte und deren Begründungsbasis von Handlungen voraus. Ethische Abwägung und Reflexion müssen gerade in Dilemma-Situationen starke und schwache, bedingte und unbedingte Maßstäbe unterscheiden lassen und dürfen niemals menschenverachtenden Zielen dienen.

Die Orientierung an der Würde des Einzelnen in der helfenden, zugewandten Beziehung bildet somit den zentralen Maßstab für das berufliche Handeln. An diesem zentralen Maßstab lassen sich letztlich in der Berufsethik der Sozialen Arbeit die verschiedenen ethischen Theorien, die obersten Prinzipien, die davon abgeleiteten Werte und Normen und die davon ausgehenden praktisch-ethischen Umsetzungen messen.

## **3.4 Berufsethisches Handeln – Rahmenbedingungen und konkrete Schritte**

Auf der Grundlage der bisherigen Überlegungen macht der DBSH den Akteuren in der Sozialen Arbeit das Angebot, sich mit den Standpunkten zur Ethik in der Sozialen Arbeit auseinanderzusetzen, sie kritisch zu überprüfen und in der beruflichen Praxis anzuwenden. Aus Sicht des DBSH kommt es für die Fachkräfte in der Sozialen Arbeit auf allen institutionellen Ebenen (Ausbildung, Träger, Staat, Forschung) entscheidend darauf an, Räume zu schaffen, in denen ethische Reflexionen ermöglicht und gefördert werden. Die Auseinandersetzung mit ethischen Fragestellungen sichert die Qualität der Sozialen Arbeit. Zusätzlich werden die in den Menschenrechten verankerten humanitären Grundbedürfnisse und -rechte für die berufliche Arbeit auf individueller und strukturel-

ler Ebene gestärkt. Somit erfüllt eine Berufsethik für die Soziale Arbeit wertvolle gesellschaftliche Funktionen:

1. »Sie verpflichtet die Professionsangehörigen auf die Einhaltung berufsethischer Prinzipien und zur Zurückweisung dem widersprechenden Handlungsaufträgen. Sie ist damit ein Element beruflicher Selbstkontrolle.
2. Sie dient damit den Professionsangehörigen als »Reflexionsinstrument« in der Bewältigung des beruflichen Alltags.
3. Die Berufsethik schafft und erhält die berufliche Identität und liefert einen wesentlichen Beitrag zur Selbstorganisation der Profession.
4. Sie unterstreicht die Orientierung der Profession in Bezug auf Menschenwürde, ethischen Haltungen und Arbeitsprinzipien.
5. Sie verdeutlicht gegenüber Öffentlichkeit und Politik die Wirkungsmächtigkeit, aber auch die Begrenzungen der Profession.
6. Sie verdeutlicht gegenüber dem Klientel bzw. den Nutzer/innen die grundsätzliche Orientierung der Sozialen Arbeit. Sie benennt die Prinzipien, auf die sich das Klientel verlassen kann.
7. Sie beschreibt die Haltung zu anderen Berufen/Professionen auf den Ebenen von Abgrenzung und Kooperation/Zusammenarbeit.
8. Sie beschreibt in diesem Zusammenhang den Anspruch gegenüber dem Auftraggeber bzw. dem Anstellungsträger auf fachlich begründbare Autonomie bei der Berufsausübung.
9. Die berufliche Ethik beeinflusst langfristig die Rechtsprechung, z. B. bei Strafverfahren gegen Fachkräfte, Schadenersatzansprüchen von Hilfesuchenden oder auch arbeitsrechtlichen Verfahren.«

(DBSH 2014a, Berliner Erklärung)

Der DBSH kommt mit der Erarbeitung der Berufsethik sowohl seinem selbstbestimmten Auftrag als berufsständische Vertretung als auch seiner Verantwortung als nationale Mitgliedsorganisation des IFSW nach, die ethische Debatte in der Profession zu entwickeln und regelmäßig die ethischen Kodizes und ethischen Richtlinien in Anlehnung an internationale Richtlinien zu überarbeiten. Allen Praktiker(inne)n bietet der DBSH die Möglichkeit, sich in der Ausübung ihrer Tätigkeit auf den Berufsverband zu beziehen, wenn sie vor ethischen Fragestellungen und Dilemmata stehen. Dafür werden geeignete Reflexionsforen geschaffen.

Für die Profession bedeutet die Bezugnahme auf die Berufsethik, dass sie sich nicht ausschließlich auf die Einhaltung und Erweiterung ihrer artikulierten Forderungen beschränken darf oder gar deren Erreichung abwarten müsste. Im Gegenteil bilden die vertretenen Werte und Prinzipien die Grundlage dafür, dass die Fragen nach dem »gelingenden Leben« und dem »richtigen Handeln« ein Mehr an ethischer Haltung erfordert.

### 3.5 Zusammenfassung

Mit der Berufsethik für die Soziale Arbeit in Deutschland legt der DBSH die Basisparameter für die Soziale Arbeit und ihre Tätigkeit in Deutschland fest und liefert ein gemeinsam gültiges Rahmenkonzept für die Soziale Arbeit. Die Vorarbeit dazu bildete die »Berliner Erklärung«. Sowohl in der Berliner Erklärung als auch in der Berufsethik wird eine spezielle Aufmerksamkeit auf den Aspekt der Menschenrechte in der Tätigkeit der Sozialen Arbeit gelegt. Die Berufsethik verfolgt darüber hinaus das Ziel, das Profil der Profession Soziale Arbeit zu stärken und die Arbeitsbedingungen, die Sozialarbeiter(innen) überall in Europa benötigen, mit Hilfe eines ethischen Orientierungsrahmens zu verbessern.

Auf dieser Grundlage lassen sich sowohl gesellschaftliche Herausforderungen infolge von Pluralisierung und Globalisierung als auch neue Anforderungen für die Soziale Arbeit im Umgang mit sozialem Wandel analysieren, bewerten und einordnen. Damit können z. B. aktuell so unterschiedliche Themenfelder wie Inklusion, Diversity und Gender-Thematik, Gleichberechtigung von Regenbogenfamilien, neuer wie alter Rassismus, Asyl- und Zuwanderungsdebatte oder Bildungsfrage aus der Berufsethik heraus professionell thematisiert und fortentwickelt werden. Der Nutzen der Berufsethik erweist sich somit nicht nur in der Darlegung der professionellen Angebote für die Adressat(inn)en und die Gesellschaft auf der fachlichen Grundlage des Wissens vom »gelingenden Leben« und »vom richtigen Handeln«, sondern dient zugleich auch im darin nötigen Autonomie-Spielraum der Profession selbst und ihrer weiteren Professionsentwicklung. Für deren Selbstvergewisserung, Vertrauenswürdigkeit und ethische Standards muss sie die Verantwortung in der Förderung der berufsethischen Schlüsselkompetenz wahrnehmen und absichern.

Dass die Profession diesen Schritt geht, steht vor den Entwicklungen einer unreflektierten Ökonomisierung und vor den Herausforderungen der Zukunftsfähigkeit der Gesellschaften außer Frage. Sie hat dem Reflex des Rückzugs in individuelle Werthaltungen oder auch der Zunahme eines technokratischen oder pluralistischen Beliebigkeitsdenkens eine ethische Orientierung entgegenzusetzen. Auf diese Weise wird die Gefahr einer ökonomischen oder politischen Instrumentalisierung der Sozialen Arbeit deutlich verringert. Dem gegenüber stehen eine reflektierte ethische Haltung und der Blick auf strukturelle Rahmenbedingungen im beruflichen Alltag. Auch der gesellschaftliche Auftrag, zum Gemeinwohl sowie zur sozialen Gerechtigkeit auf der Grundlage der Ethik der Menschenrechte in der Gesellschaft beizutragen, ist ein wesentlicher Bestandteil der ethischen Grundhaltung.

Wesentlich und entscheidend für das Einfließen der Berufsethik in die berufliche Praxis wird sein, inwieweit die Fachkräfte in der Sozialen Arbeit sich auf Reflexionsprozesse einlassen können. Nur wenn es gelingt, die Mehrheit der Profession auf diesem Weg mitzunehmen, entstehen die »Reflexionsräume«, die ein ethisch orientiertes berufliches, gelingendes Handeln fördern und ermöglichen.

---

## Literatur

- DBSH e. V. (2014a): Berliner Erklärung zu Berufsethik und berufsbezogenen Prinzipien des DBSH. (<http://www.dbsb.de/beruf/berufspolitische-stellungnahmen/berliner-erklaerung.html>), Zugriff 10.2.2015
- DBSH e. V. (2014b): Berufsethik des DBSH. Ethik und Werte. In: Forum Sozial 4/2014, S. 5–43
- Deutscher Verein für öffentliche und private Fürsorge e. V. (1993): Fachlexikon der Sozialen Arbeit
- Europäisches Parlament: EU-Grundrechtecharta. (<http://www.europarl.europa.eu/about-parliament/de/0003fbc4e5/EU-Grundrechtecharta.html>), Zugriff 10.2.2015
- Scheu, Bringfriede; Autrata, Otger (2011): Theorie Sozialer Arbeit. Gestaltung des Sozialen als Grundlage. Wiesbaden: VS Springer
- Schmid Noerr, G. (2012): Ethik in der Sozialen Arbeit. Stuttgart: Kohlhammer
- Schumacher, T. (2013): Lehrbuch der Ethik in der Sozialen Arbeit. Weinheim und Basel: Beltz Juventa
- Seithe, M. (2013): Was ist »gute Soziale Arbeit«? In: Forum Sozial 2/2013, S. 36–39



## 4 Gelingendes Leben unter Berücksichtigung sozialräumlichen Handelns

*Michael Leupold*

### 4.1 Einleitung

Normativität ist ein zentrales Element der Profession und Disziplin der Sozialen Arbeit. Als Handlungswissenschaft ist sie dazu aufgefordert, ein reflexives Verhältnis zu ihren normativen Grundlagen zu kultivieren.

»Wie jede gesellschaftlich relevante Tätigkeit ist auch Soziale Arbeit eine, die nicht ohne Normativität auskommt. Sie ist mehr oder weniger gebunden an explizierte oder ›stille‹ Regeln. Ohne diese wäre sie nicht lehrbar, nicht lernbar, nicht vergleichbar, nicht praktikierbar. Die Frage nach dem Stellenwert von Normativität kann also keine des ›ob‹, sondern nur eine des ›wie‹ sein.« (Pantucek 2012, S. 116)

Daher ist es erforderlich, sich mindestens mit folgenden Fragen auseinanderzusetzen: Welche Werte und Normen sollen in der Sozialen Arbeit gelten, bzw. welche sollen eine zentrale Rolle spielen? Welche inhaltliche Bestimmtheit der anerkannten Werte und Normen ist sowohl plausibel als auch am besten wissenschaftlich fundiert und soll zumindest bis auf Weiteres gelten? Im gegenwärtigen sozialarbeitswissenschaftlichen Diskurs werden neben Menschenwürde inklusive der Menschenrechte sowie sozialer Gerechtigkeit auch gelingendes Leben bzw. Wohlergehen als zentrale normative Grundlagen in der Sozialen Arbeit favorisiert (vgl. bspw. Röh 2013, S. 66ff.; Schmid Noer 2012, S. 171–205; Maaser 2010, S. 24–73). Meine Überlegungen beschränken sich im weiteren Verlauf auf den Terminalwert Wohlergehen und beabsichtigen, diesen so weit inhaltlich zu konkretisieren, dass er als eine Orientierungs- und Entscheidungshilfe für eine sozialräumlich ausgerichtete sozialprofessionelle Praxis dienen kann. Folgende These dient für dieses Unterfangen als roter Faden:

*Gelingendes Leben ist eine normative Grundlage für eine sozialräumlich handelnde Klinische Sozialarbeit.*

In einem ersten Schritt werde ich zunächst darlegen, dass gelingendes Leben eine zentrale ethische Grundlage von Sozialer Arbeit ist; darauf bezugnehmend zeige ich mithilfe von geisteswissenschaftlichen und sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen auf, dass Wohlbefinden ein grundlegender Teilaspekt gelingenden Lebens ist, und konkretisiere diese Auffassung schließlich so weit, dass in einem dritten Schritt ein normativer Bezug zu sozialräumlichen Handeln in der Klinischen Sozialarbeit hergestellt werden kann.

## 4.2 Gelingendes Leben – eine ethische Grundlage in der Sozialen Arbeit

Die neue globale Definition von Sozialer Arbeit des IFSW (International Federation of Social Workers – Abkürzung für den internationalen Berufsverband von Sozialer Arbeit) sowie des IASSW (International Association of Schools of Social Work – Abkürzung für den internationalen Verband der Ausbildungsstätten von Sozialer Arbeit) bringt neben dem internationalen Selbstverständnis von Sozialer Arbeit vor allem zum Ausdruck, welche Werte und Normen in der Profession und Disziplin als gültig angesehen werden.

»Soziale Arbeit ist eine praxisorientierte Profession und eine wissenschaftliche Disziplin, dessen bzw. deren Ziel die Förderung des sozialen Wandels, der sozialen Entwicklung und des sozialen Zusammenhalts sowie die Stärkung und Befreiung der Menschen ist. Die Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit, die Menschenrechte, gemeinsame Verantwortung und die Achtung der Vielfalt bilden die Grundlagen der Sozialen Arbeit. Gestützt auf Theorien zur Sozialen Arbeit, auf Sozialwissenschaften, Geisteswissenschaften und indigenen Wissen, werden bei der Sozialen Arbeit Menschen und Strukturen eingebunden, um existenzielle Herausforderungen zu bewältigen und das Wohlergehen zu verbessern.

Die obige Definition kann auf nationaler und/oder regionaler Ebene noch erweitert werden.« (Deutsche Übersetzung in Forum Sozial 2014, Heft 2, S. 36)

Angesichts dieser neuen globalen Definition von Sozialer Arbeit ist mindestens Folgendes festzuhalten:

- Soziale Arbeit wird als eine normativ gehaltvolle Handlungswissenschaft justiert; somit sind Wissen, Können sowie Haltung drei zentrale Elemente sozialprofessionellen Handelns.
- Sozialraumorientierung ist eine grundlegende Methode der Sozialen Arbeit (»Agentin für sozialen Wandel und soziale Entwicklung«).
- Mindestens drei elementare normative Leitideen bzw. Terminalwerte geben eine Orientierung, woraufhin der Sozialraum von Sozialer Arbeit gestaltet werden soll: Menschenrechte (»human rights«), soziale Gerechtigkeit (»social justice«) sowie gelingendes Leben/Wohlergehen (»well-being«).
- Insgesamt wird die Vision einer wissenschaftlich fundierten sowie methodisch kompetenten Realisierung professionsethischer Werte und Normen in Bezug auf eine Verhaltens- und/oder Lebensumfeldänderung von Individuen in unterschiedlichen Praxisfeldern der Sozialen Arbeit entworfen.

Da es mir an dieser Stelle allein um die Erörterung des Terminalwertes »gelingendes Leben« bzw. »Wohlergehen« geht, ist nun der metaethischen Frage nachzugehen, was darunter zu verstehen ist. Was bedeutet Wohlergehen? Wie ist jenes Gut wissenschaftlich fundiert inhaltlich zu bestimmen?

»Das Thema ›Wohlergehen und Soziale Arbeit‹ scheint wenig geeignet für eine angelegte oder kontroverse Diskussion, kann man doch gegen die (Orientierung am) Wohlergehen argumentativ kaum etwas einwenden. Wohlergehen scheint ein ausgesprochen Konsensbegriff: Dass es uns wohl ergeht wollen wir alle, Wohlergehen wünschen

wir allen – nicht zuletzt dem Klientel der Sozialen Arbeit. Will man allerdings genauer bestimmen, was Wohlergehen ist und wer bestimmt, wann es jemanden wohl ergeht und wie wohl es jemanden gehen darf, werden Begriff und Sache schnell weniger eindeutig und konsensfähig.« (Duttweiler 2012, S. 82)

Im gegenwärtigen sozialarbeitswissenschaftlichen Diskurs wird zur Beantwortung dieser grundlegenden Frage ein Bezug zum Capability Approach favorisiert (vgl. v. a. Otto, Scherr & Ziegler 2010; Röh 2013; Schrödter 2007). Dieser justiert, vereinfacht ausgedrückt, Wohlergehen als ein Verfügen über bestimmte Fähigkeiten, die als unverzichtbar für ein gutes menschliches Leben bewertet werden. Aristoteles wird bei Nussbaums Version des Capability Approach als geisteswissenschaftlicher Vater in Anspruch genommen. Innerhalb der Philosophie der Lebenskunst existieren aber neben Aristoteles noch weitere Theorien bzw. Theorieansätze zur Bestimmung menschlichen Wohlergehens. Sowohl bei den beiden antiken Denkern Epikur und Seneca als auch bei den Gegenwartsphilosophen Wilhelm Schmid und Martin Seel ist ein gehaltvoller Fundus an geisteswissenschaftlichem Wissen vorrätig, den es lohnt, für die Soziale Arbeit bei der Suche nach einer plausiblen Bedeutung von Wohlergehen weiter zu erschließen. Ohne an dieser Stelle auf alle Details näher eingehen zu können, ist bei einem Vergleich der Wissensformen des Capability Approach sowie weiterer einflussreicher Theorien innerhalb der Philosophie der Lebenskunst auffallend, dass der Aspekt des Wohlbefindens i. d. R. eine bedeutsame Stellung einnimmt. Bei Nussbaums Liste von central capabilities kommt dieser Aspekt an folgender Passage besonders klar zum Ausdruck:

»Central Capabilities – 4. Senses, imagination, and thought. [...] Being able to have pleasurable experiences and to avoid nonbeneficial pain.« (Nussbaum 2011, zit.n. Röh 2013, S. 117)

Bei den Theorien des Hedonismus steht das Wohlbefinden an herausragender Stelle. Dies bedenkend möchte ich an dieser Stelle resümierend festhalten, dass Wohlbefinden mindestens ein grundlegendes Bestimmungsstück gelingenden Lebens ist. Diesem Gedanken folgend möchte ich nun meine Ausgangsthese leicht modifizieren bzw. eingrenzen: *Menschen zu befähigen, ihr Wohlbefinden zu steigern, ist eine normative Grundlage für eine sozialräumlich handelnde Klinische Sozialarbeit.* Ich beschränke mich bei der weiteren Erörterung auf diesen Teilaspekt, so dass ich nun zweierlei zu klären habe: Was bedeutet Wohlbefinden? Wie sieht eine Befähigung durch sozialräumliches Handeln konkret aus?

## 4.3 Wohlbefinden – ein grundlegender Teilaspekt eines gelingenden Lebens sowie dessen Bedeutung für sozialprofessionelles Handeln

Bevor ich mich mit der Klärung der inhaltlichen Bedeutung von Wohlbefinden befasse, sei noch einmal ausdrücklich erwähnt, dass es sich hierbei nur um einen grundlegenden Teilaspekt gelingenden Lebens handelt und es mir in keiner Weise darum geht, hiermit eine vollständige Definition von Wohlergehen zu leisten.

»Ohne jeden Zweifel hat dieses Glück (Wohlfühlglück) seine Bedeutung, und es ist sinnvoll, es zu nutzen, und auch nicht zu knapp. Aber es ist die philosophische Lebenskunst, die einen Menschen davor bewahren kann, das gesamte Leben mit einem einzigen Wohlfühlglück zu verwechseln.« (Schmid 2007, S. 21)

Zwei grundlegende Unterscheidungen im philosophischen Hedonismus geben meines Erachtens einen bedenkenswerten Hinweis darauf, wie wir Wohlbefinden wissenschaftlich fundiert definieren können. Beim philosophischen Hedonismus in der Version des antiken Urvaters Aristipp (vgl. Hossenfelder 1996, S. 38–63 oder Diogenes Laertius, Erster Band, S. 98–116) wird Wohlbefinden justiert als Anwesenheit von Lust bzw. moderner formuliert als Anwesenheit von positiven Emotionen. In normativer Hinsicht geht es um eine Maximierung oder, etwas bescheidener ausgedrückt, um eine Optimierung von positiven Emotionen im Hinblick auf deren Dauer und Intensität. Die mittlerweile international und interdisziplinär tätige sogenannte empirische Glücksforschung bedient sich weitestgehend dieser Auffassung von Wohlbefinden und generiert ein kontinuierlich wachsendes Wissen (vgl. bspw. Bucher 2009; Schneider 2009; Klein 2003). Davon zu unterscheiden ist die hedonistische Version des antiken Epikur (vgl. Hossenfelder 1996, S. 163–286), der Wohlbefinden als Abwesenheit von Unlust bzw. von negativen Emotionen verstanden wissen will. Wohlbefinden wird hier definiert als ein Zustand (relativer) körperlicher wie seelischer Schmerz- und Leidfreiheit. In normativer Absicht geht es im Wesentlichen um eine Eliminierung bzw. Minimierung von Schmerzen und Leiden. Als ein zentrales Ziel zur Optimierung menschlichen Lebens gilt es daher, fähig zu sein, unnötiges Leiden zu meiden sowie unvermeidbares auf ein erträgliches Maß zu reduzieren. Diese Auffassung erscheint mir v. a. dann bedenkenswert zu sein, wenn man die bisweilen sehr prekären Lebensläufe von Klient(inn)en in der Sozialpsychiatrie oder Suchtkrankenhilfe betrachtet, bei denen das sozialprofessionelle Handeln in erster Linie auf eine Reduzierung von Leiden abzielt.

Beide Varianten der Bestimmung und Verwirklichung von Wohlbefinden erinnern ein wenig an die Debatten über Defizit- und Ressourcenorientierung in der Sozialen Arbeit. Mit Blick auf die Aristipp'sche Definition von Wohlbefinden als Anwesenheit von positiven Emotionen und in Kombination mit einer Ressourcenorientierung kann man meines Erachtens die These vertreten, dass Soziale Arbeit auch eine hedonistische Befähigungsassistenz von Individuen in

ihrer Lebensumwelt ist. Sie strebt in diesem Sinne als ein Ziel die Optimierung »positiven« Wohlbefindens an – einerseits um seiner selbst willen, andererseits als Kompensation von nicht zu leugnenden Leiden der jeweiligen Adressat(in)en von Sozialer Arbeit. Ein derartiges ressourcenorientiertes Befähigungsbestreben hingegen kann von der Sozialen Arbeit auf zweierlei Art und Weise realisiert werden (vgl. Röh 2013, S. 255–260): entweder mittels Methoden, welche die subjektive Handlungsfähigkeit Einzelner oder Gruppen stärken (bspw. soziale Einzelfallhilfe) oder mithilfe von Vorgehensweisen, die eine Veränderung des Umfeldes bewirken (bspw. Gemeinwesenarbeit, Sozialraumorientierung). Geht es um eine Verbesserung der subjektiven Handlungsfähigkeit, wird eine Erweiterung des Wissens und Könnens des jeweiligen Klientels angestrebt – etwa mithilfe von Beratung oder durch Verhaltenstraining. Anknüpfungspunkt beim Subjekt sind letztlich dessen Probleme des Wählens von vorhandenen Optionen bzw. Ressourcen: Welche Wohlgefühle habe ich bereits wie kultiviert? Wie können diese am besten realisiert werden? Ethisch geschult geht es im weitesten Sinne um eine Stärkung und Erweiterung der Klugheit und Handlungsfreiheit bzw. Eigenständigkeit von Personen im Hinblick auf menschliches Wohlbefinden. Geht es hingegen um eine Modifizierung von sozialen Strukturen, wird eine Vergrößerung der aktuell bestehenden Optionen bzw. Ressourcen im jeweiligen Lebensumfeld angestrebt. Es gilt das »Zur-Verfügung-Haben« von Möglichkeiten, Wohlbefinden zu kultivieren und zu realisieren, zu erweitern. Grundlage ist die Erkenntnis, dass der Sozialraum sowohl Optionen zum Kultivieren wie auch Realisieren von Wohlbefinden bereitstellen als auch limitieren kann.

Soziale Arbeit ist insofern tätig, als sie bemüht ist, ungerechte Limitierung zu beseitigen und legitime Ermöglichung effektiv zu erschließen. Wird beim subjektorientierten Vorgehen direkt auf das Klientel mittels Beratung und Training Einfluss genommen, ist bei den strukturorientierten Methoden eine indirekte Wirkung das beabsichtigte Ziel. Bezugnehmend auf den Terminalwert der sozialen Gerechtigkeit in der Gestalt der Befähigungsgerechtigkeit sucht Soziale Arbeit als Agentin für sozialen Wandel auch, angemessene und realisierbare Antworten auf die Fragen nach Chancen für menschliches Wohlbefinden zu finden. Ausgehend von der Frage eines jeweils kulturell zu bestimmenden hedonischen Minimums als Teilaspekt eines Existenzminimums versucht Soziale Arbeit einen sozialen Wandel mitzugestalten, um das Wohlergehen im Sinne des Wohlbefindens für möglichst alle Mitglieder einer Gesellschaft auf ein bestimmtes Mindestmaß zu steigern.

### **Drei Arten menschlichen Wohlbefindens**

Eine zentrale Grundlage für die beiden methodischen Vorgehensweisen von Sozialer Arbeit ist die Suche nach einer Antwort auf die Frage, welche bedeutsamen Wohlgefühle es für den Menschen als Menschen überhaupt zu kultivieren und zu koordinieren gibt. Eine differenzierte Theorie von menschlichen Wohlbefinden kann wiederum als Grundlage dafür dienen, ein gesellschaftlich akzep-

tiertes hedonisches Minimum zu bestimmen, welches allen zugänglich sein sollte. Gestützt auf sozialwissenschaftlichem und geisteswissenschaftlichem Wissen bin ich der Auffassung, dass mindestens folgende drei Arten von Wohlbefinden für die Profession und Disziplin der Sozialen Arbeit eine zu beachtende Grundlage sein können:

- *körperliche Genüsse,*
- *Begleitgefühle von zentralen menschlichen Tätigkeitsformen* sowie
- *Reflexionslüste.*

#### **Körperliche Genüsse**

Eine sehr einfache Art und Weise, sich wohlzufühlen, gelingt uns über unsere körperlichen Genüsse. In der empirischen Glücksforschung ist diese Form von Wohlbefinden stets ein Forschungsgegenstand, und es werden zahlreiche Erkenntnisse über die unterschiedlichen Formen von körperlichen Genüssen generiert (vgl. Bucher 2009; Seligman 2007). In der Philosophie der Lebenskunst thematisiert Wilhelm Schmid (2004, S. 171–241) dieses Feld in einer sehr weiten Bedeutung im Kontext der Selbstsorge als Sorge um den Körper. Fokussiert auf unser sinnliches Sein können mindestens folgende Formen als zu kultivierende Künste unterschieden werden, deren Ausarbeitung uns Wohlgefühle bereiten: Genüsse des Schmeckens (Schokolade), des Hörens (Lieblingmusik), des Riechens (Parfum), des Sehens (Farben) oder der Berührung (Wellness, Massage). Ergänzen möchte ich dieses zugegebenermaßen einfache Verständnis von körperlichen Genüssen durch ein Vitalitätsempfinden, wie wir es bspw. im Anschluss an eine Genesung von einem grippalen Infekt erleben oder als Wohlgefühl im Rahmen einer sportlichen Betätigung.

#### **Begleitgefühle von menschlichen Tätigkeiten**

Orientiert an den geisteswissenschaftlichen Reflexionen von Martin Seel zur Form des Glücks halte ich es für lohnend, von den körperlichen Genüssen solche zu unterscheiden, die als Begleitgefühl von zentralen menschlichen Tätigkeiten auftreten und die beim Vollzug bestimmter Aktivitäten entstehen.<sup>21</sup> Welche Tätigkeiten könnten hierbei für den Menschen von besonderem Interesse sein? Martin Seel hebt neben der Arbeit und Interaktion das Spiel und die Betrachtung (vgl. ausführlich Seel 1995, S. 138–170) besonders hervor und diskutiert diese ausführlich im Kontext seiner Theorie eines guten Lebens. Martin Seel thematisiert hierbei die vier Dimensionen als grundlegende Formen menschlicher Praxis, die einem Leben im Modus der Selbstbestimmung offenstehen müssen, damit es als ein gelungenes erfahren werden kann, und in denen zudem »erfüllende Augenblicke« erlebt werden können. Letzteres wird bei ihm auch

---

<sup>21</sup> Dieses Verständnis von Wohlbefinden bzw. Lust ist bereits ein leitender Gedanke bei Aristoteles (vgl. bspw. Düwell, Hübenal & Werner 2006, S. 76).

als »ekstatische Dimension« guten Lebens bezeichnet (ebd., S. 177–180) und berührt meines Erachtens vor allem den Aspekt des Wohlbefindens.

»Zwar unterscheide ich Arbeit und Interaktion, Spiel und Kontemplation nicht primär als mögliche Dimensionen des *Glücks*, sondern als Dimensionen *gelingenden Lebens* – als existenzielle Möglichkeiten, die einem gelingenden Lebensvollzug offenstehen. Wer aber Zugang zu diesen Möglichkeiten hat, erlebt in ihrer Gegenwart oft auch Situationen episodischen Glücks.« (ebd., S. 141)

Was zeichnet die jeweiligen Tätigkeitsformen aus, bei deren gelingendem Vollzug sich die Subjekte wohlfühlen können? In der hier gebotenen Kürze beginne ich mit der menschlichen Praxis der *Arbeit*. Sie ist in seiner allgemeinsten Form die Bearbeitung eines Objektes durch ein Subjekt.

»Arbeit ist ein absichtsvolles und (mehr oder weniger) aufwendiges Bewirken, dem es primär um das Resultat dieses Bewirkens geht.« (ebd., S. 142)

Anzutreffen ist Arbeit in der Klinischen Sozialarbeit bspw. bei einem erfolgreich assistierten Umzug einer Klientin mit einer psychischen Erkrankung von einer Verfügungswohnung in eine eigene Wohnung. Dieser Prozess besteht aus zahlreichen Tätigkeiten (Wohnung streichen, Möbel aufbauen usw.), die nicht um ihrer selbst willen – zumindest nicht primär – vollzogen werden, sondern in erster Linie dazu dienen, die neue (eigene) Wohnung beziehen zu können. Ist die Wohnung so weit hergerichtet, ist etwas vollbracht worden, dessen Gelingen im Sinne eines instrumentellen Erfolgs als Wohlgefühl empfunden werden kann. Die eigene Wohnung, die selbstbestimmt gewählt wurde, ist als etwas Bleibendes durch verschiedene Arbeiten geschaffen worden. Mit dem Erreichen des Zwecks (Einzug in die eigene Wohnung) ist der Arbeitsvollzug auch beendet. Die Erfahrung von Selbstwirksamkeit – soweit mindestens ein Teil der Arbeiten selbstbestimmt und selbständig vollzogen wurde – ist vermutlich in hohem Maße für dieses Wohlbefinden verantwortlich. *Interaktion* ist hingegen eine menschliche Praxis der Begegnung von Subjekten mit anderen Subjekten. Für das Erleben von Wohlbefinden ist hierbei Martin Seels Auffassung einer engen Bedeutung von Interaktion entscheidend, die er wie folgt bestimmt:

»Interaktionen im engeren Sinn dagegen verstehe ich als Handlungen, in denen wir in Antwort auf Antworten anderer handeln – und zwar um dieses dialogischen Austausches willen. Diese Antworten können als Reden oder Schweigen, als Geste oder Berührung erfolgen. Der andere ist hier nicht (primär) ein Gegenstand unseres Vollbringens, dessen Verhaltensweisen wir berücksichtigen und berechnen, er ist ein Gegenüber, mit dem wir in einen selbstzweckhaften Austausch treten, in dem es uns gemeinsam um die Formen dieses Austausches geht. Dieses selbstzweckhafte Element unterscheidet die *dialogische* von aller lediglich *strategischen* Interaktion.« (ebd., S. 151f.)

Prototypisch seien an dieser Stelle dialogische Interaktionen zwischen Liebenden, Freunden oder Bekannten erwähnt, bei denen sich die Subjekte untereinander aufgeschlossen begegnen und füreinander um ihrer selbst willen Interesse aufbringen. Den beteiligten Akteur(inn)en geht es vor allem um einen bejahenswerten Austausch, bei dem wechselseitig Anerkennung und Wertschätzung zum Ausdruck kommt. Diese gegenseitige Anerkennung ist ein entscheidender Faktor für das erlebte Wohlbefinden dieser grundlegenden Form menschlicher Pra-

xis. Während es bei der Arbeit vor allem darum geht, etwas zu bewirken bzw. etwas Bleibendes zu schaffen, das in allen seinen Erscheinungen als ein Selbstzweck erfahren werden kann, liegt ein solcher bei der dialogischen Interaktion bereits im Vollzug der jeweiligen Handlung vor. Ganz im Sinne der aristotelischen Ethik wird bei selbstzweckhaft vollzogenen Handlungen so etwas wie Glück im Sinne von Wohlbefinden erfahren. Sowohl Arbeit als auch Interaktion kann jedoch auch als nicht primär vollzugsorientiertes Tun vollzogen werden – Arbeiten ist in seiner genuinen Bedeutung ein Tätigsein im Sinne eines Mittels, um selbstbestimmte oder fremdbestimmte Zwecke zu realisieren, Interaktion kann im Sinne strategischen Handelns den jeweils Anderen als bloßes Mittel gebrauchen, um eigene Zwecke zu verwirklichen.

Die beiden nun zu erläuternden Tätigkeiten – Spiel und Betrachtung – werden von Martin Seel als jeweilige Unterformen der beiden ersten Praxisformen eingeführt, die allerdings nur als primär vollzugsorientierte Handlungsweisen gelingen können (vgl. Seel 1995, S.159). Wie wird das *Spiel* von Seel bestimmt?

»Den Begriff des Spiels verwende ich wie den der Arbeit und der Interaktion in einem recht weiten Sinn. Er umfasst alles, was als Tätigkeit des Spielens verstanden werden kann, nicht lediglich das Spielen geregelter Spiele. Dieses Spielen ist ein vollzugsorientiertes Handeln; seine primären Zwecke liegen im Vollzug des jeweiligen Handelns selbst. Es ist ein nicht durchgehend festgelegtes Handeln, es lebt von der Ungewissheit seiner Verläufe. Es ist ein involvierendes Handeln; es besteht in einer Verausgabung an die Situation des Handelns. Es ist schließlich ein zeitlich begrenztes Handeln; es steht in einem Kontrast zu einer (wie immer gefassten) Normalität des übrigen Lebens.« (ebd.)

Im Unterschied zur Arbeit ist Spiel ein primär vollbringendes Tun um seiner selbst willen und somit eine prototypische Augenblickserfahrung. Wir tauchen im Spiel ganz in die Gegenwart ein, und im Gegensatz zur Arbeit wird beim Spielen auch nichts Bleibendes geschaffen. Wenn bspw. Kinder in der Kita spielen, geht es ihnen allein darum, das Spielen in der Kita zu verwirklichen. Spiel kann aber auch zugleich Arbeit sein (z. B. Leistungssport), wahrscheinlich aber nur dann als Arbeit gelingen, wenn es in erster Linie als Spiel gelingt – also um seiner selbst willen vollzogen wird und nicht primär bspw. um des Gelderwerbs. *Betrachtung oder Kontemplation* ist insofern eine Unterform von Interaktion, als es auch ein Gegenüber benötigt – im Unterschied zur Interaktion handelt es sich dabei allerdings um kein responsives Gegenüber, sondern um ein Objekt, das nicht auf mich reagieren kann. Dieses kann sowohl ein natürliches (z. B. ein Sonnenaufgang) als auch ein ideelles Objekt (z. B. eine Gottheit) sein. Im Unterschied zu den drei anderen menschlichen Tätigkeiten ist Betrachtung ein rein selbstzweckhaftes Tun – eine Mischform ist hier nicht möglich. Es ist mit keiner Art von realisierendem Tun vereinbar.

»Es [die Betrachtung, eigene Anmerkung] erstrebt keine Resultate – auch dann nicht, wenn es, von außen betrachtet, gelegentlich zu wertvollen und verwertbaren Resultaten (etwa zu bestimmten Einsichten oder einer veränderten Einstellung) führt. Es geht ihm nicht um etwas, das in seinem Vollzug erreicht werden soll, es geht ihm um ein Verweilen in bestimmten Arten des anschauenden Vollzugs.« (ebd., S. 165)



Bei der Betrachtung handelt es sich um eine Begegnung im Modus des reinen Verweilens. Es ist frei von jeglichem dialogischen Engagement, und ähnlich wie beim Spiel handelt es sich um eine Augenblickserfahrung, die als angenehm empfunden werden kann.

Alle vier Formen menschlichen Tätigseins können selbstzweckhaft vollzogen werden, und vor allem in diesem Modus liegt die Möglichkeit zu einem Wohlbefinden, das als Teilaspekt eines gelingenden Lebens realisiert werden kann.

### Reflexionslüste

Eine dritte Art und Weise von Wohlbefinden kann man als Reflexionslüste bezeichnen, die bereits den antiken Weisheitslehrern bekannt waren.

»Philosophieren also muß der Jüngling wie der Greis, der eine, um alternd jugendfrisch zu bleiben an seinen Gütern aus Dankbarkeit für das Vergangene, der andere, um zugleich jung und altersweise zu sein aus mangelnder Furcht vor dem Künftigen.« (Epikur, Brief an Menoikos, zit. n. Krautz 1997, S. 41)

In den letzten Jahren wurden diese Lüste v. a. von Martin Seligman systematisch empirisch erforscht (vgl. bspw. Seligman 2007, S. 111–173). Spezifisch für die Gruppe der Reflexionslüste ist, dass sie auf dem Rücken einer bestimmten Art des Zurück- und Vorausdenkens entstehen. Daniel Kahnemann ist ein weiterer prominenter Forscher und Nobelpreisträger, der v. a. sehr bemerkenswerte empirische Erkenntnisse über die Mechanismen unseres Zurückblickens gewonnen hat (vgl. Spitzer 2007, S. 171–175). Martin Seligman differenziert insgesamt diese Lüste in vergangenheitsorientierte (z. B. Zufriedenheit, Dankbarkeit usw.) und zukunftsorientierte (z. B. Optimismus, Hoffnung usw.) Lüste.

»Die gewünschten Ergebnisse der Positiven Psychologie sind Glück und Wohlbefinden. Weil sich die Wege zu deren Steigerung unterscheiden, teile ich die positiven Emotionen in drei Gruppen ein: Die einen beziehen sich auf die Vergangenheit, die anderen auf die Zukunft, die dritten auf die Gegenwart. Genugtuung, Zufriedenheit, Stolz und Gelassenheit sind vergangenheitsorientierte Emotionen, Optimismus, Hoffnung, Vertrauen, Glauben und Zuversicht sind zukunftsorientierte Emotionen.« (Seligman 2007, S. 409)

Somit können wir mindestens die in Tabelle 1 dargelegten Arten von menschlichem Wohlbefinden für die weiteren Überlegungen festhalten.

Tab. 1: Drei Arten menschlichen Wohlbefindens

Körperliche Genüsse	Begleitgefühle von menschlichen Tätigkeiten	Reflexionslüste
Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Berührung, Vitalität	Arbeit, Interaktion, Spiel, Betrachtung	vergangenheits- und zukunftsorientierte Lüste

## **Sozialprofessionelles Handeln zur Steigerung des Wohlbefindens**

Wie bereits oben erwähnt zielt sozialprofessionelles Handeln darauf ab, professionsethische Werte und Normen zu realisieren – also auch Wohlbefinden im Kontext des Terminalwertes Wohlergehen bzw. gelingendes Leben. Dies wiederum geschieht auf zweierlei Art und Weise: indem entweder unmittelbar die subjektive Handlungsfähigkeit von Einzelnen gestärkt wird oder indirekt durch eine Veränderung von sozialen Strukturen.

### **Subjektorientierte Interventionen – Wissenswertes bzgl. des Wähler-Problems**

Will nun sozialprofessionelles Handeln unmittelbar beim Subjekt einen Veränderungsprozess anstoßen und dabei dessen Wohlbefinden steigern, kann es bestrebt sein, zunächst das Wollen der Subjekte einer problematisierenden Diskussion auszusetzen. Im Sinne eines klugen Wollens hängt für unser Wohlergehen schließlich sehr viel davon ab, dass wir auf Dauer nicht zu viele illusionäre Wünsche verfolgen (vgl. a. Schmid Noerr 2012, S. 193ff.). Anhand der leitenden Frage, wie welche Wohlgefühle für das Subjekt am besten realisiert werden können, kann dessen Wissen und Können nachhaltig vermehrt werden. Wenn es bspw. um die Suche nach möglichst dauerhaften Wohlgefühlen geht, unterscheiden sich die oben angeführten Arten teilweise erheblich voneinander. Körperliche Genüsse sind stets von sehr kurzer Dauer, dafür teilweise von extrem hoher Intensität.

»Die Lust des Essens, des Trinkens, auch die des Bettes ist ein schöner Moment, ein Hochgefühl, eine selige Erfahrung, aber sie hält nicht vor, das gehört zu ihrem Wesen.« (Schmid 2007, S. 23)

Die Intensität wiederum ist auch abhängig von Vergleichen (vgl. bspw. Bucher 2009, S. 158f.; Klein 2003, S. 228ff.). Dies ist prototypisch an Medaillen-Gewinner(inne)n bei Sportwettkämpfen zu studieren. Am besten fühlen sich die Goldmedaillen-Gewinner(innen), am zweitbesten aber meist nicht die Gewinner(innen) der Silbermedaille, sondern die der Bronzemedaille. Letztere vergleichen sich in der Regel mit denjenigen, die auf Platz vier gelandet sind, die Silbermedaillen-Gewinner(innen) hingegen blicken nicht selten auf das verpasste Gold und trüben so ihre Freude (vgl. a. Hirschhausen 2009, S. 288). Diese empirische Erkenntnis bestätigt geisteswissenschaftliches Wissen, das bspw. Schopenhauer wie folgt sehr schön formulierte:

»Lebensregel Nr. 27: Öfter die betrachten, welche schlimmer daran sind als wir, denn die, welche besser zu sein scheinen. Bei unsern wirklichen Übeln ist der wirksamste Trost die Betrachtung viel größerer Leiden anderer: nächst dem, der Umgang mit den socii malorum [Leidensgefährten], die mit uns im selben Fall sind.« (Schopenhauer, zit. n. Volpi 1999, S. 64f.)

Dieses Wissen kann bei der Bewertung aktueller Ereignisse genutzt werden. So kann bspw. eine gegenwärtige depressive Verstimmung im Anschluss an eine

manische Phase eines Menschen mit einer manisch-depressiven Erkrankung durch einen Vergleich mit früheren Phasen das aktuelle Leiden ein wenig reduzieren, wenn diese Person zu der erfreulichen Einschätzung gelangt, dass das vergangene Leiden deutlich größer war, und zugleich erworbene eigene Kompetenzen für das reduzierte aktuelle Leiden mitverantwortlich gemacht werden können. Die auf der Basis dieser Erkenntnis gewonnene Freude kann das aktuelle Leiden ein wenig lindern. Des Weiteren ist die Intensität von Wohlgefühlen nachweislich abhängig davon, wie oft Menschen vor allem körperliche Genüsse erleben.

»Sich in kurzen Abständen demselben Vergnügen hinzugeben funktioniert nicht. Das Vergnügen, nach der ersten Waffel mit französischem Vanilleeis noch eine weitere genießen zu wollen, ist nur noch halb so schön, und bei der vierten Portion sind es nur noch Kalorien. ... Dieser Vorgang der Gewöhnung wird als ›Habituation‹ oder ›Adaptation‹ (Anpassung) bezeichnet. Er ist ein unantastbares neurologisches Faktum des Lebens.« (Seligman 2007, S. 178f.)

Kontraste und Abwechslung sind eine notwendige Bedingung, um die Intensität der Wohlgefühle nicht zu verlieren. In diesem Sinne kommt wohl vieles darauf an, die jeweils für einen selbst optimalen Zeitabstände beim Gebrauch der Genüsse (körperliche Genüsse, Begleitgefühle menschlichen Tätigseins und Reflexionslüste) herauszufinden, um die Habituation zu minimieren. Klient(inn)en dazu zu befähigen, diese Lebensregel beim Wollen zu berücksichtigen, wäre ein Beitrag auf dem Weg zu mehr Wohlbefinden. Sobald sich Personen bei der Suche nach dem eigenen Wohlbefinden ein Arsenal an Regeln zur Beurteilung des eigenen Wollens aneignen, entstehen feste Willensdispositionen bzw. Haltungen. Sind diese förderlich zur Realisierung des persönlichen Wohlbefindens, spricht man von Tugenden und somit einem weiteren Weg, wie Subjekte Wohlgefühle am besten erreichen können. Ethisch gebildet geht es hierbei um die Besonnenheit oder Maßhaltung als eine Tugend, einen bestmöglichen Gebrauch der verschiedenen Genüsse realisieren zu können.

»Der Gebrauch der Lüste bedarf der Maßhaltung, und dies in mehrfacher Hinsicht. Nicht nur müssen wir dafür Sorge tragen, dass hinreichend verschiedene Neigungen in uns gedeihen, die der Monotonie einzelner Wünsche Einhalt zu gebieten vermögen. Wir sollten auch zusehen, dass unsere wichtigsten Leidenschaften sich einigermaßen miteinander vertragen. Wir müssen sie kultivieren und koordinieren. Diese Selbstsorge gilt nicht allein dem übertriebenen Exzess, sondern ebenso der übertriebenen Entsagung.« (Seel 2012, S. 49)

Im Rahmen einer subjektorientierten Befähigungsassistenz könnte ein gemeinsames Interesse von Klientel und Sozialprofessionellen darin bestehen, Besonnenheit auf den Versuch hin so weit zu kultivieren, dass eine nachhaltige(re) Verwirklichung von Wohlbefinden gelingen kann. So kann bspw. die Leidenschaft, in Spielhallen an Spielautomaten zu spielen, mit den damit einhergehenden Folgen des Verlustes von finanziellen Ressourcen im Sinne einer Besonnenheit dahingehend modifiziert werden, dass es vergleichbare Spiele auf dem Smartphone gibt, deren Spiel ohne diese Folgen zu realisieren ist, da die vorhandenen finanziellen Möglichkeiten benötigt werden, um weitere Leidenschaften (Wellnesstage, Essengehen usw.) zu verwirklichen. Hierbei bedarf es – wie

bei der Aneignung aller Tugenden – eines kontinuierlichen Kultivierungsprozesses, der assistierend begleitet werden kann.

### **Strukturorientierte Interventionen – Optionen im Sozialraum schaffen**

Wenn es darum geht, Besonnenheit als eine förderliche Haltung zu kultivieren und in diesem Sinne über einen individuellen Mix von verschiedenen Arten des Wohlbefindens zu verfügen, dann lohnt auch ein Blick auf den aktuellen Sozialraum mit seinen vorhandenen Möglichkeiten und Begrenzungen. Welche Chancen bietet die Lebenswelt? Im Rahmen einer ressourcenorientierten Vorgehensweise stellt sich für Klient(inn)en und Sozialprofessionelle die Frage, welche Optionen zum Wohlfühlen aktuell zur Verfügung stehen bzw. mobilisiert werden könnten. Wo finden Menschen in ihrer unmittelbaren Lebenswelt für sie bejahenswerte Gelegenheiten zum Arbeiten, zu Spielen oder für Interaktionen? Wo gibt es Raum zum Verweilen für eine Betrachtung? Wo können Menschen ihre präferierten körperlichen Genüsse realisieren? Wo gibt es Gelegenheiten zum Innehalten, um zurückzublicken oder sich auf etwas zu freuen? Dass es hierbei teilweise erhebliche Unterschiede für Adressat(inn)en von Sozialer Arbeit gibt, erklärt sich zum einen aus den besonderen Handicaps (bspw. Ängste, welche die Bewegungsfreiheit einschränken) und zum anderen aus lebenswelt- inkl. einrichtungsbezogenen Lebensumständen.<sup>22</sup>

*Bedenkt man die bisherigen Überlegungen und bezieht diese auf die Ausgangsthese, können wir nun folgendes festhalten:* Der normative Anspruch, Menschen zu befähigen, ihr Wohlbefinden zu steigern, benötigt eine wissenschaftliche Klärung dessen, was unter humanem Wohlbefinden zu verstehen ist bzw. darunter verstanden werden sollte. Im Sinne eines Befähigungsmandates kann Soziale Arbeit sowohl an der individuellen Handlungsfähigkeit als auch an der gesellschaftlichen Handlungsermöglichung ansetzen. In einem letzten Schritt gilt es nun zu konkretisieren, wie Sozialprofessionelle in der Klinischen Sozialarbeit eine gesellschaftliche Handlungsermöglichung organisieren, um humanes Wohlbefinden für ihre Adressat(inn)en zu steigern.

---

22 Ob man z. B. eine ambulante oder eine stationäre Unterstützung erhält, limitiert bisweilen erheblich die reale Auswahl an v. a. selbstbestimmt verfügbaren körperlichen Genüssen.

## 4.4 Sozialräumliches Handeln in der Klinischen Sozialarbeit im Sinne einer Befähigung zur Verbesserung von Wohlbefinden

Beim sozialprofessionellen Handeln in der Klinischen Sozialarbeit geht es im Idealfall stets um die möglichst effektive Realisierung der professionsethischen Werte und Normen – also auch um das Wohlergehen bzw. als Teilaspekt um das Wohlbefinden von Adressat(inn)en. Da es an dieser Stelle nicht um eine generelle Klärung gehen kann, wie Klinische Sozialarbeit diese Aufgabe angehen kann, beschränke ich mich in exemplarischer Absicht auf das Praxisfeld der Sozialpsychiatrie. Dort stehen als Interventionsmethoden sowohl personen- als auch sozialraumbezogene Vorgehensweisen zur Verfügung (vgl. Pauls 2013, S. 19f.). Entscheiden sich Klinische Sozialarbeiter(innen) für sozialraumbezogene Methoden, greifen sie sowohl auf ein analytisches Wissen (Theorien sozialer Systeme) als auch auf ein nomoprägnantes Wissen (»Know-how« zur Veränderung von Lebensumständen, bspw. durch Freiwilligenmanagement) zurück. Sie zielen hierbei insgesamt auf eine Änderung der limitierenden und ermöglichenden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen von Menschen mit einer chronischen psychischen Behinderung, um im Sinne der obigen These deren Wohlbefinden zu steigern bzw. deren Realisierungschancen zu erhöhen. Wie sie das leistet, werde ich nun am Beispiel des Freiwilligenmanagements bei einem Anbieter<sup>23</sup> von ambulant betreutem Wohnen für Menschen mit einer psychischen Behinderung darlegen, bei dem ich von 2002 bis 2016 u. a. auch als zuständiger Freiwilligenkoordinator verantwortlich war.

### Einsatz von Bürgerhelfer(inne)n im betreuten Wohnen des Agnes-Sapper-Hauses

Im Rahmen eines sozialarbeiterisch zu verantwortenden Freiwilligenmanagements werden im ambulant betreuten Wohnen des Agnes-Sapper-Hauses interessierte Bürger(innen) im Sozialraum aktiv gesucht und begleitet, um gemeinsam mit Klient(inn)en des betreuten Wohnens Freizeitaktivitäten zu realisieren. Von mir als Freiwilligenkoordinator wurde diese besondere Begegnung von Bürger(inne)n mit und ohne psychischer Behinderung u. a. organisiert im Rahmen eines Freizeitclubs, der speziell hierfür von mir gegründet worden ist. Bei besonderen Wünschen, Ideen oder Anregungen sowie bei Beschwerden und Problemen haben sich die Teilnehmer(innen) an mich als Freiwilligenkoordinator gewendet. Mindestens zweimal im Jahr entscheiden sich alle Interessierten im Rahmen einer Befragung, an welchen Aktivitäten im Freizeitclub sie im

---

23 Hierbei handelt es sich um das Agnes-Sapper-Haus, eine sozialpsychiatrische Einrichtung des Diakonischen Werkes in Würzburg (vgl. <http://www.diakonie-wuerzburg.de/ash/agnes-sapper-haus>).

nächsten halben Jahr teilnehmen wollen. Auf dieser Grundlage wurde von mir ein Programm erstellt, das allen Beteiligten ausgehändigt wird. Ein Wechsel der Gruppen ist allerdings auch zwischen den beiden Befragungen nach Rücksprache mit mir jederzeit möglich gewesen. Die jeweiligen Freizeitangebote werden gemeinsam mit ein bis maximal drei Bürgerhelfer(inne)n vollzogen.

**Tab 4.1:** Inhaltliche Gliederung der aktuellen Freizeitangebote am Agnes-Sapper-Haus

Gesundheit & Sport	Geselligkeit	Kunst & Kultur
<ul style="list-style-type: none"> <li>• vier Laufgruppen mit Joggen, Walking, Nordic Walking</li> <li>• Wander-Gruppe</li> <li>• Schwimm-Gruppe</li> <li>• Radtour-Gruppe</li> <li>• Entspannungs-Gruppe</li> <li>• Aerobic-Gruppe</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ausflugs-Gruppe</li> <li>• Kegel-Gruppe</li> <li>• Bowling-Gruppe</li> <li>• drei Koch-Gruppen</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kreativ-Gruppe</li> <li>• Karaoke-Gruppe</li> <li>• Theaterbesuchs-Gruppe</li> <li>• Kinobesuchs-Gruppe</li> </ul>

Mithilfe des Freizeitclubs und seinen vielfältigen Angeboten stehen sowohl den Klient(inn)en als auch den Bürgerhelfer(inne)n in Würzburg Optionen für Interaktionen und Freizeitaktivitäten in deren unmittelbarem Sozialraum zur Verfügung, die für beide Personengruppen leicht zugänglich sind. Inwiefern diese auch einen Beitrag zur Verbesserung des subjektiven Wohlbefindens darstellen können, möchte ich nun exemplarisch an einem Gruppenangebot darlegen.

## Laufgruppen zur Verbesserung von Wohlbefinden

Die verschiedenen Laufgruppenangebote im Freizeitclub werden bereits seit 2002 angeboten und sind seit vielen Jahren so organisiert, dass bei entsprechendem Interesse die Teilnehmer(innen) drei verschiedene Bewegungsformen (Jogging, Walking, Nordic Walking) zwei- bis dreimal pro Woche vollziehen können. Einmal pro Woche wurde ein Kleinbus von mir organisiert, so dass verschiedene Laufstrecken in Würzburg (Weinberge, Wald oder Fußwege a. M.) gewählt und genutzt werden können. In welcher Hinsicht stellen die Laufgruppen nun Gelegenheiten dar, etwas für das eigene Wohlbefinden zu tun? Individuell variierend und abhängig von der Jahreszeit und der psychischen Tagesform berichten immer wieder einzelne Teilnehmer(innen), dass sie sich vor allem im Frühling und im Herbst an der von der Natur erzeugten Ästhetik erfreuen können – Genüsse des Hörens, Sehens und Riechens werden hierbei besonders angesprochen. Hinzu kommt der allen Läufer(inne)n wohlvertraute Vitalitätsschub, der auch unseren Teilnehmer(inne)n bisweilen zugänglich ist und als sehr wohltuend erlebt wird. Da von mir als Freiwilligenkoordinator zudem mindestens einmal pro Jahr die Gelegenheit zur Teilnahme an einem Volkslauf in Würzburg organisiert wurde, wird für Einzelne das regelmäßige Laufen zu einer Vorbereitung für den angestrebten Zehn-Kilometer-Lauf. Die selbstge-

wählte Anstrengung im Sinne einer Arbeit wird bei einer erfolgreichen Teilnahme mit entsprechendem Stolz und Freude »belohnt«. Für andere ist hingegen das regelmäßige Laufen eine bedeutsame gesundheitliche Arbeit, um bspw. depressiven Phasen vorzubeugen. Diese erleben bereits ein Wohlbefinden, wenn ihnen eine regelmäßige Teilnahme gelingt, da sie sich alleine nicht »aufraffen« könnten. Hierbei spielen dann vor allem Reflexionsluste in Form von Stolz und Zufriedenheit (»Ich war nun schon seit sechs Monaten regelmäßig ohne Fehlzeiten dabei!«) oder Vorfreude (»Ich freue mich schon auf unseren nächsten Volkslauf!«) eine Rolle, die bewusst gefördert werden können. Das Laufen kann auf Wunsch und bei entsprechender Lust auch situativ als Spiel vollzogen werden. So hat bspw. ein Teilnehmer über einen längeren Zeitraum das Laufen als eine Art »Formel-1-Spiel« praktiziert mit entsprechenden Tempowechseln und kleinen Wettrennen. Durchgängig und vermutlich am bedeutsamsten wird jedoch das Wohlfühl im Rahmen der dialogischen Interaktion zwischen den Bürger(inne)n mit und ohne psychische Behinderung erlebt.<sup>24</sup>

Die regelmäßige Begegnung – die sonst kaum bis gar nicht stattfindet – wird von beiden Personengruppen sehr geschätzt und ist stets getragen von gegenseitigem Respekt. Krankheitsbilder und psychiatrische Diagnosen spielen keine dominierende Rolle bei der Begegnung – es geht um den gemeinsamen Vollzug des Laufens und den ungezwungenen Austausch von Neuigkeiten jenseits der krankheitsbedingten Probleme des täglichen Lebens. Mir als Freiwilligenkoordinator lag in der Begleitung und Organisation besonders viel daran, beide Personengruppen dazu zu befähigen, dass diese Begegnungsqualität stets im Vordergrund steht und möglichst ungestört erfahren werden kann. So wird am Beispiel der Laufgruppen ersichtlich, wie diese gesellschaftlich zur Verfügung gestellte Option eine Steigerung von Wohlbefinden darstellen kann.

## 4.5 Resümee

Ich habe nun schrittweise am Beispiel von Freiwilligenmanagement in der Sozialpsychiatrie dargelegt, inwiefern gelingendes Leben eine normative Grundlage in einer sozialräumlich handelnden Klinischen Sozialarbeit ist. Es galt dabei vor allem plausibel zu erläutern, dass mit Hilfe von Freiwilligenmanagement gesellschaftliche Ressourcen mobilisierbar sind, um Menschen zu befähigen, in freier Entscheidung etwas für ihr Wohlbefinden zu tun. Für die Profession und Disziplin der Sozialen Arbeit wäre zu prüfen, ob die dargelegten Zusammenhänge und Wirkungen mit weiteren Forschungsarbeiten aufgezeigt werden kön-

---

<sup>24</sup> Eine Bachelorarbeit aus dem Jahre 2013 der Studentin Maike Helfrich bei Prof. Kulke an der Hochschule für angewandte Wissenschaften in Würzburg liefert im Rahmen einer Befragung unserer Klient(inn)en vom betreuten Wohnen weitere Indizien für diese Vermutung.

nen. Zu bedenken wäre auch, ob für weitere Adressat(inn)engruppen (bspw. Behindertenhilfe, Suchtkrankenhilfe, Jugendhilfe, Altenhilfe) diese normativen und methodischen Überlegungen bedeutsam sein könnten. Der insgesamt zugrunde gelegte Zusammenhang zwischen der Verwirklichung von individuell wünschenswertem Erleben von Wohlbefinden und den diese erst ermöglichenden sozialen Strukturen ist jedenfalls für die Suche nach geeigneten sozialräumlichen Unterstützungsprozessen ein leitendes Paradigma.

»Ein zentraler strebensethischer Terminalwert der Sozialen Arbeit – wenn nicht der zentrale – besteht in der Förderung der Klienten bei der individuellen Entwicklung und Erfüllung ihrer lebensklugen, realisierbaren Wünsche. Auf Grund der Abhängigkeit des individuell Erfüllbaren vom gesellschaftlich Möglichen ist damit aber eine Berücksichtigung auch der anderen Bereiche notwendig verbunden. Ein individuell gelingendes Leben ist letztlich nur möglich in gelingenden sozialen Verhältnissen.« (Schmid Noerr 2012, S. 194)

Da die Soziale Arbeit nicht primär auf ein Maximum an Wohlbefinden für die Bürger(Innen) abzielt, gilt es, die gesamte Diskussion in erster Linie mit einem Fokus auf ein zu realisierendes hedonisches Minimum zu führen und diesen Aspekt wiederum in den Kontext einer Befähigungsgerechtigkeit einzubetten. Im Theorierahmen des Capability Approach könnte diese Debatte sehr gut zu verorten sein. So können schließlich soziale Gerechtigkeit und das gute Leben als unmittelbar handlungsleitende Ideen für die Soziale Arbeit angesehen werden, die mit unterschiedlichen Methoden – auch mit sozialräumlichen – realisiert werden sollen.

## Literatur

- Bucher, A. (2009): *Psychologie des Glücks. Ein Handbuch*. Weinheim, Basel: Beltz
- Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Zwei Bände. Übersetzung von Apelt, O. unter Mitarbeit von Zekl, H. G. Hamburg: Felix Meiner
- Duttweiler, S. (2012): *Einleitung. Soziale Arbeit und Wohlergehen*. In Otto, H.-U., Ziegler, H. (Hrsg.) (2012): *Das Normativitätsproblem der Sozialen Arbeit. Zur Begründung des eigenen und gesellschaftlichen Handelns*. Neue Praxis, Sonderheft 11, S. 82f.
- Düwell, M.; Hübenthal, Ch., Werner, M.H. (2006): *Handbuch Ethik*. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler
- Hirschhausen, E. (2009): *Glück kommt selten allein ....* Hamburg: Rowohlt
- Hossenfelder, M. (1996): *Antike Glückslehren. Quellen in deutscher Übersetzung*. Stuttgart: Kröner
- Klein, S. (2003): *Die Glücksformel oder Wie die guten Gefühle entstehen*. Hamburg: Rowohlt
- Krautz, H.-W. (1997): *Epikur. Briefe, Sprüche, Werkfragmente*. Stuttgart: Reclam
- Maaser, W. (2010): *Lehrbuch Ethik. Grundlagen, Problemfelder und Perspektiven*. Weinheim, München: Juventa
- Otto, H.-U.; Scherr, A.; Ziegler, H. (2010): *Wieviel und welche Normativität benötigt die Soziale Arbeit?* Neue Praxis 2/2010, S. 137–163.
- Pantucek, P. (2012): *Normale Normativität – die Verführung eines »wissenschaftlichen Weltbilds«*. In Otto, H.-U., Ziegler, H. (Hrsg.) (2012): *Das Normativitätsproblem der*



- Sozialen Arbeit. Zur Begründung des eigenen und gesellschaftlichen Handelns. Neue Praxis Sonderheft 11, S. 116–124
- Pauls, H. (2013): *Klinische Sozialarbeit. Grundlagen und Methoden psycho-sozialer Behandlung*. 3. Aufl. Weinheim und Basel: Beltz Juventa
- Röh, D. (2013): *Soziale Arbeit, Gerechtigkeit und das gute Leben. Eine Handlungstheorie zur daseinsmächtigen Lebensführung*. Wiesbaden: Springer VS
- Schmid, W. (2004): *Mit sich selbst befreundet sein*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Schmid, W. (2007): *Glück. Alles, was Sie darüber wissen müssen, und warum es nicht das Wichtigste im Leben ist*. Frankfurt a.M, Leipzig: Insel Verlag
- Seel, M. (1995): *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Seel, M. (2012): *111 Tugenden, 111 Laster. Eine philosophische Revue*. Frankfurt a. M.: 3. Aufl., Fischer
- Seligman, M. E. P. (2007): *Der Glücks-Faktor. Warum Optimisten länger leben*. 3. Aufl., Bergisch Gladbach: Lübbe
- Schneider, W. (2008): *Glück! Eine etwas andere Gebrauchsanweisung*. Hamburg: Rowohlt
- Schmid Noerr, G. (2012): *Ethik in der Sozialen Arbeit*. Stuttgart: Kohlhammer
- Schrödter, M. (2007): *Soziale Arbeit als Gerechtigkeitsprofession. Zur Gewährleistung von Verwirklichungschancen*. Neue Praxis 1/2007, S. 3–25
- Spitzer, M. (2007): *Vom Sinn des Lebens. Wege statt Werke*. Stuttgart, New York: Schattauer
- Volpi, F. (1999): *Arthur Schopenhauer. Die Kunst, glücklich zu sein*. München: C.H. Beck

## 5 Ein Sinn für Ungerechtigkeit hält die soziale Gerechtigkeit lebendig

*Verena Begemann*

### 5.1 Einleitung

Warum fällt es Menschen glücklicherweise immer noch schwer, Ungerechtigkeit hinzunehmen? Warum beschäftigen wir uns mit Gerechtigkeit, wenn wir auf allen Ebenen des Zusammenlebens sowie der wirtschaftlichen und politischen Zusammenhänge Ungerechtigkeit permanent als Faktum erleben? Ich möchte mich dem Sinn für Ungerechtigkeit nähern, weil ich darin ein wichtiges Potenzial zur Lebendigkeit des Gerechtigkeitsdiskurses sehe. Es gehört zur Grundbedingung menschlichen Lebens (*conditio humana*), Ungerechtigkeit zu erkennen, sie zu empfinden und anzumahnen, weil man sich nicht damit zufrieden geben kann und will, dass das Ungerechte – und somit das Böse, um diesen unpopulären Begriff zu gebrauchen – die Macht übernommen hat. Es ist gut und richtig, dass uns Ungerechtigkeit zum Widerspruch anregt und Empörung und Aufregung auslöst. Etymologisch leitet sich das Adjektiv »gerecht« vom althochdeutschen »gireth« (8. Jh.) ab und bedeutet »passend, gerade, richtig«.

Schon ein Blick in die griechische Mythologie zeigt, dass Gerechtigkeit, gute Ordnung und Frieden eng miteinander verwandt sind. Die Göttin der Gerechtigkeit (*Dike*) ist die Tochter des Zeus. Ihre Schwestern sind »gute Ordnung« (*Eunomia*) und »Frieden« (*Eirene*). Angesicht erlebter Ungerechtigkeit geraten wir in eine produktive innere Unruhe, die uns zum Nachdenken anregt. Die Göttin der Gerechtigkeit ist wiederum die Mutter der »Stille und Ruhe« (*Hesychia*), die sich erst einstellt, wenn es gerecht zugeht. Solange es keine Gerechtigkeit gibt, können und dürfen Menschen nicht zur Ruhe kommen. Ungerechtigkeit versetzt uns im besten Sinne in Unruhe und sorgt dafür, dass wir nach besseren Lebensbedingungen streben und uns nach Ordnungen sehnen, die Ausgleich und Teilhabe für möglichst alle Menschen bieten. Die Stimme des Gewissens als moralische Instanz darf angesichts von Ungerechtigkeit nicht verstummen oder kleingeredet werden, vielmehr gilt es um sie zu ringen, sie immer wieder neu zu beleben, um zu hören und zu spüren, was dem inneren und äußeren Frieden dienlich ist. Die Stimme des Gewissens kann nur mit Herzensruhe wahrgenommen werden, sie setzt uns in Bewegung, um innerlich nicht zu resignieren und sich allein in die Privatsphäre des Konsumierens zurückzuziehen.

Dazu soll im Folgenden auf individuaethischer Ebene dargestellt werden, warum Sinn und Sensibilität für Ungerechtigkeiten notwendig sind, um einen Habitus der Gerechtigkeit zu entwickeln. In einem zweiten Schritt werden Grundzüge sozialer Gerechtigkeit als Grundlage gelingenderen Zusammenle-

bens erläutert. Als Zugang wähle ich die Bedürfnistheorie der Sozialarbeitspionierin Ilse von Arlt (1876–1960), die sie aus ihrer Grundlagenforschung zur Armut entwickelt hat, und stelle Bezüge zum modernen Verständnis des guten Lebens her, das auf dem Theoriekonzept des Capability Approach nach Martha Nussbaum (\*1948) basiert. Zunächst will ich aber einen kleinen Blick auf die aktuellen Lebensbedingungen werfen, um zu verstehen, warum wir der Gefahr unterliegen, dass uns der Sinn für Ungerechtigkeit verloren geht.

## 5.2 Ungerechtigkeit zeigt sich in Selbstausbeutung und Ausbeutung von anderen

Angesichts einer erschöpften »Müdigkeitsgesellschaft«, wie der südkoreanische Philosoph und Essayist Byung-Chul Han unser Zusammenleben beschreibt, ist es eine äußerst anspruchsvolle Lebensaufgabe, um Gerechtigkeit zu ringen, denn wir schaffen es in unserem aktuellen Leistungs- und Wirtschaftssystem bestens, uns selbst auszubeuten und keine Kraft mehr für die existenziellen Fragen der Gerechtigkeit zu haben: »Der Ausbeutende ist gleichzeitig der Ausgebeutete. Täter und Opfer sind nicht mehr unterscheidbar« (Han 2014, S. 24), und »Die Sorge um das gute Leben, zu dem auch das gelingende Zusammenleben gehört, weicht immer mehr der Sorge ums Überleben« (ebd., S. 27). Han unterscheidet zwischen einer krankmachenden und wohltuenden Müdigkeit. Der Mensch, der sich permanent selbst unter Leistungsdruck und -zwang setzt, hat irgendwann das Gefühl, keine Ressourcen mehr zu haben und nicht mehr mithalten zu können. Er erschöpft sich selbst und ist sich selbst eher Feind als Freund. »Das Leistungssubjekt befindet sich mit sich selbst im Krieg« (ebd., S. 24). Aus der ursprünglichen Freiheit, das Arbeitspensum selbst gestalten und bestimmen zu können, entwickelt sich ein lebensfeindliches Übermaß. In der wohltuenden Müdigkeit hingegen sieht Han das Potenzial der Aufmerksamkeit, Kreativität und Kontemplation und bezieht sich auf Nietzsche: »Aus Mangel an Ruhe läuft unsere Zivilisation in eine neue Barbarei aus. Zu keiner Zeit haben die Tätigen, das heißt die Ruhelosen, mehr gegolten. Es gehört deshalb zu den notwendigen Korrekturen, welche man am Charakter der Menschheit vornehmen muss, das beschauliche Element in großem Maße zu verstärken« (Nietzsche, zit. n. Han 2014, S. 31).

Erst wenn wir uns von der beschleunigten Aktivität mit hohem Leistungsdruck nicht vollständig vereinnahmen lassen, wird es uns gelingen, den sensiblen Sinn für Ungerechtigkeiten, der allzu leicht verdrängt und zum Schweigen gebracht wird, wachzuhalten. Nachhaltiges und kreatives Engagement für soziale Gerechtigkeit, die eine wesentliche Grundlage unserer Profession ist, braucht Zeiten der Reflexion, um den eigenen Standpunkt zu klären und zu überprüfen. Den Ausgangspunkt dazu bietet die Neufassung der Definition für

Soziale Arbeit der Generalversammlung der Internationalen Gemeinschaft für Soziale Arbeit (IFSW), wie sie im Juli 2014 in Melbourne verabschiedet wurde:

»Soziale Arbeit ist eine praxisorientierte Profession und eine wissenschaftliche Disziplin, dessen bzw. deren Ziel die Förderung des sozialen Wandels, der sozialen Entwicklung und des sozialen Zusammenhalts sowie die Stärkung und Befreiung der Menschen ist. Die Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit, die Menschenrechte, gemeinsame Verantwortung und die Achtung der Vielfalt bilden die Grundlagen der Sozialen Arbeit. Gestützt auf Theorien zur Sozialen Arbeit, auf Sozialwissenschaften, Geisteswissenschaften und indigenem Wissen, werden bei der Sozialen Arbeit Menschen und Strukturen eingebunden, um existenzielle Herausforderungen zu bewältigen und das Wohlergehen zu verbessern. Die obige Definition kann auf nationaler und/oder regionaler Ebene noch erweitert werden.« (IFSW 2014)

## 5.3 Einen Habitus der Gerechtigkeit entwickeln

»Allein der Erfahrung der Ungerechtigkeit geht es ursprünglich um Gerechtigkeit. Sie ist es, die uns nach Gerechtigkeit verlangen lässt« (Liebsch 2008, S. 106). Jede(r) kennt Situationen, in denen man sich ungerecht behandelt fühlt, und diese Erfahrungen stärken den Gerechtigkeitssinn. Diese Erfahrungen geben zu denken und können Quelle ethischer Erkenntnis sein, wenn sie wahrgenommen und reflektiert werden.<sup>25</sup> Gerechtigkeit entwickelt sich zunächst in der charakterlichen Grundstruktur. Unser Charakter (grch. *ethos*) beinhaltet genetische Anlagen und soziale Prägungen ebenso wie erworbene Eigenschaften und Fähigkeiten sowie unsere Lebenseinstellungen und bestenfalls unsere reflektierten Überzeugungen. Diese Gesamtheit, dieses Grundmuster, das uns so unverwechselbar macht, ist ein innerer Besitz, aus dem wir schöpfen können und der zugleich eine lebenslange Aufgabe der Weiterentwicklung ist. Es ist also ein sehr dynamischer Besitz, der eher im Bereich des Seins als des Habens anzusiedeln ist.

Ich schlage Ihnen eine *Übung* vor: Nehmen Sie sich einen Augenblick Zeit, und überlegen Sie, welche drei Eigenschaften oder Haltungen Sie charakterisieren. Welche Haltungen mögen Sie an sich und welche nicht? Diese Eigenschaften spiegeln einen kleinen Ausschnitt dessen wider, was Sie als Persönlichkeit in allen Facetten und Ambivalenzen ausmacht. Welchen Stellenwert hat die Gerechtigkeit in Ihrem Charakterbild?

»Werte sind stark emotional besetzte Vorstellungen darüber, was eigentlich wahrhaftig des Wünschens wert ist.« (Joas, zit. n. Manemann 2012, S. 14)<sup>26</sup>

---

25 Eine einprägsame und konkrete Anleitung für den Alltag hat die Hannoveraner Psychologie-Professorin Christine Morgenroth entwickelt. Sie empfiehlt vier Schritte im Umgang mit Gefühlen: »bemerken – bejahen – bedenken – beherrigen«. Es geht darum, Gefühle 1. wahrzunehmen, 2. sich auch unangenehme Gefühle zu erlauben, 3. über die Bedeutung der Gefühle nachzudenken und 4. angemessene Konsequenzen für das eigene Verhalten zu entwickeln (vgl. Morgenroth 2014, S. 49–52).

Gerechtigkeit wird von Aristoteles als höchste und beste Charaktereigenschaft gerühmt: »Und deshalb gilt die Gerechtigkeit oft als oberster unter den Vorzügen des Charakters und weder Abend- noch Morgenstern sind so wundervoll« (NE V, 1129b). Wenn man einen Menschen als gerecht einschätzt und erlebt, dass er/sie sich für Gerechtigkeit engagiert, ist das eine besondere Auszeichnung und Stärke des Charakters und hat Auswirkungen im eigenen Lebensumfeld und für die mitmenschliche Gemeinschaft. Ebenso wie Abend- oder Morgenstern auch nicht um ihrer selbst willen leuchten, fühlen sich Menschen verantwortlich für ein gerechteres Zusammenleben. Die Motivationen dafür sind nicht selten eigene Ungerechtigkeits Erfahrungen und der Wunsch, durch eigenes Handeln die Welt nachhaltiger und lebensdienlicher zu gestalten. Aristoteles definiert die Ungerechtigkeit als Missachtung der gleichmäßigen Verteilung. Der Ungerechte bleibt nicht in der Passivität, sondern Missachtung ist ein aktives Handeln eines freien Subjektes:

»Der ungerechte Mensch entscheidet sich aber nicht immer nur für das Mehr, sondern auch für das Weniger, nämlich bei den Dingen, die ein Übel-an-sich sind. Weil indes auch ein kleineres Übel in gewissem Sinn als ein Wert gilt und das Mehr-haben-wollen sich auf Werte richtet, deshalb gilt er als ein Mensch, der mehr haben will. Und er missachtet die Gleichheit [...]« (NE V, 1129b)

Um ein gerechter Mensch zu werden, gilt es, ein gutes Maß zu entwickeln. Ein kontinuierliches Mehr-haben-Wollen führt zwangsläufig dazu, dass Menschen sich gegenseitig ausbeuten, ökologische Ressourcen nicht nach existenziellen Bedürfnissen, sondern nach Gewinnmaximierung verteilen und wir nicht mehr wahrnehmen, dass wir in der Menschengemeinschaft aufeinander angewiesen sind. Alleine die unüberschaubare Auswahl von Lebensmitteln in unseren Supermärkten und die tägliche, massenhafte Vernichtung führt uns die Maßlosigkeit vor Augen.

Wir wünschen uns Gerechtigkeit und müssen zugleich zwischen den Polaritäten von Gerechtigkeit (Tugend) und Ungerechtigkeit (Laster) leben. Eine Haltung zu haben und damit Sinn und Sensibilität für Gerechtigkeit zu zeigen, ist ein Habitus. Im Habitus (grch. hexis) vereinen sich Qualität und Gewohnheit. Für Aristoteles ist der Habitus die ethische Grundqualifikation eines Menschen, die ihn dazu befähigt, seine Affekte und Gefühle zu beherrschen und sich regelmäßig und mit einer gewissen Freude in dieser Kunst einzuüben (vgl. Storck 1974, S. 1374f.). Für mich liegt darin ein zentrales Fundament für soziale Professionen: Arbeiten am qualifizierten Menschsein – zunächst für uns selbst, dann aber auch in der Arbeit mit Klientinnen und Klienten. Unsere menschliche Natur bietet uns die Möglichkeit zur kultivierten Entwicklung, so dass wir die

---

26 Der Begriff des Gutes wird heute häufig mit Werten übersetzt. Hier gilt es eine Differenzierung zu beachten: Wert aus dem Griechischen »axia« steht für den Preis einer Sache. Zugleich wird Wert aber auch abgeleitet vom Adjektiv »würdig« und steht damit für wertvoll, würdevoll, ehrenhaft. »Erst spät, in der Wende vom 19. zum 20. Jh. tritt der Begriff seinen bis heute andauernden Siegeszug in der Philosophie an – als der späteste und zugleich schwächste Nachkömmling des agathon, des traditionellen platonischen Begriffs des Guten« (Hügli 2004, S. 555).

anthropologische und ethische Dimension des Lebens verknüpfen. Die Gewöhnung alleine erzeugt noch keinen Habitus: »Der Mensch ist zwar ein Gewohnheitstier, aber eben ein habitus-Mensch« (Nickl 2001, S.2). Individuelle Gewohnheiten sind aufmerksam zu hinterfragen, ob sie vernünftig, sinnvoll und nachhaltig sind. Erst dann kann man von einem Habitus sprechen. Ein Habitus entwickelt sich im Laufe des Lebens, wenn er genährt und eingeübt wird, so dass er Teil des Charakters wird. Der Münsteraner Philosoph Josef Pieper, der sein akademisches Leben der Tugendlehre widmete, formuliert:

»Weil der Mensch ein Wesen ist, dessen Möglichkeiten weder mit naturhaft wirkender Notwendigkeit sich verwirklichen noch auch bereits von Anfang an verwirklicht sind, darum bedarf der Mensch, um gut zu sein, des Habitus, kraft dessen er ›auf dem Sprunge‹ ist, das Können in wirkliches Tun und Sein umzusetzen. Ebendies ›Auf-dem-Sprunge-Sein‹ zum Tun des Guten meint der Begriff Tugend (als habitus); sie ist das Äußerste des Seinkönnens (ultimum potentiae).« (Pieper 1962, S.245)

Die Ausbildung von Tugenden ist auf einen dynamischen und energievollen Habitus angewiesen. Ohne Förderung und Einübung des Habitus können sich keine Tugenden bilden. Wir dürfen nicht vergessen, dass es sich um ein idealtypisches Verständnis von Lebensführung handelt. Es ist ein lebenslanger Lernprozess, der uns in Freiheit und Verantwortung nach der guten Mitte zwischen einem Zuviel und Zuwenig streben lässt. Jemand, der/die tugendhaft handelt, tut dies »erstens wissentlich, zweitens auf Grund einer klaren Willensentscheidung, [...] drittens mit fester und unerschütterlicher Sicherheit« (Aristoteles NE II, 1105a).

Charakterbildung ist auf Habitusbildung angewiesen, die auf kontinuierliche Weiterentwicklung angelegt ist. Wenn wir Haltungen wie Hilfsbereitschaft, Rücksichtnahme, Verständnis, Verantwortung verkörpern und sie authentisch leben, sind sie habituellem Ausdruck unserer Persönlichkeit. Wir verwirklichen darin unsere Werte und arbeiten an einem qualifizierten Menschsein. Handlungen, die aus einem Habitus entspringen, erfolgen mit Aufmerksamkeit und aus Überzeugung, eben mit Leib und Seele. Erst die innere Haltung ist die Kraft, aus der wir dann unser potenzielles Können und Bereitschaft auch tatsächlich im konkreten, situativen Handeln transformieren. Darum sind Aufmerksamkeit, bewusste Reflexion und stetiges Training wesentliche Komponenten, um auf »dem Sprung zum Tun des Guten zu sein«. Diesen Satz sollten wir in unsere berufsethischen Prinzipien aufnehmen!

Um sprach- und handlungsfähig zu sein, sind Disziplin und Profession Sozialer Arbeit auf ethische Auseinandersetzung zur Gerechtigkeit angewiesen. Auf der Basis von Forschungs- und Theoriebildungsprozessen (Disziplin) gestalten wir unser Handeln systematisch und fundiert (Profession). »Zielt die Profession auf die Wirksamkeit, so setzt die Disziplin im Wesentlichen auf Wahrheit und Richtigkeit« (Thole 2012, S.21). Disziplin und Profession greifen im Alltag als Erkenntnis und Handeln ineinander, nicht als hierarchische Anordnung, sondern als zwei Ebenen einer Handlungswissenschaft. Es ist zu analysieren, zu erforschen und zu erkennen, was das Gute in einer spezifischen Situation für den individuellen Menschen sein könnte.

»Nicht dadurch, dass ich das Gute will, wird mein Beschließen inhaltlich klug, sondern dadurch, dass ich die konkrete Situation des konkreten Tuns wirklich erkenne und richtig einschätze; nicht die willentliche Bejahung des Guten, nicht die *intentio finis*, ist das ›Maß‹ des klugen Beschlusses, sondern die wahre Erkenntnis der Wirklichkeit.« (Pieper 1964, S. 37)<sup>27</sup>

## 5.4 Soziale Gerechtigkeit zeigt sich in Wahrnehmung von Bedürfnissen und Teilhabe an gesellschaftlichen Grundgütern

Soziale Gerechtigkeit beschäftigt sich mit klassischen sozialen Problemen wie Arbeitslosigkeit, Alter, Krankheit, Bildung, Armut sowie neuen sozialen Fragen von Generationengerechtigkeit, Geschlechtergerechtigkeit, Klima- und Artengerechtigkeit sowie Ernährungsgerechtigkeit (vgl. Höffe 2010, S. 84).<sup>28</sup> Zur Konkretisierung der sozialen Gerechtigkeit sind drei Formen von Gerechtigkeit zu unterscheiden:

1. *Iustitia legalis* – gesetzliche Gerechtigkeit
2. *Iustitia commutativa* – Tausch- und Vertragsgerechtigkeit
3. *Iustitia distributiva* – Verteilungsgerechtigkeit

Soziale Gerechtigkeit ist nicht auf eine Form zu reduzieren, sondern umfasst alle drei Dimensionen, wie sie sich auch in den ethischen Prinzipien der IFSW widerspiegeln. Im Sinne der gesetzlichen Gerechtigkeit sollen allen Bürgerinnen

---

27 Und weiter: »Aber der Wille zum Guten ist die Bedingung, an welche die Verwirklichung, die Existenzsetzung, das Dasein und des klugen Beschlusses geknüpft ist: der Wille zum Guten schafft die Möglichkeit, daß der Beschluß der Klugheit sein Was, seine inhaltliche Richtigkeit, sein Sosein tatsächlich aus der wahren Erkenntnis der Wirklichkeit empfangen.« (Ebd.)

28 Historisch gesehen erscheint der Terminus soziale Gerechtigkeit relativ spät in der Geschichte. In der christlichen Sozialethik ist die päpstliche Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* (1931) zu nennen, die maßgeblich durch den Jesuiten und Sozialphilosophen Oswald von Nell-Breuning (1890–1991) geprägt wurde und in der auch das Prinzip der Subsidiarität für die Moderne ausführlich dargestellt wird. Das Prinzip der Subsidiarität ist jedoch bedeutend älter. Es hat seine Wurzeln in der Zeit der Reformation und ist eng mit dem Calvinismus verbunden. Erstmals wurde es 1603 von Johannes Althusius (1557–1538), Professor des römischen Rechts, Staatstheoretiker und Lehrer für Politik und Politiker im calvinistisch geprägten Emden entwickelt. Althusius hat den Begriff zwar nicht explizit verwendet, kritisiert jedoch das zentralistische und hierarchische System und plädiert für eine Politik, in der Menschen eigenverantwortlich und selbstbestimmt sich gegenseitig in ihren primären Bezugsgruppen (Familie, Nachbarschaft, Gemeinde, Dorf) unterstützen. Eine Unterstützung und Hilfeleistung (lat. *subsidium*) durch übergeordnete Stellen wie Stadt, Region oder Land soll erst dann erfolgen, wenn die primären Systeme nicht ausreichend funktionieren (vgl. Heckmann 1997, S. 412).

und Bürgern gleiche Freiheitsrechte und demokratische Mitwirkungs- und Mitbestimmungsrechte zustehen. »Soziale Gerechtigkeit zu fördern heißt: Negativer Diskriminierung entgegnetreten [...] und Verschiedenheit anerkennen« (IFSW 2004, S. 3). Hier geht es nicht nur um eine Haltung der anerkennenden Gleichberechtigung, sondern um ein einklagbares Recht. In der Tauschgerechtigkeit wird der Beziehungsaspekt der sozialen Gerechtigkeit besonders sichtbar. Gerechte Verträge und Vereinbarungen basieren auf Fairness, Achtung und Transparenz.<sup>29</sup> Der IFSW fordert Sozialarbeiter(innen) auf, »ungerechte politische Entscheidungen Praktiken zurück zu weisen« (ebd.) und Solidarität zu üben, die sich darin zeigt, dass »Sozialarbeiter/innen die Pflicht haben, Bedingungen entgegen zu treten, die zu sozialem Ausschluss, Stigmatisierung oder Unterdrückung führen. Sie sollen auf eine einbeziehende Gesellschaft hinarbeiten« (ebd.). Soziale Gerechtigkeit im Sinne der Verteilungs- und Umverteilungsgerechtigkeit (distributiva und redistributiva) zielt auf die Wahrnehmung von Bedürfnissen und ihre Befriedigung durch Befähigung und Verwirklichung als sozialpolitisches Programm: »Sozialarbeiter/innen sollten sicherstellen, dass die ihnen zur Verfügung stehenden Mittel gerecht – gemäß den Bedürfnissen verteilt werden« (ebd.).

Was ist zu tun und zu lassen, um die Befriedigung von Bedürfnissen und Teilhabe an Grundgütern zu ermöglichen? In der Frage nach Gerechtigkeit geht es immer darum, was wir einander an Gütern und damit an Gutem schulden. Gerechtigkeit ist auf Gegenseitigkeit angelegt und somit auf den Umgang mit anderen und zwar nicht im Sinne des Erwünschten und Freiwilligen als Gabe oder Wohltätigkeit, sondern im Sinne der Pflicht und der Sollensforderung. Eine enge geisteswissenschaftliche Verwandtschaft in der Auseinandersetzung und im Ringen um soziale Gerechtigkeit zeigen die Bedürfnistheorie der österreichischen Sozialarbeitspionierin Ilse von Arlt (1876–1960),<sup>30</sup> die sie aus ihrer

---

29 »Wenn Menschen aufgrund von Gemeinsamkeiten, Ähnlichkeiten oder wechselseitigen Abhängigkeiten entdecken, dass sie trotz vielfältiger Unterschiede dennoch ein ›wir‹ bilden, kann aus dieser Tatsache ein Impuls zu solidarischem Handeln entstehen. Denn die Tatsache der Verbundenheit bzw. Abhängigkeit fordert zu ethischer Gestaltung heraus, und in diesem qualifizierten Sinne ist Solidarität Sache und Ergebnis einer Entscheidung« (Sozialwort der Kirchen 1997, S. 47). Ich zitiere bewusst aus dem gemeinsamen Sozialwort »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit« von 1997, da dieses für den vorliegenden Zusammenhang mehr Substanz als das Sozialwort von 2014 hat.

30 Ilse von Arlt ist gebürtige Wienerin und wächst in einer Familie des Bildungsbürgertums auf. Sie erhält Privatunterricht, hat ausgezeichnete Schulnoten, aber ein Universitätsstudium war Frauen zur Zeit der Jahrhundertwende nicht erlaubt. Arlt reist durch Europa, um Armut zu erforschen, die von der Nationalökonomie, ein Fach, das sie neben Medizin und Pädagogik besonders interessiert, nicht beachtet wird. Aufgrund von Erkrankungen und schwacher körperlicher Konstitution kann sie verschiedene Arbeitsstellen (Erzieherin, Gewerbeinspektorin) nicht antreten. Von 1901 bis 1905 nimmt sie als Gasthörerin an Vorlesungen für Nationalökonomie der Universität Wien teil. 1912 gründet sie die erste Fürsorgerinnenschule in Wien, die 1938 von den Nationalsozialisten geschlossen wird. Ilse von Arlt lebt als alleinstehende Frau während des Krieges in großer Armut und wird von Freunden, Schülern und Verwandten unterstützt. 1946 nahm sie den Schulbetrieb ein zweites Mal auf, muss



Armutsforschung zwischen 1900 und 1930 entwickelt hat, und der aktuelle »Fähigkeiten- bzw. Befähigungsansatz« (Capability Approach) der US-amerikanischen Philosophin Martha Nussbaum aus den 1980er bis 90er Jahren. Beide Forschungs- und Theorienansätze betrachten aus anthropologischer Perspektive notwendige Bedingungen für eine gute Lebensführung und fragen nach der Bedeutung gerechten Handelns für ein gelingendes Zusammenleben. Grundbedürfnisse (Arlt) und Grundfähigkeiten (Nussbaum) sind sowohl individuell als auch sozial zu verstehen. Bedürfnisse und Fähigkeiten des Einzelnen entwickeln sich im sozialen Zusammenleben, und nur dort werden sie im Sinne einer Teilhabe an gesellschaftlichen Grundgütern befriedigt und verwirklicht.

Um das menschliche Bedürfnis des Hungers zu stillen, muss nicht nur die individuelle Fähigkeit zur gesunden Ernährung gegeben sein, sondern es muss auch eine gesellschaftliche Teilhabe an gesunden Nahrungsmitteln ermöglicht werden, damit Menschen nicht nur ihre Bedürfnisse befriedigen, sondern auch ihre anthropologischen Fähigkeiten einlösen können. Jean Ziegler<sup>31</sup> beschämt uns zu recht und appelliert an unser Gerechtigkeitsempfinden als Ausdruck von Menschlichkeit, wenn er, anlässlich der Salzburger Festspiele 2011, in seiner *nichtgehaltenen Rede »Aufstand des Gewissens«* anprangert:

»Sehr verehrte Damen und Herren, alle fünf Sekunden verhungert ein Kind unter 10 Jahren. 37.000 Menschen verhungern jeden Tag und fast eine Milliarde sind permanent schwerstens unterernährt. Und derselbe World-Food-Report der FAO (Food and Agriculture Organization of Unites Nations), der alljährlich diese Opferzahlen gibt, sagt, dass die Weltlandwirtschaft in der heutigen Phase ihrer Entwicklung problemlos das Doppelte der Weltbevölkerung normal ernähren könnte. Schlussfolgerung: Es gibt keinen objektiven Mangel. Also keine Fatalität für das tägliche Massaker des Hungers, das in eisiger Normalität vor sich geht. Ein Kind, das an Hunger stirbt, wird ermordet.« (Ziegler 2011, S. 5)<sup>32</sup>

Die Aussagen über den globalen Hunger in der Welt decken sich mit gemeinsamen Studien der US-amerikanischen Philosophin Martha C. Nussbaum (geb. 1947) und des indischen Ökonomen und Wirtschaftsnobelpreisträgers Amartya Sen (geb. 1933), in denen sie nachgewiesen haben, dass jene Lebensgüter, die für das Wohlergehen von Menschen eine wichtige Rolle spielen, zum großen

---

allerdings wegen erneuter finanzieller Schwierigkeiten schon 1950 wieder schließen. Ihr bedeutsames Theoriewerk »Wege zu einer Fürsorgewissenschaft« erscheint 1958. Hierin überarbeitet und ergänzt sie ihre Grundlagenforschung, die sie bereits 1921 als Studienbuch »Die Grundlagen der Fürsorge« publiziert hatte und das in dieser Zeit zu den wichtigen Lehrbüchern gehörte (vgl. Engelke 2009, S. 265–279).

31 Jean Ziegler, emeritierter Professor für Soziologie an den Universitäten Genf und Paris, war bis 1999 Sonderberichterstatler der UN für das Recht auf Nahrung. Seit 2008 ist er Vizepräsident des beratenden Ausschusses des UNO-Menschenrechtsrates. Kurz vor Beginn der Salzburger Festspiele wurde Ziegler eingeladen. Seine geplante Ansprache ist im ecowin Verlag erschienen und hier als Video zu sehen: <https://www.youtube.com/watch?v=74ppqi8vhlU> (Zugriff 15.08.2015).

32 Ebenso zeigt der Dokumentarfilm »We feed the world« von Erwin Wagenhofer, warum Menschen sich nicht zufrieden geben mit Missständen und Skandalen und Ungerechtigkeiten aufdecken. Dieses geschieht durch differenzierte Informationen, die keinen blinden Aktionismus hervorrufen sollen, sondern begründete Handlungsmaximen einfordert.

Teil nichtökonomischer Natur sind: Hunger, Krankheit, geringe Lebenserwartung sind nicht immer das Ergebnis unterentwickelter Ökonomien, sondern eines Mangels an Rechten und politisch geschaffenen Lebenschancen.<sup>33</sup>

## 5.5 Zum glücklichen Leben gehört der Zugang zu Fähigkeiten

Auf Einladung der Enquete-Kommission »Wachstum, Wohlstand, Lebensqualität« hat Nussbaum am 14.12.2011 im Dt. Bundestag betont, dass ein Ansatz des guten, weil gerechten Lebens sich auf Bildung, Beschäftigung, Gesundheit, körperliche Integrität sowie politische Teilhabe zu konzentrieren habe (vgl. Bundestag 2011, S. 8). In den Praxis- und Aufgabenfeldern von Kinder- und Jugendhilfe, Altenhilfe und Gesundheitshilfe innerhalb der Sozialen Arbeit sind wir auf diesen Ebenen gefordert. Nussbaum hat die Grundfähigkeiten eines Menschen, die capabilities, in einer Liste konkretisiert: »Ich verstehe diese Liste als eine Liste von Fähigkeiten und nicht von tatsächlichen Handlungsweisen, da ich meine, dass Fähigkeiten und nicht tatsächliche Handlungsweisen das Ziel der Politik sein sollten« (Nussbaum 1999, S. 200). Hunold weist darauf hin, dass capabilities mit Entfaltungsmöglichkeiten, Handlungsbefähigungen, Verwirklichungschancen zu übersetzen sei (Hunold 2010, S. 95). Das heißt, es muss politisches Ziel sein, Menschen einen Zugang zu ihren umfangreichen Entwicklungspotenzialen zu ermöglichen. Es ist also die erstrebenswerte politische Aufgabe, dass Bürgerinnen und Bürger durch bestmögliche Förderung, Ausbildung und Unterstützung ihre Grundfähigkeiten ausbilden, um ein nachhaltiges und sinnvolles Leben führen zu können. Capability Approach folgt der aristotelischen Ethik, die darauf basiert, das Leben in dem guten Geist (Eudaimonia) zu führen, der nach Glück strebt. Dieses glückliche Leben ist das sinnvolle Leben, nach dem der Mensch aufgrund seiner geistigen Dimension (logos) in politischer Verbundenheit mit anderen sich

---

33 Die bengalische Hungersnot von 1943, bei der 3–4 Mill. Menschen starben (Sen war damals zehn Jahre alt), sowie wiederholende Versorgungsengpässe prägten Sen in seiner Arbeit. 1993 publizierte er in *spektrum der Wissenschaft*: »Oft haben Hungersnöte stattgefunden, ohne daß die nationale Statistik einen nennenswerten Rückgang des Nahrungsmittelangebots angezeigt hätte. Zum Beispiel trieb 1943 in Bengalen, dem fruchtbaren Ganges-Tiefland, letztlich die gesunkene Kaufkraft der Löhne die Landarbeiter massenweise in den Tod. Auch die Bevölkerung der äthiopischen Provinz Wollo verarmte 1973, und zwar durch eine starke, örtlich begrenzte Dürre, ohne daß dabei die gesamte Nahrungsmittelproduktion des Landes wesentlich zurückgegangen wäre; doch wegen des regionalen Preisverfalls wurde sogar ein Teil der Vorräte in wohlhabendere Gebiete verkauft (schon in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hatte man Nahrungsmittel aus dem infolge von Überbevölkerung, Unruhen und Mißernten verhungerten Irland ins florierende England verschifft).«

für soziale Gerechtigkeit als gemeinsames Gut engagiert. Es geht hier also nicht um den kurzen Augenblick der Lust, des Genusses oder der Freude, sondern Glück ist Lebensaufgabe und Lebensziel in der gesamten Fülle des Daseins: »Das oberste Gut aber ist zweifellos ein Endziel. [...] Als solches Gut aber gilt in hervorragendem Sinne das Glück« (Aristoteles NE I, 1097b). »Das oberste dem Menschen erreichbare Gut stellt sich dar als ein Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit« (ebd., 1098a). »Das Glück setzt ethische Vollkommenheit voraus und ein Vollmaß des Lebens« (ebd., 10, 1100a). Eudaimonia zielt auf ein sinnvolles und erfülltes Leben, das ohne Gerechtigkeit nicht vorstellbar ist und in der konkreten Lebensführung und der Gestaltung von Rahmenbedingungen sichtbar wird, wenn Menschen, Institutionen, Städte und Länder innerlich und äußerlich nach gerechten Bedingungen und Zusammenhängen streben.

Im Alltag der Sozialen Arbeit erleben wir, dass Menschen pädagogische Anleitung, politische Unterstützung, psychosoziale Beratung und administrative Assistenz benötigen, um Bedürfnisse und Fähigkeiten wahrzunehmen, weiterzuentwickeln und einzufordern. Die Begriffe »Bedürfnis« und »Fähigkeit« ergänzen sich in ihren unterschiedlichen Konnotationen. Während im Bedürfnis eher unsere Angewiesenheit und Passivität betont wird, verweisen Fähigkeiten stärker auf eine ressourcenorientierte Lebensführung. Maria Maiss bzw. Martin Hunold oder Dieter Röh haben Forschungen, Erkenntnisse und Konzepte von Ilse Arlt und Martha Nussbaum fundiert erörtert und mit hohem Erkenntnisgewinn differenziert verglichen (vgl. Maiss 2009; Hunold 2010; Röh 2013). Wichtig ist, dass beide Ebenen im soziokulturellen Kontext Aufmerksamkeit und Raum erhalten.

»Es geht in beiden Theoriekonzeptionen darum, mit empirischen Arbeits- und Vorgehensweisen zu erfassen, zu verstehen und zu dokumentieren, welche Modalitäten – kulturell, sozial, ökonomisch, individuell, psychologisch etc. – notwendig sind, um ein Leben in realer Freiheit und damit auch mit einem Höchstmaß an menschlicher Selbstbestimmung, Autonomie und gesellschaftlicher Partizipation führen zu können.« (Hunold 2010, S. 116)

Mir ist es bei der Gegenüberstellung von Fähigkeiten (Nussbaum) und Bedürfnissen (Arlt) wichtig, einen Einblick in die unterschiedlichen Bedürfniswelten von damals und heute zu geben. Einblicke in die empirische Sozialforschung von Ilse Arlt im 20. Jahrhundert zeigen die Bedeutsamkeit einer aufmerksamen Wahrnehmung, Dokumentation und Evaluation. Unter Wissenschaft versteht Ilse Arlt »systematisiertes Wissen, eine geordnete, durch Ideen und Hypothesen zur Einheit verbundene Vielheit von Erfahrungen und auf Erfahrungen beruhenden Begriffen, Urteilen und Schlüssen« (Arlt 1958, S. 54). Nussbaum und Arlt zeigen die Vielfalt an Möglichkeiten für Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit im gesamten Spektrum des Lebens. Mit dieser Gegenüberstellung wird auch die Vielfalt von Ansatzpunkten für professionelles Handeln in der Sozialen Arbeit deutlich. Bedürfnisse und Fähigkeiten sind nicht abhängig von einer Generation oder einem bestimmten Zeitgeist. Sie sind epochenübergreifend, haben aber durch veränderte Lebensbedingungen und -kontexte semantische und reale Differenzierungen erlebt.

Tab. 1: Verbindungslinien zwischen Grundfähigkeiten, Grundbedürfnissen und Armutsforschung

Grundfähigkeiten nach Martha C. Nussbaum 2012, S. 200ff. (in den 1980er und 90er Jahren erforscht, 1999 erstmalig publiziert)	Grundbedürfnisse (B) nach Ilse von Arlt 2010, S. 65ff. (zwischen 1900 und 1920 erforscht, in der Überarbeitung 1958 publiziert)
<p>Die Fähigkeit, ein volles Menschenleben bis zum Ende zu führen; nicht vorzeitig zu sterben oder zu sterben, bevor das Leben so reduziert ist, dass es nicht mehr lebenswert ist.</p>	
<p>Die Fähigkeit, sich guter Gesundheit zu erfreuen; sich angemessen zu ernähren; eine angemessene Unterkunft zu haben; Möglichkeiten zu sexueller Befriedigung zu haben; sich von einem Ort zu einem anderen zu bewegen.</p>	<p><b>Nahrung (B I):</b> »Nahrung! Bei dem Achtjährigen fehlt es fast völlig an Gemüse und Obst, völlig an Milch. Kalorien auch zu gering. Keine Ruhe zum Einnehmen der Mahlzeiten.«</p> <p><b>Wohnung (B II):</b> »Kein auch nur zeitweise gesicherter Platz zum Aufgabenschreiben, kein stabiler Tisch, Boden und Mauern feucht, daher Tag und Nacht kein gesunder Aufenthalt.«</p> <p><b>Körperpflege (B III):</b> »Wasser vom Gang zu holen, zu kleiner Krug, kein Waschbecken und kein Handtuch für vier Personen, kein warmes Wasser, keine Nagel- oder Zahnbürste, keine Badegelegenheit.«</p> <p><b>Bekleidung (B IV):</b> »Kein richtiges passendes Schuhwerk, daher aufgeriebene Stellen. Kleidung zu leicht, Wintermantel und leichter Mantel fehlen, Wäsche nur zu einmaligem Wechsel, daher am Washtag kein Schulbesuch. Keine genügende Ausrüstung, um Gelegenheit zu Skiausflügen oder Wanderungen auszunützen.«</p> <p><b>Ärztliche Hilfe und Krankenpflege (B XI):</b> »Zähne vernachlässigt. Untersuchung des Gesamtzustandes wäre erforderlich, da sich einige der Mängel ausgewirkt haben dürften.«</p> <p><b>Unfallverhütung und erste Hilfe (B XII):</b> »Schlecht belichtete Treppe, in Anbetracht der Eile, mit der zu und von der Arbeit gegangen werden muss, bedenklich. Ebenso, dass die Kinder oft allein sein müssen und dass die Fensterflügel sich nach außen öffnen und schwer hereinzunehmen sind. In der Wohnküche, wo mit Gas gekocht wird, muss jemand schlafen.«</p>
<p>Die Fähigkeit, unnötigen Schmerz zu vermeiden und freudvolle Erlebnisse zu haben.</p>	

**Tab. 1:** Verbindungslinien zwischen Grundfähigkeiten, Grundbedürfnissen und Armutsforschung – Fortsetzung

<p><b>Grundfähigkeiten nach Martha C. Nussbaum 2012, S. 200ff. (in den 1980er und 90er Jahren erforscht, 1999 erstmalig publiziert)</b></p>	<p><b>Grundbedürfnisse (B) nach Ilse von Arlt 2010, S. 65ff. (zwischen 1900 und 1920 erforscht, in der Überarbeitung 1958 publiziert)</b></p>
<p>Die Fähigkeit, die fünf Sinne zu benutzen, sich etwas vorzustellen, zu denken und zu urteilen – und diese Dinge in einer Art und Weise zu tun, die durch eine angemessene Erziehung geleitet ist, zu der auch (aber nicht nur) Lesen und Schreiben sowie mathematische Grundkenntnisse gehören. Die Fähigkeit, seine Phantasie und sein Denkvermögen zum Erleben und Hervorbringen von geistig bereichernden Werken und Ereignissen der eigenen Wahl auf den Gebieten der Religion, Literatur, Musik usw. einzusetzen. Der Schutz dieser Fähigkeit, so glaube ich, erfordert nicht nur die Bereitstellung von Bildungsmöglichkeiten, sondern auch gesetzliche Garantien für politische und künstlerische Meinungsfreiheit sowie für Religionsfreiheit.</p>	<p><b>Geistespflege (B VIII):</b> »Infolge der starken Befriedigungsmängel nur schwacher Schulerfolg. Wahrscheinlich dieses Jahr repetieren. Keine Gelegenheit, vorhandene Neigungen oder Talente zu fördern. Keine Zeit und keine Bücher, um Freude am Lesen zu gewinnen.«</p>
<p>Die Fähigkeit, Bindungen zu Dingen und Personen außerhalb unser selbst zu haben; diejenigen zu lieben, die uns lieben und für uns sorgen, und über ihre Abwesenheit traurig zu sein; allgemein gesagt: zu lieben, zu trauern, Sehnsucht und Dankbarkeit zu empfinden. Diese Fähigkeit zu unterstützen bedeutet, Formen des menschlichen Miteinanders zu unterstützen, die nachweisbar eine große Bedeutung für die menschliche Entwicklung haben.</p>	<p><b>Familienleben (B IX):</b> »vgl. Erziehung, bis auf den Zeitmangel einwandfrei.«</p>
<p>Die Fähigkeit, sich eine Vorstellung vom Guten zu machen und kritische Überlegungen zur eigenen Lebensplanung anzustellen. Das schließt heutzutage die Fähigkeit ein, einer beruflichen Tätigkeit außer Haus nachzugehen und am politischen Leben teilzunehmen.</p>	<p><b>Ausbildung zur wirtschaftlichen Tüchtigkeit (B XIII):</b> »Spiel als vielseitiger Vorläufer des Arbeitens fehlt, und die genannten Hemmungen gesunder körperlicher Entwicklung werden sich seinerzeit bei der Arbeitsausbildung bemerkbar machen. Muss eine Klasse repetiert werden, so erreicht der 14jährige nicht das für gute Lehrplätze nötige Schulziel.«</p>
<p>Die Fähigkeit, mit anderen und für andere zu leben, andere Menschen zu verstehen und Anteil an ihrem Leben zu nehmen, verschiedene soziale Kontakte zu pflegen; die Fähigkeit, sich die Situation eines anderen Menschen vorzustellen und Mitleid zu empfinden; die Fähigkeit, Gerechtigkeit zu üben und Freundschaften zu pfle-</p>	<p><b>Erziehung (B VII):</b> »Sorgfältig nach guten Grundsätzen, aber durch Zeitmangel bei den Eltern und durch die aufgezählten Befriedigungsmängel der meisten Bedürfnisse sehr erschwert. Bitterer Vergleich mit bessergestellten Kindern, oder Anschluss an Skrupellose, die sich Wunscherfüllungen zu verschaffen wissen, ist schwer zu</p>

**Tab. 1:** Verbindungslinien zwischen Grundfähigkeiten, Grundbedürfnissen und Armutsforschung – Fortsetzung

<b>Grundfähigkeiten nach Martha C. Nussbaum 2012, S. 200ff. (in den 1980er und 90er Jahren erforscht, 1999 erstmalig publiziert)</b>	<b>Grundbedürfnisse (B) nach Ilse von Arlt 2010, S. 65ff. (zwischen 1900 und 1920 erforscht, in der Überarbeitung 1958 publiziert)</b>
<p>gen. Diese Fähigkeit zu schützen bedeutet abermals, Institutionen zu schützen, die solche Formen des Miteinanders darstellen, und die Versammlungs- und politische Redefreiheit zu schützen.</p>	<p>hindern. Sonntagsausflüge mit den Eltern: einzige Gelegenheit zur Aussprache, Beeinflussung, Führung, Belohnung.«</p>
<p>Die Fähigkeit, in Verbundenheit mit Tieren, Pflanzen und der ganzen Natur zu leben und pfleglich mit ihnen umzugehen.</p>	<p><b>Luft, Licht, Wasser, Wärme (B VI):</b> »Es gibt kaum ein menschliches Tun oder Geschehen auf der Erde, dem nicht eine ökologische Bedeutung zukäme.«</p>
<p>Die Fähigkeit, zu lachen, zu spielen, sich an erholsamen Tätigkeiten zu erfreuen.</p>	<p><b>Erholung respektive Ausgleich (B V):</b> »Nachtruhe um 1–3 Stunden zu kurz und durch Mangel eines eigenen Bettes gestört. Statt freiem Spiel als Gegengewicht gegen die Schulanstrengungen Hausarbeit. Kein Sportgerät, keine eigenen Bücher und keine Gelegenheit zum Entleihen, keine Zeit, im Freien zu spielen.«</p>
<p>Die Fähigkeit, sein eigenes Leben und nicht das von jemand anderen zu leben. Das bedeutet, gewisse Garantien zu haben, dass keine Eingriffe in besonders persönlichkeitsbestimmende Entscheidungen wie Heiraten, Gebären, sexuelle Präferenzen, Sprache und Arbeit stattfinden.</p>	
<p>Die Fähigkeit, sein eigenes Leben in seiner eigenen Umgebung und seinem eigenen Kontext zu leben. Dies heißt Garantien für Versammlungsfreiheit und gegen un gerechtfertigte Durchsuchungen und Festnahmen; es bedeutet auch eine gewisse Garantie für die Unantastbarkeit des persönlichen Eigentums, wengleich diese Garantie durch die Erfordernisse sozialer Gerechtigkeit auf verschiedene Weise eingeschränkt werden kann und im Zusammenhang mit der Interpretation der anderen Fähigkeiten immer verhandelbar ist, da das persönliche Eigentum im Gegensatz zur persönlichen Freiheit ein Mittel und kein Selbstzweck ist.<sup>34</sup></p>	<p><b>Ausbildung zur wirtschaftlichen Tüchtigkeit (B XIII):</b> s. o.<sup>35</sup></p>

34 Nussbaum 2012, S. 200ff.

35 Arlt 1958, S. 65ff.

## 5.6 Die Bedeutung des professionellen Blicks in der Ausbildung eines Habitus

Die Studien von Arlt und Nussbaum bieten für den Alltag in der Sozialen Arbeit vielfältige Anregungen: Wie ist es um die Bedürfnisbefriedigung von Klienten bestellt? Welche Bedürfnisse können wahrgenommen werden, und für welche müssen wir im Rahmen unserer Arbeit sensibilisieren? Welche Ebenen muss professionelle Sozialarbeit im Blick haben, um Klienten gerecht zu werden? Dafür brauen wir die »Pädagogik des Sehens«, wie Byun-Chul Han schreibt. Er bezieht sich auf Nietzsche, wenn er als eine von vier wichtigen Lebensaufgaben das Sehen-Lernen beschreibt:

»Man habe *sehen* zu lernen, man habe *denken* zu lernen, man habe *sprechen* und *schreiben* zu lernen. [...] Sehen lernen bedeutet, dem Auge die Ruhe, die Geduld, das An-sich-herankommen-lassen angewöhnen, d. h. das Auge zur tiefen und kontemplativen Aufmerksamkeit, zu einem langen und langsamen Blick zu befähigen. Dieses Sehen-Lernen sei die erste Vorschulung zur Geistigkeit.« (Han 2014, S. 41)

Es gilt zunächst einmal wahrzunehmen, was in der vorliegenden Situation oder Begegnung gerade geschieht. Wenn wir nicht genau hinschauen, analysieren, beobachten, kann unser Handeln schnell in die Ruhelosigkeit und Betriebsamkeit führen, in der wir uns selbst erschöpfen. Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft braucht diesen guten Blick, um ein kluges Handeln zu entwickeln. Eine wesentliche Orientierung bietet das Modell zur ethischen Entscheidungsfindung nach Heinz Eduard Tödt, das der Kollege Friedrich Heckmann im ersten Kapitel des Buches vorstellt. Der Philosoph Wilhelm Schmid spricht von der »Kunst des mehrfachen Blicks: Des Zurückblickens, Umsichtblickens, Vorausblickens, des praktischen Einblicks in Besonderheiten und Einzelheiten, des theoretischen Überblicks über strukturelle Bedingtheiten und Möglichkeiten, verbunden mit der reflexiven Haltung, die von der Distanz des Blicks begünstigt wird« (Schmid 2000, S. 199). Das Selbst sollte nach Aristoteles »ein gutes Auge haben, das zum richtigen Urteilen und einer guten Wahl befähigt ist« (NE III, 1114b).

Die Frage nach dem guten und gerechten Leben ist keine abstrakte Frage, sondern wird von Arlt und Nussbaum sehr konkret beantwortet. Diese Gedanken, die im sozialpolitischen Diskurs wahrgenommen werden, sollten Ansatzpunkte für Beratungs- und Hilfeplangespräche, Teamgespräche und kollegiale Beratungen sein. Darüber hinaus sind sie wertvolle Instrumente, um dem politischen Mandat eine Stimme zu verleihen. Jede(r) Sozialarbeiter(in) kann eigene Beobachtungen und Wahrnehmungen im Sinne der Armutsforschung nach Arlt vornehmen, und wir sehen, dass wir in vielen Lebensbereichen zwar heute andere Formulierungen nutzen, dass Nöte, Leiden und defizitäre Rahmenbedingungen an vielen Stellen jedoch dieselben sind.

Sowohl Bedürfnistheorie als auch Capability Approach dokumentieren die anthropologische Gewissheit, dass Menschen bedürftige Lebewesen sind. Am Anfang und am Ende des Lebens wird unsere Bedürftigkeit besonders deutlich.

In der Mitte des Lebens und im jungen Erwachsenenalter sind wir aufgrund guter Leistungsfähigkeit häufig davon überzeugt, dass wir in hohem Maße unabhängig und frei sind. Subjektive Bedürfnisse/individuelle Fähigkeiten stehen in Wechselwirkung mit gesellschaftlichen Bedingungen. Die Natur des Menschen strebt nach Verwirklichung von körperlichen, sozialen, psychischen und spirituellen Bedürfnissen. Erst wenn natürliche Fähigkeiten und gesellschaftliche Bedingungen einander ergänzen, wird sich eine Kultur des Zusammenlebens entwickeln, in der unterschiedlichste Fähigkeiten verwirklicht werden. Eine erfüllende Arbeit und eine schöne Wohnung haben Auswirkungen auf unsere Gesundheit. Mobilität und Beweglichkeit wirken sich auf soziale Beziehungen aus. Durch geistige Pflege in den Bereichen Literatur, Musik, Philosophie werden Vorstellungen vom guten Leben geprägt und genährt. »Die kulturellen Leistungen der Menschheit, zu denen auch die Philosophie gehört, verdanken wir einer tiefen, kontemplativen Aufmerksamkeit. Die Kultur setzt eine Umwelt voraus, in der eine tiefe Aufmerksamkeit möglich ist« (Han 2014, S. 27).

Jede(r) von uns wird ein individuelles Capabilities-Set zusammenstellen. Dennoch ist wahrzunehmen, dass das gute Leben keine Privatsache ist und wir in vielen Bedürfnissen übereinstimmen. »Gelungene Befähigungsprozesse beeinflussen maßgeblich gesellschaftliche Inklusionsprozesse und damit die Verteilung der Lebenslagen. Daher gilt es, Befähigung als Teil der Verteilungsdebatte zu verhandeln« (Maaser 2010, S. 60).

Ein Beispiel aus der Praxis konkretisiert die Wahrnehmung von Bedürfnissen und die notwendigen sozialarbeiterischen Interventionen, um den Fähigkeiten ansatzweise gerecht zu werden. Herr M. erlitt mit 47 Jahren einen Schlaganfall, der eine massive Aphasie zur Folge hatte. Er lebt als Single, erledigt Einkäufe und Arztbesuche selbständig, ist durch Bahn und Bus mobil und hat kaum soziale Kontakte. Logopädische Behandlungen sowie ein Reha-Aufenthalt zeigten nur geringe Erfolge, so dass es ihm nicht möglich ist, Gespräche zu führen. Depressionen waren die natürliche Folge. Die grundsätzliche Überlegung ist: Wie kann er wieder am gesellschaftlichen Leben teilhaben? Eine Möglichkeit seinem Bedürfnis nach »Geistespflege« (Arlt) bzw. seiner »Fähigkeit seine fünf Sinne zu benutzen, sich etwas vorzustellen, zu denken und zu urteilen und diese Fähigkeit zu schützen, indem Bildungsmöglichkeiten bereitgestellt wurden« (Nussbaum), gerecht zu werden, war die Anschaffung eines visuellen Sprachcomputers. Dadurch wurde die »Fähigkeit gestärkt, mit anderen und für andere zu leben, andere Menschen zu verstehen und Anteil an ihrem Leben zu nehmen, verschiedene soziale Kontakte zu pflegen« (Nussbaum). Diese technische Unterstützung war ein kleiner, aber wichtiger Beitrag, um Herrn M. einen Zugang zu seinen Fähigkeiten und damit zu Möglichkeiten einer aktiveren Lebensgestaltung zu eröffnen.



## 5.7 Fazit

Die Studienergebnisse von Arlt und Nussbaum bieten eine fundierte Folie, um mit Klienten über ihre Lebensführungskompetenz und ihre Perspektiven für ein gutes Leben ins Gespräch zu kommen. Die/der Einzelne ist nicht nur in der subjektiven Dimension zu betrachten, sondern Klienten und Adressatinnen sind in der Gesamtheit ihrer Bezüge, Vernetzungen und Lebenslagen wahrzunehmen. Im Gespräch lassen sich Bedürfnisse und Fähigkeiten erkennen und benennen. Der Dialog bietet die Chance, capabilities zu priorisieren und ein Capability-Set zu klären und zu überprüfen. Welche Fähigkeiten letztlich in einem Lebenskonzept realisiert und in der Lebensgestaltung sichtbar werden (functionings), muss der Freiheit jedes Einzelnen überlassen bleiben.

Der Ausgangspunkt aller Fürsorge sind die Bedürfnisse, die durch Methoden der empirischen Sozialforschung (beobachten, dokumentieren, vergleichen und unterscheiden, verstehen, Kenntnis über mögliche Hilfe, Hilfeplanung, Überprüfung der Wirksamkeit) präzise erhoben werden müssen. Der Auftrag zur sozialen Gerechtigkeit findet sich in allen Dimensionen des Tripelmandates. Im Sinne des Tripelmandates und der ethischen Prinzipien des IFSW leisten die Studien von Arlt und Nussbaum einen notwendigen Beitrag, um dem Anspruch an die eigene Profession gerecht werden zu können. Es wäre durchaus denkbar, dass Sozialarbeiter in ihrer Institution, in ihrer Stadt oder Kommune (z. B. Berufsbetreuerin einer Kommune, Sozialarbeiter des Jugendamtes oder des Sozialpsychiatrischen Dienstes) eine Veranstaltung über das gute und gerechte Leben auf Grundlage der Studien von Nussbaum und Arlt initiieren. In der Sozialen Arbeit, Religionspädagogik und Heilpädagogik geht es darum, Haltungen zu uns und zu Lebensfragen entwickeln zu können. Erst dann können wir andere in innerer Freiheit und engagierter Gelassenheit in Krisenzeiten und schweren Lebenslagen darin unterstützen, dass diese zum Autor des eigenen Lebens werden können. Darin zeigt sich das Ethos der Liebe und Mitleidenschaft als Ausdruck von Gerechtigkeit.

## Literatur

- Aristoteles (1999): Nikomachische Ethik, übers. u. komm. v. Dirlmeier, Franz, hrsg. v. Flashar, Hellmut, 10. Auflage. Berlin: Akademie Verlag
- Arlt, I. (1958): Wege zu einer Fürsorgewissenschaft. Werkausgabe Bd. 2. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von M. Maiss. Wien: Litverlag 2010
- Deutscher Bundestag, Enquete-Kommission Wachstum, Wohlstand, Lebensqualität, 14. Sitzung am 14.12.2011, Protokoll Nr. 17/14. Berlin
- Engelke, E.; Borrmann, S.; Spatscheck, C. (2009): Theorien der Sozialen Arbeit. Eine Einführung, 5. Auflage. Freiburg i. Br.: Lambertus
- Han, B.-C. (2014): Müdigkeitsgesellschaft. Berlin: Matthes&Seitz

- Heckmann, F. (1997): Solidarität und Subsidiarität. In: Zentralkomitee der Deutschen Katholiken. Solidarität ist unteilbar. Kevelaer: Verlag Butzon&Bercker
- Hügli, A. (2004): Art. Wert. In: Ritter, J. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. XII. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Hunold, M. (2010): Wirklichkeitshorizonte. Ilse Arlt und der Capability approach. Marburg: Tectum Verlag
- International Federation of Social Work: Definition Soziale Arbeit. In: Deutscher Berufsverband für Soziale Arbeit e.V. (Hrsg.) (2014): Zeitschrift Forum Sozial, Soziale Arbeit zwischen Ethik und Politik, Berlin
- Liebsch, B. (2008): Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung. Weilerswirt: Velbrück Wissenschaft
- Maiss, M. (2009): Soziale Arbeit im Dienste der Ermöglichung substanzieller/materieller Bedingungen von Freiheit und Wohlleben. In: Maiss, M.; Pantucek, P. (Hrsg.): Die Aktualität des Denkens von Ilse Arlt. Wiesbaden: VS Verlag
- Manemann, J. et al. (Hrsg.) (2012): Habituelle Unternehmensethik. Von der Ethik zum Ethos. Baden-Baden: Nomos
- Morgenroth, C. (2014): Angst vor Wut statt Angst vor dem Tod? Von der Verleugnung negativer Gefühle in der Sterbebegleitung. In: Arndt-Sandrock, G. (Hrsg.): Macht. Tod. Sinn? 17. Loccumer Hospiztagung. Rehburg-Loccum: Reihe Loccumer Protokolle Band 17/14
- Nickl, P. (2001): Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des Habitus. Hamburg: Meiner
- Nussbaum, M.C. (2012): Gerechtigkeit oder das gute Leben. Deutsche Erstausgabe, 7. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Pieper, J. (1964): Werke, Bd. VIII, Miscellen, Tugendlehre als Aussage über den Menschen. Hamburg: Meiner
- Pieper, J. (1964): Gesamtwerke, Traktat über die Klugheit. Hamburg: Meiner
- Röh, D. (2013): Soziale Arbeit, Gerechtigkeit und das gute Leben. Eine Handlungstheorie zur daseinsmächtigen Lebensführung. Wiesbaden: VS Springer
- Sandel, M. J. (2013): Gerechtigkeit: Wie wir das Richtige tun. Berlin: Ullstein
- Sen, A. (2010): Die Idee der Gerechtigkeit. München: Beck
- Sen, A. (1993): Lebensstandard und Lebenserwartung. In: Spektrum der Wissenschaft 11/1993, S. 38–46. Hamburg: Verlag Spektrum der Wissenschaft
- Storck, K. (1974): Art. Habitus. In: Ritter, J. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Thole, W. (2012): Grundriss Soziale Arbeit. Wiesbaden: VS Verlag
- Ziegler, J. (2011): Der Aufstand des Gewissens. Die nicht-gehaltene Festspielrede 2011. Salzburg: Ecwin

## 6 Quality of Life – reloaded

Norbert Rückert

Es ist dem Menschen eigentümlich, dass er nicht nur leben, sondern gut leben möchte. (Jochen Brandtstädter 2011)

### 6.1 Das Konzept Lebensqualität

Das mit dem Begriff »Lebensqualität« bezeichnete Phänomen scheint auf den ersten Blick attraktiv zu sein – vermutlich auch deshalb, weil sich damit ein breites Feld eröffnen lässt (z. B. auf ein ganzes Leben oder nur auf ein bestimmtes Thema). Die folgenden Überlegungen beziehen sich darauf, wie in sozialen Arbeitsfeldern die Frage nach einem gelingenden Leben thematisiert werden kann.

Nach Alban Knecht (2010, S. 16f.) ist der Begriff der Lebensqualität zum ersten Mal 1924 in einer Publikation des englischen Ökonoms Arthur C. Pigou zu finden. Ihm geht es darum, zwischen ökonomischer und nichtökonomischer Wohlfahrt zu differenzieren:

»§ 8. The possibility of conflict between the effects of economic causes upon economic welfare and upon welfare in general, which these considerations emphasise, is easily explained.«

Die dazu folgenden Ausführungen zu einem bewussten Leben beziehen sich u. a. auch auf die Relevanz psychischer Faktoren (z. B. »satisfactions and dissatisfactions« sowie »cognitions, emotions and desires«).

»First, non-economic welfare is liable to be modified by the manner in which income is earned. For the surroundings of work react upon *the quality of life* [Herv. N. R.]. [...] The human relations that arise out of industrial relations are also relevant. In the great co-operative movement, for example, there is a non-economic side at least as important as the economic.« (Pigou 1924)

John Kenneth Galbraith veröffentlichte im Juli 1964 einen Artikel in der Zeitschrift *Science* mit dem Titel *Economics and the Quality of Life*. Nach dem Tod von J. F. Kennedy arbeitete er für dessen Nachfolger L. B. Johnson, der dieses Stichwort aufgenommen und verwendet hat. »Entgegen anderen Schilderungen wanderte der Begriff also von der Wissenschaft in die Politik und nicht von der Politik in die Wissenschaft« (Knecht 2010, S. 18, Fußnote 6). Das bekannteste Beispiel für die Verwendung dieses Begriffs ist der Titel des SPD-

Wahlprogramms vom 13.10.1972: »Mit Willy Brandt für Frieden, Sicherheit und eine bessere *Qualität des Lebens*«. Nachdem Willy Brandt als Bundeskanzler gewählt worden war, bezog er sich in seiner Regierungserklärung auf das Motto seines Wahlkampfes und stellte klar:

»Wirtschaftliches Wachstum und steigender Wohlstand haben seit dem Zweiten Weltkrieg den Lebensstandard unserer Bürger wesentlich verbessert. Mehr Produktion bedeutet aber noch nicht automatisch mehr Freiheit für den Einzelnen. Lebensqualität ist mehr als Lebensstandard. Sie ist Bereicherung unseres Lebens über Einkommen und Konsum hinaus. [...] Weder die Einzelnen noch die Gemeinschaft können auf die Dauer auf Kosten der Natur leben. Doch ich warne zugleich vor dem gedanklichen Kurzschluss, den Ausweg etwa in einer generellen Einschränkung des Wachstums und der Produktivität zu sehen. Es geht vielmehr um die Frage des Wo, Wie und Wofür des wirtschaftlichen Wachstums – und um die Einsicht, dass Wachstum und ökonomisches Prinzip im Dienste des Menschen stehen müssen.«

Der Begriff *Lebensqualität* ist nach Angaben der Duden-Redaktion im Jahr 1980 in den Rechtschreibduden aufgenommen worden. Gemäß der früheren DIN EN ISO 8402 umfasst der Begriff *Qualität* »die Gesamtheit von Merkmalen einer Einheit bezüglich ihrer Eignung, festgelegte und vorausgesetzte Erfordernisse zu erfüllen«. Mit dem Begriff *Einheit* kann z. B. ein Produkt, Konzept, Entwurf, Arbeitsablauf oder eine Dienstleistung gemeint sein.

**Tab. 1:** Deskriptive und bewertende Begriffe des Qualitätsbegriffs

Qualität (z. B. von Waren und Dienstleistungen)	Begriff
= Beschaffenheit (Form, Eigenart, Zustand)	eher deskriptiv
= Güte (Niveau)	eher normativ

In Tabelle 1 sind zwei Facetten des Begriffs *Qualität* besonders hervorzuheben, nämlich einerseits eine deskriptive und andererseits eine stark bewertende Sichtweise.

Gemäß DIN EN ISO 9000: 2005 Nr. 3.1.1 bezeichnet Qualität den »Grad, in dem ein Satz inhärenter Merkmale Anforderungen erfüllt«. Diese Definition geht zurück auf einen Vorschlag von Philip B. Crosby (1979, S. 45): »We decided we were in the business of causing and measuring conformance to the requirements. Therefore, quality means conformance.« Qualität ergibt sich somit aus dem Grad der Übereinstimmung der erbrachten Leistung mit den gestellten Anforderungen. Beispiel: Wenn man ein simples Kellerregal von einem schwedischen Möbelhaus aufbaut, benötigt man sicherlich keineswegs so hochwertige Schrauben, wie sie für die Marssonde *Curiosity* erforderlich waren. Es gibt daher kein objektives bzw. subjekt-neutrales Maß für Qualität. Was Qualität ist, bestimmt der Kunde!

## 6.2 Lebensqualität aus sozialwissenschaftlicher Sicht

Dass das Konzept Lebensqualität jedoch immer wieder skeptisch betrachtet wird, zeigen z. B. die von Renneberg und Lippke (2006) referierten Behauptungen zur sog. gesundheitsbezogenen Lebensqualität:

»Lange Jahre wurde über die Definition von Lebensqualität gestritten. Auch wurde bezweifelt, dass man das Konstrukt Lebensqualität überhaupt messen und quantifizieren könne. Weiterhin war umstritten, dass individuelle Bewertungen vergleichbar seien. Es stellte sich also die grundsätzliche Frage, wie das Konstrukt zu operationalisieren sei. Dabei war und ist die Erfassung von Lebensqualität schwierig, da es sich um ein Konstrukt handelt, das nicht oder nur schwer direkt beobachtbar ist [...].« (Renneberg & Lippke 2006, S.29)

Aus heutiger Sicht erscheinen diese Bedenken nicht mehr so ganz berechtigt – zumal die Weltgesundheitsorganisation (WHO) z. B. folgende »komplexe Definition« von Lebensqualität vorgelegt hat: »Lebensqualität ist die individuelle Wahrnehmung der eigenen Lebenssituation im Kontext der jeweiligen Kultur und des jeweiligen Wertesystems und in Bezug auf die eigenen Ziele, Erwartungen, Beurteilungsmaßstäbe und Interessen« (WHO QOL-Group 1997).

Im Hinblick auf den Begriff »Lebensqualität« ist interessanterweise kaum von einer *Theorie*, sondern eher von einem *Konzept* bzw. *Konstrukt* die Rede (vgl. Berger-Schmitt & Noll 2000, S. 30). Dies scheint vermutlich u. a. daran zu liegen, dass das Thema Lebensqualität von verschiedenen Disziplinen erforscht wird und somit unterschiedliche Zugänge und Befunde existieren. Besonders deutlich zeigt sich dieser Sachverhalt an der Frage, ob eher objektive oder eher subjektive Parameter von Lebensqualität erfasst werden sollten.

Noll (2000) hat Definitionen der Lebensqualität aus den Jahren 1976–1997 verglichen und kommt zu dem Urteil, dass nämlich allen Definitionsversuchen offensichtlich gemeinsam sei, dass Lebensqualität etwas anderes meint als Lebensstandard und Wohlstand im Sinne der Versorgung mit Gütern und Dienstleistungen. Während Lebensqualität für manche die Annehmlichkeiten des Lebensstandards beinhaltet, aber gleichzeitig auch darüber hinausweist, also als eine Erweiterung des herkömmlichen Wohlstandskonzepts verstanden wird, sehen andere Lebensqualität im Widerspruch zum materiellen Lebensstandard und betonen die »postmateriellen«, wohlstandskritischen Elemente (Grenzen des Wachstums, Bedrohung der ökologischen Existenzgrundlagen, Überflusgesellschaft). In der Diskussion findet sich daher sowohl die Vorstellung, dass Lebensqualität mehr ist als »bloßer Wohlstand, wie auch die Ansicht, dass es etwas grundsätzlich anderes ist. Aus den exemplarisch angeführten Definitionen geht zudem hervor, dass Lebensqualität sowohl als objektiver Zustand wie auch als subjektive Befindlichkeit oder subjektives Erleben betrachtet werden kann« (ebd., S. 7). Zudem sei zu unterscheiden, »ob Lebensqualität einen objektiven Zustand oder eine subjektive Befindlichkeit darstellt« und zudem »ob Lebensqualität die Wohlfahrt von Individuen oder einen Zustand bzw. die Qualität von Gesellschaften beschreibt« (ebd.). Eine vorläufige

Antwort lässt sich u.a. in dem Schlussbericht der Enquete-Kommission »Wachstum, Wohlstand und Lebensqualität – Wege zu nachhaltigem Wirtschaften und gesellschaftlichem Fortschritt in der Sozialen Marktwirtschaft« (Deutscher Bundestag 2013) finden:<sup>36</sup>

Die Organisation für wirtschaftliche Entwicklung und Zusammenarbeit (OECD) hatte bereits 1970 ein Programm zur Verbesserung der Lebensqualität eingeleitet und dazu die Entwicklung von Sozial-Indikatoren auf den Weg gebracht. Im weiteren Verlauf wurden von Sozialforschungseinrichtungen Befragungen durchgeführt. Manche Erhebungen, besonders im US-amerikanischen Raum, bezogen sich vorrangig auf *subjektive* Zufriedenheitsmaße. Als ein Verfechter subjektiver Kriterien gilt Campbell, von dem der vielzitierte Satz stammt: »The quality of life must be in the eye of the beholder« (1972, S. 442). Im skandinavischen Raum gab es sowohl Arbeitsgruppen, die nur *objektive* Maße zu erfassen versuchten (vgl. Erikson 1993), als auch Forscher wie Erik Allardt (1993), die sich sowohl für *objektive* als auch *subjektive* Zufriedenheitsmaße interessierten (vgl. Knecht 2010).

**Tab. 2:** Beispiele für objektive und subjektive Indikatoren

Objektives Kriterium	Subjektives Kriterium
Fähigkeit, 100 Meter zu gehen	(Un)Zufriedenheit mit Lebenslage
Anzahl der Zimmer pro Person	(Un)Zufriedenheit mit sozialem Kontakt
Bildungsstand	Gefühlslage

Die Organisation für wirtschaftliche Entwicklung und Zusammenarbeit hat die Fragestellung, wie Wohlfahrt, Lebensqualität und sozialer Fortschritt einer Gesellschaft statistisch gemessen werden können, zu einem Schwerpunkt ihrer Arbeiten gemacht. Das OECD-Konzept orientiert sich eng an der Struktur des Berichts der sog. Stiglitz-Sen-Fitoussi-Kommission mit »Einbeziehung sowohl objektiver als auch subjektiver Aspekte für ein besseres Verständnis des Wohlbefindens der Menschen« (Deutscher Bundestag 2013, S. 324f.).

Im Oktober 2011 ist von der OECD der oben genannte Bericht vorgelegt worden. Er enthält 22 Leitindikatoren zu den beiden Hauptbereichen materielle *Lebensbedingungen* (mit 7 Indikatoren) sowie *Lebensqualität* (mit 15 Indikatoren). Der Bericht umfasst folgende Leitindikatoren für die zwei genannten Hauptbereiche:

<sup>36</sup> Angesichts der Reihenfolge und des Umfangs der drei genannten Themen könnte man vermuten, dass die Lebensqualität nicht das wichtigste Thema zu sein scheint.

## 1. Materielle Lebensbedingungen

- a) Einkommen und Vermögen:
  - Verfügbares Haushaltsnettoeinkommen (Verbrauchskonzept) pro Person
  - Finanzielles Haushaltsnettovermögen pro Person
- b) Beschäftigung und Verdienst:
  - Erwerbstätigenquote (ILO-Definition)
  - Durchschnittlicher Bruttoverdienst je Arbeitnehmerin/Arbeitnehmer (Vollzeitäquivalente)
- c) Wohnen:
  - Zahl der Zimmer einer Wohnung pro Person
  - Fehlende sanitäre Grundausstattung (Wohnung ohne eigenes WC und Bad/Dusche)

## 2. Lebensqualität

- a) Gesundheit:
  - Lebenserwartung bei der Geburt
  - Selbsteinschätzung des Gesundheitszustandes
- b) Beruf und Privatleben:
  - Arbeitnehmer(innen) mit überlangen Arbeitszeiten (mehr als 50 Stunden pro Woche)
  - Zeit für Freizeitaktivitäten und Persönliches (bei vollbeschäftigten Erwerbstätigen)
  - Erwerbstätigenanteil bei Müttern mit schulpflichtigen Kindern
- c) Bildung und Qualifikation:
  - Bildungsstand (Prozent der 25- bis-64-Jährigen mit mindestens Sekundarstufe-II-Abschluss)
  - Lesefähigkeit (15-Jährige, die im PISA-Lesetest ein Mindestziel erreichten)
- d) Soziale Beziehungen:
  - Unterstützung durch soziale Netzwerke (»Gibt es jemand, auf den Sie in Notfällen zählen können?«)
- e) Ziviles Engagement und Politikmitgestaltung:
  - Wahlbeteiligung bei nationalen Wahlen
  - Beteiligungsmöglichkeiten der Öffentlichkeit
- f) Umweltqualität:
  - Luftverschmutzung (durchschnittliche Feinpartikelkonzentration in Großstädten)
- g) Persönliche Sicherheit:
  - Vorsätzliche Tötungsdelikte (je 100.000 Einwohner)
  - Opfer eines Gewaltverbrechens
- h) Subjektives Wohlbefinden:
  - Persönliche Lebenszufriedenheit (erfragte Einschätzung von 0 bis 10)
  - Gefühlslage (Anteil der Menschen mit mehr positiven als negativen Gefühlen gegenüber dem Vortag)

(Deutscher Bundestag 2013, ebd.)

Es ist unschwer zu erkennen, dass hier objektive sowie subjektive Indikatoren zum Einsatz kommen.

Gemeinsam mit der Politikwissenschaftlerin Anita Roitner hat Alban Knecht 2013 ein Interview mit Ulrich Brand, einem Sachverständigen der o.g. Enquete-Kommission, geführt, das in der Wiener Zeitung »Der Standard« veröffentlicht worden ist. Im Folgenden werden Auszüge dieses Interviews wiedergegeben.

*derStandard.at:* Die Enquete-Kommission wird im April nach über zwei Jahren Arbeit ihren Endbericht vorlegen. Wie ist die Diskussion zur Bedeutung von Wachstum verlaufen?

*Ulrich Brand:* Eigentlich haben wir uns um die Diskussion des Wachstumsbegriffs gedrückt, obwohl die Kommission das Wort Wachstum im Titel führt. Das ermöglicht zwar Konsense, aber damit ist natürlich relativ wenig erreicht. In der Zeit wurde die Frage gestellt, ob die Enquete-Kommission gescheitert ist. Ja, sie ist gescheitert. Sie ist sinnvollerweise gescheitert, weil sie sich zu wenig mit den Treibern des Wachstums auseinandergesetzt hat und wenig zur Klärung eines zeitgemäßen Wohlstandsbegriffs beigetragen hat. Wir hätten eine intensivere Debatte über Gesellschaftspolitik gebraucht und weniger eine Debatte über die richtigen Indikatoren für Wachstum und Wohlstand. Ich hoffe aber, dass jene, die nicht als Krisenlösung »Wachstum, Wachstum, Wachstum« hoffentlich mehr werden.

*derStandard.at:* Müssen wir also auf Wachstum verzichten oder brauchen wir ein anderes Verständnis von Wachstum?

*Brand:* Im Grunde genommen ist das Spannende an der Enquete, dass sie zeigt, dass der herrschende Blick auf die Wachstumsproblematik und auf Wachstum immer noch dieser ist: Wachstum bedeutet, dass jedes Jahr mehr Güter und Dienstleistungen für den Markt produziert werden. Dieser Wachstumsbegriff ist gesellschaftlich festgelegt, und er wird natürlich von mächtigen Interessen auf Unternehmensseite, bei den Beschäftigten und Gewerkschaften sowie von der Politik getragen. Und er trifft ja auch was: Mehr Gewinne, Einkommen und Steuereinnahmen schaffen Handlungsspielraum und entschärfen Konflikte. Deshalb brauchen wir keinen neuen Wachstumsbegriff, sondern ein neues Verständnis von Wohlstand.

*derStandard.at:* Und wie könnte dieses neue Verständnis aussehen?

*Brand:* Wenn wir einen neuen Wohlstands begriff wollen, dann müssen wir auch jene Bereiche in den Blick nehmen, die nicht über den Markt organisiert sind, also Hausarbeit, Freiwilligenarbeit oder Gemeingüter. Die Hauptschwäche der Enquete-Kommission ist, dass die allermeisten der Sachverständigen Ökonomen sind, bei denen diese Bereiche nicht oder kaum zählen. Interessanterweise haben das einige christlich-soziale Mitglieder der Kommission noch am ehesten gesehen. Die meisten stellen wohl mal fest, dass es so was gibt, sagen dann aber: Unsere déformation professionnelle ist, dass wir uns nur Marktprozesse ansehen. Das zeigte sich, als einige Ökonomen Inputs zum Begriff Wohlstand lieferten. Sie redeten natürlich nur über den marktförmigen Wohlstand; sie verwechselten die Mannigfaltigkeit gesellschaftlichen Wohlstands mit dem, was sie durch ihre ökonomische Brille sehen. Wir wissen doch, dass Unfälle und Maßnahmen gegen die Umweltverschmutzung das Wachstum anheizen; und wenn die Leute Burnouts haben und in die Reha gehen, dann erhöht das auch das BIP. All das wird zwar konstatiert, aber nie systematisch in den Blick genommen. Für mich ist das die interessanteste Erfahrung der Enquete-Kommission. [...]

Knecht hatte schon 2011 eine interessante eigenständige Weiterführung in seinem Aufsatz *Befähigungsstaat und Frühförderstaat als Leitbilder des 21. Jahrhunderts* vorgelegt. Mit Bezug zu Amartya Sen kreisen dort seine Überlegungen um die Ressourcen-Ausstattung der Menschen (insbesondere die Ressourcen Bildung, Beruf, Einkommen und Gesundheit) und um die Fähigkeit zu ihrer



Nutzung. »Ressourcen sind dadurch gekennzeichnet, dass sie einem Menschen bei der Verfolgung individueller Ziele und der Sicherung seines Überlebens nützen. Gemäß einer solchen, breiten Definition kann vieles ›Ressource‹ sein« (Knecht 2011, S. 593). Man könnte sogar die Auffassung vertreten, dass in der Liste der OECD fast jeder positive Aspekt als Ressource gewertet werden könnte. Für eine erste Erweiterung seiner Ressourcentheorie nimmt Knecht die Theorie der »Kapitalarten« von Bourdieu zu Hilfe – vor allem, wenn es um soziale Ressourcen und Netzwerke geht.

### 6.3 Lebensqualität aus psychologischer Sicht

»Die zweite Erweiterung des Ressourcenspektrums ergibt sich aus Bezügen zur Psychologie. Mit dem Begriff psychische Ressourcen werden an dieser Stelle so unterschiedliche Konzepte wie Motivation, Selbstwertgefühl, internale Kontrollüberzeugungen, Selbstwirksamkeitserwartung, Kohärenzgefühl und identitätsrelevante Ressourcen bzw. innere Ressourcen verwendet – ungeachtet der Differenzen zwischen diesen Konzepten.« (Knecht 2011, S. 593)

Am Beispiel von Kindern aus Familien, die von Arbeitslosigkeit betroffen sind, wird gezeigt, dass die Auswirkungen der Situation »auf das Selbstbewusstsein der Kinder abgeschwächt werden, wenn andere Ressourcen eingesetzt werden konnten« (ebd., S. 594).

Ein anderer psychologischer Zugang zum Thema Lebensqualität ist z. B. von Jochen Brandtstädter (2011) entwickelt worden. Er fokussiert nicht auf Konzepte wie Glück, Wohlbefinden oder Zufriedenheit, sondern vorrangig auf *positive* Entwicklung, da ihm die genannten Begriffe sehr unbestimmt zu sein scheinen. »Einen Lebens- und Entwicklungsverlauf, in dem das betroffene Individuum nicht ein gewisses Quantum an Glück und Zufriedenheit erlebt, wird man kaum als positiv oder gelungen bezeichnen« (ebd., S. 1). »Menschliches Unglück erscheint in seinen Bedingungen und Manifestationen fassbarer als Wohlbefinden; wir können uns sehr leicht Umstände vorstellen, die jeden unglücklich machen würden – schwieriger erscheint dies im umgekehrten, positiven Falle« (ebd., S. 28).

»Gelingendes Leben ist aber nicht einfach als Abwesenheit von Fehlentwicklung und Krankheit zu verstehen; diese keineswegs neue Einsicht hat in der jüngeren Vergangenheit zu Erweiterungen der psychologischen Forschungsperspektive geführt, wie sie z. B. auch in dem Programm einer ›Positiven Psychologie‹ (Seligman & Csikszentmihalyi 2000) ihren Niederschlag gefunden hat« (ebd.). Allgemein tragen Ressourcen durchaus zur Lebensqualität bei, wenn sie zu persönlich bedeutsamen Zielen und Zwecken genutzt werden können. Die hier berichteten Korrelationen sind jedoch nicht sehr hoch ausgefallen (vgl. ebd., S. 29ff.).

In vielen bisherigen Darstellungen wird unterstellt, dass nur Anlage und Umwelt als Determinanten der Entwicklung bzw. des Verhaltens fungieren. Sie

üben ihren Einfluss entweder allein, gemeinsam oder interaktiv auf die Person aus. Die Person selbst ist als Organismus oder System (nur) der Schauplatz des Geschehens, aber nicht »Mitspielerin«. Entspricht diese Sicht aber der Alltagserfahrung sowie den Ergebnissen der Forschung? In der Alltagstheorie und der wissenschaftlichen Psychologie gibt es durchaus Kategorien, die auf eine aktive dritte Entwicklungsinstanz verweisen, nämlich das »Selbst« bzw. die »Persönlichkeit«. Persönlichkeitsentwicklung findet zwar ebenfalls im Zusammenspiel von Anlage- und Umwelteinflüssen statt. Sie ist aber nicht nur als deren Produkt zu sehen, sondern auch als »eigenverantwortliche Lebens- und Selbstgestaltung«. Jüttemann (2002) schlägt dafür den Begriff der »Autogenese« vor. Man könnte vielleicht etwas plakativ sagen, dass es dabei darum geht, was das Individuum selbst aus dem macht, was seine Gene und seine Umwelt mit ihm machen.

In der Persönlichkeitspsychologie werden verschiedene Möglichkeiten genannt, wie die Interaktion von Anlage und Umwelt von der Persönlichkeit bestimmt werden kann (Atkinson et al. 2001, S. 419f.). Zum einen reagiert jedes Kind auf seine Umgebung, indem es sich seine eigene subjektive Umwelt gestaltet (*reaktive* Interaktion). Solche Interaktionen »treten während des ganzen Lebens auf. Der eine wird eine verletzende Handlung als Produkt einer bewussten Feindlichkeit interpretieren und ganz anders darauf reagieren als ein anderer, der dieselbe Handlung als Ergebnis einer unbeabsichtigten Gefühllosigkeit auffasst« (ebd., S. 420). Zum anderen löst jede Person bei ihren Mitmenschen eine Reaktion, gewissermaßen ein Echo auf ihr eigenes Handeln aus (*evokative* Interaktion). Und darüber hinaus versucht die Person im Laufe ihres Lebens, Umwelten selbst zu wählen und zu gestalten (*proaktive* Interaktion). Allerdings verschwindet in Zwangskontexten, z. B. in Gefängnissen oder Heimen, der Zusammenhang zwischen Wohlbefinden bzw. anderen positiven Eigenschaften wie Extraversion oder internalen Kontrollüberzeugungen (vgl. Brandtstädter 2011, S. 41f.).

Die nach Brandtstädter (vgl. ebd., S. 101) überhaupt nur mäßig hohe Korrelation zwischen subjektiver Lebensqualität und objektiven Indikatoren wie Einkommen, beruflicher Status sowie Bildung verlangte gewissermaßen nach einer Erklärung. Dafür hat er das sog. Zwei-Prozess-Modell der Bewältigung entwickelt. Anlass waren seine Erhebungen zur Stabilität und Veränderung von Zielen und Kontrollüberzeugungen im Erwachsenenalter. Dabei wurde deutlich, dass es mit fortschreitendem Alter nicht automatisch zu generellen Einbußen in der (subjektiven) Lebensqualität kommt (vgl. ebd.). In dem oben erwähnten Prozessmodell spielen zwei mehr oder weniger konträre Prozesse eine große Rolle. Diese beiden Prozesse benennt Brandtstädter in Anlehnung an den vom Schweizer Biologen und Psychologen Jean Piaget eingeführten Unterschied zwischen assimilativen und akkomodativen Entwicklungsschritten. Der lateinische Begriff *Assimilatio* stammt vermutlich aus der Biologie und bedeutet Angleichung bzw. Eingliederung. Damit ist in erster Linie der Stoff gemeint, bei dem aus der Umwelt aufgenommene Stoffe in Bestandteile des Organismus umgewandelt werden.

Piaget hat aufgrund seiner Gespräche und Experimente mit Kindern die These verworfen, dass deren Entwicklung überwiegend von außen determiniert wird. Er konnte zeigen, dass die Kinder nicht wie weiches Wachs ausschließlich von der Umgebung geformt werden. Die Kinder begegnen vielmehr ihrer Umwelt mit eigenen Wahrnehmungs- und Denkschemata und integrieren neue Erfahrungen in die vorhandenen Schemata. Wenn diese »Assimilation« an ihre Grenzen gerät, dann werden die bisherigen Schemata an die neuen Erfahrungen angeglichen (»Akkomodation«). So wird die »Passung« zwischen Organismus und Umwelt wieder hergestellt.

In der Psychologie beinhaltet der *assimilative* Modus z. B. die Elaboration der Ziele, die Steigerung der Aufmerksamkeitssteuerung, die dafür nötige Informationsverarbeitung, deren konsequente Verfolgung und Abschirmung gegen eventuelle Störungen. Falls dies nicht gelingen sollte, könnte dann der *akkomodative* Modus zum Zug kommen. Dieser Modus zielt nicht – wie der *assimilative* – auf eine Veränderung der äußeren Handlungssituation, sondern eher auf eine Selbstmodifikation: Anstatt sich frustrieren zu lassen, könnte das gesteckte Ziel so angepasst werden, dass die Chancen der Erreichbarkeit steigen, indem z. B. kleinere bzw. leichter erreichbare Ziele angepeilt werden. »In welchem Ausmaß eine Person mit ihren Lebensumständen und ihrer persönlichen Entwicklung zufrieden ist, hängt wesentlich vom Verhältnis zwischen Erreichtem und Erwünschtem [...] ab« (Brandtstädter 2011, S. 103). Fällt die Bilanz negativ aus, kann dies etwa zu Hilflosigkeit oder gar Resignation führen. Brandtstädter (ebd.) erwähnt in seinen Ausführungen die philosophische Schule der Stoa (z. B. Epiktet, Seneca und Marc Aurel), die »defensive Glückskonzeptionen« (vgl. ebd.) vertritt, die sich den notwendigen Erfordernissen entsprechend anpassen.

## 6.4 Lebensqualität aus philosophischer Sicht

Viele Menschen betrachten das *Glück* als wichtigsten Aspekt des Lebens. Hosenfelder (2000) hat sich mit dieser Sichtweise näher befasst und stellt die Frage, ob das Streben nach Glück wirklich die oberste Maxime sei (vgl. ebd., S. 162f.). Er bezeichnet daher das Glücksstreben nur als eine *fundamentale* Maxime, um nicht den Eindruck zu erwecken, dass es die oberste Maxime darstellen würde. Das sei es nämlich keineswegs. »Dazu müsste es Selbstzweck sein, der nicht mehr hinterfragbar wäre, und es müssten sich alle anderen Maximen aus ihm ableiten lassen. Beides ist nicht der Fall. Dass das Glücksstreben nicht Selbstzweck ist, ist daraus zu ersehen, dass es aus dem Willen, die eigenen Zwecke zu erreichen, abgeleitet ist.« Die Wünsche könnten von sich aus nicht den Anstoß dazu geben, dass wir sie uns zu Zwecken nehmen, weil sie keinerlei Bezug zu ihrer Verwirklichung hätten. »Einzig der Wille, seine Zwecke zu erreichen, ist für den Handelnden ein Grund, seinen Wünschen zu folgen, weil es

anders nicht möglich ist« (ebd., S. 163f.). Hossenfelder vertritt zudem die Meinung, dass auch die Minderung eines Unglücks als ein höherer Grad des Glücks gewertet werden kann (vgl. ebd., S. 170f.). Sofern das Glück darin besteht, dass die persönlichen Wünsche befriedigt werden, käme es darauf an, (nur) solche Wünsche auszubilden, die tatsächlich erfüllt werden können. In Anlehnung an die Stoiker formuliert Hossenfelder zwei Formeln. Zum einen: »Damit wir bekommen, was wir wünschen, müssen wir wünschen, was wir bekommen.« Und zum anderen: »Damit wir können, was wir wollen, müssen wir wollen, was wir können« (ebd., S. 173).

Einen anderen Zugang zum sogenannten *Wohlergehen* hat der Philosoph Otfried Höffe (2009) gewählt. Seiner Ansicht nach finden sich nachweisbar in Texten der Lebensweisheit »in so gut wie in allen Kulturen dieselben vier Lebensziele« (vgl. ebd., S. 104), nämlich (sinnliche) Lust, Wohlstand, Macht sowie das Ansehen der Person. Leider wird bei Höffe nicht ganz deutlich, ob bzw. welche empirischen Befunde gerade für diese vier Lebensziele sprechen. Daher werden hier die jeweiligen Lebensziele nur grob skizziert:

1. Das Bestreben nach *Lust* und das Vermeiden von *Unlust* und *Schmerz* ist sicher ein ubiquitäres Ziel. Die »positive Seite, die Lust, umfasst das ganze Spektrum von körperlicher, seelischer, sozialer und geistiger (intellektueller) Lust« (ebd., S. 105f.). Im Gegensatz zu einer verbreiteten Ansicht sei jedoch die Lust im weiten Verständnis kein Ergebnis, das einfach so »herausspringt«. Sie gehört auch zum Vollzug und bildet manchmal auch nur ein Nebenziel.
2. *Wohlstand* sei zunächst ein beträchtlicher Wert beizumessen: »Das Geld ist ein universales Tauschmittel. [...] Eudaimonistisch gesehen ist ein bescheidener Wohlstand der Inbegriff materieller Mittel, die gegenwärtig in Fülle zur Verfügung stehen, um auch künftig seine Bedürfnisse und Interessen zu erfüllen« (ebd., S. 115). In den weiteren Ausführungen weist Höffe auch dezidiert auf die Ambivalenz des Wohlstands hin, der sowohl für Gutes als auch für Schlechtes eingesetzt werden kann.
3. Wie schon beim Wohlstand ist auch die *Macht* nur ein sekundäres Mittel. »Denn mit ihr kann man zwar keine der gewöhnlichen erststufigen Interessen erfüllen, wohl aber Widerstände gegen deren Erfüllung überwinden. [...] Das Machtstreben erfüllt, eudaimonistisch betrachtet, erneut einen dreifachen Dienst am Glück. Direkt dient sie dem Genuß von morgen, indirekt dem heutigen Genuß, nämlich der Überwindung der gegenwärtigen Angst; und wegen der Schwierigkeit, Macht zu erringen und zu erhalten, wird Kreativität freigesetzt« (ebd., S. 119f.).<sup>37</sup>
4. Das *Ansehen*, das man von seinen Mitmenschen bekommt, hat eher einen Selbstzweckcharakter. Höffe sieht beim Ansehen mehrere Abstufungen: »ein guter Ruf«, »die Steigerung in der Ehre« bzw. in einer Auszeichnung und als

<sup>37</sup> Um seine Kreativität freizusetzen, muss der Mensch doch nicht gerade Macht erringen? Da könnte man sich auch andere Anlässe einfallen lassen.

Superlativ den Ruhm, »der am liebsten ewig dauere« (ebd., S. 122). Die Person kann sich zwar anstrengen, ihre Leistung muss jedoch von anderen wahrgenommen und zudem positiv betrachtet werden. Somit sind für die Anerkennung die anderen zuständig, so dass man in eine Abhängigkeit gerät (vgl. ebd., S. 122f.). Eine zusätzliche Gefahr könnte daher darin liegen, dass man im Blick auf andere die eigenen Maßstäbe opportunistisch vernachlässigt.

Höffe empfiehlt für solche Fälle folgenden Imperativ: »Suche die Leistung als solche, schöpfe aus ihr Selbstachtung und bemühe Dich um die Achtung anderer nur nach Maßgabe von zwei Kriterien, der tatsächlich erbrachten Leistung und deren Wertschätzung allein durch die Personen, die die Leistung unparteiisch zu würdigen vermögen!« (ebd., S. 124).

Das Thema der Selbstachtung soll mit Bezug zu Avishai Margalit (1997) und Franz Josef Wetz noch etwas näher beleuchtet werden. Margalits Eingangsfrage lautet: »Was ist eine anständige Gesellschaft?« Seine Antwort lautet in groben Zügen so: »Eine Gesellschaft ist dann anständig, wenn ihre Institutionen die Menschen nicht demütigen« (Margalit 1997, S. 15). »Unter Demütigung verstehen wir alle Verhaltensformen und Verhältnisse, die einer Person einen rationalen Grund geben, sich in ihrer Selbstachtung verletzt zu sehen« (ebd., S. 23). Eine Gesellschaft wäre nicht anständig, wenn sie dazu beiträgt, dass es ihren Mitgliedern an Autarkie mangelt.

»Autarkie meint das Vermögen, in der Befriedigung unserer Bedürfnisse von äußeren Dingen und anderen Menschen unabhängig zu sein; es handelt sich also um einen Begriff, der eine Fähigkeit beschreibt, während Autonomie nicht nur Fähigkeiten, sondern auch bestimmte Ermöglichungsbedingungen für die Entwicklung dieser Fähigkeiten erfordert. Anders gesagt: Autarkie setzt keine spezifischen äußeren Verhältnisse voraus.« (ebd., S. 33f.)

»Selbstachtung und Selbstwertgefühl sind die ersten Begriffe, die mit Blick auf die anständige Gesellschaft unterschieden werden sollten. Zwischen beiden besteht eher ein kausaler als ein konzeptioneller Zusammenhang, und ihre Unterscheidung ist vor allem deshalb wichtig, weil Achtung eine Basis für die Gleichbehandlung von Menschen liefert, während Wertschätzung als Grundlage für ihre Ungleichbehandlung dienen kann.« (ebd., S. 55)

Margalit macht bewusst einen qualitativen Unterschied zwischen Demütigungen und Kränkungen: *Kränkung* meint die Verletzung der sozialen Ehre; die *Demütigung* hingegen stellt eine Verletzung der Selbstachtung dar. »Kränkungen greifen das Selbstwertgefühl eines Menschen an, während Demütigungen den inneren Wert einer Person anfechten« (ebd., S. 125). Diese Unterscheidung ist auf dem ersten Blick gewöhnungsbedürftig, scheint jedoch insofern plausibel zu sein, da das Selbstwertgefühl meist mehr von der Resonanz der sozialen Umwelt abhängt als die Selbstachtung.

Im religiösen Erfahrungsbereich ist von Gottebenbildlichkeit die Rede. Der Mensch soll sich achten, weil er Ebenbild Gottes ist. Dagegen sieht René Descartes, 17. Jahrhundert, den eigentlichen Grund zur Selbstachtung in der Willensfreiheit: »Ich bemerke in uns nur Eines, das uns einen wahren Grund

geben kann, uns selbst zu achten, nämlich der Gebrauch unseres freien Willens und die Herrschaft, die wir über unser Wollen haben« (zit. n. Wetz 2013, S. 45). Nach Wetz scheinen alle diese Konzepte etwas gemeinsam zu haben: Sie gehen von einer Substanz aus, die das menschliche Selbst ausmacht und der Person einen guten Grund geben soll, sich selbst zu achten. »Solche ideellen Sonderbestandteile unserer Existenz wie Gottebenbildlichkeit, Willensfreiheit oder Vernunftfähigkeit haben außer deskriptivem auch normativen Charakter« (Wetz 2013, S. 45). Damit ist gemeint: »Der Mensch hat nicht nur eine höhere Wesensnatur, sondern aus seiner höheren Wesensnatur ergibt sich, dass er diese und somit auch sich selbst als deren Träger achten soll« (ebd.).

Im folgenden Abschnitt soll mit Thomas Steinforth (2002) ein Autor zu Wort kommen, der sich mit dem Thema *Selbstachtung* im Wohlfahrtsstaat im Allgemeinen sowie speziell im Blick auf die Soziale Arbeit befasst hat. Aus seinem Aufsatz »*Sich selbst achten – sein Leben führen. Wie Soziale Arbeit die Selbstachtung fördern, aber auch gefährden kann*« werden einige Passagen zitiert:

»In der Selbstachtung kann man sich auf sich selbst als Person beziehen, sich also achten als eine Gleiche unter Gleichen; als ein Wesen, dem bei allen faktischen Unterschieden eine gleiche Würde, gleiche grundlegende Rechte und Freiheiten zukommen. [...] Auf der anderen Seite und zugleich – es handelt sich um zwei Seiten der einen Selbstachtung! – kann sich die Person auf sich selbst in ihrer Besonderheit beziehen, also auf Eigenschaften, Fähigkeiten, Entwicklungsmöglichkeiten, Ziele und Wertorientierungen ihrer selbst, in denen sie anderen ungleich ist und die erst zu diesem besonderen Selbst machen. Diese Seite der Selbstachtung ist gemeint, wenn in Psychologie von Selbstwertschätzung und Selbstwertgefühl die Rede ist. Beide Seiten der Selbstachtung zusammen genommen sind für die Lebensführung fundamental: Wer sich selbst in seiner Gleichheit und in seiner persönlichen Besonderheit nicht affektiv bejahen kann (bei aller angemessenen Selbstkritik, die zu einer vernünftigen, also zutreffenden Selbstachtung auch gehört), dem fehlen eine Grundmotivation und erstrebenswerte Ziele, aus diesem Selbst etwas zu machen und sein Leben zu gestalten. Ohne Selbstachtung ist die Versuchung größer, sich von Umständen treiben oder von anderen bestimmen und leben zu lassen.« (Steinforth 2002, S. 51)

Zum Ende seiner Monographie (2001) hat er sich noch kurz mit dem Thema der Grundsicherung<sup>38</sup> befasst und wichtige Kriterien skizziert, denen die Grundsicherung genügen müsste: »Sie muss erstens als Erfüllung eines Rechtsanspruchs gestaltet sein und insofern die Selbstachtung [...] stützen; sie muss mit einem Minimum an begleitenden Kontrollmaßnahmen [...] und Eingriffen in die Privatsphäre verbunden sein, um den rechtlichen Selbstrespekt nicht zu untergraben; sie muss hoch genug sein, um [...] Teilhabe am gesellschaftlichen und kulturellen Leben zu ermöglichen [...]« (Steinforth 2001, S. 261f.); sie darf sich nicht auf finanzielle Sicherung beschränken, sondern muss Angebote an personalen Dienstleistungen (Beratung) und vor allem eine ausreichende medizinische Versorgung und Bereitstellung von Wohnraum umfassen.

Zu guter Letzt kommt nochmals Wetz zu Wort zum Themenkreis Selbstachtung und Menschenwürde. Aus seiner Sicht würden die traditionellen Würde-

38 Das sog. gesicherte Grundeinkommen ist anscheinend im Jahr 2000 noch nicht so breit thematisiert worden.

Auffassungen mittlerweile in einer tiefen Plausibilitätskrise stecken. Für die Idee der Würde als abstrakter Wesenseigenschaft des Menschen fehle nämlich jede allgemeingültige Begründung. Genauer betrachtet hat diese Charakterisierung der Menschenwürde als bloße Zusammenfassung der Menschenrechte aber bereits ihre ursprüngliche Bedeutung aufgegeben, Wesensmerkmal des Menschen zu sein (vgl. Wetz 2014, S.55f.). Wenn sich der Begriff der Würde nicht gänzlich auflösen soll, darf er nicht einfach mit den Menschenrechten gleichgesetzt werden. Denn sonst würden die Menschenrechte der Würde den Rang ablaufen. »Wo man sich selbst achtet, erkennt man seinem Dasein einen ›Wert für sich‹ zu.« Die Selbstachtung ist der gesuchte Ziel- und Fluchtpunkt des persönlichen, politischen und rechtlichen Gestaltungsauftrags in unserer liberalen und säkularen Gesellschaft. Den Gestaltungsauftrag zu erfüllen heißt, Voraussetzungen zu schaffen, unter denen es dem Einzelnen möglich ist, sich selbst zu achten. »Nach dieser Deutung der Würde als Selbstachtung verbeugt sich der Mensch nicht vor sich, weil er schon Würde besitzt, sondern er verneigt sich vor sich, um sich hierdurch überhaupt erst Würde zu verleihen. Würde konstituiert sich erst da, wo sie respektiert wird« (ebd., S. 57).

## Literatur

- Allardt, E. (1993): Having, Loving, Being: An Alternative to the Swedish Model of Welfare Research. In: Nussbaum, M. & Sen, A. (Eds.): The Quality of Life. Oxford: Clarendon, S. 88–94
- Atkinson, R. L. et al. (2001): Hilgards Einführung in die Psychologie. Heidelberg u. a.: Spektrum
- Brandstädter, J. (2011): Positive Entwicklung. Heidelberg: Springer
- Der Standard (2013): „Wachstum ist nicht die Krisenlösung“. Interview von Anita Roitner und Alban Knecht mit Ulrich Brand, 13. April 2013, 16:25. Abrufbar unter: <http://derstandard.at/1363706934690/Interview-mit-Ulrich-Brand> (zuletzt aufgerufen am 23.05.2016)
- Erikson, R. (1993): Descriptions of Inequality: The Swedish Approach to Welfare Research. In: Nussbaum, M. & Sen, A. (Eds.): The Quality of Life. Oxford: Clarendon, S. 67–83
- Höffe, O. (2009): Lebenskunst und Moral oder macht Tugend glücklich? München: C. H. Beck
- Hossenfelder, M. (2000): Der Wille zum Recht und das Streben nach Glück. München: C. H. Beck
- Jüttemann, G. (2002): Persönlichkeit und Entwicklung. Weinheim u. a.: Beltz
- Knecht, A. (2010): Lebensqualität produzieren. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Knecht, A. (2011): Befähigungsstaat und Frühförderstaat als Leitbilder des 21. Jahrhunderts. In: Wirtschaft und Gesellschaft, 37. Jahrgang, Heft 4, S. 589–611
- Margalit, A. (1997): Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung. Berlin: Suhrkamp
- Noll, H.-H. (2000): Konzepte der Wohlfahrtsentwicklung: Lebensqualität und »neue« Wohlfahrtskonzepte. Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung gGmbH (WZB). [WZB, Wissenschaftszentrum für Sozialforschung, Querschnittsgruppe Arbeit und Ökologie]

- Renneberg, B.; Lippke, S. (2006): Lebensqualität. In: B. Renneberg; P. Hammerstein (Hrsg.), Gesundheitspsychologie. (S. 29–33). Heidelberg: Springer
- Steinforth, T. (2001): Selbstachtung im Wohlfahrtsstaat. Eine sozioethische Untersuchung zur Begründung und Bestimmung staatlicher Wohlfahrtsförderung. München: Herbert Utz
- Steinforth, T. (2002): Sich selbst achten – sein Leben führen. Wie Soziale Arbeit Selbstachtung fördern, aber auch gefährden kann. In: Blätter der Wohlfahrtspflege, H. 2, S. 50–53
- Wetz, F.J. (2014): Rebellion der Selbstachtung. Gegen Demütigung. Aschaffenburg: Alibri



## 7 Zur Freiheit bestimmt: Selbst- oder Fremdbestimmung? Eine Gratwanderung

Dieter Weber

Zu keinem Zeitpunkt wurde Freiheit in der westlichen Zivilisation so sehr als Wert propagiert und eingefordert wie heute. Zu keinem Zeitpunkt wurde Freiheit so sehr zur Aufgabe und zum Problem. Denn in der Risiko- und Multioptionengesellschaft *können* wir uns nicht nur – in noch nie dagewesenem Umfang – entscheiden, wir *müssen* uns auch selbst entscheiden. In der individualisierten und flexibilisierten Multioptionengesellschaft sind wir dazu bestimmt und gezwungen, wenn wir unser Leben selbstbestimmt führen, für uns selbst sorgen wollen oder gar sollen. Die Dialektik von Freiheit und Bestimmtsein oder Zwang zur Freiheit ist unauflösbar. In ihr bedingen sich Freiheit im Sinne von Willensfreiheit und Bestimmtsein/Zwang zur Entscheidung wechselseitig und/oder schließen sich gegenseitig aus. Einerseits können wir nur unsere Freiheit, zu entscheiden, genießen, wenn wir *Kriterien* für die Wahrnehmung und die Wahl von den uns zur Verfügung stehenden Optionen haben. Diese aber müssen – zumindest in einem gewissen Maße – schon bestimmt sein, wie wir sehen werden. Sie können nicht noch einmal selbst Gegenstand einer Wahl sein, wenn wir nicht in den Strudel eines unendlichen Regresses geraten wollen, Kriterien für die Wahl von Kriterien für die Wahl von ... usw. wählen zu müssen. Haben wir keinerlei Kriterien der Wahrnehmung und Auswahl für das, was wir wollen, erleben wir die Freiheit einerseits als Zwang, uns entscheiden zu müssen, andererseits als Orientierungslosigkeit, uns nicht entscheiden zu können. Die Freiheit hört dann auf, Freiheit zu sein. Zugleich aber können jene – nicht allein von uns selbst bestimmten – Kriterien, vor allem wenn sie sehr eng gesetzt sind, als Beschränkung der Wahlfreiheit, ja als Fremdbestimmung erlebt werden.

Die Dialektik von Freiheit und Bestimmtsein/Zwang ist für sich kein Alleinstellungsmerkmal der Risikogesellschaft in der Spätmoderne. Es gibt ein komplementäres Verhältnis von Freiheit und Bestimmtsein/Zwang, das dem der Spätmoderne sehr verwandt aber *ursprünglich* ist für die Ausbildung unserer Willensfreiheit. Dieses genetisch gesehen erste komplementäre Verhältnis von Freiheit und Bestimmtsein liegt unserem Selbstverhältnis konstitutiv zugrunde. Sich zu sich selbst, seinen eigenen Bedürfnissen, Wünschen, Überzeugungen, Haltungen und Präferenzen als zentraler Ausdruck unseres Selbstverhalten und sich selbst bestimmen zu können, zeichnet ja gerade Willensfreiheit aus. Möglich aber wird die Fähigkeit, sich zu sich verhalten zu können, erst, indem andere uns erkennen und anerkennen, so dass wir uns darin wiedererkennen können. Durch die Anerkennung von anderen lernen wir also, uns *als uns* in

bewertender und uns selbst bestimmender Hinsicht wahrzunehmen und uns zu uns dementsprechend zu verhalten.

Das Bestimmtsein durch andere über den Weg der Anerkennung bewegt sich zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Einerseits eröffnet das mit Anerkennungsprozessen einhergehende Bestimmtsein durch andere allererst die Möglichkeit, dass wir uns zu uns selbst verhalten und so uns selbst bestimmen können. Andererseits kann dies aber auch die Gefahr der Fremdbestimmung bergen. So könnte es sein, dass wir uns infolge der Anerkennung durch andere (man sollte dann eher von Nichtanerkennung oder Verkennung sprechen; vgl. Bedorf 2009) gar nicht oder nur sehr begrenzt zu uns verhalten können und/oder dass unsere Willensentscheidungen als vermeintlicher Ausdruck unserer Selbstbestimmung Ergebnis von Manipulationen und Ideologien sind.

Damit aber ist dieses ursprüngliche Verhältnis von Freiheit und Bestimmtsein oder Zwang – wie das Verhältnis in der Spätmoderne – ein kritisches. Denn jene Bedingung des Bestimmtseins kann nicht nur Freiheit ermöglichen, sie kann sie auch be- und verhindern. So ist in der Spätmoderne diese komplementäre Dialektik von Freiheit und Bestimmtsein zu einer doppelten geworden. Die Freiheit, sich entscheiden zu dürfen, kann in der individualisierten Multioptionengesellschaft prekär werden (vgl. Beck & Beck-Gernsheim 1994; Beck & Gipper 1997) und in einen Zwang, sich entscheiden zu müssen, umschlagen. Mehr noch, der durch den Mangel an verlässlicher Anerkennung – basierend auf allgemeinverbindlichen Regeln der Anerkennung – verursachte Verlust, ein relativ stabiles Selbstverhältnis ausbilden und sich orientieren zu können, bedingt eine Steigerung des Wunsches nach Kontrolle und Selbstbestimmung und eine Suche nach Anerkennung. Diese kann bis zur Sucht gesteigert sein. Das ist meine erste These der hier vorgestellten Überlegungen zur Dialektik von Freiheit und Bestimmtsein!

Zugleich aber, so die zweite These meiner Ausführungen, kann das Versprechen der Erweiterung von Möglichkeiten der Selbstbestimmung dazu führen, dass gerade die Dialektik von Freiheit und Selbstbestimmung sowie Bestimmtsein und Anerkennung durch andere verdrängt und ausgeblendet wird.

Zunächst sollen die Voraussetzungen geklärt werden, die erfüllt sein müssen, damit Willensfreiheit möglich ist. Dabei wird sich zeigen, dass das Erfülltsein dieser Voraussetzungen maßgeblich von der Ausbildung eines Selbst- und Sozialverhältnisses abhängt. Dieses aber kann sich nur durch ein Bestimmtsein durch andere über Prozesse wechselseitiger Anerkennung ausbilden. D.h. die Voraussetzungen der Willensfreiheit sind genau dann gegeben, wenn es zu einem solchen über Anerkennungsprozesse vermittelten Bestimmtsein kommt. Bereits hier zeigt sich die Dialektik von Selbstbestimmung bzw. Willensfreiheit und Bestimmtsein.

Daher soll in einem zweiten Schritt die zentrale Rolle der Anerkennung durch andere näher analysiert werden. Die Dialektik von Freiheit/Selbstbestimmung und Bestimmtsein/Fremdbestimmung erweist sich dadurch, dass wir einerseits der Anerkennung und damit einhergehend des Bestimmtwerdens durch andere und einer Gemeinschaft, zu der wir gehören wollen, bedürfen, um uns zu uns selbst verhalten und das Vermögen der Selbstbestimmung ausbilden zu

können. Andererseits geht die Anerkennung und das Bestimmtsein durch andere notwendig immer mit einem Maß von Nicht-Anerkennung und Fremdbestimmung einher, und zwar aus zwei Gründen: Zum einen, weil der andere mich aufgrund seiner Individualität und Alterität nie so anerkennen wird, wie es meinem Bedürfnis nach Anerkennung meiner Individualität und Einzigartigkeit entspricht. (Die Alterität des anderen, die seine grundsätzliche Differenz zu mir begründet, ist notwendig, wenn ich mich im anderen als wiedererkannt erfahren können will, um mich so zu mir selbst verhalten zu können. Mich zu mir selbst verhalten zu können, setzt neben dem Moment der Ähnlichkeit konstitutiv eine Differenz voraus, zunächst die des anderen, dann aber auch die in mir selbst.) Zum anderen, weil die intersubjektive wechselseitige Anerkennung immer eingebettet ist in eine soziale Praxis, der allgemeinverbindliche Anerkennungsordnungen zugrunde liegen. Zuallererst können diese mir die Erfahrung eines relativ stabilen Selbstverhältnisses vermitteln und mir die Orientierung geben, die mir hilft, zu wissen, was ich will. Sodann können mir die Anerkennungsordnungen auch mein Bedürfnis befriedigen, als normal zu gelten, etwa in meinen Willensentscheidungen, und dazuzugehören. Zugleich aber begrenzen eben diese Anerkennungsordnungen mich als einzigartig und besonders. Sie drohen, mich fremdzubestimmen.

Es sind jene allgemeinen Anerkennungsordnungen im Sinne von Konventionen, Rollenerwartungen, Normen und Werten usw., aus denen wir in der Spätmoderne freigesetzt sind. Zugleich wird damit unsere Individualität, Selbstbestimmung und Eigenverantwortung gefördert und gefordert. Daraus ergibt sich die zweite Dialektik von Freiheit und Bestimmtsein zur Freiheit. Bestand in der ursprünglichen Dialektik die Gefahr eines »Zuviel« an Bestimmtsein durch andere, also die Gefahr der Fremdbestimmung, zeichnet sich die spätmoderne Multioptionengesellschaft (vordergründig) durch die Gefahr eines »Zuwenig« an Orientierung, eines Mangels an verlässlicher Anerkennungserfahrung auf der Basis allgemeinverbindlicher Regeln der Anerkennung (was, welche Bedürfnisse, Wünsche, Überzeugungen, Motive und Gründe sind wirklich anerkennungswürdig ...?) aus. So kann aus der Freiheit, sich entscheiden zu dürfen, aufgrund eines gefühlten oder realen Mangels an verlässlicher, verbindlicher Anerkennung ein *Zwang*, sich entscheiden zu müssen, werden. Dieser eigentümliche Zwang, sich entscheiden zu müssen, wird durch die Steigerung von Wahlmöglichkeiten sowie die Angst, in einer beschleunigten Welt etwas zu verpassen, intensiviert.

Aus dieser immer prekärer werdenden Freiheit, sich entscheiden und selbst bestimmen zu *müssen*, kann eine intensivierte *Suche/Sehnsucht* nach stabiler Anerkennung/stabilem Selbst- und Sozialverhältnis resultieren. Diese Suche nach Anerkennung kann zur Sucht werden. Wenn dies gezeigt werden kann, hätte sich nicht nur die Freiheit in ihr Gegenteil verkehrt. Es hätte sich zugleich die Dialektik bestätigt, dass die Fähigkeit, sich zu sich verhalten und also sich frei entscheiden und selbst bestimmen zu können, in kritischer Weise von verlässlichen Anerkennungserfahrungen und Regeln der Anerkennung, die sich durch eine gewisse Allgemeinverbindlichkeit auszeichnen, und also einem Bestimmtsein durch Anerkennung abhängt. Anhand der explosionsartig steigen-

den Nutzung von Social Network Sites (SNS), von Smartphones und WhatsApp als Orten der Selbstpräsentation und Kontaktpflege, in denen um Anerkennung geworben wird, soll die These von der Suche nach Anerkennung, die zu einer Sucht werden kann, als Folge eines Mangels an *stabiler* Anerkennung diskutiert werden.

Schließlich soll am Beispiel der Deregulierung der Arbeitswelt und Flexibilisierung und Entgrenzung der Arbeitszeiten gezeigt werden, dass der Wegfall allgemeinverbindlicher Anerkennungsordnungen der Tendenz nach Selbstbestimmung/Freiheit zum Zwang werden lässt, so dass man dazu verpflichtet sein kann, ein »unternehmerisches Selbst« zu entwickeln (vgl. Pongratz & Voß 1998). Das heißt, Selbstverwirklichung als Ausdruck und Weg zur Selbstbestimmung ist selbst zum Zwang geworden. Dieser Zwang allerdings beruht darauf, dass die Dialektik von Freiheit/Selbstbestimmung über Selbstverwirklichung und Bestimmtsein bzw. Anerkennung durch andere selbst verdrängt und verleugnet wird.

## 7.1 Zum Begriff der Willensfreiheit

Es lassen sich folgende Voraussetzungen für unsere Willensfreiheit formulieren:

1. *Wahlmöglichkeiten*: Die Auswahl an Möglichkeiten, sich zu entscheiden, kann in objektiver und subjektiver Hinsicht bestehen. Objektiv in dem Sinne, dass für uns aufgrund von z. B. materiellen, technischen oder sozialen Ressourcen oder auch aufgrund von bestimmten Ereignissen Wahlmöglichkeiten gegeben sind. Subjektiv können sich aufgrund von Befähigungen (etwa aufgrund manueller oder kognitiver Fertigkeiten) Wahlmöglichkeiten ergeben. Die elementarste subjektive Befähigung ergibt sich aus der Fähigkeit, sich zu sich zu verhalten, was zur zweiten Voraussetzung der Willensfreiheit führt.
2. *Bewusstsein und Aneignung* dieser Wahlmöglichkeiten: Ich muss mir meiner Möglichkeiten, mich entscheiden zu können, bewusst sein und sie mir *als meine* Möglichkeiten zu eigen gemacht haben. Dies setzt voraus, dass ich mich zu mir, zu meinen objektiv wie subjektiv gegebenen Möglichkeiten verhalten kann. Dies beinhaltet: Ich kann mich überhaupt selbst *wahrnehmen* in dem Sinne, dass ich ein realistisches Bild von mir selbst habe, ich habe das Selbstvertrauen, diese Möglichkeiten auch *wahrzunehmen*, die Selbstachtung, dass mir entsprechende Entscheidungsoptionen auch rechtmäßig zustehen, und das Selbstwertgefühl, dass ich die daraus resultierende Entscheidungsfreiheit verdiene.
3. *Urheberschaft*: Ich muss das Gefühl und das Wissen haben, Urheber meiner Entscheidungen zu sein. Das heißt, ich muss ein Gefühl der Gewissheit haben, dass es *mein* Wille und *meine* Motive und *meine* Gründe sind und nicht die eines anderen, die so auch eine Willensentscheidung zu *meiner* Willens-

entscheidung machen.<sup>39</sup> Dem würde z. B. die Erfahrung, durch andere manipuliert oder gar unter Druck gesetzt worden zu sein, entgegenstehen. Indem so Fremdbestimmung ausgeschlossen sein soll, beinhaltet dies ein bestimmtes positives Sozial- und Selbstverhältnis, d. h. ein Sozial- und Selbstverhältnis, das frei ist von Abhängigkeit, Manipulation und Selbsttäuschung.

Man könnte einwenden, dass mit dem Gefühl der Gewissheit, Urheber der eigenen Entscheidungen und nicht Manipulationen und Einflüsterungen anderer erlegen zu sein, man ein rein subjektives Kriterium für die Willensfreiheit formuliert hätte. Es wäre damit nicht ausgeschlossen, dass wir im Blick auf unsere Urheberschaft uns einer Illusion hingegeben hätten. Da aber die Erfahrung unserer Motive und Gründe als Ausdruck unserer Bedürfnisse, Wünsche und Überzeugungen *als unserer* sich nur vermittelt durch andere entwickeln kann, bildet sich ja unser Selbstverhältnis, mithin unser Selbstgefühl und Gefühl der Gewissheit, wir selbst zu sein, nur über die Erfahrung unseres Sozialverhältnisses. Die Vorstellung der Urheberschaft (als Ausdruck von Subjektivität und Authentizität, die Erfahrung des »Man-selbst-Seins«) ist nur über *wechselseitige* Anerkennungsprozesse vermittelt zu denken (vgl. Taylor 1989 und 1991; insbesondere Taylor 1994, S. 34 und Taylor 1979, S. 180; ferner Varga 2012). Denn die Erfahrung der Urheberschaft und der Subjektivität und Authentizität bildet sich erst in intersubjektiven Anerkennungsbeziehungen. Der Verdacht der verborgenen Manipulation und Abhängigkeit und der Täuschung über die eigene Urheberschaft und Authentizität kann erstens nur durch mannigfaltige Erfahrungen wechselseitiger Anerkennung, die zweitens sich im Kontext einer gewissen Mannigfaltigkeit allgemeinverbindlicher Anerkennungsordnungen vollziehen, zerstreut werden. Diese können eine »Kritik« bestehender Anerkennungserfahrungen und Anerkennungsordnungen, die einer sozialen Praxis von Anerkennung zugrunde liegen, beinhalten. Sie können dabei bewirken, dass wir uns von *einzelnen, dominant gewordenen* Anerkennungserfahrungen, aber auch von der *Dominanz bestimmter* Anerkennungsordnungen emanzipieren können. Zudem kann dies zu einer Intensivierung der Erfahrung des »Man-selbst-Seins« führen (vgl. Taylor 1991, S. 39, dessen Überlegungen in eine ähnliche Richtung gehen, s. a. Redhead 2002, S. 2, 14 und 18), wie in der folgenden, vierten Voraussetzung der Willensfreiheit gezeigt werden soll (vgl. Kap. 3):

4. *Mittelbarkeit, Intelligibilität, Verantwortbarkeit*: Um die Erfahrung der Willensfreiheit zu machen, muss ich die Erfahrung machen können, dass ich die Ziele, Motive und Gründe meiner Willensentscheidung angeben kann,

---

39 Im Blick auf die Begründung der Willensfreiheit (und der Erfahrung der Willensfreiheit) ist also nicht so sehr die Frage entscheidend, *woher* mein Wille komme und ob es einen Willen hinter meinem Willen ad infinitum gebe, sondern wodurch ich meinen Willen *als meinen* Willen und nicht als den Willen eines anderen erlebe. Die Frage der Freiheit des Willens und der Erfahrung der Freiheit des Willens ist also gebunden an die Frage der Authentizität, des »Man-selbst-Seins« und die Frage des »Man-selbst-sein-Könnens« und »-Dürfens« in Willensentscheidungen.

so dass andere sie nachvollziehen können und ich mich gegenüber anderen, vor mir selbst oder einer höheren Instanz, der ich mich verbunden fühle,<sup>40</sup> verantworten kann. Gelingt mir dies nicht, geht dies einher mit der Erfahrung von Schuld. Keine Motive und Gründe angeben zu können für das, was wir aus freien Stücken wollen, hieße, sich und anderen eine Antwort zu schulden. Es bedeutet, mit uns, dem anderen bzw. der Wertegemeinschaft, zu der wir gehören wollen, entzweit zu sein. Diese Schuld aber würde uns selbst unfrei machen.<sup>41</sup> Diese einzulösende Schuld, nachvollziehbare Motive und Gründe angeben zu können, nimmt in dem Maße zu, als wir eine schwierige Entscheidung, von der viel für uns abhängt, zu treffen haben – man mag hier an das Konzept der »starken Wertungen« im Sinne von Charles Taylor denken (vgl. Taylor 1999, S. 9–51). Hierbei handelt es sich um eine Pflicht nicht nur gegenüber anderen, sondern vor allem gegenüber uns selbst.

Die Erfahrung der Willensfreiheit ist also an die *intersubjektive* Erfahrung der Sinnhaftigkeit und der Rationalität sowie Nachvollziehbarkeit meines Willens gebunden. Vermag ich nicht, die Ziele, Motive und Gründe meiner Willensentscheidung anderen plausibel und nachvollziehbar zu machen, so dass andere diese und die damit verbundenen Bedürfnisse nicht als legitim und die Wünsche und Überzeugungen als nicht irgendwie rational anerkennen, *kann* mich dies verunsichern, infrage stellen und befangen machen.<sup>42</sup> Dabei geht es mir in die-

---

40 In der Verantwortung vor mir selbst ist auch jene Instanz inbegriffen, von der ich ein Teil bin, der ich mich verdanke und darum verpflichtet fühle. Diese Instanz können jene reale Gemeinschaft und die sie konstituierenden Traditionen, kollektiven Überzeugungen (Religion) sein, der ich meine Sozialisation und damit einhergehend Anerkennungserfahrungen verdanke, im Zuge derer sich mein Selbstverhältnis und die Erfahrung der Authentizität, mit mir übereinzustimmen, ausgebildet hat. Es kann sich aber auch um eine (partiell) fiktive Gemeinschaft (etwa die »Gemeinschaft der Heiligen« im apostolischen Glaubensbekenntnis) handeln oder, was damit in der Regel einhergeht, um eine höhere Macht/Instanz. Aber dieser Glaube an eine fiktive Gemeinschaft oder höhere Macht, vor der wir uns verantworten, ist in der Regel nur wirksam, wenn er von einer realen Gemeinschaft geteilt wird. Diese Verantwortung vor einer Gemeinschaft oder höheren Macht kann so in der Verantwortung vor mir selbst inbegriffen sein, dass ich mir dessen nicht in vollem Sinne bewusst bin, was unter ideologiekritischem Gesichtspunkt nicht unproblematisch sein kann.

41 Damit ist noch nicht gesagt, *inwiefern* wir uns dieser Schuld und Unfreiheit ganz bewusst sind. Positiv gewendet erfahren wir die Zustimmung zu unserer Willensentscheidung und zu unseren Zielen, Motiven und Gründen für unsere Willensentscheidung als Befreiung. Genau darin liegt der Sinn der »kommunikativen Verbindlichkeit« im Tödtchen Urteilsschema, die zugleich eine kommunikative Freiheit stiftet (vgl. den Beitrag von Friedrich Heckmann in diesem Band).

42 Dies muss allerdings nicht notwendig der Fall sein. Unter extremem emotionalen Stress, unter dem Einfluss von Drogen oder wenn jemand Wahnvorstellungen erliegt, kann das Bedürfnis, von anderen verstanden zu werden, wie die Fähigkeit, sich den Meinungen anderer zu öffnen, sehr eingeschränkt sein. Interessanterweise ist bei den genannten Beispielen auch die Fähigkeit, sich selbst zu reflektieren, sich zu sich zu verhalten, wie auch die Fähigkeit zur Perspektivenübernahme, zur affektiven und kognitiven Empathie, nur bedingt gegeben.

ser Anerkennung immer um die Befriedigung eines doppelten Anerkennungsbedürfnisses: Zum einen möchte ich in meiner Individualität, also in meinen individuellen Zielen, Motiven und Gründen anerkannt werden. Zum anderen möchte ich die Erfahrung machen, dass meine Ziele, Motive und Gründe grundsätzlich als normal gelten und ich mich darin als zu einer Werte- und Anerkennungsgemeinschaft zugehörig fühlen kann. Diese ambivalenten Anerkennungsbedürfnisse werden nie in Gänze befriedigt, die Ambivalenz wird nie ganz aufgelöst werden können. Auch wenn ich die Ambivalenz im Folgenden nicht jedes Mal explizit mache, ist sie immer mitgedacht.

Wenn ich anderen die Schwierigkeit einer Entscheidungssituation schildere, tue ich dies nicht unbedingt oder nicht allein, um von anderen einen Rat zu erhalten oder dass sie mir die Entscheidung abnehmen. Ein zentrales Motiv ist auch, dass ich einfach die Nachvollziehbarkeit und Sinnhaftigkeit meiner Willensentscheidung oder auch die »Unmöglichkeit« alternativer Entscheidungen bestätigt bekommen will. Diese Anerkennung meiner Motive und Gründe und der darin zum Ausdruck kommenden Bedürfnisse, Wünsche und Überzeugungen von mir sowie die Bestätigung der Nachvollziehbarkeit meiner Willensentscheidung bedeutet nicht notwendig, dass mein Gegenüber mir mitteilt, er/sie hätte an meiner Stelle genauso gehandelt. Es kann auch beinhalten, dass mein Gesprächspartner eben meine Motive, Gründe und Ziele als *Ausdruck meiner individuellen Persönlichkeit*, so wie er mich kennt und schätzt, nachvollziehen und anerkennen kann, auch wenn er ganz anders entscheiden würde, einfach weil er nicht ich ist. Aber der andere erkennt meine Motive, Gründe und Ziele a) als mit meiner Person stimmig, und anerkennt sie in diesem Sinne – und darin mich – als authentisch, weil er mich als Person mit meinen Eigenheiten und in meiner Einzigartigkeit schon anerkannt hat. Und b) anerkennt er sie als prinzipielle Möglichkeit einer allgemeinen normativen Begründung von Willensentscheidungen auf der Basis einer allgemeinverbindlichen Anerkennungsordnung an und damit mich als Mitglied einer Gemeinschaft, die eben jene Normen und Werte teilt, auf denen ich meine Willensentscheidung stütze.

Ich kann den Dialog hinsichtlich der Nachvollziehbarkeit meiner Motive, Gründe und Ziele, als Ausdruck meiner Bedürfnisse, Wünsche und Überzeugungen meiner Willensentscheidung explizit machen und im Gespräch anderen mitteilen oder auch im Selbstgespräch mit mir selbst versuchen zu überprüfen. Ich versuche dabei die Reaktionen meines jeweiligen Gegenübers zu antizipieren. Oft erfolgt beides und geht miteinander einher. In diesem Gespräch mit anderen und/oder mit mir selbst verhalte ich mich nicht nur zu mir. Ich verhalte mich auch zu der *Weise, wie* ich mich in Beziehungen zu anderen erlebe, also zu den jeweiligen *Beziehungsweisen*. Ich spiele gewissermaßen mit meinem sozialen Spiegel. Was wird oder würde Person A sagen, wenn ich ihr meine Motive und Gründe für meine Entscheidung erläutere, was Person B? Wird Person A sie eher nachvollziehen und anerkennen können als Person B? Die Antwort auf die Frage, *wessen* Meinung bezogen auf meine Willensentscheidung mir wichtig ist, spiegelt selbst wiederum meine Anerkennungsbedürfnisse – wer hat mich bisher anerkannt, von wem erwarte ich Anerkennung, um wes-

sen Anerkennung ringe ich. Meine Anerkennungsbedürfnisse aber sind immer auch das Resultat meiner bisher gemachten Anerkennungserfahrungen und meines daraus resultierenden Selbstverhältnisses: Bin ich jemand, der sich der Zustimmung durch bestimmte (signifikante) andere gewiss sein kann oder der gleich, wie er sich entscheidet und wie er seine Entscheidung begründet, kritisiert wird? Natürlich strebe ich grundsätzlich die Zustimmung aller möglichen Personen und Gruppen an. Doch jene, zu denen ich gehöre, mit denen ich mich verbunden fühle und identifiziere (ein nicht nur bewusster Vorgang), sind mir wichtiger.<sup>43</sup> Ihre Meinung hat für mich ein höheres Gewicht. Sie haben für mich eine höhere Autorität auch im Blick auf mein Selbstverhältnis, wer ich sein will. Sind diese Beziehungsweisen, in denen ich mich selbst (bzw. Aspekte meines Selbst, meiner Bedürfnisse, Wünsche, Überzeugungen, die als Ziele, Motive und Gründe für meine Willensentscheidungen ins Spiel kommen können) als mich selbst und mich selbst als zugehörig erleben kann, anerkennend und wertschätzend? Stiftet und stärkt das jeweilige daraus sich ergebende Sozialverhältnis mein Selbstverhältnis, also meine Identität? Und erfahre ich mich dabei zugleich als normal und zu einer Gemeinschaft dazugehörig? Je nachdem, wie hierauf die Antwort ausfällt, erlebe ich mich als frei oder als verunsichert.

Hiermit ist allerdings noch nichts darüber ausgesagt, wie es ethisch zu bewerten ist, dass für mich die Nachvollziehbarkeit und Anerkennung meiner Ziele, Motive und Gründe meiner Willensentscheidung durch bestimmte Personen und Gruppen wichtiger, entscheidender ist als durch andere. Das heißt, ich gestehe jenen anderen eine solche Autorität nicht zu, meine Ziele, Motive und Gründe auf Nachvollziehbarkeit überprüfen und beurteilen zu dürfen, so dass ich mich auch nicht an deren Stellungnahmen dazu gebunden fühle.<sup>44</sup> Ich könnte ja Mitglied einer Terrorgruppe sein, so dass für mich allein entscheidend ist, dass die Mitglieder dieser Terrorgruppe mich in meinen Willensentscheidungen verstehen, selbst wenn gewissermaßen der Rest der Welt mich für »verrückt«

43 Das müssen nicht nur die Personen sein, bei denen ich bisher immer hohe Wertschätzung und Anerkennung genossen habe. Ich fühle mich in meinem Wunsch nach Anerkennung im Gegenteil oft an jene gebunden, die sie mir bisher versagt haben. So ringen Kinder gerade um die Anerkennung des Elternteils, der ihnen diese nur selten gegeben oder bisher immer vorenthalten hat. Warum deren Anerkennung für meine eigene Identität, mein eigenes Selbstwertgefühl von so immenser Bedeutung ist, lässt sich nicht allein mit ihrer Rolle, etwa als Elternteil, erklären.

44 Damit der Anerkennungsgeber uns anerkennen kann, müssen wir ihm immer schon die Autorität zuerkennen haben, uns anerkennen zu können. Andernfalls wäre die Anerkennung des Anerkennungsgebers für den Empfänger der Anerkennung nichts wert. Auch wenn eine Asymmetrie zwischen Anerkennungsgeber und Anerkennungsempfänger besteht, ist daher die *Reziprozität* von Anerkennungsprozessen konstitutiv dafür, dass überhaupt Anerkennung kommuniziert wurde. Anerkennung ist – ganz analog zum Kommunikationsverständnis von Luhmann – ein *intersubjektives* und *soziales* Phänomen, das gerade keinen Sinn macht und das nicht wirksam ist, wenn man es auf ein Individuum, etwa nur den Anerkennungsgeber, reduziert. Generell die *Reziprozität* von Anerkennungsprozessen zu leugnen, heißt, die Kommunikation von Anerkennung als ein *intersubjektives* und *soziales* Phänomen zu leugnen und damit die Kommunikation von Anerkennung für nicht existent zu erklären.



erklärt und meint, ich wäre einem Wahn verfallen.<sup>45</sup> Es liegt allerdings nahe, dass die Erfahrung der nachvollziehenden Anerkennung von Inhalt, Ziel und Begründung meiner Willensentscheidung durch eine exklusive Gruppe meinem Vermögen, mich zu mir zu verhalten, enge Grenzen setzt. Gestehe ich nur einer sehr exklusiven Gruppe diese Autorität zu, mich dahingehend beurteilen zu dürfen, mache ich mich von deren Anerkennung ungleich mehr *abhängig*, als wenn ich die Erfahrung mache, dass meine Ziele, Motive und Gründe von ganz unterschiedlichen Personen und Gruppen mit ihrerseits ganz unterschiedlichen Bedürfnissen, Wünschen, Einstellungen und Überzeugungen nachvollzogen werden können und dies für mich bedeutsam werden kann. Nicht nur dass dies den Spielraum, mich zu mir verhalten zu können, enorm erweitert, ich bin auch nicht in entscheidender Weise (d. h. meine Willensentscheidung maßgeblich beeinflussend) von der Anerkennung ganz bestimmter Personen und Gruppen abhängig. Das heißt aber umgekehrt: Nur die Autorität einer einzigen exklusiven Gruppe von Personen anzuerkennen, mir Anerkennung schenken zu können, mich also von der Anerkennung durch nur eine exklusive Gruppe *abhängig* zu machen, macht mich in gewissem Maße unfrei.

Zugleich *kann* dies selbst schon als Ausdruck von Unfreiheit interpretiert und auf negative Anerkennungserfahrungen und ein daraus sich ergebendes sehr eingeschränktes Selbstverhältnis zurückgeführt werden.<sup>46</sup> Dieses eingeschränkte Selbstverhältnis erlaubt mir gerade nicht, frei, spontan und unbefangen andere als Autoritäten, mich anzuerkennen, anzuerkennen. Vielmehr kann es Ausdruck negativer Anerkennungserfahrungen sein, dass ich ein Selbstver-

---

45 Ausgleichen lässt sich solch ein Mangel an Vielfalt von Anerkennungserfahrungen etwa dadurch, dass sich die Mitglieder einer exklusiven Anerkennungsgemeinschaft als auserwählt mit einem exklusiven Zugang zu einer besonderen Offenbarungsquelle verstehen. Die exklusive Mitgliedschaft, die auch an den Vollzug besonderer Taten gebunden sein kann, kann zudem mit einer besonderen Heilszusage belohnt werden. All dies kann zum Beispiel die besondere Autorität der Anerkennung durch eine entsprechend exklusive Gemeinschaft begründen und mit einem extremen Dualismus einhergehen. Das heißt, die Anerkennung durch diese exklusive Gemeinschaft und ihre Wahrheit kann alles, die Anerkennung durch andere nichts bedeuten (vgl. die Kriterien für Fundamentalismus; vgl. Bielefeld & Heitmeyer 1999). Gesellschaften mit anomischen Tendenzen, in denen u. a. allgemeinverbindliche Anerkennungsordnungen sich aufzulösen beginnen und die Erfahrung verlässlicher Anerkennung für bestimmte Personen prekär wird, können solche fundamentalistischen Gruppierungen für eben jene Personen attraktiv erscheinen lassen, die von fortwährenden Beschädigungen ihrer Identität, Kränkungen, Beschämungen und von sozialem Ausschluss bedroht sind (vgl. Riesebrodt 1999, S. 87).

46 In diesem Zusammenhang mag man, wie gesagt, an fundamentalistische Gruppierungen oder Vereinigungen denken, die sich durch ein dualistisches Menschenbild auszeichnen, die ihre Mitglieder in hohem Maße aus Personen rekrutieren, die bisher Erfahrungen der Nichtanerkennung und des sozialen Ausschlusses gesammelt haben. Die Mitglieder solcher exklusiver Gruppierungen mögen sich allerdings selbst nicht als unfrei erleben, etwa indem sie die Bedeutung der Gemeinschaft, der sie sich zugehörig fühlen und aus der sie ihre Anerkennung schöpfen, ideologisch und religiös extrem überhöhen. Der Mangel an breiter gesellschaftlicher Anerkennung wird durch die Zugehörigkeit zu einer Gruppe kompensiert, die ihren Mitgliedern einen extrem hohen Anerkennungswert wie den der Auserwähltheit garantiert.

hältnis gebildet habe, in dem ich bestimmte »Anerkennungsbeziehungen« als Beziehungen der Nichtanerkennung antizipiere. Das Fatale ist, dass mich eben negative Anerkennungserfahrungen für potenziell positive Anerkennungserfahrungen verschließen. Mehr noch, aufgrund meines eingeschränkten Selbstverhältnisses, das aus eben negativen Anerkennungserfahrungen resultiert, bin ich mir oft dieser Begrenzung, die mich eher negative als positive Anerkennungserfahrungen antizipieren lässt, selbst nicht oder nur bedingt bewusst.

Die *positive, normative* Bedeutung intersubjektiver Anerkennung für die Ausbildung meines Selbstverhältnisses und damit einhergehend von Willensfreiheit erweist sich gerade darin, dass ich kritische Stellungnahmen zu den Zielen, Motiven und Gründen meiner Willensentscheidung von anderen nicht meide, sondern prinzipiell *positiv* antizipiere und *suche*. Dass dies ein Wagnis darstellt und ich gewissermaßen für meine »Ehrlichkeit« »bestraft« werden kann, entspricht der Dialektik von Freiheit und Bestimmtwerden. Aber nur indem wir dieses Wagnis<sup>47</sup> eingehen, können wir die Erfahrung der Selbstwerdung und Befreiung machen, die es bedeutet, wenn wir uns a) in *dem* wiedererkennen können, in *dem* ein anderer uns anerkannt hat, und b) uns zugleich mit unserer Willensentscheidung und der ihr von uns zugrunde gelegten Zielen, Motiven und Gründen einer Wertegemeinschaft zugehörig fühlen.

## 7.2 Anerkennung als Grund der Selbstbestimmung

Im Zuge der Formulierung der Voraussetzungen für das Bestehen von Willensfreiheit wurde bereits deutlich, dass die Ausbildung eines Sozial- und Selbstverhältnisses eine Schlüsselrolle für die Ausbildung unserer Willensfreiheit spielt. Das Verständnis, wie über verschiedene Formen wechselseitiger Anerkennungsprozesse sich unser Selbst- und Sozialverhältnis und damit die Fähigkeit zur

---

47 Den Mut zu einem solchen Wagnis, zu einem solchen Sein mag man in dem Geist der Freiheit, wie Paulus ihn im Brief an die Galater beschrieben hat, wiedererkennen. Der Geist der Freiheit, der uns sagen lässt, »hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal einer in Christo Jesu« (Galater 3:28), basiert aber auf einer vorausseilenden Erfahrung der Anerkennung, die das menschliche Vermögen übersteigt. Bedarf die Ethik der stillschweigenden Bezugnahme auf eine solche uneinholbare Anerkennung, die bar ist jeden Zweifels, weil ein solcher Zweifel immer die Saat ist für eine problematische mitunter vergiftete Form der Anerkennung und damit ein problematisches begrenztes, befangenes Selbstverhältnis? Oder muss einer nachmetaphysischen Ethik dieser Weg versperrt sein? Oder bedarf es gar des Zweifels als Motor für eine beständige Kritik der Praxis von Anerkennung, die uns nie zu selbstsicher sein lässt in unseren Willensentscheidungen? Es klingt paradox, wir brauchen wohl beides: Den Geist der Freiheit, der uns den Mut schenkt bei unseren Willensentscheidungen, das Wagnis einzugehen, uns der Kritik anderer auszusetzen, und den Zweifel, uns in unseren Willensentscheidungen nicht zu sicher zu sein.

Willensfreiheit ausbildet, soll nun erweitert werden. Hierzu lege ich die Anerkennungstheorie von Honneth 1992 zugrunde. Die von Honneth unterschiedenen Formen wechselseitiger Anerkennungsprozesse können zur Entwicklung von Selbstvertrauen, von Selbstachtung und Selbstwertschätzung sowie Selbstwertgefühl als aufeinander aufbauende Elemente eines Selbstverhältnisses führen, das zu immer größerer Selbstbestimmung befähigt (vgl. hierzu Honneth 1992, ferner Anderson & Honneth 2005 und davon etwas abweichend Ach & Pollmann 2012).

### **Ausbildung von Selbstvertrauen über affektive Zuwendung**

Die in der frühkindlichen Entwicklung erste, elementare Form der Anerkennung hat Honneth als affektive Zuwendung charakterisiert (vgl. Honneth 1992, S. 151). In der Regel wird sie von der primären Bezugsperson vermittelt. Als Modell für diese Form der Anerkennung hat Honneth die Mutter-Kind-Interaktion vor Augen (vgl. Winnicott 2001). Eine genauere Charakterisierung dieser Interaktion kann im Anschluss an die Bindungstheorie zunächst mit Hilfe des Begriffes der »Feinfühligkeit« (vgl. Grossmann & Grossmann 2012, S. 117f.) vorgenommen werden. Eine noch feinere Analyse dieser Interaktion ermöglichen die Beobachtungen der Mutter-Kind-Interaktion von Daniel Stern (vgl. Stern 1979 und 1998), vor allem aber die Erkenntnisse zur Affektspiegelung, die Peter Fonagy und seine Mitarbeiter gewonnen haben (vgl. Fonagy et al. 2004, S. 153–209). Die frühe Form der Anerkennung ereignet sich weitgehend präreflexiv. Das Kind hat das angeborene Vermögen, seine affektiven Zustände bezogen auf seine angeborenen Affekte mimisch-gestisch und vermutlich auch durch seinen ganzen Leib zum Ausdruck zu bringen, zu externalisieren. Die primäre Bezugsperson spiegelt ebenso spontan die gezeigten affektiven Zustände, übertrieben, im »Als-ob-Modus«. Man nimmt nun an, dass aufgrund dieser markierten Spiegelung im Als-ob-Modus der Säugling zu erkennen vermag, dass dies nicht die originären affektiven Zustände seiner Mutter oder seines Vaters sind. Da zugleich der Säugling zu crossmodaler Wahrnehmung fähig ist (vgl. ebd., S. 186), d. h. die Sinneserfahrungen von ein und demselben Phänomen, die über verschiedene Sinnesmodalitäten gemacht wurden, als zu einem Phänomen gehörend wahrzunehmen, kann er die im Als-ob-Modus gespiegelten affektiven Zustände nicht nur von seiner primären Bezugsperson entkoppeln, sondern das, was er sieht mit dem, was er interozeptiv selbst spürt, aufeinander beziehen und so sich in den gespiegelten affektiven Zuständen »wiedererkennen«. Dies vermittelt dem Kind eine angemessene Wahrnehmung und Anerkennung seiner Bedürfnisse, die sich wesentlich affektiv äußern. In den von der primären Bezugsperson auf spezifische Weise gespiegelten affektiven Zuständen des Säuglings (gewissermaßen im Sinne eines Biofeedbacks) kann der Säugling sich wiedererkennen. Die Affektspiegelung beginnt ab etwa dem dritten Lebensmonat des Säuglings. So vermittelt die affektive Zuwendung im Sinne der Affektspiegelung dem Kind, dass es seine affektiven Zustände als *seine* erleben kann *im Unterschied zu* den originären affektiven Zuständen der

primären Bezugsperson. Schließlich ermöglicht es dem Kind, sich so zu seinen affektiven Zuständen zu verhalten, dass es diese selbst regulieren kann. Dabei hat sich nicht nur eine sekundäre Repräsentanz seiner affektiven Zustände gebildet, indem es die soziale Spiegelung seiner affektiven Zustände durch die primäre Bezugsperson internalisiert hat. Das Kind hat dabei auch die Weise der Spiegelung und, wenn man so will, auch die primäre Bezugsperson als seinen primären sozialen Spiegel internalisiert.<sup>48</sup> Aus diesem empirisch gestützten Modell der frühen Bildung des Selbst des Säuglings erhält das Konzept des »signifikanten Anderen« bei Mead einen vertieften Sinn.

Im Puppenspiel des Kindes (etwa ab dem Ende des zweiten Lebensjahres), in dem das Kind die primäre Bezugsperson spielt und die Puppe für es selbst steht, reinszeniert es die Interaktion mit der frühen Bezugsperson, wenn man so will, im Sinne einer »Als-ob-Beziehung«. Im Zuge dieser affektiven Zuwendung durch die primäre Bezugsperson erwirbt das Kind ein Selbstgefühl, ein Vertrauen in sich und in den signifikanten Anderen, ein empathisches Vermögen für sich, wie auch ein Vermögen, sich in einen Anderen einzufühlen. Die Fähigkeit, seine affektiven Zustände als seine kennenzulernen und sie sich im Laufe der Sozialisation mehr und mehr bewusst zu machen, ist grundlegend für die Wahrnehmung der eigenen Bedürfnisse, Wünsche und Überzeugungen, die sich in der Regel affektiv-leiblich äußern, bevor sie bewusst wahrgenommen und sprachlich artikuliert und mitgeteilt werden können. Es dürfte allerdings auch eine zentrale Voraussetzung dafür sein, die Bedürfnisse, Wünsche und Überzeugungen *anderer* wahrzunehmen und anzuerkennen.

Für die weitere Ausbildung des Selbstverhältnisses, das von Beginn an mit dem Sozialverhältnis verschränkt ist, ist wichtig, dass das Kind lernt, die Perspektive anderer wahrzunehmen (vgl. die Diskussion um die Ausbildung, sich in einen anderen hineinzufühlen und hineinzudenken: Vogeley 2009, S. 129f.; Gallagher 2012). Die elementare Erfahrung affektiver Anteilnahme, die grundlegend ist für ein Selbstgefühl wie für ein Gefühl für andere (vgl. die Annahme eines »like-me«-framework nach Meltzoff 2013), wie die elaborierten Fähigkeiten der sozialen Kognition, des sich in die Perspektive eines anderen Versetzens wie des Unterscheidens von Perspektiven, sind grundlegend für die Ausbildung der weiteren reflexiven Formen *wechselseitiger* Anerkennung der Achtung und der Wertschätzung, die bedeutsam sind für die Ausbildung eines Selbstverhältnisses und von Willensfreiheit.

Die Ausbildung unseres Selbstvertrauens hat über die affektive Anteilnahme ihre zentrale Bedeutung für die frühe Entwicklung des Kindes und bleibt lebenslang bedeutsam. Die präreflexive, spontane, prozedural vermittelte wie reflexive, deklarative Empathie, die grundlegend ist für das Gelingen von Kommunikation, begleitet uns unser Leben lang.

---

48 Genau dies ist mit der Rede vom »internen Arbeitsmodell« im Kontext der Bindungstheorie gemeint. Nach Bartholomew/Horowitz 1991 besteht das »interne Arbeitsmodell« aus zwei Teilen: ein Teil, der befasst ist mit Gedanken über das Selbst; der andere, der befasst ist mit Gedanken über andere.

## **Selbstachtung über Achtung von Rechten**

Achtung beinhaltet die Anerkennung der Bedürfnisse eines Individuums als legitim bzw. die Achtung von Rechten ohne Ansehen der Person. Zugleich bedeutet dies im Gegenzug auch die Übernahme von Pflichten. Dies vermittelt dem Individuum Selbstachtung sowie die Erfahrung, Mitglied einer Rechtsgemeinschaft zu sein, stiftet aber auch Verantwortungsbewusstsein und Gerechtigkeitssinn. Die Bedeutung der Achtung für die Ausbildung und Intensivierung unseres Selbstverhältnisses wird aber noch deutlicher, wenn man sich die entsprechende Form der Nichtanerkennung vor Augen hält: Diese besteht in Missachtung, Verleugnung von Rechten und kann zur Exklusion aus einer Rechtsgemeinschaft führen. Sie bedeutet für das Individuum eine tiefe Kränkung und vermittelt die Erfahrung von Rechtlosigkeit und Ohnmacht. Sie geht einher mit einem Verlust an Selbstachtung, Entrechtung, Demütigung. Im Extremfall, sollte es nie zur Erfahrung der Achtung von Rechten gekommen sein, kann dies bedeuten, dass die betreffende Person überhaupt kein Bewusstsein bilden konnte, dass sie Rechte hat, zugleich aber auch, dass sie kein oder nur ein eingeschränktes Verantwortungsbewusstsein, Gerechtigkeitsempfinden besitzt. Wenn ein Individuum aufgrund einer Erfahrung der Nichtanerkennung seine Bedürfnisse nicht für legitim hält, bzw. aufgrund der Nichtbeachtung seiner Rechte sich selbst nicht als berechtigt sieht, diese in Anspruch zu nehmen, und diese Haltung internalisiert hat, spiegelt sich dies in seinen Willensentscheidungen, etwa darin, dass ihm das Selbstbewusstsein fehlt, sich zu behaupten und entsprechende Rechte einzufordern. Zugleich aber ist auch wahrscheinlich, dass die Erfahrung der Nichtbeachtung einhergeht mit einem mangelnden/ingeschränkten Empfinden für die Rechte anderer. In Willensentscheidungen mag diese Verantwortungslosigkeit als Willkür erscheinen. Es handelt sich aber nicht um eine Verantwortungslosigkeit aus Berechnung, sondern aufgrund eines mangelnden Rechts-/Unrechtsempfindens dem anderen wie sich selbst gegenüber.

## **Selbstwertgefühl über Wertschätzung**

Die Erfahrung der Wertschätzung individueller Eigenschaften und Fähigkeit, also eine Anerkennung in Ansehung der Person, führt zur Bildung eines Selbstwertgefühls. Zugleich lässt es eine Person die Erfahrung machen, nicht nur in formaler, rechtlicher Hinsicht Mitglied einer Wertegemeinschaft zu sein, sondern in ihr eine Rolle zu spielen und gebraucht zu werden. Die Geringschätzung oder gar Missachtung von Eigenschaften und Fähigkeiten kann das Gefühl von Minderwertigkeit auslösen und zu einer Hemmung der eigenen Initiative führen. Zugleich sinkt damit auch die Bereitschaft und Fähigkeit, andere in ihren Eigenschaften und Fähigkeiten wertzuschätzen. Angesichts eines geringen Selbstwertgefühls sinkt die Fähigkeit, realistisch die eigenen Fähigkeiten und damit einhergehenden Möglichkeiten einzuschätzen, und wir neigen dazu, uns in Willensentscheidungen nicht zu dem zu bestimmen, wer wir eigentlich sein wollen. Oder wir suchen in unseren Entscheidungen die exklusive

Gemeinschaft mit jenen, die uns versprechen, unsere Sehnsucht nach Anerkennung in der Weise zu befriedigen, dass an die Stelle ohnmächtiger Selbstabwertung ein erhöhtes oder gar übersteigertes Selbstwertgefühl tritt. Zugleich machen wir uns von der Anerkennung dieser exklusiven Gemeinschaft in dem Maße abhängig, als in uns das grundsätzliche Vertrauen aufgrund der Versagung von Wertschätzung gesunken ist, jene Anerkennung, die wir ersehnen, zu erlangen – gleich in welchem sozialen Zusammenhang.

Im Vorangegangenen habe ich die verschiedenen Formen der Anerkennung in ihrer Bedeutung für die Ausbildung eines Selbstverhältnisses, das zugleich zur Intensivierung der Fähigkeit zur Willensfreiheit führt, aus analytischen Gründen je getrennt behandelt. Die verschiedenen Formen der Anerkennung spielen ineinander und bedingen einander zum Teil. Entsprechendes gilt dann auch für die jeweiligen Aspekte unseres Selbstverhältnisses, die durch die verschiedenen Formen der Anerkennung vermittelt werden.

Grundlegend für alle Formen der Anerkennung ist die affektive Zuwendung. Denn ohne die durch sie vermittelte Fähigkeit, uns überhaupt zu uns verhalten zu können, indem wir uns *als uns* erleben lernen, können sich alle weiteren Aspekte unseres Selbstverhältnisses nicht oder in nur verzerrierter Weise ausbilden. Zudem ist die Fähigkeit zur (affektiven wie kognitiven) Empathie, die nicht nur die Fähigkeit zur »Einfühlung« in andere, sondern auch in uns selbst beinhaltet, die eben primär durch die affektive Zuwendung erworben wird, grundlegend für unsere Fähigkeit zur Selbstachtung und zur Selbstwertschätzung. Ohne diese Empathiefähigkeit haben wir keinen Sinn für die Bedürfnisse anderer als legitime Bedürfnisse und sind nicht wirklich bereit, daraus abgeleitete Rechte zu achten. Auch vermögen wir nicht die Eigenschaften und Fähigkeiten anderer wertzuschätzen. Die hier jeweils zum Ausdruck kommende verzerrente Wahrnehmung anderer korrespondiert mit einer verzerren Selbstwahrnehmung. Die Gefahr ist dann groß, dass wir die Anerkennungsbeziehung einseitig gestalten (und sie nicht mehr auf Wechselseitigkeit beruhen kann). Wir neigen dazu, den anderen auf eine bestimmte Rolle festzulegen, indem wir vergangenes negatives Anerkennungs- und Rollenverhalten, das wir erfahren haben, auf ihn übertragen und entsprechende Gegenübertragungen provozieren. Dabei kommt der andere für uns primär als negativer Anerkennungsgeber in den Blick, der uns ohnehin nicht so wahrnimmt und anerkennt, wie wir es wünschen und erhoffen. Ggfs. kann es sogar sein, dass wir die negative Anerkennung durch den anderen schon so antizipieren, dass wir sie für berechtigt halten. Wir haben dann die negative Fremdzuschreibung zu unserer Selbstzuschreibung gemacht.

Interessanterweise sind nicht nur wir dabei befangen und weniger frei in unserem Kommunikationsverhalten. Aufgrund unserer negativen Anerkennungserfahrungen legen wir auch das Gegenüber auf bestimmte Rollen fest und begrenzen seinen Kommunikationsspielraum uns gegenüber. Von diesen negativen Anerkennungserfahrungen und dem damit einhergehenden negativen Bild von sich und anderen können nur positive, nichtmanipulative Anerkennungserfahrungen emanzipieren. Eine Person, die in ihrem negativen Bild von sich und anderen gefangen ist, vermag durch ihr Kommunikationsverhalten und ihre da-

rin sich artikulierenden Willensentscheidungen kaum solche positiven, nichtmanipulativen Anerkennungserfahrungen durch andere zu initiieren. Im Gegenteil, aufgrund ihrer negativen Anerkennungserfahrungen ist sie extrem anfällig für unrealistische, sie manipulierende Anerkennungsversprechen. Für die Soziale Arbeit stellt dies eine große Herausforderung dar. Man denke daran, wie schwer es ist, Jugendliche aus ihrem tiefsitzenden negativen Bild von sich selbst und negativen Vorurteilen gegenüber anderen zu befreien, damit ihnen (wieder) glaubwürdig positive, verlässliche und daher emanzipative Anerkennungserfahrungen vermittelt werden können.

Wenn das Modell der Anerkennung bisher als eine intersubjektive, dialogische reziproke Beziehung unterstellt wurde, die zu einem *individuellen* Bestimmtsein im Sinne eines Anerkanntwerdens durch Andere führt, so ist zu bedenken, dass mit ihr zugleich ein *gesellschaftliches* Bestimmtsein einhergeht. Denn intersubjektive reziproke Anerkennungsprozesse vollziehen sich nach einer *Regel* des Anerkennens (= Anerkennungsordnung). Diese kann als Sediment einer gesellschaftlich geteilten Lebenswelt, die soziokulturell bedingt und geschichtlich gewachsen ist, begriffen werden. Das heißt, in allen Formen der Anerkennung, die sich intersubjektiv vollziehen, wird Bezug genommen auf allgemeine Ordnungen und Regeln der Anerkennung (vgl. Honneth 2011, S. 79f.; Taylor 1994, S. 34). Diese konstituieren gewissermaßen eine jeweilige Praxis der Anerkennung, die in einer institutionellen Form der Anerkennung gegeben ist, wie etwa in der Familie, dem Kindergarten, der Schule, Ausbildungsorten, der Arbeitswelt, Vereinen, beim Arzt, im Krankenhaus, im Gottesdienst und anderen sozialen Systemen. Als Ordnungen der Anerkennung können soziale Phänomene wie etwa Erziehungsstile, Konventionen, Normalitätsvorstellungen, Rollen-, insbesondere Anerkennungserwartungen, ein jeweiliges Berufsethos, Normen, Werte usw. in Betracht kommen. Die Allgemeinheit einer Anerkennungsordnung garantiert die Verlässlichkeit einer Anerkennung, auch wenn sie zugleich die Gefahr birgt, unsere Bedürfnisse nach Individualität und Einzigartigkeit zu verkennen und uns die Erfahrung der Fremdbestimmung vermitteln kann.

Das Bestimmtsein durch andere bewegt sich also nicht nur im Spannungsfeld von *Alterität/Individualität* und *Empathiefähigkeit* des Anerkennungsgebers für uns, vermittelt durch *dessen* sozialisationsbedingte *individuelle* Anerkennungserfahrungen. Sie vollzieht sich auch zwischen *individueller* Anerkennung und *individuellem* Bestimmtsein durch den Anderen sowie *allgemeiner* Anerkennung und *allgemeinem* Bestimmtsein entsprechend allgemeiner Ordnungen der Anerkennung. Diese können gewissermaßen als Intermediärraum begriffen werden, indem nicht nur die jeweilige Besonderheit, Individualität/Alterität von Anerkennungsgeber und -empfänger ihren Ausdrucksraum finden kann, sondern die der intersubjektiv vermittelten Anerkennung auch eine relative Allgemeinverbindlichkeit verleiht. Zugleich können sie der Ambivalenz der Anerkennungsbedürfnisse des Individuums Ausdruck geben, einerseits als einzigartig anerkannt zu werden, andererseits als normal zu gelten, wie jeder andere, und so zu einer Gemeinschaft dazuzugehören.

## 7.3 Die prekäre Freiheit oder der Zwang, sich selbst zu bestimmen in der Spätmoderne

Indem wir jene lebensweltlich bedingten allgemeinen Anerkennungsordnungen in den Blick nehmen, legen wir zugleich die Basis für die Analyse des zweiten dialektischen Verhältnisses von Freiheit und Bestimmtheit in der Multioptionsgesellschaft. Denn in der Multioptions- und Risikogesellschaft stehen gerade die Anerkennungsordnungen im Sinne verbindlicher allgemeingültiger Konventionen, Rollenerwartungen, Normen und Werte in Frage. Ihr Pluralwerden und Unverbindlichwerden kann nicht nur als Befreiung, Emanzipation von zu engen, fremdbestimmenden Regeln der Anerkennung/Verkennung angesehen, sondern auch als Instabil- und Unsicherwerden von Orientierungs- und Anerkennungsmöglichkeiten erlebt werden, und damit auch als ein Instabil- und Unsicherwerden der eigenen Identität, des Selbstverhältnisses.<sup>49</sup> Sozialen Akteuren wird damit die Wahl, nach welcher Ordnung sie anerkannt werden wollen, die ja gerade konstitutiv für die Bildung ihres Selbstverhältnisses ist, selbst freigestellt und/oder aufgebürdet. Wo aber die Anerkennungsordnung als Wahlmöglichkeit selbst zur Disposition steht bei gleichzeitigem Fehlen verbindlicher Kriterien für eine entsprechende Wahl, verliert eben jede wie auch immer gewählte oder herangezogene Anerkennungsordnung an Verbindlichkeit und das daraus resultierende Selbstverhältnis seinen Boden.

Der Mangel an verbindlichen Anerkennungsordnungen wird durch die gestiegene Flexibilisierung (vgl. Sennett 1998), insbesondere in der Arbeitswelt, und die Erfahrung unaufhaltsamer Beschleunigung im sozialen Leben, das zunehmend unter dem »Regime der Deadline« steht (vgl. Rosa 2005 und 2013), immer stärker wahrgenommen. Da aber das Nichtbestehen verbindlicher Anerkennungsordnungen auch dem nicht immer ganz klaren, aber immer stärker werdenden Bedürfnis nach Selbstbestimmung<sup>50</sup> (scheinbar) entgegenkommt, kann sich daraus eine paradoxe Lebenseinstellung ergeben. Zum einen können wir unter Unbestimmtheit und Orientierungslosigkeit leiden. Zum anderen wollen wir auf keinen Fall unsere Selbstbestimmungsmöglichkeiten durch verbindliche Anerkennungsordnungen begrenzt sehen. Und durch die ständige Erweiterung objektiv gegebener Wahlmöglichkeiten mag das Bedürfnis und der

---

49 Zu einer ähnlichen Diagnose kommen auch Axel Honneth und Titus Stahl, denen zufolge in einer von Enttraditionalisierung gekennzeichneten Lebenswelt, in der feste Bindungen und Ligaturen verloren gehen, auch »Anerkennung instabiler, flüssiger und unsicherer« wird (Stahl 2013, S. 275).

50 Die Wertorientierung »eigenverantwortlich leben und handeln« hat unter den 12- bis 25-Jährigen in der 16. Shell-Studie von 2010 gegenüber dem schon relativ hohen Wert von 2002 noch zugelegt und rangiert hinter »gute Freunde haben« und »gutes Familienleben führen« auf Rang 3; siehe »Jugend 2010 – 16. Shell-Jugendstudie«. Vgl. a. den »Heidelberger Leben Trendmonitor 2011«, in dem 1020 16- bis 35-Jährige u. a. zu ihren Lebenszielen befragt wurden. Hier steht »Unabhängigkeit bzw. sein Leben selbst bestimmen zu können« hinter dem Ziel »gesund zu sein und sich körperlich wohl zu fühlen« an zweiter Stelle noch vor »gute Freunde haben«.



Wunsch nach Selbstbestimmung noch weiter genährt und bis hin zu unrealistischen Allmachtsphantasien<sup>51</sup> gesteigert werden.

Dementsprechend liegt das zweite komplementäre Verhältnis von Freiheit und Bestimmtheit paradoxerweise in einem Mangel von gesellschaftlichem Bestimmtheit, also einem Mangel an allgemeinverbindlichen gesellschaftlichen Regeln des Anerkennens. Dieser Mangel an einer bestimmten allgemeinverbindlichen gesellschaftlichen Regel des Anerkennens kann produktiv sein. Er kann vor Fremdbestimmung schützen, die die Entfaltung unseres Selbstverhältnisses durch Akte der Verkennung einschränkt, be- und verhindert. Dieser Mangel kann sich aber auch destruktiv auswirken. Entbehren wir eines Bestimmtheits via *verbindlicher* Anerkennung durch andere, kann nämlich an die Stelle von relativer Gewissheit eine chronische Unsicherheit und Unbestimmtheit bzw. Beliebigkeit unseres Selbstverhältnisses treten. Wir sind und bleiben verunsichert und orientierungslos in dem, wer wir sein und wie wir uns in bestimmten, mitunter lebensentscheidenden Situationen entscheiden wollen oder sollen, wie etwa bei der *konkreten* Wahl der Ausbildung, des Studiums, des Berufs, des Partners oder im Blick auf die Realisierung eines Kinderwunsches. Ausdruck einer solchen Verunsicherung kann sein, dass wir bestimmte Entscheidungen versuchen hinauszuzögern. Ja, gerade durch das Hinauszögern versucht man, all diese Optionen für sich aufrechtzuerhalten.<sup>52</sup> So oder so kann ein Zuviel oder Zuwenig an Fremdbestimmung die Bildung unseres Selbstverhältnisses und damit einhergehend unsere Möglichkeiten der Selbstbestimmung einschränken.

Es ist nun gerade dieser als problematisch, weil als Verunsicherung erlebte Mangel an Bestimmtheit und Anerkennung durch andere, der das Bedürfnis, ja, die erlebte Notwendigkeit, sich selbst zu bestimmen, steigert, um eben diesen Mangel zu kompensieren. Ob allerdings dieser problematische Mangel an Bestimmtheit durch unsere Suche nach Selbstbestimmung behoben werden kann, ist offen. Da unser Selbstverhältnis sich nur in der Erfahrung des Bestimmtheits im Sinne des Erkenntnis- und Anerkanntseins durch andere vollziehen kann, äußert sich dieser Wunsch nach Selbstbestimmung in einem intensivierten Ringen um Anerkennung.

Diese beiden Formen der Dialektik von Freiheit und Bestimmtheit, einerseits der Dialektik von Freiheit und Bestimmtheit durch allgemeine Anerkennungsordnungen in der Multioptionsgesellschaft, andererseits das für unsere Willensfreiheit konstitutive dialektische Verhältnis von Freiheit und Bestimmtheit, sind

---

51 An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Allmachtsphantasien eng mit narzisstischen Tendenzen einhergehen. Dabei ist zu bedenken, dass ein Mangel an Anerkennung im Sinne affektiver Zuwendung auch darin bestehen kann, dass die narzisstischen Bedürfnisse des Kindes keine Regulierung im Sinne von Begrenzung/Gestaltung erfahren haben (vgl. Martin Altmeyer (2004), der wie kaum ein anderer auf den Zusammenhang von intersubjektiver Anerkennung und Narzissmus hingewiesen hat).

52 Es scheint mir geradezu ein Paradox zu sein: die Tatsache, dass nach den letzten Shell-Studien der Wunsch, eine Familie zu haben, an der Spitze der Ziele und Wertorientierungen von Jugendlichen zwischen 12 und 25 Jahren rangiert, und die Tatsache, wie sehr die Zahl an Eheschließungen und die Geburten stagnieren, wenn sie nicht gar rückläufig sind.

also selbst dialektisch aufeinander bezogen. In dem Maße, in dem in der Genese unseres Selbstverhältnisses durch eine intersubjektiv vermittelte gesellschaftliche Praxis der Anerkennung unser Bedürfnis nach Individualität und Einzigartigkeit nicht hinreichend befriedigt wird und wir uns in diesem Sinne als fremdbestimmt erleben, suchen wir uns davon durch eine entsprechende Kritik eben jener allgemeinen Anerkennungsordnungen zu emanzipieren, die der gesellschaftlichen Praxis der Anerkennung zugrunde liegt.<sup>53</sup> In dem Maße, in dem aber in einer Multioptionsgesellschaft die Unverbindlichkeit von Normen und Werten als ein problematischer Mangel an Bestimmtheit erlebt wird, schlägt zum einen der Wunsch nach Freiheit und Selbstbestimmung in einen Zwang, sich selbst bestimmen zu müssen, um. Zum anderen tritt an die Stelle des Wunsches nach Emanzipation von Anerkennungsordnungen die intensiviertere Suche nach Anerkennung – zumindest kommt diese intensiviertere Suche nach Anerkennung hinzu. Diese kann zu einer verzweifelten Suche nach Anerkennung werden, wenn Individuen unter einem chronischen Mangel an Anerkennung leiden. Dieser ist dann nicht (nur) bedingt durch negative Anerkennungserfahrungen, sondern (auch) durch einen Mangel oder das Fehlen von verbindlichen Anerkennungserfahrungen. Wird nur ein Mangel oder das Fehlen von *verbindlichen* Anerkennungserfahrungen erlebt, werden zugleich aber *positive* Anerkennungserfahrungen gesammelt, indem das Bedürfnis nach Individualität befriedigt wird, tritt die eigentümliche, paradox anmutende Situation ein, dass Individuen zwar auf einer intensivierten Suche nach Anerkennung sind. Zugleich aber halten sie den Wunsch nach Emanzipation von allgemeinen Anerkennungsordnungen, die ihr Streben nach individueller Selbstverwirklichung begrenzen, aufrecht.

Fast scheint es, als würden sich narzisstische Tendenzen verselbständigen. Dass dabei im Zuge einer zunehmenden funktionalen Differenzierung vor allem durch eine nahezu grenzenlose Ökonomisierung aller Lebensbereiche an die Stelle allgemeiner nichtutilitaristischer normativer Anerkennungsordnungen primär ökonomische oder an ökonomischem Nutzen orientierte »Anerkennungsordnungen« getreten sind, bleibt dabei verdeckt. Diese utilitaristischen »Anerkennungsordnungen« prämiieren allerdings vorrangig das *individuelle* Streben von Menschen. Sie fördern *keine soziale* Verbundenheit! Sie unterlaufen vielmehr die Bildung von Loyalitätsbeziehungen und Solidargemeinschaften und motivieren hierzu durch das Versprechen der Steigerung der Möglichkeiten der Selbstbestimmung über primär individuelle Selbstverwirklichung, also die Befriedigung von Bedürfnissen von Individualität und Einzigartigkeit. So wird – unter dem Mantel der Förderung der Möglichkeiten der Selbstbestimmung –

---

53 Diese Diagnose ist sozialgeschichtlich wie soziokulturell einzuordnen. Sie gilt für die als Moderne bzw. Spätmoderne charakterisierte Form von Gesellschaften, und in besonderer Weise für die 1968er-Generation. Inwieweit sie auch für Gesellschaften im Übergang von feudalen, ständischen Gesellschaften zu »modernen« Gesellschaften gestellt werden kann, ist ebenso fraglich wie bereits die Übertragung der Kategorien »feudale ständische Gesellschaften« und »moderne oder spätmoderne Gesellschaften« als Maßstab zur Beschreibung »nichtwestlicher Gesellschaften«.

nur anerkannt, was in irgendeiner Weise von ökonomischem Nutzen ist bzw. keine Kosten verursacht. Es werden damit nicht nur Sach-, sondern auch Entscheidungszwänge konstruiert, so dass sich vor diesem Hintergrund die Wahlfreiheit der Multioptionsgesellschaft als Trugschluss erweist, zumindest werden ihr dadurch enge Grenzen gesetzt. So ist zu diskutieren, inwiefern das, was als mögliche Option erscheint, nicht wirklich zur Wahl steht, sondern – aufgrund der Ökonomisierung aller Lebensbereiche – eigentlich gewählt werden muss. Man denke etwa an die *Möglichkeiten* in der beruflichen Ausbildung und der Berufswahl, die dann sich als *Flexibilitätsforderung* entpuppt. Man denke aber auch an die Konsummöglichkeiten: Es gibt zwar keinerlei direkte Nötigung, an den vielen verschiedenen modernen Kommunikationsmedien (Internet, Smartphone, Tablet usw.) teilzuhaben. Aber sich diesen Kommunikationsmedien zu verweigern, kann durchaus mit einem Verlust an Anerkennung einhergehen, sogar sozialen Ausschluss bedeuten – zumindest des Ausschlusses von einer Konsumgemeinschaft: »Ich möchte das Gleiche haben wie mein Freund, Nachbar, Arbeitskollege«.

Im Folgenden möchte ich zum einen der intensivierten Suche nach Anerkennung als Folge des Mangels an verlässlicher Anerkennung und einem »beständigen« Selbstverhältnis nachgehen und bringe hierzu Social Network Sites (SNS) und Smartphone als attraktive Möglichkeiten zur Suche nach Anerkennung ins Gespräch. Zum anderen möchte ich einen Blick auf die deregulierte Arbeitswelt im Sinne von Deregulierung von Beschäftigungsverhältnissen und Flexibilisierung der Arbeitszeitorganisation werfen, die dem sich verselbständigenden Streben nach Intensivierung von Selbstbestimmung durch Selbstverwirklichung Vorschub leistet. Beide Bewältigungsformen eines nicht wirklich verstandenen Mangels an Anerkennung in einer ökonomisierten Multioptionsgesellschaft beruhen auf einer Leugnung der Dialektik von Freiheit und Bestimmtheit durch Anerkennung und können zu einem Verlust an Willensfreiheit führen. Mehr noch, im Extremfall führen diese Bewältigungsformen nicht nur zu sozialen Pathologien, sondern auch zu einem psychischen Leiden.

### 7.4 Die Suche nach Orten der Anerkennung: Social Network Sites (SNS) und Smartphone

Mit der Möglichkeit, die Regel des Bestimmt- und Anerkanntwerdens durch andere zu wählen, wird eine Freiheit unterstellt, die wir nur bedingt haben. Denn diese Möglichkeit der Wahl ist zugleich ein Zwang zur Wahl. Bei dieser Wahl tapen wir eigentlich im Dunkeln. Daher ist die Freiheit auf latente Weise chronisch prekär. Unabhängig davon, ob es überhaupt möglich ist, möchten wir, dass die Form der Anerkennung durch andere selbst *außer Frage* steht. Sie soll verlässlich und verbindlich sein. Denn es steht mit ihr auf dem Spiel, dass

und wie wir uns als uns selbst wiedererkennen können. Wenn aber die Wahl der Regel der Anerkennung durch andere *bei uns selbst* liegt, kann sie nicht außer Frage stehen. Vielmehr *muss* diese Entscheidung chronisch fraglich sein. Statt dass sie objektiv, d. h. für uns nicht mehr einholbar kontingent ist, erscheint sie als subjektiv kontingent. Es wird also mit der Entscheidung der Wahl der Form der Anerkennung eine Entscheidung suggeriert, die wir nicht wirklich haben.

Diese prekäre Form der Freiheit in der Spätmoderne äußert sich in dem erhöhten Bedürfnis nach Anerkennung, das bis zur Beeinträchtigung des psychischen Wohlbefindens gesteigert sein und in bestimmten Fällen zur Sucht werden kann.<sup>54</sup> Getriggert wird diese gesteigerte Suche nach Anerkennung u. a. durch das Versprechen neuer Medien der Social Network Sites (SNS) wie Facebook oder Smartphones mit WhatsApp, uns unendlich viele Möglichkeiten der Selbstpräsentation, Gratifikation und Anerkennung zu eröffnen. Bemerkenswert ist dabei, mit welch rasantem Tempo die Zahl der Nutzer von SNS, speziell von Facebook seit seinem Start im März 2009 und WhatsApp seit ihrer Einführung im April 2013 in kürzester Zeit in die Höhe geschossen sind. Zu denken gibt, welche nicht kalkulierbaren Gefahren die Nutzer von Facebook eingehen, wenn sie Bilder einstellen und Informationen von sich preisgeben, deren Verwendung (auch gegen ihre Interessen) kaum steuerbar ist. Die Selfies, die wir von uns selbst machen, machen wir mit den Augen der anderen: »Wie

---

54 Die Verwendung von Social Network Sites (SNS) bzw. Social Media Sites (SMS) werden mit psychischen Erkrankungen wie Symptomen für Depression, Veränderungen im Selbstwertgefühl und Internet-Sucht in Verbindung gebracht und kontrovers diskutiert. Dabei ist bei den kausalen Zusammenhängen unklar, inwiefern eine erhöhte Nutzung auf Symptome für Depression, geringem Selbstwertgefühl zurückgeführt werden oder umgekehrt diese durch SNS provoziert werden können. Es fehlen auf Validität geprüfte Untersuchungsinstrumente (vgl. Pantic 2014; Andreassen & Pallesen 2014; Ryan et al. 2014). Die Tatsache allerdings, dass sich in diesem Bereich enorme Forschungsaktivitäten entfalten und es bereits Ratgeberliteratur zur Vermeidung von »SNS-Addiction« gibt, legt nahe, dass es nicht mehr darum geht, ob es zur Sucht des Gebrauchs von SNS kommen kann, als vielmehr in welchem Ausmaß dies der Fall ist, von welchen Faktoren es abhängt und wie die kausalen Zusammenhänge von SNS-Sucht sind. Führen Symptome für Depression und ein vermindertes Selbstwertgefühl zu SNS-Sucht, oder führt die extreme Nutzung von SNS zur Beeinträchtigung des psychischen Wohlbefindens (vgl. Kross et al. 2013) und provoziert Symptome der Depression oder gar der Sucht? Dass der entwicklungsbedingte erhöhte Wunsch nach sozialer Anerkennung/Gratifikation im Verdacht steht, eine SNS-Sucht zu erhöhen, liegt nahe (vgl. Kuss & Griffiths 2011). Die enorme Zahl an Studien im ostasiatischen Raum zur Abhängigkeit von Social Medias mit entsprechenden positiven Befunden weckt aber auch den Verdacht, eine Abhängigkeit von Social Medias könnte in besonderer Weise vom Kulturraum abhängig sein (vgl. Mo & Leung 2015; Leung 2014). Während die Frage nach den Gefahren eines Missbrauchs von SNS sowie die Erhöhung von Formen psychischer Beeinträchtigungen (Symptome von Depression und Abhängigkeit) kontrovers diskutiert wird, scheint die Diagnose eines »habitual and addictive smartphone behaviour« nicht wirklich in Frage zu stehen, sie wird allerdings in Abhängigkeit von emotionaler Intelligenz, sozialem Stress, Selbstregulation, Alter (Entwicklungsstand) und Geschlecht diskutiert (vgl. Deursen et al. 2015; Roberts et al. 2014).

komme ich an? Wie viele ›Likes‹ bekomme ich dafür? Werde ich ›Followers‹ haben?«. Da es aber keine verbindliche Anerkennungsordnung gibt, die mir die Gewähr gibt, dass ich in der Weise anerkannt werde, in der ich mich selbst darstelle, in Szene setze, muss ungewiss bleiben, ob meine Selfies mir jene Anerkennung und damit jenes Selbstverhältnis und jene Freiheit, mich zu mir selbst zu verhalten, vermitteln, die ich mir insgeheim erhoffe und die mich letztlich unabhängig von der Zahl meiner »Likes« und »Followers« machen. Es droht eine Scheinfreiheit zu werden, wenn ich glaube, bestimmen zu können, dass und als wer ich anerkannt werde.

Für Jugendliche, die ja allererst ein Gefühl für sich selbst und ein Verhältnis zu sich selbst ausbilden müssen, kann dies nur ein blindes Tasten sein. Ich bin so frei und mache ein Bild von mir selbst, könnte man sagen. Doch die Gefahr ist groß, dass hinter dieser vermeintlichen Freiheit ein hohes Bedürfnis nach Orientierung steckt, begleitet von der Ungewissheit, ob ich meiner sozialen Anerkennung und meines Prestiges in der Peergruppe wirklich gewiss sein kann. Im Extremfall kann es zu einer Sucht, einer Abhängigkeit nach Anerkennung werden, deren Credo ist: »Ich mache ein Selfie, also gibt es mich, ich poste, also bin ich.«

## 7.5 Der verborgene Zwang, man selbst sein zu müssen

Die Freiheit der Entscheidungsmöglichkeit spüren wir besonders dort als Zwang oder Überforderung, wo wir uns zwischen verschiedenen Optionen entscheiden sollen, uns aber nicht entscheiden wollen oder können. Wir können erstens nicht abschätzen, was die Realisierung bestimmter Optionen in ihren Folgen für unser Leben bedeutet, insbesondere im Vergleich zur Realisierung anderer Optionen. Das heißt, uns fehlen die Entscheidungskriterien für die »richtige« Wahl. Zweitens wird die Festlegung auf eine Option als Verlust anderer Optionen erlebt. Zum einen spekulieren wir darauf, es könnten sich noch andere, bessere Optionen auftun, d. h. wir kennen noch gar nicht alle Optionen und sind gewissermaßen maßlos geworden in der Vorstellung unserer Auswahl- und Entscheidungsmöglichkeiten, die sich noch auftun könnten. Darum ist das Feld von Optionen prinzipiell nicht abschätzbar. Zum anderen halten wir Optionen im gleichen Sinne für real wie deren Auswahl und Realisierung. Indikativ, Konjunktiv und Optativ geraten in der subjektiven Wahrnehmung durcheinander bis zur Ununterscheidbarkeit. Indem wir aber – aus welchen subjektiven oder objektiven Gründen auch immer – im Blick auf die Realisierbarkeit von Entscheidungs- (u. Handlungs-)möglichkeiten keine wirkliche Klarheit haben, ist die Gefahr, dass wir hinsichtlich eben unserer Entscheidungs- (u. Handlungs-)möglichkeiten einer Täuschung erliegen, groß.

Auch wenn damit ebenso der Zwang, sich entscheiden zu müssen, auf einer *vermeintlichen* Mannigfaltigkeit von Entscheidungsoptionen beruhen und also selbst eine Täuschung darstellen würde, wäre er immer noch wirksam. Ja, es ist daher sogar die paradoxe Situation denkbar, dass wir einen subjektiven Zwang, *uns entscheiden zu müssen*, erleben, während wir aufgrund äußerer Zwänge, für die wir unter dem Eindruck überwältigender Entscheidungsmöglichkeiten blind sind, faktisch *uns gar nicht anders entscheiden können*. Man denke etwa an die flexibilisierte, deregulierte Arbeitswelt in der IT-Branche. Diese suggeriert dem einzelnen Arbeitnehmer eine Entscheidungsfreiheit in der Job-Wahl. Faktisch aber ist er den Marktgesetzen der IT-Branche, die sich durch Schnellebigkeit und Nichtvorhersehbarkeit auszeichnet, ausgeliefert. Mehr noch, Arbeitnehmer können geradezu kontrafaktisch an dem Glauben, sie selbst würden die Regie über ihre Beschäftigungssituation haben, festhalten, um für sich das Gefühl der Selbstbestimmung und Freiheit aufrechtzuerhalten (vgl. Sennett 1998, S. 15–38).

Ähnliches gilt im Blick auf die Möglichkeit eigenständiger Arbeitsorganisation und Arbeitszeit- und Freizeitgestaltung angesichts flexibilisierter und entgrenzter Arbeitszeiten. In Verbindung mit einer hohen Individualisierung durch Zuweisung hoher Eigenverantwortung erlebt sich in diesem Fall ein Arbeitnehmer einerseits als frei und in hohem Maße selbstbestimmt (diese Erfahrung dürfte Ulrich Bröckling 2007 zur Rede vom »unternehmerischen Ich« inspiriert haben und Hans-Jürgen Pongratz und Günter Voß 1998 vom »Arbeitskraft-unternehmer«). Andererseits aber vermag er nicht mehr zu sehen, dass es durch die Individualisierung und der damit einhergehenden Entsolidarisierung keinen Maßstab mehr für realistische Zielvereinbarungen mit seinem Arbeitgeber gibt. So kommt die Flexibilisierung und Entgrenzung der Arbeitszeit nicht nur einer Verbergung von Überstunden gleich, sondern es wird zugleich damit einer Entgrenzung der Arbeitsmenge Vorschub geleistet (vgl. Flick 2013 und dort weiterführende Literatur). Die *vermeintliche* Entscheidungsmacht entpuppt sich zunehmend als *faktische* Entscheidungsohnmacht und das unternehmerische Selbst steht ständig in Gefahr, zum »erschöpften Selbst« zu werden. Alain Ehrenberg diagnostiziert eine »Müdigkeit, man selbst sein zu müssen« (2001, S. 104). Honneth (2002) spricht im Anschluss an Ehrenberg vom Zwang zur Selbstverwirklichung. Er folgert mit Ehrenberg: »[D]er permanente Zwang, aus dem eigenen Innenleben den Stoff einer authentischen Selbstverwirklichung zu beziehen, verlangt den Subjekten eine dauerhafte Form der Introspektion ab, die an irgendeinem Punkt gleichsam in die Leere führen muss« (ebd., S. 156). Luc Boltanski und Ève Chiapello diagnostizieren eine »Ökonomisierung des Authentischen« im Zuge ihrer kritischen Analyse des Geistes der kapitalistischen Arbeitswelt. Demzufolge erhalten Akteure genau danach »[s]oziale Wertschätzung und gesellschaftliche Vorteile [...], die Arbeit als Entfaltung ihrer Persönlichkeit interpretieren, Eigeninitiative, Selbstverantwortung, Kontaktfreude, Vertrauenswürdigkeit und ein authentisches Selbst im Berufsleben zeigen und sich hierfür all ihrer mentalen Fähigkeiten bedienen« (Neckel 2005,

S. 422). Boltanski und Chiapello (2003) sehen allerdings die »Ökonomisierung des Authentischen« als einen Fehlschlag an (vgl. ebd., S. 478).<sup>55</sup>

Man kann nun fragen: Wie kann es zu solchen Täuschungen, die ja letztlich Selbsttäuschungen sind, kommen? Wie ist es möglich, dass man unter dem Eindruck oder der Verlockung enormer Entscheidungsfreiheit nicht mehr wahrnimmt, dass diese Entscheidungsfreiheit *durch Individualisierung und Entsolidarisierung* eine Lüge ist? Wieso können wir dieser Individualisierung und der damit einhergehenden Propagierung des homo oeconomicus erliegen? Meine These ist, dass unsere Sozialität, unsere Verbundenheit nie in Gänze für uns sichtbar und durchschaubar ist. Vor allem aber ist sie dann und darum nicht sichtbar, wenn wir den Blick auf uns richten bzw. wir dazu verführt werden, nur den Blick auf uns, unsere Entscheidungs- und Handlungsmöglichkeiten zu lenken. Und diese Verführung wird durch das Versprechen der Befriedigung unserer Bedürfnisse nach Anerkennung unserer Individualität (also unserer narzisstischen Bedürfnisse) und vermeintlichen enormen Ausweitung unserer Entscheidungs- und Handlungsmöglichkeiten, etwa in der Arbeits- und Freizeitgestaltung, gesteigert. Möglich aber ist dieser Blick nur aufgrund unserer faktischen, mehr noch suggerierten individuellen Entscheidungs- und Handlungsmöglichkeiten unter gleichzeitiger Ausblendung jener Zusammenhänge, die uns nicht nur mit anderen verbinden, sondern konstitutiv sind für unser eigenes Vermögen, uns zu uns selbst zu verhalten. Diese Ausblendung ist die Bedingung der Möglichkeit, den Blick ganz und gar auf uns zu richten durch die Verlockung von Entscheidungsmacht. Mit der Ausblendung der intersubjektiven Verfasstheit von uns und unseren Entscheidungsmöglichkeiten werden wir auch blind für die Dialektik von Freiheit und Bestimmtheit. Anders gewendet kann man sagen: Das Versprechen der Ausweitung unserer Entscheidungs- und Handlungsmöglichkeiten entspricht einer *einseitigen* Befriedigung unseres Wunsches nach Selbstverwirklichung und unseres Bedürfnisses, in unserer Individualität anerkannt zu werden. Was dabei aber geleugnet wird, ist die Ambivalenz unserer Anerkennungsbedürfnisse. Das bedeutet, dass wir zugleich immer auch ein Bedürfnis nach Zugehörigkeit und Verbundenheit haben und dass eben unser Selbstverhältnis von einem entsprechenden Sozialverhältnis abhängt. Ohne dieses Sozialverhältnis wird es *grundlos*.

---

55 Vgl. a. den Band, den Sighard Neckel und Greta Wagner herausgegeben haben. In ihm bezeichnet Thunman 2013 Burnout als sozialpathologisches Phänomen der Selbstverwirklichung. Auch wenn Dornes 2015 zurecht dem entgegenhält, dass die Gesundheitsberichterstattung in Deutschland keine gegenüber früher erhöhten Diagnosen von Burnout aufweist, so weisen die Statistiken der verschiedenen Krankenkassen sehr wohl eine seit 2000 um fast 100 % gestiegene Zunahme an Arbeitsunfähigkeitstagen aufgrund psychischer Erkrankungen aus (vgl. DAK-Studie 2013, S. 125f.; ferner Grobe/AQUA-Institut 2015; BPtK-Studie 2015, S. 8).

## 7.6 Fazit: Freiheit des Willens – ein Dialog

Die Fähigkeit zur Willensfreiheit ist kein Zustand, sondern Ergebnis eines beständigen Dialogs. Sie ereignet sich in einem dialektischen Prozess von Selbstbestimmung/Freiheit und Bestimmtheit durch andere im Zuge eines Ringens um Anerkennung. Sie stellt also ein kommunikatives Geschehen dar. Wenn wir von der Freiheit des Willens sprechen, sprechen wir von kommunikativer Freiheit. Wo die Abhängigkeit von diesem dialektischen und kommunikativen Charakter der Freiheit geleugnet wird, können wir in einen tiefsitzenden Zwang (Unfreiheit) geraten, den wir selbst kaum durchschauen können. Dies hat die vorangegangene Analyse der doppelten Dialektik von Selbstbestimmung/Freiheit und Bestimmtheit, wie sie für die Spätmoderne charakteristisch ist, gezeigt. Wo die Allgemeinverbindlichkeit von Anerkennungsordnungen schwindet und mit ihr das Bewusstsein ihrer Notwendigkeit, wie dies für die Multioptionsgesellschaft bezeichnend ist, droht das Individuum in eine mitunter *verzweifelte* und manchmal riskante Suche zu geraten, sich selbst jene Anerkennung zu verschaffen (vgl. These 1 in der Einleitung), die ihr ein relativ stabiles Selbstverhältnis ermöglichen und die Orientierung für seine Willensentscheidungen geben soll. Auch vor diesem Hintergrund kann die extensive Nutzung von SNS und Smartphones, insbesondere unter Jugendlichen, interpretiert werden: ein für die Soziale Arbeit, insbesondere die Kinder- und Jugendhilfe nicht zu unterschätzender Aspekt der Lebenswelt von Kindern und Jugendlichen, der zum Problemfeld werden kann.

Zugleich aber kann das Versprechen der Erweiterung von Möglichkeiten der Selbstbestimmung in der Multioptionsgesellschaft dazu führen, dass gerade die Dialektik von Freiheit/Selbstbestimmung und Bestimmtheit/Anerkennung durch andere verdrängt und ausgeblendet wird (vgl. These 2 in der Einleitung). Das Subjekt, das sich nicht selbst eine allgemeine verlässliche Anerkennungsordnung geben kann, läuft Gefahr, sich – im Zwang, sich selbst zu bestimmen, es selbst sein zu müssen – zu erschöpfen. Dies gilt insbesondere in einer von Ökonomisierung geprägten Multioptionsgesellschaft. In ihr wird nicht nur die Individualisierung forciert. Sie gibt auch das Versprechen potenziell nichtbegrenzter Selbstbestimmung über Selbstverwirklichung. Mit der Emanzipation von tradierten allgemeingültigen Anerkennungsordnungen (Konventionen, Rollenerwartungen, Werte, Normen einschließend) bedient dabei die ökonomisierte Multioptionsgesellschaft frühkindlich in uns angelegte narzisstische Wünsche nach potenziell unbegrenzter Erfüllung unserer Bedürfnisse nach Individualität und Einzigartigkeit. Die technischen Möglichkeiten im Bereich moderner Kommunikationsmedien nähren diese Wünsche zusätzlich.

Die Wirtschaft macht sich zudem diese Wünsche nach Selbstverwirklichung zu eigen. Dies spiegelt sich z. B. in ihren problematischen Angeboten der Arbeitszeitgestaltung, oft einhergehend mit maßlosen Arbeitsbelastungen einzelner Arbeitnehmer. Vor diesem Hintergrund eröffnet das »Angebot« des eigenverantwortlich zu gestaltenden Arbeitsfeldes die Tür zur Selbstausbeutung des Arbeitnehmers. Dies geschieht zudem unter Ausblendung der Notwendigkeit von



Anerkennungsordnungen, die soziale Verbundenheit und Solidarität stiften. Denn die einzige Form der »Anerkennung«, die eine von Ökonomisierung geprägte Multioptionsgesellschaft anbietet, ist die von ökonomisch relevanter Leistung. Prämiert wird, was Gewinn bringt. Insofern wäre zu diskutieren, ob mit der Nicht-Berücksichtigung des Bedürfnisses nach sozialer Verbundenheit und Solidarität eine Fremdbestimmung des Subjektes im Sinne einer Entfremdung von seinen eigenen Anerkennungsbedürfnissen vorliegt. Anhand der Analyse sozialer Verzerrungen und Pathologien im Ringen um Anerkennung aufgrund eines Mangels an allgemeinverbindlichen Anerkennungsordnungen und dem Zwang, sich selbst zu bestimmen, kann man die konstitutive Bedeutung der Dialektik von Freiheit/Selbstbestimmung und Bestimmtheit für die Ausbildung unserer Willensfreiheit aufzeigen. Dies zu durchschauen und kritisch zu begleiten, könnte Aufgabe von Industrie-Sozialarbeit sein. Deren Adressaten wären dann nicht nur Arbeitnehmer in einfachen und mittleren, sondern auch in leitenden Positionen. Darüber hinaus erweist sich das vertiefte Verständnis der Dialektik von Freiheit/Selbstbestimmung und Bestimmtheit in der von Ökonomisierung bestimmten Spätmoderne mit ihren tatsächlichen oder vermeintlichen vielen Optionen als grundlegend für die Soziale Arbeit. Eine sich politisch verstehende Soziale Arbeit, am Gelingen sozialen Lebens orientiert, wird ihr Mandat nicht nur in der Bearbeitung manifester sozialer Probleme sehen. Sie wird ihr Augenmerk auch auf die Analyse jener gesellschaftlichen Lebensbedingungen richten, die zu sozialen Pathologien führen können, wie sich dies mit der Verdrängung der Dialektik von Freiheit/Selbstbestimmung und Bestimmtheit in einer von fast grenzenloser Ökonomisierung geprägten Spätmoderne abzeichnet.

## Literatur

- Ach, J. S.; Pollmann, A. (2012): Selbstvertrauen, Selbstbehauptung, Selbstwertschätzung. Die Triple-S-Bedingung personaler Autonomie. Preprints and Working Papers of the Centre for Advanced Study in Bioethics Münster 2012/42. Abrufbar unter: [http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/kfg-normenbegrueundung/intern/publikationen/ach/42\\_ach.pollmann\\_-triple-s.pdf](http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/kfg-normenbegrueundung/intern/publikationen/ach/42_ach.pollmann_-triple-s.pdf) (zuletzt aufgerufen am 20.03.2015)
- Albert, M.; Quenzel, G.; Gensicke, T.; Hurrelmann, K. et al. (Hrsg.) (2010): 16. Shell-Jugendstudie Jugend 2010 – Eine pragmatische Generation behauptet sich. Frankfurt a. M.: Fischer
- Altmeyer, M. (2004): Narzissmus und Objekt. Ein intersubjektives Verständnis der Selbstbezogenheit. 2. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Anderson, J.; Honneth, A. (2005): Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice. In: Christman J.; Anderson J. (Hrsg.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. New York/Cambridge: Cambridge University Press, S. 127–149
- Andreassen, C. S.; Pallesen, S. (2014): Social network site addiction – an overview. In: *Current Pharmaceutical Design*, 20(25), S. 4053–4061
- Beck, U.; Beck-Gernsheim, E. (Hrsg.) (1994): *Risikante Freiheiten: Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp

- Beck, U.; Gipper, A. (Hrsg.) (1997): *Kinder der Freiheit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Bedorf, T. (2009): *Verkennende Anerkennung: Über Identität und Politik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Bielefeld, H.; Heitmeyer, W. (1999): Einleitung. Politisierte Religion in der Moderne. In: Bielefeld H.; Heitmeyer, W. (Hrsg.), *Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 11–36
- Boltanski, L.; Chiapello, È. (2003): *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz
- Bröckling, U. (2007): *Das unternehmerische Selbst: Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Bundespsychotherapeutenkammer (2015): *BPTK-Studie zur Arbeitsunfähigkeit – Psychische Erkrankungen und Krankengeldmanagement*. Abrufbar unter: [http://www.bptk.de/uploads/media/20150305\\_bptk\\_au-studie\\_2015\\_psychische-erkrankungen\\_und\\_krankengeldmanagement.pdf](http://www.bptk.de/uploads/media/20150305_bptk_au-studie_2015_psychische-erkrankungen_und_krankengeldmanagement.pdf) (zuletzt aufgerufen am 20.03.2015)
- Deursen, A. J. A. M.; Bolle, C. L.; Hegner, S. M.; Kommers, P. A. M. (2015): Modelling habitual and addictive smartphone behavior: The role of smartphone usage types, emotional intelligence, social stress, self-regulation, age, and gender. In: *Computers in Human Behavior*, 45: S. 411–420
- Dornes, M. (2015): Macht der Kapitalismus depressiv? in: *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 69/2: S. 115–160
- Ehrenberg, A. (2001): Die Müdigkeit, man selbst zu sein, in: Hegmann, C. (Hrsg.), *Endstation. Sehnsucht. Kapitalismus und Depression I*. Berlin: Alexander-Verlag, S. 103–139
- Flick, S. (2013): *Leben durcharbeiten: Selbstsorge in entgrenzten Arbeitsverhältnissen*. Frankfurt a.M.: Campus
- Fonagy, P.; Gergely, G.; Jurist, E. L.; Target, M. (2004): *Affektregulierung, Mentalisierung und die Entwicklung des Selbst*. Stuttgart: Klett-Cotta
- Gallagher, S. (2012): In defense of phenomenological approaches to social cognition: interacting with the critics. In: *Review of Philosophy and Psychology*, 3/2: S. 187–212
- Grobe, T. G.; AQUA-Institut (2015): *TK-Depressionsatlas: TK-Depressionen bei Erwerbspersonen Arbeitsunfähigkeit und Arzneiverordnungen. Vorab-Ergebnisse*. Abrufbar unter: <http://www.tk.de/centaurus/servlet/contentblob/695642/Datei/139185/TK-Pressemappe-Depressionsatlas-2015-Praesentation-Dr-Grobe.pdf> (zuletzt aufgerufen am 20.03.2015)
- Grossmann, K.; Grossmann, K. E. (2012): *Bindungen – das Gefüge psychischer Sicherheit*. Stuttgart: Klett-Cotta
- Grossmann, K. E. (2014): Identität als interpersonelles Konstrukt. In: Ammon, M.; Fabian, E. (Hrsg.), *Selbstfindung und Sozialisation: Psychotherapeutische Überlegungen zur Identität*. Gießen: Psychosozial, S. 31–58
- Honneth, A. (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Honneth, A. (2002): Organisierte Selbstverwirklichung – Paradoxien der Individualisierung. in: ders. (Hrsg.), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*. Frankfurt a. M.: Campus, S. 141–158
- Honneth, A.; Stahl, T. (2013): Wandel der Anerkennung. Überlegungen aus gerechtigkeits-theoretischer Perspektive. in: Honneth, A.; Lindemann, O.; Vorwinkel, S. (Hrsg.), *Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 276–300
- IGES Institut GmbH (2013): *DAK-Gesundheitsreport 2013*. Berlin. Abrufbar unter: [http://www.dak.de/dak/download/Vollstaendiger\\_bundesweiter\\_Gesundheitsreport\\_2-013-1318306.pdf](http://www.dak.de/dak/download/Vollstaendiger_bundesweiter_Gesundheitsreport_2-013-1318306.pdf) (zuletzt aufgerufen am 20.03.2015)
- Kross, E.; Verduyn, P.; Demiralp, E. et al. (2013): Facebook Use Predicts Declines in Subjective Well-Being in Young Adults. In: *PLoS ONE* 8(8): e69841. doi: 10.1371/journal.pone.0069841 abrufbar unter: <http://www.plosone.org/article/fetchObject.action?>

- uri=info:doi/10.1371/journal.pone.0069841&representation=PDF (zuletzt aufgerufen am 20.03.2015)
- Kuss, D. J.; Griffiths, M. D. (2011): Excessive online social networking: Can adolescents become addicted to Facebook? In: *Education and Health*, 29/4: S. 68–71
- Leung, L. (2014): Predicting Internet Risks: A Longitudinal Panel Study of Gratifications-sought, Internet Addiction Symptoms, and Social Media Use among Adolescents and Children. *Health Psychology and Behavioral Medicine*, 2/1: S. 424–439
- Meltzoff, A. N. (2013): Origins of social cognition: Bidirectional self-other mapping and the »Like-Me« hypothesis. In: Banaji, M. R.; Gelman, S. A. (Hrsg.), *Navigating the social world: What infants, children, and other species can teach us*. New York, NY: Oxford University Press, S. 139–144
- Neckel, S. (2005): Emotion by design. Das Selbstmanagement der Gefühle als kulturelles Programm. in: *Berliner Journal für Soziologie*, 15/3: S. 419–430
- Neckel, S.; Wagner, G. (Hrsg.) (2013): *Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft*. Berlin: Suhrkamp
- Pantic, I. (2014): Online social networking and mental health. In: *Cyberpsychology Behavior, and Social Networking*, 17(10): S. 652–657
- Pongratz, H.-J.; Voß, G. (1998): Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der »Ware Arbeitskraft«? in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 50/1: S. 131–158
- Redhead, M. (2002): *Charles Taylor, Thinking and Living Deep Diversity*. Lanham: Rowman & Littlefield
- Riesebrodt, M. (1999): Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne. in: Heiner Bielefeld/Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), *Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 67–90
- Roberts, J. A.; Yaya, L. H. P.; Manolis, C. (2014): The invisible addiction: Cell-phone activities and addiction among male and female college students. In: *Journal of Behavioral Addictions*, 3/4: S. 254–265
- Rosa, H. (2005): *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Rosa, H. (2013): *Beschleunigung und Entfremdung: Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Ryan, T.; Chester, A.; Reece, J.; Xenos, S. (2014): The uses and abuses of Facebook: A review of Facebook addiction. In: *Journal of Behavioral Addictions*, 3/3: S. 133–148
- Sennett, R. (1998): *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin: Berlin Verlag
- Stern, D. N. (1979): *Mutter und Kind. Die erste Beziehung*. Stuttgart: Klett-Cotta
- Taylor, C. (1979): What's Wrong With Negative Liberty. In: Ryan, A. (Hrsg.), *The Idea Of Freedom: Essays in Honor of Isaiah Berlin*. Oxford: Oxford University Press, S. 175–193
- Taylor, C. (1989): *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard Univ. Press
- Taylor, C. (1991): *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press
- Taylor, C. (1994): *Multiculturalism*. Herausgegeben und eingeführt von Amy Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press, S. 25–74
- Taylor, C. (1999): *Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. 3. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 9–51
- Thunman, E. (2013): Burnout als sozialpathologisches Phänomen der Selbstverwirklichung. In: Neckel, S.; Wagner, G. (Hrsg.), *Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft*. Berlin: Suhrkamp, S. 58–85
- Varga, S. (2012): *Authenticity as an Ethical Ideal*. New York: Routledge
- Vogele, K. (2009): Soziale Kognition und soziales Bewusstsein. In: Jung, M.; Heilinger, J.-C.: *Funktionen des Erlebens*. Berlin/New York: de Gruyter, S. 119–136
- Winnicott, D. W. (2001): *Die Theorie von der Beziehung zwischen Mutter und Kind. In: ders., Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*. Gießen: Psychosozial-Verlag, S. 47–71

Zukunfts-Institut (2011): Heidelberger Leben Trendmonitor 2011. Abrufbar unter: [http://www.eaf-bund.de/documents/Paare\\_Navipunkte/Studie\\_Heidelberger\\_Leben.Trendmonito\\_2011\\_final.pdf](http://www.eaf-bund.de/documents/Paare_Navipunkte/Studie_Heidelberger_Leben.Trendmonito_2011_final.pdf) (zuletzt aufgerufen am 20.03.2015)

## 8 Allen bin ich alles geworden – Selbstoptimierung, Selbstsorge und Selbstverständnis des Apostels Paulus<sup>56</sup>

Karin Lehmeier

### 8.1 Nacherzählung

Da sitzt einer auf einem Schiff. Schneller kommt man zu seiner Zeit nicht voran, und er hat es eilig. Unbedingt will er die ganze Welt bereisen. Nach Spanien zieht es ihn, und vorher will er noch in Rom vorbei. Eine Vision treibt ihn um, eine Begegnung, ein Erleben.

Er ist Jude. Er ist aufgewachsen in den Traditionen der Tora. Leidenschaftlich hat er sich immer vor seine Traditionen gestellt. Andersdenkende hat er verfolgt. Besonders die Anhänger des Jesus von Nazareth. Als er eine Begegnung mit diesem Jesus erlebt, dreht sich seine Welt auf den Kopf. Ebenso glühend wie er dessen Anhänger verfolgt hat, steht er jetzt für Jesus ein. Er nennt ihn seinen Herrn, Christus, den Messias, den Gesalbten.

Er spürt in sich einen Auftrag. Er spürt eine Sendung, er ist *apostolos*, Gesandter. Er hat den Auftrag, allen Menschen eine Nachricht zu bringen. Dafür muss er die ganze Welt bereisen. Er hat es eilig. Keiner weiß, wie lange die Welt noch ist. Das Gericht Gottes wird kommen. Gerettet wird, wer an die Erlösung in Jesus Christus glaubt. Das treibt ihn an, diese Nachricht muss er allen Menschen ausrichten, überall.

Da sitzt einer auf einem Schiff. Um ihn herum sitzen einige. »Geschwister« nennt er sie und Mitarbeiter. Miteinander arbeiten sie für das Ziel, alle Menschen zu erreichen. Sie heißen vielleicht Timotheus, Junia, Tertius, Barnabas, Silvanus, Phoebe – er, der Bekannteste von ihnen, heißt Saul. Bekannter ist er unter seinem römischen Namen Paulus, der Kleine.

### 8.2 Gelingendes Leben und die Frage nach dem Selbst

Der Weg zu sich selbst, der gute Umgang mit sich selbst scheint heute ein Schlüssel zum gelingenden Leben zu sein. Die Frage nach sich selbst treibt viele

---

<sup>56</sup> Eine kürzere Fassung wurde am 20.5.2015 an der Hochschule Hannover als Antrittsvorlesung gehalten.

Menschen um. Der Titel Richard David Prechts, »Wer bin ich und wenn ja, wie viele«, war seit 2007 lange auf den Bestsellerlisten.

Die Frage, wie das Leben gelingen kann, bewegt die Menschen seit vielen hundert Jahren und wahrscheinlich noch viel länger. Erste verwertbare Zeugnisse von Antworten auf diese Frage überliefern uns antike Texte. Die griechische Philosophie, insbesondere Aristoteles, prägte die Begriffe der *eudaimonia* und des guten Lebens, erreichbar durch die Einübung von Tugenden. Michel Foucault hat in seiner Rekonstruktion antiker Philosophie vor allem des 1. und 2. Jh. die Sorge um sich selbst, die *epimeleia eautou* zum zentralen Begriff erhoben. Gemeint ist damit die Arbeit an sich selbst, das Einüben und Angewöhnen einer richtigen Haltung zu sich selbst (Foucault 1985, S. 12 u. ö.). Dieser Ansatz scheint heute weithin kompatibel mit einer modernen Frage nach dem selbst, zumal die Selbstsorge in ihrer reinen Form »autofinal« (a. a. O., S. 55) gedacht wird, d. h. ohne einen Bezug auf Göttliches, sondern im reinen Bezug auf das Selbst.

Die Bibel beantwortet die Frage nach dem gelingenden Leben dagegen fast überall im Gottesbezug. Dennoch bleibt die Frage nach dem Selbstbezug der Menschen in der Bibel bestehen. Foucault hat dem Christentum ein paradoxes Verständnis von Selbstsorge bescheinigt, christliche Selbstsorge sei mit Selbstverzicht gleichzusetzen (a. a. O., S. 12). Foucault blickt dabei auf das sich entwickelnde antike Christentum und das ausgeprägte mittelalterliche Christentum mit seinen asketischen Tendenzen.

Als Bibelexegetin interessiert es mich, ob die Frage des Selbstbezuges neben dem Gottesbezug im Hinblick auf ein gelingendes Leben auch schon an biblische Personen gestellt werden kann. Möglich scheint eine solche Fragestellung im Hinblick auf Paulus, der sein Selbstverständnis immer wieder in Briefen thematisiert, die er zwischen 50 und 60 n. Chr. an verschiedene Gemeinden schrieb. Er selbst bezeichnet sich u. a. als *apostolos* (Gesandter) und *diakonos* (Helfer). Aus dem letzten Begriff ist die Terminologie der Diakonie hervorgegangen, und Paulus ist der Erste, von dem wir sicher wissen, dass er diese Begrifflichkeit auf sein eigenes Handeln bezogen hat. Insofern ist er auch eines der ältesten bekannten Vorbilder für soziale Professionen.

## 8.3 Paulus – Fragen von heute, Texte von gestern

Die oben erzählte Szene auf dem Schiff ist fiktiv, sie speist sich aber aus den vorhandenen Quellen. Die Apostelgeschichte erzählt aus einer zeitlichen Distanz von etwa 50 Jahren von den Reisen des Paulus und seiner Begleiter. Ihre Informationen müssen mit Hilfe der deutlich älteren und authentischeren Briefe ergänzt werden. Bibelexegese kann hier auf die Erkenntnisse langjähriger historisch-kritischer Forschungen zurückgreifen. Der Umgang mit biblischen Texten sollte im Bewusstsein des historischen Abstands der Texte erfolgen. Dies zu er-

möglichen bildet eine zentrale Aufgabe wissenschaftlicher Bibelexegese. Wenn etwa die Passage aus 1. Kor 9,22, »Allen bin ich alles geworden«, verdächtig genau auf die Frage Prechts, »Wer bin ich – und wenn ja wie viele?«, zu antworten scheint, dann ist Vorsicht geboten. Bibeltexte bieten kaum einmal ungebrochen Antworten auf moderne Fragestellungen, sondern müssen aus ihrem literarischen und historischen Kontext heraus verstanden werden, wenn man ihrer Intention auf die Spur kommen will.

Paulus etwa schreibt keine systematische Darstellung zu seinem Selbstverhältnis, sondern thematisiert dieses in seinen Briefen als anlassbezogene Schriften immer im Gegenüber zu anderen im konkreten Gesprächskontext.

## 8.4 »Allen bin ich alles geworden« – der Text im literarischen Kontext

»Allen bin ich alles geworden« klingt für uns nach Omnipotenzphantasie, nach Selbstüberschätzung – Paulus scheint ein sicherer Burnout-Kandidat zu sein, der sich ohne Abgrenzung verausgabt. Diese Passage ist einem Argumentationszusammenhang entnommen, der eine formale Einheit bildet von 1. Kor 9,19–23. Inhaltlich gehört dieser Abschnitt in die Argumentation des gesamten 9. Kapitels, das wiederum zu lesen ist als Teil eines Gedankengangs, der sich von Kap. 8–10 entfaltet.

### Textlektüre (1. Kor 9,19–23)

Wer mit »alle« gemeint ist, wird im Textzusammenhang deutlich:

- 19 Indem ich nämlich frei von allen bin, habe ich mich selbst für alle versklavt,  
damit ich möglichst viele gewinne
- 20 und ich bin den Juden wie ein Jude geworden,  
damit ich die Juden gewinne,  
denen unter dem Gesetz bin ich wie unter dem Gesetz geworden,  
obwohl ich selbst nicht unter dem Gesetz bin,  
damit ich die unter dem Gesetz gewinne,
- 21 denen ohne Gesetz bin ich wie einer ohne Gesetz geworden,  
obwohl ich selbst nicht ohne Gesetz bin,  
sondern unter dem Gesetz Christi bin,  
damit ich die ohne Gesetz gewinne,
- 22 ich bin den Schwachen ein Schwacher geworden,  
damit ich die Schwachen gewinne,  
allen bin ich alles geworden,  
damit ich auf alle Weise einige rette.
- 23 Alles aber tue ich um des Evangeliums willen,  
damit ich mit [ihnen] teilhabend werde an ihm [dem Evangelium].  
[Übersetzung K. L.]

## Diversität und Inklusivität

Wenn Paulus hier »alle« füllt mit den genannten Gruppen (Juden, Menschen unter dem Gesetz, Menschen ohne Gesetz, Schwache), dann gibt er ein Bild von der religiösen Diversität seiner Zeit. Dieses »alle« erinnert an einen anderen berühmteren Text: Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht männlich noch weiblich, ihr *alle* nämlich seid einer in Christus Jesus (Gal 3,28). Die Menschheit, »alle«, wird ausdifferenziert nach den Kategorien eines antiken jüdischen Menschen. Die erste Grundunterscheidung aus dieser Sicht, »Jude und Grieche«, spitzt Paulus in 1. Kor 9,19–23 zu auf Menschen mit unterschiedlichem Verhältnis zum Gesetz des Mose.

Der missionarische Auftrag, dem Paulus sich verpflichtet fühlte, richtete sich eben nicht nur an Juden, sondern auch an Anhänger und Anhängerinnen anderer Religionen (aus jüdischer Sicht »Heiden«, Menschen ohne Gesetz), von denen er eben nicht die Befolgung der Gesetze der Tora verlangte. Die Haltung zu dieser Frage war in der ersten Phase der Mission umstritten, und der Konflikt mit Petrus und Jakobus ist breit bezeugt (Gal 2; Apg 15), wobei sich die Haltung des Paulus letztlich durchgesetzt hat. Alle diese Menschen zu gewinnen war für ihn das Ziel. Aus der Diversität sollte Inklusivität werden.

### Konkretion: Welches Fleisch darf man essen?

In der Forschung umstritten ist, ob es sich bei denen »unter dem Gesetz« (V. 20b) um eine eigene Gruppe handelt oder um eine Zuspitzung der Bezeichnung »Juden« (Lindemann 2000, S. 212). Ich schließe mich der letzteren Auffassung an (mit Schottroff 2013, S. 170), denn im übergeordneten Zusammenhang diskutiert Paulus eine Frage, die mit dem Gesetz des Mose inhaltlich zusammenhängt, insofern passt die Zuspitzung des Jude-Seins auf die Gesetzestreue zur Textlogik.

Diskutiert wurde in der Gemeinde, welches Fleisch man essen durfte (1. Kor 8–10). Durfte man Fleisch essen, das zuvor fremden Gottheiten geopfert worden war? Die Praxis des Tieropfers war in den verschiedenen religiösen Kulturen der griechisch-römischen Welt Alltag. Solches Fleisch wurde auf dem Markt feilgeboten und dann etwa bei Gastmählern verzehrt. Paulus war der Meinung, dass die Mitglieder der korinthischen Gemeinde, die ja teilweise in der Tradition des mosaischen Gesetzes lebten, teilweise aber auch »aus den Heiden« waren, also nicht in dieser Tradition standen, prinzipiell alles essen durften, sich also nicht alle an das mosaische Gesetz halten mussten. Aus Rücksicht auf die »Schwachen«, die ein solches Verhalten beobachteten und daran Anstoß nahmen, weil sie noch an die Macht der Götter glaubten, sollte aber Verzicht geübt werden (1. Kor 8,12). »Allen bin ich alles geworden« ist also zunächst als Beispiel freiwilliger Anpassung, für Rücksichtnahme auf Schwache zu verstehen. Wer frei ist, ist auch frei zur Rücksichtnahme und zum Verzicht.



## Teilhabe für alle

»Auf alle Weise« (*pantos*) in 1. Kor 9,22 gibt ein griechisches Wortspiel mit dem Begriff »alles« (*pan*) wieder. Paulus ist Missionar und Apostel, Gesandter. Er sieht seinen besonderen Auftrag darin, »alle« mit allen Mitteln mit dem Evangelium, der frohen Botschaft, in Berührung zu bringen, möglichst viele Menschen zu »retten« (V. 23: »Alles tue ich um des Evangeliums willen«). Die Rettung bezieht sich auf das Gericht Gottes und das zukünftige Heil bei Gott, wobei Paulus die Wiederkunft Christi und das Gericht Gottes zu Lebzeiten erwartete. Für die Zeit bis zu diesen Ereignissen sollten all jene, die »gewonnen« werden konnten, an einer neuen inklusiven Gemeinschaft teilhaben. Paulus verwendet in 1. Kor 9,23 das Bild der Teilhaberschaft, in 1. Kor 12,12ff. verwendet er das Bild des einen Körpers. Die Veränderung im Leben des Menschen, der am Evangelium teilhat, beschreibt Paulus mit einem Loskauf, einem Herrschaftswechsel in den Macht- und Schutzbereich eines neuen Herrn (1. Kor 7,23). Die neu entstehende Gemeinschaft heißt *ekklesia*, später übersetzt mit »Gemeinde« oder »Kirche«. Mit allen Mitteln will Paulus eine Integration in diesen neuen Herrschaftsbereich möglich machen. Er passt sich in seinem Verhalten an unvereinbare Gegensätze an (unter dem Gesetz/ohne Gesetz) und legitimiert dies mit den Einschüben, die auf sein Selbstverständnis hinweisen: Er selbst versteht sich als »nicht unter dem Gesetz« und »nicht ohne Gesetz«, sondern »unter dem Gesetz Christi«. Diese neue Norm legitimiert das Zugehen auf die »ohne Gesetz« und die »Schwachen«, die sich noch nicht vom Glauben an die Macht der Götter gelöst haben, unabhängig davon, dass Paulus selbst als Jude der Tora verpflichtet bleibt.

Die Argumentation lebt von Gegensatzpaaren (frei/Sklave; unter dem Gesetz/ohne Gesetz). Sie kulminiert in der Anpassung an Schwache. Den Gegensatz zwischen Starken und Schwachen entwickelt Paulus schon in 1. Kor 4. Dass die »Starken« hier fehlen, hängt vermutlich damit zusammen, dass Paulus gerade gegenüber den »Starken« als »Starker« argumentiert (vgl. 1. Kor 8,10).

## Selbstoptimierung und Selbstentlastung im Horizont der Utopie

Paulus will potenziell alle Menschen, mindestens aber »möglichst viele« gewinnen. Für dieses große Ziel optimiert Paulus sein Verhalten, er »wird« allen alles, er geht mit allen Mitteln auf alle zu, er passt sich seinem Gegenüber an. Vielleicht würde man mit moderner Begrifflichkeit sagen, Paulus holte die Menschen da ab, wo sie standen.

Die Optimierung bezieht sich auf sein Verhalten, nicht auf seine Person. In seinem Selbstverständnis wird er nicht ein anderer, sondern passt sein Verhalten an. Zugleich drückt er durch die mehrfache Verwendung der Vergleichspartikel »wie« aus, dass Menschen, die ihn von außen sahen, den Eindruck einer »schillernden« Persönlichkeit gewinnen konnten.

Im Horizont seiner übrigen Briefe kann man zum Verständnis des Textes Folgendes ergänzen: Paulus wollte nicht nur potenziell alle Menschen »retten«,

er wollte dies auch überall tun. Er hatte vor, bis nach Spanien, also ganz in den Westen der damals bekannten Welt, zu reisen, um auch dort zu wirken (Röm 15,24). Seine Pläne waren utopisch, und weiter als bis Rom ist er nach unserer Kenntnis nicht gekommen. Allerdings suggerieren seine Briefe, die ihn als Autor kennzeichnen und damit nur sein »ich« sichtbar werden lassen, er sei mit diesen Plänen ganz allein unterwegs gewesen. Diesen Eindruck korrigieren die vielen Namen, die große Anzahl von Personen, die Paulus als Mitarbeitende kennzeichnet. In 1. Kor 9,6 erwähnt er Barnabas, der seine Lebensform teilt. Ein Blick auf weitere Personen zeigt, dass sie diesen Anspruch, »alle« zu gewinnen, durchaus widerspiegeln: Frauen (als Beispiel für viele: Junia, die Apostelin; Röm 16,7) und Männer; Sklaven (Onesimus; Phlm 10) und Freie; Menschen aus jüdischen Gemeinden (Priska und Aquila; 1. Kor 16,19), aber auch Menschen mit griechischen (Apollos; 1. Kor 16,12) oder römischen Namen (Gaius; Röm 16,23) sind bezeugt.

## Selbstaubeutung und Entgrenzung

Allerdings wird der Eindruck der Selbstoptimierung dadurch verstärkt, dass Paulus diese missionarische Aktivität weitgehend auf eigene Rechnung durchführte. Das Bild ist hier nicht ganz einheitlich. Von der Gemeinde in Philippi ließ er sich finanziell unterstützen (Phil 4,15), gegenüber der Gemeinde in Thessaloniki betont er allerdings: »In der Nacht und am Tag haben wir gearbeitet, um keinem von euch zur Last zu fallen« (1. Thess. 2,9).

Ebenso lehnt er gegenüber den Korinthern vehement finanzielle Unterstützung ab. Die Auseinandersetzung mit dem Unterhaltsangebot der Gemeinde dort bildet den näheren Kontext von 1. Kor 9,19–23. Obwohl die Tora vorschreibt, dass man »dem dreschenden Ochsen das Maul nicht verbindet« (Dtn 25,4) und sogar der Herr (Jesus) angeordnet hat, dass diejenigen, die das Evangelium verkünden, auch vom Evangelium leben sollen (1. Kor 9,14, vgl. Lk 10,7), schreibt Paulus hier: »Ich aber mache von all dem nicht Gebrauch<sup>57</sup>. Ich habe das jetzt aber nicht geschrieben, damit es so doch zu meinen Gunsten geschehen soll. Besser nämlich wäre es für mich zu sterben als ... Niemand soll meinen Ruhm zerstören« (1. Kor 9,15).

Die Unterbrechung im Text signalisiert höchste emotionale Bewegung. Hier geht es auf einmal um alles für Paulus, seinen Ruhm, d. h. seine Identität, das Verständnis seiner selbst. Paulus sorgt sich offenbar gerade um sich selbst, indem er seine eigene Selbstaubeutung rechtfertigt. An anderer Stelle spricht er über seine Lebensform als Missionar und die damit verbundenen Folgen: Gefahren, Gefängnis, Strafen, Schiffbruch, Arbeit, Schlafmangel (2. Kor 6,5; 11,27). In der Tat scheint sich Selbstsorge paradox in der Rechtfertigung der Selbstentäußerung zu manifestieren. Die Identität mit sich selbst treibt ihn zur Selbstaubeutung. Paulus erscheint als »workaholic«. Seiner Utopie ordnet er sein ganzes Leben, seine Existenz unter und holt das Äußerste aus sich heraus.

<sup>57</sup> Gegen viele Übersetzungen präsentisch übersetzt. Der Sinn des Perfekts ist hier die Betonung eines Zustandes.

Die Anforderungen sind entgrenzt, grenzenlos. Allen alles überall auf alle Weise. Gerade als Helfer, als *diakonos*, scheint Paulus hier ein problematisches Vorbild zu sein.

## 8.5 Selbstsorge und Selbstbehauptung – der geistesgeschichtliche Horizont

Exegese heißt immer, mit scharfem Blick und mit einem zweiten und dritten Blick auf die Texte zu sehen. Das, was in modernen Ohren wie Selbstaussbeutung und Selbstoptimierung klingt, nennt Paulus »sich selbst versklaven«. Dieses »sich versklaven« steht im Gegensatz zur Freiheit. Gemeint ist Freiheit im sozialen Sinn, also im Gegenüber zur Sklaverei. Unklar bleibt, warum Paulus gegenüber der Gemeinde in Korinth diese Terminologie wählt, um das Gewinnen aller durch seine eigene Aktivität zu beschreiben. Hier müssen die Texte in Verbindung gebracht werden mit dem zeitgenössischen Kontext.

Methodisch besteht die Schwierigkeit darin, den möglichen Gesprächskontext, die Auseinandersetzung, den hinter der Argumentation stehenden Konflikt mit der Gemeinde zu rekonstruieren. Paulusbriefe sind Gelegenheitsschriften und nur die eine Seite der Kommunikation, die Argumente der Gegenseite müssen rekonstruiert werden, so ähnlich man bei Handy-Gesprächen die Gegenseite »mitdenken« muss, um den Sinn zu erkennen. Wir tun das im Alltag oft und treffen wahrscheinlich auch den Sinn, weil wir in demselben kulturellen Kontext denken wie die betreffenden Telefonierenden. Für antike Texte gilt immer, dass eben dieser Kontext aus Texten der Zeit herausgearbeitet werden muss. Die Ergebnisse bieten dann Wahrscheinlichkeiten und müssen im wissenschaftlichen Diskurs diskutiert und abgewogen werden. Hier gibt es keinen Konsens, und ich betone, dass ich im Folgenden meine eigene Rekonstruktion zur Diskussion stelle.

### Selbstsorge bei Foucault

Die Terminologie der Selbstsorge im Foucaultschen Sinn ist als Bezugspunkt für paulinische Texte insofern sinnvoll, als hier eine moderne Terminologie in Auseinandersetzung mit *antiken Texten* entwickelt wurde. Foucault bezieht sich besonders positiv auf die philosophischen Entwicklungen des 1. und 2. Jh. n. Chr., seine Gewährsleute sind v. a. Epiktet und Seneca (Foucault 1986, S. 63ff.), d. h. er entwickelt seine Terminologie aus einem Prozess der Arbeit mit Texten, die in zeitlicher Nähe zu Paulus stehen.<sup>58</sup> Für den Abschnitt in 1.

---

58 Eine Verbindung zwischen den Paulusbriefen und Foucaults Terminologie ist schon mehrfach hergestellt worden (Nicolet-Anderson 2010; Vouga 2005, S. 156ff.; Moxnes 2003, S. 13ff.).

Kor 9 scheint der Horizont von Foucaults Zuspitzung antiker Terminologie lohnend, weil die für ihn zentrale Kategorie der Freiheit zum Problem wird.

Nach Foucault ist die Bedingung für die Möglichkeit zur Selbstsorge (*epimeleia eautou*) die Freiheit, das »sui iuris esse« (Foucault 1985, S. 90), ein Sklave habe keine Entscheidungsfreiheit und entsprechend auch »keine Ethik« (a. a. O., S. 14) entwickeln können. Inhalt der Selbstsorge sei die Selbsterkenntnis und die Selbstbemeisterung, durch die der freie Mensch auch Herr über seine Affekte werde. Für den Mann als Person in sozialen Kontexten ziele Selbstsorge darauf, dass er sich in angemessener Weise darum kümmere, »wie er seine Frau, seine Kinder, sein Haus leitet«, auf welche Art er Ämter übernehmen und Freundschaften pflegen solle (a. a. O., S. 14f.). Selbstsorge könne sich auch in Zeiten asketischer Übung äußern, in der Selbsterprobung und Selbstprüfung (Foucault 1986, S. 84ff.). Diese Art der Selbstsorge brauche Zeit und Muße, ihre soziale Idealform sei die Freundschaft, in der man sich gegenseitig in der Selbstsorge unterstütze, sei es im persönlichen Kontakt, in der Briefform (a. a. O., S. 70) oder im Rahmen eines Lehrer-Schüler-Verhältnisses. Letzteres drücke sich aus in der *parrhesia*, der Redefreiheit und Offenheit des Lehrers gegenüber dem Schüler. Im Gegensatz dazu sei die Schmeichelei als »ein falscher, unwahrer und lügnerischer Diskurs« wahrgenommen worden (Foucault 1985, S. 58). Ich möchte versuchen, im Rahmen eines solchen Denksammenhangs die paulinische Argumentation zu verstehen.

### »Bin ich nicht frei?« – Freiheit in 1. Kor 9

Im vorliegenden Text 1. Kor 9,19–23 gibt es die Spur einer Auseinandersetzung mit der Gemeinde über das Thema Freiheit und Versklavung: »Indem ich frei von allen bin, habe ich mich selbst für alle versklavt« (1. Kor 9,19). Dieser Satz bildet das Ende einer längeren Auseinandersetzung zum Thema Freiheit. Wie eine Klammer umschließt das Thema »Freiheit« den gesamten Gedankengang in 1. Kor 9: »Bin ich nicht frei? Bin ich nicht Apostel?« (9,1). Dass es über diese Fragen eine Auseinandersetzung gab, ist zu erkennen, wenn Paulus anfügt: »Meine Erklärung, meine Entschuldigung, meine *apologia* gegen die, die mich verurteilen, ist diese: [...]« (9,3). Hier ist ein Konflikt mit Händen zu greifen.

Zur Freiheit im sozialen Sinn, also im Gegenüber zur Sklaverei, gehörten Rechte. Paulus betont die Geltung des Grundsatzes, dass auch er das Recht hätte, uneingeschränkt als freier Mann gegenüber den Gemeinden aufzutreten: das Recht, eine Frau zu haben (1. Kor 9,5), denn Sklaven durften nicht heiraten; das Recht, sich von der Gemeinde Unterhalt gewähren zu lassen und nicht zu arbeiten (1. Kor 9,6–11), denn ein freier Mann vermied, wenn er es konnte, die Arbeit mit eigenen Händen.<sup>59</sup> Paulus erläutert diesen Grundsatz mit Hilfe der unterschiedlichsten Kontexte. Im weltlichen Kontext bemüht er den Soldaten, der Sold bekommt, den Landwirt, der Früchte erntet, den Hirten, der von der

---

<sup>59</sup> Ausführlich habe ich meine Auslegung zu 1. Kor 9 vorgestellt in Lehmeier 2006, S. 221–240, Belege zum Thema Ehe und Unterhalt S. 224f.

Milch der Tiere trinkt (1. Kor 9,7). Er schwenkt dann in der Argumentation zum Kontext religiös begründeter Grundsätze aus der Tora, dem Dienst der Priester im Tempel und dem Gebot Jesu (1. Kor 9,8–14; s. o.). Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass er ein Recht auf Unterhalt durch die Gemeinde gehabt hätte. Wenn er nun mit einigen aus der Gemeinde darüber in einen Streit geriet, wie ist es zu erklären, dass Paulus diesen Unterhalt vehement ablehnte? Diese Frage stellt sich insbesondere vor dem Hintergrund, dass er ja »allen alles« wird. Warum verweigert er sich dem Angebot der Korinther?

Paulus schreibt: »Wenn wir unter euch Geistliches säen, ist es dann viel, wenn wir Fleischliches von euch ernten? Wenn andere teilhaben an eurem Recht, nicht desto mehr wir? Aber wir haben von diesem Recht keinen Gebrauch gemacht, sondern wir ertragen alles, damit wir dem Evangelium Christi nicht irgendein Hindernis in den Weg legen« (1. Kor 9,11f.). Hier kommt es darauf an, wie Paulus den Begriff des »Rechts« verwendet. Das griechische Wort kann auch »Macht«, »Können« oder »Freiheit«, aber auch »Wohlstand« bedeuten. Der Schlüssel zum Verständnis liegt in der Übersetzung dieses Begriffs. Wenn man »Recht« durch »Macht« ersetzt, kann man sich vorstellen, dass es um eine wechselseitige Macht geht: die Ermächtigung des Apostels, Unterhalt einzufordern, aber auch die Macht der Korinther, diesen zu gewähren und sich damit der Apostel zu bemächtigen.<sup>60</sup> Eine solche Bemächtigung als Eintritt in den Machtbereich eines Gönners nach dem Vorbild des Patronats könnte ein Hindernis darstellen auf dem Weg des Evangeliums zu allen.

Wenn ein freier Mann sich als freier Mann angemessen verhielt, dann nahm er das Angebot der Gastfreundschaft eines anderen freien Mannes an, um sich in freier Rede und auf Augenhöhe zu begegnen und auszutauschen, vielleicht auch im Sinne des Konzeptes der Selbstsorge zum Gewinn an Selbsterkenntnis durch den anderen. Dies geschah aber auf der Basis der Versorgung durch andere, die erst den angemessenen Freiraum für diese Selbstsorge zur Verfügung stellten. Für dieses philosophische Ideal gibt es zahlreiche Vorbilder und Beispiele (Belege bei Garnsey & Saller 1997). Der Begriff des »Mäzens« kommt aus diesem Zusammenhang: Maecenas ist der Name eines reichen Gönners z. Zt. des Augustus, der in seinem Landgut, dem Sabinum, so berühmte Dichter wie Horaz beherbergte und förderte. Eine solche Förderung hob auch das gesellschaftliche Ansehen des Förderers selbst.

Das in römischer Vorstellung angemessene Verhalten für einen freien Mann ist in den Augen des Paulus ein Hindernis, weil es elitär und partikular ist und den Zugang zu »allen«, also ein universales Agieren, verhindert. Um den Kontrahenten dies vor Augen zu führen, spielt Paulus meiner Auffassung nach mit der sozialen Kategorie der Freiheit, indem er das Paradoxon formuliert: »Indem ich frei bin«, d. h. obwohl ich frei bin, »habe ich mich für alle versklavt«. Paulus spielt mit dem philosophischen Ideal der Selbstsorge und entwirft ein Gegenmodell. »Allen alles werden« bedeutet in diesem Horizont das Gegenmodell

---

60 1. Kor 3,4 ist ein Hinweis, dass in Korinth eine solche Bemächtigung geschehen sein könnte.

zur freien Rede, es ist die geistige Anpassung an unvereinbar scheinende Positionen (unter dem Gesetz/ohne Gesetz!) seiner Gesprächspartner, die Schmeichelei. In den Augen einiger Gemeindeglieder hatte Paulus vermutlich einen unangemessen servilen, sklavenhaften Habitus.

Paulus selbst aber grenzt sich in seiner Argumentation von Ansprüchen an ihn ab. Das Gegenmodell zur philosophischen Selbstsorge ist hier nicht die Selbstaufgabe, sondern die Selbstbehauptung. Diese Selbstbehauptung begründet Paulus im Zusammenhang der antiken Oikonomia-Terminologie.

### **Selbstbehauptung: »Mir ist ein Haushalt anvertraut«**

Die Themen, die Paulus in 1. Kor 9 verhandelt, gehören in den Zusammenhang der antiken Oikonomia-Diskussion. Oikonomia ist in der Antike die Wissenschaft von der Führung, den Regeln in einem Haushalt. Implizit spricht auch Foucault davon, wenn er die Sorge um das Haus und die Frau als Teil der Selbstsorge des Mannes versteht. Die stereotypen Themen, die im Rahmen der Oikonomia verhandelt werden, sind: Regeln für Sklaven und Herren/Freie, Mann und Frau und die Frage des Erwerbs und Besitzes (ausführlich belegt bei Lehmeier 2006, S.210–218) – aus Letzterem entstand die Begriffsverengung »Ökonomie«. All diese Themen kombiniert Paulus hier in seiner Argumentation. Allerdings ist die Sorge um einen Haushalt genau das, was er nicht will: Er hat keine Frau, er empfiehlt anderen, unverheiratet zu sein (1. Kor 7), er hat keinen Besitz (1. Kor 4,11f.), er reist umher.

Ich behaupte daher, dass der Ihnen vorliegende Text Teil einer Auseinandersetzung ist, in der Paulus seine Identität erklärt und behauptet gegen die Folie der *oikonomia* eines freien Mannes. Demgegenüber entwickelt er das Selbstbild eines *oikonomos*, eines Sklaven in übergeordneter, verantwortungsvoller Position, dessen Aufgabe es ist, für einen wirtschaftlichen Zuwachs zu sorgen, also Gewinn zu erwirtschaften. Paulus sagt: »Wenn ich das Evangelium verkündige, dann liegt darin nicht mein Ruhm. Denn ein Zwang liegt auf mir. Wehe mir, wenn ich nicht das Evangelium verkündigen würde! Denn wenn ich das freiwillig tue, habe ich Lohn. Wenn aber unfreiwillig, ist mir eine Hausverwaltung (*oikonomia*), anvertraut« (1. Kor 9,17). Er sieht sich wie einen Sklaven im Haus Gottes. Sein Ziel ist es, möglichst viele zu gewinnen und mit all diesen, die er gewinnt, teilzuhaben am Evangelium, der frohen Botschaft. Auch der Begriff des Teilhabers (*sugkoinonos*) wird in Zusammenhängen der wirtschaftlichen Aktivität gebraucht (Bauer 1988, S.1545). Er steht dem Teilhaben am Wohlstand einiger in Korinth gegenüber. Paulus erklärt seinen Kritikern, dass er Unterstützung ablehnt und sich in ihren Augen »versklavt« um seines Auftrags willen, den er im Rahmen einer Beauftragung von Gott gegenüber allen Menschen ausführt. Diese Beauftragung ist Teil seiner Identität, gerade weil er sie nicht freiwillig ausführt.

## Prophetie und Selbstbehauptung

Diese Selbstbehauptung muss Paulus im kulturellen Kontext Korinths so intensiv erläutern, weil sie als Denkfigur in den Rahmen der alttestamentlichen Prophetie gehört (hier folge ich der Auslegung Schotttroffs (2013, S. 156f.) zur Stelle). Die Unfreiwilligkeit der Berufung etwa ist ein Motiv in Jer 1,6 (»ich taue nicht zu predigen« (Übersetzung: Luther 1984)), ähnlich etwa auch in der Geschichte von Moses' Berufung 2. Mose 4,13 (»sende, wen du senden willst«), in der Mose sich verweigert, bis Gott zornig wird. Die Aufgabe des Propheten ist es, Gottes Botschaft zu verkünden. Erhellend für das Selbstverständnis, das Paulus beschreibt, ist Jes 49,1–6. Dort heißt es etwa: »du bist mein Knecht, durch den ich mich verherrlichen will« (Jes 49,3) oder »mein Gott ist meine Stärke« (Jes 49,5). Der Prophet fürchtet sich, dass seine Tätigkeit nutzlos sein könnte (Jes 49,4), ähnlich wie Paulus um seinen Ruhm, d. h. die Erfüllung seiner Beauftragung, fürchtet, also Angst hat, seinem Auftrag Hindernisse in den Weg zu legen. Ähnlich wie Paulus ist der in Jes 49 berufene Prophet sowohl zum Volk Israel gesendet als auch in universalistischer Perspektive unterwegs: »Ich habe dich auch zum Licht der Heiden gemacht, dass du seist mein Heil bis an die Enden der Erde« (Jes 49,6).

Der Prophet findet die Kraft für die Selbstbehauptung anderen gegenüber in seiner Beauftragung, seine Stärke ist Gott. Dort liegt auch sein Lohn (Jes 49,4), der aber nicht näher bezeichnet ist. Letztendlich kann sich ein Prophet dem Auftrag Gottes nicht entziehen, er muss diesen Auftrag erfüllen. Es geht aber nicht um Selbstverzicht, weil das Selbst sich nicht als erkennendes, sich selbst formendes Selbst erlebt, sondern als schon erkanntes (»der Herr hat mich berufen von Mutterleib an« (Jes 49,1)). Ähnlich schreibt Paulus: »Wenn jemand Gott liebt, dieser Mensch ist von Gott erkannt« (1. Kor 8,3). Demgegenüber betont Paulus: »die Erkenntnis macht stolz« (1. Kor 8,1).

Es ist allerdings nicht nur die alttestamentliche Prophetie, die als Vergleichsmaterial für die von mir vorgelegte Interpretation von 1. Kor 9 herangezogen werden kann, sondern es gibt auch in der griechisch-römischen Philosophie Ansätze, die mit dem Selbstverständnis des Paulus vergleichbar sind.

## Die Freiheit des Diogenes

Der Philosoph Epiktet diskutiert etwa zwei Generationen nach Paulus, woran sich die Liebe eines Philosophen zu den Menschen zeigt. In einer fiktiv dialogisch angelegten Debatte steht die Liebe des Diogenes zu den Menschen in Frage. »Sage mir doch, liebte Diogenes niemanden, der Mann, der so viel Sanftmut und Menschenliebe gehabt hat, dass er für das Beste der menschlichen Gesellschaft so viel Mühseligkeiten und körperliche Plagen ganz gelassen erduldet?« (Epiktet 3,24, S. 64f., Übersetzung Strecker/Schnelle/Seelig 1996, S. 322).

Diogenes war zur Zeit Epiktets der sprichwörtliche Kyniker – von *kuon* Hund (vorgestellt ist ein streunender Hund) –, er lebte in einer Tonne zur Zeit Alexanders des Großen – also etwa 400 Jahre vor Epiktet. Diogenes verweiger-

te explizit das Leben in den Bezügen einer Familie und eines Haushalts und wirkte in dieser Schroffheit und Beziehungslosigkeit lieblos. Die scheinbare Lieblosigkeit erklärt Epiktet:

»So, wie es sich für einen Diener Gottes geziemte, der für die Menschen Sorge trug, aber sich zugleich der Regierung Gottes unterwarf. Deswegen war der ganze Erdkreis und kein Land vorzugsweise sein Vaterland. Als er von Seeräubern gefangen war, schmachtete er nicht nach Athen, nicht nach seinen Freunden und Vertrauten daselbst, sondern wurde den Seeräubern selbst vertraut und gab sich Mühe, sie zu bessern. Als er hernach in Korinth verkauft war, führte er sein Leben gerade so, wie vorher in Athen [...] So kommt Freiheit zustande.«

Die Sorge ist universal und an einen Auftrag (eines) Gottes geknüpft. Sowohl die Ausgestaltung der Liebe als auch die Ausgestaltung der Freiheit sind hier der Leser(innen)schaft gegenüber erläuterungsbedürftig. Offenbar widersprechen Freiheit und Liebe, die Diogenes lebt, einem gängigen Ideal: Er kann außerhalb von Beziehungen leben und dennoch lieben, er kann eben Diener sein, also versklavt sein, und gerade in der Anpassung an die Situation, indem er »allen alles wird«, seine Freiheit entfalten. Der Text ist als Vergleichstext zu 1. Kor 9 interessant, weil er deutlich werden lässt, dass es auch außerhalb des Neuen Testaments konkurrierende Vorstellungen von Freiheit gab und zugleich universalistische Ansätze, die alle Menschen in den Blick nahmen, aber eben auch als gegenüber der Selbstsorge konkurrierend wahrgenommen wurden, gerade weil sie nicht autofinal konzipiert waren, sondern den Bezug auf eine von Gott her gedachte größere, universale Aufgabe hatten.<sup>61</sup>

## 8.6 Conclusio – gelingendes Leben in Ambivalenzen

Paulus ist *apostolos* und *diakonos*. Ist er in seinem Selbstverständnis und Selbstbezug Vorbild oder abschreckendes Beispiel für soziale Professionen? Welchen Ertrag hat die Auseinandersetzung mit seiner Person für soziale Professionen heute? Inwiefern wirft Paulus auf das gelingende Leben ein besonderes Licht? Diesen Fragen soll abschließend nachgegangen werden.

### Selbstbezug als Selbstbehauptung

In bewusster Abgrenzung zum philosophischen Ideal von Selbsterkenntnis und Selbstsorge entwickelt Paulus sein Selbstverständnis. Er bezieht sich auf sich selbst, indem er eine Identität *behauptet*, eine Berufung, die außerhalb seiner selbst liegt und der gegenüber er sich verantworten muss. Er muss sich gegen-

---

<sup>61</sup> Foucault diskutiert diesen Text in der Tat als gegenläufiges Konzept (1986, S. 206f.). Allerdings erklärt er, dass die besondere Aufgabe des Philosophen vorläufig sei und in einer Welt von Weisen überflüssig.



über der Gemeinde behaupten, d. h. seine Berufung als *apostolos* erklären und die für ihn damit verbundenen Konsequenzen rechtfertigen. Diese Selbstbehauptung geht mit einer Abgrenzung gegenüber bestimmten Erwartungen Einzelner einher. Zugleich ermöglicht sie die Zuwendung zu potenziell allen, sie will potenziell die vorhandenen gesellschaftlichen Einteilungen und Hierarchien überwinden. Das bedeutet nicht, Paulus als Revolutionär zu beschreiben. Die Veränderung der Gesellschaft ist nicht das primäre Ziel, sondern die Eingliederung möglichst aller in eine neue Gemeinschaft. Dieses Ziel ist universal, nicht elitär und greift darum bestehende Eliten an.<sup>62</sup> Es ist eine neue Norm, an der sich geltende Normen messen müssen. Das betrifft die Orientierung am *Nomos*, das Gesetz des Mose, aber auch die griechische *oiko-nomia* (auch hier ist der griechische Begriff *nomos*, Gesetz, Bestandteil).

Paulus entwickelt ein Gegenkonzept zur Selbstsorge eines freien Mannes, indem er Selbstsorge als Treue zu einer Berufung (passiv: ich bin mit einer *Oikonomia* betraut) begreift, die er als unmittelbar identitätsstiftend erlebt. Er selbst spricht von seinem »Ruhm«. Gelingendes Leben ist für ihn ein Leben, das ihm den von ihm selbst erworbenen »Ruhm« bewahrt. Dieser Ruhm steht im Gegensatz zu dem zweifelhaften Ansehen, das er in der Perspektive derjenigen Briefpartner in Korinth hat, die ihn verurteilen. Offenbar sind es keineswegs alle (9,3). Demgegenüber stehen aber potenziell »alle«, die er gewinnen möchte: Paulinische Mission ist nicht elitär. Dementsprechend hat sein Ruhm nicht die Voraussetzung einer elitären, sondern eher die einer als »sklavisch« empfundenen Lebensform. Paulus macht aber deutlich, dass es sich um einen bewussten Rechtsverzicht handelt. Dass ein Freier auf die Potenziale der Freiheit verzichtet, muss aus der Sicht einer philosophischen Selbstsorge irritierend gewirkt haben.

Die Kehrseite dieser Selbstbehauptung, des Gebundenseins an eine (behaufte) Berufung, ist bei Paulus die Selbstausschöpfung und Selbstoptimierung im Hinblick auf ein phantastisches und utopisches Ziel. Im Bewusstsein einer göttlichen Berufung fühlt sich Paulus zuständig für alle und alles. Gelingendes Leben misst sich eben allein an der neuen Norm und der Berufung, dem Auftrag und seiner Erfüllung. Der Gedanke des Maßes und des Angemessenen wird nicht entfaltet, wenn er auch implizit darin vermutet werden kann, dass Paulus nicht überall gleich gehandelt hat.

### Ambivalenz einer Berufung

Gerade im Rahmen kirchlicher Berufe besteht oft ein hohes Maß an innerer Motivation und Identifikation. Der Blick auf Paulus hilft, die Ambivalenzen einer solchen Motivation auszuloten. Die Gefahr besteht in einer Entgrenzung der Arbeit, die zum einen Selbstausschöpfung und Selbstüberschätzung zur Folge

---

<sup>62</sup> Die beiden Generationen nach Paulus versuchen, diesen Eindruck wieder zurechtzurücken. So erklärt sich etwa die vermutlich später aus dieser Tradition eingefügte Aussage: »das Weib schweige in der Gemeinde« (1. Kor 14,34).

haben kann, zum anderen aber auch die Ausbeutung durch die Kirche als Arbeitgeberin. Hier könnte das Konzept der Selbstbehauptung weiterführen. Eine selbst empfundene Berufung ist zunächst für Außenstehende immer »Behauptung« und der Sache nach unverfügbar. Für Paulus führt sie gerade auch zur Abgrenzung gegenüber Erwartungen Außenstehender.

Eine Selbstbehauptung im Sinne einer Berufung enthält notwendig auch die Selbstüberprüfung (und damit ein Element der Selbstsorge): Nicht alle sind »von Mutterleibe an« zur Prophetie berufen. Die stereotype Widerständigkeit der Propheten gegenüber ihrer Berufung ist ein warnendes Signal. Die Selbstbehauptung des Paulus ist zu hören im Konzert der vielen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter und deren Selbstbehauptungen, die von der des Paulus vermutlich verschieden waren. Dennoch bleibt die Gefahr der Entgrenzung immer bestehen, gerade wenn man die Selbstbehauptung in einer Berufung ernst nimmt.

Die Chancen einer solchen Selbstbehauptung liegen vor allem darin, in der Hoffnung auf eine Kraft zu leben und zu arbeiten, die außerhalb seiner selbst liegt. Darin liegt wiederum das Potenzial, über sich hinauszuwachsen und Visionen zu verfolgen, die dann eine große Kraft entfalten, vielleicht auch entfesseln. Schon die bezeugte Vielfalt der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen ist im Sinne des Missionsauftrages ein Erfolg. In der Tat macht Paulus Hoffnung, dass ein unrealistisches Projekt sich vielleicht doch in ganz anderer und viel größerer Weise verwirklicht, als man das je zu träumen gewagt hätte. Ohne seinen universalen Impuls hätte sich das Christentum vermutlich nicht so weit verbreitet. Andererseits liegt in dieser Hoffnung auch der Impuls zur Selbstbescheidung. Es ist nicht die eigene Kraft, und es muss eben auch nicht immer die eigene sein. Der Prophet kann nur in Bezug auf Gott Prophet sein und weiß, dass die Vollendung des Werkes von Gott kommt und nicht von ihm selbst.

## Ambivalenz der Autofinalisierung

Die Attraktivität einer rein auf den Menschen selbst bezogenen Selbstsorge liegt sicher darin, dass sie kompatibel ist mit dem hohen Wert des Individuums und seiner Bedürfnisse. Sie ist eine Ermutigung, auf die eigenen Bedürfnisse und Grenzen zu achten und diese ernst zu nehmen. Daran schließt sich der Gedanke des Maßes an. Um das richtige Maß zu finden im Umgang mit mir selbst und den anderen, übe ich die Achtsamkeit auf die beteiligten Menschen und die Situationen ein. Dies scheint ein universal anwendbarer Grundsatz zu sein, der auch nicht an kulturellen oder religiösen Grenzen Halt machen muss. Allerdings bringt eine solche Autofinalisierung eine latente Selbstüberforderung mit sich. Nicht ohne Grund ist die antike Selbstsorge ein elitäres Konzept. Wer hatte und hat die Muße zur Umsetzung? Nicht ohne Grund entwickeln sich in der Antike Gegenmodelle, die universalistisch ausgelegt sind. Arme, Sklavinnen und Sklaven, Frauen kommen im Ideal der Selbstsorge nicht vor. Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob der Mensch in der Hoffnung, sich selbst Maß und Ziel zu sein, die eigenen Abhängigkeiten übersieht.

Die Tragfähigkeit im Blick auf das Angebot an Lebenssinn in einer Gesellschaft steht in Frage, wenn die Menschen sich als entwickelte Individuen selbst

genug sind. Welche Visionen hat eine solche Gesellschaft? Die Gefahr besteht darin, von explosiven Sinn- (oder Unsinn-)Angeboten überrollt zu werden und diesen letztlich nichts entgegensetzen zu können. Das freie Individuum hat eben auch die Freiheit, sich selbst in den Dienst zu stellen. Im Sinne welcher Ideologie auch immer.

## 8.7 Glaube und gelingender Beruf

Die im Berufungsgedanken liegenden Ambivalenzen zeigen, dass der Gedanke des Maßes und der Angemessenheit in die Selbstbehauptung einer Berufung eingetragen werden muss, damit eine helfende Berufstätigkeit gelingen kann. Auch Paulus selbst musste in der kritischen Auseinandersetzung mit den konkreten Gemeinden um das richtige Handeln ringen und das seiner Berufung entsprechende Tun und Lassen im Streit mit den Beteiligten vertreten. Die Briefe sind eben Teile eines Dialogs und keine Gesetze.

## 8.8 Epilog

In der Aula einer Hochschule irgendwo im kalten Europa lauschen 60 Personen unterschiedlichen Alters einem theologischen Vortrag über Paulus. Es geht um dessen Selbstwahrnehmung. Man kommt zu der Einsicht, Paulus sei ein Omnipotenzphantast gewesen. Darüber hinaus kommt man zu der Einsicht, dass man ohne das Wirken dieses Omnipotenzphantasten heute hier nicht säße.

## Literatur

- Bauer, W. (1988): Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin New York: De Gruyter  
Deutsche Bibelgesellschaft (Hrsg.) (1984): Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft  
Epiktet: Dissertationes, hier: Übersetzung v. Strecker/Schnelle/Seelig, Neuer Wettstein 1996  
Foucault, M. (1985): Freiheit und Selbstsorge, hrsg. v. Becker, Helmut u. a., Frankfurt: Materialis

- 
- Foucault, M. (1986): Die Sorge um sich, übers. v. Raulff, U./Steiner, W., Frankfurt: Suhrkamp (Foucault, Michel, Sexualität und Wahrheit III)
- Garnsey, P.; Saller, R. (1997): Patronal Power Relations, in: Horseley, R.A. (Hrsg.), Paul and Empire: religion and power in Roman imperial society, Harrisburg: Bloomsbury T&T Clark, S. 88–95
- Lehmeier, K. (2006): Oikos und Oikonomia. Antike Konzepte der Haushaltsführung und der Bau der Gemeinde bei Paulus, Marburg: Elwert (Marburger Theologische Studien 92)
- Lindemann, A. (2000): Der erste Korintherbrief, Tübingen: Mohr Siebeck (Handbuch zum Neuen Testament 9/1)
- Moxnes, H. (2003): Ascetism and Christian Identity in Antiquity: A Dialogue with Foucault and Paul, *Journal for the Study of the New Testament* 26, S. 2–29
- Nicolet-Anderson, V. (2010): Constructing the Self. Thinking with Paul and Michel Foucault, Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, 324)
- Precht, R.D. (2007): Wer bin ich und wenn ja, wie viele?, München: Goldmann
- Schottroff, L. (2013): Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, Stuttgart: Kohlhammer (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 7)
- Strecker, G.; Schnelle, U.; Seelig, G. (1996): Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus 2. Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse, Berlin New York: De Gruyter
- Vouga, F. (2005): Personalität und Identität bei Paulus. Die theologische Entdeckung des Humors, in: Becker, Eve-Marie u. Pilhofer, P. (Hrsg.), Biographie und Persönlichkeit des Paulus, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 149–165

## 9 Achtung als Grundhaltung im pädagogischen Alltag verankern

*Ulrike Mattke*

Bei der Beschäftigung mit dem Thema sexuelle Gewalt, insbesondere bei der Herausarbeitung zentraler Grundhaltungen im Umgang mit sexuell traumatisierten Mädchen und Frauen mit geistiger Behinderung (vgl. Mattke 2013 u. 2015), bin ich immer wieder auf das Thema der Achtung gestoßen. Achtung als Grundhaltung gegenüber Menschen mit Behinderung ist zum einen Voraussetzung für einen würdevollen Umgang mit Menschen, bedeutet zudem eine präventive Grundlage gegen sexuelle Gewalt und zählt darüber hinaus als Voraussetzung für einen heilsamen Umgang nach einer Traumatisierung.

Ich greife hier das Thema Achtung heraus, wohlwissend dass Achtung nicht das einzige ethische Prinzip im Miteinander von Menschen und besonders im Miteinander mit Menschen mit Behinderungen ist. Neben Achtung werden in der Philosophie folgende moralischen und ethischen Prinzipien genannt: soziale Wertschätzung, Fürsorge, Empathie, Mitleid und Rücksichtnahme (vgl. Schmetkamp 2012, S. 18).

### 9.1 Diskriminierung und Missachtung

#### Fallbeispiele aus der Praxis der Behindertenhilfe

An den drei folgenden Fallbeispielen wird deutlich, dass Achtung gegenüber Menschen mit Behinderungen in der Behindertenhilfe nicht selbstverständlich ist.

#### **»Sie können doch so ein Mädchen nicht mit meiner Schwester vergleichen!«**

Das erste Fallbeispiel stammt aus der Supervision eines Teams aus einem Internat. Ein 14-jähriges schwerbehindertes Mädchen zeigte gegenüber den Eltern sowie den Mitarbeiter(inne)n im Internat sehr aggressives Verhalten. Um einen Überblick zu gewinnen, habe ich nach der Pflegesituation gefragt. Das Mädchen war oft körperlich sehr angespannt und nahm gerne Vollbäder. So wollte ich unter anderem wissen, wer dieses 14-jährige Mädchen im Bad begleitet. Die Bezugspersonen waren ein junger Sozialpädagoge und ein ungelerner Mitarbeiter.

ter im Alter von Anfang 20. Letzterer sagte: »Ja, ja, ich bade diese 14-Jährige auch«. Darauf erwiderte ich: »Ach? Sie hatten mir vorher erzählt, dass Sie auch eine 14-jährige Schwester haben. Wie ist es denn bei Ihrer Schwester? Gehen Sie auch mit Ihrer Schwester ins Bad? Und Ihr Vater, geht der auch mit der Schwester ins Bad?«. Er war äußerst empört und meinte: »Sie können doch so ein Mädchen nicht mit meiner Schwester vergleichen!«.

### **»Verordnete Sexpause«**

Eine Studentin absolvierte ihr Praxissemester in einer kleinen dezentralen Einrichtung in Niedersachsen. Bei einem Praxisbesuch wurde mir über eine junge Frau mit Lernschwierigkeiten erzählt, die im letzten Jahr »drei wechselnde Sexualkontakte« hatte. Die Reaktion der Einrichtungsleitung und der Mitarbeitenden war: »Sie soll jetzt mal ein halbes Jahr bis ein Jahr Pause machen, bevor sie wieder mit einem Mann schlafen kann. Sie muss erst zu sich selbst finden.«

### **»Oh ja, die ist sexuell traumatisiert!«**

Das nächste Fallbeispiel spielte sich im Rahmen der aufsuchenden Beratung in einer Werkstatt für Menschen mit Behinderungen ab. Eine Beraterin berichtete im Rahmen meines Forschungsprojekts zu sexueller Gewalt (vgl. Matzke 2013) über diese Beratung in einer Werkstatt. Als sie das erste Mal dorthin kam, erfuhr sie, dass sowohl mehrere Fachkräfte als auch Kolleginnen und Kollegen dieser Frau über die sexuelle Gewalt Bescheid wussten. Es war auch kein Geheimnis, für wen und weshalb die Beraterin kam.

Alle drei Fallbeispiele zeigen einen Mangel an Achtung und Respekt, darin enthalten auch ein Verstoß gegen die Menschenwürde, und im zweiten Fallbeispiel lässt sich zudem ein Verstoß gegen die Menschenrechte diskutieren.

## **Die Behindertenhilfe – gesetzlicher Auftrag und rechtliche Normen**

Die in den Fallbeispielen beschriebenen Haltungen und Handlungen von Mitarbeitenden der Behindertenhilfe stehen im Widerspruch zum gesetzlichen Auftrag der Behindertenhilfe und zu den einschlägigen Rechtsnormen. Der gesetzliche Auftrag der Behindertenhilfe leitet sich vor allem aus SGB IX § 1 ab. Dort heißt es: »Behinderte und von Behinderung bedrohte Menschen erhalten Leistungen [...], um ihre Selbstbestimmung und gleichberechtigte Teilhabe am Leben in der Gemeinschaft zu fördern, Benachteiligungen zu vermeiden und entgegen zu wirken« (vgl. Zinsmeister 2013, S. 51).

In der Politik ist seit mehreren Jahren ein Bewusstsein darüber vorhanden, dass die gesellschaftliche und rechtliche Position von Menschen mit Behinderungen eine benachteiligte ist. Es gab und gibt verschiedene Bemühungen, dem

entgegenzuwirken. So wurde 1994 im Grundgesetz Artikel 3 das so genannte Benachteiligungsverbot aufgenommen: »(3) Niemand darf wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden. *Niemand darf wegen seiner Behinderung benachteiligt werden*« (Herv. U. M.).

Eine grundlegende und noch gravierendere Stärkung der gesellschaftlichen Lage von Menschen mit Behinderungen strebt die von der Bundesrepublik Deutschland im Jahre 2009 ratifizierte UN-Behindertenrechtskonvention an. In ihr werden die allgemeinen Menschenrechte dezidiert für Menschen mit Behinderungen formuliert. Zur Veranschaulichung sei hier der Artikel 1 der Konvention zitiert: »Zweck dieses Übereinkommens ist es, den vollen und gleichberechtigten Genuss aller Menschenrechte und Grundfreiheiten durch alle Menschen mit Behinderungen zu fördern, zu schützen und zu gewährleisten und die Achtung der ihnen innewohnenden Würde zu fördern«.

Drei politische Zielsetzungen verbinden sich mit der Behindertenrechtskonvention: Respekt vor Eingriffen in die Freiheit von Menschen mit Behinderungen, Schutz vor Rechtseingriffen Dritter und Befähigung, die Menschenrechte zu verwirklichen: »Mit der Ratifizierung und Verbindlicherklärung der UN-Konvention haben sich Deutschland und viele andere Staaten zu weitreichenden Maßnahmen verpflichtet, die zum einen den Schutz behinderter Menschen vor Eingriffen in ihre Freiheit und andere Rechte umfassen (respect), sie vor Rechtseingriffen Dritter schützen (protect), aber auch faktisch in die Lage versetzen, ihre Menschenrechte zu verwirklichen (fulfill)« (Zinsmeister 2013, S. 49).

Die Spannung bzw. der Widerspruch zu vielen Haltungen und Handlungen in der Behindertenhilfe und zu vielen Lebenssituationen von Menschen mit Behinderungen ist evident. Die UN-Behindertenrechtskonvention verweist in Artikel 16 auf die »Freiheit von Ausbeutung, Gewalt und Missbrauch«: »Die Vertragsstaaten treffen alle geeigneten Gesetzgebungs-, Verwaltungs-, Soziale-, Bildungs-, und sonstigen Maßnahmen, um Menschen mit Behinderungen sowohl innerhalb als auch außerhalb der Wohnung vor jeder Form von Ausbeutung, Gewalt und Missbrauch einschließlich ihrer geschlechtsspezifischen Aspekte, zu schützen«.

Nicht nur in Artikel 16, sondern in der gesamten UN-Behindertenrechtskonvention ist ein Auftrag für Politik und Praxis enthalten, der einschneidende Veränderungen der Lebenssituation behinderter Menschen zur Folge haben sollte, vor allem aber ihre gesellschaftliche Gleichstellung verbunden mit der Auflösung von Benachteiligungen und Diskriminierungen.

## **Diskriminierung im Leben von Menschen mit Behinderungen**

2012 erschien erstmals im deutschsprachigen Raum eine repräsentative Studie zu »Lebenssituation und Belastungen von Frauen mit Beeinträchtigungen und Behinderungen in Deutschland« (vgl. Schröttle et al. 2012 u. 2013). Ich möchte hier nicht auf die multiplen psychischen, körperlichen und sexuellen Gewalter-

fahrungen der Frauen mit Behinderung eingehen, sondern nur die Bilanz der Studie referieren, der zufolge die Gewalterfahrung von Frauen mit Behinderung zwei- bis dreimal häufiger ist als im Bevölkerungsdurchschnitt, bezogen auf 2004 erhobene Daten (vgl. ebd., S. 20ff.). Im Kontext der Diskussion hier sind die in dieser Studie erhobenen Erfahrungen personen- und institutionsbezogener Diskriminierung von Interesse.

»Die in der Studie befragten Frauen mit Behinderungen und Beeinträchtigungen haben fast durchgängig (zu 81–99 %) direkte diskriminierende Handlungen durch Personen und Institutionen im Zusammenhang mit ihrer Behinderung erlebt; blinde, gehörlose und schwerstkörper-/mehrfachbehinderte Frauen waren hiervon besonders häufig betroffen. Die genannten Handlungen umfassten konkrete Benachteiligungen und Diskriminierungen durch Menschen oder Institutionen, das unzureichende Ernstgenommenwerden sowie belästigende, bevormundende, ignorierende oder Grenzen überschreitende Verhaltensweisen (z. B. ungefragt geduzt, angefasst oder angestarrt werden).

Die gehörlosen, blinden und schwerstkörper-/mehrfachbehinderten Frauen der Zusatzbefragung beschrieben insgesamt deutlich häufiger als die Frauen der repräsentativen Haushaltsbefragung benachteiligende und diskriminierende Erfahrungen in Institutionen und durch Menschen in ihrem sozialen Umfeld, im Berufsleben und in der Öffentlichkeit. Sie waren zudem einem breiteren Spektrum einschränkender Benachteiligungen und diskriminierender Situationen ausgesetzt. Mehr als doppelt so häufig wie die Frauen der repräsentativen Haushaltsbefragung fühlten sie sich durch Regeln oder Bedingungen in ihrer persönlichen Freiheit eingeschränkt. Sie gaben erheblich häufiger an, ihnen sei Hilfe vorenthalten oder ein Zuviel an Hilfe entgegengebracht worden. Darüber hinaus nannten sie signifikant häufiger diskriminierende Verhaltensweisen im Alltag wie angestarrt, ungefragt geduzt oder nicht ernst genommen zu werden. Des Weiteren wurden sie, wie auch die in Einrichtungen lebenden Frauen, häufiger ungefragt oder unangenehm angefasst (besonders häufig blinde Frauen), erfuhren in erhöhtem Maße Aggressionen bzw. Beschimpfungen (am häufigsten gehörlose Frauen) oder wurden aufgrund der Behinderung in ihren Umfeldern sowohl durch nahestehende Personen als auch durch wenig oder kaum bekannte Menschen belästigt, ignoriert oder diskriminiert.« (ebd., S. 34f.)

Diese Häufigkeit an Diskriminierung erschüttert. Die Lebenssituation von Menschen mit Behinderungen ist, wenn nicht durchgehend von Gewalt, so doch nahezu immer von fehlendem Ernstnehmen und fehlender Achtung bzw. fehlendem Respekt gekennzeichnet. Das massive Erleben von Diskriminierung ist ein Nährboden sexueller Gewalt, denn in einem Milieu, in dem Achtung und Respekt im Alltag fehlt, ist der Übergang fließend zu massiveren Grenzüberschreitungen.

Aus der einschlägigen Forschung wissen wir, dass sich Sexualstraftäter dies zunutze machen. Einrichtungen, die wenig Schutz für Klientinnen und Klienten bieten, egal ob Einrichtungen der Jugendhilfe oder Einrichtungen der Behindertenhilfe oder der Medizin,<sup>63</sup> werden von pädophilen Straftätern bewusst als Arbeitsplatz ausgesucht. Im Kontakt mit potenziellen Opfern kommt dann eine Strategie zur Anwendung, die diese in einem langen Prozess geradezu auf Übergriffe vorbereitet. Die entsprechend als Grooming bezeichnete Strategie (vgl. be-

63 Bei einem der bekanntesten Fälle von sexuellem Kindesmissbrauch aus der Literatur handelt es sich bei dem Täter um einen Professor für Kinder- und Jugendlichenpsychiatrie (vgl. Fegert 2006).



sonders ausführlich Enders 2012, S. 63ff.; Rudolf-Jilg 2010, S. 39f.; Unabhängige Beauftragte 2011, S. 55) enthält eine Beschreibung genau dieses Prozesses, bei dem ein allmählicher Übergang von kleineren Grenzüberschreitungen bis hin zu massiver sexueller Gewalt erfolgt. Täter versuchen, das Vertrauen eines potenziellen Opfers, eines behinderten Menschen oder eines Kindes, zu gewinnen, diesen Menschen dann zu bevorzugen, ihn im weiteren Vorgehen zu isolieren, d. h. Strategien zu wählen, die den Menschen von anderen, beispielsweise Gleichaltrigen in einer Gruppe, seinen Eltern, seinen Geschwistern oder anderen Vertrauenspersonen entfremdet. Dem folgt eine allmähliche Sexualisierung der Beziehung: »Zufällige« Berührungen, »zufälliges« Betreten des Schlaf- oder Badezimmers, sich nackt zeigen, Fragen über Sexualität, anzügliche Kommentare über Aussehen und Kleidung (vgl. Kindler 2003, S. 26f.). Diese Grenzüberschreitungen verlaufen über ein Austesten bis hin zu sexueller Gewalt. Wenn Respektlosigkeit bereits institutionell verankert ist, wird dem Sexualstraftäter sein Vorgehen erleichtert.

Aus diesem Grunde ist das Etablieren einer Kultur der Achtung, deren Implikationen im Folgenden zu erörtern sind, ein wesentlicher Schritt nicht nur gegen Diskriminierung, sondern auch als Prävention gegen sexuelle Gewalt.

## 9.2 Achtung in der Theorie

Achtung wird weitgehend synonym gebraucht mit dem Begriff Respekt, oft wird auch von Respekt und Achtung gesprochen, die wir anderen entgegenbringen – oder nicht, denn leichter als eine positive Definition fällt eine negative Definition, also die Beschreibung dessen, was Achtung nicht darstellt. Als Gegenteil von Achtung gelten Demütigung, Entwürdigung oder Missachtung. Achtung verbindet sich mit dem Anspruch, nicht gedemütigt zu werden, und kann auch in dieser Weise definiert werden (Schmetkamp 2014, S. 5). Achtung lässt sich als Forderung beschreiben, »den anderen zu schützen und zu achten (nicht in seine Freiheit einzugreifen, nicht seine Würde zu verletzen, nicht zu instrumentalisieren etc.)« (ebd., S. 7).

Avishai Margalit, ein israelischer Philosoph, der in Jerusalem lehrt, schreibt »Über Achtung und Verachtung« in Bezug auf Politik. In der Einleitung seines Werks »Politik der Würde« (2012) bezieht er sich auf Gespräche mit Palästinensern und Immigranten, bei denen ihm das Thema besonders präsent wurde (ebd., S. 10). Margalit skizziert zunächst negative Aspekte des Themas Achtung, und zwar den Vorrang der Beseitigung des Negativen in Bezug auf gesellschaftliche Handlungsnotwendigkeiten: »Es ist sehr viel dringender, unerträgliche Übel zu beseitigen als Gutes zu schaffen. Demütigung ist ein schmerzliches Übel, Achtung hingegen ein Gut; Demütigung zu vermeiden sollte daher wichtiger sein als Achtung zu zollen« (ebd., S. 16). Diese Forderung lässt sich unmittelbar auf Arbeitsfelder der Heilpädagogik und der Sozialen Arbeit übertragen:

In der Behindertenhilfe in der Jugendhilfe, in der Schule, in der Altenhilfe, in der Straffälligenhilfe, in der Obdachlosenhilfe usw. sollte und muss es ebenfalls vorrangig sein, Demütigung zu vermeiden und Menschen unabhängig von ihrer Lebenssituation, ihrer Lebensgeschichte, ihren Fähigkeiten und ihrer Behinderung Achtung und Respekt entgegenzubringen.

Die inhaltliche Übereinstimmung der gesellschaftspolitischen Forderungen von Margalit mit den Forderungen, die wir an Heilpädagogik und Soziale Arbeit stellen, führt zu einer positiven Charakterisierung von Achtung: *Achtung stellt eine universelle Haltung dar*. Sie gilt für alle Bereiche des Lebens und der Gesellschaft. Deshalb schockiert es, wenn wir von der hohen Prävalenz sexueller Gewalt gegen Menschen mit Behinderungen hören oder wenn wir in den Nachrichten hören, wie von Hass geleitet religiöse Gruppen und Völker jede Achtung im Umgang miteinander verlieren, wie z. B. beim Angriff auf betende Menschen in einer Synagoge am 18.11.2014 (vgl. Tagesschau 2014).

*Zudem stellt Achtung ein normatives Prinzip dar*, eine in unserer Kultur geltende Regel und grundlegende Pflicht, die die Berücksichtigung der Würde anderer Menschen beinhaltet (vgl. Schmetkamp 2014, S. 4ff.). Diese Regel lässt sich beschreiben mit der Maxime: »Menschen schulden einander Achtung« (Schmetkamp 2012, S. 13).

Neben dem Kennzeichen der Universalität von Achtung ist herauszustellen, dass diese eine *basale ethische Haltung* darstellt. Es geht nicht um Hochachtung oder Wertschätzung. Diese kann von niemandem eingefordert werden, sondern Letztere verbinden sich mit besonderen Leistungen oder Fähigkeiten eines Menschen. Einem behinderten Menschen müssen wir per se keine Wertschätzung und keine Hochachtung entgegenbringen, sondern dieser hat das Recht auf basale Achtung. Hochachtung bringen wir z. B. dem Göttinger Musiker Felix Klieser entgegen, der ohne Arme geboren wurde und lernte, mit den Füßen Horn zu spielen, und inzwischen ein mehrfach ausgezeichneter Hornist ist (vgl. Klieser 2014a u. 2014b).<sup>64</sup> Die Wertschätzung und Hochachtung, die Felix Klieser entgegengebracht werden, gelten ihm persönlich und seinen persönlichen Fähigkeiten und Leistungen und unterscheiden sich von der grundsätzlichen oder basalen Haltung der Achtung, die wir anderen Menschen entgegenbringen.

Festzuhalten ist: Wertschätzung ist nicht einklagbar, sondern Wertschätzung bildet die Basis für eine Ungleichbehandlung von Menschen (vgl. Margalit 2012, S. 55). Gleichbehandlung dagegen gilt als Folge der Achtung (vgl. Schmetkamp 2014, S. 7).

64 Im Herbst 2014 erhielt Felix Klieser den ECHO Klassik Preis in der Kategorie »Nachwuchskünstler des Jahres (Horn)« sowie den Musikpreis des Verbandes der Deutschen Konzertdirektionen.

## 9.3 Achtung in der Praxis

Es gibt – wie die eingangs geschilderten Beispiele zeigen – in der Praxis einen deutlichen Nachholbedarf, wenn es um die Würde der Menschen mit Behinderungen geht. Dazu ist zu fragen, wie Achtung im Positiven operationalisiert werden kann, welche konkreten Haltungen und Handlungen mit Achtung vor Menschen mit Behinderungen verbunden sind. Ich möchte dies im Folgenden anhand von drei Gegenständen beschreiben: 1. Der Achtung von Interessen, Bedürfnissen und Wünschen, 2. Der Achtung von Verschwiegenheit und Takt und 3. Begegnen mit Respekt und Würde. Dem folgen 4. ein Verweis auf Achtung, selbst unter schweren Bedingungen und 5. Implikationen zum Thema Selbstachtung.

### Achtung von Interessen, Bedürfnissen und Wünschen

Respekt bzw. Achtung gegenüber Menschen »impliziert, dass man ihre moralischen Ansprüche und ihre Würde achtet. Grundlegende moralische Ansprüche und Würde von Personen zu achten impliziert wiederum, dass sie in ihrer Autonomie, Handlungsfreiheit und anderen fundamentalen Interessen [...] respektiert werden« (Schmetkamp 2012, S. 13f.). Was hier von einer Philosophin für alle Menschen formuliert wird, ist für Menschen mit Behinderungen ganz besonders zu unterstreichen: Achtung besagt, dass Interessen, Bedürfnisse und Wünsche ernst genommen werden.

#### »Sexuelle Gewalt verstößt immer gegen die Selbstbestimmung des Opfers«

Seit vielen Jahren habe ich das Thema Selbstbestimmung in Lehrveranstaltungen und auch in Fortbildungen in der Praxis weitergegeben. Im Kontext der Beschäftigung mit dem Thema »sexuelle Gewalt« hat dieses Thema für mich eine völlig neue Brisanz gewonnen, denn sexuelle Gewalt verstößt immer vehement gegen die Selbstbestimmung des Opfers. Verschärft wird das Problem dadurch, dass viele Menschen mit Behinderungen ihre eigenen Bedürfnisse und Wünsche nicht kennen. Sie haben in ihrer Erziehung und Sozialisation gelernt, sich an ihre jeweilige Umgebung anzupassen. So berichtet die Mitarbeiterin des Begleitenden Dienstes einer Werkstatt für behinderte Menschen in einem Interview: »Wenn ich frage: Wollen Sie wiederkommen? Da muss ich erst meine Mama fragen«.

Frau Meier, die Sozialpädagogin einer ambulanten Beratungsstelle erzählt Folgendes: »Nein sagen. Das wird geübt, das wird auch so postuliert, aber es ist nicht wirklich im Alltag verankert, denn sie sollen halt da ›nein‹ sagen, wo die anderen denken, sie sollen es sagen, aber im Alltag im Wohnheim, in der Werkstatt, zuhause geht es vielmehr um Funktionieren und sich Einpassen.«<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> Die Interviews stammen aus dem Forschungsprojekt »Unterstützung sexuell traumatisierter Mädchen und Frauen mit geistiger Behinderung« (vgl. Mattke 2013).

### »Entscheidungsspielräume zu etablieren ist wahre Heilung«

»Entscheidungsspielräume [...] sind natürlich dann dazu da, um selbst bestimmen zu können. Entscheidungsspielräume zu etablieren, das ist wahre Heilung«, äußert eine Psychotherapeutin, die mit traumatisierten Frauen mit geistiger Behinderung arbeitet. Weil das Erleben der sexuellen Gewalt mit einem Gefühl von Ohnmacht und Ausgeliefertsein einhergeht, ist es wichtig, in einem Unterstützungs- und Heilungsprozess darauf Wert zu legen, dass Opfer sexueller Gewalt die Möglichkeit bekommen, (wieder) selbst über ihr Leben zu bestimmen. Dazu ist es wichtig, möglichst viele Entscheidungsspielräume einzurichten. Dies fängt nicht erst in der Therapie an, sondern beginnt im pädagogischen Alltag, in dem vielfältige Entscheidungsspielräume etabliert werden können.

### »Wirkungsvolle Gewaltprävention ist [...] nur über die Achtung und Förderung der Selbstbestimmung zu erzielen« (Zinsmeister 2013, S. 71)

Wir wissen, dass Selbstbestimmung nicht nur ein grundsätzlich menschliches Bedürfnis ist, sondern dass Selbstbestimmung – Möglichkeiten für eigene Entscheidungen zu haben – neben einer heilsamen Wirkung gleichermaßen eine präventive Wirkung hat. Denn wer lernt, selbst zu entscheiden, wirklich im Alltag »nein« zu sagen, wird dies mit größerer Wahrscheinlichkeit auch tun, wenn ein Täter versucht, ihn oder sie zu manipulieren. Deshalb ist es wichtig, dass wir gerade in der Arbeit mit geistig behinderten Mädchen und Frauen – natürlich auch mit Männern und Jungen – Eigensinn, Selbstbestimmung und Selbstwirksamkeit fördern.

## Verschwiegenheit und Takt

»Es besteht kein diskreter Umgang mit der Situation, dass ich als Beraterin komme. Jeder weiß Bescheid, warum ich komme. Das wird von den Frauen als selbstverständlich hingenommen« (Frau P., ambulante Beratungsstelle).

Ich beziehe mich auf das Fallbeispiel der aufsuchenden Beratung, bei der jede und jeder wusste, weshalb die Beraterin kam. Sexuelle Gewalt ist eine massive Grenzüberschreitung. Deshalb ist es erforderlich, dass Menschen unterstützt werden bei der Wahrung von Grenzen, dass sie erfahren, dass ihre Grenzen geschützt werden. Andernfalls besteht die Gefahr, dass erneute Traumatisierungen erlebt werden.

Frauen mit Behinderungen machen nicht nur die schmerzliche Erfahrung, dass Gewalt zu ihrer Normalität gehört, sondern offensichtlich gehört es auch zu ihrer Normalität, dass alle über sie Bescheid wissen und alle darüber reden. Das ist nicht hilfreich, besonders nicht nach einer sexuellen Traumatisierung.

Alltägliche Unachtsamkeit und Taktlosigkeit bilden einen Nährboden für Grenzüberschreitungen und Diskriminierungen und damit für Gewalt und sexuelle Gewalt. Peter Bieri, ein Schweizer Philosoph, schreibt in seinem Buch

»Eine Art zu leben« über die Vielfalt menschlicher Würde: »Man kann auch jemanden missachten, wenn man über ihn redet, statt zu ihm«. Obwohl er sich dabei nicht auf Menschen mit Behinderungen bezieht, wirken seine Ausführungen für sie besonders passend.

Verschwiegenheit und Takt beinhalten die Achtung des Bedürfnisses nach Intimität. »In totalen Institutionen wird der Radius der Intimsphäre verkleinert, da werden die gewohnten Schutzmauern der Intimität eingerissen. Das ist nicht nur unangenehm, es kann darüber hinaus als eine Bedrohung erlebt werden« (Bieri 2013, S. 57). Wenn keine Intimität, kein Schutzraum vorhanden ist, ist dies nicht nur unangenehm und lästig, sondern eine massive Bedrohung der psychischen und physischen Sicherheit, also grundlegender menschlicher Bedürfnisse. Das Erleben eines geschützten intimen Raumes hängt unmittelbar zusammen mit dem Erleben von eigener Würde. Ahia Zemp spricht sogar von einem Recht auf Intimsphäre und beschreibt dies als Grundrecht: »Das Recht auf Intimsphäre gilt als ein Grundrecht im Zusammenhang mit Sexualität und als ein wesentlicher Baustein der Prävention« (Zemp 2010, S. 30).

### **Begegnen mit Respekt und Würde**

»Achtung als Maßstab aller sozialen Beziehungen« (Schmetkamp 2014, S. 5) gilt insbesondere für (heil-)pädagogische Beziehungen. Respekt und Achtung sehe ich als eine professionelle pädagogische Haltung. Es gib einen breiten philosophischen Konsens, dass der Mensch allein aufgrund seines Menschseins Achtung verdient. Wertschätzung ist nicht einklagbar. Wen ich wertschätze, wen ich liebe, was ich an jemandem schätze, das hängt wie bereits oben ausgeführt von vielen Bedingungen ab, z.B. von persönlichen Eigenschaften und Kompetenzen. Wertschätzung kann in einer bezahlten Arbeit niemand einfordern, aber Achtung und Respekt können wir in sozialen Arbeitsfeldern einfordern.

Ich habe es bei Fortbildungen und Supervisionen im Bereich der Behindertenhilfe wiederholt erlebt, dass Achtung und Respekt nicht selbstverständlich sind. Ich habe es erlebt, dass schwerbehinderte Menschen, die »skurrile« Verhaltensweisen zeigten, mit Tieren verglichen wurden. Ich habe in diesen Fällen immer angeboten, die Kooperation zu beenden, weil ich auf einer solchen Basis nicht arbeite. Der Konsens, dass »Menschen Menschen sind«, muss als Basis gegeben sein. Wenn wir darüber nicht im Konsens sind, können wir nicht (heil-)pädagogisch arbeiten. Und allein weil Menschen Menschen sind, verdienen Menschen Achtung. Das ist bei uns, gerade weil wir es in der Geschichte unseres Landes so massiv anders erlebt haben, sehr deutlich im Grundgesetz verankert und bezüglich Menschen mit Behinderungen explizit gemacht worden: »Niemand darf wegen seiner Behinderung benachteiligt werden« (Grundgesetz Artikel 3, Satz 3).

Es ist offensichtlich erforderlich, dass das immer wieder explizit benannt werden muss: Ziel jeder professionellen Begleitung muss es sein, Menschen mit Respekt und mit Achtung zu begegnen.

## Achtung auch unter schweren Bedingungen

Monika Schröttle, die Leiterin der Studie »Lebenssituation und Belastungen von Frauen mit Beeinträchtigungen und Behinderungen in Deutschland« (vgl. Schröttle et al. 2012 u. 2013) äußerte in einer Diskussion, die wir im März 2014 bei einer Tagung des Frauennotrufs Hannover geführt haben, dass Achtung gegenüber Menschen mit Behinderungen sehr wohl ein Schlüssel im Umgang zwischen Professionellen und Menschen mit Behinderungen sei, dass diese jedoch stark abhängig von den strukturellen Bedingungen sei. Bei Arbeitsbedingungen, in denen kaum Zeit zur Verfügung stehe und eine Überlastung des Personals bedeute, sei es eben oft kaum möglich, achtungsvoll mit Menschen mit Behinderungen umzugehen. Dem möchte ich widersprechen, indem ich Reflexionen von Viktor Frankl referiere, aus seinem Buch »... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager« (2009):

»Ist es doch, innerhalb der Psychologie des Konzentrationslagers beispielsweise, eben dieses Lagerleben, das als eigenartige soziale Umwelt das Verhalten des Menschen scheinbar zwangsläufig gestaltet. Man wird daher mit Recht Einwendungen erheben können und fragen: Wo bleibt dann die menschliche Freiheit? Gibt es denn da keine geistige Freiheit des Sichverhaltens, der Einstellung zu den gegebenen Umweltbedingungen? Ist es wirklich so, daß der Mensch nichts weiter sei als ein Produkt vielfacher Bestimmtheiten und Bedingtheiten, seien sie nun biologisch gemeint oder psychologisch oder soziologisch? Ist der Mensch also wirklich nicht mehr als das zufällige Resultat seiner leiblichen Konstitution, seiner charakterologischen Disposition und seiner gesellschaftlichen Situation? Und, im besonderen: zeigt sich an den seelischen Reaktionen des Menschen auf die besondere, sozial bedingte Umwelt des Lagerlebens tatsächlich, daß er den Einflüssen dieser Daseinsform, denen er gezwungenermaßen unterstellt ist, sich gar nicht entziehen kann? Daß er diesen Einflüssen unterliegen muß? Daß er »unter dem Zwang der Verhältnisse«, der dort im Lager herrschenden Lebensverhältnisse, »nicht anders kann«?

Nun, diese Frage können wir sowohl erfahrungsmäßig als auch grundsätzlich beantworten. Erfahrungsgemäß insofern, als das Lagerleben selber uns gezeigt hat, daß der Mensch sehr wohl »auch anders kann«. Es gäbe Beispiele genug, oft heroische, welche bewiesen haben, daß man etwa die Apathie eben überwinden und die Gereiztheit eben unterdrücken kann; daß also ein Rest von geistiger Freiheit, von freier Einstellung des Ich zur Umwelt auch noch in dieser scheinbar absoluten Zwangslage, äußeren wie inneren, fortbesteht. Wer von denen, die das Konzentrationslager erlebt haben, wüßte nicht von jenen Menschengestalten zu erzählen, die da über die Appellplätze oder durch die Baracken des Lagers gewandelt sind, hier ein gutes Wort, dort den letzten Bissen Brot spendend? Und mögen es auch nur wenige gewesen sein – sie haben Beweiskraft dafür, daß man dem Menschen im Konzentrationslager alles nehmen kann, nur nicht: die letzte menschliche Freiheit, sich zu den gegebenen Verhältnissen so oder so einzustellen. Und es gab ein »So oder so!« Und jeder Tag und jede Stunde im Lager gab tausendfältige Gelegenheit, diese innere Entscheidung zu vollziehen, die eine Entscheidung des Menschen für oder gegen den Verfall an jene Mächte der Umwelt darstellt, die dem Menschen sein Eigentliches zu rauben drohen – seine innere Freiheit – und ihn dazu verführen, unter Verzicht auf Freiheit und Würde zum bloßen Spielball und Objekt der äußeren Bedingungen zu werden und sich von ihnen zum »typischen« Lagerhäftling umprägen zu lassen.« (Frankl 2009, S. 101ff.)

## Achtung konstituiert Selbstachtung

Die Entwicklung von Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstwertgefühl ereignet sich nicht in einem unabhängigen persönlichen Geschehen, sondern ist immer Folge sozialer Erfahrungen: »Denn Individuen gelangen erst im Erfahren und Auseinandersetzen mit den Reaktionen, Blicken, Gesten, Äußerungen und Handlungen anderer Subjekte zu einem angemessenen Bewusstsein ihrer selbst« (Schmetkamp 2012, S. 19).

»Selbstbilder, die über Selbstachtung entscheiden, entstehen nicht im luftleeren Raum. Sie sind das Ergebnis langer und langsamer Prozesse der Erziehung, Bildung und kulturellen Ausformung, bei denen andere eine wichtige Rolle spielen. Ihre Anerkennung und Achtung tragen zur Festigkeit meines Selbstverständnisses bei. Ihre Kritik und Verachtung kann mein Selbstbild untergraben und zu Fall bringen. In diesem Sinne ist Selbstachtung auch ein soziales Phänomen.« (Bieri 2013, S. 246)

Es ist nicht zu erwarten, dass Menschen, egal ob mit oder ohne Behinderung, sich selbst achten können, wenn sie nicht Selbstachtung von außen erleben. Die Achtung, die *wir* ihnen entgegenbringen, die Grenzen, die *wir* einhalten, der Takt, die Verschwiegenheit, mit denen *wir* mit heiklen und intimen Themen umgehen, die würde- und respektvolle Begegnung, all das trägt bei zur Selbstachtung. Missachtung führt zu mangelnder Selbstachtung und ist Nährboden für Gewalt. »Wiederherstellen von Würde durch Wertschätzung, Verständnis und Wahren von Rechten« (Scherwath & Friedrich 2012, S. 13) gilt als zentrales Ziel in der Traumapädagogik und ist ebenso grundlegend zu sehen für Soziale Arbeit und Heilpädagogik.

## 9.4 Fazit

Zum Schluss möchte ich noch einmal auf die eingangs geschilderten Fallbeispiele zurückkommen. Was zeigen diese? Und wie wäre in den beschriebenen Situationen achtungsvoll zu handeln?

Der Schlüsselsatz des *ersten Fallbeispiels*, »Sie können doch *so ein Mädchen* nicht mit meiner Schwester vergleichen!«, offenbart eine abwertende und demütigende Sichtweise auf ein schwerbehindertes Mädchen, dem aufgrund ihrer Behinderung weniger Achtung entgegengebracht wird als einem gleichaltrigen nichtbehinderten Mädchen. Deshalb ist in Bezug auf die theoretischen Erörterungen über Achtung als Grundlage für Gleichbehandlung zu sagen: »Natürlich muss ich ein schwerbehindertes Mädchen vergleichen mit gleichaltrigen, nichtbehinderten Mädchen«. In dem Fallbeispiel wird gegen eine Gleichbehandlung verstoßen. Achtung hieße hier, für das junge schwerbehinderte Mädchen die Pflegesituation sensibel und gleichgeschlechtlich zu gestalten. Daneben ist zu betonen: Menschen mit Behinderungen haben auch oder gerade in Einrich-

tungen der Behindertenhilfe einen moralischen und einen rechtlichen Anspruch auf Achtung.

Im *zweiten Fallbeispiel*, der »verordneten Sexpause«, zeigt sich ein paternalistisches Verhalten bei den Fachkräften. Paternalismus ist in weiten Bereichen der Behindertenhilfe noch weit verbreitet (vgl. Zinsmeister 2013, S. 52). Paternalismus, wörtlich übersetzt mit übertriebener Väterlichkeit, geht von dem Recht aus, stellvertretend auch gegen den erklärten Wunsch der Betroffenen Entscheidungen zu fällen. Dem liegt die falsche Annahme zugrunde, dass gerade Menschen mit geistiger Behinderung aus mangelnder Einsichtsfähigkeit und mangelnder Vernunft unfähig seien, eigene Entscheidungen zu treffen (vgl. Mattke 2004).

Im Fall der »verordneten Sexpause« wird das Verhalten der Bewohnerin bewertet, und die »Sexpause« wird über ihre Person hinweg, wahrscheinlich gegen sie und nicht mit ihr entschieden. Dies lässt sich mit Schmetkamp als Verstoß gegen das menschliche Autonomiebedürfnis werten und somit als Verstoß gegen die Menschenwürde (vgl. Schmetkamp 2012, S. 66f.). Mit Bieri können wir auch von »fürsorglicher Bevormundung« sprechen. Diese Haltung zählt Bieri als im Widerspruch stehend zu einer Würde in Form von Selbständigkeit (2013, S. 19ff.).

In diesem Beispiel stellt sich die Frage nach einem achtungsvollen Umgang etwas schwieriger. Der Erfahrung nach führen Verbote des aktiven Lebens von Sexualität in Einrichtungen der Behindertenhilfe oft zu besonders würdelosen Situationen, der Sexualität in dunklen Fluren, auf Toiletten, hinter Büschen etc. (vgl. Mattke 2005, S. 46). Wenn Mitarbeitende diese Konsequenzen verstehen, werden sie manchmal verständnisvoller. Festhalten möchte ich, dass niemand bei einer erwachsenen Frau, sei es mit oder ohne Behinderung, das Recht hat, ihr Vorschriften zu ihrem Sexualleben zu machen. Ein Gespräch, in dem die Besorgnis geäußert wird, ist sicher möglich, mehr aber nicht.

Im *dritten Fallbeispiel*, »Oh ja, die ist sexuell traumatisiert!«, ist das offene Reden, weit über den engen Kreis der begleitenden Personen hinaus, über biografische und intime Erfahrungen, auch über Traumatisierungen der Klientin, als Verstoß gegen das Recht auf Intimität zu werten und zeugt von mangelnder Diskretion und mangelndem Takt. Achtung vor der Intimität anderer ist Bieri zufolge ein wesentlicher Aspekt der menschlichen Würde (2013, S. 157ff.), und er erläutert:

»Wir haben das Bedürfnis nach einem intimen Raum in unserem Leben. Wenn andere diesen Raum gegen unseren Willen betreten oder wir ihn für andere aus falschen Gründen öffnen, kann unsere Würde in Gefahr geraten.« (ebd., S. 157)

Achtung sehe ich als eine Grundhaltung im beruflichen Alltag der Heilpädagogik und der Sozialen Arbeit und erhoffe damit einerseits ein Entgegenwirken gegen Diskriminierung und Gewalt und andererseits eine hilfreiche Unterstützung derjenigen Menschen, die Diskriminierung und Gewalt erfahren mussten.



## Literatur

- Bieri, P. (2013): Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde. München: Hanser
- Enders, U. (2012): Die Strategien der Täterinnen und Täter. In: Dies. (Hrsg.): Grenzen achten. Schutz vor sexuellem Missbrauch in Institutionen. Ein Handbuch für die Praxis (S. 63–108). Köln: Kiepenheuer & Witsch
- Fegert, J.M. (2006): Sexueller Missbrauch von Schutzbefohlenen und Abhängigen in Krankenbehandlung, Therapie und Pädagogik (S. 22–52). In: Fegert, J. M. & Wolff, M. (Hrsg.): Sexueller Missbrauch durch Professionelle und Institutionen. Prävention und Intervention – ein Werkbuch. Weinheim. München: Juventa
- Frankl, V. E. (2013): ... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. München: Kösel. 5. Aufl
- Kindler, H. (2003) Evaluation der Wirksamkeit präventiver Arbeit gegen sexuellen Missbrauch an Mädchen und Jungen. Expertise. München: Amyna e. V.
- Klieser, F. (2014a): Fußnoten. Ein Hornist ohne Arme erobert die Welt. Ostfildern: Patmos
- Klieser, F. (2014b):: Felix Klieser In: <http://felixklieser.de>. Zugriff am 2.12.2014
- Margalit, A. (2012): Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung. Berlin: Suhrkamp
- Mattke, U. (2004): »Wir wissen, was für dich gut ist!« Soziale Abhängigkeit und Fremdbestimmung bei Menschen mit geistiger Behinderung. In: Wüllenweber, E. (Hrsg.): Soziale Probleme von Menschen mit geistiger Behinderung. Fremdbestimmung, Benachteiligung, Ausgrenzung und soziale Abwertung. Stuttgart: Kohlhammer
- Mattke, U. (2005): »Unsere Kinder brauchen das nicht!« Die Behinderung der Sexualität von Menschen mit Behinderungen (S. 29–56). In: Fachbereichstag Heilpädagogik (Hrsg.): Heilpädagogik: Ein Blick zurück nach vorn: 20 Jahre Fachbereichstag Heilpädagogik in Deutschland. Jahrbuch Heilpädagogik. Berlin: Berufsverband der Heilpädagogen e. V.
- Mattke, U. (2013): Sexuelle Gewalt und Traumatisierung: Pädagogisch-therapeutische Unterstützung von Mädchen und Frauen mit geistiger Behinderung (S. 80–88). In: Teilhabe (52)
- Mattke, U. (2015): Sexuell traumatisierte Menschen mit geistiger Behinderung. Forschung. Prävention. Hilfen. Stuttgart: Kohlhammer
- Rudolf-Jilg, C. (2010): Sexualisierte Gewalt in der Kinder- und Jugendarbeit. In: Djafarzadeh, P. & Rudolf-Jilg, C. (Hrsg.): Prävention geht alle an! Ansätze interkultureller und struktureller Prävention von sexuellem Missbrauch (S. 39–44). München: Amyna e. V.
- Scherwath, C. & Friedrich, S. (2012): Soziale und pädagogische Arbeit bei Traumatisierung. München. Basel: Ernst Reinhardt
- Schmetkamp, S. (2012): Respekt und Anerkennung. Paderborn: Mentis
- Schmetkamp, S. (2014): Achtung oder Anerkennung? Über die Verbindung zweier vermeintlich unversöhnlichen Begriffe. In: [http://www.forschenwirgemeinsam.univie.ac.at/~uploads/media/Achtung\\_oder\\_Anerkennung\\_Schmetkamp.pdf](http://www.forschenwirgemeinsam.univie.ac.at/~uploads/media/Achtung_oder_Anerkennung_Schmetkamp.pdf). Zugriff am 18.11.2014
- Schröttle, M., Hornberg, C., Glammeier, S., Sellach, B., Kavemann, B., Puhe, H. & Zinsmeister, J. (2012): »Lebenssituation und Belastungen von Frauen mit Behinderungen in Deutschland. Eine repräsentative Studie.« Ein Forschungsprojekt des Interdisziplinären Zentrums für Frauen- und Geschlechterforschung (IFF) der Universität Bielefeld im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. Berlin. Kurzfassung unter: [http://www.uni-bielefeld.de/IFF/for/zentrale\\_ergebnisse/~kurzfassung.pdf](http://www.uni-bielefeld.de/IFF/for/zentrale_ergebnisse/~kurzfassung.pdf). Zugriff am 10.11.2014
- Schröttle, M. & Hornberg, C. (2013). Lebenssituation und Belastungen von Frauen mit Behinderung und Beeinträchtigung in Deutschland. Langfassung. (<http://www.bmfsfj.de/RedaktionBMFSFJ/Broschuerenstelle/Pdf-Anlagen/Lebenssituation-und-Belastungen-~>

- von-Frauen-mit-Behinderungen-Langfassung-Ergebnisse\_20der\_20quantitativen-Befragung,property=pdf,bereich=bmfsfj,spra-che=de,rwb=true.pdf), Zugriff am 22.09.2014
- Tagesschau (2014): In: <http://www.tagesschau.de/ausland/jerusalem-143.html>. Zugriff am 1.12.2014
- Unabhängige Beauftragte der Bundesregierung gegen sexuellen Kindesmissbrauch (2011): Abschlussbericht. In: [http://beauftragter-missbrauch.de/file.php/136/Abschlussbericht-\\_UBSKM.pdf](http://beauftragter-missbrauch.de/file.php/136/Abschlussbericht-_UBSKM.pdf). Zugriff am 9.8.2014
- Zemp, A. (2010): »Ich bestimme selbst!« Prävention von sexueller Gewalt bei Menschen mit einer Behinderung. In Forum – Sexuaufklärung und Familienplanung. Köln: BzGA, S. 27–31
- Zinsmeister, J. (2013): Rechtsfragen der Sexualität, Partnerschaft und Familienplanung. In: Clausen, J. & Herrath, F. (Hrsg.): Sexualität leben ohne Behinderung. Das Menschenrecht auf sexuelle Selbstbestimmung. Stuttgart: Kohlhammer

# 10 Die Menschen, für die wir sorgen

Manfred Hillmann

## 10.1 Einführung

Für Menschen, die in der sozialen Praxis tätig sind, begleitend, beratend oder pflegend, sind zwei Aspekte wichtig: Fürsorge und Selbstsorge. Dass Selbstsorge notwendig ist, weiß jeder. Weniger bekannt ist der Gedanke, dass zu einer guten und umfassenden Selbstsorge auch eine gute Fürsorge gehört. Der Mensch als soziales Wesen kann den Blick auf den anderen gar nicht auslassen, wenn er authentisch und mit innerer Stimmigkeit leben will. Immer also geht es um das Miteinander und das Wechselspiel von Fürsorge und Selbstsorge. Jede Einseitigkeit kann zu einer Schieflage führen. Dennoch soll in diesem Beitrag besonders der Aspekt der Fürsorge betrachtet werden. Wie kann ich eine gute Fürsorge leisten, bei der es dem anderen und mir selbst gutgeht? Wie kann ich dem anderen gerecht werden und seine Würde beachten? Die Antworten auf solche Fragen sind in Wirklichkeit komplexer als man denkt, weil der Mensch an sich schon ein komplexes Wesen ist.

Peter Bieri stellt seinem empfehlenswerten Buch »Eine Art zu Leben – Über die Vielfalt menschlicher Würde« folgendes Zitat voran: »Würde ist nicht eine einzige Sache, sondern viele: es kommt darauf an zu verstehen, wie diese vielen Sachen im Leben eines Menschen zusammenhängen. Wenn einer da zu sagen versucht, was er da zu verstehen glaubt, so wird er, ohne es beabsichtigt zu haben, zu einem, der eine weitläufige Landkarte der menschlichen Existenz zeichnet« (Bieri 2013, S. 5). Darum soll es gehen, den anderen verstehen lernen und ohne Anspruch auf Vollständigkeit ein paar Striche dieser weitläufigen menschlichen Landkarte zu entdecken und zu zeichnen. Durch Zugewinn von Lebenserfahrung und Gespür kann man die Karte zunehmend erweitern und differenzieren, einige Hauptstraßen von den Nebenstraßen unterscheiden lernen und so zu einer hilfreichen Orientierung gelangen.

## 10.2 Fürsorge und Gleichwertigkeit

Der Begriff *Fürsorge* passt gut für das, was in diesem Beitrag gemeint ist. Im Lateinischen heißt es *procurare*, für etwas Sorge tragen, etwas pflegen oder ver-

walten. *Procurare*, Fürsorge, bezieht sich in unserem Kontext hauptsächlich auf Menschen, die Rat, Unterstützung, Begleitung, Betreuung oder Pflege brauchen. Das Füreinander-Sorge-Tragen ist wesentlicher Bestandteil einer funktionierenden Gesellschaft. Ohne Sorge für den anderen, ohne gegenseitige Unterstützung, ob im privaten oder professionellen Bereich, sind wir alle hilflos und allein gelassen. Das machen wir uns viel zu selten bewusst.

Die folgenden Gedankengänge sind von allgemeiner Bedeutung für das menschliche Miteinander. Gleichzeitig sind hier insbesondere Menschen angesprochen, die sich in der sozialen Praxis ehrenamtlich oder beruflich engagieren. Für sie soll das Nachstehende eine kleine Handreichung und Übung sein.

Wenn Menschen miteinander umgehen, geht es um Würde, Gerechtigkeit und Gleichwertigkeit. Im fürsorgenden Bereich ergeben sich naturgemäß hierarchische Beziehungsgefüge. Wenn jemand hilflos ist und von einem anderen gepflegt wird oder wenn jemand für bestimmte Lebens- bzw. Aufgabenbereiche für einen anderen zum Betreuer bestellt wird. Noch einmal Peter Bieri im Zitat:

»Wenn wir den Anspruch erheben, als selbständige Personen behandelt zu werden, dann sagen wir: Wir sind *mündig*. Wenn man uns diesen Anspruch streitig macht, indem man uns gängelt und Dinge über unseren Kopf hinweg entscheidet, dann fühlen wir uns *entmündigt* und *bevormundet*. Was wir dann erleben, ist, daß man uns die *Autorität* über unser Leben wegnimmt: die Macht, frei entscheiden und selbständig handeln zu können. Es sind jetzt andere, die darüber bestimmen, was wir wollen und tun dürfen. Das kann Demütigung bedeuten und kann unsere Würde in Gefahr bringen. Doch nicht jede Bevormundung bedroht die Würde. Ob sie es tut, hängt davon ab, *wer* uns die Autorität und Selbständigkeit wegnimmt und aus welchen *Gründen*.« (Bieri 2013, S. 38)

Nicht die Tatsache der Bevormundung an sich ist würdelos, wohl aber der unpassende Kommunikationsstil, der mit der notwendigen Bevormundung einhergehen kann. Die Forderung der Situation ist, dass die Person auch wirklich als Person gesehen, respektiert und gewürdigt werden soll. Gerade in stressigen Alltagssituationen kann dies schnell außer Acht geraten. Zur Veranschaulichung zwei Beispiele aus der sozialen Praxis:

### Heimbewohnerin überrumpelt

In einem Pflegeheim wird nachmittags Kaffee und Kuchen verteilt. Als etwas später die Pflegerin ein Zimmer betritt, sieht sie, dass bei einer Bewohnerin Kaffee und Kuchen noch auf dem Beistelltisch stehen. Die Pflegerin geht schnellen Schrittes auf die Bewohnerin zu und spricht sie mit lauter Stimme an: »Frau Meyer, Sie haben ja noch gar keinen Kuchen gegessen, den mögen Sie doch so gerne« und schiebt ihr gleichzeitig ein Stückchen in den Mund. Wir unterstellen ihr, dass sie es gut gemeint hat. Aber tatsächlich fühlte die Bewohnerin sich an dem Tag unwohl, und ihr war überhaupt nicht zum Essen zumute. Doch bevor sie sich äußern konnte, war das Stück Kuchen ihr schon in den Mund geschoben, weshalb ihr nichts anderes übrigblieb, als es zu essen, was sie an diesem Tag eigentlich nicht wollte.

### **Junger Mann mit Autonomiebedürfnis**

In einer anderen Pflegeeinrichtung ist ein noch recht junger Mann, der aus Gründen drohender Verwahrlosung und gesundheitlicher Selbstschädigung untergebracht ist. Sein größter Wunsch ist, die Einrichtung wieder zu verlassen, um in einer eigenen Wohnung zu leben. Darauf angesprochen, dass er wohl lieber autonom sein möchte, nickt er mit heftiger Zustimmung. Das ist ihm persönlich sehr wichtig und entspricht seiner Lebensbiografie. Die Umstände sind jedoch so, dass sein Wunsch aller Voraussicht nach nicht mehr in Erfüllung gehen kann. Er leidet darunter, dass er immer wieder die Einschränkung seines Freiheitsbedürfnisses schmerzlich fühlt. Eine Einrichtung mit vielen Bewohnern und einem strukturierten Tagesablauf ist eben etwas anderes als eine eigene Wohnung, in der man zu jeder Zeit tun und lassen kann, was man möchte. Die aufmerksame Einrichtungsleiterin bemerkt das Freiheitsbedürfnis des Mannes und räumt auf einer Mitarbeiterkonferenz Zeit ein, um ausführlich zu besprechen, wie man dem Bewohner zumindest das Gefühl vermitteln kann, sich in der Einrichtung frei genug zu fühlen. In der Folge achtet man öfter darauf, ihm Wahlmöglichkeiten anzubieten, z. B. abends etwas früher oder später zu Bett zu gehen oder den persönlichen Präferenzen der Freizeitgestaltung mehr Raum zu geben.

An diesen Beispielen mag deutlich werden, dass die soziale Praxis eine persönliche Herausforderung ist, wenn man ihr gerecht werden will. Das Selbstverständliche und Routinierte kann genau das Unpassende sein. Deshalb ist es wichtig, sich sein eigenes Tun immer mal wieder bewusst zu machen und zu definieren, worauf es Menschen im Wesentlichen eigentlich ankommt.

## **10.3 Handlungs- und verstehensorientierte Fürsorge**

In der sozialen Praxis begegnen wir vielen Menschen, die helfen möchten, indem sie etwas tun wollen. Um anderen Menschen gerecht zu werden, ist es jedoch genauso wichtig, manchmal etwas nicht zu tun, sich zurückzunehmen und eine wahrnehmende Haltung einzunehmen. Man kann hier eine handlungsorientierte von einer verstehensorientierten Fürsorge unterscheiden. Das erwähnte Beispiel, in dem eine Pflegekraft einer Heimbewohnerin das Stück Kuchen in den Mund schiebt, kann als Beispiel für eine einseitige Handlungsorientierung dienen. Man kann dafür auch den Begriff Aktionismus gebrauchen. Im Aktionismus steht das gewohnheitsmäßige und spontane Handeln als Persönlichkeitsmerkmal im Vordergrund. Immer wenn Situationen auftreten, in denen die Person nicht handeln kann, fühlt sie sich unwohl und zu erneutem Handeln gedrängt. Sie hat das Gefühl, etwas tun zu müssen. Zunächst einmal

ist gar nicht zu unterschätzen, wie wichtig im Prinzip eine gut ausgeprägte Handlungsorientierung ist. Denn es schafft viel Gerechtigkeit unter Menschen, wenn der eine für den anderen etwas tut. Allerdings kommt es bei einer einseitigen Handlungsorientierung immer wieder zu Situationen, wo eine helfende Person ihrem Gegenüber nicht gerecht wird, weil sie gar nicht innehalten kann, um zunächst einmal die Situation und die wirklichen Bedürfnisse des anderen wahrzunehmen. Stattdessen wird ein Prinzip am anderen, um es drastisch auszudrücken, mit Tatendrang *vollstreckt*. Nachmittags ist Kaffee- und Kuchenzeit, und Kuchen schmeckt der Bewohnerin, weshalb sie ihn auch gleich in den Mund geschoben bekommt. Es ist gut gemeint, aber nicht gut an sich.

Wie wichtig ist es doch, immer wieder spontanes Handeln zu stoppen, um erst wahrzunehmen, was der andere wirklich braucht und will. In der Bibel finden wir den wichtigen Ausspruch Christi, der zum Gelähmten sagt: »Was willst du, dass ich dir tun soll?« (Lukas 18, S. 40ff.). Das drückt den Respekt vor der Andersartigkeit und den Bedürfnissen des anderen Menschen aus. Die Fähigkeit des Innehaltens, um zunächst zu verstehen, was die Situation beinhaltet, wird in der sozialen Praxis oft zu wenig beachtet und geübt. Es ist ja auch eine erhöhte Anforderung an die Persönlichkeit, dieses Wechselspiel zwischen Tun und Lassen, zwischen Reden und Hören zu lernen. Zu leicht lässt man sich einseitig auf das ein, was sich als Kompetenz bei sich selbst gewohnheitsbedingt in den Vordergrund schiebt, *entweder* Handeln *oder* Zuhören. Das Wechselspiel aber zwischen den verschiedenen Haltungen ermöglicht erst Gerechtigkeit und Gleichwertigkeit unter den beteiligten Personen. Ein anschauliches Beispiel ist der Autobiografie von Christy Brown, der spastisch gelähmt ist, zu entnehmen:

»Gerade wollte ich meinen Kopf unter dem Laken verbergen und den Tränen freien Lauf lassen, als sich die Tür öffnete und die Nachtschwester hereinkam. Mein Herz machte einen Satz – es war wieder ›Cherry Ripe‹, ein paar goldene Locken schauten kokett unter der gestärkten, weißen Schwesternhaube, die sie trug, hervor. Sie ging von Bett zu Bett, um sich zu vergewissern, daß wir alle für die Nacht gut versorgt waren. Sie kam auch an mein Bett, lächelte strahlend und fragte, ob ich gern etwas fester zugedeckt sein möchte. ›Oh, ja‹, sagte ich rasch, obwohl ich bereits so gut wie nur möglich zugedeckt war. ›Das hätten wir‹, lächelte sie, nachdem sie die Ränder der Betttücher unter die Matratze geschoben und mein Kissen geglättet hatte. ›Ist‹s jetzt bequem?‹ ›Sehr‹, murmelte ich. Das letzte, woran ich mich erinnerte, als ich in Schlaf versank, war ihr Lächeln, mit dem sie sich über mich gebeugt hatte, um die Betttücher über meine Schultern zu ziehen. In jener Nacht schlief ich fest.« (Brown 1995, S. 97)

Beim Lesen fühlt man geradezu die innere Haltung der Krankenschwester. Sie kommt nicht ins Zimmer, um mal schnell zu kontrollieren, ob alle gut zugedeckt sind, sondern nimmt sich Zeit, von Bett zu Bett zu gehen, lächelnd, um jeden persönlich anzusprechen, ob es ihm gut gehe, um dann auch das Nötige zu tun. Aus dieser Art von Begegnungscharakter entspringt Kraft und Trost. Das ist einer einseitig handlungsorientierten Person gar nicht so leicht einsichtig zu machen. Sie denkt sich: »Es muss noch so viel getan werden«. Die Erfahrung lehrt aber, dass gerade dann, wenn nicht so viel *getan* wird, sondern erst die Person *wahrgenommen* wird, es im Pflegealltag tatsächlich weniger zu tun gibt. Christy Brown brauchte in der besagten Nacht keinen Menschen mehr, der ihn beruhigt. In jener Nacht schlief er fest.

## 10.4 Die Grundlage ist das Menschenbild

Jeder trägt ein Bild vom Menschen in sich. Dieses Bild, das nicht bewusst sein muss, prägt unsere Wahrnehmung und die Art und Weise, wie andere Menschen auf uns wirken. Deshalb suchen wir manchmal gern ihre Nähe, und manchmal nehmen wir lieber Abstand, weil sie auf uns beunruhigend oder sogar bedrohlich wirken. Es kann natürlich objektive Gründe dafür geben, aber immer spielt auch die subjektive Wahrnehmung und Bewertung mit hinein. Das macht im Grunde das Menschliche an der Kommunikation mit anderen aus, dass hier nichts perfekt ist, sondern dass es ein lebendiger Austausch von subjektiven Verfasstheiten und subjektiv gefärbten Bewertungen ist. Aber deshalb sollen wir hier auch uns selbst gegenüber kritisch sein, uns in unseren Wahrnehmungen und Reaktionen besser kennenlernen, damit das Subjektive, das sich in unserer persönlichen biografischen Entwicklung gebildet hat, nicht erstarrt, sondern flexibel in einem lebendigen Austausch mit der Andersheit des anderen bleibt.

Ein Menschenbild hat jeder, und jede Psychotherapie, Psychologie, Pädagogik oder Soziologie basiert auf einer anthropologischen Grundlage, auf einem Menschenbild, das in diesen Wissenschaften auch reflektiert und beschrieben wird. Was ist der Mensch an sich? Was macht seine Persönlichkeit aus? Darauf gibt es viele Antworten, die auch jeder zu verantworten hat. Wer mit Menschen zu tun hat, soll sich bemühen, das eigene Bild vom Menschen bewusst zu machen, es immer mehr zu differenzieren und wenn nötig zu korrigieren. Das ist für die soziale Praxis, genaugenommen, eine ethische Verpflichtung. Es ist jedoch nochmal anzumerken, dass die Antworten auf die Frage »Wer ist der Mensch?« immer partikuläre Antworten bleiben werden. Dennoch wird die von uns gezeichnete Landkarte Wesentliches und Wichtiges zeigen. Aber immer bleibt etwas übrig, das unserer Wahrnehmung entgeht. Diese Bescheidenheit ist hinzunehmen. Und deshalb sollen wir aufmerksam und entdeckungsfreudig bleiben.

In den Wissenschaften, in der Persönlichkeitspsychologie, ist das Menschenbild nur allzu oft ein reduziertes, z. B. reduziert auf die Triebstruktur, das Unbewusste oder die Gewohnheiten. Mit Goethe kann man hier anmerken: »Dann hast du die Teile in der Hand, fehlt leider nur das geistige Band« (Mephistopheles in Goethes Faust). Der Mensch ist folglich immer mehr als seine Teile. Deshalb ist der pendelnde Blick wichtig. Das Erkennen von Einzelheiten (auch um Fehler wahrzunehmen oder Stärken) und das ganzheitliche Schauen, das die Person intuitiv als Ganzes erfasst.

Reflektieren und Anschauen sind zwei verschiedene Weisen der Informationsverarbeitung. Im Reflektieren differenziere ich eine Wahrnehmung durch Begriffe und logische Verknüpfungen. Je mehr sprachliche Begriffe und Bilder ich für verschiedene Gefühlszustände habe, desto differenzierter und gerechter kann ich mich und andere wahrnehmen. Erinnern wir uns an das oben genannte Beispiel mit dem Mann, der ein starkes Autonomiebedürfnis hat. Was bedeutet dieses Bedürfnis für ihn? Vielleicht könnte er es selbst in Worte fassen, viel-

leicht können wir ihm dabei helfen. Auf der anderen Seite kann ich einen Menschen oder eine Situation einfach anschauen und Bilder und Gefühle in mir entstehen lassen, die auf eine andere Weise als begriffliche Sprache differenzieren. Das ist etwas, das jeder, der in der sozialen Praxis arbeitet, leisten kann. Einfühlung und Empathie haben eben diese Aktivitäten des Reflektierens und Anschauens zur Voraussetzung.

An dieser Stelle wollen wir eine kleine Methode bzw. Übung vorschlagen, die einen wertvollen Beitrag leisten kann. Jedem fällt beim Lesen von Büchern (das Betrachten bzw. Lesen von Bildern gehört auch dazu) immer mal wieder eine besondere Textstelle auf, die ihn anspricht. Man spürt sofort: Das geht mich etwas an. Darin ist ein Körnchen Wahrheit. Das ist ein nützlicher Hinweis für mich. Diese Textstellen haben in der Regel einen größeren Bedeutungskontext, als man auf den ersten Blick erfassen kann. Solche Textstellen kann man sammeln, sie anschauen, mit dem Gefühl, dem Gespür ergründen und darüber reflektieren, Begriffe finden. Das kann ein längerer Prozess sein. Vorstellbar sind Tage, Wochen, Monate, Jahre, sogar ein ganzes Leben. Solche Textstellen können wie eine Goldmine sein. Man kann ihnen Wertvolles abgewinnen.

Beispielhaft sei hier der Ausspruch eines jungen, am ganzen Körper gelähmten jungen Mannes zitiert, der einmal sagte: »Du, das musst du realistisch sehen, das, was gar nicht geht, geht doch!«. Hätte er es selbst nicht gesagt, hätte ich dem Satz wohl kaum eine Bedeutung beigemessen. Aber dieser Satz war seine persönliche Wahrheit, seine Erkenntnis und seine Haltung zum Leben. Er als gelähmter Mensch war mit so vielen Hindernissen konfrontiert und fand dann zu so einer optimistischen Einstellung. Dieser Satz, dieses persönliche Geschenk dieses Mann an mich, hat mir schon oft geholfen und Entscheidungen bewirkt, die tatsächlich mein Leben nachhaltig beeinflusst haben und in Zukunft beeinflussen werden. Ein Satz, der Teil meines Menschen- und Weltbildes geworden und in vielen Lebenssituationen eine Quelle von Optimismus und Kraft ist. Hinter Zitaten und Bemerkungen stehen wirkliche Erfahrungen und Erkenntnisse, die in ihrer ganzen Bedeutsamkeit und Wirksamkeit erst noch auszuloten sind.

## 10.5 Sieben anthropologische Fundstücke

Im Folgenden sind sieben Textstellen aufgeführt und erläutert, die unser Menschenbild bereichern und als Orientierung für das Handeln in der sozialen Praxis dienen können. Die Zitate stammen von Johann Wolfgang von Goethe, Viktor E. Frankl, Martin Buber, Sören Kierkegaard, Hans Urs von Balthasar, Maria Montessori und aus der Bibel. Jeder kann sich solche Textstellen, die ihn persönlich ansprechen, suchen, sie dann anschauen und reflektieren. Wichtig ist, dass sie lange genug Wegbegleiter bleiben, damit sie auch wirksam in das persönliche Wahrnehmungsnetz und Gedächtnis eingebunden werden können.



## Johann Wolfgang von Goethe: Die Möglichkeiten des anderen sehen

»Wenn wir, sagtest du, die Menschen nur nehmen, wie sie sind, so machen wir sie schlechter. Wenn wir sie behandeln, als wären sie, was sie sein sollten, so bringen wir sie dahin, wohin sie zu bringen sind.« (Goethe 1988, S. 531)

In Goethes Bildungsroman »Wilhelm Meisters Lehrjahre« wundert Therese sich über ihre Freundin Natalie, die sich ihren Zöglingen gegenüber oft anders verhält als Therese selbst es tut und dabei sehr gute Erfahrungen macht. Therese, so wird gesagt, *dressiert* ihre Zöglinge, während Natalie sie *bildet*. Ihr Blick geht weiter als auf das aktuelle Verhalten und Sosein. Sie sieht im Geiste schon deren mögliche positiven Persönlichkeitsformen. Und das ist der Maßstab für die Art und Weise ihres Verhaltens und Sprechens. Es ist *das edle Suchen* nach dem Besseren, wodurch sie das Gute im Anderen hervorbringt. Das ist auch eine wunderbare Einstellung für das Wirken in der sozialen Praxis. Wie leicht bemerken wir doch zuerst die Fehler der anderen und heften unsere Augen an alles, was wir als Mangel empfinden. Der Defizit-Fokus gewinnt mit der Zeit eine subjektive Größe, die alles Positive und alles, was noch werden kann, überschattet. Ganz anders Natalies Blick. Sie sieht einen größeren Wert darin, auf den Horizont der Zukunft zu schauen, auf das, was noch werden, wachsen und gelingen kann. Sie schenkt anderen Menschen die Perspektive der Zukunft und erinnert sie durch ihren liebevollen geistigen Blick daran, dass sie über sich selbst hinauswachsen können. Sie vermittelt eine Atmosphäre, in der ihre Zöglinge gedeihen können.

Wenn wir lernen, so auf unsere Mitmenschen zu schauen, werden wir bemerken, dass uns dieser wohlwollende Zuspruch selber guttun wird. Das, was wir in die Welt aussenden, wird irgendwie auch wieder zu uns zurückkommen. Und die Freude, die mit dem zuneigenden Denken einhergeht, werden wir mehr wertschätzen als das flüchtige Entlastungs- oder Genugtuungsgefühl, das wir vielleicht empfinden, wenn wir die Fehler anderer bemerken. Der Blick auf den Möglichkeitsraum wird auch uns optimistischer machen. Den anderen dahin bringen, wo er sein soll, meint natürlich, dahin, wo das Leben ihn sinnvollerweise haben will: Offen, versöhnlich, freudig, handlungsaktiv sein sind z. B. erstrebenswerte Qualitäten, zu denen wir uns gegenseitig ermutigen und helfen sollen, damit wir zu authentischen Persönlichkeiten werden. Im Praxisalltag wird das immer wieder eine Herausforderung sein, weil der positive, ermutigende Blick geübt sein will. Zu leicht verfallen wir in gewohnte Negativperspektiven und signalisieren dem anderen, dass wir ihm wenig zutrauen. Wenn wir jedoch von guter Fürsorge sprechen, dann ist der ermutigende Blick ein Qualitätsmerkmal, an dessen Einübung wir interessiert sein sollten. Nicht nur zu sehen, was ist, sondern, was sein kann oder sein sollte. Wir werden uns wundern, welche kleinen Wunder wir bei anderen Menschen bewirken.

## Viktor E. Frankl: Sinn und Lebenswertgefühl

»Findet der Mensch einen Sinn, dann (aber auch nur dann) ist er glücklich – einerseits; denn andererseits ist er dann auch leidensfähig.« (Frankl 1992, S. 33)

Wer dem Leben Sinn abgewinnen kann, bejaht es auch. Wer keinen Sinn mehr sieht, leidet an der Entfremdung vom Leben. Für die soziale Praxis ist dies ein wichtiger Gedanke. Menschen, die in ihrer Lebenssituation, auch in einer belastenden und schwierigen, Sinn sehen können, sind psychisch stärker, frustrationstoleranter, leidensfähiger und zufriedener, weil sie immer noch wissen, wofür sie leben. Vielleicht für die Zukunft, in der sie noch etwas verwirklichen möchten. Vielleicht für einen anderen Menschen, von dem sie geliebt werden und den sie lieben. Oder weil sie in der Bewältigung, auch im Ertragen ihrer Situation, eine Aufgabe sehen.

Sinn vermittelt Lebensverbundenheit. In der Sinnanbindung spüre ich die Werthaftigkeit des Lebens, zumindest ist mir diese bewusst. Die Leitfrage, die sich aus dem Zitat Frankls ergibt, ist: Was kann ich tun, damit der andere sein Leben als wertvoll und sinnvoll betrachtet? Dazu gibt es viele Antworten. Ich kann das Lebenswertgefühl dadurch fördern, dass ich mich mit dem anderen persönlich austausche. Wenn Menschen sich mit Sympathie begegnen, erleben sie das Leben als sinnvoll. Ich kann dazu beitragen, dass der andere eine Aufgabe findet, die er für verwirklichungswürdig hält. Jeder Mensch, auch wenn sein Tun krankheits- oder altersbedingt eingeschränkt sein mag, hat Talente, die er einsetzen kann. Das Bewusstsein, für andere da sein oder etwas tun zu können, gibt Sinn. Oder aber ich würdige, wie jemand mit seiner schwierigen Lebenssituation umgeht, wie er das Leben trotzdem annimmt. Im Gesehenwerden erlebt der andere wiederum Sinn in seinem Sein und Tun.

Begleitet mich das Zitat Frankls innerlich, werde ich sensibel für das Sinn-Thema. Ich werde mich häufiger fragen, worin Menschen Sinn sehen und wie sie Sinn verwirklichen. Ich entdecke neue Wege der Sinnverwirklichung und kann diese in den Dialog mit anderen einbringen. Ich nehme öfter wahr, wie Menschen innerhalb ihrer Leiderfahrungen auf ihre Weise dem Leben noch Sinn abringen und wie sehr der Mensch das Leben doch liebt und sich in ihm gehalten fühlt, wenn es als sinnvoll erlebt wird. »Wer ein Wozu zu leben hat, erträgt fast jedes Wie«, lautet ein anderes Zitat Viktor Frankls (1992, S. 33).

## Martin Buber: Von Person zu Person

»Aus dem Gattungsbereich der Natur ins Wagnis der einsamen Kategorie geschickt [...] schaut er [der Mensch] heimlich und scheu nach einem Ja des Seindürfens aus, das ihm nur von menschlicher Person zu menschlicher Person werden kann; einander reichen die Menschen das Himmelsbrot des Selbstseins.« (Buber, zit. n. Biser 2008, S. 48)

Wohl jeder wird in seinem Leben mit schmerzlichen Einsamkeitserfahrungen konfrontiert werden. Eine Erfahrung, die man lieber meiden möchte. Deshalb suchen wir die Nähe und Verbindung mit anderen Menschen. Darüber hinaus brauchen wir aber auch die Bestätigung durch andere Menschen. Wir möchten

aus dem Munde eines anderen hören: »Es ist gut, dass du da bist – es ist gut, dass es dich gibt.« Erst in dieser Bestätigung fühlen wir Verbundenheit und innere Sicherheit. Erst dann tauchen wir aus dem Zustand der Entfremdung auf und fühlen, dass wir wir selbst sein dürfen. »Einander reichen die Menschen das Himmelsbrot des Selbstseins«, so drückt es Martin Buber aus. Das ist ein poetischer Verweis auf die Bedeutung des menschlichen Zuspruchs. Und so geht es in der sozialen Praxis immer wieder darum, andere Menschen zu bestätigen, gerade die, die verunsichert sind, weil sie der Hilfe anderer bedürfen und nicht fühlen, dass schon ihr Dasein ein großer Wert ist. Weil sie nicht wissen, dass der Sinn des Lebens nicht nur im Schaffen liegt, sondern wesentlich auch in der mitmenschlichen Begegnung. Jeder Mensch möchte auch unabhängig von Leistungen anerkannt werden, sozusagen unverdient, eben weil er Teil der menschlichen Gemeinschaft ist. Und frei atmen können Menschen, wenn sie wissen und bestätigt bekommen, dass sie in einem Raum sind, in dem eine Atmosphäre ist, in der sie einfach sein dürfen, in der sie spüren, dass sie willkommen sind. Das ist ein bedeutender Aspekt eines Menschenbildes, dass ich in meinem täglichen Umgang mit Menschen immer wieder darauf achte, andere Menschen zu bestätigen, nicht notwendigerweise dafür, dass sie vielleicht auch einige unangenehme Charaktereigenschaften haben, aber als Person soll ich sie bestätigen. »Es ist gut, dass es dich gibt!« Dieser Zuspruch ist der fruchtbare Nährboden für ein gemeinsames wertschätzendes Miteinander. Wieder wird es nicht verwundern, dass im Allgemeinen auch ich selbst eine Stärkung erfahren werde. Das, was ich in die Welt hineingebe, bekomme ich vielleicht nicht von der Person zurück, der ich es gegeben habe. Aber von Irgendwoher wird es positiv auf mich zurückkommen und mich stärken.

## **Sören Kierkegaard: Wo bin ich?**

»Mein Leben ist zum Äußersten gebracht. Es ist geschmacklos, ohne Salz und Sinn. Man steckt den Finger in die Erde, um zu riechen, in welchem Land man ist. Ich stecke den Finger ins Dasein: Es riecht nach Nichts. Wer hat mich in dieses Ganze, Welt genannt, hineingestellt und einfach stehen lassen: Wo bin ich?« (Kierkegaard, zit. n. Biser 2008, S. 51)

»Geschmacklos, ohne Salz und Sinn«, das ist die knappe, ausdrucksstarke Beschreibung eines Lebensgefühls, mit dem man nicht leben mag. Menschen möchten das Leben schmecken und sinnlich erfahren. Der Philosoph Wilhelm Schmid schreibt: »Die elementarsten Sinnzusammenhänge zwischen Selbst und Welt, Selbst und Anderen verdanken sich den körperlichen Sinnen« (Schmid 2013, S. 389). Über die fünf Sinne des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens und Tastens können wir die Vielfalt der Erscheinungsformen des Lebens wahrnehmen. Eine schöne Blume kann eine wahre Augenweide sein, ein Musikstück kann das Herz tiefer erfüllen als manches Wort, der Geruch der aufsprießenden Natur im Frühling kann unsere Lebenskräfte vitalisieren. Der Geschmack eines guten Essens kann die Freude am Leben fördern, das Fühlen einer herzlichen Umarmung vermittelt Nähe und regeneriert Kräfte. Leer wird das Leben, wenn es ohne Salz und Sinn ist, wenn es nichts mehr gibt, an dem ich elementar an-

setzen kann. Neben dem Geschmack droht auch die Orientierung verloren zu gehen: »Wo bin ich?«.

Wenn man sich den wenigen Worten Kierkegaards betrachtend zuneigt, spürt man den Raum des Menschlichen und den Ruf nach Hilfe. Wenn ich dann mich selbst frage: »Wie kann ich helfen?«, wird auch hier bei wiederholter Betrachtung ganz anschaulich, worin solche Hilfe bestehen kann, die ich sinnlich vermitteln kann. Es ist z. B. die Nähe und die persönliche Ansprache. Eine kleine Postkarte, die das Interesse des anderen weckt. Ein Musikstück, das man zusammen hört. Ein mitgebrachtes Blümchen. Ein interessanter Zeitungsartikel. Ein übermittelter Gruß. Die ganz kleinen Dinge, die wir sonst einfach nicht beachten, vermitteln, was das Leben würzt und schmackhaft macht.

Ein junger Mann brach sich viele Knochen bei einem Sturz aus großer Höhe. Über mehrere Wochen schickte jemand ihm Tag für Tag eine Postkarte mit einem Bild und einem Spruch ins Krankenhaus. Der Aufwand war gar nicht so groß, weil die Karten an einem einzigen Nachmittag vorbereitet werden konnten. Der junge Mann bemerkte später, dass das mit den Postkarten für ihn ein eindrückliches Erlebnis in seiner Genesungszeit war. Jeden Tag dieser sinnliche Eindruck und die gespürte Zuneigung. Wenn er den »Finger ins Dasein steckte«, dann roch es auch angenehm. Und er wusste, wo er war. Jetzt, angesichts der vielen erlittenen Brüche, leidend im Krankenhaus, aber auch von vielen lebendigen Menschen umgeben, die ihn an Salz und Sinn erinnern. Das kann die konkrete Lehre aus dem Kierkegaard-Zitat sein, dass ich darauf achte, was die Menschen, mit denen ich zu tun habe, sinnlich und spürbar brauchen.

## Hans Urs von Balthasar: Kostbare Wahrheit

»So kostbar ein einzelner Mensch ist, so kostbar ist auch seine Wahrheit. Jede Erkenntnis einer Wahrheit durch eine Person ist eine Erkenntnis, die mit anderen nicht vertauscht werden kann, jede Mitteilung von persönlicher Wahrheit ist ein Geschenk, das mit nichts aufgewogen werden kann.« (von Balthasar 1985, S. 213f.)

Was ist das Leben, in das ich hineingestellt bin? Diese Frage ist eigentlich immer da, auch wenn wir sie uns selten stellen oder gar nicht bewusst machen. Alle stehen wir vor dem Rätsel und der Aufgabe, die Leben heißt, und sind auf der Suche nach Antworten, die eine Suche nach Wahrheit ist. Ohne hier auf die ergiebige Vielschichtigkeit des Wahrheitsbegriffes eingehen zu können, verstehen wir in unserem Kontext Wahrheit als das, was sich einer Person subjektiv als evident zeigt. Aus den gesammelten Lebenserfahrungen bilden wir uns eine Meinung darüber, was das Leben ist. Wenn Dichter und Denker zu der Erkenntnis vorgedrungen sind, dass das eigentliche Beziehungsverhältnis zum Leben die Liebe ist, so kann es sein, dass jemand auch zu der Erkenntnis gelangt, dass das eigentliche Beziehungsverhältnis zum Leben das Misstrauen ist. Nun mag das keine förderliche, hilfreiche und der Person zu Gute kommende Erkenntnis sein. Aber wir können zur Kenntnis nehmen, dass dieser Person in ihrem Leben vielleicht so viel zugemutet und widerfahren ist, dass sie zu dieser persönlichen Überzeugung und Schlussfolgerung gekommen ist. Das ist eben ihre *persönliche Wahrheit*. Genau aus diesem Grunde, weil hinter einer persön-

lichen Wahrheit, die durch und durch subjektiv, einseitig und auch falsch, weil nicht zu Ende gedacht, sein kann, eine *persönliche Erfahrung* steht, ist diese zunächst einmal anzuerkennen und zu würdigen.

Und teilt uns jemand seine persönliche Wahrheit bzw. Erkenntnis mit, dann ist sie ein Geschenk, da sie auf einer sehr persönlichen Ebene mitgeteilt wurde, was allemal das Salz des Lebens ausmacht. Erst dann treten die verschiedenen Wahrheiten, Erkenntnisse, Erfahrungen und Schlussfolgerungen in einen Dialog, wo sie sich gegenseitig austauschen, befruchten und erhellen, ja auch miteinander ringen. Es ist ganz natürlich, dass jeder in seiner eigenen Erfahrungswelt lebt und daraus seine persönlichen Wahrheiten gewinnt. Das ist eine hilfreiche Erkenntnis für die soziale Praxis und definiert einen Qualitätsanspruch. Versuche erst einmal mit Sympathie und Einfühlung auf die persönliche Mitteilung des anderen zu reagieren, auch wenn sie dir nicht *schmeckt*. Von da aus werden der Dialog und das Miteinander fruchtbar.

## Maria Montessori: Ermutigung und Trost

»Was man als Ermutigung, Trost, Liebe, Achtung bezeichnet, das sind die Hebel für die Seele des Menschen, und je eifriger sich jemand in diesem Sinne bemüht, desto nachhaltiger erneuert und stärkt er das Leben um sich.« (Paul & Montessori 1974)

Ein afrikanisches Sprichwort sagt: »Das Wort, das dir hilft, kannst du dir nicht selber sagen«. Natürlich können wir uns selber ermutigen und Trost spenden. Aber dieser Fähigkeit ist etwas vorausgegangen, nämlich dass andere, z. B. die Eltern, uns zuvor ermutigt und getröstet haben. Jedenfalls brauchen wir die persönlich vermittelte Grunderfahrung des Ermutigtwerdens, um sie selber als Persönlichkeitskompetenz entwickeln zu können. Denn am Anfang unseres Lebens haben wir noch keine eigenen Selbstberuhigungsfähigkeiten. Aber auch später brauchen wir immer wieder einmal die Erfahrungen der Ermutigung und Tröstung als »Hebel für die Seele«, mit deren Hilfe sie sich wieder öffnen lässt und lebendig wird. Äußerliche Haltstrukturen sind auch sehr wichtig: ein Dach über dem Kopf zu haben, eine warme Mahlzeit geliefert zu bekommen, Hilfe durch pflegerische Unterstützung. Um uns aber psychisch-geistig zu stärken, brauchen wir den mitmenschlichen Austausch, die menschliche Begegnung, die das Persönliche in uns beachtet und stärkt. Es gibt ja Stimmen die behaupten, dass Blumen, denen man gut zuredet, besser gedeihen. Das können wir unbeurteilt dahingestellt sein lassen oder es als poetisches Bild betrachten. Dass Tiere irgendwie auf guten Zuspruch reagieren, ist aber schon eine evidente Erfahrung. Dass Menschen Zuspruch brauchen, ist eine alltägliche Erfahrung und Binsenweisheit.

In einem Kommunikationskurs machen wir folgende Übung. Jeder schreibt drei Dinge auf, die mit dem Satz anfangen: »Ich finde gut an mir, dass ...«. In der Gruppe sagt es dann jeder einmal laut. »Ich finde gut an mir, dass ich geduldig bin.« Dann spiegelt eine andere Person und sagt »Petra, du findest gut an dir, dass du geduldig bist«. In der Reflexion merken die Teilnehmer, dass es qualitativ etwas ganz anderes ist, wenn sie selbst den Satz über sich sagen und

wenn sie denselben Satz von einer anderen Person gesagt bekommen. Plötzlich bekommt die Eigenschaft eine ganz andere Wirksamkeit und Realität. Das Selbst der Person wird viel ganzheitlicher angesprochen, und sie spürt, wie sehr ihr Kraft zufließt. Sagt sie sich fortan selber den Satz, wirkt er im Zusammenklang mit dem Satz, der ihr von der anderen Person bestätigt wurde. Julius Kuhl bestätigt aus Forschungsergebnissen:

»Wenn das Selbstsystem aktiv bleibt, d. h. solange sich jemand z. B. in einer zwischenmenschlichen Begegnung verstanden fühlt, wächst jedes Mal durch die erfahrene Beruhigung ein Stück Selbst-Beruhigung, d. h. die Fähigkeit, auch ohne den unmittelbaren Trost einer anderen Person mit schmerzhaften Erlebnissen fertig zu werden.« (Kuhl 2005, S. 106)

Was für eine Chance, mit kleinen Aufmerksamkeiten, ermutigenden und tröstenden Zusprüchen, das Leben um uns zu stärken.

### **Jesus: Was willst du, dass ich dir tun soll?**

»Da sie ihn aber nahe zu ihm brachten, fragte er ihn und sprach: Was willst du, dass ich dir tun soll? Er sprach: HERR, dass ich sehen möge. Und Jesus sprach zu ihm: Sei sehend! Dein Glaube hat dir geholfen.« (Lukas 18, S. 40ff.)

Das für uns relevante Kernstück dieses Zitats aus der Bibel ist die Frage: »Was willst du, dass ich dir tun soll?«. Das ist die Kernfrage, wenn es um ein wertschätzendes Miteinander geht. In dem Beispiel mit dem Kuchen-Reichen wird ja sehr anschaulich, wie wichtig diese Fragestellung ist. Denn die Pflegerin meinte es gut, davon gehen wir jedenfalls aus. Aber das Gutgemeinte muss eben noch nicht das Gute sein, d. h. gut in dem Sinne, dass ich in meinem Tun die Bedürfnisse und Wünsche des anderen berücksichtige. Das nämlich wäre eine persönliche Leistung, die mir auch etwas abverlangt. Immer wieder auf die Bedürfnisse des anderen achten bedeutet, dass ich spontanes und routiniertes Handeln in die zweite Reihe stelle. Erst wahrnehmen und dann die passende Handlung wählen. Das bedeutet auch immer wieder die Auseinandersetzung mit dem Anderssein und den Wünschen der anderen. Es geht in erster Linie um den Menschen, für den wir sorgen.

Die Antwort auf die Frage »Was willst du, dass ich dir tun soll?« ist aber nicht immer einfach. Willhelm Kamlah differenziert zwischen den Begriffen Begehren und Bedürfnis (Kamlah 1973, S. 52ff.). Nicht alles, was wir begehren, brauchen wir auch wirklich. Nicht jedes Begehren entspricht einem Bedürfnis. Man denke nur einmal an die eigene Kindheit, in der wir so manches begehrt haben (Süßes, Fernsehen u. a.), was wir nicht wirklich brauchten. Es gibt also dieses Phänomen. Und hier kann in der sozialen Praxis durchaus differenziert werden, so dass wir den oben genannten Leitsatz wirklichkeitsnah verstehen können. Es gibt Situationen, wo die helfende Person den größeren Überblick hat, im Sinn der wirklichen Bedürfnisse der anderen Person handelt und sie zu überzeugen versucht. Das steht aber immer im Kontext der Erfahrung, dass auch der andere den größeren Überblick haben kann. Ein an Diabetes erkrankter Mann weigert sich während eines Krankenhausaufenthaltes, die Empfehlun-

gen für die Insulingaben zu akzeptieren. Und am Ende hatte er Recht, seinem eigenen Urteil mehr Gewicht zu geben. Denn auf der einen Seite stand das Wissen des Fachpersonals und auf der anderen Seite eine 30-jährige Praxiserfahrung der eigenverantwortlichen Insulineinstellung. In diesem Spannungsfeld bleibt alles Handeln. Der Satz »Was willst du, dass ich dir tun soll?« bleibt aber der Leitgedanke, der die Würde des anderen stützt.

## 10.6 Üben

Wir waren davon ausgegangen, dass jeder, der in der sozialen Praxis tätig ist, aus einem Menschenbild heraus handelt, das nicht notwendigerweise explizit, d. h. bewusst sein muss. Hier soll der Vorschlag gemacht werden, in eine bewusste und fühlbare Auseinandersetzung mit den inneren Bildern und dem äußeren Handeln zu kommen. Jeder kann sich z. B., wie in diesem Beitrag beschrieben, einige Zitate oder Textstellen suchen, die ihn persönlich ansprechen. Diese Texte können dann wiederholt angeschaut, intuitiv ergründet und reflektiert werden. Auf diese Weise bekommen die Texte (nennen wir sie »anthropologische Fundstücke«, Textstellen, die etwas über den Menschen aussagen) allmählich einen mehr bewussten Bedeutungshintergrund. Und auch auf vorbewusster Ebene findet ein Differenzierungsprozess statt. Denn nun wird die Textstelle mit der Wirklichkeit der sozialen Situation und dem Handeln ständig bewusst und intuitiv verglichen, abgestimmt und korrigiert. Das Wertrelief, das in dem Text verborgen sein mag, kann eine deutlichere Kontur bekommen und in seinem Wertgehalt fühlbarer werden. Zum Beispiel kann sich Maria Montessoris Erkenntnis, dass Ermutigung, Trost, Liebe, Achtung die Hebel für die Seele des Menschen sind, von einer abstrakten Wahrnehmung zu einem gefühlten Wert wandeln. Das wiederum stärkt die eigene Handlungsmotivation.

Diese Übung eignet sich auch als Gruppenarbeit, in der jeder kreative Anmerkungen machen kann. Vielleicht trifft man sich an Abenden und meditiert die einzelnen Bilder. Es geht um das intuitive und reflektierte Erarbeiten eines wichtigen Aspektes, der für die Kommunikation und das Handeln in der sozialen Praxis eine Qualitätsverbesserung bewirkt. Wichtig ist, dass die Textstelle nicht abstrakt bleibt, sondern in anschaulichen Bildern und Gedanken ausgefaltet und immer wieder mit Situationen in der Praxis bewusst verknüpft wird. Das alles hat eine gute Chance auf Erfolg, weil ja jeder Textstellen auswählt, die ihm persönlich wichtig sind, zu denen er schon ein persönliches Verhältnis hat. So sind die Basisinformationen bereits eingepflanzt und müssen nur noch zum Blühen gebracht werden.

## 10.7 Schlusswort

Wenn in diesem Beitrag der Aspekt der Fürsorge im Vordergrund stand und der Blick auf den anderen Menschen, bleibt die berechtigte Frage übrig: Und wo bleibe ich? Das betrifft den Aspekt der Selbstsorge. Wie eingangs schon erwähnt, bedeutet das Konzept einer umfassenden Selbstsorge die innige Bezogenheit von Selbstsorge und Fürsorge. Das eine ist ohne das andere nicht zu denken. Authentische Selbstsorge hat das eigene Wohlergehen *und* das Wohlergehen des anderen im Sinn. Und gerade weil der andere mir wichtig ist, achte ich in sinnvoller Weise auch auf mein eigenes Wohlergehen, auf den Erhalt meiner Kräfte und auf innere Lebendigkeit. Das alles würde bei einer Überlastung verloren gehen, wobei die Qualität meines fürsorglichen Handelns eingeschränkt würde.

Es wäre aber belastend, wenn ich die Erfordernisse einer guten Fürsorge nicht als stimmiges Motivationsbild in mir hätte. Einfach Leitlinien und Regeln umsetzen, ohne dass diese von inneren Kraftquellen unterstützt werden, führt in absehbarer Zeit zu Frustration und Überlastung. Das Handeln in der sozialen Praxis gelingt leichter, wenn es aus persönlichen Bildern gespeist wird, die einem am Herzen liegen und als sinnvoll empfunden werden. Das ist der Sinn der Aneignung der Zitate und Textstellen. An diesem Punkt verschmelzen Fürsorge und Selbstsorge miteinander zu einer Einheit.

Tab. 1: Zitatsammlung

	Zitat	Leitgedanke
<i>Johann Wolfgang von Goethe: Die Möglichkeiten des anderen sehen</i>	»Wenn wir, sagtest du, die Menschen nur nehmen, wie sie sind, so machen wir sie schlechter. Wenn wir sie behandeln, als wären sie, was sie sein sollten, so bringen wir sie dahin, wohin sie zu bringen sind.«	Der andere ist so wie er ist. Wie könnte er noch sein?
<i>Viktor E. Frankl: Sinn und Lebenswertgefühl</i>	»Findet der Mensch einen Sinn, dann (aber auch nur dann) ist er glücklich – einerseits; denn andererseits ist er dann auch leidensfähig.«	Was kann ich tun, damit der andere sein Leben als wertvoll und sinnvoll betrachtet?
<i>Martin Buber: Von Person zu Person</i>	»Aus dem Gattungsbereich der Natur ins Wagnis der einsamen Kategorie geschickt [...] schaut er [der Mensch] heimlich und scheu nach einem Ja des Seindürfens aus, das ihm nur von menschlicher Per-	Es ist gut, dass es dich gibt.



Tab. 1: Zitatsammlung – Fortsetzung

	Zitat	Leitgedanke
	son zu menschlicher Person werden kann; einander reichen die Menschen das Himmelsbrot des Selbstseins.«	
<i>Sören Kierkegaard: Wo bin ich?</i>	»Mein Leben ist zum Äußersten gebracht. Es ist geschmacklos, ohne Salz und Sinn. Man steckt den Finger in die Erde, um zu riechen, in welchem Land man ist. Ich stecke den Finger ins Dasein: Es riecht nach Nichts. Wer hat mich in dieses Ganze, Welt genannt, hineingestellt und einfach stehen lassen: Wo bin ich?«	<i>Wie kann ich dem anderen das Leben mit Salz und Sinn schmackhaft machen?</i>
<i>Hans Urs von Balthasar: Kostbare Wahrheit</i>	»So kostbar ein einzelner Mensch ist, so kostbar ist auch seine Wahrheit. Jede Erkenntnis einer Wahrheit durch eine Person ist eine Erkenntnis, die mit anderen nicht vertauscht werden kann, jede Mitteilung von persönlicher Wahrheit ist ein Geschenk, das mit nichts aufgewogen werden kann.«	Was andere Menschen mir mitteilen, ist eine große Bereicherung auch für mein Leben.
<i>Maria Montessori: Ermutigung und Trost</i>	»Was man als Ermutigung, Trost, Liebe, Achtung bezeichnet, das sind die Hebel für die Seele des Menschen, und je eifriger sich jemand in diesem Sinne bemüht, desto nachhaltiger erneuert und stärkt er das Leben um sich.«	Welchen Trost und welche Ermutigung kann ich dem anderen heute geben?
<i>Jesus: Was willst du, dass ich dir tun soll?</i>	»Da sie ihn aber nahe zu ihm brachten, fragte er ihn und sprach: Was willst du, dass ich dir tun soll? Er sprach: HERR, dass ich sehen möge. Und Jesus sprach zu ihm: Sei sehend! dein Glaube hat dir geholfen.«	Was ist im Sinne des anderen?

---

## Literatur

- Balthasar, H. U. v. (1985): Theologik. Einsiedeln: Johannes Verlag
- Bieri, P. (2013): Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde. München: Carl Hanser Verlag
- Biser, E. (2008): Keine Angst, glaube nur. Das Eugen-Biser-Lesebuch. 1. Aufl. Hrsg. v. Michael Albus. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus
- Brown, C. (1995): Mein linker Fuss. Zürich: Diogenes (Diogenes-Taschenbuch, 22768)
- Frankl, V. E. (1992): Die Sinnfrage in der Psychotherapie. 4., erw. Neuaufl., (1. Aufl. der Neuausg.), 16.–20. Tsd., (1.–5. Tsd. der Neuausg.). München, Zürich: Piper (Serie Piper, Bd. 577)
- Goethe, J. W. v.; Trunz, E. (1998): Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Band- und textidentische Taschenbuchausg. der im Beck-Verl. ersch. 12., durchges. Aufl. 1994. München: Dt. Taschenbuch-Verl. (dtv). (Wilhelm Meisters Lehrjahre, 8. Buch, 4. Kapitel)
- Kamlah, W. (1973): Philosophische Anthropologie. Sprachliche Grundlegung und Ethik. Mannheim, Wien, Zürich: Bibliographisches Institut (B.I.-Hochschultaschenbücher, Bd. 238)
- Kuhl, J. (2005): Der kalte Krieg im Kopf. Wie die Psychologie Naturwissenschaft und Religion verbindet. Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder
- Lutherbibel 1912 (1985): Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft
- Oswald, P.; Montessori, M. (Hrsg.) (1974): Montessori für Eltern. Eine Auswahl aus dem Werk Maria Montessoris. 1. Aufl. Ravensburg: Maier (Ravensburger Elternbücher, 53/54)
- Schmid, W. (2013): Dem Leben Sinn geben. Von der Lebenskunst im Umgang mit anderen und der Welt. Berlin: Suhrkamp

# 11 Utopien als Leitbilder Sozialen Handelns

*Michael Brömse*

In seinem Buch »Ende eines Traums« beschreibt Michael Winter folgende Szene:

»Am ersten Weihnachtsabend des Jahres 1991 wurde von der höchsten Kuppel des Moskauer Kreml die Rote Fahne mit Hammer und Sichel, die seit dem 15. November 1917 hier wehte, eingeholt und die Trikolore der Russischen Republik aufgezogen. An diesem Tag implodierte die Geschichte um ein dreiviertel Jahrhundert. Die Kameras der Welt waren beim Fahnenwechsel dabei. Der Rote Platz war fast leer. Niemand hielt den Atem an. Keine Tränen, keine Siegerposen. Am 25. Dezember verschwand sang- und klanglos zur Abendbrotzeit ein Weltreich von der Bildfläche, das die Menschen fast ein ganzes Jahrhundert lang in wahnwitzigen Hoffnungen gewiegt und in Angst und Schrecken versetzt hatte. Mit der Sowjetunion verschwand nicht irgendein politisches Gebilde, sondern das letzte europäische Endreich, der letzte europäische Staatsmythos und mit ihm die Hoffnung auf das Ende der Geschichte, auf die Erlösung vom historischen Wandel, auf eine Logik der Geschichte und die Berechenbarkeit der Zukunft, auf einen linearen Zeitverlauf und die Teleologie allen Seins.« (Winter 1993, S. 329)

Was hier beschrieben wird, ist das Scheitern und Ende einer Utopie, die eigentlich schon mit dem Kommunistischen Manifest des Jahres 1848 ihren Anfang genommen hatte. Damals schrieben die Autoren um Karl Marx und Friedrich Engels: »An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist« (MEW 4, S. 482)<sup>66</sup>. In der »Deutschen Ideologie«, drei Jahre vor dem Manifest verfasst, zeigt sich Marx durchaus als utopischer Romantiker:

»Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat jeder einen bestimmten ausschließlichen Teil der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker und muß es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will – während in der kommunistischen Gesellschaft, wo jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeinen Probleme regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden.« (MEW 3, S. 33)

---

<sup>66</sup> In den auf der Basis der von Fr. Engels besorgten Ausgabe von 1890 beruhenden MEW fehlt der wichtige Textteil »die Bedingung für« aus der Londoner Erstausgabe von 1848.

Das Scheitern der Kommunistischen Utopie hat mit einem Gegensatz zu tun, der schon die Französische Revolution des Jahres 1789 zur Terreur entarten ließ und der sich in nahezu allen Utopien der Geistesgeschichte wiederfindet: Es ist die Gegensätzlichkeit der Forderung von »Liberté« und »Égalité«, die schon der junge Goethe absurd fand und die erst durch die Einführung einer dritten Forderung, nämlich »Fraternité«, leidlich entschärft wurde (vgl. Goethe 1972, S. 619: »Gesetzgeber oder Revolutionäre, die Gleichsein und Freiheit zugleich versprechen, sind Phantasten oder Charlatane.« – Ähnlich Horkheimer 1970, S. 86: »Je mehr Freiheit, desto weniger Gleichheit; je mehr Gleichheit, desto weniger Freiheit.«). Der Ruf nach freier Entfaltung aller ist im Grunde mit der Forderung nach Gleichheit aller unvereinbar, und das merkt man erst wirklich beim Versuch, die Utopie politisch und gesellschaftlich zu realisieren. Denn in der ungehemmt freien Entfaltung aller gibt es Sieger und Verlierer – also Ungleichheit –, und die Wahrung des Prinzips der Gleichheit wird letztlich nicht ohne Zwang möglich sein.

Der nach 1991 gegen die Utopie nicht nur auf das kommunistische Beispiel bezogene, sondern grundsätzlich erhobene Vorwurf lautet deshalb: Es liegt nicht nur am Zynismus der Persönlichkeit Wladimir Iljitsch Uljanows, genannt Lenin, oder am verbrecherischen Charakter Joseph Issarionowitsch Dschugaschwilis, genannt Stalin, wenn der Kommunismus das Grauen des Archipels Gulag hervorgebracht hat, oder den unfassbaren Staatsterror des Innenministeriums NKWD. Letztlich – so lautet der Vorwurf – liege es in der Natur der Utopie selbst, sich mit dem Mittel des Zwangs zu realisieren. Das utopische Ziel heilige also die Mittel der Gewalt. In den Folgejahren nach dem Ende der Sowjetunion hatte das erhebliche politische Folgen:

- Mit der Politik Margret Thatchers hielt ein durch nichts gehemmter Freiheitsbegriff – begründet durch den ökonomischen Neoliberalismus Milton Friedmans – Einzug in Europa. Er zerstörte nicht nur die sozialen Systeme Großbritanniens weitgehend, sondern droht mittlerweile die historisch einmalige Utopie einer Europäischen Union zum einfachen Geschäftsmodell zu deformieren. Der Hinweis auf das ökonomische Scheitern des Kommunismus gehört da zum stereotypen Legitimationsarsenal neoliberaler Apologeten.
- Die von Helmut Kohl seinerzeit verheißenen »Blühenden Landschaften« waren nicht wirklich eine Utopie: Zwar »blühen« die Landschaften der ehemaligen DDR vielerorts ohne Zweifel in ungeahnter Weise, und das darf auch nicht schlechtgeredet werden. Aber im Kern ging es ja um einen Wandel des ökonomischen Systems in neoliberalen Sinn, und das bedeutet eben neben den Siegern auch viele Verlierer.
- Die gegenwärtige Politik ist bestimmt vom nüchternen Prinzip des »Auf-Sicht-Fahrens«. Helmut Schmidts schon in den 1970er Jahren geäußertes Satz »Wer Visionen hat, sollte zum Arzt gehen« erfreut sich heute größerer Popularität als damals. Und Putins Traum von einem Großrussland in den Dimensionen des Zarenreichs ist keine Utopie, sondern eher eine Vision in dem Sinne, wie Helmut Schmidt sie versteht – und eine überaus gefährliche dazu.

Wenn also die Utopie derart in Misskredit geraten ist, wie das die jüngste Entwicklung nahelegt, stellt sich die Frage, ob es überhaupt sinnvoll ist, über »Utopien als Leitbilder des Sozialen Handelns« nachzudenken. Leiten Utopien das Soziale Handeln nicht auf illusionäre Irrwege? Führen sie nicht dazu, den Blick auf ein ideales Ziel zu fixieren und dabei die aktuellen sozialen Erfordernisse, die realen Klientinnen und Klienten zu übersehen?

Um diese Fragen wirklich zu beantworten, ist es notwendig, sich genauer mit den Wesensmerkmalen der Utopie zu befassen und dann zu klären, welche Wirkungen Utopien auf die konkreten Gestaltungen der real existierenden Wirklichkeit haben können und wo die Grenzen dieser Wirkungen sind. Dazu einige Thesen zum Wesen der Utopie:

1. Utopien sind nicht Teil der erfahrbaren Wirklichkeit. Sie haben keinen realen Ort.
2. Utopien haben aber durchaus die erfahrbare Wirklichkeit zum Hintergrund, ihre jeweilige Eigenart erklärt sich aus diesem Hintergrund.
3. Die gedankliche Wahrnehmung von Utopien durch die hier lebenden Menschen ist – entsprechend ihrem jenseitigen Charakter – ein vermittelter, oft auch gebrochener Vorgang.
4. Utopien als soziale Navigationsmittel sind wie der gestirnte Himmel: Sie dienen der Orientierung, sind aber unerreichbar.
5. Utopien sind notwendig. Ihre Bedeutung wächst in dem Maße, in dem die realen gesellschaftlichen Verhältnisse sich zuspitzen und die Möglichkeit einer politischen Veränderung an den bestehenden Machtverhältnissen scheitert.

Diese Thesen sollen im Folgenden erläutert werden:

### **11.1 Utopien sind nicht Teil der erfahrbaren Wirklichkeit. Sie haben keinen realen Ort**

Das geht schon aus dem Wortbegriff hervor: »Utopie« (ου τοπος) heißt: kein Ort, nirgends. Anders gesagt: Die Utopie ist ein Traum – oder auch Albtraum –, der in einer anderen Welt spielt. Dem entspricht es, dass der Ursprungsort utopischer Bilder die Religion ist: Die Vorstellung vom Paradies ist – zumindest in den jüdisch-christlich geprägten Kulturen – die älteste Utopie. Es ist ein idealer Ort, wo es den Geschöpfen an nichts fehlt, wo Löwe und Lamm friedlich nebeneinander hausen, wo das Kind gefahrlos am Höhleneingang der Otter spielt und wo der Mensch Gott, seinem Schöpfer, unmittelbar nahe sein kann. Die Bedingung für diesen traumhaften Zustand ist allerdings die Unmündigkeit des Menschen: Er kann – und darf – wie ein Kind »gut« und »böse« nicht un-

terscheiden. In dem Moment, in dem er vom Baum der Erkenntnis isst, geht das Paradies verloren. Er findet sich auf dem Boden der Realität wieder, in einer Welt der harten Arbeit und des schmerzhaften Gebärens, in einer Welt der Kämpfe und Kriege, und das erste nennenswerte Ereignis in dieser Welt ist der Mord Kains an seinem Bruder Abel. Der Mensch ist nun erwachsen geworden. Er begreift sich und die Welt. Aber der Preis für diesen Reifungsprozess ist der Verlust der heilen Welt des Paradieses: Es ist zum unerreichbaren Traum geworden.

»Felix Culpa« – die glückliche Schuld. Diesen Gedanken des Kirchenvaters Augustin (Enchiridion III, 11) hat Georg Wilhelm Friedrich Hegel in die neuzeitliche Philosophie eingeführt: Erst mit dem Sündenfall beginnt jener Prozess, der den Menschen zu seiner eigentlichen Bestimmung führt, nämlich der Fähigkeit, sich seiner selbst bewusst zu werden. Die Säuerlichkeit, mit der Gott diesen Fortschritt seines Geschöpfes zur Kenntnis nimmt, ist unüberhörbar: »Der Mensch ist geworden wie unsereiner und weiß, was gut und böse ist« (Gen. 3,22). Für Hegel ist der Sündenfall aber erst der Beginn eines Prozesses der Menschheitsentwicklung, dessen Ziel die Versöhnung des Menschen mit sich selbst und mit Gott ist – nun aber auf der höheren Stufe der Bewusstheit. In einer schmerzhaften Reifungsgeschichte überwindet der Mensch seine Diskrepanzen. Und so öffnet sich ihm am Ende der Zeit die Tür des verlorenen Paradieses erneut.

Letztlich durchaus im Einklang mit den Lehren des Christentums steht am Ausgang und Ziel dieses Prozesses wieder eine Utopie, aber wie die erste ist sie jenseitig. Sie kann nicht von dieser Welt sein, weil eben hier der Mensch im Zustand der Diskrepanz existiert. Das Gefühl der Versöhnung ahnen wir allenfalls in flüchtigen Augenblicken des Glücks (vgl. hierzu Hegel 1969, S. 74–79; dazu Trillhaas, a. a. O.).

Karl Marx wäre ein schlechter Schüler Hegels gewesen, wenn er die gängige Parole vom Kommunismus als dem »Paradies auf Erden« selbst formuliert hätte. Er spricht nur vom »Reich der Freiheit« (1867, MEW Bd. 25, S. 828). Ein Paradies auf Erden – also die Realisierung der Utopie in der immanent erfahrbaren Welt – wäre für Hegel undenkbar. Der Mensch in seiner Widersprüchlichkeit ist das Hindernis dafür, weil ihm die Voraussetzung der Versöhnung mit sich selbst fehlt. Und die Versuche einer entsprechenden »Umerziehung« des Menschen im Kommunismus haben nicht zum Paradies, sondern allenfalls zur Hölle auf Erden geführt.

Den geläufigen Begriff »Utopie« hat bekanntlich der Titel des utopischen Romans von Thomas Morus (1516) geprägt, und Morus lässt, wie noch zu zeigen sein wird, keinen Zweifel aufkommen, dass der Bericht »von der wunderbaren Insel Utopia genannt« – so der Titel der deutschen Erstausgabe von 1524 – von einer Fiktion jenseits der realen Welt handelt.

## 11.2 Utopien haben durchaus die erfahrbare Wirklichkeit zum Hintergrund. Ihre jeweilige Eigenart erklärt sich aus diesem Hintergrund

Das lässt sich gerade bei Thomas Morus sehr deutlich zeigen: Die ferne Insel Utopia, von der ein Seemann erzählt, der die Insel besucht hat, ist der polare Gegenentwurf zur gesellschaftlichen und politischen Realität Englands im frühen 16. Jahrhundert, in der Morus lebte und litt und an der er zuletzt zu Grunde ging. Utopia ist eine demokratisch verfasste Republik, die von einem gewählten Senat geführt wird. Entwickelt das an sich auf Lebenszeit gewählte Stadtoberhaupt tyrannische Züge, so kann es abgesetzt werden. Die Menschen leben hier in klar geordneten Familienverhältnissen. Es gilt der Gleichheitsgrundsatz. Geldverkehr ist unbekannt, ebenso die Todesstrafe. Und es gilt religiöse Toleranz. Der Arbeit, zu der alle verpflichtet sind, und dem Streben nach Bildung wird höchste Bedeutung erwiesen. Es gibt kein Privateigentum, und aller Besitz ist gemeinschaftlich. Rechtsangelegenheiten werden ohne die Winkelzüge von Advokaten ausgetragen, und im Falle von unabwendbaren Kriegen werden auswärtige Söldner angeworben. – Nur am Rande vermerkt: Dass dieses System durchaus seine Schattenseiten hat, ist unübersehbar. Denn die am Klosterleben orientierte patriarchale Struktur der Inselgesellschaft ist voller Einschränkungen individueller Freiheiten. Utopien sind eben immer auch ambivalent.

Die Beschreibung der utopischen Insel findet sich jedoch erst im zweiten Teil des Buches. Den ersten Teil macht eine kritische Generalabrechnung mit den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen in England und Europa aus, die den Entwurf eines utopischen Gegenmodells erst begründet. Jede Einzelheit in der Konzeption des Inselstaates bezieht sich auf entsprechende Zustände in der realen Lebenswelt des Autors.

Und diese reale Lebenswelt war geprägt vom berserkerhaften Regiment des Tudorkönigs Heinrich VIII., der in seinem persönlichen wie politischen Handeln den machthungrigen und skrupellosen Renaissance-Fürsten Oberitaliens in keiner Weise nachstand. Noch heute rezitieren englische Kinder einen Abzählreim: »*Divorced – Beheaded – Died – Divorced – Beheaded – Survived*«. Darin ist das Schicksal der sechs Frauen Heinrichs angesprochen, die seiner lebensgefährlichen Willkür ausgesetzt waren. Die dem Tower of London bis heute anhaftende Aura des Schreckens geht wesentlich auf das Regiment Heinrichs VIII. zurück. Und Morus wurde schließlich selbst zum Opfer des Königs: Seine Weigerung, den Suprematseid zu leisten, in dem der König zum Oberhaupt der englischen Kirche erklärt wurde, führte zum Rücktritt vom Amt des Lordkanzlers. Und seine Weigerung, den mit dem »Act of Succession« verbundenen Eid zu leisten, der eine eheliche Legitimation und damit den Primat in der Thronnachfolge für Elizabeth, der Tochter Anne Boleyns und Heinrichs vorsah, führte zum Hochverratsprozess und zur Hinrichtung Morus' am 6. Juli 1535 im Tower of London. Ein Schlaglicht auf die brutalen Verhältnisse dieser Zeit wirft das

Nachspiel dieses Todes: Der Kopf von Morus wurde zur Demonstration der königlichen Macht wochenlang auf der London Bridge zur Schau gestellt und konnte erst nach Zahlung eines Lösegeldes von Morus' Tochter Margret Roper geborgen werden. – Utopie also als die »Sehnsucht nach dem ganz Anderen« angesichts der Unerträglichkeit der bestehenden Verhältnisse? Auch die frühneuzeitlichen Utopien des Tommaso Campanella (*La Città del Sole*, 1602), der jahrelang im Kerker saß, oder das Land »Nova Atlantis« (1614) des allerdings selbst recht zwiespältigen Francis Bacon lassen sich als solche Gegenentwürfe verstehen.

Noch deutlicher wird die Verankerung der Utopie in den bestehenden Zeitverhältnissen bei den großen Antiutopien des ausgehenden 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts: Hier handelt es sich nicht um idealisierende Gegenentwürfe, sondern um extreme Zuspitzungen wirklicher Verhältnisse, die als radikale Kritik an den gesellschaftlichen und politischen Zuständen ihrer Zeit und den sich darin abzeichnenden Entwicklungen gemeint sind.

H. G. Wells »The Time Machine« (1895) beschreibt das kannibalische Verhältnis zwischen den oberirdischen »Eloi« und den in der Unterwelt lebenden »Morlocks«, worin sich die Verhältnisse der viktorianischen Klassengesellschaft Englands spiegeln. In Fritz Langs Film »Metropolis« wird dieses Motiv in filmisch eindrucksvoller Weise aufgegriffen.

Der russische Autor Evgenij Zamjatin schildert im Roman »Wir« (1920) drei Jahre nach der kommunistischen Oktoberrevolution den totalen Staat moderner Prägung am Beispiel eines Raketenbauers mit der Identitätsnummer D-503. Er soll die technischen Mittel bereitstellen, um die Errungenschaften des »Einzigsten Staates« zu anderen Gestirnen zu exportieren. Seine Liebe zu einer Frau im Widerstand führt ihn in Zweifel am System, dessen Führer – der »Wohltäter« – seine Gegner per Stromstoß mit 100.000 Volt in »eine Pfütze chemisch reinen Wassers« verwandelt. Der »an Widerstand erkrankte« D-503 wird durch eine Operation wiederhergestellt, bei der seine Seele aus dem Körper entfernt wird. Danach wohnt er der Folterung seiner Geliebten ohne spürbare Gefühlsregung bei. Der Autor Evgenij Zamjatin konnte nur mit knapper Not und durch Fürsprache Maxim Gorkis 1932 nach Frankreich emigrieren, wo er wenige Jahre später verarmt starb.

Der Einfluss dieses Romans auf Aldous Huxleys 1932 erschienene Utopie »Brave New World« und George Orwells 1948 verfassten Klassiker »1984« liegt auf der Hand. In diesen und vielen weiteren utopischen Fiktionen spiegelt sich der ausartende und durch technische Mittel entgrenzte Totalitarismus moderner Staaten wider. Ob die durch Edward Snowden enthüllten Praktiken des Geheimdienstes NSA in einer utopischen Fiktion überhaupt noch gedanklich zu steigern sind, muss sich erweisen.



### 11.3 Die gedankliche Wahrnehmung von Utopien durch die hier lebenden Menschen ist – entsprechend ihrem jenseitigen Charakter – ein vermittelter, oft auch gebrochener Vorgang

Bei Thomas Morus wird der Bericht von der fernen Insel folgendermaßen eingeleitet:

»Eines Tages hatte ich in der prächtigen und viel besuchten Marienkirche dem Gottesdienst beigewohnt und wollte gerade von dort in meine Wohnung zurückkehren: da sehe ich ihn ›sc. den Freund Petrus Aegidius‹ zufällig im Gespräch mit einem Fremden, einem älteren Manne mit sonnengebräuntem Gesicht, langem Bart und nachlässig über die Schulter hängendem Überwurf, der mir nach Aussehen und Tracht ein Seemann zu sein schien.

Sobald aber Petrus mich erblickte, trat er herzu, begrüßte und führte mich, ehe ich noch antworten konnte, ein wenig zur Seite, indem er sagte: ›Siehst du den da?‹ Dabei deutete er auf den Mann, mit dem ich ihn hatte reden sehen. ›Ich war eben im Begriff, ihn geradewegs von hier zu dir zu führen.‹ – ›Er wäre mir,‹ versetzte ich, ›deinetwegen willkommen gewesen.‹ – ›Im Gegenteil,‹ erwiderte jener, ›seinetwegen, wenn du diesen Mann erst kennstest. Denn es lebt heute kein Mensch auf der Welt, der dir derartige Dinge von unbekanntem Ländern und Menschen erzählen könnte, die zu hören, wie ich weiß, du außerordentlich begierig bist.‹ – ›Also,‹ entgegnete ich, ›habe ich nicht falsch geraten. Denn ich hielt diesen Mann auf den ersten Blick für einen Seemann.‹ – ›Weit gefehlt,‹ rief er. ›Jedenfalls fährt er nicht zur See wie Palinurus, sondern wie Odysseus oder, besser gesagt, wie Platon. Denn dieser Raphael – so nämlich heißt er, mit Familiennamen Hythlodeus – ist nicht unbewandert in der lateinischen und vollkommen in der griechischen Sprache. [...] Er überließ das väterliche Erbgut, auf dem er wohnte, seinen Brüdern und schloss sich – er ist Portugiese – aus Lust, die Welt kennen zu lernen, dem Amerigo Vespucci an. Dessen ständiger Begleiter war er auf den drei letzten jener vier Reisen, von denen man überall liest; doch kehrte er von der letzten nicht mit ihm zurück.« (Morus 1960, S. 18)

Historischer Anhaltspunkt dieser Passage ist der Name des Florentiners Amerigo Vespucci (1512), der die Ostküste Südamerikas erforschte und als erster in der Neuen Welt einen eigenen Kontinent erkannte. Der Name Amerikas beruht auf seinem Vornamen »Amerigo«. Es wird deutlich, dass hier ein historisch-realer Bezug zunächst hergestellt, dann aber gebrochen wird, wenn es heißt, dass der Seemann von der letzten Reise nicht mit Vespucci zurückgekehrt ist – also seinen eigenen Weg genommen hat: in die irrealen Gewässer der Insel Utopia.

Der Name des »Seemanns«, welcher von Utopia berichten wird, lautet »Hythlodeus«, was übersetzt so viel bedeutet wie »Großmaul«, »Schwätzer« oder »Possenreißer« (Arnswald 2010, S. 19). Damit ist eine zweite Brechung hergestellt: Die Quelle, auf der die Kenntnis von Utopia beruht, ist nicht nur topografisch vage, sondern in der Person ihres Erzählers auch an sich unglaublich. Es ist also nicht mehr als Seemannsgarn, was da gesponnen wird.

Was bezweckt Morus damit? Er will Utopia zur reinen Idee machen, deren Ursprung in der Zone eines jenseitigen Nowhereland liegt. Damit verbietet sich die einfache »Übertragung« der Verhältnisse, wie sie in Utopia bestehen, auf

die gesellschaftliche Gegenwart. Der etwaige Revolutionär, der die bestehenden Verhältnisse verändern will, kann nicht einfach sagen: »So wie in Utopia machen wir es hier auch!«. Utopia kann allenfalls bewirken, dass er – und zwar unter den bestehenden Bedingungen und Verhältnissen – seine eigenen, realistischen Vorstellungen entwickelt, wie und wohin sich seine Revolution bewegen soll. Utopia ist dafür kein Masterplan, sondern es bleibt ein Traum, der wohl das Herz des Revolutionärs erfüllen kann, nicht aber seinen Kopf.

Absichtsvoll wird Hythlodeus in der einführenden Erzählung mit Platon in Bezug gesetzt. Denn dass die Utopia des Thomas Morus wesentlich auf Platons Beschreibung des idealen Staates (ca. 390–370 v. Chr.) – der »Politeia« – beruht, ist unzweifelhaft. Auch die Politeia ist ein Gegenentwurf, und zwar zur in Athen herrschenden Oligarchie, die zeitweise sogar den Charakter der Tyrannis annimmt. Auch bei Platon wird ein hierarchisches System entwickelt, das in drei Stufen den Staat prägt: die Bauern und Gewerbetreibenden, die für die elementaren Bedürfnisse der Menschen sorgen; die Wächter, welche für die äußere Sicherheit zuständig sind; die Herrschenden, welche mit den Mitteln von Gerechtigkeit und Vernunft die Staatsgeschicke leiten. In sarkastischer Anspielung auf die Sprachregelung der Nationalsozialisten sagt Bloch: »Nährstand, Wehrstand, Lehrstand« (1985, S. 562). Entscheidend für den Aufstieg in dieser Hierarchie ist ein Bildungssystem, das die körperlichen und geistigen Fähigkeiten fördert, sowie ein strenges Prüfungssystem, das eine gerechte Auslese gewährleistet. Zentrales Element des Bildungswesens ist die Philosophie, die den Herrschenden ihre geistige Autorität verleiht. Auch andere Elemente, etwa der Gedanke der Besitzlosigkeit, zeigen die Einflüsse Platons auf Morus sehr deutlich.

Platons Politeia ist die erste abendländische Schrift, die ein systematisch entwickeltes Konzept des Staates enthält. Ob es sich wirklich um eine Utopie handelt oder eher um eine Art Kampfschrift gegen die Athener Staats- und Gesellschaftspolitik, sei dahingestellt. Ihre Wirkung reicht jedoch über alle Epochen der europäischen und orientalischen Geschichte. Das gilt zunächst für die griechische Philosophie, namentlich für Platons Schüler Aristoteles. In Rom verfasst dann Cicero mit »De Re Publica« (54–51 v. Chr.) eine in Platons Dialogform gestaltete Staatstheorie. Der arabische Philosoph Al Farrabi verfasst – ganz im Sinne Platons – um 910 n. Chr. in Bagdad »Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt«. Die Reihe ließe sich fortsetzen bis zu Ernst Blochs Auseinandersetzung mit Platons Politeia, der sie als »so durchdacht wie reaktionär« (1985, S. 562) bezeichnete, und bis zur radikalen und stark umstrittenen Kritik Karl Poppers, der Platons Gemeinwesen als »Kastenstaat« bezeichnete und mit modernen totalitären Systemen identifizierte (1992, S. 57 u. 106).

Wie bei Morus ist mit der Vorstellung eines utopischen Staatswesens bei Platon aber auch eine Erkenntnistheorie verknüpft. Ihr wesentliches Element ist – noch deutlicher als bei Morus – auch hier die Brechung des Erkenntnisvorgangs. Es handelt sich um das berühmte Höhlengleichnis (s. Platon 1990, S. 554–567). In diesem Gleichnis erläutert der Philosoph Sokrates seinen Gesprächspartnern Glaukon und Adeimantos die für einen Philosophen unabdingbaren Anforderungen für ein Studium des höchsten Erkenntnisbereichs. Denn

von der Höhe der Erkenntnisfähigkeit hängt die Leitungskompetenz der Herrschenden in Platons Staat ab. Die wahre Utopie – oder die Erkenntnis des »Guten« – erschließt sich also erst denen, die Macht haben, das Gemeinwesen zu gestalten: den Philosophen.

Der im Höhlengleichnis beschriebene Erkenntnisvorgang verläuft stufenweise von der Erkenntnis projizierter Abbilder von Gegenständen über deren direkte Wahrnehmung und weiter aufwärts in der Höhle zu einer Steigerung der Erkenntnisfähigkeit. Erst am Ende des Erkenntnisweges aus der Höhle heraus ist mit dem direkten Blick auf die Sonne eine unmittelbare und vollständige Wahrnehmung der »Idee des Guten« möglich. Das heißt: Für den gewöhnlichen Menschen, der gefesselt in der Höhle hockt, ist die Erkenntnis der Idee des Guten – die ja die Utopie ausmacht – nur in gebrochener bzw. vermittelter Form möglich. Erst der Philosoph – der bei Platon im Grunde genommen ja selbst eine utopische Fiktion ist – gelangt zur direkten und vollkommenen Erkenntnis.

In unübersehbarer Nähe zu Platon steht übrigens auch der Erkenntnisvorgang des Vollkommenen, wie ihn Paulus für das Christentum beschreibt: »Wir sehen jetzt wie durch einen Spiegel in ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin« (1. Kor 13,12, ca. 55/56 n. Chr.; vgl. zum Motiv des »dunklen Bildes« auch: Platon 2005, S.250).

In H. G. Wells »Time Machine« ist es dann die gewaltige zeitliche Distanz von 802.701 Jahren zwischen der realen und der utopischen Welt, die durch das Vehikel der Zeitmaschine, also durch die Brechung eines Mediums, überbrückt werden muss. Die Beispiele ließen sich fortsetzen.

## **11.4 Utopien als soziale Navigationsmittel sind wie der gestirnte Himmel: Sie dienen der Orientierung, sind aber unerreichbar**

Im Grunde ergibt sich diese These aus dem Vorangegangenen von selbst: Als unerreichbares Traumbild können Utopien Richtungen des Sozialen Handelns aufzeigen: Wege zur Gerechtigkeit, Wege zum Frieden, Wege zu einer Gesellschaftsform, in der die Würde des Menschen und die Menschenrechte maßgebliche Maximen sind. Aber diese Wege können – im günstigsten Fall – allenfalls im mathematischen Bild einer Asymptote verlaufen: Annäherungen an das Ziel; ja; wirkliches Erreichen des Ziels: nein.

Am deutlichsten lässt sich diese These am Beispiel des Utopikers Tommaso Campanella (1568–1639) erläutern. Er war Dominikanermönch in Neapel und wurde 1599 wegen seiner Opposition gegen die in Unteritalien bestehende Spanische Herrschaft des Hauses Aragón verhaftet. Nach 27 Jahren Kerkerhaft

kam er durch Fürsprache des Papstes Urban VIII. frei, flüchtete nach Paris und fand im dort einflussreichen Kardinal Richelieu einen großzügigen Gönner.

Im Jahr 1602 erschien – geschrieben in der erleichterten Festungshaft von St. Elmo auf Malta – Campanellas Utopie »La Città del Sole« – »Der Sonnenstaat«. Sie baut – äußerst modern für die damalige Zeit – auf dem von Kopernikus, Galilei und Kepler begründeten heliozentrischen Weltbild auf. Die von Campanella erdachte utopische Gesellschaftsordnung ist ein in konzentrischen Kreisen angeordnetes System. Das sonnenartige Zentrum ist der priesterliche Herrscher »Höh« – oder: Metaphysicus –, der von den drei ebenfalls priesterlichen Ministern »Pon« (Macht), »Sin« (Weisheit) und »Mor« (Liebe) kreisförmig umgeben ist. Entsprechend setzt sich die Hierarchie fort. Die Bewohner der »Città del Sole« beten die Sonne an und glauben an die Astrologie. Sie verfügen über keinerlei Privatbesitz. Kinder werden nach eugenischen Prinzipien gezeugt und geboren, sie werden nach philosophischen Grundsätzen erzogen. Für jede Tugend – Großmut, Tapferkeit, Keuschheit usw. – gibt es eine eigene Behörde. Die fest geregelte Arbeit von täglich vier Stunden wird durch überaus raffinierte Maschinen erleichtert. Die übrige Zeit können die Bürger mit Studium, Disputieren, Lesen, Schreiben, Spaziergang, körperlichen und geistigen Übungen oder einfach mit Vergnügungen zubringen. Campanellas nur gedachter Sonnenstaat sollte in der realen Geschichte zwei Versuche der Verwirklichung erleben, die gegensätzlicher nicht sein könnten.

Der eine Versuch fand in Paraguay statt, wo in den Jahren ab 1604 eine Gruppe von Jesuiten in sieben Ortschaften die Keimzelle des »Jesuitenstaates von Paraguay« begründete, der bis ca. 1870 bestand und in seinen besten Zeiten etwa 500.000 Menschen zu seinen Bürgern zählte. Dieser Staat war ein Gegenmodell zu den kolonialen Staatsgebilden Spaniens, Portugals und anderer europäischen Länder in Südamerika, die ausschließlich der Ausbeutung im Interesse ihrer Kolonialherren dienten. In Paraguay ging es darum, mit den dort lebenden Guarani-Indianern eine friedliche, produktive und gerechte – übrigens auch ökologisch ausgewogene – Gesellschaftsform zu entwickeln. Es gab weder Geld noch Privateigentum, der Tagesablauf war genau festgelegt und die Arbeitsdisziplin streng geregelt. Der Bau großer Barockkirchen, die Entfaltung europäisch-christlicher Musik und die eigene Herstellung von dafür benötigten Instrumenten wie Orgeln sowie der Aufbau von Chören und Orchestern bildeten die Voraussetzung für ein intensives geistliches Leben.

Auch wenn dieser Staat in vielem die individuellen Rechte der Menschen einschränkte, bildete er doch ein im Grunde humanistisches Gesellschaftssystem heraus, das gegenüber den Staaten des alten Europa in vieler Hinsicht an Fortschrittlichkeit überlegen war. Das Ende dieses ziemlich erfolgreichen Versuchs einer realen Utopie kam denn auch nicht aus ihrem Inneren, sondern durch einen äußeren Krieg, den die an Rohstoffen und menschlicher Ausbeutung interessierten Staaten Argentinien, Brasilien und Uruguay in den Jahren 1864–1870 gegen Paraguay führten. Dabei wurde die ursprüngliche Bevölkerung Paraguays von ca. 450.000 Menschen um die Hälfte dezimiert, nach dem Krieg überwog die Zahl der Frauen die der Männer um das Dreifache (s. hierzu Rotte 2014, S. 51ff.). Makabres Nachspiel: In das entvölkerte Gebiet Paraguays zog

dann 1886 ausgerechnet der deutschnationale Antisemit Bernhard Förster – ein ungeliebter Schwager Friedrich Nietzsches – und gründete die Siedlerkolonie »Neu-Germania«, die aber bald mit ihrem unfähigen Gründer unterging.

Man könnte aus dieser Entwicklung den Schluss ziehen, dass da, wo tatsächlich die Realisierung einer Utopie weitgehend gelingt, der destruktive Antrieb äußerer Mächte wächst, geschonte Ressourcen sich anzueignen und ein sozial ausgewogenes Gesellschaftssystem im Interesse des eigenen Vorteils zu zerstören.

Ganz anders war die zweite Auswirkung der Utopie von der »Città del Sole« in der europäischen Geschichte: Als alter Mann, nach 27 Jahren der Kerkerhaft, findet Campanella 1634 in Paris politisches Asyl unter der schützenden Hand des Kardinals Richelieu. Seit 1624 ist Richelieu Premierminister unter König Ludwig XIII. und damit über Jahrzehnte mächtigster Mann Frankreichs. Richelieus vorrangiges politisches Interesse ist es, der Macht des Königs zur absoluten Größe zu verhelfen, und dafür liefert ihm Campanella – wohl eher unwissentlich – die ideologische Blaupause. Denn das theoretische Organisationsystem des Sonnenstaates ist exakt das Prinzip des praktischen Absolutismus – allerdings abzüglich der für Campanella entscheidenden humanistischen Elemente. Aber das stört den Kardinal wenig. Noch 1634 regt er Campanella zur Neuherausgabe der »Città del Sole« an und propagiert deren Verbreitung. Damit wird Campanellas Utopie zur konzeptionellen Grundlage des Absolutismus in Frankreich und Europa. Und dem 1638 geborenen Ludwig dem XIV., der später als »Roi soleil« – als Sonnenkönig – in die Geschichte einging, widmete der greise Campanella in aller Form seine Utopie (Benevolo 1992, S.125). Noch heute ist in den Grundrissen der absolutistischen Schlossanlagen von Versailles – oder noch deutlicher von Karlsruhe – äußerlich Campanellas Utopie erkennbar. Aber der darin herrschende Geist ist ein anderer: Campanella wurde missbraucht und zum Steinbruch einer Ideologie gemacht, deren wesentliches Prinzip die Ausbeutung und Unterdrückung der Beherrschten durch die Herrschenden ist.

Beide Beispiele zeigen, wie schwer es die Utopie in der realen Welt hat: Wohl kann sie einer sich verändernden Gesellschaft Orientierung bieten. Aber da, wo sie hereingeholt wird in die Realität, scheitert sie entweder an den destruktiven Kräften ihrer Umgebung oder sie entwickelt in ihrem eigenen Inneren die destruktiven Kräfte, die sie letztlich zum Gegenteil ihrer ursprünglichen humanistisch-gesellschaftlichen Intention werden lassen. Die Utopie ist also im Grunde unerreichbar.

## **11.5 Utopien sind notwendig. Ihre Bedeutung wächst in dem Maße, in dem die realen gesellschaftlichen Verhältnisse sich zuspitzen und die Möglichkeit einer politischen Veränderung an den bestehenden Machtverhältnissen scheitert**

Auch Verfassungen können Utopien sein, und zwar Utopien, die immer mehr oder weniger jenseits der politischen Wirklichkeit stehen und die dennoch – oder gerade deswegen – ein permanenter »ethischer Stachel« im politischen Tagesgeschäft sind.

Die »Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen« von 1789 ist nie zu der Wirklichkeit geworden, die sie selbst fordert. Dazu wäre sie auch in sich zu widersprüchlich. Die gleichzeitige Forderung von Freiheit und Gleichheit ist nicht realisierbar, und Brüderlichkeit ist kein politisch praktikabler Begriff (s. o.). Dennoch hat die französische Menschenrechtserklärung die Terreur Maximilien Robespierres überlebt, in der Tausende Menschen willkürlich unter der Guillotine starben. Sie hat Napoleon überlebt, der sie – ungeachtet seiner selbstherrlichen Natur – zum europäischen Rechtsmaßstab machte. Als Grundlage des Code Napoléon wirkt sie bis in das aktuelle Bürgerliche Gesetzbuch der Bundesrepublik hinein. Und sie ist eine zentrale Grundlage der UN-Menschenrechtserklärung von 1948. Dass die in ihr geforderten Menschenrechte immer Ziel waren und nie Wirklichkeit wurden, hat ihrer Bedeutung für die faktische Entwicklung der Menschenrechte keinen Abbruch getan. Sie ist und bleibt Leitbild.

Ähnliches ließe sich über die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 sagen. Auch sie ist bis heute Utopie jenseits der politischen Wirklichkeit geblieben. Und bisweilen grenzt die Kluft zwischen dieser Utopie und der Wirklichkeit ans Unerträgliche. Martin Luther King, der für die Gleichstellung der Afroamerikaner kämpfte, Jane Addams, die für eine gerechte Gesellschaft und die Rechte der Frauen kämpfte, Eleanor Roosevelt, die Menschenrechtskämpferin – bis hin zu Edward Snowden, der den absurden Totalitarismus des amerikanischen Überwachungssystems öffentlich machte: Diese und viele andere hätten aber für ihren Kampf überhaupt keinen Boden unter den Füßen gehabt, wenn es nicht eben jene Verfassung von 1776 gäbe, an der sich die politische Wirklichkeit der USA letztlich zu messen hat.

Den »gerechten Staat« gibt es nicht, und es wird und kann ihn nie wirklich geben. Aber die Utopie einer an der Gerechtigkeit orientierten Verfassung verhindert, dass Ungerechtigkeiten und Missstände der politischen Wirklichkeit einfach für Recht ausgegeben werden. Und sie unterstützt diejenigen, die den Kampf für Gerechtigkeit zu ihrer Sache gemacht haben. An der deutschen Verfassungsgeschichte lässt sich dies besonders gut zeigen:

Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland vom Jahr 1949 beruht in wesentlichen Teilen auf dem deutschen Verfassungsentwurf des Jahres 1848, also auf einer 100 Jahre zurückliegenden Grundlage. Zentrale Prinzipien des Grundgesetzes wie die der Freiheit der Person, die Versammlungsfreiheit, die Unverletzbarkeit der Wohnung und des Briefgeheimnisses, die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz, die Religionsfreiheit, die Abschaffung der Todesstrafe u. v. m. wurden wörtlich oder nahezu wörtlich aus dem Entwurf von 1848 übernommen. Der am 27. Dezember 1848 in der Frankfurter Paulskirche von den Abgeordneten verabschiedete Verfassungsentwurf war jedoch schon am Tage dieses Beschlusses zur unerreichbaren Utopie geworden. Denn die im März ausgebrochene revolutionäre Bewegung, aus der dieser Verfassungsentwurf ja hervorgegangen war, befand sich in ganz Deutschland mitten im Zusammenbruch. In Österreich hatten Kaiserliche Truppen längst wieder alles unter Kontrolle. Der aus Frankfurt gekommene Unterhändler Robert Blum, der eigentlich diplomatische Immunität besaß, wurde kurzerhand standrechtlich erschossen, und auf dem Wiener Thron hatte sich der 18-jährige Kaiser Franz-Joseph für die nächsten 68 Jahre niedergelassen.

In Preußen, der zweiten Machtzentrale Deutschlands, hatte der König Friedrich Wilhelm IV. den demokratischen Landtag aufgelöst, seinen General Wrangel nach Berlin geschickt, um dort die Ordnung nach alter Art wiederherzustellen und laut in Richtung Frankfurt gehöhnt: »Gegen Demokraten helfen nur Soldaten!« (so im Brief an den Preuss. Botschafter in London Christian v. Bunsen am 7. Mai 1849; vgl. a. Griesheim 1848). Wilhelm, der Bruder dieses Königs und spätere deutsche Kaiser, verdiente sich in Baden seinen Beinamen »Kartätschenprinz«, indem er dort die Aufständischen einfach zusammenschießen ließ. Und während in Frankfurt die Abgeordneten noch von einem demokratischen und gerechten Deutschland träumten, sangen in Baden die Mütter ihren Kindern ein schauriges Schlaflied:

»Schlaf, mein Kind, schlaf leis,  
Dort draußen geht der Preuß!  
Deinen Vater hat er umgebracht,  
Deine Mutter hat er arm gemacht,  
Und wer nicht schläft in guter Ruh,  
Dem drückt der Preuß die Augen zu.  
Schlaf mein Kind, schlaf leis,  
Dort draußen geht der Preuß.«  
(Text: Ludwig Pfau 1849)

Der Verfassungsentwurf von 1848 war am Ende nicht einmal mehr Utopie. Er war ein Hirngespinnst, an das gerade noch einige wenige glaubten, die die Lehren der Geschichte nicht begriffen zu haben schienen.

Als das kaiserlich-wilhelminische Deutschland 1918 in der Folge des weitgehend selbst verschuldeten Ersten Weltkrieges zusammenbrach, schlug zum ersten Mal in der Geschichte die Stunde eines republikanischen Deutschlands. Und die weithin vergessene Utopie des Jahres 1848 wurde zu einer maßgeblichen Grundlage der Weimarer Verfassung. Aber auch dieses Mal waren die Hoffnungen auf ein besseres, demokratisches Deutschland trügerisch. Die Wei-

marer Republik war eine »Republik ohne Republikaner«, die an der mehrheitlich reaktionären Gesinnung ihrer Bürger zugrunde ging und 1933 von den Nationalsozialisten zerschlagen wurde. Wer jetzt noch von einem deutschen Verfassungsstaat träumte, musste um sein Leben fürchten. Als dann 1948 die alliierten Siegermächte die Ausarbeitung eines Grundgesetzes der noch zu schaffenden Bundesrepublik in Auftrag gaben, waren die Weimarer Verfassung und mit ihr der Verfassungsentwurf von 1848 erneut eine der wesentlichen Arbeitsgrundlagen. Drei entscheidende Erweiterungen kamen hinzu:

- Der auf die allgemeine Menschenrechtserklärung der UNO bezogene Artikel 1: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt«
- Der Artikel 2 Abs. 3: »Männer und Frauen sind gleichberechtigt«, der gegen erhebliche Widerstände von der Kasseler Juristin Elisabeth Selbert durchgesetzt wurde
- Der Artikel 16a: »Politisch Verfolgte genießen Asylrecht«, der damals vor dem Hintergrund der Verfolgung und Emigration vieler Nazi-Opfer formuliert wurde. Seine Novellierung im Jahr 1993, die einer Aufhebung dieses Artikels gleichkam, kann kaum anders denn als verfassungspolitischer Skandal verstanden werden

Aus der verloren geglaubten Utopie des Jahres 1848 ist so immerhin die Grundlage einer realen Verfassung geworden, die trotz vieler Fragen, zeitweise auch Anfeindungen, trotz mancher Deformierungen ihres eigentlichen Sinns, über sechseinhalb Jahrzehnte die politische Wirklichkeit in Deutschland geprägt hat. Der Charakter der Utopie ist dieser Verfassung aber immer noch eigen. Sie ist nicht selbst Wirklichkeit, sondern nur Vorstellung, wie Wirklichkeit sein soll. Und selbst als solche wurde und wird sie oft nicht wahrgenommen, wie die wachsende Zahl der Nichtwähler und das zunehmende, als »Politikverdrossenheit« ausgegebene Desinteresse an allem Politischen zeigt. Dass diese Geringschätzung nicht neu ist, hat Navid Kermani in seiner viel beachteten Bundestagsrede vom 23. Mai 2014 verdeutlicht: In einer repräsentativen Umfrage des Jahres 1951, also mitten im Wirtschaftswunderboom, votierten auf die Frage, wann es Deutschland am besten gegangen sei, 45 % der Befragten für das Kaiserreich, 7 % für die Weimarer Republik, 42 % für die Zeit des Nationalsozialismus und nur 2 % für die Bundesrepublik (s. Kermani 2014). Wenn man dieses Ergebnis zuspitzt, dann votierten 87 % für die autoritären, sogar verbrecherischen Staatsformen und nur 9 % für die demokratischen Staatsformen in Deutschland. Vor diesem Hintergrund erscheint die unlängst geführte Debatte, ob die DDR ein Unrechtsstaat war oder nicht, in einem mehr als merkwürdigen Licht.

Das alles könnte diejenigen entmutigen, die an die Notwendigkeit von Utopien immer noch glauben – notwendig in dem Sinne, dass Utopien Orientierungsmöglichkeiten darstellen, wenn es darum geht, die Not von Ungerechtigkeit, Ungleichheit und destruktiven Machtverhältnissen im Land zu wenden. Wir haben jedoch gelernt, dass Utopien nicht wirklich in unsere Welt gehören,



sondern eher ins Reich der Träume. Wir haben gelernt, dass Utopien gefährlich werden können, wenn sie doch zur Realität gemacht werden, und dass sie dann Zwangssysteme hervorbringen können, die anstelle des beabsichtigten Paradieses zur Hölle auf Erden werden. Wir haben gelernt, dass der Kampf um utopische Ziele, also um Freiheit, Gerechtigkeit, sozial verantwortbare Verhältnisse, dass dieser Kampf zur Sisyphusarbeit wird, in der man seelisch und physisch zugrunde gehen kann. Die Opfer im Kampf um utopische Ziele sind zahllos. Und wir haben gelernt, dass da, wo dieser Kampf wirklich zu Fortschritten in der menschlichen Gesellschaft geführt hat, eine Entwertung der Werte bisweilen gerade durch diejenigen stattfindet, in deren – vielleicht auch nur vermeintlichem – Interesse der Kampf geführt wurde. »Freiheit? – So what?«, hören wir manchmal. Also: Resignation angesichts der Unerreichbarkeit des Utopischen? Oder: Eine sture »dennoch«-Haltung, womöglich mit Märtyrerhaften Zügen?

Soziales Handeln als Profession findet ja faktisch unter bestimmten Rahmenbedingungen statt, die mit der Dimension des Utopischen zunächst wenig zu tun haben. Es geht um die Lösung von konkreten Problemen im Hier und Jetzt. Es geht um Klientinnen und Klienten aus Fleisch und Blut. Es geht um berufliche Kompetenzen und Handlungsspielräume, mit denen wir ausgestattet sind. Und die mehr oder weniger weitreichenden Perspektiven des Sozialen Handelns gelten nur dann als diskursfähig, wenn sie realistisch sind. Damit ist allerdings die Frage nach der Begründung und dem Sinn Sozialen Handelns nicht wirklich beantwortet. Welchen Stellenwert und welche Funktion hat Soziales Handeln in einer Gesellschaft wie der unsrigen? Warum stellt die Gesellschaft Geldmittel und Handlungsspielräume bereit, erteilt den handelnden Personen ein Mandat und finanziert aufwendige fachliche Ausbildungssysteme?

Wenn Soziales Handeln – oder genauer: Soziale Arbeit – sich selbst weitgehend konsensual im Sinne von Silvia Staub-Bernasconi als Menschenrechtsprofession versteht, dann bedeutet das in unserem Zusammenhang zweierlei (Staub-Bernasconi 1995 – diesem grundlegenden Artikel folgt eine Fülle weiterer Veröffentlichungen und Diskursbeiträge):

- Soziale Arbeit entspricht einem Verfassungsauftrag im Sinne des Artikels 1 des Grundgesetzes: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt«. Dem entspricht in weiterer Hinsicht die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte durch die UN-Vollversammlung vom 10. Dezember 1948. Soziale Arbeit und Soziales Handeln stehen also ganz eindeutig in der Anwaltschaft eines Gesetzes, das die Grundlage unserer Gesellschaftsordnung bildet. Diese Anwaltschaft ist letztlich auch Grundlage aller konkreten beruflichen Abläufe, also des Tagesgeschäfts.
- Indem sich Soziales Handeln und Soziale Arbeit als Menschenrechtsprofession versteht, ist sie schlagartig in die Spannung eines Kräftefeldes versetzt, das aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit auf der einen Seite und einem utopischen Gegenentwurf auf der anderen Seite gebildet wird. Denn der Begriff der Menschenrechte hat, wie wir gesehen haben, im utopischen Denken seinen Ursprung und Sitz.

Alle Utopien – insbesondere die neuzeitlichen seit Thomas Morus – haben letztlich die Menschenrechte als Idealvorstellung im Sinn, und dies selbst zu Zeiten, als der aus der Aufklärung entwickelte Menschenrechtsbegriff noch gar nicht als Wort formuliert war. Und wie wir gesehen haben, ist auch der Begriff der Menschenrechte selbst in der Verfassungsgeschichte tief im utopischen Denken verankert. Das bedeutet, dass ein Selbstverständnis und eine ethische Begründung des Sozialen Handelns ohne den Bezug auf die Dimension des Utopischen gar nicht möglich sind.

Wenn es um die Frage geht, ob Utopien für das Soziale Handeln richtungsweisend sein können, wird es also nicht darum gehen, ob utopische Vorstellungen »für die Praxis umsetzbar« sein könnten, also etwa als eine Art ethischer Steinbruch für die Herstellung von Leitbildern oder ähnliches. Es geht vielmehr darum, dass ethisch verantwortetes Soziales Handeln sich der räumlichen Dimension bewusst ist, die in der Spannung von Utopie und Wirklichkeit entsteht. Die Erkenntnis, was gut und böse ist, kann sich nicht entwickeln, wenn wir nur die Realitäten wahrnehmen. Sie entsteht erst dann, wenn die »Sehnsucht nach dem ganz Anderen« (Horkheimer 1970) Gegenentwürfe zur gesellschaftlichen Realität hervorgebracht hat. Denn erst in der Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit sind auch Parameter für ein ethisches und damit auch Soziales Urteilsvermögen möglich.

Die »Insel Utopia« werden wir freilich nie wirklich erreichen, und wenn doch, dann würden wir dort vielleicht gar nicht glücklich werden. Dennoch ist Oscar Wilde Recht zu geben, wenn er sagt: »Eine Weltkarte, in der das Land Utopia nicht verzeichnet ist, verdient keinen Blick, denn sie lässt die eine Küste aus, wo die Menschheit ewig landen wird« (Wilde 1891, S. 270ff.; übs. in Landauer 1904, S. 47).

Nachtrag: Der Übersetzer dieses Textes von Oscar Wilde ist Gustav Landauer (1870–1919), Literat und einer der bedeutendsten Theoretiker des Pazifismus und des Anarchismus am Vorabend des Ersten Weltkriegs. Er gehörte als »Minister für Volksaufklärung« zusammen mit Erich Mühsam, Ernst Toller und anderen zu den Gründern der Münchner Räterepublik im April 1919. Diesen Versuch einer politischen Verwirklichung utopischer Ideale bezahlte er mit dem Leben. Er wurde am 1. Mai 1919 von rechtsgerichteten Freischärlern verhaftet und am folgenden Tag im Gefängnis München Stadelheim mit Gewehrkolben erschlagen. Damit teilt er das Schicksal Thomas Morus' und vieler anderer Kämpfer für eine bessere – aber leider utopische Welt (vgl. a. Graf 1978, S. 491ff.).

## Literatur

- Arnswald, U. (2010): Zum Utopiebegriff in der Philosophie; in: Thomas Morus und das Genre der Utopie in der politischen Philosophie; hrsg. v. U. Arnswald u. H.-P. Schütt, Karlsruhe, S. 1–35
- Augustinus, A.: Enchiridion ad Laurentium sive de Fide, Spe et Caritate Liber; in: Sancti Aurelii Augustini Opera, Corpus Christianorum/Series Latina; Bd. 46; hrsg. v. M. P. J. v. d. Hout; Brepols
- Bacon, F. (1960): Nova Atlantis (1638); in: Der Utopische Staat, übers. v. K. J. Heinisch, S. 171–215; Reinbek
- Benevolo, L. (1992): Die Stadt in der europäischen Geschichte; übers. v. P. Schiller, 2. Aufl., München
- Bloch, E. (1985): Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a. M.
- Campanella, T. (1602): La Città del Sole – dt.: Der Sonnenstaat; in: Der Utopische Staat, übers. v. K. J. Heinisch; S. 111–169
- Cicero, M. T. (1979): De Re Publica; Übers. u. hrsg. v. K. Büchner, Stuttgart
- Farabi, A. N. M. a. (2009): Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt; übers. u. hrsg. v. C. Ferrari, Stuttgart
- Goethe, J. W. v. (1972): Maximen und Reflexionen; in: Goethes Werke, Berliner Ausgabe Bd. 18, Berlin
- Graf, O. M. (1978): Wir sind Gefangene, (München 1927) München
- Griesheim, C. G. J. v. (zugeschr.) (1848): Gegen Demokraten helfen nur Soldaten, Berlin
- Hegel, G. W. F. (1969): Vorlesungen über die Philosophie der Religion II; in: G. W. F. Hegel, Werke Bd. 17, Frankfurt a. M.
- Horkheimer, M. (1970): Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen; Hamburg
- Huxley, A. (1932): Brave New World, London (dt. u. d. Titel »Welt wohin?« Leipzig 1932)
- Kermani, N. (2014): Rede von Dr. Navid Kermani zur Feierstunde »65 Jahre Grundgesetz« (23.05.2014) in: Deutscher Bundestag, Textarchiv
- Landauer, G. (1904): Verschollene Meister in der Literatur, Bd. 2; Berlin; hier: Übersetzung v. Oscar Wilde, The Soul of Man under Socialism, S. 7–98
- Marx, K. (1972): Manifest der Kommunistischen Partei; London 1848; in: Karl Marx/Friedrich Engels – Werke (MEW), Bd. 4, Berlin/DDR, 6. Aufl., S. 459–493
- Marx, K. (1844): Die deutsche Ideologie; in: Karl Marx/Friedrich Engels – Werke (MEW), Bd. 3, Berlin/DDR 1969, S. 5–530
- Marx, K. (1867ff.): Das Kapital; in: Karl Marx/Friedrich Engels – Werke (MEW), Bd. 23ff.; Berlin/DDR 1962/1963/1983
- Morus, T. (1516): Utopia; in: Der Utopische Staat, übers. v. K. J. Heinisch, S. 7–110; Reinbek 1960
- Orwell, G. (1949): 1984; London; dt: Rastatt 1950
- Pfau, L. (1849): Badisches Wiegenlied – Für eine Singstimme mit Begleitung des Piano-Forte; Straßburg
- Platon (1990): Politeia; in: Werke, Bd. 4, übers. v. Fr. Schleiermacher (1828), hrsg. v. G. Eigler; 2. Aufl., Darmstadt
- Platon (2005): Phaidros; in: Werke, Bd. 5, übers. v. Fr. Schleiermacher (1817), hrsg. v. G. Eigler; 4. Aufl., Darmstadt
- Popper, K. (1992): Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1, 7. Aufl., Tübingen
- Rotte, R. (2014): Paraguays »Großer Krieg« 1864–70 gegen die Tripelallianz; Berlin
- Staub-Bernasconi, S. (1995): Das fachliche Selbstverständnis Sozialer Arbeit – Wege aus der Bescheidenheit. Soziale Arbeit als »Human Rights Profession«; in: Wendt, W. R. (Hrsg.): Soziale Arbeit im Wandel ihres Selbstverständnisses. Beruf und Identität. Freiburg i. Br., S. 57–104
- Trillaas, W. (1971): Felix Culpa – Zur Deutung der Geschichte vom Sündenfall bei Hegel; in: Festschrift G. v. Rad; München, S. 589–602

- Wells, H. G. (1904): *The Time Maschine*, London 1895, dt. Erstausgabe Minden  
Wilde, O. (1891): *The Soul of Man under Socialism*; in: *The Fortnightly Review*; Febr. 1891, London, S. 270ff.  
Winter, M. (1993): *Ende eines Traums – Blick zurück auf das utopische Zeitalter Europas*; Stuttgart, Weimar  
Zamjatin, E. (1958): *Wir 1920* (unv.), engl. u. frz. 1924, russ. Prag 1927, dt. Köln

## Die Autoren

**Begemann, Verena**, Prof.in Dr. phil., Dipl. Sozialpäd./-arbeiterin (FH), Professorin für Ethik und Sozialarbeitswissenschaft an der Hochschule Hannover, Fakultät für Diakonie, Gesundheit und Soziales. *Arbeits- und Forschungsschwerpunkte*: Berufs- und Sozialethik, Ethos-Bildung, Theorien Sozialer Arbeit, Hospiz und Palliative Care, Lebenskunst angesichts der Endlichkeit.

[www.Ethos-Bildung.de](http://www.Ethos-Bildung.de)

**Brömse, Michael**, Prof. Dr. theol., Professor i. R. für Ethik an der Hochschule Hannover, Fakultät f. Diakonie, Gesundheit und Soziales. *Arbeits- und Forschungsschwerpunkte*: Sozialethik und Ethik des Sozialen Handelns, Anthropologie als Bezugsdisziplin der Sozialarbeitswissenschaft, Alternswissenschaften.

[michael.broemse@hs-hannover.de](mailto:michael.broemse@hs-hannover.de)

**Heckmann, Friedrich**, Prof. Dr. theol., Pfarrer und Professor für Theologie und Sozialethik an der Hochschule Hannover, Fakultät für Diakonie, Gesundheit und Soziales. Herausgeber der Reihe »Theologie im Gespräch«, Blaue Eule Essen. *Arbeits- und Forschungsschwerpunkte*: Ethik und Ethos-Bildung in der Sozialen Arbeit, Subsidiarität und Europäischer Sozialstaat, Ökologie im sozialen Zusammenhang, Wirtschaftsethik, Spiritualität und Zeitmanagement, Sterben und Tod – Trauern und Leben.

[www.ethik-heckmann.de](http://www.ethik-heckmann.de)

**Hillmann, Manfred**, Dipl.-Sozialpädagoge; B. A. Philosophie; Logotherapeut. Tätigkeiten in Beratung und Fortbildung (Logotherapie für die soziale Praxis, Persönlichkeits-System-Interaktionstheorie nach Julius Kuhl, Hospizarbeit). Mitbegründer der Hospiz-Hilfe Meppen e. V., Lehrbeauftragter an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

[www.hillmann-logotherapie.de](http://www.hillmann-logotherapie.de)

**Lehmeier, Karin**, Prof. in Dr. theol., Pfarrerin und Lehrerin, Professorin für Biblische Theologie und Religionspädagogik an der Hochschule Hannover, Fakultät für Diakonie, Gesundheit und Soziales. *Arbeits- und Forschungsschwer-*

*punkte*: Bibelwissenschaften mit Schwerpunkt Neues Testament, Hermeneutik, Ethik, Fachdidaktik und schulische Religionspädagogik.

karin.lehmeier@hs-hannover.de

**Leisgang, Winfried**, Dr. phil., Master of Social Work (M. S. W.), 1. Landesvorsitzender des DBSH in Bayern, Mitarbeiter im Caritasverband München. Lehrbeauftragter an der Fachhochschule Kärnten, *Schwerpunkt*: Theorien der Sozialen Arbeit.

w.leisgang@dbsh-bayern.de

**Leupold, Michael**, Prof. Dr. phil., M.A. Philosophie, Dipl.-Sozialpädagoge (FH) und Professor für Theorien und Methoden Sozialer Arbeit mit dem Schwerpunkt Suchtkrankenhilfe und Gesundheit an der Hochschule Hamburg, Fakultät Wirtschaft & Soziales, Department Soziale Arbeit. *Arbeits- und Forschungsschwerpunkte*: Theorien und Ethik Sozialer Arbeit mit besonderem Fokus auf philosophische Grundlagen Sozialer Arbeit sowie auf ethische Fallbesprechung und Philosophie der Lebenskunst, Klinische Sozialarbeit mit besonderem Fokus auf Suizidprävention. Von 1996 bis 2016 Sozialpädagoge beim Diakonischen Werk Würzburg, Sozialpsychiatrische Hilfen im ambulant betreuten Wohnen.

michael.leupold@haw-hamburg.de

**Mattke, Ulrike**, Prof.in, Dr. phil., Dipl.-Pädagogin, Sonderpädagogin, Psychodrama-Leiterin und Supervisorin, seit 2002 Professorin für Heilpädagogik an der Hochschule Hannover. *Lehrgebiete*: Allgemeine Heilpädagogik und theoretische Grundlagen der Heilpädagogik, Pädagogik bei Menschen mit geistiger Behinderung.

ulrike.mattke@hs-hannover.de

**Mührel, Eric**, Prof. Dr. phil. habil., Dipl.-Pädagoge (Univ.), Dipl.-Sozialarbeiter (FH), Professor für Sozialpädagogik und Sozialarbeitswissenschaft an der Hochschule Emden/Leer, Fachbereich Soziale Arbeit und Gesundheit. *Arbeits- und Forschungsschwerpunkte*: Soziale Arbeit in Theorie, Geschichte und Wissenschaft, anthropologische und ethische Aspekte der Sozialen Arbeit.

eric.muehrel@hs-emden-leer.de

**Rückert, Norbert**, Prof. Dr. rer. biol. hum.; Dipl.-Psychologe und Dipl.-Theologe; Professor für Psychologie an der Hochschule Hannover, Fakultät Diakonie, Gesundheit und Soziales. *Arbeitsschwerpunkte*: Beratungs- und Gesundheitspsychologie, Allgemeine Psychologie, humanwissenschaftliche Grundlagen der Heilpädagogik und der Sozialen Arbeit. Evaluationen in unterschiedlichen Ar-

beitsfeldern: Familienzentren in Hannover; Auswertung einer Datenbank des Sozialpädiatrischen Zentrums (SPZ) Hannover zum Thema Autismus und eine Befragung in der Medizinischen Hochschule (MHH) bei Angehörigen, die sich für oder gegen eine Leber-Lebendspende entschieden hatten.

Norbert.Rueckert@hs-hannover.de

**Weber, Dieter**, Prof. Dr. theol., Dipl.-Biologe, Pfarrer und Professor für Sozialethik an der Hochschule Hannover, Fakultät für Diakonie, Gesundheit und Soziales. *Arbeits- und Forschungsschwerpunkte*: Medizinische Ethik, Soziale Arbeit als Praxis der Anerkennung, Theorie der Gabe, Empathie.

dieter.weber@hs-hannover.de